

Perspectivas Transculturais e Transnacionais de Gênero

Claudia Priori
Cleusa Gomes da Silva
Georgiane Garabely Heil Vázquez
(Orgs.)



Esta proposta de coletânea surgiu a partir de debates entre as integrantes do GT de Estudos de Gênero da Seção Estadual da ANPUH-PR, que perceberam a importância de reunir pesquisas que abordem as “Perspectivas transculturais e transnacionais de gênero”, temáticas tão pertinentes ao mundo contemporâneo diante dos deslocamentos de pessoas, ideias, processos identitários, migrações, trânsitos culturais e sociais, feminismos, biografias, literatura, filantropia, cinema, religião, contextos coloniais e pós-coloniais, decolonialidade, interculturalidade e outras práticas que configurem espaços transnacionais e transculturais de gênero, classe, raça, etnias e sexualidades. Assim, a coletânea está organizada em onze capítulos de pesquisadoras e pesquisadores nacionais e internacionais que apresentam trabalhos que propiciam espaços de discussão e reflexão sobre os fenômenos transculturais e transnacionais relativos ao gênero, feminismos e à história das mulheres, compreendendo as múltiplas formas de diálogo, trocas, interseções culturais e políticas relacionadas ao gênero em diferentes contextos, transcendendo as fronteiras nacionais. Os capítulos se aproximam por afinidade temática e teórica, e trazem para o debate reflexões que carecem de fortalecimento no meio acadêmico e no debate intelectual, propiciado pela abertura das novas perspectivas dos estudos de gênero, dos feminismos transculturais e transfronteiriços, das epistemologias do Sul, dos estudos pós-coloniais e decoloniais, cujas propostas são focadas em estudos e saberes descentrados epistemologicamente, que visam analisar as realidades históricas diversas, como é o caso da América Latina e Europa do Sul, entrecruzando identidades/diversidades étnico-raciais, sexualidades, classes sociais e territorialidades subjetivas e pluri-versas e que remete a uma proposta histórica e comprometida em deixar emergir xs sujeitos que compõem esses fluxos transnacionais, como as mulheres, xs pretxs, xs índixs, xs pobres, xs gays e lésbicas, marcadas pelas histórias e práticas transfronteiriças.



 *editora fi*
www.editorafi.org

Perspectivas transculturais e transnacionais de gênero



Comitê Editorial

Prof. Dr. Jonas M. Vargas

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Prof.^a Dr.^a Clarice Gontarski Speranza

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Prof. Dr. Aristeu Elisandro Machado Lopes

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Prof. Dr. Alisson Droppa

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Prof.^a Dr.^a Elisabete Leal

Universidade Federal de Pelotas (UFPel)

Perspectivas transculturais e transnacionais de gênero

Claudia Priori
Cleusa Gomes da Silva
Georgiane Garabely Heil Vázquez
(Organizadoras)

φ editora fi

Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Lucas Fontella Margoni

Arte de capa: Transcultural (detail), 2015, acrylic on linen. Allentown Art Museum

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)
https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



<http://www.abecbrasil.org.br>

SÉRIE FRONTEIRAS E IDENTIDADES - 6

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

PRIORI, Claudia; SILVA, Cleusa Gomes da; VÁZQUEZ, Georgiane Garabely Heil (Orgs.)

Perspectivas transculturais e transnacionais de gênero [recurso eletrônico] / Claudia Priori; Cleusa Gomes da Silva; Georgiane Garabely Heil Vázquez (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018.

341 p.

ISBN - 978-85-5696-300-0

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Identidade. 2. Diversidade. 3. América latina. 4. Cultura. 5. História. 6. Interdisciplinaridade. I. Título. II. Série

CDD-172

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética e sociedade 172

Apresentação

Esta proposta de coletânea surgiu a partir de debates entre as integrantes do GT de Estudos de Gênero da Seção Estadual da ANPUH-PR, que perceberam a importância de reunir pesquisas que abordem as “Perspectivas transculturais e transnacionais de gênero”, temáticas tão pertinentes ao mundo contemporâneo diante dos deslocamentos de pessoas, ideias, processos identitários, migrações, trânsitos culturais e sociais, feminismos, biografias, literatura, filantropia, cinema, religião, contextos coloniais e pós-coloniais, decolonialidade, interculturalidade e outras práticas que configurem espaços transnacionais e transculturais de gênero, classe, raça, etnias e sexualidades.

Assim, a coletânea está organizada em onze capítulos de pesquisadoras e pesquisadores nacionais e internacionais que apresentam trabalhos que propiciam espaços de discussão e reflexão sobre os fenômenos transculturais e transnacionais relativos ao gênero, feminismos e à história das mulheres, compreendendo as múltiplas formas de diálogo, trocas, intersecções culturais e políticas relacionadas ao gênero em diferentes contextos, transcendendo as fronteiras nacionais.

Os capítulos se aproximam por afinidade temática e teórica, e trazem para o debate reflexões que carecem de fortalecimento no meio acadêmico e no debate intelectual, propiciado pela abertura das novas perspectivas dos estudos de gênero, dos feminismos transculturais e transfronteiriços, das epistemologias do Sul, dos estudos pós-coloniais e decoloniais, cujas propostas são focadas em estudos e saberes descentrados epistemologicamente, que visam analisar as realidades históricas diversas, como é o caso da América Latina e Europa do Sul, entrecruzando

identidades/diversidades étnicos-raciais, sexualidades, classes sociais e territorialidades subjetivas e pluriversas e que remete a uma proposta histórica e comprometida em deixar emergir xs sujeitos que compõem esses fluxos transnacionais, como as mulheres, xs pretxs, xs índixs, xs pobres, xs gays e lésbicas, marcadas pelas histórias e práticas transfronteiriças.

Essa coletânea também se lança como uma forma de resistência dos Estudos de Gênero diante de ondas conservadoras que por vezes tentam impedir ou limitar os debates de uma área já consolidada dentro das ciências humanas e sociais. Pensar sobre história das mulheres e abordagens de gênero numa perspectiva transcultural é ampliar o debate sobre tais estudos, e, além disso, é uma posição acadêmica e política em prol da diversidade, da tolerância e da defesa dos direitos das minorias.

Sumário

Capítulo 1	11
Força de atletas e bondade de santas. A participação brasileira no movimento católico feminino internacional no início do século XX e as trajetórias das lideranças Amélia Rodrigues (1861-1926) e Stella de Faro (1888-1972)	
Ana Paula Vosne Martins	
Capítulo 2	49
<i>Uma noite aos arrepios: reflexões em torno da história das sensibilidades</i>	
Durval Muniz de Albuquerque Júnior	
Capítulo 3	75
Imagens dissidentes: poéticas fronteiriças do cinema de Lucrecia Martel	
Cleusa Gomes da Silva; Gerson Galo Ledezma Meneses	
Capítulo 4	105
Narrativas de uma migração esquecida: A história de uma mulher fronteiriça	
Losandro Antonio Tedeschi	
Capítulo 5	137
Sección Femenina de la Falange Española e Assistência Social: o Servicio Social de la Mujer e a política feminizadora na Espanha do Primeiro Franquismo	
Ismael Gonçalves Alves; Amalia Morales Villena	
Capítulo 6	165
A vida religiosa das congregações de vida “ativa”: uma abordagem transnacional	
Nadia Maria Guariza	

Capítulo 7.....	189
Para uma historia transnacional do associativismo das mulheres (America Latina e Europa do sul, 1888-1918)	
Anne Cova	
Capítulo 8	215
Mapeando los feminismos del sur: poéticas de un viaje sin retorno	
Karina Bidaseca	
Capítulo 9.....	241
Entre memórias e tradições: mulheres e/imigrantes madeirenses (São Paulo 1950-2010)	
Maria Izilda S. de Matos; Nelly de Freitas	
Capítulo 10	271
<i>Las 50 sombras</i> y el mercado de lo erótico en la Argentina: significaciones locales de un fenómeno transnacional	
Karina Felitti; Carolina Spataro	
Capítulo 11.....	301
Entre deuses e ciborgues: considerações sobre a 'sexualidade' romana a partir da divindade hermafrodito	
Pérola de Paula Sanfelice	
Sobre as organizadoras	337
Sobre autoras e autores.....	339

Capítulo 1

Força de atletas e bondade de santas. A participação brasileira no movimento católico feminino internacional no início do século XX e as trajetórias das lideranças Amélia Rodrigues (1861-1926) e Stella de Faro (1888-1972)

Ana Paula Vosne Martins

Introdução

A arregimentação e a mobilização laica em defesa do catolicismo e do projeto de recristianização da sociedade têm sido objeto de investigação histórica em diferentes países europeus e americanos. No entanto, boa parte destes estudos privilegiou as associações masculinas e o protagonismo de lideranças políticas ou a ação social de homens de elite engajados na resolução católica para a emergente questão social. Também se destacaram os estudos sobre a propaganda católica realizada por escritores, políticos e profissionais liberais em contextos onde à defesa dos interesses da Igreja se sobrepuseram os discursos nacionalistas em tensão com o crescente secularismo das sociedades modernas capitalistas. (GIBSON, 1993; DELLA SUDA, 2007; FERREIRA & ALMEIDA, 2011).

Neste capítulo propomos um deslocamento analítico sobre a mobilização e o protagonismo laico católico ao direcionar o

foco para a participação das mulheres católicas não só dentro das fronteiras nacionais, mas num movimento de dimensões transnacionais. Estudos mais recentes têm revelado que para além das associações locais devocionais, as mulheres católicas de diferentes países criaram organizações com o objetivo de expandir e integrar a ação católica, unificadas na defesa da fé e da Igreja, ao mesmo tempo em que atuavam em seus respectivos países no fortalecimento devocional, na propaganda católica e na ação social. (SARTI, 1984; DELLA SUDA, 2007).

A historiografia brasileira também tem se mostrado pouco atenta para o protagonismo das mulheres católicas, quando muito se referindo a elas como uma relevante força conservadora na defesa dos interesses da Igreja e no combate moral contra a modernização e a secularização da sociedade brasileira, mas sem estabelecer as singularidades desta atuação, nem o tipo de protagonismo exercido, como se a expressão “senhoras católicas” fosse autoevidente. Da mesma forma, também no Brasil se destacam os estudos sobre as organizações masculinas, a elaboração de um discurso católico intelectual em defesa da Igreja, trajetórias biográficas de intelectuais e a crescente participação política de homens católicos, especialmente a partir das décadas de 1920 e 1930. (MAINWARING, 1989; DIAS, 1996; COSTA, 2006; CARNEIRO JUNIOR, 2011).

No começo do século XX duas lideranças católicas femininas se destacaram por seu protagonismo em diferentes frentes do combate católico no Brasil: a professora e escritora baiana Amélia Rodrigues (1861-1926) e a escritora, professora e religiosa carioca Stella de Faro (1888-1972). Fervorosas na defesa da sua fé, ambas estiveram em sintonia com uma nova expectativa social em relação às mulheres católicas.

Consideradas pelo discurso católico oitocentista como fontes genuínas da piedade e da defesa da Igreja em suas famílias, bem como agentes da caridade cristã, as mulheres

passaram também a ser requisitadas pelo clero a participar ativamente em associações com finalidades mais amplas que a caridade, engajando-se na luta em “restaurar todas as coisas ao reino social de Jesus Cristo”.¹ Amélia Rodrigues e Stella de Faro foram católicas muito ativas nesta frente de combate, organizando associações devocionais e de ação social, participando ativamente das manifestações públicas organizadas pelo clero como congressos, conferências e cerimônias religiosas. Ambas também se tornaram muito conhecidas e respeitadas por terem defendido a causa católica com veemência e vigor na importante frente da imprensa, escrevendo livros e artigos para jornais e revistas católicas brasileiros.

Atentas ao novo papel público que se esperava das mulheres católicas elas também participaram do movimento feminino católico internacional do começo do século XX. Amélia Rodrigues foi a representante brasileira por ocasião da criação da Federação Internacional das Ligas Católicas Femininas em 1910 em Bruxelas. Na década de 1930, Stella de Faro passou a ser a representante brasileira na União Internacional das Ligas Católicas Femininas, nome que aquela Federação adotou a partir de 1913. Ambas tiveram um importante protagonismo, trocando correspondências com lideranças de outros países e procurando adequar sua liderança no Brasil com as orientações de um movimento transnacional.

Tomando como referência o protagonismo público destas duas lideranças brasileiras tem-se a intenção de contribuir para a reflexão em torno das dimensões transnacionais do gênero no contexto da mobilização feminina católica desde o início do século XX. Tal perspectiva se fundamenta na percepção de

¹ Esta é uma expressão bastante repetida pela militância católica, tomada da Encíclica *Il fermo proposito*, do Papa Pio X, publicada em 1905. A restauração em Cristo não se restringia somente à condução das almas a Deus, mas à missão de restaurar a civilidade cristã que estaria ameaçada pela secularização, pela modernização e pelos inimigos da Igreja, como os livre-pensadores, os protestantes e os ateus.

historiadoras e historiadores de que redes de interlocução e cooperação fazem parte da história do feminismo e do movimento de mulheres pelo menos desde o século XIX. As práticas sociais e políticas relacionadas à história das mulheres e do gênero são reveladoras de agências públicas femininas que transcenderam as fronteiras nacionais, particularmente as organizações feministas, que num cenário internacional deram início a um amplo e heterogêneo movimento político em defesa dos direitos das mulheres, mas também de outras questões como o pacifismo e as reformas sociais.

De acordo com Janz e Schönpflug (2014), mais recentemente o termo “transnacional” vem sendo usado por historiadoras que investigam o movimento internacional de mulheres. Embora esta palavra não fosse corrente entre as mulheres que estiveram ligadas à origem das organizações internacionais, seu uso tem sido defendido para distinguir ações intergovernamentais, nas quais as fronteiras e os interesses nacionais são fortemente mantidos e defendidos, de ações transnacionais de pessoas representantes de associações e organizações civis, sem relação imediata com os governos. Nesse sentido, o termo transnacional seria mais adequado às estratégias de organização do movimento de mulheres e do próprio feminismo, pois envolveria complexos processos de trocas, fluxos de informações, apropriações e hierarquias culturais, numa dinâmica independente das delimitações nacionais.

Na perspectiva transnacional sobressaem os estudos sobre o feminismo de finais do século XIX e início do XX, bem como das organizações cujo objetivo era não só aproximar mulheres de diferentes países comprometidas com o feminismo. O uso da palavra “internacional” naquele contexto implicava criar redes de apoio, de informação e de mobilização em torno das causas feministas que, apesar das conjunturas próprias de cada contexto nacional, sobrepujavam as especificidades nacionais,

como a questão do direito ao voto, da necessidade de uma legislação para as mulheres trabalhadoras, o combate ao tráfico internacional de mulheres, o pacifismo, a proteção à infância e à adolescência.

Seguindo a interpretação de Karen Offen (2014), por mais que as organizações de mulheres tenham enfatizado o internacionalismo, inclusive nos nomes das organizações – Conselho Internacional de Mulheres (1888), Aliança Internacional das Mulheres pelo Sufrágio (1904), Liga Internacional das Mulheres pela Paz e Liberdade (1915) – o que elas entendiam por “internacional” sobrepujava as fronteiras geopolíticas e culturais e as relações bilaterais entre as nações e os governos. A compreensão que tinham desse movimento estava, portanto, muito mais próxima da definição que hoje se tem de transnacionalismo, ou seja, temas e pautas políticas comuns ou globais que demandavam a organização de redes de comunicação e de ação das mulheres em cenários multilaterais.

Apesar da escassez de pesquisas sobre o movimento feminino católico internacional, particularmente no Brasil, defendemos que da mesma forma que as feministas, as mulheres católicas também criaram espaços e redes transnacionais na defesa da fé, dos interesses da Igreja e, principalmente, no fortalecimento da ação social católica feminina. Nesse sentido, é possível pensar num catolicismo transnacional, não só pela direção clerical dada à recristianização e ao fortalecimento da Igreja Católica em diferentes países – especialmente por meio dos Congressos Eucarísticos Internacionais, convocados pela Santa Sé a partir de 1881 – mas, principalmente pela vasta rede laica que se formou a partir do final do século XIX, primeiro dentro das fronteiras nacionais, se expandindo em organizações internacionais a partir da década de 1910 com o intenso e vigoroso protagonismo das mulheres católicas. (FAYET-SCRIBE, 1990; DELLA SUDA, 2007).

É importante destacar que os textos doutrinários da Igreja relativos ao projeto restaurador de seu poder e de sua autoridade no mundo secular já tinham uma perspectiva transnacional, embora essa palavra possa parecer anacrônica para o contexto histórico do ultramontanismo. Mesmo correndo o risco de anacronismo, é importante sublinhar que o projeto restaurador desconhecia fronteiras, afinal a fé católica como a fé verdadeira e fundada no Evangelho não sublinhava as diferenças nacionais, devendo todos os indivíduos e as sociedades fazer parte do mesmo corpo místico da Igreja, cuja cabeça é Jesus Cristo. Desta forma, mesmo que a Igreja reconhecesse a autoridade temporal e nela visse a representação humana da autoridade divina, havia uma ordem superior de natureza espiritual que ultrapassava qualquer outra ordem humana. Era o Reino de Cristo, conforme explicou Pio X, e a Igreja seria a união de todos os cristãos verdadeiros, conduzidos pela autoridade pastoral do clero.

Nesta formulação religiosa universal a política em sua expressão nacional devia ser preservada e reconhecida a sua autoridade, como estratégia da união entre a política e a religião, entre o Estado e a Igreja, entretanto, o projeto restaurador católico ia muito além das fronteiras nacionais. (DIAS, 1996).

Desta forma, interpretamos a vigorosa ação católica dos laicos de diferentes países e especialmente das mulheres como uma manifestação do transnacionalismo religioso, tendo em vista o comprometimento com o projeto da recristianização social. No entanto, como será abordado neste capítulo, o transnacionalismo católico foi tensionado pelos nacionalismos, especialmente no período da Grande Guerra de 1914 e no pós-guerra, quando as mulheres - não só as católicas - foram chamadas a cumprir seus deveres em defesa da pátria. (THÉBAUD, 1995). Portanto, é preciso esclarecer que uma perspectiva transnacional do movimento feminino católico requer cautela, do ponto de vista da análise histórica, por se

tratar de um movimento que ao mesmo tempo em que se organizou como redes de ação e de comunicação, ultrapassando as fronteiras nacionais, sofreu o impacto das tensões de um cenário internacional marcado por conflitos e hierarquias de poder.

Por meio da organização internacional das associações femininas e da ação das militantes católicas brasileiras Amélia Rodrigues e Stella de Faro procuramos entender as relações entre o que estamos a chamar de catolicismo transnacional e a atuação individual e nacional de mulheres que representavam seus países numa organização inter(trans)nacional. Elas atuavam como indivíduos pertencentes a uma ordem universal (Igreja) e superior (espiritual) e não somente como representantes de seus países. Como tais, buscavam um terreno comum para a ação católica feminina no qual o projeto universal da Igreja não estava em contradição com os nacionalismos cada vez mais exacerbados no período entre guerras.

As mulheres e o catolicismo transnacional

Apesar dos reveses e das perseguições sofridos pela Igreja Católica no contexto revolucionário a partir do final do século XVIII as forças da tradição, sejam elas políticas, sociais ou culturais, nunca a abandonaram e se organizaram em associações e a partir de ideologias conservadoras e mesmo contrarrevolucionárias, na defesa dos valores católicos. (Mayer, 1990).

O papado e a hierarquia clerical fortalecidos a partir dos pontificados de Pio IX (1846-1878) e Leão XIII (1878-1903) lideraram a onda restauradora da autoridade religiosa, bastante abalada pelos ventos liberais e revolucionários, bem como por uma profunda e persistente atitude anticlerical de complexas ramificações intelectuais e políticas. Mas, a restauração da soberania da Igreja Católica não ficou restrita a uma questão

interna institucional e nem às reformas relativas à formação do clero e às relações com o poder temporal. A restauração da soberania da Igreja, de seu poder expansivo com pretensões universalistas, dependeu muito do engajamento dos laicos e de seu apoio incondicional tanto à doutrina reformadora, quanto aos projetos de inserção do catolicismo na vida social, para além da vida espiritual e das práticas devocionais.

O projeto restaurador envolvia uma sólida concepção de ordem social e para tanto era imperioso interferir nos problemas urgentes do mundo do trabalho na sociedade capitalista, especialmente entre os operários, a juventude e as crianças. Em diferentes países europeus e americanos começaram a serem criadas organizações mantidas por católicos para dar apoio e auxílios de diferentes tipos para estes grupos sociais, bem como orientá-los à luz da doutrina católica, no interior do que passou a ser chamado de “catolicismo social”. (TURMANN, 1900)².

Outra importante colaboração dos laicos à restauração católica foi na frente de combate ao secularismo e à modernização, particularmente no que diz respeito aos valores associados à modernidade, por eles considerados anticristãos e anticatólicos. Urgia a restauração dos valores da civilização cristã, dos quais a Igreja se considerava a grande defensora e protetora. Nesta frente homens e mulheres de elite atuaram com muito vigor, seja na organização de ligas e outros tipos de associações patrióticas e católicas, seja por meio de revistas e jornais para divulgar e fazer propaganda dos valores cristãos, ou na organização de partidos políticos ou mesmo na participação em partidos conservadores já existentes com a finalidade de

² Para o intelectual católico francês Max Turmann (1866-1943), o catolicismo social era uma doutrina diferente de todas as outras porque seu fundamento era o Evangelho. As sociedades deveriam ser regidas pelas leis morais, de acordo com a justiça e a caridade, dadas aos homens por Jesus Cristo, guardadas e respeitadas pela Igreja. Para Turmann, o catolicismo social era uma força pujante que se opunha ao coletivismo revolucionário.

defender os interesses da Igreja e dos católicos numa ordem democrática e republicana.

A maioria dos estudos sobre o engajamento laico na restauração católica tem destacado a participação dos homens de elite, especialmente aqueles ligados ao catolicismo social, como os vicentinos e tantos outros que tiveram seus nomes associados à educação para o trabalho de jovens e de crianças nos patronatos, ou então atuaram na frente política. (CHOLVY, 1982). No entanto, as mulheres católicas tiveram importante e atuante participação neste engajamento laico restaurador que não ficou restrita à prática da caridade, individual ou associativa. Desde finais do século XIX mulheres das elites europeias e americanas passaram cada vez mais a se envolver com questões mais amplas relativas aos interesses católicos, como a questão social, a educação, a defesa da doutrina católica e a propaganda.

A antiga prática cristã da caridade era de muito afeita às mulheres, não só das elites, afinal se esperava que os cuidados despertados pela piedade aos que sofriam fossem preferencialmente exercidos por elas. Uma história da benevolência cristã passa necessariamente pelas expectativas sociais a respeito das mulheres, como se pode perceber em livros de piedade e mesmo na literatura sentimental produzida desde os séculos XVII e XVIII, instando as boas cristãs a exercerem sempre a caridade. (MARTINS, 2013).

Mas as católicas da restauração ultramontana, em particular aquelas que atuaram entre o final do século XIX e início do XX, num contexto de exacerbação dos conflitos entre as forças da tradição e os movimentos políticos e culturais modernos (socialismo, feminismo, cientificismo, vanguardas), foram mulheres mais ambiciosas, embora a palavra ambição não aparecesse jamais em seus escritos e discursos. Ambicionavam ter uma participação mais ativa e de liderança, ter mais protagonismo público em relação à organização dos católicos no mundo, como também nas diferentes frentes que os

homens já participavam, inclusive na política, como ocorreu a partir da década de 1910, quando as católicas passaram a apoiar a causa sufragista para exercer seu direito político de cidadania com a chancela pontifical de Bento XV. (KARAWEJCZYK & MAIA, 2016).

Nos principais países católicos europeus as mulheres de elite passaram a se organizar em associações com a finalidade de dar apoio aos políticos católicos, mas também para aproximar as mulheres dos clérigos e intelectuais católicos em conferências e reuniões sobre temas de interesse social a fim de envolver um número cada vez mais crescente de participantes. Na França e na Itália foram criadas as primeiras grandes associações femininas nacionais como a Liga Patriótica das Francesas e a União das Senhoras Católicas da Itália.

Essas associações foram criadas num contexto nacional de recrudescimento da política republicana contrária ao domínio das congregações religiosas católicas principalmente na educação. De acordo com Bruno Dumons (2002) este ataque às congregações religiosas foi interpretado pelas elites católicas como uma séria ameaça à transmissão de seus mais caros valores, considerados os valores da civilização cristã. O ateísmo, o indiferentismo religioso ou a heresia protestante pareciam ter, aos olhos e sentimentos daquelas elites católicas, concertado seus objetivos com o apoio irrestrito de um Estado laico e afastado da Igreja.

Portanto, na França inicialmente, as mulheres da aristocracia foram as primeiras a se organizar numa liga nacional em defesa dos interesses da Igreja e para apoiar políticos católicos, com a finalidade de combater a política secularista, considerada por elas e pelo clero, tão ameaçadora e perniciosa. Ainda, conforme Dumons, havia na França uma antiga tradição liguista entre os católicos, que remontava ao século XVI e ao contexto das guerras de religião entre católicos e protestantes. Esta tradição foi renovada no século XIX, num cenário político mais complexo no qual as ligas representavam

diferentes interesses políticos, como grupos de pressão, entre eles destacavam-se os nacionalistas e os católicos.³

Algumas ligas católicas femininas já existiam em finais do século XIX na França, geralmente como seções femininas de ligas católicas masculinas. Mas uma liga feminina nacional só foi fundada em 1901 em Lyon. Mulheres da nobreza e da alta burguesia desta cidade francesa atenderam o apelo do padre jesuíta Antonin Eymieu para criar uma liga em defesa da Igreja e fazer frente aos seus inimigos, especialmente aqueles que desejavam controlar as congregações religiosas. Segundo Dumons este engajamento aristocrático feminino foi interpretado pelas fundadoras da Liga das Mulheres Francesas (LMF) como uma cruzada feminina contra os males do século e os inimigos da Igreja e da fé católica. Como novas Joanas d'Arc, elas deveriam ter ânimo viril e extrema piedade para terçar armas neste combate.

Suas armas eram a influência social, a capacidade organizativa derivada de suas redes de sociabilidade aristocrática e experiência com a caridade, e o frequente uso da palavra pública, por uma minoria, sem dúvida, mas uma minoria combativa e cada vez mais em evidência nos salões, nas conferências públicas ou na imprensa católica. Embora tivesse sua sede em Lyon, a LMF se estruturava em comitês departamentais, com sedes em diferentes cidades francesas. Em 1902, portanto, um ano após sua criação, a LMF já contava com 92 comitês, o que é revelador da capacidade comunicativa e de organização daquelas mulheres de elite.

Divisões internas ao movimento político dos católicos franceses reverberaram na LMF, especialmente no que dizia respeito ao apoio aos políticos católicos, que se dividiam entre republicanos mais moderados e monarquistas intransigentes.

³ Segundo Dumons, a esquerda francesa também adotou este tipo de organização, como a Liga da Defesa dos Direitos do Homem, por ocasião da revisão do famoso caso Dreyfus em 1898. (Dumons, 2002).

Segundo Dumons estas divisões também se fizeram presentes no clero francês, o que levou a Santa Sé a intervir neste importante país católico num momento bastante crucial, afinal as eleições de 1902 poderiam levar os católicos a uma posição mais forte dentro do parlamento e reverter uma situação negativa aos interesses da Igreja.

Foi nesse cenário de tensão política interna ao meio católico francês que os jesuítas desempenharam novamente um papel político e pastoral bastante importante. Apoiando candidatos mais moderados, um deles, o padre Henry Pupey Girard, fortaleceu o comitê parisiense da LMF, colocando na presidência a Baronesa de Brigode e na secretaria Marie de Frossard, duas mulheres de sua confiança, ambas religiosas da Sociedade das Filhas do Coração de Maria, congregação esta estreitamente ligada à Companhia de Jesus e a Roma.⁴ Desta forma, a cisão neste movimento católico feminino estava consumada, atravessada por uma forte linha ideológica entre monarquistas e republicanos moderados. No final do ano de 1902 foi criada a Liga Patriótica das Francesas (LPDF). Apesar da cisão e de alguns bispos recalcitrantes em apoiar uma Liga feminina mais moderada e próxima aos republicanos, as suas integrantes souberam fortalecer a nova Liga por meio de seus contatos em todo o território francês, chegando um ano depois a contar com a espantosa cifra de 115 mil associadas e a ter mais de 500 mil associadas em 1914, enquanto a LMF manteve números bem mais modestos de associadas. (DUMONS, 2002).

A Liga Patriótica das Francesas (LPDF) envolveu-se inicialmente com uma questão política nacional urgente, ou seja, apoiar as candidaturas católicas. As mulheres não podiam votar,

⁴ É importante esclarecer que nesta época um dos votos da Sociedade das Filhas do Coração de Maria era o segredo, ou seja, somente os confessores e os familiares sabiam que as religiosas pertenciam a esta congregação, pois não precisavam usar o hábito e nem viver num convento. Esta prática possibilitou às religiosas atuar de maneira mais desenvolvida na educação católica, afinal não mostravam sinais externos de sua vida consagrada, como o hábito. (Della Suda, 2007).

mas faziam petições e organizavam grandes reuniões para os candidatos apresentarem seus programas. Além da ação política, elas tiveram importante protagonismo na ação social católica, organizando escolas, sindicatos, mutualidades, patronatos, escolas sociais, jardins de infância, contando com o apoio e a orientação clerical. (DELLA SUDA, 2007).

Alguns anos mais tarde, em 1909, foi criada a União das Senhoras Católicas da Itália, com a missão de defender as congregações em meio a um caloroso debate sobre a educação religiosa nas escolas daquele país. Sua presidente, indicada pelo Papa Pio X, foi uma forte liderança aristocrática, a Princesa Cristina Giustiani Bandini.⁵ Diferentemente da França, as católicas lideradas por Cristina Bandini não foram chamadas para a ação política e nem a apoiar candidaturas de políticos católicos. Sua ação era mais militante pela doutrina, pois a União das Senhoras Católicas deveria combater as imoralidades decorrentes da modernidade e também as pretensões políticas do feminismo. Segundo o estatuto da União seu principal objetivo era “reunir as mulheres católicas para fortalecer a fé, facilitar a aquisição de uma cultura sã adaptada à missão da mulher cristã”, bem como se dedicar às obras da religião, da caridade e da ação social a fim de atender as necessidades do tempo. (apud. DELLA SUDA, 2007:24).

Detemo-nos um pouco mais sobre estas duas associações porque elas foram muito importantes na organização do

⁵ A princesa Cristina G. Bandini (1866-1959) vinha de meio familiar católico. Na juventude, Cristina chegou a entrar para a vida religiosa, mas teve que sair do convento por problemas de saúde. Mesmo assim, manteve os votos e foi da Ordem Terceira Dominicana. Seus escritos publicados em revistas católicas eram fundamentalmente em devoção ao Sagrado Coração de Jesus e em defesa do associativismo feminino. Ela foi presidente da União das Senhoras Católicas entre 1909 e 1917, mantendo sempre uma relação próxima ao Papa Pio X, de quem, mais tarde, foi uma das defensoras de sua canonização. Entre 1927 e 1935 foi colaboradora do embaixador G. Paulucci de Calboli, subsecretário da Liga das Nações. Neste período desenvolveu várias atividades relacionadas à propaganda católica na Itália, na África e na Ásia, o que reforça sua adesão a uma ação transnacional em favor do catolicismo. (Trinchese, 2001) [http://www.treccani.it/enciclopedia/giustiniani-bandini-maria-cristina_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giustiniani-bandini-maria-cristina_(Dizionario-Biografico)/)

movimento católico feminino internacional, embora não fossem as únicas. Em outros países europeus também foram criadas associações femininas nacionais, como parte daquele amplo movimento de mobilização ao qual nos referimos na introdução deste capítulo, mas também para agregar as mulheres católicas em torno do que Bandini chamou de “missão da mulher cristã”: a piedade, a devoção, a caridade e a ação social. Como bem interpretou Magali Della Suda, as mulheres católicas tiveram que criar outro caminho para recristianizar a sociedade secularizada e este caminho foi o apostolado social por meio das obras, mas também pela formação intelectual e religiosa das “almas de elite” a fim de se tornarem verdadeiras militantes católicas.

Em seu conhecido livro sobre as ações e organizações das mulheres católicas Max Turmann (1905) deu mais destaque ao associativismo militante das francesas, mas comenta que em outros países europeus o mesmo ímpeto apostólico vinha se verificando. Cita particularmente a Alemanha, a Bélgica e a Itália. Segundo ele era consensual que as mulheres precisavam de uma sólida preparação para a ação social, não bastando a boa vontade. Como exemplo desta nova consciência aponta a União Feminina de Frankfurt, que organizara cursos sociais ministrados por eminentes economistas que ocorriam em toda a Alemanha, como se fosse uma espécie de “universidade social feminina.” (TURMANN, 1905: 24).

Em outros países como a Bélgica, a Áustria e a Suíça havia desde os primeiros anos do século XX um forte movimento sindical católico liderado por mulheres das classes mais favorecidas e instruídas. O objetivo era melhorar a condição de vida das operárias e a formação profissional, mas por meio dos sindicatos também foram organizados círculos de estudos e debates visando a formação intelectual, moral e religiosa. (SAPPPIA, 1998). Entre as mulheres de elite nestes países e em outros como a Espanha e Portugal, começavam a se organizar

associações ou ligas nacionais, semelhantes aos objetivos das duas maiores associações deste tipo, a francesa e a italiana, ou seja, fortalecer a fé por meio das iniciativas de apoio ao clero e à doutrina, mas também pela ação social entre as trabalhadoras e a propaganda católica.

Segundo Turmann, estas associações locais e nacionais femininas mais combativas e atuantes respondiam ao encorajamento dado pelo Papa Pio X para que as associações benemerentes mais tradicionais, sem abandonar este importante trabalho, deveriam ir além: ir até o povo, falar com o povo, criar uma verdadeira confraternização cristã. Para Turmann, as palavras do Papa encorajaram a ação social católica feminina, mas a boa vontade sozinha não era suficiente. As boas e necessárias *iniciativas femininas* (título de seu livro) deveriam ser instruídas pelo conhecimento social e econômico, além de contarem como uma orientação comum. (Turmann, 1905:25).

Foi em busca de uma “orientação comum”, da unificação de métodos e do fortalecimento do apostolado social feminino que surgiu a ideia de se criar uma federação internacional das ligas femininas católicas. Segundo Della Suda esta ideia havia sido aventada pela primeira vez no Congresso Eucarístico de Colônia, na Alemanha, em 1909. No ano seguinte, em Bruxelas, foi criada a Federação Internacional das Ligas Católicas Femininas (FILCF), com forte protagonismo da Liga Patriótica das Francesas. A reunião ocorrida em Bruxelas contou com o importante apoio das autoridades episcopais da Bélgica e da França, além do apoio da Santa Sé, por meio da decisiva orientação da Companhia de Jesus nesta iniciativa, representada pelo capelão e conselheiro da recém criada Federação, o jesuíta Henry Pupey Girard, que alguns anos antes havia desempenhado importante papel ao apoiar a criação da Liga Patriótica das Francesas em Paris.

O protagonismo da LPDF é evidente na composição da diretoria da Federação: Viscondessa de Vélard (presidente da

LPDF), Marquesa Du Chastelet (presidente da Liga das Mulheres Cristãs de Bruxelas) e Marie de Frossart (secretária da LPDF), além de Pupey Girard. Ressalte-se ainda que Vélard e Frossart eram da Sociedade das Filhas do Coração de Maria, indício da grande capacidade de mobilização destas religiosas num momento tão crucial para a Igreja. De acordo com Magali Della Suda, as Filhas do Coração de Maria representavam muito bem o novo ideal de mulher católica: tinham uma sólida formação intelectual e religiosa, eram muito bem relacionadas, tendo em vista sua origem aristocrática, e conseguiam atuar no espaço público sem ameaçar os ideais de feminilidade do catolicismo, pois estavam submetidas à hierarquia clerical, apesar de terem grande desenvoltura no mundo. Como bem observou Della Suda, a experiência religiosa e articulação social das Filhas do Coração de Maria foram convertidas em capital militante em favor da Liga Patriótica das Francesas e dos interesses católicos, como se pode notar no contexto de criação da Federação Internacional das Ligas Católicas Femininas (FILCF).

No discurso de fundação da FILCF a Viscondessa de Vélard defendeu a necessidade de um acordo internacional entre as Ligas Católicas Femininas a fim de que todas trabalhassem unidas pela manutenção da fé, pela defesa da liberdade religiosa (referência à educação religiosa nas escolas em todos os países católicos) e na organização da ação social católica. (*Fédération Internationale des Ligues Catholiques Féminines*, 1910). Nota-se como o programa geral da Federação afastava as mulheres católicas de qualquer vinculação com partidos políticos, sequer mencionava a defesa do voto feminino. Entretanto, para colocar em prática seus amplos e internacionais objetivos criaram uma organização que requeria de suas integrantes aprendizagem política, afinal seus interesses não eram restritos à espiritualidade cristã e nem às práticas devocionais. Manutenção da fé, liberdade religiosa e ação social demandavam, tanto no nível local e nacional, quanto no nível internacional, mobilização

política por meio de alianças, contatos, viagens, participação em congressos, elaboração de documentos programáticos.

Segundo Magali Della Suda, a mobilização das católicas em ligas e associações nacionais e, acrescentamos, na Federação Internacional das Ligas Católicas Femininas, permite pensar na politização das mulheres católicas sem que tivessem representação política formal. Trata-se de uma mobilização política conservadora que encontrou apoio e aceitação por parte da Igreja e de outros homens católicos, como Turmann, por exemplo, entre tantos outros. Infelizmente ainda são escassos os estudos sobre este tipo de mobilização e militância política conservadora de mulheres, mas a partir dos estudos disponíveis e da documentação é possível perceber como mulheres conservadoras passaram a se envolver com agendas políticas, mesmo sem poder exercer o direito ao voto, nem se candidatar aos cargos representativos.

Na fundação da FILCF estiveram presentes as seguintes representações: Liga das Mulheres Católicas de Colônia e Liga das Mulheres Católicas de Berlin, pela Alemanha; Liga das Mulheres Católicas da Inglaterra; Organização das Mulheres Católicas de Viena, pela Áustria; Liga das Mulheres Cristãs de Bruxelas, pela Bélgica; Liga das Mulheres Católicas da Bahia, pelo Brasil; União das Damas Espanholas do Sagrado Coração de Jesus, de Madri, e Liga das Senhoras Católicas pela Defesa Social, de Barcelona, pela Espanha; Liga Patriótica das Francesas, e Liga das Mulheres da Lorena, pela França; União das Senhoras Católicas da Itália; Liga da Seção Social Cristã, por Portugal; Liga das Mulheres Católicas Suíças; Liga das Damas Católicas do Uruguai. Também integrava a Federação com estatuto de país por ser uma organização internacional, a Associação Internacional das Obras de Proteção à Moça, criada na Suíça em 1896. Nota-se, portanto, como a organização nacional de mulheres católicas era bastante expressiva no começo do século XX, tendo em vista que a FILCF contava com a participação de 11

países, 14 Ligas e de uma associação internacional com várias representações nacionais em defesa das jovens trabalhadoras.

A Federação se estruturava em uma secretaria que deveria atuar como uma agência internacional de imprensa e propaganda, confiada à LPDF em Paris, e um Conselho composto por quatro delegadas por país e também pela Associação Internacional das Obras de Proteção à Moça. Realizou reuniões internacionais nos anos seguintes em Madri (1911), Viena (1912) e Londres (1913) com programas que incluíam temas como o combate à maçonaria, o trabalho e os salários das mulheres, a moralidade e a educação religiosa.

Em 1913 o nome da Federação foi alterado para União Internacional das Ligas Católicas Femininas, tendo a partir de então um Cardeal Protetor indicado pelo Papa. Pela primeira vez a presidência da organização foi indicada pelo Papa, a condessa Maria Wodzicka, da Polônia, cuja gestão foi até 1922. Em 1952 houve outra alteração no nome da organização, adotado até os dias atuais: União Mundial das Organizações Católicas Femininas.⁶ Cabe destacar que em 1913 a União já contava com 27 ligas representando 17 países e em 1922, quando ocorreu seu primeiro congresso internacional em Roma, após um período de interrupção devido à Grande Guerra, já tinha 40 ligas representando 20 países. (WUCWO).

A criação de uma Federação/União internacional não serviu somente para aquela “orientação comum” da ação católica feminina, de ordem mais pragmática. Sua criação representou naquele momento histórico uma oportunidade para fortalecer as iniciativas nacionais de organização feminina, e ao mesmo tempo, estabelecer um cenário transnacional de temas de interesse católico, portanto, supranacionais. Esta orientação transnacional também foi fundamental para a definição dos

⁶ As informações sobre a história da Federação, depois União, se encontram na página da WUCWO: www.wucwo.org/about_us/history/our_history

contornos de um movimento feminino conservador, cada vez mais voltado para o fortalecimento da ação feminina católica, com o objetivo de marcar as diferenças entre o movimento católico feminino e outros movimentos não religiosos, como o feminismo.

O transnacionalismo religioso contribuiu para a visibilidade das mulheres a partir de um ideário conservador de ação pública e de politização. A direção deste movimento criou as condições para o fortalecimento de uma elite católica feminina, cujo protagonismo público se fez notar pelo associativismo, mas principalmente pela trajetória militante de algumas de suas representantes, como foi o caso das brasileiras Amélia Rodrigues e Stella de Faro.

***Pro Ecclesia et pro Patria*⁷: a participação brasileira no movimento feminino católico transnacional**

Em editorial de fevereiro de 1916 publicado na primeira página no jornal católico *A União*, se reproduzia com comentários um documento elaborado pelo Primeiro Centro Diocesano da cidade do Serro, Minas Gerais. O documento citado tratava da fundação de uma filial da Liga das Senhoras Católicas Brasileiras naquela cidade, apoiando-as e estimulando-as a também assinarem a revista *A Voz da Liga das Senhoras Católicas Baianas*, com sede em Salvador. O editorial da *União* destacou a seguinte passagem daquele documento:

Nós, senhoras brasileiras, somos chamadas a postos para uma sublime Cruzada. Qual a força na Terra que resistirá à nossa influência, como irmãs, filhas, esposas e, sobretudo, mães? Nosso lema é Pela Igreja e pela Pátria. Nunca terçaremos nossas armas

⁷ Frase do distintivo da Liga das Senhoras Católicas de Fortaleza, que se considerava uma filiada à Liga das Senhoras Católicas Brasileiras, nome pelo qual a Liga das Senhoras Católicas Baianas também era conhecida. (*A União*, 8/02/1917, p.2).

insuperáveis por ideal mais sublime do que este e se isto fizermos, apenas cumprimos um dever de gratidão, porque o lugar de destaque que hoje ocupamos no mundo civilizado, devemos-lo à Igreja Católica. Reuni-vos, pois, ao menos 6 de boa vontade e instalai o centro filial para que o vosso Pastor prestará todo seu apoio moral. (A UNIÃO, 6/02/1916: 1).

Na sequência o editorial conclui afirmando que esta iniciativa era útil e muito necessária, especialmente na capital da República:

Valentes e patriotas cristãs! Que a vossa proclamação chegue até esta capital da República, onde o elemento feminino ainda se conserva em máxima parte isento de corrupção, mas tão pouco preocupado da ação social cristã propriamente dita. Uma Liga Católica das Senhoras Brasileiras! Ah! Quanto precisamos disso! Quanto bem pode fazer na política dos costumes e para a restauração do Cristo na administração pública. (A UNIÃO, 6/02/1916: 1).

Tanto o documento mencionado, quanto o artigo editorial d'A *União* davam destaque à organização criada na Bahia em 1909, a Liga das Senhoras Católicas Baianas, aquela que um ano depois representava o Brasil na FILCF, em Bruxelas. Pelo que se lê nos artigos que aparecem neste jornal católico a intenção era criar no Brasil uma Liga feminina nacional, nos moldes das congêneres europeias ou do vizinho Uruguai, cuja Liga das Damas Católicas, fundada em 1906, também tinha um periódico, *El Eco de La Liga de las Damas Catolicas del Uruguay* e estivera igualmente representada em Bruxelas. (VAZQUEZ, 2014:67).

À frente da Liga baiana estava a combativa professora e escritora Amélia Rodrigues, já bastante conhecida, tendo em vista sua presença constante nos jornais e revistas católicos escrevendo poesias, contos e artigos. Ela e as professoras Maria Luiza de Souza Alves e Alda Leal fizeram parte da primeira diretoria da Liga das Senhoras Católicas Baianas, contando com o apoio do Mosteiro de

São Bento. A finalidade da Liga era intensificar a participação feminina nas obras sociais e estimular as práticas cristãs, bem como vigiar as ameaças contra a fé e a moralidade católica. (ALMEIDA, 1986).

Cabe destacar que esta iniciativa católica das baianas contava com o apoio do clero, como também das lideranças laicas masculinas e femininas, conforme se pode perceber pelo tom elogioso na imprensa. Romualdo de Avelar e Ignez Serrano, duas lideranças católicas do Rio de Janeiro, demonstraram seu apreço pela Liga baiana, destacando o protagonismo de Amélia Rodrigues. Segundo Romualdo, “a Bahia é um dos raros estados (como a Paraíba) em que a mulher deixa de ser a boneca dos salões, frívola e leviana, para ser a cristã fervorosa e apostólica, a mulher superior, cônica da importância de sua nobilíssima missão social e doméstica.” (AVELAR, 1915:3) Já Ignez Serrano⁸, outra importante colaboradora d’A *União*, mãe do destacado intelectual católico Jonathas Serrano, assim se referiu à Liga baiana e a Amélia Rodrigues:

Rejubei vendo que as minhas patrícias já se vão convencendo da utilidade de ação social feminina e que o desejo ardente da grande Amélia Rodrigues vai tendendo a ser compreendido e posto em prática. Não conheço pessoalmente Amélia Rodrigues, do que tenho grande pesar, mas já trocamos ideias por escrito e creio que pensamos nesse ponto irmanamente, pelo menos como duas apaixonadas pela ação social feminina, católica e laica. Somos baianas, ainda que eu seja carioca pelo coração. Mas, temos a afinidade do torrão natal. O baiano é ardente e morre pelo seu ideal. É preciso que a Obra tão proveitosa da terra de Paraguassu seja ampliada por todos os estados do Brasil e que ‘a Voz das Senhoras Baianas’ ressoe como um clarim, chamando a

⁸ Sobre Ignez Serrano, assim a descreveu o texto em homenagem ao seu aniversário: “Senhora das mais belas virtudes, exemplar mãe de família e já avó carinhosa e amantíssima, D. Ignez é também uma escritora de mérito, pelo cunho de sinceridade e pela leveza de estilo que imprime em seus trabalhos.” (A *União*, 7/05/1916, p.3).

postos todas as brasileiras corajosas, conscriptas do exército do Dever. (SERRANO, 1916: 2).

Amélia Rodrigues era, portanto, bem afamada no meio católico do início do século XX. Isso se deve, em grande parte, por sua atividade militante como professora e escritora, com intensa participação na imprensa católica. Localizamos referências à sua escrita em publicações baianas como *Leituras Religiosas*, *Cidade do Salvador* e também *A Notícia*, desde o final do século XIX, com menções elogiosas e indicação de leitura de suas poesias e do livro de sua autoria, *Mãe e Mestra*, publicado em 1898. Segundo Elizete Passos (2005) sua atuação foi intensa no associativismo religioso antes de fundar a Liga das Senhoras Católicas Baianas, tendo sido das Oblatas de São Bento, da Ordem Terceira de São Francisco e da Associação das Damas de Caridade, esta com vasta atuação social voltada para doentes e a educação das meninas pobres de Salvador.

Oriunda de uma família de pequenos proprietários rurais numa localidade próxima à cidade de Santo Amaro, no Recôncavo Baiano, Amélia teve uma bem cuidada educação católica. Apesar da escassez de informações sobre a infância e juventude há indícios de ter recebido uma educação orientada pelo Cônego Alexandrino do Prado, um tutor nos assuntos da religião, mas que também a instruiu nas letras. Há também informações sobre ter sido apoiada por escritores católicos baianos e religiosos que a incentivaram a escrever. Esta formação permitiu que Amélia se habilitasse para o magistério, iniciando a atividade profissional em Santo Amaro. Em 1881 ela foi para Salvador, onde fez novo concurso para exercer o magistério na capital, fundando sua própria escola de educação mista, o que para a época não era comum. Desta experiência publicou o livro de caráter autobiográfico, *Mestra e Mãe*, um compêndio de educação moral e cívica, segundo Elizete Passos. (2005).

Amélia escreveu romances, peças de teatro (inclusive para o público infantil), poesias, obras de cunho moral e religioso, uma

biografia, crônicas e vários artigos publicados na imprensa católica. Vamos nos ater somente aos artigos, tendo em vista que foi pela imprensa que ela defendeu a intensificação da ação social feminina, a formação intelectual para as mulheres e demonstrou seu apreço pela organização internacional das católicas. Em seus artigos, Amélia revela como estava bem informada sobre o movimento católico feminino nos países europeus, comenta ter trocado correspondências com algumas lideranças e se posiciona firmemente em relação à necessidade das mulheres católicas participarem ativamente do combate católico como boas fiéis, sem dúvida, frequentando as atividades religiosas e praticando a caridade, mas aqueles tempos exigiam mais das mulheres. Elas deveriam se preparar intelectual e espiritualmente para o combate contra os inimigos da fé e da Igreja Católica.

É de sua lavra a frase que intitula este capítulo, “Força de atletas e bondade de santas”. Tomando como referência as mulheres fortes da Bíblia e outras mulheres cristãs, não necessariamente católicas, chamadas por ela de heroínas, Amélia anunciava às suas leitoras e às católicas de maneira geral, que era chegada a hora de combinarem nas suas ideias e ações a bondade das santas, tão tradicionalmente associada à feminilidade católica, com a força das atletas. Força tinha o sentido de disposição de caráter, de firmeza de princípios e solidez da fé para não esmorecer frente aos inimigos da Igreja, mas também para se opor aos males do século, especialmente aqueles que podiam levar as mulheres a cair na imoralidade, como a leitura de romances perniciosos, a frequência a bailes e espetáculos teatrais não indicados pelas autoridades eclesiásticas e pelos intelectuais católicos, o uso de modas indecentes e o feminismo “sem Deus”, que ela tanto condenava, embora tenha se tornado uma defensora do sufrágio feminino.

Apesar do forte conservadorismo que sustentava tal visão de mundo, a combinação dos sentimentos com a ação presente naquela frase abria novas veredas para as mulheres católicas.

Certamente que esta abertura era para uma minoria com formação intelectual e religiosa mais rigorosa, como Amélia Rodrigues e Stella de Faro, mas é importante sublinhar as possibilidades de agência que esta visão conservadora sancionava e estimulava. Amélia reconhecia nas lideranças do movimento católico feminino internacional, tão admirado por ela, exemplos de ação e de uma feminilidade que não paradoxalmente reunia sentimento com força, submissão com ação.

A primeira vez que Amélia se referiu ao movimento católico feminino internacional no jornal carioca *A União* foi em artigo na Seção Feminina publicado em 1919. Ela havia se mudado para o Rio de Janeiro com a intenção de criar a Aliança Feminina, uma organização nacional da qual participariam associações femininas católicas de todo o país. Talvez Amélia quisesse desvincular a Aliança da Liga das Senhoras Católicas Baianas, para não ferir as suscetibilidades das lideranças de outras associações do Rio de Janeiro. Criando uma nova associação ela abria espaço para a participação de outras lideranças femininas, criando as condições para a organização de uma nova associação nacional.⁹

Desde a publicação deste artigo, datado de 2 de março de 1919, Amélia mostrava muita clareza em relação às mudanças que afetavam a condição das mulheres no mundo, particularmente no pós-guerra. Amélia se referia, particularmente, à emancipação política e social das mulheres, algo que ela temia porque era um processo fortemente associado a um movimento fora da religião, como o feminismo. Amélia não era contrária à educação e à valorização das mulheres, mas o quadro moral a partir do qual esse processo deveria ocorrer era o catolicismo e não o feminismo “sem Deus”, como ela se referia. Para reforçar seus argumentos

⁹ Apesar dos seus esforços e do apoio que teve da imprensa e do Arcebispo do Rio de Janeiro, Dom Joaquim Arcoverde, a Aliança Feminina malogrou. Contou com adesão de algumas associações femininas do Rio de Janeiro e de outras cidades brasileiras, mas no Rio de Janeiro não foi em frente. Faz-se necessária uma análise mais acurada sobre este malogro de uma notável e conhecida militante católica.

dizia haver um movimento “calmo e normal” impulsionado pelas mulheres católicas de diferentes países que “com força de atletas e bondade de santas têm trabalhado em prol da humanidade de um modo assombroso, não só aliviando sofrimentos físicos, mas distribuindo uma grande soma de bem moral.” (RODRIGUES, 1919: 2). Amélia se referia à União Internacional das Ligas Católicas Femininas (UILCF), então presidida por Maria Wodzicka, como já comentado.

Este movimento, segundo Amélia, se alastrava por todo o mundo, portanto, as católicas brasileiras não deveriam ficar alheias. Ela explica às suas leitoras que há muito tempo vinha se dedicando “à propaganda da ação católico-social feminina no Brasil”, por meio da Liga das Senhoras Católicas Baianas (que ela chama de Liga das Senhoras Católicas Brasileiras¹⁰), federada à UILCF. Apesar desta ligação com a União Internacional, Amélia demonstra seu interesse em organizar um movimento nacional a partir do Rio de Janeiro, fortalecendo a recém criada Aliança Feminina, sem esquecer do protagonismo da Liga Baiana:

Sob a carinhosa proteção do venerando Primaz do Brasil o Exmo. Sr. Dom Jeronymo T. da Silva, permanecerá na Bahia a sede da LSCB, isto é, o seu Conselho Geral. Mediante o comprovado zelo das ilustres senhoras que a compõem fortalecidas pelo apoio e constante auxílio do ínclito prelado e do clero baiano, pode a Liga desenvolver-se lá cada vez mais e atingir o máximo esplendor de seus fins. Aqui neste populoso e brilhante rincão do sul fundaremos, minhas senhoras, se o vosso favor não nos falta, uma obra congênera: a Aliança Feminina. (RODRIGUES, 1919: 2).

Seu conhecimento a respeito do movimento feminino internacional foi apresentado numa conferência ministrada no

¹⁰ É interessante notar que formalmente não existiu uma Liga das Senhoras Católicas Brasileiras, no entanto, o desejo de se organizar uma Liga nacional nos moldes das ligas europeias, fez com que Amélia e outros escritores católicos às vezes se referissem à Liga baiana como se fosse uma organização nacional.

Círculo Católico na cidade do Rio de Janeiro, em 1919, intitulada “Ação Feminina”. Começa lembrando a história de Joana D’Arc para dizer que naquele momento histórico as mulheres católicas deveriam ser como a jovem donzela de Orléans, “simultaneamente suave e belicosa”, para combater as forças inimigas da fé, da moral e da família cristã. Amélia conclamava as suas ouvintes a tratar do importante e urgente assunto da ação social da mulher católica, cuja finalidade era a recristianização do mundo.

Refere-se então às “heroínas modernas”: as mulheres católicas que há 25 anos estavam se organizando, combatendo sem descanso no terreno das obras sociais. Passa a citar cada uma das organizações nacionais que integravam a UILCF, informando o número de sócias de cada uma. Refere-se também à criação da Federação Internacional em 1910, com as bênçãos pontifícias. Explicou que cada Liga nacional contava com milhares de associadas, mulheres da aristocracia europeia, como a Viscondessa de Vélard, com quem Amélia disse manter correspondência desde a época da fundação da FILCF.

A partir do exemplo das europeias e americanas tão elogiadas e admiradas por Amélia, ela conclamava as católicas brasileiras a se organizar tendo em vista os amplos objetivos da UILCF:

Ah! Fazemos no Brasil, partindo deste centro intelectual do Rio de Janeiro, alguma coisa que se pareça com isso, minhas senhoras. Não seria uma vergonha para nós ficarmos indiferentes, estátuas mudas, diante do movimento geral, vendo as nossas irmãs que trabalham e não sentindo o menor desejo de acompanhá-las? (...) Portanto, minhas patrícias, senhoras cultas, profundamente católicas do Rio de Janeiro, mãos à obra. Vamos trabalhar! (RODRIGUES, 16/10/1919: 3).

Apesar de sua escrita combativa e dos conhecimentos resultantes dos contatos que tinha no exterior, Amélia não conseguiu convencer suas “patrícias cultas” a se envolver com o

movimento católico internacional, pelo menos não da maneira como ela imaginava que deveria ser. Num artigo de 28 de março de 1920, no qual comentava em detalhes as informações sobre as ações da União Feminina Católica Italiana¹¹, enaltecendo seu trabalho apostólico em prol da recristianização, Amélia conclui amargamente:

Mulheres fortes, mulheres de vistas largas, mulheres cristãs em toda a acepção dessa excelsa palavra, eu vos saúdo respeitosamente deste recanto brasileiro, enquanto com olhos invejosos e magoados contemplo a multidão das minhas patricias que ainda não sabem que o mundo pende por um fio para a queda no abismo e que, se há esperança de salvá-lo é, sobretudo, na ação social feminina que esta esperança reside. (RODRIGUES, 28/03/1920: 3)

Mesmo tendo se envolvido direta e apaixonadamente com o movimento feminino católico internacional, Amélia Rodrigues não conseguiu criar uma organização nacional nos moldes daquelas que ela tanto admirava, como a Liga Patriótica das Francesas ou a União das Senhoras Católicas da Itália. Amélia acreditava que somente pelo transnacionalismo católico seria possível uma ação verdadeiramente universal e desejava a participação das brasileiras, no entanto isto dependia da união nacional feminina, como ela duramente constatou ao não conseguir alcançar este objetivo. Amélia faleceu em 1926, em Salvador, entristecida com o malogro de sua Aliança Feminina. Outra católica brasileira foi mais longe neste intento, a escritora Stella de Faro, uma militante *Pro ecclesia et pro Patria*.

Vinte e sete anos mais jovem que Amélia Rodrigues, Stella de Faro a conheceu quando a professora baiana esteve no Rio de Janeiro para fundar a Aliança Feminina, mas também pelos seus escritos publicados na imprensa católica e por suas famosas

¹¹ Nome que a partir de então passou a adotar a União das Senhoras Católicas da Itália.

conferências ministradas no Distrito Federal. Entretanto, apesar da proximidade e dos mesmos princípios católicos compartilhados que as tornaram destacadas lideranças, Stella não participou da Aliança Feminina e não há menção na imprensa que ambas tenham participado juntas de qualquer outra organização feminina.

Stella de Faro era de uma família católica bastante influente e rica desde os tempos do Império, tanto pelo lado paterno, quanto pelo materno. Desde muito pequena teve uma educação católica bem cuidada, primeiro frequentando o Colégio Rampi Williams, para crianças da elite carioca, e depois o Colégio Nossa Senhora do Sion, em Petrópolis, tão logo a congregação das religiosas de Sion chegou ao Brasil em 1904. A formação neste importante colégio católico para meninas deixou “marcas indeléveis” em Stella, como ela afirmou anos mais tarde ao lembrar-se de sua educação com as religiosas de Sion. Foi no colégio que sua educação católica se aperfeiçoou, ingressando para a Pia União das Filhas de Maria e dirigindo a Revista do Apostolado das Filhas de Maria do Brasil a partir de 1912.

Essa atuação devocional de Stella a tornou conhecida no meio católico do Rio de Janeiro, especialmente por estar ligada ao importante movimento da Boa Imprensa, uma das mais atuantes frentes da recristianização. A linha que imprimiu como diretora da Revista do Apostolado das Filhas de Maria (RAFM) logo foi reconhecida e elogiada pelos jornais católicos da época, como *A União* e *A Cruz*.

Como participante da Pia União das Filhas de Maria, Stella também atuava na ação social, apoiando iniciativas de proteção às jovens trabalhadoras. Essa era uma importante orientação do movimento feminino católico internacional e os editoriais da RAFM assinados por Stella demonstram o conhecimento que tinha do assunto, bem como as leituras que fizera de intelectuais católicos de grande prestígio, como Max Turmann e da militante católica suíça, Baronesa de Montenach, dirigente da Associação Católica

Internacional das Obras de Proteção à Moça, portanto associada ilustre da UILCF.

Além da questão social, outro tema que demonstrava o alinhamento de Stella com o movimento internacional das mulheres católicas era a formação intelectual. Ela era uma convicta defensora das práticas de devoção e piedade, algo bastante cultivado entre as Filhas de Maria, mas a espiritualidade e a caridade não estavam em contradição com o conhecimento necessário para viver a fé de maneira mais plena, proteger-se dos “sofismas” dos livre-pensadores, protestantes e outros “inimigos” da Igreja. O conhecimento também devia ser buscado pelas católicas para que pudessem contribuir de maneira ativa e produtiva na ação social.

Ela ingressou na ação social católica efetivamente a partir de 1920, a convite do Cardeal Arcoverde para dirigir uma associação voltada para atender as jovens trabalhadoras que não tinham família no Rio de Janeiro ou que vinham de famílias muito pobres para auxiliá-las materialmente. Era a Associação das Senhoras Brasileiras (ASB), da qual Stella se tornou a grande líder, sendo sua presidente a partir de 1921. Com apoio do clero e de uma vasta rede de mulheres e homens da elite carioca, a ASB, mesmo com sede e atuação na cidade do Rio de Janeiro, passou a ter um estatuto nacional, servindo de modelo para as Ligas das Senhoras Católicas que foram criadas em diferentes cidades brasileiras a partir de então. Se a Aliança Feminina idealizada por Amélia malogrou, a ASB teve apoio incondicional desde o início e passou a ser vista como uma associação representativa das católicas brasileiras.

Esse protagonismo público de Stella, associado ao seu fervor religioso manifestado pelos artigos publicados na imprensa católica, a tornaram uma liderança muito reconhecida e respeitada. Além disso, Stella contou com o apoio e a amizade de uma das mais importantes lideranças clericais da Ação Católica Brasileira, Dom Sebastião Leme, que deu a Stella um lugar de destaque no

movimento católico brasileiro, quando era ainda Arcebispo Coadjutor do Rio de Janeiro, convidando-a para ocupar o importante cargo de secretária do ramo feminino da Confederação Católica Brasileira, base do que viria ser, anos mais tarde, a Ação Católica Brasileira, fundada em 1935 quando Dom Sebastião Leme já era Cardeal. Stella de Faro foi protagonista de primeira linha neste movimento católico, uma liderança católica bastante respeitada e com grande influência.¹²

Na década de 1930 se deu uma importante mudança na vida de Stella. Ela ingressou para a vida religiosa na Sociedade das Filhas do Coração de Maria. Iniciou seu noviciado na Casa Geral da congregação em Paris em 1932 e frequentou também alguns cursos no Instituto Católico. O contato com as religiosas da SFCM já vinha desde 1925, por meio do padre jesuíta Marcelo Renaud, com quem Stella trocou algumas cartas na quais tratavam de seu desejo de entrar para uma congregação religiosa.

A decisão deve ter sido fortalecida no começo de 1932 quando uma Filha do Coração de Maria esteve no Brasil a convite de Dom Sebastião Leme para ministrar cursos sobre a Ação Católica para as mulheres brasileiras, primeiro em São Paulo e depois no Rio de Janeiro. Nesta ocasião Stella recepcionou as belgas Christine de Hemptine, da SFCM, e Adèle de Loneaux, professora da Escola Social Católica de Bruxelas. Certamente seu desejo de ingressar para a vida religiosa deve ter sido fortalecido nas conversas com Christine, atuante militante da Ação Católica belga e representante da UILCF, cuja vida religiosa deve ter interessado muito a Stella, afinal articulava a vida ativa com a vida contemplativa, como ela tanto desejava. (Martins, 2016a).

Na década de 1930, Stella esteve à frente da organização feminina da Ação Católica Brasileira e como noviça da SFCM também participou ativamente da vinda desta congregação para o

¹² Para mais detalhes sobre a atuação de Stella de Faro na Confederação Católica e na Ação Católica Brasileira ver Martins, 2016. (artigo Disciplina e Piedade)

Brasil, contando com o apoio de Dom Sebastião Leme, o que ocorreu em 1937, com a instalação do Instituto Social, escola de formação de assistentes e visitadoras sociais, a primeira escola católica de serviço social do Rio de Janeiro, na qual as primeiras religiosas vindas da França e da Itália começaram a atuar como professoras, assim como Stella de Faro. É importante sublinhar que a partir da entrada para a SFCM Stella ingressara também no movimento católico feminino internacional, tendo em vista o protagonismo central desempenhado pelas religiosas da Sociedade neste movimento, desde os primeiros anos do século XX. Além disso, as principais lideranças da UILCF eram da Sociedade, desde a Viscondessa de Vélard e Maria Frossard. O interesse de Stella pelo movimento feminino e a ação social encontrou ressonância e uma rede de apoio e sustentação na SFCM, facilitando sua inserção neste e em outros movimentos internacionais relativos ao serviço social. (MARTINS, 2016a).

Sua atuação internacional começa efetivamente a partir de 1935, quando é admitida na UILCF como representante do movimento católico feminino brasileiro. Para isso ela contou com a indicação de Dom Sebastião Leme e deve ter pesado favoravelmente o fato de ser da SFCM. Em carta datada de 12 de julho de 1935 a presidente da UILCF, a aristocrata holandesa Florentine Steenberghe Engeringh, informava que Stella havia sido aprovada por unanimidade pelo Conselho, passando a partir de então a fazer parte da UILCF, ao lado de outras lideranças femininas católicas que ela tanto admirava. Foi também na UILCF que Stella fortaleceu os laços com outras organizações católicas da Argentina, do Uruguai e do Chile, participando ativamente também dos debates sobre a ação social feminina numa profissão relativamente nova que era o serviço social de orientação católica,

área de atuação na qual também se destacaram as religiosas da SFCM.¹³

A experiência na Ação Católica e no Instituto Social do Rio de Janeiro, como dirigente e professora, levou Stella a ocupar o cargo de conselheira do Conselho Nacional de Serviço Social, órgão criado em 1938 para coordenar a política de assistência social do Estado Novo. Documentação localizada no Centro Alceu Amoroso Lima indica que partiu das religiosas da SFCM a indicação do nome de Stella para o Conselho, como representante da ação social católica.¹⁴ A partir de então, como representante do movimento feminino católico e do Serviço Social, Stella passou a fazer parte de outras organizações internacionais, como a Associação Interamericana de Escolas de Serviço Social, tendo presidido o II Congresso Pan-Americano de Serviço Social, no Rio de Janeiro em 1949.

Esta breve apresentação da trajetória de Stella de Faro mostra como sua inserção no movimento internacional feminino católico e do serviço social a partir das décadas de 1930 e 1940 dependeu de algumas circunstâncias que faltaram para Amélia Rodrigues. Primeiro, há que se considerar o forte e decisivo apoio que Stella teve da elite carioca, da qual fazia parte, e principalmente de Dom Sebastião Leme. Amélia também contava com o apoio de lideranças católicas, inclusive do clero. Suas relações com os beneditinos e os salesianos são conhecidas e foram importantes para a publicação e divulgação de seus livros. No entanto, faltou à Amélia um apoio mais decisivo do que palavras e elogios. Como alguém que chegara ao Rio de Janeiro sem relações

¹³ A SFCM tinha experiência no serviço social, mantendo em Paris o Instituto Familiar, Social e de Economia Doméstica, que Stella já conhecia desde 1932, freqüentando alguns de seus cursos. (Martins, 2016a).

¹⁴ Localizamos uma carta de Fanny du Rostu, da SFCM, para Alceu Amoroso Lima, escrita um mês antes da posse de Stella no Conselho. Acervo Alceu Amoroso Lima, Pasta 208, Arquivo 3, Gaveta 2. (manuscrito)

mais estreitas com a elite católica local, foi difícil convencer as mulheres a ingressar numa organização nova com objetivos mais amplos de ação social e de propaganda como a Aliança Feminina.

Segundo, não parece que o conhecimento e as relações que Amélia tinha com lideranças internacionais tenham causado alguma impressão mais forte entre as católicas cariocas. Talvez mais acostumadas às práticas devocionais e caritativas, elas não foram atraídas pelo discurso combativo de Amélia, que pode ter soado para algumas delas, demasiadamente “masculino”, afinal a frente de combate dos homens era o espaço público, fazendo uso da palavra, enquanto as mulheres ficavam nos bastidores das paróquias, das irmandades e das associações de caridade.

Por mais que ambas tenham participado do movimento católico feminino internacional, foi Stella que mais se sobressaiu, com seu discurso fortemente conservador. Ela tinha a seu favor o apoio da elite carioca, com quem tinha fortes laços de amizade e de parentesco. O apoio dado por Dom Sebastião Leme foi fundamental, pois ele a escolheu para exercer funções de direção na Ação Católica, dando visibilidade e autoridade para Stella, aproximando-a de lideranças masculinas como Alceu Amoroso Lima, Padre Leonel Franca, Jonathas Serrano, entre outros, com quem Stella conviveu muito proximamente e estabeleceu relações de amizade. A indicação de Dom Leme para que Stella representasse o Brasil na UIICF foi decisiva para o fortalecimento de seu lugar, tanto no movimento nacional, quanto internacional.

As duas trajetórias apontam para processos diferentes de inserção das mulheres no movimento católico internacional. Amélia Rodrigues representou na UIICF uma associação local, a Liga das Senhoras Católicas Baianas, com pretensões nacionais, mas que não conseguiu arregimentar mulheres que se entusiasmassem com seu chamado a uma ação social que interpretamos como sendo uma ação política, especialmente quando Amélia se mostrou favorável ao sufrágio feminino para apoiar candidaturas políticas católicas. Neste sentido, sua inserção

foi individual, embora sinceramente ela considerasse representar as mulheres católicas brasileiras.

Stella de Faro nunca teve um protagonismo individual, propriamente dito. Desde a juventude, como Filha de Maria, até a maturidade, como religiosa da Sociedade das Filhas do Coração de Maria, dirigente da Liga Feminina da Ação Católica, da Associação das Senhoras Brasileiras ou do Instituto Social, ela foi uma representante da Igreja e do catolicismo, antes de se identificar com uma associação em particular. Sua individualidade não era marcada em seus artigos, colocando-se sempre como alguém que fazia parte de uma ordem maior e superior, obediente à hierarquia clerical. Talvez esse tenha sido o motivo pelo qual Stella tenha sido mais bem sucedida que Amélia no movimento feminino católico internacional, reforçado pelo fato que diferentemente de Amélia ela foi de uma congregação que teve protagonismo central no catolicismo transnacional.

No entanto, as duas trajetórias demonstram como Amélia, Stella e tantas outras mulheres incorporaram em suas vidas tão devotadas ao catolicismo e em seus escritos apologeticos à doutrina da Igreja, a “força” com a “bondade”, a ação no mundo com a submissão à hierarquia. Nesse sentido, elas e milhares de outras mulheres que se engajaram no movimento feminino católico internacional, demonstraram as potencialidades sociais e políticas do protagonismo conservador. Demonstraram, igualmente, como o gênero foi um campo organizador de sentidos e de valores conservadores para as mulheres católicas, não necessariamente limitador, afinal a partir dessas referências morais e simbólicas do gênero muitas delas, como Stella e Amélia, puderam se expressar, foram reconhecidas, organizaram associações e tiveram acesso a um espaço mais amplo de debates e de protagonismo feminino que não só as feministas tiveram.

Referências

A *União*. “Liga Católica das Senhoras Brasileiras – O legendário Sêro.” 6/02/1916, p.1.

ALMEIDA, Maria Amélia F. de. *Feminismo na Bahia. 1930-1950*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Salvador, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, 1986.

AVELAR, Romualdo de. “Na Bahia”. *A União* 7/11/1915, p.3.

CARNEIRO JUNIOR, Renato Augusto. *Amor em tempos de ressentimento: Alceu Amoroso Lima, política e resistência à ditadura militar de 1964*. Tese de Doutorado em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná, 2011.

CHOLVY, Gérard. “Patronages et ouvres de jeunesse dans la France contemporaine.” *Revue d'histoire de l'Église de France*. Tome 68. N°181, 1982. pp. 235-256. Disponível em: http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/rhef_0300-9505_1982_num_68_181_1700

COSTA, Marcelo Thimoteo da. *Um itinerário no século: mudança, disciplina e ação em Alceu Amoroso Lima*. Rio de Janeiro: PUC/RJ, Loyola, 2006

DELLA SUDDA, Magali. *Une activité politique conservatrice avant le droit de suffrage em France et en Italie*. Socio histoire de la politisation de femmes catholiques au sein de la Ligue Patriotique des Françaises (1902-1933) et de l'Unione fra le donne cattoliche d'Italia (1909-1919). Tese de doutorado da Ecole des Hautes Etudes em Science Sociales e da Universidade de Roma “La Sapienza”, 2007.

DIAS, Romualdo. *Imagens da Ordem*. A doutrina católica sobre a autoridade no Brasil. 1922-1933. São Paulo: Editora da UNESP, 1996.

DUMONS, Bruno. “Mobilisation politique et ligues féminines dans la France catholique du début du siècle. La Ligue des femmes française et la ligue patriotique des françaises (1909-1914)” *Vingtième siècle. Revue d'histoire* 2002/1 N. 73 39-50 Disponível em <http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2002-1-page-39.htm>

FAYET-SCRIBE, Sylvie. *Associations féminines et catholicisme*. De la charité à l'action sociale. XIXe. – XXe. siècle. Paris: Les Éditions Ouvrière, 1990.

FÉDÉRATION INTERNATIONALE DES LIGUES CATHOLIQUES FÉMININES.
L'Veuil. (*Echos de Saint Maurice*) 1910, 12, 286-288.

FERREIRA, António Matos & ALMEIDA, João Miguel. (coord.) *Religião e cidadania*. Protagonistas, motivações e dinâmicas sociais no contexto ibérico. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa, Universidade Católica Portuguesa, 2011.

GIBSON, Ralph. Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle. *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, Tome 79, N. 202, 1993, p. 63-93.
Disponível em: http://www.persee.fr/doc/rhef_0300-9505_1993_num_79_202_1095

JANZ, Oliver & SCHÖNPFLUG. (Eds.) *Gender history in a transnational perspective*. Networks, biographies, gender roles. New York/ London: Berghahn Books, 2014.

KARAWEJCZYK, Mônica & MAIA, Tatiana Vargas. “A Igreja Católica e o voto feminino no Brasil – uma questão de poder e influência.” *Coisas do Gênero – Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião* Vol.2, N.1, jan./jul 2016 90-104

MAINWARING, S. *Igreja Católica e política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARTINS, Ana Paula Vosne. “Bondade, substantivo feminino: esboço para uma história da benevolência e da feminilização da bondade.” *Revista História: Questões & Debates*, 59, jul./dez. 2013, 143-170.

MARTINS, Ana Paula Vosne. “Disciplina e piedade: o movimento feminino católico brasileiro no começo do século XX.” *Revista Brasileira de História das Religiões*, ANPUH, Ano X, N. 26, Set./Dez. 2016, 185-207.

- MARTINS, Ana Paula Vosne Martins. *A católica e a feminista: o protagonismo público de Stella de Faro e Eugenia Hamann no cenário das políticas brasileiras de assistência social na primeira metade do século XX. Relatório de atividades pós-doutorais.* Niterói, Universidade Federal Fluminense, 2016 a.
- MAYER, Arno. *A força da tradição: a persistência do Antigo Regime. (1848-1914)* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- OFFEN, Karen. “Understanding international feminism as “Transnational” – an anachroicism? May Wright Sewal na the creation os the International Council of Women. 1889-1904.” In JANZ, Oliver & SCHÖNPFLUG. (Eds.) *Gender history in a transnational perspective.* Networks, biographies, gender roles. New York/ London: Berghahn Books, 2014.
- PASSOS, Elizete. *Amélia Rodrigues.* Salvador: EDUFBA/FACED, 2005.
- RODRIGUES, Amelia. “Às senhoras brasileiras.” *A União* 2/03/1919, p.2.
- RODRIGUES, Amelia. “Ação Feminina.” *A União* 16/10/1919, p.3.
- RODRIGUES, Amelia. “Unamo-nos!” *A União*, 16/11/1919, p.2
- RODRIGUES, Amelia. “Na Itália.” *A União* 28/03/1920, p.2.
- SAPPIA, Caroline. “La Femme Belge. Une revue engage, témoin de son temps. 1913-1935.” *Sextant.* Revue du Groupe Interdisciplinaire d’Etudes sur les Femmes. Bruxelas, (10) 1998. 121-154.
- SARTI, Odile. *The Ligue Patriotique des Françaises. 1902-1933.* A feminine response to the secularization of French society. Bloomington, Indiana University Press, 1984.
- SERRANO, Ignez. “A mulher na ação social.” *A União*, 19/03/1916, p. 2.
- THÉBAUD, Françoise. “A Grande Guerra. O triunfo da divisão sexual.” THÉBAUD, F. (org.) *História das Mulheres. O século XIX.* Porto: Edições Afrontamento, 1995.

TURMANN, Max. *Le Développement du Catholicisme Social*; depuis l'Encyclique "Rerum Novarum" (15 mai 1891). Paris: Félix Alcan Éditeur, 1900.

TURMANN, Max. *Initiatives féminines*. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1905.

TRINCHESE, Stefano. Dicionario Biografico, 2001. Disponível em [http://www.treccani.it/enciclopedia/giustiniani-bandini-maria-cristina_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/giustiniani-bandini-maria-cristina_(Dizionario-Biografico)/)

VAZQUEZ, Maria Laura Osta. *Na fronteira do voto: discursos sobre cidadania e moral no debate do sufrágio das mulheres no Brasil e no Uruguai durante a primeira metade do século XX*. Tese de Doutorado em História. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Santa Catarina, 2014.

Capítulo 2

***Uma noite aos arrepios:* reflexões em torno da história das sensibilidades**

Durval Muniz de Albuquerque Júnior

É a urze debaixo
onde o lodo acalenta

O arrepio a deslizar
pelo umbigo
sede secreta da boca mais sedenta

(Modo de Amar XIV – Maria Teresa Horta)

Em 15 de janeiro de 1977, Michel Foucault publica um texto que nomeou de “A vida dos homens infames” (FOUCAULT, 1992). Ele foi escrito para ser a introdução a uma antologia de casos clínicos e jurídicos exumados dos arquivos do Hospital Geral e da Bastilha, que nunca foi publicada. Foucault o inicia com uma curta frase que expressa uma advertência ao leitor, diz ele: “Isto não é uma obra de história” (FOUCAULT, 1992: 89). Em seguida ele passa a explicar por que não considerava o texto que ali se iniciava como uma “obra de história”, porque o texto que dedicava aos homens infames não iria, possivelmente, ser do agrado dos historiadores. Essa antologia de existências, de vidas breves, achadas a esmo em livros e documentos, vidas de algumas linhas ou de algumas páginas, desditas e aventuras sem número,

recolhidas numa mão-cheia de palavras, esse acervo, que ali se encontrava, não teria obedecido a nenhum método, a nenhuma regra quando de seu levantamento, quando de sua recolha. A escolha dos casos que ali se relatavam não teria obedecido mais do que a regra do gosto do próprio Michel Foucault, a do seu prazer, por terem, ao ser achados, lidos, provocado nele uma emoção, o riso, a surpresa, um certo assombro ou outro sentimento qualquer, cuja intensidade talvez fosse difícil a ele mesmo justificar, agora que era passado o primeiro momento da descoberta.

Esse parágrafo inicial de “A vida dos homens infames”, me parece ter um alcance teórico e metodológico que vai muito além da simples estranheza que ele possa causar. Se dirigindo ironicamente ou seriamente aos historiadores (é difícil afirmar qual seria o tom geral da fala, do gesto nele inscrito, sem a presença do rosto e do corpo do próprio Michel Foucault) ele expõe conscientemente ou não uma das aporias, uma das ausências mais constantes na escrita historiográfica: a presença dos sentimentos e das sensações corporais e emocionais dos próprios historiadores. Embora, sua preocupação central pareça ser a alegada falta de método, a ausência da observância às regras que balizam o ofício do historiador, o que depreciaria o texto aos olhos dos profissionais da história, me parece mais importante, nesse pequeno parágrafo introdutório, o fato de que ele aponta para a ausência entre as regras que presidem a escolha de objeto, de sujeitos, de personagens, de eventos a ser tratados pela historiografia, as emoções, as reações físicas e afetivas que eles possam ter suscitado ao ser encontrados nos arquivos pelo pesquisador da história. A abertura de seu texto causa estranheza, justamente porque, mesmo nos textos dos historiadores que dizem se dedicar a fazer uma história das sensibilidades, dificilmente encontraremos em sua introdução, no momento da discussão do método que orientou a pesquisa, o historiador confessar que a emoção, o afeto, o riso, a lágrima, o choque, o assombro, o desconforto emocional, a alegria, o júbilo, o rubor que percorreu as faces, a excitação, o arrepio que

lhe percorreu o corpo no momento do encontro com dado documento, com dado evento e com dado personagem foi o motivo de tê-lo escolhido para ser objeto de sua atividade de pesquisa e escrita.

Embora Foucault pareça estar mais preocupado com o fato de que realizava a publicação de um conjunto de eventos, que compulsava as breves narrativas sobre um conjunto de personagens, que entrara em contato e que manipulava os arquivos onde jaziam relatos de vidas que haviam habitado o passado ao arrepio das leis que regiam a prática da pesquisa e da escrita historiográfica, ele acaba por apontar a ausência do arrepio dos corpos dos historiadores como um critério para validar, para aferir, para legitimar as escolhas de objeto que eles realizavam. Embora todos aqueles que um dia frequentaram os arquivos, que entraram em contato com eventos e personagens do passado saibam que eles, em muitos momentos, fizeram aflorar emoções, que a frequência ao arquivo, que o contato com o passado é fascinante pelo misto de sentimentos e sensações que nos provocam, esses aspectos jamais são discutidos ou sequer admitidos na introdução do livro, da tese, da dissertação que venha resultar dessa ida aos arquivos do passado. Embora todos nós historiadores saibamos que, em muitos momentos de contato com narrativas, eventos e personagens que encontramos nos arquivos, as emoções afloram, um riso entreabre nossos lábios, uma lágrima teima em rolar dos olhos e ameaçar a integridade do documento, uma alegria brilha em nossa face, possa se dar um crisar de mãos, um ricto de dor possa assomar à nossa frente, um arrepio possa percorrer todo nosso corpo, levantando, eriçando, encrespando nossos pelos e cabelos, isso jamais será tratado no texto que nascerá dessas experiências. Para escândalo dos historiadores, Foucault tem coragem de confessar que as emoções, que o prazer, que o riso, que o choque, que o assombro nele causado pelo encontro, nos arquivos, com dados casos e dados personagens, foram o motivo de os ter escolhido para constar da antologia que

organizava. Todas as justificativas que apresentamos para a escolha que fazemos de dados eventos, personagens e épocas a ser estudadas, muitas vezes, não passam de processos de racionalização, de atribuição de motivos racionais e razoáveis para escolhas que se deram por motivações emocionais e afetivas. O mais estranho é que isso continue acontecendo naquelas obras em que o historiador quer tratar das sensibilidades. A primeira sensibilidade ausente e denegada é a do próprio autor da obra. Nenhum historiador ou historiadora fala de seu arrepios talvez por temer e tremer diante das críticas violentas que podem advir de seus pares, ainda mais se for um historiador, já que arrepio seria coisa de mulheres, ficaria bem ao feminino.

O projeto de uma antologia de casos clínicos e jurídicos da qual o texto deveria ser a introdução acaba por se transformar numa coleção publicada pela editora Galimard, intitulada “As vidas paralelas”, na qual Foucault publica o memorial de Herculine Barbin (FOUCAULT, 1983). Essa obra é acompanhada da publicação do memorial de Pierre Rivière (FOUCAULT, 1988) e pela colaboração com a historiadora Arlete Farge da qual resultará a obra “A desordem das famílias” (FARGE, 1982) dedicada a compulsar cartas régias com ordem de prisão, as chamadas *lettres de cachet*. Estes textos não demoram a horrorizar os historiadores e a provocar reações violentas como a que podemos encontrar no prefácio à edição italiana do livro *O Queijo e os Vermes* de Carlo Ginzburg (1987), em que o gesto político e ético de Foucault em publicar casos, documentos de arquivo, em que vidas infames aparecem definidas, delineadas, classificadas e postas a perder pelos discursos médico e jurídico, é interpretado como uma recusa à interpretação, à inteligibilidade, como um irracionalismo estetizante, que só produziria estupor e silêncio. A crítica de Ginzburg se inicia justamente por cobrar aquilo que o próprio Foucault advertira que faltaria a esses trabalhos: método ou regras de inteligibilidade e termina recusando o estupor como uma reação válida do historiador diante de seus achados de arquivo. O

ambicioso projeto de Foucault de uma “arqueologia do silêncio” teria se transformado em silêncio puro e simples, já que, para Ginzburg, o gesto de publicar o diário de um hermafrodita levado ao suicídio pelas exigências que tivesse um “sexo verdadeiro” feitas pelo discurso médico e jurídico não dizia nada, era um gesto mudo e sem sentido. Não é mera coincidência que essa crítica a Foucault venha acompanhada de uma crítica a Derrida, acusado de niilista ao criticar o logocentrismo da cultura ocidental. O prefácio de Ginzburg é um episódio claro de logocentrismo, de incapacidade de pensar a apreensão e inteligibilidade do mundo fora do estrito discurso da racionalidade. Para Ginzburg os gestos de Menocchio não eram de grande interesse, seu corpo, muito menos, seus sentimentos e emoções menos ainda, a ele só interessava a relação do moleiro com a cultura dominante (que é a cultura do próprio Ginzburg, a cultura letrada), a sua lógica de leitura e inteligibilidade do mundo, como se a leitura e inteligibilidade do mundo passasse ao largo do corpo, das sensações e dos sentimentos. Em dado momento ele diz que interessou pouco a Foucault, quando tratou do caso Pierre Rivière, suas leituras (almanaques, livros de piedade, *Le bon sens du curé Meslier*) o que além de não condizer com a verdade, pois ao final do memorial Foucault anexa uma série de notas e, em uma delas, intitulada “Os assassinos que se conta”, ele tenta mostrar como o memorial de cinquenta páginas escrito por Rivière, explicando as motivações do crime de parricídio que cometera, seguia o modelo de escrita presente no gênero de folhetos e almanaques populares votados a narrativa de crimes, deixa claro a ênfase logocêntrica da análise feita pelo historiador italiano à medida que desqualifica aquilo que Foucault tenta valorizar, ou seja, os próprios gestos do parricida. Se para Ginzburg interessaria explicar o pensamento de Rivière, para Foucault o mais importante é seu gesto, se para Ginzburg o trabalho do historiador deveria ser o de explicar, de tornar inteligível o parricídio para os homens do presente, Foucault estava mais interessado nas reações não apenas racionais, mas nos efeitos

e afetos que estes memoriais podiam causar nos contemporâneos. O trabalho de torná-los inteligíveis podia reduzir a força do impacto que suas vidas estranhas podiam nos causar, o desconforto, o incômodo, o choque que elas podiam nos trazer (ALBUQUERQUE, 2007). No entanto, no primeiro texto apensado ao dossiê, escrito por J. P. Peter e Jeanne Fravet, intitulado “O animal, o louco, a morte”, ao contrário do que afirma Ginzburg, há uma negativa explícita de que o gesto de publicação daquele material e tal como se fazia significasse ficar em silêncio diante desse personagem. O que ocorre é uma total diferença na maneira de entender o que seja não silenciar em relação ao entendimento do historiador italiano, diferença que gostaria de ressaltar, pois creio que nela está um pressuposto central para a escrita de uma história das sensibilidades tal como a proponho. Vejamos o que diz o texto:

Fechado esse dossiê, tão duro, tão branco, talvez fosse necessário (gente de discurso que somos, como os juízes e os médicos) saber, por nosso lado, deixar a essa vida o laque que ela própria se deu, e guardar silêncio. Mas, abandonar sem ecoar uma voz que, porque o tempo passou, ressoa em nós hoje e faz nascer palavras – será isso preciso? Não estamos quites com esses mortos.

Se os camponeses tivessem um Plutarco, Pierre Rivière figuraria entre os mortos ilustres. E não apenas ele. Sua família inteira se alinha, como um desafio às galerias das residências aristocráticas, onde velam enfileirados os grandes ancestrais, uma série de vítimas exemplares. Mas qual Plutarco algum dia acreditou que a exemplaridade possa crescer nos sulcos onde se curvam os camponeses? Aos humildes o silêncio. E nada mais justo se, sufocando por estar aí confinado, brota em um dentre eles este riso insensato que diz o sentido à medida que gela e dilacera, esse riso perpétuo de Pierre Rivière nos anos que precedem o assassinato, esse riso que fala do intolerável. Do mesmo modo, a palavra trazida por este gesto e este texto é o da infelicidade (PETER; FAVRET; 1988:187).

Ao contrário de Ginzburg, Foucault não separa palavra e gesto, não separa fazer sentido de gesticulação. O riso de Rivière fala tanto quanto o texto de seu memorial, esse riso que se não leva imediatamente a uma inteligibilidade, provoca reações nos corpos de quem o observa, ele gela e dilacera. O crime de Rivière é em si mesmo um discurso, seu gesto assassino produz efeitos e faz sentidos mesmo antes da escrita do memorial. Carlo Ginzburg, que parece se arvorar a ocupar o lugar do grande interprete da cultura popular, o tenta fazer através daquilo que nela é periférico e acessório, ou seja, a cultura letrada, e oblitera a centralidade do gesto, do corpo, das sensações, dos sentimentos nas matérias e formas de expressão das camadas iletradas. Há um texto tramado pelos gestos, pelas ações, pela colocação do corpo em movimento que interessa a Foucault, há uma gramática das emoções e dos sentimentos, como já chamara atenção Marcel Mauss (1979). Enquanto na historiografia representada por Carlo Ginzburg há uma centralidade da palavra, do verbo, do texto, da voz, na historiografia proposta por Foucault, há uma centralidade do corpo, do gesto, da prática, da ação, da relação. Enquanto para Ginzburg romper o silêncio é falar, é escrever, é fazer circular a palavra, é tomar a palavra, é se apossar do verbo, para Foucault o silêncio pode ser rompido por uma ação, por um gesto, por um comportamento, por uma atitude, por uma colocação do corpo em público, por uma performance. Enquanto para Ginzburg, Foucault silenciava porque não escrevera um grande livro explicando o pensamento, o discurso e a cultura de Rivière que, por seu turno explicariam o seu crime; para o filósofo, ao publicar o memorial, rompeu o silêncio ao trazer à tona o próprio ato, os próprios gestos do camponês parricida, gestos e atitudes que, por seu turno, já haviam sido uma maneira que esse camponês encontrara de ser ouvido, de romper o silêncio a que estavam destinados todos os de sua mesma condição social. Assim como Ginzburg, Foucault considera ter um compromisso com esses homens do passado, um compromisso político e ético, considera que ainda não estaríamos

quites com esses mortos, mas não entende esse compromisso da mesma forma que o entende o historiador italiano. Não se trata apenas de um compromisso de inteligibilidade ou de veridicção, mas um compromisso de redenção, no sentido dado por Walter Benjamin (2005), ou seja, o compromisso de fazer repercutir no presente os gestos e as vozes dos homens esquecidos, vencidos, soterrados sob a poeira dos tempos e dos arquivos, mortos e trucidados sob as cinzas das lutas e batalhas, homens e mulheres que, na maioria das vezes, não deixaram grandes relatos sobre suas vidas, mas que nos chegaram através de pequenos atos, de fugazes gestos, de aterradores aparecimentos na cena pública, de relampejos tingidos por sangue e cólera, de presenças fugazes de seu corpo na cena pública e publicada, do aparecer como figurante nos dramas e tramas da vida cotidiana, política, militar ou midiática. Em outro trecho do texto *O animal, o louco, a morte* trata-se de deixar claro que o dossiê não significa apenas um gesto estético, embora seus autores nada tenham contra a estética e saibam de sua presença e importância em tudo que fazemos. Não se trata de irracionalidade, mas de uma outra forma de racionalidade e de inteligibilidade aplicada à documentação e aos eventos. Ao contrário do que afirma Ginzburg, trata-se de dar centralidade ao assassino e não ao texto escrito pelo assassino, que curiosamente é indicado pelo historiador italiano como uma forma de chegar a ele, quando na verdade é a maneira de dele se distanciar. Foucault nunca se propôs a explicar o crime de Rivière, mas sim a pensar os efeitos que ele causou em seu tempo e que poderia novamente causar em nosso tempo. Diz um dos trechos dos apêndices ao dossiê:

O horizonte fechado do cerrado foi sempre o celeiro destas vidas privadas de qualquer futuro, privadas de qualquer oportunidade. Diariamente aguentar o impossível. Que um deles uma só vez pense nisso, tudo para ele se quebra, e tudo à sua volta, tudo quebra. Ao horror mudo de cada dia, à condição animal e de enganado, ele substituiu com um horror mais gritante, o protesto

de uma hecatombe. Ele se dá o direito de romper o silêncio e enfim falar. De dizer a palavra final, como alguém que volta de longe, e que há muito tempo sabia que a vida deles todos era uma longa coabitação com o inabitável (PETER; FEVRET: 1988:187-188).

Tornar visível o intolerável, fazer aparecer o horror cotidiano, explicitar o inabitável sem dizer uma palavra, num gesto duro e horripilante. Michel Foucault nos lembra que o nosso contato com as coisas do mundo, que nossa percepção do que nele se passa, de que os acontecimentos nos chegam primeiramente através do corpo, dos sentidos. Antes que qualquer evento, que qualquer ente do mundo possa vir a se tornar discurso, palavra, imagem, representação, ele é primeiramente afeto, afecção, choque, emoção, portanto, é um contrassenso se afirmar que a inteligibilidade de um evento se dê privilegiadamente através das palavras, dos textos. Antes de falarem os textos falam os gestos, as imagens, as figuras, as performances corporais, falam as reações emotivas e afetivas através da construção de corpos e rostos. As ideias, o pensamento, o conceito não antecedem, mas sucedem, vêm depois do gesto, que os convoca, que os implica. Antes de que racionalizemos e busquemos uma razão para o medo, para o pânico, para o horror que estamos sentindo em uma dada noite, este já se manifestou através do arrepio que percorreu todo nosso corpo, que eriçou nossos cabelos, nosso coração já disparou, nossa respiração já se quedou opressa, nosso sangue já gelou nas veias, uma tensão já invadiu todo nosso corpo, nossos ouvidos já se puseram alerta, nossas mãos já tremeram, já sentimos as pernas a bambear. Basta acordarmos diante de um som desconhecido, um assovio não identificado, passos no corredor, pancadas na janela, que todas essas reações corporais terão sido disparadas antes mesmo que acordemos direito, que procuremos nos inteirar do que está acontecendo. Ainda meio dormindo, com a consciência ainda pouco ativada e, no entanto, algo já aconteceu, já se constituiu em um acontecimento, que já deixou marcas em nosso

corpo. Nós falamos, nos expressamos, produzimos sentido através dos corpos, dos gestos, das performances corporais, tanto consciente quanto inconscientemente. Assim como o gesto consciente e trabalhado do ator no teatro produz sentidos, expressa mensagens, o gesto inconsciente, em grande medida, fora do controle do corpo histórico também queria expressar uma mensagem, um desejo, fazia sintoma para se comunicar com o mundo, para romper o silêncio imposto às mulheres (DIDI-HUBERMAN, 2015).

Portanto, Michel Foucault nos permite pensar que para se fazer uma história dos limites de tolerância, para se fazer uma história das sensibilidades presentes numa dada sociedade e em uma dada época, temos que prestar atenção nos corpos, nos gestos, na irrupção do corporal em meio às palavras, aos sentidos, aos discursos. Ele nos incita a fazer aquilo que tem sido sistematicamente negligenciado pelos historiadores, ou seja, tomar o corpo como lugar de inscrição privilegiada da história, como o espaço de encarnação de nossas memórias, como suporte de registro de distintas camadas temporais. Ele nos ensina que prestar atenção ao assassino não é preferencialmente prestar atenção ao que ele disse ou escreveu, mas ao que disseram seus gestos, suas práticas, suas ações, as marcas em seu corpo e que seu corpo deixou no mundo. As memórias de Pierre Rivière e, ao mesmo tempo, o fato de que ele tenha sido documentado e memorizado pelo poder não se deve ao seu memorial, embora ele vá servir como peça de acusação e definição de seu ato pelos saberes letrados, mas foi o seu gesto assassino, foi o fato de ter degolado sua mãe, sua irmã e seu irmão que o tornou célebre, nem que seja por alguns meses, até as forças dominantes conseguirem cicatrizar, tamponar a golpe de discursos e de ações a ruptura, a ferida, o corte na ordem social realizados por seu gesto horripilante. O fato de ter redigido, a pedido do juiz, o memorial explicando o seu gesto, fez dele um colaborador no próprio processo de assimilação, de racionalização e, portanto, de

superação e apagamento do gesto que realizou por parte de uma ordem social traumatizada. Ao escrever o memorial ele termina por cair na armadilha de uma sociedade escriturística, de uma racionalidade logocêntrica e verborrágica que representa o gesto para dele se livrar; fala, escreve, enuncia o trauma para dele fazer o luto e superar a cesura na ordem que provocou.

A chamada história das sensibilidades tem que buscar a presença do corpo entre as palavras, tem que pensar a própria escrita, a própria representação, qualquer forma de discurso como sendo também um gesto, que tem como suporte o corpo. Embora Michel de Certeau vá afirmar que no ato da escritura o corpo apenas bordeja o texto, ele é presença incontornável em qualquer gesto escriturístico que realizamos (CERTEAU, 2011). É a nossa mão que afinal o realiza, mas não apenas ela. No momento em que escrevemos todo o nosso corpo está envolvido no que realizamos. Desde a produção acelerada de adrenalina para nos manter espertos e capazes de reflexão e ação, até nossas emoções, nossos desejos, nossas pulsões, que se imiscuem, muitas vezes, sem controle naquilo que escrevemos. Nossos sentimentos de inveja, de ressentimento, de rancor, de aversão, de rivalidade, de desprezo, de medo, de admiração, de amor, de amizade, de fascínio, de devoção, de submissão ou de revolta aparecem naquele texto tão racionalmente preparado. À medida que escrevemos um texto, que realizamos uma entrevista, que fazemos uma fotografia, que pintamos um quadro, que entramos em cena no cinema, no teatro ou na vida cotidiana, que compomos uma canção ou que a escutamos reações emocionais vêm acontecer e se inscrever naquilo que estamos realizando, por mais racionais que sejamos. Mesmo um artista como Arnold Schönberg, que procurou fazer da música uma atividade completamente racional, cerebral, admitia que a composição era sempre expressão de sentimentos e emoções, que podiam posteriormente ser racionalizada (PONS, 2006). Os historiadores das sensibilidades devem procurar na documentação as marcas deixadas pela presença do corpo, dos sentidos, as

marcas deixadas pelo olhar, pela escuta, pela olfação, pelo paladar, pelo tato, mas também as marcas deixadas nos discursos e nas matérias e formas de expressão pelos sentimentos, pelos desejos. Eles devem dar aos personagens históricos aquilo que quase sempre lhes faltou: um corpo, uma carne, com seus sofrimentos, com suas cicatrizes, com suas feridas, com seus tremores e temores, com seus viços e com seus vícios, com seus calores e com seus arrepios. Os personagens históricos costumam ser seres decapitados, só possuem uma cabeça que parece atuar fora e independente do restante do corpo. Os personagens históricos costumam ter ideias, projetos, interesses, costumam proferir discursos, realizar ações, costumam possuir ideologias, utopias, costumam trabalhar, produzir, consumir, costumam, inclusive, realizar as guerras, participar e vencer as batalhas, promover revoluções e revoltas, formarem classes, participarem de movimentos sociais, sem que seus corpos, desejos, sentimentos, afetos, apareçam em cena. Os historiadores conseguem narrar uma batalha sangrenta sem sujarem o avental. Podemos ler centenas de narrativas históricas sobre a Segunda Guerra Mundial sem que sejamos confrontados com o sofrimento dos corpos, com a pilha de corpos sangrentos, de corpos esventrados, mutilados, feridos, queimados, despedaçados, esmagados, intoxicados, enlouquecidos. O que nos interessa é a apresentação das motivações políticas, econômicas, militares, que levaram ao conflito. Completamente racionalizado e explicado o evento deixa de nos afetar, deixa de ser ele mesmo uma chaga, um trauma, uma ferida aberta a sangrar e a nos interpelar, a nos afetar, a espancar nossas consciências. Se a senhora assassina pôde comparecer candidamente, como se vai a um convescote, numa tarde de domingo, com o singelo cartaz, que talvez tenha sido preparado junto com os netinhos, a sugerir que a ditadura militar de 1964 deveria ter matado a todos os comunistas, isso possivelmente se deve, além da ignorância, a uma historiografia que racionaliza, que faz o luto, que busca apagar o trauma, que apazigua as

consciências e os espírito.¹ Aquela senhora possivelmente nunca foi confrontada com o sofrimento físico dos corpos torturados, mutilados, enterrados em valas comuns, incinerados em fornos de usina, com o sofrimento psíquico de avós e pais como ela, que esperaram meses, anos pela volta de um filho desaparecido e sem paradeiro conhecido ou que receberam um corpo totalmente metralhado para fazer o enterramento. Está na hora dos historiadores prestarem atenção nos arrepios de alegria, de emoção, de desejo, mas também nos arrepios de horror e medo que percorrem seus corpos na hora em que se deparam com dado evento em um arquivo. Está na hora dos historiadores abandonarem a prevalência da visão racionalista de que a historiografia deve falar apenas às consciências, produzindo-as. A historiografia deve também provocar emoções, ela deve ser capaz de afetar, de produzir afetos. A consciência não se faz apenas através de discursos a ela dirigidos, a profusão e a insistência neles podem levar, ao contrário, à inconsciência. Como nos diz Georges Didi-Huberman (2015), em seu texto *Luz contra luz*, o excesso de luz também pode cegar. A consciência pode também nascer do choque, do abalo emocional, da afecção produzida por imagens, por figuras que estimulem, que remetam diretamente à sensibilidade do leitor. Está na hora dos historiadores tomarem como bússolas para suas atividades as reações corporais, emocionais, afetivas que o encontro com os eventos, com os personagens, com os documentos vier a produzir. Afirmar a escolha de um tema de pesquisa apenas por decisões racionais, como se estas não estivessem imediatamente misturadas com emoções, afetos e atravessadas por demandas inconscientes, é não submeter a análise crítica as suas próprias escolhas. Como pesquisar anos a fio sobre um tema que não produz prazer, que

¹ Referência a uma fotografia feita em uma das manifestações à favor do impeachment da presidenta Dilma Rousseff e que circulou nas redes sociais em que uma senhora de idade, sentada placidamente em uma calçada, porta um cartaz feito de cartolina, onde se podia ler uma frase em que se lamentava que a ditadura de 1964 não tivesse matado a todos os “comunistas”.

não traz alegria, que não está conectado com seus desejos, suas paixões, com suas crenças, com suas preferências éticas e estéticas? Deixemos de hipocrisia e tomemos nossos arrepios como um dos critérios de escolha de nossos temas e nossos personagens, pois se eles são fundamentais em outras escolhas que fazemos na vida, por que não seriam em nossas escolhas intelectuais. Tudo o que a sociedade não precisa é de um historiador frígido e insensível.

A palavra arrepio vem do latim *horripilare*, uma variante de *horrere* e, portanto, remete ao universo de reações corporais e emocionais provocadas pelo medo, pelo espanto, pelo susto, pelo horror. Em sua origem latina a palavra arrepio remetia a reação que se podia ver acontecer à flor da pele diante de uma situação de temor, diante de um súbito evento que causava pânico. O levantar, o eriçar, o encrespar dos cabelos e dos pelos ressaltando a presença dos poros em toda a pele diante de uma situação de susto ou medo. Daí advém a própria palavra horripilar e aquilo que é horripilante, palavras que em sua própria composição aglutinam as imagens dos pelos eriçados por horror. Mas sabemos que o arrepio não acontece, apenas, em situações de medo ou de horror. O arrepio, que provoca uma sensação que percorre todo o corpo como se fosse uma onda, pode ser experimentado, também, em outras ocasiões, como aquelas de extrema alegria, de grande emoção, em situações de ternura e de profundo envolvimento amoroso, bem como resultar da carícia, do toque, da fricção de algumas partes de nosso corpo. Podemos nos arrepiar, também, diante de um frio intenso, de uma lufada de vento enregelado. Na língua portuguesa a palavra arrepio pode ser usada, também, para se referir a dados gestos, a dadas comissuras, a dadas marcas que aparecem na superfície do corpo, tendo aí o sentido de franzir, enrugar, arregaçar. A nossa língua também possui a expressão *de arrepiar*, algo ou alguém é de arrepiar, ou seja, é espantoso, terrível, atroz, arrepiante, horroroso, horripilante. O arrepio é definido como sendo um leve tremor que percorre todo o nosso corpo diante do

temor. Também chamado de calafrio pois é como se uma onda de ar fresco, como se uma lufada de ar gélido percorresse nosso corpo, daí também usarmos expressões como ficar gelado, gelar para nomearmos dadas sensações provocadas por um grande medo (BUENO, 1963).

Mas creio que há duas expressões ligadas ao arrepiar-se que me interessa mais diretamente para a discussão que estou fazendo nesse texto acerca do estatuto da história das sensibilidades e, mais particularmente, da mudança de atitude do historiador diante do arquivo, da mudança de atitude do historiador na hora da construção de seus objetos e, principalmente, de seus personagens que ela deve implicar. Me refiro às expressões *ao arrepio* e *ao arrepio de*, que significam ir em direção oposta ao normal, ir contra a corrente, ir contra a maré, agir ao contrário de, ao revés de, ir a contrapelo. Walter Benjamin (1985) em seu texto “Sobre o conceito de história” já definira como tarefa do historiador materialista histórico a de “pentear a história a contrapelo”. Ao contrário do historicismo, com sua história apoiada nas ideias de processo, continuidade, semelhança, identidade, progresso, desenvolvimento, evolução, Benjamin propunha uma história que realizasse a montagem de imagens dialéticas, que fossem capazes de redimir eventos, personagens, esperanças, que haviam sido soterrados pelos entulhos, pelas montanhas de escombros, pelas cinzas das batalhas que constituíam a história dos vencedores. Tratava-se de fixar uma imagem fugidia, a pequena fagulha de esperança, o relampejo da imagem do vencido, do outro, do estranho que brilhara, como um pirilampo, num instante de perigo. Portanto, ele propõe que os historiadores deveriam agir ao arrepio da visão de história do vencedor, deveriam ir na contramão daquilo que era legislado como sendo o método ou as regras que deveriam orientar o trabalho dos historiadores, sob pena destes apenas participarem do cortejo triunfal dos vencedores e fazer dele o seu relato. Eu considero que para se realizar, que para se escrever uma história das sensibilidades temos que agir ao arrepio

das regras que presidem uma historiografia que sempre privilegiou a palavra em detrimento do gesto, que sempre privilegiou a racionalidade em detrimento da emoção e do afeto, que privilegiou o espírito, a subjetividade em detrimento da matéria, do corpo, que privilegiou as ideias e desconheceu os hápax existenciais, para usar um conceito de Michel Onfray (1999), que as provocou e proporcionou, uma historiografia que assentada no *logos* e no *ethos* tende a desconhecer e desconfiar do *phatos*. Não é mera coincidência que a sociedade que deu origem a essa historiografia considere a sensibilidade e o sentimento apanágios do feminino, enquanto a racionalidade, a inteligibilidade e a crítica como apanágios do masculino. Podemos dizer que a emergência de um novo gênero de escrita historiográfica, que a história das sensibilidades requer, também está atrelada a mudança nas hierarquias e relações de gênero em nossa sociedade. Como a maioria dos historiadores de grande renome ainda são homens (e nisso não reside uma mera coincidência), torna-se difícil que eles confessem suas emoções, que eles falem de seus arrepios na hora de justificar suas escolhas de objeto e de sujeito.

Os historiadores das sensibilidades devem, pois, agir ao arrepio das leis que regem o campo historiográfico, instaurando uma prática historiográfica que esteja a contrapelo daquela consagrada e dominante entre os historiadores. O gesto fundamental é o deslocamento do olhar no momento em que se vai ao arquivo, das palavras para os gestos, das ideias para os corpos, dos marcos para as marcas, dos atores e atrizes para as cicatrizes, das almas para os traumas, da linguagem para a imagem (embora saibamos ser inseparáveis). Sem desconhecer, no entanto, que esses corpos, que esses rostos, que estas emoções e sentimentos nos chegam através de alguma forma de linguagem, que eles já nos chegam conceituados, classificados, nomeados, valorizados, que eles já nos chegam como construções discursivas e que eles mesmos, ou seja, o corpo, o rosto, o sentimento, o afeto são em si mesmos conceitos que precisam ser entendidos em sua

historicidade própria e são, até mesmo materialmente, construções sociais, culturais e históricas. O que proponho é apenas uma mudança de ênfase, de focalização, uma mudança de olhar. Quando penteamos algo a contrapelo estamos lidando com a mesma materialidade, temos em nossas mãos o mesmo tecido, a mesma trama, apenas invertemos a direção de nosso gesto e de nosso olhar, apenas deixamos de acompanhar a rotina no gesto e na mirada, apenas ao levantarmos dadas camadas da trama, as camadas que constituem a superfície e o próprio desenho do tecido, podemos enxergar outras camadas, podemos ver se esboroar aquele desenho repetitivo que tínhamos todos os dias diante dos olhos e enxergarmos a formação de outras figuras inusitadas. Sob a aparente limpeza e arrumação da superfície vamos descobrir os grãos de pó, os restos de comida, o pequeno inseto morto, filamentos de tecido de outras cores, pequenos objetos perdidos, fiapos de outros materiais incrustados nas camadas não imediatamente visíveis daquela trama. Não é preciso abandonar a trama dos documentos tradicionais que compõem os arquivos costumeiramente frequentados pelos historiadores; o que se precisa é desviar o olhar das figuras, das imagens, tradicionais e repetitivas, é preciso saber levantar outras camadas de tempo, inventariar outras presenças, fazer assomar ao primeiro plano traços, imagens, figuras, corpos, rostos que costumeiramente ficavam obnubilados pela ênfase nas ideias, no pensamento, nas motivações, nas razões, nas ações, na presença das dimensões estruturais das existências. É preciso ler estes documentos ao arrepio do que costumeiramente vem sendo feito. Por que ao estudarmos um personagem não nos preocupamos em conhecer o seu rosto, o seu corpo, por que não prestamos atenção em sua beleza ou fealdade, por que não damos importância ao tique repetitivo que realizava, inclusive em sua escrita, por que não levamos em conta as suas preferências alimentares ou seus hábitos de higiene? Recentemente a publicação de uma carta enviada por Mário de Andrade a Manuel Bandeira onde faz referências veladas

à sua homossexualidade levou a intenso debate em que ainda surgiram vozes para afirmar que esse “detalhe” da vida do escritor paulista não seria relevante para o entendimento de sua obra.² Por que somente no campo da história das sensibilidades os historiadores descobriram que os homens são sensíveis e agem movidos por sentimentos, que nós humanos vivemos em estado de comoção, que grande parte dos eventos históricos envolvem sentimentos como o ódio, a inveja, a cobiça, o medo, a covardia, a coragem? Até quando os historiadores vão assumir a divisão construída pela sociedade burguesa entre o mundo da racionalidade, da publicidade e o mundo do íntimo, do privado, do sentimental? O homem público, civilizado, que contém seus desejos, seus impulsos e sentimentos quando atua fora do espaço doméstico é apenas um ideal burguês que nunca se cumpriu em nenhum lugar do mundo, embora existam sociedades e culturas onde a contenção da expressão das paixões e dos sentimentos seja mais pronunciada que em outras. A própria relação com o corpo, seus sentidos e significados, variam de época para época e de local para local, e isso interessa diretamente aos historiadores do sensível.

Não é mera coincidência que os historiadores das sensibilidades quase sempre tenham que recorrer à literatura e às artes como documentação das estruturas do sensível e da expressão dos sentimentos em dado momento histórico. A sociedade burguesa tendeu a arrinconar nestas formas de discursos a expressão de nossas paixões e de nossos desejos. Tornou-se de mau tom, fora das regras do pudor e da civilidade manifestar seus sentimentos e paixões em dados momentos e espaços ou através de dados documentos, neles devendo prevalecer a razoabilidade e o raciocínio, o que não significa que isto algum

² Ver: FRANCO, Luísa e COSER, Raquel. Em carta, Mário de Andrade cita sua “tão falada” homossexualidade. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2015/06/1644470-em-carta-mario-de-andrade-cita-sua-tao-falada-homossexualidade.shtml>. Acesso em 14 de novembro de 2015.

dia tenha sido cumprido à risca. Podemos encontrar na documentação mais tradicionalmente manipulada pelos historiadores: testamentos, registros de nascimento e batismo, inventários, artigos de jornais e revistas, cartas e memórias, discursos e notas, desde que lidos a contrapelo, desde que lidos ao arrepio do olhar educado por uma dada tradição historiográfica, a presença dos corpos, dos prazeres, das paixões, dos sentimentos, das manifestações de uma dada sensibilidade, os limiares de tolerância e intolerância, a hierarquia dos próprios órgãos do sentido com que opera uma dada sociedade em uma dada época.

Escrever uma historiografia a contrapelo, tal como propôs Benjamin, significa que a escrita da história implica a tomada de uma atitude política, ética e crítica. Se a história das sensibilidades permanece com a tarefa de ser um discurso crítico em relação à memória oficial, à memória dos vencedores, isso significa que ela não pode abrir mão da dimensão da racionalidade e da inteligibilidade. Fazer uma crítica ao racionalismo não significa o abandono da razão e a defesa de algum irracionalismo, mas sim a defesa de uma outra imagem da razão, uma outra maneira de entender a racionalidade que não exclua as dimensões afetivas, emocionais, subjetivas, até mesmo inconscientes das ações e discursos humanos, que dela fazem parte. A racionalidade de uma época se materializa nos corpos, da mesma maneira que as sensibilidades. As subjetividades se expressam através de figuras, performances e imagens corporais, os sentimentos produzem rostos e corpos que, no entanto, também obedecem a códigos e regras social e culturalmente instituídas. Há uma racionalidade dos gestos afetivos, amorosos, emocionais, como há componentes afetivos, desejanter, passionais nas ações as mais racionalizadas e planejadas. Nossos corpos, nossas mentes, nossas subjetividades funcionam ao arrepio de qualquer simplificação determinista ou substancialista que delas se possa fazer. Gaston Bachelard já propunha que realizássemos uma psicanálise das atitudes científicas, que investigássemos as motivações afetivas e morais

que estariam na base de nossas escolhas de objeto e de sujeitos (BACHELARD, 2002). Da mesma maneira que, na estruturação de nossa vida psíquica, a escolha de objeto é uma etapa decisiva e, ao mesmo tempo, de difícil racionalização, da mesma maneira que a nossa construção como sujeito implica levar em conta as dimensões simbólicas e imaginárias que trabalham e significam o real, que explica e implica o mundo em nosso próprio ser, a encarnação do passado é tão importante quanto a sua inteligibilidade (FREUD, 1997). A escolha que fazemos sobre o que evidenciar, de quem trazermos à cena, que imagens do passado decidimos por fazer sobreviver, que brasa de esperança decidimos novamente avivar no presente é, ao mesmo tempo, uma escolha epistemológica, política, ética e estética. Talvez é chegada a hora da historiografia abandonar definitivamente a épica ou o romance realista e naturalista como modelos narrativos. Talvez, como aspirava Nietzsche, devamos voltar a nos inspirar na tragédia clássica, nunca no dramalhão individualista burguês, que converte questões estruturais e sociais em dramas meramente individuais, familiares ou psicológicos (NIETZSCHE, 1992). Talvez possamos aprender com Bertolt Brecht, assim como fez Benjamin, a importância de uma narrativa histórica que seja mais gestual, mais corporal, mais cenográfica do que discursiva, do que romanesca, uma historiografia que aposte mais na transformabilidade e no choque das imagens, do que na construção de um contínuo argumentativo, uma historiografia, em termos brechtianos, interessada em mostrar comportamentos criticáveis, mostrar as contradições sociais, os conflitos, as lutas encarnadas em imagens dialeticamente sobrepostas, numa montagem que ressalta mais a diferença, o corte, a cesura, a ferida na epiderme da história, do que sua continuidade e sua identidade (BENJAMIN, 2008). Atentar para os gestos socialmente significativos e contraditórios, provocando o efeito de estranhamento e não de entranhamento da uma narrativa e a pretensa consciência e racionalidade que ela possa trazer, estranhamento que decorra justamente da suspensão

crítica do fluxo da narrativa tradicional sobre o passado. Ao invés do tempo linear e contínuo do historicismo, construído e favorecido pela narrativa épica, cômica, dramática ou romanceada, o encontro em cena de múltiplos tempos, enfatizando o fragmentário e o contraditório dos comportamentos, das ações, das performances, das poses, dos rostos, das imagens dos homens e mulheres do passado, em contraste com aqueles dos homens e mulheres do presente. Historicizar para Brecht significava estranhar, produzir o estranhamento, numa interação entre a atuação dos agentes, tomados como seres teatrais, a encenação que realizam e a dramaturgia mais geral da trama histórica, das estruturas que a limitam, dominam, exploram e subordinam. Trabalhar ao arpejo das leis do campo historiográfico é desnaturalizar, ir ao arpejo da memória oficial, qualquer que seja ela, mesmo aquela produzida pela historiografia, é levar em conta tanto o olhar daquele a que se destina o escrito, a sua recepção, como o produtor, aquele que o realiza. No seu texto *Me-Ti ou o livro das reviravoltas*, Brecht propõe, justamente, que a reviravolta daquilo que é esperado, o choque provocado por uma mudança na relação entre observador e observado, que diz muito da relação que nós historiadores mantemos com o passado e nossos personagens, seja tomado como o gesto definidor da escrita de um discurso que queira romper com os automatismos e o conformismo, de dada recepção e produção (JAMESON, 2013).

Produzir como propunha Benjamin, como realizou Brecht e Schonberg, uma atividade de suspensão, de espaçamento, entre o gesto e sua imediata significação banalizada e sedimentada no interior da nossa cultura. Aproximar o gesto contemporâneo de uma gesticulação passada que dele se aparente e que, ao mesmo tempo, difira, mostrando seu caráter histórico e relativo a dada cultura, tempo e lugar. Enfatizar as relações físicas que unem os homens ou os separam e que os articulam a uma determinada época, deixando claro o caráter de invenção, de fabricação social, destes automatismos de gestos. Nessa proposta teatral brechtiana

são muito importantes aqueles que ele nomeia de personalidades atípicas, aqueles homens e mulheres que, por estarem em desacordo com a lei, a norma, as regras, as estruturas que definem a época em que vivem, sem que, evidentemente, estejam por completo delas desligadas, sem que não deixem de utilizá-las e reproduzi-las, permitem, ao mesmo tempo, delinear as fronteiras e os limiares dessa temporalidade, já que é através das margens que se pode configurar uma imagem de uma época, que pode-se vislumbrar o desenho que a configura e encarnar uma crítica a esta mesma época, a esta mesma sociedade, à medida que eles, como seres do limiar, permitem um olhar de fora, um olhar de afastamento, de negação, de revolta, de crise em relação a essa situação. Os homens infames de Michel Foucault, o louco, o anormal, o prisioneiro, o assassino, os remendões, os desertores, os piratas, os monges apóstatas e sodomitas, todos os homens e mulheres dignos de lástima, danados, escandalosos permitiam, através, às vezes, de seus minúsculos gestos, de suas injúrias, de suas blasfêmias, de suas vociferações, de seus corpos em estertor, em fúria, com seus rostos onde um sorriso irônico não deixava, uma vez ou outra, de fazer arrepiar o canto dos lábios, vislumbrar os limites da sociedade em que viviam, a trama das estruturas que os enredava, ao mesmo tempo, que com elas rompiam.

Na quinta página do texto, “A vida dos homens infames”, Foucault voltará a afirmar que o livro ao qual o texto serviria de introdução, a antologia de casos médicos e jurídicos que pretendia publicar, não seria do agrado dos historiadores, menos ainda que seus outros livros. Imaginando as críticas que lhe seriam dirigidas pelos profissionais da história, se pergunta, retoricamente, se seu livro seria uma obra de humor, se não seria puramente subjetivo, deixando claro que a historiografia costuma se levar muito a sério e desconfiar do humor e do riso, da ironia e da sátira como estratégias narrativas possíveis para os historiadores e seus textos. Além disso, aponta para o desprezo que os profissionais do passado votam às dimensões subjetivas, notadamente, quando se trata de

justificar suas escolhas temáticas, de objeto e de sujeitos. Ele termina por definir seu livro como um livro de convenção ou de jogo, o livro que teria nascido de uma maniazinha que se tornou sistema. Qual historiador inicia sua tese confessando que ela é fruto de suas manias, de seus tiques, de suas obsessões, de suas superstições, transformadas em método? O livro teria nascido da sua paixão pelo arquivo, pela busca nele dos deserdados de todos os quadrantes, pela identificação com aqueles mais obscuros, mais danados, mais safados pelo tempo e nas memórias. Ele diz que o poema do usurário fantasista ou o do monge sodomita lhe serviram, de ponta a ponta, de modelo. Textos que fazem efeito, que afetam, que chocam, que interpelam, que interrogam para além do que neles vem escrito. O trabalho teria nascido dessa sua busca fascinada por aquelas pequenas vidas, pelo reencontro com aquelas existências-clarão, com aqueles poemas-vida, com aquelas existências que eram em si mesmas um acontecimento político, ético e estético.

Se o corpo, se as paixões, se os sentimentos, se as sensações foram por muito tempo banidos da narrativa histórica, foram estes outros que permaneciam tendo uma existência obscura, misteriosa, suspeita, frequentavam e compunham uma espécie de noite da história; se por muito tempo os historiadores, mesmo aqueles mais noturnos, preferiram escrever sob o ponto de vista da luz, da iluminação, da clareza, da clarividência, pareciam só prestar atenção às dimensões diurnas do passado, creio que está na hora de levarmos para a frente da cena histórica essas imagens noturnas, está na hora de encararmos os perigos que nos espreitam nas noites dos tempos. As noites podem ser enregeladas e frias, podem trazer o arrepio do frio, do medo, do terror, do pavor, mas as noites dos tempos devem ser encaradas de frente pela historiografia, pois continuam habitando os dias, com seus sonhos e seus pesadelos, continuam obsedando os nossos presentes. Ao contrário do que propunha Braudel (1978), devemos valorizar os pequenos vagalumes que rasgam a escuridão das

noites, se eles não chegam a iluminar completamente o caminho, pretensão totalizante iluminista que já não tem mais cabimento, eles significam pontos de iluminação por contraste com os breus, com as trevas de dados tempos. Como lembra Georges Didi-Huberman (2014), a respeito de Pier Paolo Pasolini, não podemos acreditar na morte dos vagalumes, do brilho fugaz do amor e da esperança. Muitas vezes um simples gesto, um mero esgar de um olho, o mero aceno de uma mão pode conter, em cristal, muito de um dado período. Em nossas vidas e na vida de muitos, passar uma simples noite aos arrepios significou um marco, uma mudança, uma transformação, uma inspiração que levou a uma ruptura nas nossas histórias e, portanto, na história. Historiadores do mundo, arrepiai-vos e arrepiai a todos, isso pode ser bastante transformador!

Bibliografia

- ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. Menocchio e Rivière: criminosos da palavra, poetas do silêncio. In: *História: a arte de inventar o passado*. Bauru: Edusc, 2007.
- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.
- BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas 1: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. Teoria del conocimiento, teoria del progreso. In: *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- BUENO, Francisco da Silva. *Grande dicionário etimológico e prosódico da língua portuguesa, vol. 1*. São Paulo: Saraiva, 1963.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vagalumes*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

_____. *A invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

_____. *Luz contra luz: ensaios breves*. Lisboa: Ymago/KKYM, 2015.

FARGE, Arlette e FOUCAULT, Michel. *Le désordre des familles*. Paris: Galimard, 1982.

FREUD, Sigmund. *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

FOUCAULT, Michel. A vida dos homens infames. In: *O que é um autor?*. 2 ed. Lisboa: Vega, 1992.

_____. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

_____. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. São Paulo: Graal, 1988.

GATTI, Luciano. Benjamin e Brecht: a pedagogia do gesto. São Paulo: *Cadernos de Filosofia Alemã*, n. 12, jul-dez. de 2008.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. 9 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

HORTA, Maria Teresa. *Poesia Reunida*. Alfragide: Publicações Dom Quixote, 2009.

JAMESON, Frederic. *Brecht e a questão do método*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: OLIVEIRA, Roberto Cardoso de (org.). *Marcel Mauss: antropologia*. São Paulo: Ática, 1979.

ONFRAY, Michel. *A arte de ter prazer: por uma materialismo hedonista*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PETER, J. P. e FAVRET, Jeanne. O animal, o louco, a morte. In: FOUCAULT, M. *Eu, Pierre Rivière, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão*. São Paulo: Graal, 1988.

PONS, Jordi. *Arnold Schönberg: ética, estética, religião*. Barcelona: Acontilado, 2006.

Capítulo 3

Imagens dissidentes: poéticas fronteiriças do cinema de Lucrecia Martel

Cleusa Gomes da Silva

Gerson Galo Ledezma Meneses

Introdução

O capítulo visa analisar a produção cinematográfica da diretora saltenha/argentina Lucrecia Martel, cujo recorte metodológico objetiva investigar as duas primeiras películas denominadas *O Pântano/La Ciénaga* (2001) e *A menina Santa/La Niña Santa* (2004), produzidas pela cineasta, entrelaçando a trajetória de enunciação como diretora e suas opções estéticas, tentando aproximar-se da compreensão das estratégias de seu processo criativo, representado na textualidade cultural e imagética das películas.

Para tanto, propõe-se analisar o modo como a cineasta evidencia temas cruciais para a reconfiguração do cinema argentino nos anos noventa do século XX, trazendo às telas a representação do noroeste da Argentina e a possibilidade cultural e imagética das fronteiras, em detrimento de uma nação homogênea tradicionalmente representada no cinema de Buenos Aires.

Assim, a cinematografia de Martel aproxima-se do movimento *Nuevo Cine Argentino* da geração dos anos 1990 na

Argentina, abordando temas como: patriarcalismo, conflitos de classes, imigração e vozes silenciadas na história do país, como indígenas, pobres e mulheres, porém se torna representativa de um lugar de enunciação, o noroeste argentino, situado entre as fronteiras do Paraguai, Bolívia e Chile, nas províncias de Salta, Jujuy e Tucumán. (PEÑA, 2003).

Os longas-metragens *O Pantâno/La Ciénaga e A menina Santa/ La Niña Santa* (2004), ambos premiados, colocaram a diretora em evidência no país e no exterior, destacando-se que o roteiro de *La Ciénaga*, contemplado pelo concurso de roteiros promovido pelo *Sundance Institute* (Robert Redford), bem como a rede estatal japonesa possibilitaram a viabilização do filme e sua exibição no exterior.

Produzido pela produtora argentina Lita Stantic, o filme foi realizado em coprodução com a Espanha e França, além de obter vários prêmios na América Latina, tais como o Festival de Cinema de Havana e, ainda, o prêmio de melhor filme no Festival Internacional de Cinema de Berlim (Urso de Ouro), no ano de 2001.

Após as premiações e o prestígio alcançado pela diretora na Argentina e no exterior, no ano de 2004, *A Menina Santa/La Niña Santa* teve a continuidade da produção de Lita Stantic, impulsionada pela produtora *El Deseo*, de Pedro Almodóvar.

O filme recebeu a Palma de Ouro no ano de 2004, na seleção oficial do Festival de Cannes, recebendo menção honrosa dos críticos no Festival Internacional em São Paulo. No ano de 2006, Lucrecia Martel foi convidada para compor o júri do Festival de Cinema de Cannes.

Ressalta-se que a autoria do cinema de Martel tornou-se visível desde a produção de um curta-metragem *Rey muerto* (1995), resultado de um concurso de roteiros que o *Instituto Nacional de Cine y Artes Audiovisuales* (INCAA) organizou naquele ano, buscando promover a produção de curtas no país. O conjunto de premiados resultou no filme *Historias Breves*, lançado no

circuito comercial e que logrou importante repercussão em crítica e público¹.

Tais curtas-metragens inauguraram a atividade da realização para muitos diretores, atualmente premiados internacionalmente pelas suas películas e, de certo modo, também foram o ponto de partida do *Nuevo Cine Argentino*.

De acordo com Oubiña (2008), dentre os curtas que integraram as *Histórias Breves* encontram-se *La ausencia* (Pablo Ramos), *Niños envueltos* (Daniel Burman), *Ojos de fuego* (Jorge Gaggero e Matías Oks), *Guarisove, los olvidados* (Bruno Stagnaro), *Dónde y cómo Olivera perdió a Achala* (Andrés Tambornino e Ulises Rosell), *Noches áticas* (Sandra Gugliotta), *Rey muerto* (Lucrecia Martel) e *Cuesta abajo* (Adrián Caetano).

Para Quintín (2000), o ponto de partida do *Nuevo cine Argentino* consolidou-se no ano de 1997 com o filme *Pizza, birra, faso* (Adrián Caetano e Bruno Stagnaro), que venceu a competição do Festival de Mar del Plata no mesmo ano, propondo uma estética diferenciada.

A película apresentou uma tragédia urbana, entremeada pelo cinema policial e realismo cru, aportando uma nova estética determinada por uma narração ascética, improvisação na *mise en scène*, diferentes trabalhos com o som, liberdade expositiva de várias histórias fragmentárias, que fariam eco nas novas gerações dos anos 1990.

Nesse contexto cultural da emergência do *Nuevo Cine Argentino*, desenvolveu-se uma crítica que asseverava com entusiasmo o trabalho dos novos cineastas, legitimando-os e cumprindo um papel decisivo para que tais produções se fortalecessem.

Além da explosão de *sites* e *blogs*, o surgimento de inúmeras publicações especializadas, como *El Amante*, *Haciendo Cine* e

¹ Após a publicação da primeira coletânea no ano de 1995, foram lançadas mais cinco edições de *Histórias Breves* pelo INCAA, nos anos de 1997, 1999, 2004, 2009 e 2010.

Kilómetro 111 e respectivas análises, a crítica fez o *establishment* reagir e repensar seus velhos modelos, que não mais interessavam a ninguém, tornando-se parte do cinema e influenciando ativamente nas decisões políticas do campo cultural e intervindo nos debates da atualidade.

Criado no ano de 1999, o *Buenos Aires Festival Internacional de Cine Independiente* (BACIFI) contribuiu efetivamente na consolidação dessa geração, ao lançar os novos cineastas e constituindo-se em vitrine para projetar os jovens no exterior, com a premiação de *Mundo grúa* (Pablo Trapero, 1999)² na primeira edição. A partir daí, inundou as telas argentinas e tornou-se um selo de qualidade nos festivais internacionais.

Os filmes *Esperando o Messias* (Daniel Burman, 2000), *Sólo por hoy* (Ariel Rotter, 2001), *La libertad* (Lisandro Alonso, 2001), *Un día de suerte* (Sandra Gugliotta, 2002), *Bolivia* (Adrián Caetano, 2002) e *Tan de repente* (Diego Lerman, 2002) foram lançados no exterior após a exibição no BAFICI que, no ano de 2001, firmou-se como um dos maiores festivais latino-americanos de cinema.

O cinema de Martel situa-se nesse contexto cultural e histórico, tendo em vista que o primeiro curta-metragem *Rey Muerto* foi produzido pela renomada produtora Lita Stantic de Buenos Aires que, disposta a acompanhar as tendências criativas dessa geração de cineastas, investiu no cinema independente, apoiando os novos realizadores.

Salienta-se que Stantic era considerada da Velha Guarda e ganhara experiência conhecendo o cinema de dentro e os diversos mecanismos de financiamento, inclusive implementando estratégias de acordo com cada projeto e contribuindo, assim, com a pulsão e continuidade dos novos diretores.

² *Mundo grúa* venceu nas categorias de Melhor Diretor (Pablo Trapero) e de Melhor Ator (Luis Margani, que não era ator profissional).

Ademais, para alguns estudiosos do cinema de Martel na Argentina, *Rey Muerto* foi considerado seu laboratório imagético, cultural e sua carta de intencionalidade para o projeto fílmico vindouro como *O Pântano/La Ciénaga* e *A Menina Santa/La Niña Santa*.

A história desse curta é cotidiana como todas as histórias que a cineasta propaga em suas películas: uma mulher toma a decisão de mudar de vida devido aos conflitos que enfrenta com seu marido, fundamentalmente relacionados à violência física exercida sobre ela e seus filhos. Para tanto, não só o confronto como a todas as pessoas, tornando pública tanto a sua própria infidelidade conjugal como a brutalidade exacerbada por este confronto.

Por meio desse gesto, a mulher assume outro lugar social, em que pode decidir sobre seu corpo, sua vida e de seus filhos. No entanto, o curta coloca o problema em um lugar cheio de zonas intermediárias, em que os limites e fronteiras das representações dos sujeitos são áreas cinzentas.

Toda a história é um itinerário de marcação dos espaços reais e imaginários, como a violência simbólica sobre os corpos do concreto. A delimitação do espaço de pertencimento realizada pelos personagens implica necessariamente no conflito e estará presente em todo cinema de Martel.

Logo, a compreensão dessa textulidade cultural permite visualizar os processos de construções das representações, que carregam para a narração fílmica as questões referentes às representações femininas que conformam o universo do noroeste da Argentina e que explicitam uma série de tradições em que os modos de vincular-se assentam em tradições históricas de longa data, tal como o patriarcalismo perceptível em *Rey Muerto*.

Essas representações de gênero ressurgem de forma mais complexa em sua filmografia, sobretudo nos dois longas-metragens escolhidos como *corpus* documental (*La Ciénaga* e *La Niña Santa*), acrescidas das questões de identidades locais, conflitos sociais, raciais e de classes e, particularmente, das linhas

de fronteiras como espaços detentores de visibilidades e reconfigurações na construção das imagens em disputa e dissonantes.

Breve discussão bibliográfica sobre a produção das mulheres na arte cinematográfica da América Latina

Ao abordar o cinema de Martel em *Rey Muerto*, *La Ciénaga* e *La Niña Santa* como *corpus* documental, torna-se necessário retomar a bibliografia existente sobre a produção das mulheres na arte cinematográfica da América Latina para, em seguida, problematizar a bibliografia específica supramencionada.

Reportar à intensificação da produção fílmica das mulheres na contemporaneidade não significa que não havia, anteriormente, mulheres na cinematografia, posto ser possível encontrar mulheres na produção latino-americana desde as primeiras décadas do século passado. Entretanto, diante da invisibilidade feminina na historiografia do cinema, a presença das mulheres na direção de filmes é fato praticamente episódico em todas as cinematografias.

Exemplo dessa invisibilidade é o resultado da pesquisa organizada por Heloísa Buarque de Hollanda (1989) sobre as mulheres no cinema brasileiro, que revelou os silêncios de 195 cineastas e 479 filmes realizados no período compreendido entre 1930 e 1988.

Embora Hollanda não aborde os filmes posteriores aos anos 1990 no país, em que se encontram muitas mulheres cineastas, seu estudo torna-se uma importante ferramenta para a temática e a importância da visibilidade das mulheres diretoras na historiografia artística do cinema.

Nesse sentido, a historiografia produzida pela mexicana Mária Millán (2008), desvela, igualmente, a participação das mulheres no cinema latino-americano ao visibilizar importantes nomes femininos na direção e produção de cinema, ainda no seu início.

Seguindo essa perspectiva de construir e dar visibilidade às poéticas das mulheres cineastas latino-americanas, a historiadora Maria Célia Orlato Selem (2013), em uma proposta inovadora e minuciosa, se debruçou de forma exaustiva sobre as produções de autoria feminina no cinema latino-americano, tentando identificar poéticas feministas na produção cinematográfica de mulheres diretoras.

A autora selecionou filmografias extensas de autoria femininas, tais como: *La teta asustada*, de Claudia Llosa (Peru/2009); *Que tan lejos*, de Tania Hermida (Equador/ 2006); *Rompecabezas*, Natalia Smirnoff (Argentina/ 2009); *Entre nós*, de Paola Mendoza e Gloria La Morte (Colômbia/ 2009), entre outras, além de trabalhar com alguns festivais de cinema feminino na década de 1980 e na atualidade, identificados como espaços de construção da crítica feminista de cinema latino-americano.

Para Selem (2013), de uma forma ou de outra, todos os filmes analisados foram perpassados pela denúncia dos efeitos devastadores do capitalismo e do patriarcado, emergindo temas como as histórias nacionais, os processos migratórios, a militância política, a construção do feminino, entre tantos outros que também são objetos de interesse dos feminismos, em suas possibilidades de resistência.

A autora obtém êxito nesta investigação ao conduzir o debate da produção das mulheres cineastas na América Latina, campo pouco explorado no Brasil, tanto na História quanto nas Artes, porém sua análise não abarca a obra marteliana, fato que no nosso entendimento representa uma lacuna importante, tendo em vista que Martel participou de uma reconfiguração simbólica e cultural do novo cinema latino-americano, em que sua filmografia assume o epicentro dessa produção de imagens dissidentes e de renovação estética no cinema na Argentina no final do século XX.

Para tratar da bibliografia que tematiza a produção de Martel, um dos trabalhos de maior destaque pertence ao crítico de cinema argentino Gonzalo Aguilar (2006) que, embora não

tratasse especificamente do cinema marteliano, tornou-se uma referência nos estudos sobre *El Nuevo Cine Argentino*.

Por meio de uma análise criteriosa do movimento *Nuevo Cine Argentino*, Aguilar busca demonstrar como o cinema dos anos 1990, na Argentina do século XX, requereu um olhar com liberdade suficiente para reunir materiais heterogêneos, sem incorrer na mera catalogação ou mesmo em uma postura acrítica.

Desde as condições de produção até a recepção crítica das obras cinematográficas, esse ensaio configurou um panorama nítido de mais de uma década de renovação, bem como uma forma de entendimento do fazer estético do cinema nacional.

Entre uma proposta investigativa de situar a forma estética e a eloquência do sentido, o autor recupera um conjunto de obras cinematográficas do *nuevo cine* como forma de situar um pensamento e propiciar uma reflexão analítica necessária para recriar a experiência cinematográfica contemporânea do país.

Em um dos capítulos, Aguilar (2006) problematiza a inovação estética de Martel, com ênfase na sonoridade de sua filmografia (*El sonido, banda aparte*), sobretudo em *La Niña Santa*, considerando que a obra apresenta um cuidado estético e inovador com o som, constituindo-se um dos traços de toda sua obra.

Assim, Martel construiu uma narrativa visual em que a palavra designa um som sem fonte visual reconhecível e, em face desse mundo de clarividência visual, erigiu-se a confusão sonora, propiciando no enredo fílmico que as relações causais sejam trocadas: a origem do som poderá aparecer e depois esconder-se nas dobras do espaço.

Resgata Aguilar que a teoria cinematográfica auxilia para recorrer ao labirinto do ouvido, que se ouve sem ver a causa do som, ou seja, a perturbação dos personagens no filme aparece exatamente quando as causas do som são ocultadas, entrecruzando com a noção de escuta acusmática como condição da escuta esquizofrênica dos personagens, descrita por Cunha (2013).

O crítico argentino concluiu que esse traço da sonoridade visual de Martel pode ser inserido na crítica da teoria feminista, que tem ampliado os estudos sobre cinema ao propor as diversas possibilidades dentro do campo visual e as potencialidades de outros sentidos como o tato e ouvido, pois tradicionalmente, o visual tem representado o privilégio da visão (ocular-centrismo), do domínio masculino (falocentrismo) e da razão (logocentrismo) na cultura ocidental, e observa que a ordem da representação ao qual pertence o aparato cinematográfico está constituída pelo olhar masculino, corroborado por Lauretis (1994) e Mulvey (1983).

Referente à estética do cinema de Martel, o estudo de Barrenha (2011), amplia a discussão de Aguilar sobre o tema, demonstrando a valorização do elemento estético sonoro presente na *mise en scène* de seus filmes, especialmente *La ciénaga*, *La niña santa* e *La mujer sin cabeza* (2008).

Nestes, segundo Barrenha, a sonoridade foi concebida por meio da organização de momentos de ruídos e silêncios que carregam consigo dúvidas e incertezas em relação a atos banais, dotando o fluxo narrativo de um clima recorrente de suspensão e incita à reflexão sobre uma experiência auditiva ruidosa e interna presente no cinema de Martel.

Neste contexto, a autora destaca, ainda, certa fragmentação do enquadramento ressaltado por meio da exploração da arquitetura dos corpos muito próximos à câmera.

Os planos-detelhes dos corpos dos personagens ainda salientam uma sensibilidade tátil das imagens, certa rugosidade, aspereza, sensualidade, languidez, todas as qualidades sensíveis que são reveladas pela excessiva proximidade dos corpos ou mesmo objetos.

Ultrapassando o simples sincronismo entre som e imagem, o espaço fílmico será construído em consonância com o mundo interno dos personagens, a partir de uma quebra íntima provocada pelos acidentes imprevisíveis.

Portanto, mostrar as coisas por fragmentos seria, antes de tudo, um ato de exteriorização da desconexão dos personagens; representação da perda da noção de vínculo entre as coisas e aquilo que elas significam.

A proposta de investigação de Barrenha buscou entrelaçar a biografia pessoal da cineasta, a fim de empreender uma análise fílmica dos três longas-metragens, captada por meio de uma entrevista da cineasta à autora, na fala que se desdobra entre evocações da infância, manuais técnicos, o fascínio por filmes de terror e relatos de filmagens, inúmeras peculiaridades que surgiram de suas experiências e foram replicados como elementos recorrentes nos seus filmes.

Consoante Barrenha (2013), a construção do olhar e a sensibilidade da escuta estavam presentes, posteriormente lapidados nos anos de incursão na carreira de cineasta, ao longo dos anos 1990, posto que para Martel, o som é o que possibilita transmitir o que há de mais importante em seus filmes: diferentes percepções do mundo, por meio da sinergia do som com os outros elementos da encenação, em que a audiência compartilha as percepções e experiências dos personagens: em *La ciénaga*, não basta ouvir, tem que ver para crer; em *La niña santa*, escutar para tocar; em *La mujer sin cabeza*, não ver o que se escutou.

Cabe ressaltar que, no decorrer do trabalho de Barrenha, ao apresentar uma reflexão sobre a construção histórica do *Nuevo Cine Argentino* e propor trazer para o debate do Brasil um panorama da história do cinema na Argentina, relacionando-o com a inserção de Martel neste contexto cultural, a autora enfatiza o desempenho que o som adquiriu em muitos filmes do *Nuevo Cine Argentino*, devido ao desenvolvimento técnico propiciado pelas escolas de cinema, das quais saíram a maioria desses diretores, somado à busca de uma sonoridade local, principalmente fora de Buenos Aires.

Entretanto, ainda que Barrenha tenha destacado a importância dessa sonoridade local dos cineastas, incluído o

cinema marteliano, observando que todos os longas-metragens foram filmados em Salta/Argentina, com atores locais e mantendo toda a entonação da voz saltenha, a autora não fez uma análise de que forma o recurso da voz e do som dos atores locais possibilitou ao cinema de Martel estratégias de representações e produção de imagens dissidentes e poéticas fronteiriças, daquelas tradicionalmente representadas pelo cinema de Buenos Aires.

De acordo com Leguizamón (2010), Salta é excluída cultural, econômica e politicamente da construção da identidade nacional argentina.

A importância da cidade e estado de Buenos Aires obstaculizou efetivamente o desenvolvimento de regiões mais distantes, principalmente do norte, que se encontra ausente do imaginário social e nunca chegou a adquirir a importância do sul, isolando-se ainda mais devido a sua grande identificação com Bolívia e Peru e pela população predominantemente mestiça, tendo em vista que os povos indígenas foram humilhados e excluídos da narrativa fundadora do país através de sangrentas campanhas de extermínio e marginalização com a segregação física dos europeus.

A proposta deste capítulo justifica-se pela ausência de um estudo mais aprofundado da obra visual de Martel no Brasil, com ênfase nos estudos de gênero e transfronteiriços, focado na produção artística e estética da diretora, entrelaçando as condições históricas da enunciação da cineasta e as estratégias de representações que circulam na produção cinematográfica tomada como base nessa proposta.

A textualidade imagética do cinema de Martel possibilita pensar temáticas importantes e definidoras da construção dos novos atores sociais na América latina, como mulheres, indígenas, pobres, gays e lésbicas e as construções de identidades locais e de fronteiras.

A construção poética do cinema de Lucrecia Martel

As produções cinematográficas oferecem um arquivo de representações acerca do território e das identidades, possibilitando a construção e desconstrução de olhares que seguem e não trajetões que indicam hegemonias.

As confrontações entre as práticas concretas e as prescritas desde as instituições geram um mosaico de representações que circulam com êxito, tanto de público como de crítica pelas produções fílmicas na Argentina. A década de 1990 na Argentina está marcada pela deterioração paulatina da política de Carlos Saúl Menem e de seu modelo econômico que se prolongou ao governo de aliança a partir do ano de 1999.

A pauperização das condições de trabalho, econômicas e sociais fez com que os protestos sociais recrudescessem ao longo do governo menemista, no período compreendido entre o final dos anos 2000 e começo do século XXI.

As privatizações e as terceirizações, associadas à falta de desenvolvimento de um modelo produtivo, fenômeno ocorrido em toda a América Latina e que produziu taxas de desemprego urbano, que chegaram aos 20% com ocupações informais em postos de trabalho, crescendo índices de pobreza assustadores entre os trabalhadores.

A decadência do modelo econômico e social na Argentina levou ao campo político, um dos momentos de maior descrédito da denominada classe política. No ano de 2001, o presidente Fernando de la Rúa renunciou, após pressão dos setores organizados e dos protestos de rua.

O cinema dos anos 1990 e início do século XXI voltou-se à contação de histórias pessoais (interior e local), o que permitiria ao público compreender os processos de dissolução do país.

Novos diretores de cinema surgiram, e estes não procuraram explicar os processos de construção da nacionalidade, mas antes as falhas das histórias mínimas, metaforizando o estado do país.

Dentre esses, Adrian Caetano e os filmes *Pizza, birra y faso* (1997), *Bolívia* (2001) e *A Red Bear* (2002); Pablo Trapero e as produções *Mundo Grua* (1999) ou *O Bonaerense* (2002); Carlos Sorín com o título significativo de *Historias mínimas* (2002); Rejtman Martin e o filme *Silvia Prieto* (1998), citando algumas produções do mesmo período.

Neste íterim, encontra-se o cinema de Martel, referindo-se à produção da cineasta saltenha observada desde o curta-metragem *Rey Muerto* até *La Ciénaga* e *La Niña Santa*.

Em cada um de seus filmes, a diretora coloca em imagens as formas de ver e os modos de reprodução social, ao mesmo tempo em que se apropria dos mecanismos de resistências, modos de negociação, aceitação e todas as variantes que fazem possível viver e sobreviver em uma cultura heterogênea e enraizada.

Esta miríade feminina evidencia as representações da identidade local, que em todos os espaços relacionam as imagens do território com a mulher, relação fundada historicamente no mito da Pachamana.

A câmera nas películas *La Ciénaga* e *La Niña Santa* localiza-se nos cantos e nos interiores, buscando mirar/olhar desde a margem ao que sucede aos personagens. A fragmentação das imagens e dos corpos que visualiza é o produto desta forma de ver sem ser visto, procedimento esse que coaduna com as fragmentações sociais destacadas ao longo das películas.

Olhares vacilantes, oblíquos, inquietantes, reveladores e curiosos são algumas das modalidades eleitas para falar de uma sociedade que se mantém atrás dos muros das problemáticas que os afetam.

A mesma inquietude de quem se sente olhado no interior da tela é a que sente os espectadores quando estas imagens interpelam as posições de cada um, requisitando tomar posições frente aos atos que se explicam no campo da imagem, pois a diretora coloca os assistentes e as projeções diante dos imaginários que os atravessam.

Percebe-se, portanto, que as representações nesta produção resultam em uma mostra do que circula nos imaginários locais e no mundo da percepção feminina, vistas desde a aguda lente de uma mulher (diretora) que aprecia mostrar, por sua vez, os modos de mirar/olhar e de se mirar/olhar dessa sociedade.

Imagens dissidentes: fronteiras e margens no cinema de Lucrecia Martel

O curta-metragem *Rey muerto* (1999) é um texto cultural que revela as matrizes do sentido das diversas práticas sociais que geram nas sociedades andinas e no noroeste argentino vigentes, forjado nos curta-metragens ao longo da história do cinema e de uma extensa história sócio-cultural nas práticas cotidianas.

A história é simples: uma mulher (La Juana) toma a decisão de mudar sua vida devido aos conflitos que sofre com o marido, fundamentalmente relacionado com a violência física exercida sobre ela e as pessoas próximas de afeto de si.

A personagem enfrenta esta violência tornando público a brutalidade marital e, com isso, libera seu corpo castigado e a violência sobre seu corpo, sua vida e seus filhos, por meio do enfrentamento direto ao violador. Sem embargo, esse curta de Lucrecia situa a problemática, o lugar e as matrizes intermediárias, em que os limites e as fronteiras dos sujeitos e dos territórios são pouco claros e invisíveis, como é o caso do lugar do patriarcalismo e das violências cotidianas vividas pelas mulheres.

Todo o curta-metragem é a história de um acontecimento que delimita os espaços reais e os imaginários, a violência simbólica e a violência sobre os corpos concretos. A delimitação que realizam os personagens do espaço de pertencimento implica necessariamente em um conflito.

A ponte que atravessa a personagem central com seus filhos - imagem que abre e fecha o filme - é um dos elementos materiais que delimita esse território e permite reconstruir as histórias dos

povos subalternizados do noroeste argentino, região de fronteiras com a Bolívia, Paraguai e o Chile.

Esta ponte significa a morte para uns, porém para outros é a possibilidade de salvação, significando igualmente o limite para uma sociedade em que somente um grupo impõe sua regra. A ponte e o rio separam o lugar próprio do que se vislumbra como solução dos problemas de representação e dos limites que passaram do territorial ao imaginário no texto de Martel.

A ponte não só marca o ingresso das vozes silenciadas, representadas por Juana (que traz a representação da Pachamama), mas porta o nome da localidade (Rey muerto) e simboliza a fronteira concreta e imaginária que os personagens devem atravessar para produzir uma modificação substancial em suas condições de vida.

Apresenta, ainda, todas as atribuições da morte, desde o primeiro momento, não somente porque ali se assassina a um homem (agressor), mas também porque a imagem revela um terreno baldio, a partir de um grande plano geral.

O som reforça a ideia que de ali governa a morte e que se apela ao grasnar das aves de rapina, que surgem externamente ao campo da imagem para completar a ideia que se está diante do lugar do fim e do começo, somada à música de percussão que semeia/insinua uma ladainha.

A longa caminhada de Juana pela cidade delimita lentamente os territórios de pertencimento ou não. Logo nos títulos, irrompe a imagem de uma mulher com seus filhos e um cachorro, carregados com o que têm e uma atitude desafiante de haver jogado as últimas cartas.

A miríade das imagens explicita todas as fronteiras de uma cidade: as autoridades institucionais e os que têm o poder instituído, porém, além dos aparatos do Estado, as múltiplas referências seguem com as mulheres, homens e outras formas de estabelecer limites.

Toda a caminhada da personagem finda na ponte, lugar em que se produzirá a realocização dos conflitos e das problemáticas, assim como o reposicionamento dos lugares que cada sujeito ocupa na sociedade.

A caminhada para a morte e a libertação é também o que marca o caminho da modificação ou não das atitudes e o ocorrido é um dos núcleos temáticos fortes que marcam a possível saída das condições que se vivem.

O mundo se mostra no campo da imagem e está marcado por todos os índices da festa: a música festiva, ruas cheias de bandeirinhas coloridas e os locais repletos de pessoas. Todos esses aspectos marcam um índice de leitura bem claro.

A festa popular, tal como mostrada no curta *Rey muerto*, mobiliza a sociedade provocando que as margens ocupem o centro e, nessas circunstâncias, as alterações são possíveis, tanto na troca de trajes como na circulação livre pelas ruas da cidade. Por outro lado, as imagens femininas se destacam por suas nuances.

As mulheres conformam o grupo que se encarrega de desafiar as redes de poderes instituídos, por meio do exercício de outros poderes circulantes na cultura local saltenha e região de fronteiras bastante visíveis com a presença dos povos originários.

A protagonista La Juana adquire a característica da marginalidade e assume o papel que representa toda a cidade alcunha essa que permite colocar em contato com a representação usual das pessoas comuns em uma sociedade, “Los Juanes e las Juanas”, permanentemente apresentadas no cancionero popular.

O uso do nome marca o lugar que se lê e outorga a mulher nessa sociedade, transformando a personagem (Juana) em um ícone que desafia os gestos e as hierarquias dos lugares, com as tomadas de olhares e com as atitudes frente ao poder instaurado, que se auto-representa pelo marido, mas que tem o significado de todo um patriarcalismo vigente nessa sociedade.

Juana carrega toda a carga da marginalidade no curta de Martel, é uma mulher em uma sociedade machista e, por

consequente, desafiou o código da fidelidade reificando sua autonomia sobre seu próprio corpo e ao poder instituído, com a capacidade de decidir sobre seu próprio destino e de seus filhos.

Desde essa marginalidade quase absoluta, Juana assume as características do desafio, corpo e destino assumidos por uma autoria a partir das margens, recorrendo ao centro em que se localiza o poder expondo as razões de sua exposição (violência contra as mulheres e crianças).

A personagem explicita o conflito próprio e adentra ao terreno da confrontação, aquela que não somente expõe por sua própria situação, mas antes obriga aos outros a tomar uma decisão em função das novas circunstâncias.

Corpo e destino assumidos em um processo de visibilização que incita o reposicionamento de diversos membros da comunidade. O corpo visível do conflito recorre a cidade e obriga o poder a adquirir o mesmo regimento de visibilidade. Juana, nome sem sobrenome e com uma identidade comunitária, torna-se a forma que denomina a nova desterritorialização³.

Em geral, toda curta-metragem da diretora saltenha centra o olhar/mirar sobre o feminino, território do feminino como o lugar desde onde se pode realocar a circulação do poder que se exerce no interior de uma família e que pode transpor-se ao resto da sociedade, trata-se de arrebatá-lo, ou pelo menos, de repensar as modalidades do exercício do poder masculino neste espaço particular.

Não por casualidade, o cinema de Martel, está representando uma cultura que pese ao machismo imperante, guarda viva em sua memória a imagem de uma mulher-terra (a pachamama) capaz

³ Há uma tradição em Salta/Argentina de relatos populares e santificações de mulheres contestadoras da hegemonia masculina. Uma delas é a história de “La Juana Figueroa”, uma mulher assassinada pelo marido por infidelidade. Após a trágica morte, a população criou um culto em torno de sua figura e gestou uma devoção popular pelos milagres advindos. Construiu-se, ainda um pequeno santuário em lugar de sua morte e permanentemente se encontram velas e pessoas rezando ‘al alma de la Juana’.

não somente de resguardar a identidades múltiplas das fronteiras e dos povos originários, mas também, o sentido da existência.

La Ciénaga/O Pântano

O primeiro longa-metragem da diretora apresenta a vida de uma família que, aparentemente, possuía uma boa posição social e econômica em um passado não muito distante, mas que no presente da ficção revela sua decadência.

Neste marco, o filme descreve um momento de declínio social que se transforma em tragédia, motivada pelo desejo de estar dos personagens, de viverem no auge da abundância social.

As primeiras imagens são muito representativas, um céu tormentoso com um som de trovões constantes, reforçando esta mesma ideia, provenientes de fora do campo da imagem: pimentas secando ao sol, copos de vinhos e uma mão trêmula que aparece para enchê-los, essa mesma mão, toma um dos copos para beber, corpos fragmentados que arrastam as cadeiras, porque se aproxima a tormenta sob uma procissão ou, ainda, em um lamento ruidoso, ruídos incômodos e molestos como se estivessem potencializados pelo efeito da bebida que impregna todo o lugar.

Essas imagens fragmentadas também se apresentam intercaladas pelos títulos do filme, coadunando com a fragmentariedade das imagens e corpos, explicitam a fragmentação social e visual, que serão observadas ao longo do filme.

Observa-se, durante a cena, uma câmera vacilante semelhante a imagem registrada por alguém em estado de sonolência e/ou de bebedeira, que coincide com o estado de alguns membros da família que protagoniza esta história.

O contexto não pode ser menos tórrido em um marco aparentemente aprazível, heterogeneidade própria da situação em que a aparência nada revela, porém corrói as estruturas e termina

desencadeando uma tragédia que envolverá a todos e cada um dos sujeitos que convivem nesse espaço de tensão.

A calma aparente é interpelada pela mesma tormenta que pressagia a chegada de um conflito ou um conflito potencial e, como um fantasma ou um espectro, recorre as primeiras imagens como uma possibilidade de anúncio de sua iminente chegada.

O nome da localidade em que vivem os personagens marca essa dimensão de calma e tragédia simultâneas: a referência a um terreno pantanoso, que vai lentamente tragando, tudo que cai em suas garras; um pântano que normalmente se encontra fora das zonas do povoado e que realiza sua tarefa na solidão, em que os gritos das vítimas não podem ser escutados.

O *La Ciénaga* se transforma, assim, em uma forma de representar os costumes que mantém esta família, o modo como um grupo social gerará a reprodução de suas próprias práticas. Tudo está afundando no pântano da decadência, sem que os personagens conscientizem disso, ou possam fazer algo para poder reverter essa situação.

As práticas cotidianas e suas reproduções são as que cimentam uma curva descendente, em que o grupo dominante busca manter seus privilégios, mas além das mudanças ocorridas em todo o tecido social e cultural.

Em definitivo, o filme textualiza um momento particular na vida de uma família dentro de uma cultura – no caso, a saltenha – em que a conservar as tradições é um fator fundamental, transformando-se em uma representação das formas de relações que se estabelecem entre os grupos sociais e todas as modalidades de interação que se produzem.

A película de Martel centra o olhar sobre esta continuidade de práticas concretas e que conduzem à morte lenta e paulatina, ao mesmo tempo em que registra os mecanismos de reprodução impostos pelos grupos sociais dominantes, frente aos grupos considerados “outros”, fossilizando os privilégios recebidos desde a época colonial na Argentina.

Um dos primeiros aspectos significativos da película é o recorte da sociedade, palco da trama ficcional, em que os grupos são claramente delimitados, embora evidencie determinadas nuances importantes para registro: por um lado, uma família tradicional decadente que intenta manter as aparências e, por outro, os grupos marginalizados reconhecíveis nos personagens de empregados, gente do povo e indígenas, entre outros.

A película textualiza as diferentes modalidades de relação entre um grupo e outro, construindo um jogo de representações, em que as características identitárias são definidas por uma oposição, que os torna mutuamente dependentes.

Desta maneira, como em todo processo identitário, um se define em relação ao outro. A família dona da propriedade, composta pela mãe Mecha, o pai Gregorio, os filhos José e Joaquín e as filhas Momi e Verônica, assim como parte desta estrutura familiar a prima de Mecha, Tali, seu marido Rafael e o filho Luchi, bem como parte da família que reside na cidade em outra estrutura social, composto por uma dona de casa dedicada a seus filhos e o marido dedicado ao trabalho, que habitam em uma casa simples.

No núcleo familiar de Mecha e Gregório, encontra-se uma personagem emblemática, a indígena Isabel, empregada doméstica na casa, que desconhece seu lugar de residência e que, quando não está na casa de seus empregadores, está na casa de seu noivo (Perro), que ganha a vida vendendo frutas em postos ambulantes.

Esta mínima configuração social constituída na película expõe de maneira espectral a possibilidade do conflito. A confrontação não é explícita nem completa, porém fica registrada em cada gesto, nos olhares e nas frases que, direta ou indiretamente, se emitem em função das permanentes interações que envolvem os personagens.

A espectralidade da fatalidade e dos conflitos sobre o todo social sobrevoa a película, uma contenda calada e processual que

margeia a História na região de Salta, na Argentina, estendendo-se à América Latina.

De modo permanente, os patrões acusam Isabel de ladra, atitude demonstrada em uma das primeiras sequências de *La Ciénaga*, exibindo a categorização do “outro”.

Naquela, Mecha cai logo após recolher os copos, resultado de sua própria embriaguez e se lastima, socorrida primeiramente por Momi e Isabel. Ao perceber que Mecha está molhada, Isabel traz algumas toalhas e, imediatamente, a patroa diz: “agora aparecem as toalhas por todos os lados”, referência às empregadas que roubam os seus patrões e que se encontra disseminada por toda a trama.

Tais sequências remetem às estruturas fortemente instaladas no imaginário social, em que a pressuposição da desonestidade recai sobre quem não possui bens econômicos. Desta maneira, construiu-se um campo de referência sobre o qual se movem os personagens, em que o olhar dos patrões exerce a política da desconfiança sobre os “outros”, situados nas margens.

As ações concretas consistem em que os patrões não trabalham e os empregados sim, em um sistema em que os primeiros exercem uma espécie de vigilância policial, ordenamento e controle sobre os pobres e os que trabalham.

Sobreleva-se que o cinema de Martel coloca em discussão a forma como determinados grupos, tradicionalmente considerados superiores e brancos, ou seja, o grupo dominante emprega para identificar os “outros”, o modo de perceber e categorizar o mundo e os povos subalternizados.

Na película Mecha (branca) nomeia de forma depreciativa tanto a Isabel como a seu grupo de pertencimento como forma de atualização das representações relativas aos grupos sociais alterizados de larga data no imaginário local: mulheres, indígenas, pobres, gays, lésbicas e negros.

Sob determinado aspecto, o conjunto de termos utilizados para nomear o “outro” evidencia clara distinção racial e por outro,

a intenção de estabelecer as práticas rituais que não se consideram centrais para este grupo hegemônico, presente nos espaços sociais. Esta confrontação dos valores imersa nesta categorização social marca também as diferenças identitárias que estabelecem os limites entre eu e o outro.

A localidade de “*La Ciénaga*”, representada no cinema marteliano, é um lugar em que vivem os grupos em conflito e, dessa interação, afloram os modos de viver e as formas de relacionar-se com esse espaço.

Ademais, encontram-se as significações que tem o nome da localidade, o espaço reúne dois grupos sociais: a família tradicional, proprietária da propriedade e da terra, em que se desenvolve a maior parte da ação e dos grupos marginalizados relacionados ao anterior.

Para esta família, o lugar representa a propriedade, um lugar transitório e que somente é uma casa de campo, ao passo que para os empregados (trabalhadores) o espaço significa o lugar do trabalho, portanto é um espaço de atividade laboral, porém, também é o espaço de submissão.

No cinema de Martel, é o lugar da residência permanente, para o povo de *La Ciénaga* é seu lugar no mundo e ambos os grupos compartilham o mesmo espaço e a subsistência de cada um deles depende do outro, um tem o dinheiro e o outro a mão de obra.

Para os membros da família, o espaço natural serve como modelo de diversão. Para os habitantes permanentes (os trabalhadores), impregnados pelo esquema das hierarquias e da racialização dos grupos, representam o espaço da espectralidade da desconfiança, hierarquização, marginalização e conservação dos esquemas de dominação e reprodução das redes de poder, tradicionalmente enraizadas na sociedade e na cultura saltenha.

O cinema de Martel posiciona o olhar do espectador sobre essas vozes silenciadas, os confrontos, o não dito, a contradição e as clandestinidades de uma classe em decadência, tanto moral

como concretamente, uma vez que o pântano é o símbolo e o lugar da morte lenta profunda e de uma sociedade fragmentária que ainda insiste em manter os seus pés fincados nesta reprodução da dominação.

La niña santa/A menina santa

No segundo longa-metragem, Martel mostra de maneira explícita os conflitos sociais e abre caminhos para uma estética visual bastante promissora.

Como mencionado anteriormente, a filmografia marteliana sempre opta por uma história simples: A jovem adolescente Amalia é assediada (pedofilia) por um médico que é hóspede do Hotel em que a mesma reside. Sua melhor amiga é Jose (diminutivo de Josefina) e ambas estudam em um colégio religioso. As adolescentes são as personagens principais do filme, estabelecendo um elo entre a religião e a terra, representado pela sexualidade de ambas.

Ao longo da película, apresenta-se uma mostra da sociedade local, mediante uma galeria de representações, fazeres e narrativas que abordam diversas questões: o médico e sua ética, as relações entre irmãos e as condutas que os implicam, a interação entre o discurso religioso e as práticas cotidianas, a amizade e as relações entre as jovens companheiras de estudo, marcado e instanciado pelo despertar sexual das adolescentes.

O filme retrata em cena a conflitiva relação entre o céu, ícone central na representação religiosa, que prescreve modos de fazer e de ser, assim como a terra e todas as implicações advindas. Neste sentido, exhibe o conflito das territorialidades simbólicas que representam o eixo de contrastes entre o celestial e o terreno.

Logo, *La niña santa* se situa em um permanente “entre”, que contamina todos os níveis textualizados neste filme: nada é o que parece ser, ou não é conforme as convenções do imaginário hegemônico.

Há um esforço permanente de Martel para mirar-se desde os interstícios que evidenciam as tensões entre as prescrições e as ações que realmente se produzem nas interações cotidianas. Estas contradições são aquelas que ordenam, embora cada um dos personagens viva nesse terreno de contradições com naturalidade.

A partir do título da película, os espectadores se deparam com a antítese de imagens e sentidos em que se apresenta a santidade, buscando encontrar o chamado divino por meio do uso do corpo do qual origina e que aventa a possibilidade de estupro pelo médico, uma prática proibida pela religião católica, que historicamente intenta disciplinar e reger a corporalidade.

Assim, a chegada ao céu extrapassa a santidade, que a religião prescreve como caminho obrigatório, porém, antes permeia o que há de mais “pecaminoso”: a sexualidade, sobretudo das mulheres, planeando a normatização dos corpos femininos.

Este jogo de ambiguidades recorre aos diferentes níveis da película, questionando os valores instaurados e gerando um espaço de inquietude permanente. As relações que se estabelecem entre os personagens do filme apontam para o território contaminado em que as representações não deixam de disciplinar os corpos concretos.

A câmera, desde uma mirada absolutamente intersticial, esquadrinha as ações privadas que colocam em questão as moralidades públicas declamadas nas práticas cotidianas: as jovens que assistem a uma aula religiosa recebem a instrução da catequista, enquanto interpelam de que forma a catequista beija seu noivo e se tem relações sexuais com ele.

Em outras cenas, o médico assedia a adolescente quando crê que ninguém o vê, os irmãos e os primos têm relações que se aproximam de incesto, embora não o demonstrem publicamente, as amigas falam de santidade enquanto se acariciam e se beijam, pondo em questão aquilo que a linguagem verbal expressa.

Toda a galeria de ações e de representações são visibilizadas neste filme, por meio do olhar de uma câmera que sempre se situa

no lugar de quem está espiando a privacidade e pode mostrar o que o olho habitualmente não vê.

Traça-se, portanto, um paralelismo entre as imagens destruídas e decadentes com os objetos velhos que estão no hotel, assim como a moral em franca decadência que não cessa de conter as ações dos personagens.

Evidencia-se, assim, que além das declarações constituídas e constituintes das representações, as práticas cotidianas e privadas vão erigindo novas moralidades que não estão na construção do discurso hegemônico, que passam despercebidas, julgadas por aqueles que exercem um olhar intersticial que os condenam ou são espetacularizações por uma câmera que os visibiliza.

No cinema marteliano, as imagens produzem uma ruptura dos preconceitos e das representações socialmente instituídas relacionadas com as jovens, a santidade, a família, a amizade (todas entre mulheres, filhas, irmãs, mães e jovens).

O mosaico fílmico possibilita diversos questionamentos, que flutuam sem resolução, sem uma resposta única, muito mais aberta do que fechada, apostando nas possibilidades, como é o caso da pergunta feita ao final da película: quem seduz a quem? As jovens são lésbicas, heterossexuais ou bissexuais? A relação entre os irmãos impede outras relações?

Há sempre limites indistintos entre o bem e o mal, entre o permitido e o proibido, entre a prescrição e o que se realiza e não se provoca, o conflito da dualidade entre o que se diz e o que se faz.

Tudo está sempre a beira do abismo, tudo parece estar sustentado por um delegado a ponto de romper e fazer explodir o escândalo, mas infelizmente nada disso sucede. A câmera marteliana coloca em evidência a moralidade que é construída entre os personagens e o espectador a ideia de dualidade entre o que se diz e o que se cala (silêncios).

A spectralidade dos conflitos e de um mundo a ponto de desmoronar são revelados aos poucos nas construções das personagens femininas, ao longo do filme, sem que a anunciada

tormenta se concretize. Permanece na textualidade imagética como ponto de anúncio e embate, uma vez que Martel não trabalha com respostas, mas sim com histórias fragmentárias, portanto abertas e de múltiplos sentidos.

Neste contexto, a película de Martel recorre aos interstícios de uma cultura que declama princípios que quase nunca se concretizam em ações. O olhar transforma em reveladores dos discursos que tratam de ocultar ou mesmo esconder por trás das frestas, mesmo vivido é escondido. A permanente recorrência de uma câmara subjetiva envolve os espectadores nesta prática de mirar/olhar o que habitualmente não se vê: a difração entre o dizer e o fazer, constitutivos das práticas sociais e da construção das representações.

As representações de gênero são todas embaralhadas, no sentido de que não há uma única construção homogênea, mas sim atos e vivências múltiplas das personagens femininas e que são centrais nessa película (como também é em seu filme anterior *La Ciénaga*), seja do ponto de vista das sexualidades ou das escolhas das mulheres, neste contexto cultural localizado no noroeste argentino e em região de fronteira.

Observa-se que, se na película anterior *La Ciénaga*, o olhar da câmera marteliana direcionou-se para as classes sociais, sua decadência e a construção social das fronteiras étnicas e sociais, em *La Niña Santa* seu olhar foca-se nas fronteiras morais, marcas das corporalidades e possíveis fronteiras das sexualidades vividas pelas personagens femininas.

Visibiliza, portanto, um espectro claro da imposição dos códigos religiosos para normatizar os corpos, sobretudo os femininos, mas que as mulheres ousam rompê-las cotidianamente no exercício da sexualidade e no controle de suas corporalidades, como no curta *Rey Muerto*, em que a personagem Juana, frente às imposições patriarcais, desafia com seu próprio corpo as regras estabelecidas no lugar (*Rey Muerto*) e anuncia a escolha e a liberdade feminina.

Considerações finais

As produções de Lucrecia Martel, analisadas neste artigo, revelam os visíveis modos de perceber as interações sociais, culturais e de gênero, resgatando as discursividades sociais por meio das falas populares, das representações mais significativas de uma comunidade, registrando o rumor social de um lugar, da aldeia, da família, de Salta e a fronteira ou mesmo o noroeste argentino, distante de Buenos Aires.

Por outro lado, o cinema de Martel aposta na textualidade e nas representações das problemáticas e os conflitos próprios da comunidade em que são produzidas, trazendo para o cinema argentino as variedades linguísticas que circulam pela região e as falas próprias dos povos originários.

Destacou-se a novidade na centralidade do som das palavras, considerando que o cinema argentino homogeneizava as falas a partir de Buenos Aires (lugar da enunciação do centro urbano) e Martel traz à tona as falas da região fronteira da província de Salta.

Os habitantes que povoam o cinema marteliano são situados em um lugar determinado e são próprios de um contexto específico e de saberes localizados. Os filmes da diretora saltenha radicam na potencialidade que têm suas produções para dar visibilidades as práticas que ilhadas e escondidas na cotidianidade se encontram naturalizadas e passam despercebidas.

A explicitação das modalidades de relação, formas de exclusão, estratégias de dominação e o intento para conservar os privilégios mediante a reprodução das práticas que buscam perpetuar as estruturas vigentes, fazem com que o espectador local se sinta interpelado por uma imagem quase especular.

Narrado por Martel (2001), em uma entrevista concedida ao jornal El Tribuno, de Salta, esse desconforto diante das questões apresentadas foi expresso pelos moradores de Salta ao assistir as

películas de Martel, demonstrando espanto: *onde está a paisagem bonita de Salta, a linda (Salta, lá linda)*, como é conhecida a cidade, manifestando claramente em suas falas todas as representações que são visibilizadas pelo cine marteliano: o machismo, a distinção de classes, as hierarquias sociais, culturais e raciais.

Os comentários citados denotam o impacto desta produção ao público, sobretudo porque além da diretora não apresentar Salta como tradicionalmente é conhecida, trata-se de um olhar feminino empoderado, que expõe exatamente o que a sociedade saltenha sempre desejou esconder ou não tornar visível publicamente na tela.

As estratégias enunciadas pela diretora no texto fílmico exacerbam as pluriênunciação próprias do texto audiovisual, capazes de registrar os modos em que um povo, uma comunidade gera suas práticas, dialoga com seus valores e delimitam os espaços de cada grupo social na sociedade local.

Os filmes da cineasta se transformaram em documentos das condições de produção das marcas dos discursos de uma época com todas as representações contraditórias, hegemônicas e alternativas, centrais e periféricas, constatando poderes e resistências presentes no cotidiano.

Explicitam, ainda, os aspectos e situações ordinárias em que os conflitos são parte constitutiva e quiçá, as resistências permitam derrotar as supostas hegemônias e moralidades religiosas e sociais, ou pelo menos desnudar as estratégias de poder.

Para tanto, cada uma das imagens de seus filmes incita à tarefa de rastrear as operações que intervêm na constituição dos imaginários sociais e revela a heterogeneidade e o distanciamento que se estabelece entre os dizeres e as representações, porém evidencia a questão do conflito presente na construção das imagens, seja na produção textual do cinema argentino ou no lugar da enunciação da cineasta.

Dentre todos os ângulos, cada uma das representações inseridas na tela por Martel parte das estratégias e dos modos de

perceber e de se perceber, tendo em vista que as representações consolidadas no imaginário buscam situar temporal e culturalmente os sujeitos de uma localidade e todas as possibilidades de fronteiras/sociais, étnicas, de classes, raciais e de gêneros demarcadas neste lugar.

Por outro lado, a cinematografia da diretora também insiste em impedir esta naturalização e repetição quase mecânica das práticas sociais e imaginárias, quando as colocam em discussão e visibilidade.

Ressalta-se, portanto, que o olhar e o modo de mirar marteliano por entre as frestas da câmera demarcam, indubitavelmente, o lugar da autoria feminina na construção da percepção do cinema latino-americano.

Referências

AGUILAR, Gonzalo. *Otros Mundos: um ensayo sobre El Nuevo Cine Argentino*. Buenos Aires: Santiago Arcos Editor, 2006. 274p.

BARRENHA, Natalia Christofolletti. *Experiência do cinema de Lucrecia Martel: resíduos do tempo e sons à beira da piscina*. São Paulo: Alameda Editorial, 2013.

CUNHA, Damylar Ferreira. *O som e as suas dimensões concretas e subjetivas nos filmes de Lucrecia Martel*. 2013.169f. Dissertação (Mestrado) - Escola de Comunicações e Artes, USP, São Paulo. 2013. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/27/27161/tde-12092013-154104/pt-br.php>>. Acesso em: 18 mar.2017.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. *Realizadoras de cinema no Brasil (1930-1988)*. Rio de Janeiro: CIEC, 1989. 133p.

LAURETIS, Teresa. A tecnologia de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org). *Tendências e impasses: O feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. 288p.

LEGUIZAMÓN, Sonia Alvarez (Comp.). *Poder y salteñidad: saberes, políticas y representaciones sociales*. Salta: CEPIHA, 2010. 251p.

MARTEL, Lucrecia. Alguns se han sentido agredidos pela la película. *El Tribuno*, Salta, AR. 2001.

MILLÁN, Mária. En otro espejo: cine y vídeo mexicano hecho por mujeres. In: LLAMAS, Marta. *Miradas femeninas sobre as mexicanas del siglo XX*. Mexico: S.L. Fondo de cultura economica de España, 2008. 443p.

MULVEY, Laura. Prazer visual e cinema narrativo. In: XAVIER, Ismail. *A experiência do cinema*. Rio de Janeiro: Graal, 1983. 484p.

OUBIÑA, David. Construcción sobre los márgenes: itinerarios del nuevo cine independiente en América Latina. In: RUSSO, Eduardo (Org.). *Hacer cine: Producción audiovisual en América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 2008. 460p.

PEÑA, Fernando Martín (Org.). *Generaciones 60/90: cine argentino independiente*. Buenos Aires: Fundación Constantini, 2003. 632p.

QUINTÍN. El nacimiento de uma épica. In: SAAD, Nicolás; TOLEDO, Teresa. *Miradas: El cine argentino de los noventa*. Madri: Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) /Casa de América, 2000. 238p.

SELEM, Maria Célia Orlato. *Políticas e poéticas feministas: imagens em movimento sob a ótica de mulheres latino-americanas*. 2013. 336f. Tese (Doutorado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, 2013. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000907879>>. Acesso em: 18 mar.2017.

Capítulo 4

Narrativas de uma migração esquecida: A história de uma mulher fronteiriça

Losandro Antonio Tedeschi

Introdução

As histórias narradas pelas mulheres, sobretudo quando relembram minuciosamente os deslocamentos ao território Paraguai – desde o momento em que tomaram conhecimento das terras além-fronteiras, dos arranjos familiares e das relações de gênero – revelam uma outra história sobre migrações. Assim, migrar é sair do seu lugar, envolvendo processos de *desterritorialização e reterritorialização*¹, que não são necessariamente sucessivos nem ordenados. Têm um significado importante para as identidades de gênero, pois modificam, em alguns casos, os tradicionais papéis femininos e, em outros, perenizam as continuidades das representações de gênero.

Seus relatos transpõem os espaços e tempos cronológicos e revelam uma realidade multifacetada que ultrapassa a ordem sequencial e sistemática do projeto oficial de colonização. Suas trajetórias se diversificam abrindo espaços para a diversidade de experiências e de posicionamentos individuais e coletivos.

¹ Aprofundaremos esses dois conceitos presentes na teoria de Gilles Deleuze e Felix Guattari no decorrer do capítulo.

Este texto filia-se à corrente historiográfica conhecida como História das Mulheres e aos estudos de gênero, que nos desafiam a pensar o papel feminino nas várias perspectivas de abordagem na história; nesse caso, o das migrações femininas contemporâneas. Distante de toda pretensão de “representar” as demais narrativas femininas² nesse processo, minha análise – ainda arbitrária e limitada – é produto desse cruzamento de leituras, entrevistas, visitas, conversações e encontros pontuais resultados de anos de pesquisa em comunidades de assentamentos rurais na fronteira³ brasileira e no território paraguaio.

Nas conversas, elas afirmam que há muito para narrar⁴, pois conviveram diariamente com situações e fatos que mereciam ter sido registrados. O cotidiano dessas mulheres se desenrolava no interior das matas, onde viviam sob barracos cobertos de palha, roçavam, capinavam, colhiam, lavavam roupas nos riachos e andavam quilômetros à pé, em busca de assistência médica para os filhos ou para elas mesmas. Esses fatos foram tão marcantes na vida das mulheres camponesas migrantes que elas sempre dizem que lembram “como se fosse hoje”, quando são interpeladas a narrarem suas trajetórias individuais e familiares nesse contexto.

Certas perguntas, acompanhadas de inquietudes teóricas, sempre me acompanharam nesses trajetos. A preocupação sobre como representam o coletivo, a vida, o corpo, a memória, o imaginário e as identidades merecem ser analisadas particularmente. Essas interrogações/preocupações foram aos

² Me refiro a “outras narrativas” devido ao acervo oral de entrevistas que venho desenvolvendo desde 2010 junto a grupos de mulheres migrantes brasiguaias localizadas em assentamentos rurais nos Estados de Mato Grosso do Sul e do Paraná, como também a mulheres migrantes que residem no Paraguai.

³ Sobre essa categoria usarei: MARTINS, Jose de Souza. *Fronteira - A degradação do Outro nos confins do humano*, 2ª edição, rev. e atualizada, Contexto, 2009.

⁴ Sobre o ato de narrar, uma importante obra intitulada “*A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*”, da historiadora Margareth Rago, nos ajuda a apontar o caminho dessas narrativas, a partir da teoria Foucaultiana, como expressão de liberdade no ato de contar e recriar-se.

poucos delineando um caminho possível para a minha investigação. Desde o princípio, refutei quaisquer limites pré-fixados – de gêneros discursivos, espaços, campos de saber etc. Na verdade fui andando literalmente em uma “zona fronteira”, aberto ao diálogo, à conversação, ao devir inesperado das trajetórias femininas.

A ideia é tentar dar conta dessa gama de formas e olhares das mulheres migrantes que são recorrentes desse imaginário, das tramas (gênero, sociais, culturais, subjetivas...), desses modos diversos de contar a história e que está inscrita nos deslocamentos – muitas vezes violentos – desse processo de saída, chegada ao outro país e regresso ao Brasil. O desafio é sacar dessas narrativas certas chaves interpretativas de uma subjetividade situada – tanto em termos de relações de gênero como de questões éticas e políticas.

Walter Benjamin (2012: 200) reforça essa ideia ao afirmar que “a narrativa tem em si uma forma utilitária que consiste num ensinamento moral, seja numa sugestão prática, seja num provérbio ou numa norma de vida”. De qualquer forma, conclui o autor, quem narra tem sabedoria no tecido vivo da existência. Não utilizei como ponto de ancoragem uma série de perguntas para serem feitas no momento do encontro com as mulheres migrantes, tampouco segui um roteiro, um caminho. As histórias foram nascendo da própria dinâmica dialógica entre pesquisador e entrevistada. Se aproxima muito do que Walter Benjamin (2012: 201) escreve acerca de Nikolai Leskov: “é a recuperação da experiência frente ao empobrecimento da narrativa”.

Ao ouvi-las⁵, pretendia observar os vários enredos usados na elaboração de um discurso sobre a experiência passada e presente. Mais do que indagar sobre a memória, me interessava o

⁵ Escrevo no plural porque são várias entrevistas que realizei com mais de uma dezena de mulheres, totalizando aproximadamente 65 horas de gravações com registros de seus relatos, suas narrativas. Nesse texto, especificamente, reflito e analiso o relato de uma migrante camponesa brasiguaiá, sua história é referencial sobre essa temática.

“esquecido”, o “silêncio”, aquele trajeto, fato, ação performativa capaz de formar e subverter o relato, de aparecer sem ser chamado em uma simples conversa, em uma realidade que convive com o cotidiano e ainda assim emergir, sem mostrar-se, formando parte da história comum em cada biografia, história de vida. Essa “conversa livre” permitiu uma maior intimidade – construída ao longo do processo de intercomunicação – de uma rede dialógica que foi sendo construída por uma lógica individual, como um fio condutor, “relatos que se abriam e fechavam logos, como um relâmpago, numa rotina de vozes e gestos”, tomando emprestadas as palavras de Leonor Arfuch (2013: 15).

Em minhas pesquisas sobre as migrações femininas para o Paraguai, a narração da vida das protagonistas desse processo – filtradas pelas relações de gênero, subjetividades construídas e pela memória individual e coletiva – possui uma marca própria. As histórias narradas têm como objeto uma história passada que guarda impressões sobre o devir feminino no mundo. Essas histórias são diferentes em relação ao momento em que os acontecimentos foram vividos, uma evidência de que a memória é marcada por temporalidades e há coisas que não se podem dizer ou não se podem escutar. Meu objeto não era sobre o fato de terem migrado, mas a memória sobre ele e como ele é percebido e relatado por elas. Como afirma Portelli:

É aqui (na história) que a percepção do objeto nos escapa, e por outro lado é o preço de si mesma. Escapa-nos, porque, naturalmente, a história é aquele interstício artificial, feita de palavras convencional, que está entre nós e o objeto, que substitui a experiência vivida e que dentro do objeto em si, como mediação interna ao sujeito que fala, através da opacidade da linguagem e da sua memória” (PORTELLI, 1989: 3).

Assim, as tramas de vida das narradoras ganham, aqui, o primeiro plano, remetendo a um amplo cenário e a múltiplos atores sociais em uma rememoração nem sempre linear, como é

característico do ato de recordar, e descomprometida com a estrita sucessão do calendário. Não se tratam de biografias lineares, nem de imposição de linearidade às narrativas.

De fato, são valorizadas as reminiscências, com seus silêncios, amnésias e sombras – portadoras que são de condicionamentos múltiplos e mediação simbólica na construção dos significados. Teoricamente, o interesse no deslocamento das mulheres brasiguaias é tentar descobrir como os espaços privado e público, os papéis de gênero se colocam, caminhando ao encontro, de início, aquilo que Michelle Perrot se refere às mulheres como “porta-vozes da vida privada na rememoração”.

O deslocamento

“Andei 15 anos pelo mundo... a lona não mata o peão, mas [o] encolhe” (Dona Maria).

Com delicadeza, e um dedo de ironia, dona Maria⁶, com seus 54 anos, nos recebe em seu lote no assentamento Santo Antônio, no Município de Naviraí, no Estado de Mato Grosso do Sul. Em um dia quente do mês de novembro, chegamos a sua casa por volta das nove horas da manhã. Pannelas no fogão a lenha, roupas no varal, animais soltos no pátio da casa, música na cozinha (provavelmente de uma rádio local), ela nos aguardava com um ar de satisfação, como quem recebe um familiar, um amigo distante.

Já havíamos feito um contato prévio, por intermédio de um aluno bolsista do projeto “projovem campo Saberes da terra”, e nossa intenção era ouvir sua história de deslocamento⁷, de

⁶ Dona Maria é uma camponesa assentada e migrante brasiguaiá, 56 anos, que reside no assentamento Santo Antônio, no município de Naviraí (MS). Mãe de três filhas, mora sozinha no lote e é líder comunitária. Essa entrevista foi feita nos dias 14 e 15 de novembro de 2013 e 4 e 5 de março de 2014.

⁷ Como afirma Marcia Anita Sprandel (2005: 26): “A travessia de fronteiras político-administrativas internacionais é detentora de uma série de circunstâncias para o sujeito em deslocamento, especialmente em função do controle dos Estados nacionais, gerador de tipologias, identidades e, muitas vezes, criminalizações. Daí a importância de etnografias que apreendam como grupos sociais

migração para o Paraguai em anos anteriores; ouvi-la sobre esses deslocamentos, sobre os “lugares chegados” e outros “lugares deixados”⁸ no sul. Agora já em seu lote, nos recebe e tranquilamente, como uma sulista, nos oferece um chimarrão, marca registrada dos migrantes gaúchos, símbolo de hospitalidade e acolhida.

Éramos “gente do Sul” diz ela com certo orgulho, apegando-se a uma identidade transitória, não fixa, mas necessária. Ao nos acolher, sentamos na varanda da casa e disse a ela que o meu papel era ouvi-la. Ouvi-la narrar, contar suas histórias de migrações para o Paraguai, sua vida lá do “outro lado”, como ela mesma diz, de seu retorno para o Brasil e de sua luta pela terra. Imediatamente nos diz que ela é mais uma de tantas outras que teriam muito o que contar sobre esse processo.

Minha intenção era ouvir e registrar essa memória feminina⁹ esquecida, apagada, uma lembrança não registrada nas páginas da história regional brasileira. Suely Koffes (2001) nos alerta que a memória, matéria prima da história, é construída nesse jogo do esquecimento e da lembrança, nesses conflitos entre os agentes que permitem lembrar ou proibem esquecer. Entre o narrável e o inarrável.

Sentamos ao redor da mesa na varanda da casa, ela desligou o rádio na cozinha, serviu um mate e disse: “professor será que minha estória vai servir para a sua pesquisa”? Nesse momento, pensei imediatamente naquilo que há muitos anos nos fala

narram a sua história e a história de vida de seus membros, a partir de categorias próprias. Pensar esses grupos sociais com a categoria “migrantes” e seus deslocamentos como “migração” tem, historicamente e politicamente, obscurecido situações e trajetórias de vida diversas, negando o papel fundamental das estratégias de reprodução social na tomada de decisão para mudanças espaciais e adaptações a novos cenários” (SPRANDEL, Marcia Anita. Algumas observações sobre fronteiras e migrações. *Fronteiras/ Artigos*, 2005, p. 26).

⁸ Uso esses termos “lugares chegados” e “lugares deixados” a partir da concepção de Jones Dari Goettert, na obra “O espaço e o vento: olhares da migração gaúcha para Mato Grosso de quem partiu e de quem ficou” (Editora UFGD, Dourados, 2006).

⁹ Na acepção de Michelle Perrot.

Michelle Perrot (2005) sobre as memórias silenciadas, esquecidas; no que Bourdieu (1995) colocava sobre as mulheres terem uma visão colonizada de si mesmas; e, ainda, no que Geneviève Fraisse (2012) fala sobre o consentimento feminino, como um produto perverso da dominação masculina.

Respondi afirmando que são essas memórias/lembranças que fazem a própria história se construir de uma outra maneira, integrando sua história individual à da própria humanidade. Liguei o gravador e disse a ela que poderia iniciar sua fala. Imediatamente ela se pôs a contar:

Saí de minha casa em Corbélia, no Paraná, tinha nove anos e trabalhava na roça. Morava num vilarejo, catava nó de pinho em Cascavel em certos períodos. Era tão triste que não podia pegar muito na mão devido a ter muitos espinhos e aí, aos 15 anos, eu fugi (risos) em março, num domingo de Páscoa, não aguentava aquela vida e fui para Cascavel. Morei na cidade, trabalhava de tudo um pouco, era bem novinha e aí um dia decidi casar e [decidimos] que iríamos para o Paraguai. Em 1974, fui ao Paraguai e só saí de lá definitivamente com 45 anos. [...] Um tempo que ficamos no barraco meio cá e meio lá, sem destino. Foi em 1974 que mudamos para Santa Helena, no Paraguai. Fomos para Puerto Adela, peguei as roupinhas coloquei dentro de um saco. Eu e meu marido, apenas nós dois, e fomos embora, porque a vida não era boa aqui no Brasil, não havia terra, [nem] emprego, a situação era muito difícil.

Ao expressar sua saída do Brasil com “eu fugi”, Dona Maria nos remete ao entendimento de uma experiência marcada desde cedo pelo sofrimento e trabalho duro na roça. Entre viver e resistir no local, preferiu fugir. Ir-se para o “outro lado”. Quem sabe esse fugir tenha a ver com uma possível perspectiva de “progredir”, fugir do problema de possivelmente não ter terra, ou até mesmo por falta de condições materiais de sustento para sua família.

Ao abordar as migrações femininas a partir da ótica dos estudos de gênero, tem-se evidenciado que muitas mulheres que

saem em busca de novas condições de vida representam também um desejo de “fugir” de um modelo de sociedade sexualmente opressora, hierarquizada, onde a família é um dos espaços que recriam e reproduzem a desigualdade de gênero e dos papéis sociais.

Jones Dari Goettert (2008), ao estudar as migrações internas no Brasil, nos chama a atenção para os efeitos motivacionais das pessoas que migram e para as lembranças dos “lugares deixados”, geralmente lugares marcados pelo sofrimento, em contrapartida à expectativa do lugar a ser chegado, encontrado.

Fomos de Cascavel (PR) para Puerto Adela, Paraguai, [onde] moramos cinco anos. Trabalhávamos na lavoura, morávamos num sítio de um brasileiro. [Depois] fomos para uma posse, onde o sujeito comprava o direito do outro. Moramos numa posse de um compadre e foi lá onde nasceu as filhas. [silêncio] Eu já tinha as 3 filhas quando sai de Puerto Adela. Fiquei 30 anos no Paraguai, a terra se vendia, o direito se comprava, plantávamos milho, algodão, feijão, somente nós dois, vida muito difícil, sem segurança, com medo.

Para Dona Maria, o momento da mudança e da adaptação no outro espaço dava-se pela ligação com outras famílias brasileiras no Paraguai. Lugares novos, pessoas diferentes, ajustes que precisavam ser feitos. Ainda que fosse uma adaptação de papéis atribuídos a cada um no processo migratório para o Paraguai, com essa mudança Dona Maria passa a se constituir como sujeito ao ter que enfrentar um outro espaço, um outro lugar e ter que conviver ativamente nesse espaço, através de seu trabalho.

Ao ouvi-la narrar, vamos lentamente entendendo o cruzamento das esferas pública e privada. Sem dúvida, agora como sujeito de um mundo rural além-fronteiras, fazendo parte de um novo microcosmo social, a maneira como via as dimensões do público/privado, do masculino/feminino havia sido afetada, com significativas relações com o cotidiano no Brasil.

“Não tive ninguém que me ajudasse”

A memória das mulheres brasiguaias¹⁰ alicerçadas em diferentes papéis sociais é marcada por representações de gênero oriundas de suas trajetórias individuais e coletivas. Ao falar e ao ouvi-las, notamos que esses diferentes percursos são, por sua vez, constituídos de muitas variáveis, como o contexto social e cultural, o nível de estudo, a participação política etc. São as experiências e os modos de vida de cada mulher que definem os modos de recuperação da narrativa sobre o passado, incluindo aí os modos de narrar.

O deslocamento para um novo território dá origem a incertezas e as pessoas envolvidas nesse processo passam a buscar meios para se adaptar à nova situação. Criam, então, um espaço intersticial, o qual Homi Bhabha chama de *entre-lugar*¹¹, ou terceiro espaço:

Encontramo-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão. Isso porque há uma sensação de desorientação, um distúrbio de direção, no “além”: um movimento exploratório incessante, [...] para lá e para cá, para a frente e para trás.

A migração, o deslocar-se é um ato de estar disposto a esse “entre – lugar”.

Ao chegar lá foi muito sofrido, tudo diferente, desconhecido, para ir à igreja tudo era a pé. O momento mais difícil era quando era

¹⁰ Segundo Fabrini, “o sujeito social brasiguai foi forjado no processo de saída do Paraguai e luta pela terra no Brasil na década de 1980, ou seja, um sujeito construído nos movimentos sociais de luta pelo território negado no Brasil e no Paraguai. Portanto, foi no contexto de lutas e resistências realizadas nos movimentos sociais que se forjou o sujeito social, e inclusive a denominação brasiguai”. In: Os Brasiguaios e conflitos na fronteira. *Revista Geografares*, nº 8, 2010, p. 15.

¹¹ BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 19.

para ter os filhos. Não tinha condições nenhuma, sem hospital, tudo por parteira, eu ficava com medo da parteira, eu não conhecia ela e não tinha segurança. A gente sofreu muito e a Luzia (filha) ganhei sem parteira, sem remédio, sem acompanhamento médico, nada. Ganhei a filha sozinha!!! Não tinha dinheiro para nada naquele lugar.

Ao dizer que era *tudo sofrido lá*, a narrativa de vida de Maria apresenta uma espécie de “cartografia”, como se a memória de si mesma se vinculasse estreitamente aos lugares em que residiram as muitas viagens e mudanças domiciliares ao longo de sua história. A atribuição de sentido ao curso de suas vidas (e a avaliação moral que acompanha a construção dos enredos) está intimamente articulada aos espaços percorridos e aos sentidos que atribuem a tais espaços, de modo que a seleção dos episódios para a narração autobiográfica privilegia situações ou ações que envolvem o abandono, a procura e a ocupação de lugares e moradias.

Quanto à segunda condição (gênero), as histórias autobiográficas das narradoras constroem sentidos importantes sobre o feminino naquele contexto sociocultural, enfatizando, mais particularmente, o empoderamento feminino em relação a estar sozinha e cuidando dos filhos. De fato, em sua própria história, as mulheres inserem as trajetórias de seus familiares e percebe-se que sua história se mescla com a da família, dos deslocamentos, dos casamentos, das dificuldades, das violências.

A metáfora desse processo é tecida a cada dificuldade vencida, articulando sua vida aos novos desafios que estão por vir e que transcendem a vida pessoal. O vivido é avaliado como sofrimento, uma experiência que, ao ser memorizada, atravessará gerações e dará sentido ao conjunto de episódios de que foram protagonistas e observadoras. Elas reconstituem, assim, sua memória pessoal no cruzamento com a memória coletiva, fazendo uso criativo da forma como contam o passado, religando sua existência à de uma coletividade passada e presente.

Como afirma Assis (2011), os modos de contar e as formas de concepção que os acompanham tornam-se modelos que estruturam a experiência, servindo tanto para delinear itinerários no passado, quanto para guiar a narrativa até o presente e o futuro. Assim, uma vida não é só como ela aconteceu “mas como ela foi interpretada e reinterpretada, contada e recontada” (p. 36). Diante de experiências diferentes de dor – do casamento, dos filhos, da pobreza, das limitadas perspectivas – o vocábulo “sofrer” e seus derivados dominam todas as narrativas, conferindo um aspecto doloroso ao conjunto das histórias.

A história de vida de Dona Maria e de tantas outras mulheres migrantes fronteiriças nos apresenta uma espécie de hibridização sobre o lugar chegado e a nova identidade de gênero assumida.

Já estava sem marido porque me separei [...], a coisa estava difícil. Tive que me adaptar àquele lugar, não tinha quase o que comer [...] e um dia eu coloquei uma galinha embaixo do braço e saí a vender em Puerto Adela. Andei o dia inteiro com a galinha embaixo do braço e não consegui vender, encontrava os coitados dos brasileiros com as galinhas embaixo do braço (risos). Era uma vila paraguaia... ela tinha cartório de registros essas coisas, mas não tinha hospital, quem tinha condições de vir para o Brasil, vinha... mas a grande maioria não tinha [...].

A ideia do retorno era algo que não abandonava Dona Maria, “quem tinha condições de vir ao Brasil, vinha”, uma espécie de ferida que não se curava. O retorno sempre presente no dia a dia, nas dificuldades do cotidiano, confrontando uma adaptação forçada pelas circunstâncias da vida, uma tentativa de adaptação, de enraizamento¹² no novo lugar.

¹² Segundo Well, “os seres humanos têm uma raiz por sua participação real, ativa e natural na existência de uma coletividade que conserva vivos certos tesouros do passado e certos pressentimentos do futuro. Participação natural, isto é, que vem automaticamente do lugar, do nascimento, da profissão, do ambiente. Cada ser humano precisa ter múltiplas raízes. Precisa receber quase que a totalidade de sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios de que faz parte naturalmente” (WELL, Simone. *O Enraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001, p. 8).

Dona Maria sabe que não pode retornar e tem de enfrentar o presente, mesmo que a luta cotidiana da resistência e da construção exija um olhar para frente; olha-se para o futuro, mas o passado tem seu lugar na memória. Jones Dari (2008, p. 135) nos diz que a migração é uma estrada com “placas de sinalização indicando para frente, atrás delas apenas os rabiscos das lembranças e raras setas de retorno”. O sentimento de ir para um lugar para uma vida melhor requer o entendimento de que o “lugar deixado”, o lugar de origem se esgotou ou não oferece mais a possibilidade de vida.

Não tinha como retornar mais ao Brasil [...]. De Puerto Adela, continuamos seguindo dentro do Paraguai. Vou para outra fronteira (Cerro Fortuna), isso foi em 1980. Dava uns 30 quilômetros da cidade de Sete Quedas, era um matão. O primeiro socorro era um tal de “doutor dos índios”, um alemão que dava remédio para os índios. Fomos para Cerro Fortuna para ficar perto das parentes. Fazia nove anos que estávamos rodando com a mala sem se aproximar da família. Era um monte de sítio, fazenda, perto de uma aldeia, os índios olhavam para nós com desconfiança. O lugar era conhecido como o “fundo do saco”, não tinha estrada para frente, nada mais, tinha que voltar, era o fim de tudo... sem hospital, sem escola, sem nada, lugar de ninguém [...] o fim da rosca [risos].

Sayad (1998) e Gotterd (2008) nos apontam que os deslocamentos migratórios são mobilidades de pessoas entre espaços físicos e simbólicos; deslocamentos que, muitas vezes, não são uniformes, reconfigurando-se em novas realidades e espaços sociais. Ao afirmar que “era o fim”, Dona Maria está se colocando um limite, não apenas de um espaço geográfico do lugar em si, mas também de toda a representação que esse espaço coloca à sua frente: os valores, a família, o grupo social que ficou etc. Um lugar “*sem nada*” é uma expressão de não pertencimento, de lugar nenhum. E, nesse sentido, ser ninguém, estrangeira, em um “não-lugar”.

Marc Augé (2015), ao falar dos “não-lugares” como um espaço de passagem incapaz de dar forma a qualquer tipo de identidade, nos aponta que esses espaços de fronteira são permeados de pessoas em trânsito. São espaços de ninguém, não geradores de identidade, de pertencimento. Mesmo “perto da aldeia dos índios”, “e perto dos parentes”, Dona Maria se coloca fora de seu lugar (o seu de origem), estando, ao mesmo tempo, em um lugar que não é próprio, distinto, diferente, “o fim”. Não notei uma conotação negativa ao relatar esse espaço, mas sua característica de instabilidade, de transitoriedade, de “não-lugar”.

Não há como passar despercebida na narrativa a angústia de estar em um lugar estranho, insalubre, sem condições de cuidado com o corpo e com as filhas; sua condição, como ela mesma diz, de “mulher sozinha”. O “lugar de ninguém” a que Dona Maria se refere, é um “lugar diferente”, um “lugar estranho” e, por ser em outro país, em região de fronteira é também um “entre-lugar”.

Homi Bhabha (1998), ao abordar as territorialidades transitórias em experiências fronteiriças, nos coloca a experiência de sujeitos *entre-lugares*, como espaços de reflexão, renovação e de novas formas de arranjos sociais. Uma espécie de “temporalidade em construção e contradição social que é interativa e intersticial, uma intersubjetividade insurgente que é interdisciplinar” (idem, p. 315), espaços de fronteira, de contatos com o outro, de produção de novas subjetividades que são resultado do cruzamento de novas representações e estratégias de sobrevivência. Há um estranhamento entre mundos, o *de lá* e o *de cá*, que vão aos poucos criando micro realidades e pontos de contato com aquilo que é considerado uma experiência ou história marginal¹³.

¹³ Ressalto que a expressão “história marginal” é aqui entendida como aquela história do sujeito que está às margens de qualquer meio social, político, econômico – indo ao encontro do que Michelle Perrot nos fala da “História dos Excluídos”, das mulheres, dos negros etc. –, que não existiram para a história e integraram a desigualdade sexual, a marginalização, a desvalorização das atividades femininas, corroborada pelo silêncio historiográfico. A respeito das mulheres, essas possuem uma história e é perfeitamente possível escrever “outras histórias” através dos vestígios deixados por elas.

[...] fim de tudo, de tanto sofrer a gente acaba lembrando, hoje com alegria, esse sofrimento; naquele lugar nasceu a minha filha mais nova... e com 03 meses deu pneumonia... não tinha nenhum recurso, eu tinha que inventar coisas para sobreviver. Coloquei umas bolsas de arroz em cima de um caminhão para vender e embarcamos. O caminhão só tinha uma luz e chovia muito, atolando... pegamos a estrada e chegamos em Sete Quedas... o doutor examinou e falou que a percentagem de vida dela era muito pouca... “se morrer você não fica triste porque você demorou muito a trazê-la” e ela escapou por um fio de linha... a minha filha [lágrimas]. Desse lado da fronteira, os remédios do doutor dos índios não resolvia esses problemas [...].

É interessante observar que Maria interpreta as dificuldades que vivenciou como uma espécie de estratégia de resistência, uma “*engenhosidade e arte do cotidiano*”, “coloquei umas bolsas de arroz para vender”. Essas estratégias do cotidiano são marcadas por uma multiplicidade de acontecimentos que, aos olhos das pessoas, não passam de continuidades de um contexto maior. É o que Michel de Certeau (1994: 79) chama de micro resistências e de criações anônimas, práticas que o autor classifica, de forma peculiar, como “artes” de resistir, de comer, de falar, de morar, de cuidar, “maneiras de utilizar sistemas impostos”.

Essa narrativa se passa às margens e não se configura, segundo Certeau (1994) como reflexo do centro, mas sim em desdobramentos surpreendentes de condições anônimas, em “artes” cotidianas que alteram o que lhe é dado, refazendo o que está posto. Em nome da sobrevivência de sua filha, Dona Maria cria “táticas e astúcias” em prol de uma outra sobre/vivência. São esses detalhes narrados que passam a ter uma grande importância ao interesse da coletividade que migra – em seu contexto, nas dinâmicas internas dos grupos migrantes, na micropolítica, nos micros poderes, nesses espaços fronteiriços em que se articulam as diferenças e em que se lutam por particularidades para uma vida melhor.

“Sozinha eu quase abracei o cão”

A migração feminina para o Paraguai desde os anos 1970¹⁴ não foi, em muitos casos, um processo linear, mas feita de desvios, de trânsitos *de lá* e *de cá*¹⁵, de retornos, de idas e vindas. A multiplicação dos “lugares chegados” e dos “lugares deixados” nos deslocamentos fronteiriços não é aleatória, constitui ou acaba formando uma estratégia, na qual os espaços vão se tornando experiências do vivido e são considerados como recursos, em um processo cumulativo de experiências outras de “terra pior” e “terra melhor”. Ou seja, independentemente das expectativas construídas no lugar de destino, as trajetórias migratórias são dependentes do ciclo de vida das mulheres migrantes. Dois fatores importante são, sem dúvida, o casamento e a crise da reprodução da pequena propriedade familiar no Brasil devido à falta de terra. Mas o planejamento do ciclo de vida, tanto individual quanto familiar, é a questão central que define as trajetórias migratórias. Os usos dos espaços e a reprodução deles de acordo com esse planejamento orientam a mobilidade e autonomia das mulheres migrantes.

Campos e Cardoso (2014)¹⁶, ao analisar as trajetórias migratórias das mulheres em função de seu ciclo de vida, observam uma estreita relação entre essas duas estruturas. O ciclo de vida, especialmente casamento e nascimento de filhos, é planejado em função das etapas migratórias percorridas e dos usos estratégicos de cada um desses espaços. De acordo com o momento

¹⁴Dentre os motivos apontados para a grande leva de imigrantes brasiguaios foram a construção da usina de Itaipu, a modernização da agricultura no Brasil e incentivos do governo Paraguaio da época militar, a crise com a escassez de terra no Brasil, além da imposição de dificuldades para a permanência destes sujeitos no Paraguai pela modernização do campo, avanço do agronegócio e instabilidade jurídica dos títulos das terras em “lado” paraguaio. Ver: BALLER, Leandro. *Fronteira e Fronteiriços: A construção das relações sociais e culturais entre brasileiros e paraguaios (1954-2014)*. Tese de doutorado: UFGD, 2014

¹⁵ GOETTERT, 2005, p.110.

¹⁶ CAMPOS, Emersom César de; CARDOSO, Michele Gonçalves. Família e tempo presente: arranjos familiares e fluxos migratórios. IN: ASSIS, Gláucia; BENEDEUZI, Luis Fernando (Org). *Os pequenos pontos de partida: novos e(i)migrantes rumo a Itália no século XXI*. Curitiba editora CRV, 2014.

do ciclo de vida em que se encontram essas mulheres, são identificados por elas diferentes recursos em etapas migratórias iguais. É interessante observarmos que a mobilidade das mulheres para outro território, seus poucos bens e informações que lhes são associadas, em diferentes espaços articulados entre si, criam, uma *desterritorialização* nos papéis de gênero.

Deleuze e Guattari¹⁷ ao pensar a territorialização e a desterritorialização como processos concomitantes, apontam que é fundamental compreender as práticas humanas de deslocamentos. O problema em pensarmos essas duas categorias em uma ótica de gênero é descobrirmos como se dá a construção, a destruição ou o abandono dos territórios humanos e quais são seus componentes, seus agenciamentos e suas intensidades — utilizando os termos de Deleuze e Guattari.

Felix Guattari, no livro “Micropolítica: Cartografias do Desejo”, coloca:

A noção de território aqui é entendida num sentido muito amplo, que ultrapassa o uso que fazem dele a etologia e a etnologia. Os seres existentes se organizam segundo territórios que os delimitam e os articulam aos outros existentes e aos fluxos cósmicos. O território pode ser relativo tanto a um espaço vivido, quanto a um sistema percebido no seio da qual um sujeito se sente “em casa”. O território é sinônimo de apropriação, de subjetivação fechada sobre si mesma. Ele é o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos, de investimentos, nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos, cognitivos (GUATTARI e ROLNIK, 1986: 323).

Ao migrar para o “outro lado”, o “outro território”, Dona Maria vai lentamente ao encontro de práticas de desestabilização de representações calcadas em figuras classificatórias dos gêneros,

¹⁷ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil Platôs. Vol 5. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo, editora 34. 4ª edição 2012.

sejam eles sexuais, raciais, étnicos ou outros quaisquer. Ao dizer que o “doutor dos índios” não resolvia o problema de sua filha, e “tudo era no meio do mato”, ela está em num movimento de forças/fluxos, desenhando certas composições e desfazendo outras. Poderiam ser possibilidades de mudanças ou de justificativa por estarem naquele lugar; aglutinações de novas realidades e lugares, produzindo diferentes leituras sobre o seu estado naquele momento. Suely Rolnik¹⁸ aponta que:

É notório o mal-estar que tal disparidade mobiliza: há sempre um ou mais personagens tomados por um estranho estado de desterritorialização, como que perdidos numa terra desconhecida sem, no entanto, sequer ter saído do lugar. São os momentos em que os personagens mais se apegam ao gênero, como numa espécie de tábua de salvação; passam a reivindicá-lo em altos brados e, raivosamente, atribuem ao gênero oposto a origem de seu desassossego. Este estado por vezes os leva a agrupar-se e o tumulto então se avoluma.

A desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, “é a operação da linha de fuga” e a reterritorialização é o movimento de construção do território (DELEUZE; GUATTARI, 1997: 224). Abandonar o território é ir ao encontro do inesperado, do novo.

Deleuze e Guattari afirmam que a *desterritorialização*¹⁹ e a *reterritorialização* são processos indissociáveis. Movimentos de *desterritorialização* levam também a movimento de *reterritorialização*. Esse processo de desterritorialização é visto como ruptura das estruturas que há muito tempo foram estabelecidas; assusta, principalmente, por mudar o cotidiano, as relações, o espaço; e é percebido e valorizado quando se tem a

¹⁸ ROLNIK, Suely. Guerra dos gêneros. *Revista Estudos Feministas*, 123 N 1/1996, p.119.

¹⁹ Quero salientar que este é um tema extremamente complexo e amplo na obra dos autores. Uma análise da desterritorialização na perspectiva de gênero implica em uma reflexão absolutamente maior. Nosso esforço, nesse texto, é apresentar algumas de suas características e apontar questões desafiadoras nessa temática, sem a pretensão de se fechar o debate.

certeza de que este será transformado, vindo a gerar, posteriormente, angústia e insegurança à população alocada em outra localidade.

Félix Guatari e Gilles Deleuze são claros,

Jamais nos desterritorializamos sozinhos, mas no mínimo com dois termos: mão-objeto de uso, boca-seio, rosto-paisagem. E cada um dos dois termos se reterritorializa sobre o outro. De forma que não se deve confundir a reterritorialização com o retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga: ela implica necessariamente um conjunto de artifícios pelos quais um elemento, ele mesmo desterritorializado, serve de territorialidade para termos fundamentais como “corpos” e “atos” nova ao outro que também perdeu a sua. Daí todo um sistema de reterritorializações horizontais e complementares, entre a mão e a ferramenta, a boca e o seio (1992: 41).

A nova “territorialidade” se diferencia pelas relações que nela se produzem e reproduzem. E para as mulheres essas novas relações trazem consigo marcas das representações de gênero dos “lugares deixados”. Representações que carregam e que necessitam adequar-se ou romper.

De lá, do “fim do saco”, saímos e fomos para Catuete. Nesse momento eu me separei, não aguentava mais, pois era muito sofrido tudo isso [...]. E o medo de vir embora para o Brasil passar fome? Deus me livre. Aí eu trabalhei de ajudante de cozinheira, trabalhei de tudo um pouco, carreguei carreta de madeira, trabalhei na serraria só faltou dar um abraço no cão [...] de tão difícil [...], a gente não aguentava. Lá na cidade tinha que trabalhar, pagar aluguel, com quatro filhas, tava lascada [silêncio]. Com as quatro filhas, o ex tinha sumido e fiquei sozinha com as quatro meninas. Pensei em voltar para o Brasil, mas a vida estava muito difícil no Brasil, eu fiquei no Paraguai. A mais nova tinha três anos e mais a velha, 10 anos, fomos morar no sítio. Lá a cobra fumou!!! Rocei mato etc. Lá era um lugar só de origem, até os paraguaios falavam alemão, só gringo e alemão. Lá geralmente as mulheres [eram] casadas só com brasileiros etc. Roçamos o mato, derrubamos o mato... a gente fez uma lavoura

muito grande de soja. Tiramos a madeira carregada em carroça e lavamos para a serraria. [...] cortávamos aquelas carroçadas de cana. Fazíamos melado. Tinha vaca, tirávamos leite [...]. Lá era mais fácil de vender as coisas. Eu fazia queijo, vendia miudezas, sabe? Tinha que tirar dinheiro de qualquer lado.

A vontade de Dona Maria de falar é tamanha que, ao narrar sobre si mesma, a partir das questões de dificuldades apontadas acima, do casamento, da separação, do trabalho pesado, nota-se que nessa narrativa a presença do cuidado com a família é o epílogo fundamental, “casava-se só com brasileiros”. Ao não fazer referência à sua vida presente e ao dizer que “aquilo tudo já passou”, há uma característica marcante no relato. Ela se apresenta como uma trabalhadora, descreve-se essencialmente como “alguém que faz de tudo” e, enquanto fala de si mesma, reflete o espelho de sua vida pretérita. Há nas entrelinhas, nesse “entre-lugar”, um silêncio próprio que é testemunho de uma verdade que precisa ser calada, não dita. A questão da violência de gênero “me separei, não aguentava mais [...] tudo muito sofrido”²⁰.

O tom em que ela narra sua vida demonstra aquilo que é considerado o universo principal das mulheres que migram – e que podem perfeitamente se perceber nas entrelinhas do discurso –, ou seja, o confronto com o mundo masculino: “uma mulher sempre tem o que fazer e nunca para em função do marido”. Nota-se que os relatos são marcados por grandes desgastes físicos e emocionais, “não aguentava mais e me separei”, por acúmulo de problemas de gênero e por carência material. Certamente são cicatrizes de um período que ainda não se fechou e que, ao ser lembrado, traz à luz essa dor. Mas, particularmente, penso que vai além disso. Por mais duras as condições de vida na fronteira –

²⁰Não significa que esse assunto fluiu sem nenhum tipo de censura, de espaços não percebidos de fala e do diálogo, há momentos de silenciamento sobre fatos do passado percebidos nas “entrelinhas” de nossa conversa.

as longas jornadas, o mato, os mosquitos, a fome, o outro, a cerca, a polícia, a má nutrição, “era o fim”, “não tinha nada para comer” –, as narrativas não terminam como se fossem uma denúncia, um arrependimento, mas sim um desabafo pela dificuldade encontrada.

Em Catuete depois de três anos, conheci um homem. Pensei: vou me encostar nessa árvore que tem folha (risos). Por um acaso posei num hotel e apareceu um casamento para mim e conheci o danado do camarada. Quem sabe dessa vez eu acertei? (risos) Se aceitar minhas filhas eu caso com o senhor, disse a ele! E aí juntamos os panos. A vida foi mais tranquila por um certo tempo. Moramos lá uns três anos e aí voltamos para Paloma porque as coisas começaram a ficar pior. Lá em Paloma eu fui trabalhar de coveira. Fui para Paloma porque os filhos dele quiseram tomar conta do sítio e, como eu não era dona de nada, tivemos que sair. Trabalhei um ano e seis meses de coveira, catava algodão, morávamos provisória num terreno. Para você ver como a vida era difícil, tinha água encanada, mas não tinha chuveiro, que sofrimento quando me lembro [...]. O banheiro era lá pro lado de fora, não havia privacidade nenhuma. A gente tinha que se esconder para tomar banho. Era muito difícil, tudo o que você fazia não revertia em nada.. a vida era muito difícil, muito difícil... tudo na vida fui sozinha. Tinha minhas quatro filhas pra cuidar, não conta ter marido nessas horas. Mas eu sempre sozinha, em nenhum momento poderia pensar de deixar de trabalhar, pensar na comida... comprar um short de xita (risos) para as gurias... A gente precisava ganhar, [então] onde aparecia dinheiro, a gente fazia... depois que a gente faz esse tipo de serviço não deixa de fazer. Abrindo a cova para enterrar do lado do outro caixão, aí me bateu algo em mim e pensei: por que eu estou nessa vida? Aí lembrava dos filhos e acabava a tristeza, estava grávida do meu filho quando fui enterrar uma criança que morreu e eu pensei: Que estou fazendo? [silêncio e lágrimas] Foi muito difícil.

Uma análise mais detalhada nos permite verificar que nem as circunstâncias que motivaram tal acontecimento (“casei de novo”), nem o acontecimento em si, constituem o dado mais

relevante na vida dessa camponesa migrante. O que parece realmente importante no relato de Dona Maria é sua atuação enquanto narradora. “O narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros. E incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes” (BENJAMIN, 1994: 201).

Assim, os relatos de vida e de vidas configuram a reflexão do presente entre as suposições e saberes que organizam um mapa contendo os caminhos e os desvios entre as informações que marcaram essa trajetória. Algo que, dependendo da escala, visualiza uma representação mais próxima possível da realidade do espaço vivido, a forma como reagiu à situação, como encara o novo casamento, seu próprio comportamento e ações diante do cotidiano na fronteira. As desgraças, o trabalho sem valor, os perigos, o sofrimento serve para evidenciar sua coragem, “trabalhei de coveira”, “abria a cova para enterrar, que tristeza...”. Sua resistência, sua determinação, sua capacidade de suportar a situação e de tentar sair dela: “marido não conta nessas horas”, “tudo muito difícil”.

Ao pensarmos sobre a narrativa de Dona Maria, subitamente nos vem a pergunta: O que é ter uma história? Poderíamos pensar que ter uma história é passar por grandes transformações, grandes acontecimentos que se materializam no registro dos documentos dispostos em arquivos. Ou podemos dizer que a história se faz no entrecruzamento de marcas e fatos que tangenciam a oralidade daquelas que foram silenciadas sem consentimento, em um permanente entrelaçamento de continuidades e rupturas, de coexistências de tempos lentos e rápidos, de resistências... Mas no fundo, a História, a história das mulheres continua ainda sendo

[...] esse fio de Ariadne, percorrendo o labirinto do tempo. Pois do Gineceu a casa rural ou burguesa, da polis grega a democracia contemporânea, havia comunicações dos corredores que não existem talvez em mesmo grau nos outros capítulos da agenda histórica [...]. [...] esses lugares da história das mulheres podem

ser percorridos sem que nos sintamos completamente deslocadas [...]. [...] a história das mulheres não mudou muito o lugar ou a “condição” dessas mulheres. No entanto, permite compreendê-los melhor. Ela contribui para a consciência de si mesma, da qual é certamente ainda apenas um sinal (PERROT, 2005: 25-26).

A frase “na vida sempre fiz tudo sozinha”, tem como componente principal o esboço de sua topografia, uma paisagem onde se produz uma verdadeira etnografia na reconstrução de um cotidiano, de modos de vida e práticas culturais e sociais. Nesse “lugar das mulheres”, que é “apenas um sinal”, como diz Michelle Perrot (2005), narra-se o vivido através das palavras, das imagens, dos discursos e das situações que caracterizam o dia-a-dia no “outro” lugar: doenças, violência, morte, política local, assassinatos, trabalho, festas, esperança. Confere-se a Dona Maria o poder de dizer – *dizer-se, dizer-nos* –, o poder de narrar com sua singularidade um mundo onde tudo é e não é, um lugar em trânsito: entre campo e cidade, entre “atraso e progresso”, entre o “fim e o início”.

O “entre-lugar” se abre, se cinde em múltiplas veredas, em uma rede de caminhos, povoados por mulheres que se deslocam, em um vaivém constante, e ali se combinam, se entrelaçam, convivem e se confrontam, de certo modo, nas diferentes práticas de gênero. Constituem uma trama de um novo espaço/lugar tentando se inserir. “[...] tinha água encanada mas não tinha chuveiro [...] que sofrimento quando me lembro [...] o banheiro era lá pro lado de fora, não havia privacidade nenhuma, a gente tinha que se esconder para tomar banho”. Há uma polissemia de sentidos na narrativa de Dona Maria. Ao ouvi-la narrar a não privacidade sobre o seu corpo, eu observava sua expressão facial, seu timbre de voz, suas risadas. Esboçando questões de sua mobilidade e existência e conseqüentemente um substrato da cena de seu “fio de Ariadne” narrativo tentando se aceitar/adaptar no novo lugar.

Goettert exemplifica:

Mas os sujeitos que participam dos lugares são tanto sujeitados pelos jeitos como sujeitos dos próprios jeitos. Jeitos, su-sujeitos e sujeitados – dos lugares de cá e dos lugares de lá, participam do lugar novo e dele/nesse participam da produção-reprodução de seu jeito (GOETTERT, 2006: 192).

Esse novo lugar, de “jeitos e sujeitos” diferentes, tendo na voz das mulheres o protagonismo da narrativa, nos leva a lembrar uma pergunta de Paul Ricoeur (*apud* KOFFES, 2001: 123): “Como poderíamos falar de história de vida, história de uma vida, se esta não estivesse reunida e como estaria reunida senão na forma narrativa?”. Ao analisar as tramas e enredos de personagens, Suely Koffes (2001), nos aponta que a história de vida é indissociável da narração, uma história marcada pelas experiências, uma “narrativa de vida como a vida vivida”.

Mas a história não para, não [risos]. Separei do segundo marido, com esse estava [há] nove anos juntos. E, novamente, mudamos para Paloma, mudamos para a cidade. Tocamos um boteco, eu e minhas filhas. E daquele boteco tocamos a roça e também vendíamos de tudo. Arrendávamos a terra [...], isso foi no final da região do saco. Ainda nesse período, eu sempre rolando. Porque eu não nasci para ser mulher de casa, não nasci para arrumar casa. Nasci para ser tatu, cavoucar, trabalho na roça, o meu negócio é mexer com terra, plantar, colher... [volta à história de Paloma] Saía às 3 horas da madrugada para coatar algodão, tipo de boia fria. Fui trabalhar de cozinheira. Eu queria ficar com a casa, mas o casco a gente carrega [risos], por isso a casa é minha! Eu construí! Voltei para a minha casa e voltei para Catuete, a minha filha tinha arrumado um serviço numa loja, já estava separada. Em Catuete que eu vim para o barraco no Brasil.

Ao separar-se do segundo marido, Dona Maria assume, com suas filhas, o protagonismo de suas vidas – “separei de novo” e “tocamos o boteco”. O migrar também é um constante *desfazer-se* de relações, principalmente de gênero, que aos poucos vão se

tornando menos rígidas, pois o casamento e a maternidade vão lentamente se “desterritorializando” junto com outras aspirações que até então eram marcas de um mundo privado, próprio da história feminina. “Eu não nasci para casamento”, é a certeza de que a autonomia e a livre escolha passam a ser uma necessidade de vida nesse espaço fronteiro.

Ao alcançar uma autonomia em seu trabalho e em sua vida, decide separar-se de vínculos amorosos, trazendo para sua vida novos desafios. Essa liberdade de escolha – “mudamos novamente” – propicia liberdade e um protagonismo sobre suas relações e seus corpos até então impossibilitada pelo contrato sexual²¹ tradicional. Vaitsman²² (1994) nos coloca que a instabilidade de vínculos amorosos e familiares em contextos não tradicionais levaram as mulheres a uma liberdade de escolha e a um maior conflito entre o individual e o coletivo na relação do casamento.

Um dos lugares dos quais a Dona Maria não se desliga, presente sempre em suas narrativas, é sua casa. Isso fica evidente quando ela fala da tentativa de mantê-la: “eu queria ficar com a minha casa, o casco a gente sempre carrega”. Lugar por excelência, para as mulheres migrantes brasiguaias, a casa no novo lugar é onde a sensação de pertencimento, conforto e segurança existe. Ao falar de sua casa, Dona Maria, tenta *fazer-se* novamente nesse espaço, um lugar personificado do indivíduo, no qual cada detalhe é um reflexo das suas vontades e interesses. Ao falar sobre a casa como lugar que cristaliza o espaço e o tempo, Michelle Perrot (2011)²³ cita Michel Foucault:

²¹ Carole Pateman mostra como se estabelecem o patriarcado moderno e a dominação dos homens sobre as mulheres através do contrato sexual. Ela examina o significado da ficção política do contrato original ao se apresentar como assegurador da liberdade individual. Essas relações são exemplificadas em contratos que fazem parte da vida cotidiana, como os de casamento, trabalho, prostituição e o recente contrato de barriga de aluguel. Ver: PATEMAN, Carole. *O contrato Sexual*. Paz e Terra, 1993;

²² VAITSMAN, Jeni. *Flexíveis e plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

²³ PERROT, Michelle. *A história dos quartos*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2011, p. 16.

dever-se-ia escrever uma história dos espaços – que seria ao mesmo tempo uma história dos poderes, desde as grandes tragédias da geopolítica até as pequenas táticas do habitat, da arquitetura institucional, da sala de aula, ou da organização hospitalar [...]. [...] a fixação espacial é uma forma econômico-política que se faz necessário estudar detalhadamente (FOUCAULT *apud* PERROT, 2011: 16).

O espaço da casa é onde a pessoa busca seu lugar no mundo. Dona Maria, ao zelar por sua casa, ao mesmo tempo se reconstitui em si mesma. Eduardo Marandola²⁴ (2010) nos diz que no

ato/processo de personalizar a sua casa é que o migrante recoloca as bases espaciais de sua existência. Tornando a casa uma expressão de si mesmo a pessoa traz à tona/convoca o seu ser. Personalizar a casa é apropriar-se, fixar-se, enraizar-se, sendo, portanto fundamental para o migrante alcançar tranquilidade e estabilidade ontológica no lugar de destino.

A casa como *lugar* pode ser entendida como uma convergência de interesses que são produzidos por mulheres e homens ao longo da história em lugares distintos, com percepções diferentes. O acostumar-se à casa e aos novos “jeitos dos lugares”, as mulheres que migram buscam se reterritorializar, afirmando-se como sujeitos desse novo espaço.

“A história não para (...)” - A modo de conclusão

São diversas as razões que resultaram no retorno de muitas mulheres brasiguaias ao Brasil, na década de 1990. Dona Maria, ao dizer que *estava tão mal*, nos aponta uma situação econômica difícil, familiar. Há uma série de fatores – provavelmente culturais,

²⁴ MARANDOLA, Eduardo. Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração. *Rev. bras. estud. popul.* vol.27, no.2., São Paulo. July/Dec. 2010.

econômicos e de redes de relações familiares – que contribuem para o retorno ao Brasil. Um deles é o de gênero, que vai desde a educação das filhas até a tentativa de autonomia sobre suas vidas e seus corpos. É importante analisar se, muitas vezes, a dificuldade de retorno ao país de origem não está calcada em certas estratégias de dominação social marcada por um conjunto de representações de crenças, valores, ideias e prejuízos geradas pela sociedade patriarcal – “tenho muito medo de voltar ao Brasil”.

As experiências femininas no processo migratório são marcadas pela violência de gênero que afetam diretamente as decisões do presente. Goettert (2006: 363) vai ao encontro dessa premissa ao afirmar:

A migração também é um ato de violência, tanto pelas condições conjunturais e estruturais que impedem a opção, como também pela desigualdade entre aquelas e aqueles que decidem e que participam da mobilidade. Um(a)s e uns decidem mais que outras e outros. A família é, assim, também um locus de uma violência um tanto silenciosa, principalmente para aquelas e aqueles que ainda não alcançaram a *maioridade*.

Dona Maria deixa marcas fortes, na expressão do rosto, no gesto das mãos, na emoção ao falar sobre esse momento, expressões que dão sentido à história narrada. “A história das mulheres não é só delas, é também aquela da família, da criança, do trabalho, da mídia, da literatura. É a história do seu corpo, (...) dos seus sentimentos”²⁵.

A narrativa de Dona Maria e de outras tantas Marias, Dolores, Martas, Reginas, Leonildas, camponesas e migrantes fronteiriças apontam para o fato de que a migração funciona como uma forma de obter liberdade, poder e autonomia nas relações de gênero por meio da conquista de seu próprio espaço, de sua terra, casa etc. Metaforicamente, o percurso dessa narradora pode ser

²⁵ PRIORI, Mary Del (org). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2001, p. 07.

pensado como um contínuo transitar, reunindo simbolicamente aquela dimensão referida no início por Walter Benjamin: a do narrador que, ao narrar sua viagem, vencendo distâncias no espaço, volta para contar sua história e dar significado ao mundo em que vivia, contando experiências daquele lugar do mundo capaz de a ele conferir significado.

Os relatos apresentados por Dona Maria demonstram que a experiência de vida dela levou a diversas situações de mobilidade, desterritorializações, buscando sempre oportunidades novas para suas vidas e condições de reprodução social de sua família. Isso significa que o “outro lado”, a roça, o acampamento, o trabalho duro, as filhas, foram assim, um *topus vivencial* num espaço, num lugar a partir do qual ela relata seu mundo, um mundo de travessias, de deslocamentos. Em sua dimensão de tempo, fala sobre esse passado-presente ao ressignificar seus papéis, suas ações... um tempo de “terra sem fim” ou “fim de tudo”.

Essa é também uma metáfora para se pensar nos papéis de gênero desses sujeitos nas esferas do público e do privado, com toda sua carga cultural e simbólica. Uma estratégia que permite que elas possam reproduzir suas condições materiais e familiares, viverem e serem felizes. O retorno ao Brasil, em busca da terra, surge como resistência em um contexto de mobilidade, uma condição necessária para garantir a construção de sua autonomia, de seu empoderamento. Uma possibilidade de fixação e enraizamento em um determinado espaço.

O narrar e o ouvir têm o poder de aproximar e tornar pessoas cúmplices. Ao desenvolver reflexões sobre a história das mulheres e à medida em que discute a ausência das mulheres na narrativa historiográfica como parte de uma sedimentação seletiva, Michelle Perrot (2005) nos aponta que as mulheres não estão sozinhas nesse silêncio profundo, mas ele pesa mais fortemente sobre elas, em razão da desigualdade dos sexos.

Ao ouvir as histórias de mulheres migrantes brasiguaias, especialmente a de Dona Maria, revelaram-se a mim, como

historiador e feminista, outros mundos, outros sonhos, outros olhares, outras “gentes”, esquecidas, apagadas, silenciadas. Essas histórias estimularam a minha vontade de cruzar fronteiras, dentro de mim mesmo ou aquelas que nos separam dos outros, de outras culturas, de estilos de vida, de papéis de gênero etc. Fronteiras excluem, definem e subjagam o outro sexo como diferente, estranho, perigoso, inferior, mantendo-o à parte²⁶.

As narrativas faladas, memorizadas, gesticuladas, sentidas ou contadas pelas mulheres dissolvem esses limites arbitrários impostos pelas fronteiras da história universal masculina. Cruzamos constantemente fronteiras culturais, de gênero, sociais, políticas muitas vezes sem nos darmos conta. A história descrita e analisada acima é apenas um ponto pequeno dentro do mosaico de outras histórias que constroem a narrativa coletiva desses grupos de mulheres migrantes. Ao serem visibilizadas, possibilitam que todas atravessem essas fronteiras.

A reflexão e a tradução de uma história de vida em um pequeno texto é sempre um exercício hermenêutico que desestabiliza e desterritorializa ao relatar as histórias ouvidas. Este trabalho é a tradução de uma “história menor”²⁷ desse processo de deslocamento, dispersão, resistência e luta de uma história narrada compartilhada de deslocamentos, dispersões, dor e alegria. Esta

²⁶ A fronteira como um espaço de desterritorialização, onde o sujeito se defronta com o “nós” e com o “eles”, esse espaço de um território significado, pre-visto, de contágio e estranhamento pode ser visto na obra de ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. UNAM: PUEG, México, 2014.

²⁷ Coloco o termo “história menor” em comparação ao termo “literatura menor”, na dimensão que lhe foi atribuída por Gilles Deleuze e Félix Guattari (1975), baseada na noção de “desterritorialização”. A ação de desterritorializar associa-se à problemática da literatura “menor”, implica um deslocamento provocado por uma descaracterização cultural, em função do espaço e da língua, operada por grupos ou subgrupos étnicos, raciais ou culturais que, em dado momento histórico, acham-se submetidos a um processo de marginalização. Construir a história, a narrativa, a consciência de minoria é desviar do padrão, extrapolar o critério de medida já conhecido, o “menor” na história das mulheres representa a variação, a diferença, a contestação.

pesquisa foi pensada a partir do desejo de ouvir uma outra voz, uma outra história, em um outro espaço; uma história de vida dessas mulheres ditas “invisíveis”.

Essas narrativas formam uma “outra história”, muito semelhante àquela que reivindicaram Deleuze e Guattari em relação a Kafka. Uma história dos esquecidos, silenciados, manipulados, aquela história estrangulada por uma historiografia oficial, por autoritarismos do governo, por relações de poder, pelo esquecimento. É uma “história menor”, tal como definido por Deleuze e Guattari, que deram à palavra “menor” a conotação de algo subversivo, de história não contada, de que vai contra o cânone ou contra a mímeses disciplinar.

Uma história “menor” é aquela que trata dos diferentes cruzamentos de possibilidades, construídas nas fissuras, que emergem em diversas frentes, tecendo tramas, teias e que se narram pelas sem voz, onde tensões sobre a diferença de gênero são negociadas e visibilizadas as contradições da história, como um enorme palimpsesto onde ela é o resultado da escrita, ou melhor, da re-escrita, da re-leitura feita pelos sujeitos que manipulam o discurso.

O “menor” na história das mulheres implica não apenas num devir revolucionário, mas num caminhar livre dos efeitos de nossa própria invenção, desvelando-se um mundo que se encontra dos dois lados da fronteira.

Referências

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: la nueva mestiza*. UNAM: PUEG, México, 2014.

ARFUCH, Leonor. *Identidades, sujetos y subjetividades*. 2ª edición, Prometeo, Buenos Aires, 2005.

_____. *Memória y autobiografía: Exploraciones en los límites*. 1ª ed., Buenos Aires, 2013.

ARENDDT, Silvia; PEDRO, Joana (org.) *Diásporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: ed. Mulheres, 2011.

ASSIS, Gláucia de O. *De Criciúma para o mundo – rearranjos familiares dos novos migrantes brasileiros*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2011.

_____. *Estar aqui, estar lá... o retorno dos emigrantes valadarenses ou a construção de uma identidade transnacional?* In Caderno de Ciências Sociais, vol.4, n.7, dez.1996, p.36-47.

BOURDIEU, Pierre. *Observações sobre a história das mulheres*. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle. *As Mulheres e a História*. Publicações Dom Quixote: Lisboa, 1995.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MARTES, Ana C. B.; FLEISCHER, S. (Orgs.) *Fronteiras cruzadas: etnicidade, gênero e redes sociais*. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 199-230.

BALLER, Leandro. *FRONTEIRA E FRONTEIRIÇOS: A construção das relações sociais e culturais entre brasileiros e paraguaios (1954-2014)*. Tese de doutorado: UFGD, 2014.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política - Obras Escolhidas - Vol. I - 8ª Ed.* Brasiliense: São Paulo, 2012.

CAMPOS, Emersom César de; CARDOSO, Michele Gonçalves. *Família e tempo presente: arranjos familiares e fluxos migratórios*. IN: ASSIS, Gláucia; BENDEDUZI, Luis Fernando (Org). *Os pequenos pontos de partida: novos e(i)migrantes rumo a Itália no século XXI*. Curitiba editora CRV, 2014.

DELEUSE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs*. Vol 5. Trad. Peter Perbart e Janice Caiafa. São Paulo, editora 34. 4ª edição 2012.

_____. *Kafka: por uma literatura menor*. Belo Horizonte, Ed. Autentica, 2014.

- _____. *O que é Filosofia?* Tradução de Bento Prado Jr. E Alberto Alonso Muniz, Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- FABRINI, Joao E. *Os brasiguaios e conflitos na fronteira*. Revista Geografares, nº 8, 2010.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998, p. 19.
- FRAISSE, Geneviève. *El consentimiento*. Trad. Maria Teresa Priego. PUEG, México 2012.
- FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- GOETTERT, Jones Dari na obra “*O espaço e o vento: olhares da migração gaúcha para Mato Grosso de quem partiu e de quem ficou*”. Editora UFGD, Dourados, 2006.
- KOFFES, Suely. *Uma trajetória, em narrativas*. Campinas-SP, Mercado das Letras, 2001.
- LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Editora 70, 1980.
- MARANDOLA, Eduardo. *Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração*. Rev. bras. estud. popul. vol.27 no.2 São Paulo July/Dec. 2010.
- RAGO, Margareth. *A aventura de contar-se: feminismos, escrita de si e invenções da subjetividade*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013. 341 p.
- _____. *Do Cabaré ao Lar: A Utopia da Cidade Disciplinar*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1985.
- MARTINS, Jose de Souza. *Fronteira - A degradação do Outro nos confins do humano*. 2ª edição, rev. e atualizada, Contexto, 2009.
- _____. *Não há terra para plantar nesse verão: o cerco das terras indígenas e das terras de trabalho no renascimento político do campo*. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 1988

PATEMAN, Carole. *O Contrato Sexual*. Tradução de Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PERROT, Michelle. *A história dos quartos*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2011 p.16

_____. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

_____. *As mulheres ou os silêncios da história*. Tradução de Viviane Araújo. São Paulo: Edusc, 2005.

PRIORE, Mary Del (org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo, Contexto, 2001. p. 07

ROLNIK, Suely. Guerra dos gêneros. *Revista Estudos Feministas*, 123 N 1/96 p.119

SCOTT, Parry. Fluxos migratórios femininos, desigualdades, automização e violência. IN: ARENDT, Silvia; PEDRO, Joana (org.) *Dísporas, mobilidades e migrações*. Florianópolis: ed. Mulheres, 2011.

SERRES, Michel. *Filosofia mestiça*. Trad. Maria Ignez Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

SPRANDEL, Marcia Anita. *Algumas observações sobre fronteiras e migrações*. Fronteiras/ Artigos, 2005.

VAITSMAN, Jeni. *Flexíveis e plurais: identidade, casamento e família em circunstâncias pós-modernas*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

WELL, Simone. *O Enraizamento*. Bauru: EDUSC, 2001.

SINGER, Paul. *Migrações internas: considerações teóricas sobre o seu estudo*. In: “Economia Política da Urbanização”. São Paulo: Editora Brasiliense, 1975.

Fonte Oral:

ENTREVISTA: Maria A. Neto Neves. (áudio-mp3). Produção: Losandro Antonio Tedeschi. Dourados: UFGD, 2013/2014. 230 min. (aprox.), son.

Capítulo 5

Sección Femenina de la Falange Española e Assistência Social: o Servicio Social de la Mujer e a política feminizadora na Espanha do Primeiro Franquismo¹

Ismael Gonçalves Alves

Amalia Morales Villena

Após o término da Guerra Civil Espanhola e a derrota das forças da Segunda República, no ano de 1939, quase três anos de conflitos, os rebeldes nacionalistas liderados pelo General Francisco Franco instauraram na Espanha um regime ditatorial, que tinha finalidade de restabelecer a ordem moral e retomar as antigas tradições ibéricas.

O ordenamento político, social, econômico e cultural que sustentou as bases governamentais daquele que viria a ser o Novo Estado Franquista (1939-1959)² buscou a todo custo reverter os elementos progressistas associados ao regime republicano, sobretudo aqueles relativos às vidas das mulheres.

¹ Este capítulo é resultado de uma pesquisa mais ampla financiada pelo Programa de Movilidad Profesores Brasileños (2016) da Fundación Carolina. Gostaríamos de agradecer a Fundação pelo apoio financeiro recebido que possibilitou o desenvolvimento deste trabalho.

² A partir de 1959 o regime franquista muda de estratégia política iniciando um leve processo de abertura econômica e social, fomentado pela migração de trabalhadores espanhóis para outros países da Europa e pela implementação do I Plano de Desenvolvimento Socioeconômico.

De acordo com a historiadora Kathleen Richmond (2004), a solução encontrada para pôr fim aos supostos problemas que assolavam a nação estava condicionada a uma ampla aceitação, por parte da população, de que os valores e as relações sociais estabelecidas até então deveriam ser substituídas por uma nova ordem social ancorada em épocas passadas, quando a glória espanhola era incontestada em todo mundo ocidental, pois a “España ha cumplido su plenitud histórica, y tendrá que volver a cumplir, si quiere justificar su persistência, la misión de propagar por el mundo la civilización” (SECCIÓN FEMENINA DE FALANGE ESPAÑOLA TRADICIONALISTA DE LAS JUNTAS DE OFENSIVA NACIONAL-SINDICALISTA (FE.T.-J.O.N.S), S/D, p. 26).

O modelo apresentado pela Segunda República foi considerado, pelos artífices do novo regime, um desastre para a ordem nacional, tendo em vista que as reformas implementadas neste período haviam, supostamente, fomentado as aspirações separatistas na Catalunha e no País Basco; politizando excessivamente a classe trabalhadora por meio de inspirações marxistas e anarcossindicalistas, além de conceder inúmeras liberdades políticas e sociais às mulheres, que por sua vez colocavam em xeque a ordem patriarcal.

No que tange às relações de gênero, o breve período republicano representou um importante marco no reposicionamento das mulheres no interior da cultura espanhola. Durante esse período, as mulheres experimentaram substanciais mudanças nas tradicionais identificações de gênero que vigoravam desde há muito tempo na sociedade ibérica.

A famosa imagem da mulher espanhola vestida de negro, sustentando sob a cabeça uma vistosa *peineta* e uma longa *mantilla* negra, tão bem representada pela figura da *Manola*, pouco a pouco cedeu espaço a uma multiplicidade de figuras femininas, que paulatinamente foram ganhando as ruas dos pequenos povoados e das grandes cidades.

Ainda que antigos valores tivessem permanecido intactos, como foi o caso dos discursos da maternidade, a nova configuração política e social que se desenhava na República proporcionou a integração de uma série de personagens femininos ao cotidiano do país, tais como: a feminista, a comunista, a anarquista, a católica, a trabalhadora urbana, a universitária, a profissional liberal, entre outras, que impuseram bruscas mudanças nas relações entre homens e mulheres.

Assim, a instauração de Segunda República em 1931 rompia transitoriamente com o estatuto de eterna menoridade das mulheres, integrando-as paulatinamente na vida econômica, política e social do país. A nova Constituição Republicana com clara inspiração progressista buscou afastar-se categoricamente do antigo regime imperial, instaurando uma série de políticas de gênero com a finalidade de contribuir com a modernização da sociedade a partir de relações mais equânimes entre os sexos.

Esta mudança de paradigma, com relação às mulheres, pode ser percebida já nos primeiros capítulos do texto constitucional, quando no item referente à família desfere-se um claro golpe ao modelo patriarcal, equiparando homens e mulheres em direitos e deveres no espaço intrafamiliar, principalmente no que tange ao pátrio poder e o reconhecimento civil dos filhos e filhas até então considerados ilegítimos:

La familia está bajo la salvaguardia especial del Estado. El matrimonio se funda en la igualdad de derechos entre ambos os sexos, y podrá disolverse por mutuo disenso o a la petición cualquiera de los cónyuges, con la alegación de este caso de justa causa. [...] Los padres tienen para con los hijos habidos fuera del matrimonio los mismo deberes que respecto de los nacidos en él. Las leyes civiles regularán la investigación de la paternidad. (ESPAÑA, 1931, não paginado).

Além dessa medida, a Constituição, em seus diferentes capítulos, abolia a discriminação entre os sexos no âmbito laboral;

concedia incondicionalmente o direito ao voto; promovia o acesso das mulheres aos cargos públicos efetivos e eletivos e reconhecia a livre fixação de residência por qualquer um dos cônjuges.

Concomitante a estas ações, outras mudanças se produziram em âmbitos locais, por iniciativas das autonomias administrativas, como por exemplo o caso da *Generalidad de Cataluña*, que legalizara o aborto em todo seu território, garantindo assim atendimento e acesso irrestrito a todas as mulheres que buscassem atendimento em instituições públicas.

A referida legislação, publicada em *Diario Oficial de la Generalidad de Cataluña* de 09 de janeiro de 1937, dava plena autonomia às mulheres para interromper a gravidez nos três primeiros meses de gestação, à revelia da vontade de seu companheiro ou família. Encerrado esse período, havia ainda a possibilidade de realizar tal procedimento, desde que por meio de prescrição médica e observando recomendações terapêuticas, eugênicas e éticas:

Art. 1º. Queda autorizada la interrupción artificial del embarazo, efectuada en los Hospitales, Clínicas e Instituciones Sanitarias dependientes de la Generalidad de Cataluña, en los que esté organizado el Servicio especial para tal fin. Art. 2º. Se considerarán motivos justificados para la práctica del aborto, las razones de orden terapéutico, eugenésico o ético. Art. 3º. Los casos de solicitud de aborto no terapéutico ni eugenésico, se efectuarán exclusivamente a petición de la interesada sin que nadie de sus familiares o allegados puedan presentar después reclamación respecto al resultado de la intervención. [...] (DIARIO OFICIAL DE LA GENERALIDAD DE CATALUÑA, 1993: 114).

No entanto, estes ventos que sopravam importantes mudanças sociopolíticas encontraram na sociedade espanhola a resistência de uma considerável parcela da população, que via seus anseios de oposição ao câmbio social materializados no discurso falangista.

Carregado de elementos tradicionalistas e de extrema direita, o Novo Estado Franquista realocou no interior de suas estruturas sociais, coincidindo com a ideologia dos três grupos de poder formados pela Igreja, Exército e as direitas políticas, “os fundamentos básicos da ordem burguesa – propriedade privada dos meios de produção, ordem classista e hierarquia social.” (MOLINERO, 2003: 319).

Ideologicamente, o discurso de gênero que marcou esse período ancorou-se nas arcaicas prédicas de duas importantes agremiações políticas de orientação fascista e que reuniam em torno de si as forças nacionalistas e antirrepublicanas contrárias ao paulatino processo de abertura promovido pela República: a F.E.T e as J.O.N.S.³

Para os ideólogos do regime, agrupados em torno da F.E.T e das J.O.N.S, a nova Espanha surgida das cinzas da Guerra Civil necessitaria empenhar-se na reconstrução de um Estado nacional forte e centralizador, capaz de envolver toda a população em um amplo projeto de regeneração moral que preservasse a nação das tentações e perigos acarretados pela modernidade e o progresso.

O ideal de sociedade almejado pelo regime baseava-se nas rígidas estruturas da Alemanha nazista e da Itália fascista, que a partir de sólidas hierarquias sociais balizadas na norma burguesa, nas relações patriarcais e no nacionalismo exacerbado reconstruíram relações de gênero tradicionais e que impediam a emancipação das mulheres, realocando-as em lugares subalternos.

Os regimes de orientação fascista, emergidos nos conturbados anos entre guerras, impuseram a toda população civil uma série de medidas políticas e sociais que tinham por finalidade colocar fim à suposta crise ética na qual estavam envolvidos.

³ A Falange Española Tradicionalista (F.E.T) foi criada em 1934 pelo advogado e político José Antonio Primo de Rivera, e a partir de 1937, juntamente com as Juntas de Ofensiva Nacional-sindicalista (J.O.N.S), tornou-se o único partido permitido pelo regime franquista. Criado oficialmente pelo *Decreto de Unificación* (1937), este partido político existiu até o ano de 1977, quando no governo de transição democrática de Adolfo Suárez foi dissolvido.

A partir de radical discurso militarista, antiliberal e antissocialista, as propostas reacionárias implementadas por estes Estados calcavam-se na tentativa de reforçar o velho discurso patriarcal que assegurava a exclusão das mulheres do espaço público e as colocavam numa posição subordinada com relação aos homens, principalmente no que tange às relações intrafamiliares.

Dessa forma, os fascismos da Europa ocidental, em suas diversas facetas – espanhola, alemã, italiana e portuguesa – coincidiam na necessidade de se criar uma nação moral e fisicamente hígida, capaz de bloquear os avanços do liberalismo e do socialismo, mostrando-se, assim, como terceira via possível rumo ao progresso, sem com isso colocar em risco a suposta unidade nacional e as hierarquias sociais excludentes.

De acordo com Cenarro (2006), mediante este cenário de subordinação, violência e organização hierárquica da sociedade, as mulheres espanholas foram vítimas de um duplo processo discriminatório.

Em primeiro lugar, por formar parte de coletivos aos quais se destinavam políticas coercitivas e eliminatórias, como a classe trabalhadora e as camadas médias republicanas comprometidas com esquerda; em segundo, pelo fato de estarem envoltas em estruturas patriarcais, que nesse momento, reforçadas, garantiam a dominação masculina sobre as mulheres na sociedade, na família e na ordem simbólica.

Para conduzir esta empreitada, o franquismo levou a cabo uma política de feminização que visava recolocar as mulheres sobre a égide masculina, ordenando a sociedade de acordo com os traços fundamentais do sistema patriarcal: predomínio “natural” dos homens, hierarquia e autoridade. (FRANCO, 2007).

Assim, o estatuto social das mulheres espanholas foi subordinado a um paternalismo, partindo do pressuposto que determinadas políticas destinadas às mulheres deveriam ser construídas sobre estruturas de gênero que alicerçassem a

dominação masculina e a primazia da família em detrimento do feminino.

Nesse sentido, o contexto europeu da primeira metade do século XX foi significativo para a compreensão de como determinados países produziram políticas a partir de um modelo masculino e paternal de governança.

De acordo com Martins (2011), grande parte das nações europeias circunscreveu as mulheres a uma ação paternalista de poder que articulava um ideal de feminilidade baseado em ideias naturalizadas sobre o sexo.

Esta supremacia do homem e da família sobre as mulheres espanholas materializou-se em uma das primeiras legislações do governo franquista, antes mesmo do fim da Guerra Civil, quando em novembro de 1938 instituiu-se o Regime Espanhol Obrigatório de Subsídios Familiares que previa auxílio financeiro e fomentava as famílias numerosas. Conforme aponta León Leal Ramos, um dos porta-vozes do regime com relação às obras sociais:

[...] a medida que la familia iba aumentando había que imponer en ella nuevas estrecheces y privaciones, o buscar en otros trabajos de la madre, o en trabajos prematuros de los niños, un complemento del salario del padre, con peligro para la salud de los mismos padres y daño cierto para la de los hijos, al reducir la ración alimenticia de todos ellos, o con daño de la salud de la madre forzada al trabajo, con abandono de la casa la mayor parte de las veces, y con el riesgo siempre de quedar ensombrecido el hogar y sin los cuidados maternales a los hijos. Hacía falta para evitar esos males, que son causa de la disolución de la familia [perturbando] el orden y la alegría del hogar, que estando ausente la madre no puede tener atractivos, ni ser acogedor [...]. (RAMOS, 1938: 08-09).

Desta forma, o Estado espanhol definia suas políticas a partir da instrumentalidade feminina. As mulheres, em especial aquelas oriundas das classes operárias, independente de sua condição civil,

mas sobretudo as mães e esposas, foram objetos de inúmeras políticas que lhes atribuíam um caráter instrumental.

Como as mulheres eram vistas a partir de necessidades específicas, como saúde, alimentação, renda e moradia, o Estado, por meio de abonos, salário família, creches, entre outros, as enquadravam a partir de um estatuto moral, político e social de dependência do marido (MARTINS, 2011a).

No caminho da regeneração moral, o franquismo concede ao papel desempenhado pelas mulheres um grande “protagonismo”, haja vista que um dos símbolos da decadência do período republicano frente às virtudes tradicionais espanholas foi a alteração da vida cotidiana das mulheres, que independentes, emancipadas economicamente e liberadas sexualmente haviam colocado em xeque o secular arquétipo “anjo do lar”.

Com a finalidade de alcançar tais objetivos, o regime franquista utilizou-se da Sección Femenina de la Falange (SF), agremiação política que reunia inúmeras mulheres espanholas empenhadas no processo de reedificação da Espanha sob seculares e sólidas bases morais.

O arquétipo feminino arquitetado pela SF era rodeado de qualidades consideradas como virtudes e que por serem entendidas como essenciais estariam presentes em todas as mulheres, bastando apenas serem despertadas por meio de estímulos constantes.

A verdadeira mulher espanhola teria como atributos naturais a abnegação, pudor, espírito de sacrifício, docilidade, submissão e compaixão. Todas estas supostas qualidades, organizadas, deveriam encaminhá-las ao destino sublime do casamento, da maternidade e da reconstrução da Pátria.

Sección Femenina da la Falange e o Servicio Social de la Mujer: a assistência como um espaço controlado de poder

Intentando criar um espaço legítimo de atuação feminina no interior da estrutura falangista, no ano de 1934, após acalorados debates entre os dirigentes do partido, permitiu-se que Pilar Primo de Rivera y Sáenz de Heredia⁴ fundasse a *Sección Femenina de la Falange de F.E.T y de las J.O.N.S* (SF).

Durante a guerra e nos anos posteriores a seu término, esta seria utilizada como importante instrumento no processo de realinhamento cultural das mulheres aos ditames patriarcais do governo franquista. Criada anos antes da Guerra Civil, a SF organizou-se em torno do ideário falangista de “amor a la Patria, al Estado y a las tradiciones gloriosas de [la] Nación” (PRIMO DE RIVERA, 1938: 14), forjando assim, um espaço legítimo de atuação das mulheres no combate à “anti-Espanha”.

De acordo com Franco (2007), a SF possuía dois claros objetivos na promoção de um ambiente sociopolítico homogeneizador para as espanholas. O primeiro atrelava-se à tentativa de consolidar um ambiente de uniformização das mulheres no apoio à política franquista e falangista; o segundo buscava produzir uma educação marcada pela doutrina católica e nacional-sindicalista que avalizava a existência de papéis estritamente diferenciados para cada sexo, favorecendo assim a consolidação de uma estrutura familiar patriarcal.

No entanto, torna-se fundamental considerar que, mesmo tratando-se de um espaço que buscava domesticar a cidadania das mulheres, a SF criou uma esfera de poder e controle exclusivamente feminina para suas dirigentes, que por sua vez reproduziam o modelo masculinizado e hierarquizado da Falange,

⁴ Pilar Primo de Rivera y Sáenz de Heredia era filha do General Miguel Primo de Rivera e irmã de José Antonio Primo de Rivera, fundador da Falange Española. Durante o regime franquista tornou-se uma destacada figura política com a responsabilidade de, junto com outros, forjar o discurso ideológico que fundamentaria o governo do General Francisco Franco.

a partir do qual tornavam-se livres para circular nos mais distintos ambientes da esfera pública.

Nos primeiros anos de sua fundação a *Sección Femenina de la Falange* foi estruturada com a finalidade de prestar serviços assistenciais especialmente concebidos a ela e, às suas afiliadas, permitia-se apenas desempenhar algumas tarefas, como distribuir víveres de primeira necessidade, consolar as famílias dos camaradas mortos, visitar os presos e coser roupas.

Estas ações de auxílio aos necessitados aproximavam-se, em certa medida, da caridade, compreendida como uma ação básica a ser desempenhada por toda boa mulher católica.

Em conjunto com a fé e a esperança, a caridade faz parte das três virtudes teológicas e está intimamente relacionada à moral cristã. Praticada por pessoas ou grupos de voluntários, a caridade se fundamenta em um tipo de assistência baseada na piedade às famílias pobres, doentes, crianças abandonadas, deficientes e mendigos.

De acordo com os ditames religiosos, a caridade divide-se em sete atos de misericórdia – alimentar os famintos, dar de beber aos sedentos, vestir os despidos, abrigar os sem abrigo, visitar os doentes, visitar os presos, sepultar os mortos – que, por sua vez, materializavam-se em boa parte das ações praticadas pelas mulheres da *Sección Femenina de la Falange* nos anos iniciais de sua fundação.

Ao delegar às suas afiliadas tais funções, a Falange criava um espaço controlado de atuação pública para as mulheres, pois os trabalhos assistenciais reproduziam as supostas funções femininas da maternidade e dos cuidados, não atentando contra a moral e as virtudes das falangistas.

Estabelecia, assim, um contraponto com as mulheres milicianas republicanas que pegavam em armas e assumiam posições no *front* de batalha, ocupando uma posição compreendida como masculinizada.

Seguindo as diretrizes da Falange, minuciosamente elaboradas por José Antônio Primo de Rivera, as mulheres da SF assumiram um papel subordinado com relação a seus companheiros de agremiação pelo simples fato de estes serem homens, considerando esta uma atitude “normal” à mulher e parte da essência feminina.

No ano de 1937, com o avanço das forças nacionalistas sobre algumas províncias castelhanas como Valladolid, Burgos e Segovia, a *Sección Femenina* enceta os primeiros passos no intuito de consolidar uma estrutura organizativa que daria maior funcionalidade a seus trabalhos, durante as invasões.

Nesse mesmo ano, ocorre o I Consejo Nacional de la Sección Femenina de la F.E.T e de las J.O.N.S, no qual Pilar Primo de Rivera expõe as diretrizes básicas que acompanharão as mulheres da SF por mais de quarenta anos: “no tener otro orgullo que el de la Patria y el de la Falange y vivir siempre bajo la Falange en obediencia y alegría, ímpetu y paciencia, gallardía y silencio”; sempre “obedecer para mandar, respeto a nuestras jerarquías, del primero al último cargo” e “vivir en santa hermandad con todos los de la Falange y prestar todo auxilio y deponer toda diferencia, siempre que me sea invocada esta santa hermandad.” (PRIMO DE RIVERA, 1937, não paginado).

A partir dessas premissas, Pilar Primo de Rivera deixava claro o caráter hierárquico, disciplinar e religioso sobre os quais se erigiriam os trabalhos desenvolvidos pela Sección Femenina de la Falange na reconstrução da nova Espanha.

Longe da esfera de competência dos homens, suas afiliadas eram minuciosamente enredadas por um discurso de gênero que colocava todas as mulheres como seres espiritual e intelectualmente inferiores aos homens, carentes de uma dimensão social e política. Em suas tarefas cotidianas, deveriam empenhar-se a construir um mundo à parte e complementar ao masculino, no qual suas atribuições e suas performances estavam atreladas ao papel de vestal, mãe e esposa.

No II Consejo Nacional, realizado em Segovia no ano de 1938, vésperas da vitória franquista, Pilar Primo de Rivera apresenta aquela que deveria ser a verdadeira ação social da mulher falangista nos esforços de reconstrução do país: a completa subserviência a Deus, à Pátria e à família.

Quiere la Falange que se junte la alegría deportiva y los cantos populares con una formación religiosa basada en liturgia, alrededor de la parroquia, como unidad de la Iglesia, y con una formación social basada en la Familia, en los Municipios y en los Sindicatos, como unidades naturales integrantes de la nación. [...] El verdadero deber de las mujeres para con la Patria consiste en formar familias con una base exacta de austeridad y de alegría [...] Lo que no haremos nunca es ponerlas en competencia con ellos, porque jamás llegarán a igualarlos, y, en cambio, pierden toda la elegancia y toda la gracia indispensable para la convivencia. Ya veréis cómo estas mujeres educadas así, formadas con la doctrina cristiana y el estilo nacionalsindicalista, son útiles en la Familia, en el Municipio y en el Sindicato. (PRIMO DE RIVERA, 1938, não paginado)

Completamente avessa às demandas do feminismo que, nesse momento baseava-se na equidade de direitos políticos, sociais e econômicos, a SF procurou introduzir um elaborado discurso de gênero que restabelecia as mulheres em suas funções tradicionais de mães e esposas, enfatizando seu papel reprodutor em uma dupla função, biológica e social, sustentando suas ações na esfera pública como as únicas responsáveis por forjar cidadãos hígidos para o engrandecimento da Pátria.

Deste modo, a participação das mulheres no espaço público dava-se via terceiros, ou seja, pela perfeita integração de marido e filhos honrados na política, trabalho e defesa nacional.

Para Pilar Primo de Rivera, o feminismo havia impulsionado as mulheres espanholas ao caminho da degradação moral, pois, ao criar demandas emancipatórias que questionavam o lugar da mulher na família e na sociedade este movimento social contribuiu

para a desestruturação de funções consideradas naturais, embrutecendo e masculinizando as mulheres.

Em um artigo publicado na *Revista Y*, veículo oficial de comunicação da SF, Pilar Primo de Rivera publica um discurso de seu falecido irmão, fundador da *Falange*, em que questionava o papel nefasto que o feminismo havia cumprido na desestruturação da vida cotidiana das mulheres, colocando-as em oposição aos homens e suas supostas funções tradicionais de provedores e trabalhadores:

No entendemos que la manera de respetar a la mujer consista en sustraerla a su magnífico destino y entregarla a funciones varoniles. A mí siempre me ha dado tristeza ver a la mujer en ejercicios de hombre, toda afanada y desquiciada en una rivalidad donde lleva —entre la morbosa complacencia de los competidores masculinos— todas las de perder. El verdadero feminismo no debiera consistir en querer para las mujeres las funciones que hoy se estiman superiores, sino en rodear cada vez de mayor dignidad humana y social a las funciones femeninas. (PRIMO DE RIVERA, 1938: 3).

Para a *Sección femenina de la Falange* era necessário (re) enquadrar e limitar as mulheres às tradicionais funções de mãe e esposa, longe de quaisquer tipos de aspirações emancipatórias que as fizessem renegar seu “legítimo” lugar no interior da esfera doméstica.

Para Molinero (1998), uma das principais características dos governos autoritários foi o completo rechaço aos movimentos feministas e às reivindicações de igualdade exigidas pelas mulheres. O antifeminismo era uma parte essencial do discurso fascista, que unido ao antiliberalismo, antissocialismo e ao militarismo, fazia parte de um amplo projeto antiemancipatório e de enquadramento social.

Para o corpo diretivo da SF, as funções consideradas verdadeiramente femininas estavam atreladas, invariavelmente, àquelas atividades desempenhadas no espaço doméstico e ligadas,

sobretudo, ao trabalho de cuidados. Entre homens e mulheres, de acordo com as prédicas falangistas, havia claras distinções psicossomáticas que lhes conferiam lugares distintos e, por vezes, complementares no bojo das relações sociais.

Ao homem, destinou-se o fabuloso mundo exterior, repleto de novidades e competições, cujas funções consistiam, segundo o *ethos* burguês, em prover sua prole e defender sua nação das ameaças exteriores.

Em contrapartida, sobre as mulheres recaíram fortes amarras em torno de seus comportamentos e sua sexualidade. Esperava-se delas dedicação ao marido e aos filhos, pois “a abnegação e o auto sacrifício pela família representavam um [...] papel especificamente feminino” (SHORTER, 1995: 9).

Segundo a tradição falangista, que marcou de forma acentuada os valores morais do franquismo, as mulheres deveriam constituir-se um complemento do homem, ajudando-o a desempenhar suas atividades cotidianas em defesa da família, compensando sua rudeza, brutalidade e ímpeto de dominação com a doçura e o amor que só as mulheres poderiam oferecer.

A ideia de complementariedade do feminino era difundida amplamente pelos discursos da *Sección femenina de la Falange*, intencionando convencer as mulheres de seu papel auxiliar nas relações entre os gêneros, elucidando amplamente este pensamento na matéria vinculada à *Revista Y* de 01 de fevereiro de 1938, na seção *Formación de la Mujer*, no qual o padre jesuíta Vicente Gar-Mar publica um texto intitulado *La voluntad y el sexo*:

Como ejemplos aclaratorios de esta teoría de las compensaciones, se pueden aducir los siguientes: a) El varón tiene de hecho, generalmente, en las mismas circunstancias de edad, raza, etc., más fuerza física que la mujer; en cambio la mujer tiene generalmente más resistencia para continuar sin interrupción los deberes domésticos. b) El hombre consigue con frecuencia ciertos fines sociales por medio de la seriedad y entereza; la mujer logra otros fines equivalentes por medio de la insinuación y de la

gracia. c) El hombre al asumir el gobierno y responsabilidad de la casa, tiene que afrontar algunas veces pruebas extraordinarias; pero la mujer es igualmente capaz de grandes sufrimientos, aun en las pruebas menores, a causa de su sensibilidad más fina y delicada. d) En el hombre predomina de hecho el uso de la razón; en la mujer, el uso del corazón, a causa de los fines y deberes impuestos a cada uno de ellos por el sexo. e) La sociedad, más que a la mujer, debe al hombre el desarrollo de las ciencias, el florecimiento de las artes, el desarrollo de las industrias, la construcción de barcos, puertos, puentes, túneles y otras obras análogas; en cambio esa misma sociedad debe a la mujer, más que al hombre, la educación del corazón humano, el amansamiento de la fiera humana y todo aquel conjunto de sentimientos bellos y delicados que el hombre no puede adquirir sino sobre el regazo materno. (GAR-MAR, 1938: 16).

Ao propor a complementariedade entre os sexos como elo unificador das relações entre homens e mulheres, o discurso falangista propalado pela *Sección Femenina* aproximava-se das prédicas fascistas difundidas na Europa continental que visavam alterar e normatizar as relações de gênero, afastando-as progressivamente dos mundos do trabalho e de qualquer outra atividade extra doméstica que colocasse em risco sua principal missão social, zelar pela ordem moral da família.

Ao elencar a mulher como dona e senhora absoluta do espaço doméstico, o falangismo buscava cimentar relações hierarquizadas, delegando à esfera reprodutiva papel subordinado, nas quais cada membro do grupo familiar possuía função específica.

Alinhada a este ideal de mulher, mãe e esposa que entendia o mundo formal de trabalho como uma ameaça à essência feminina, a *Sección Femenina de la Falange* buscou delinear um espaço legítimo de atuação das mulheres na esfera laboral.

Se o trabalho industrial, comercial e estatal em suas diversas ramificações era desaconselhado e até mesmo proibido, outros, como os ligados aos cuidados e à assistência, como haviam sido

experimentados nos primeiros trabalhos da SF, pareciam não atentar contra a sublime missão de mães de família que suas correligionárias deveriam desempenhar.

Criado em sete de outubro de 1937 por Mercedes Sanz-Bachiller Izquierdo⁵, delegada de Valladolid, em plena contenda nacional, o *Servicio Social de la Mujer* foi instituído com a finalidade de fornecer braços laboriosos para o trabalho de cuidados aos necessitados e dependentes, fossem eles membros do grupo familiar ou concidadãos.

Assim, as tarefas especialmente desenvolvidas para serem executadas pelas prestadoras de serviço social encontravam-se culturalmente alojadas em uma miríade de atividades tradicionalmente ligadas ao feminino e compreendidas como uma extensão dos trabalhos reprodutivos.

De caráter obrigatório, o *Servicio Social de la Mujer* destinava-se a todas as mulheres entre 17 e 35 anos, trabalhadoras, que deveriam dedicar-se ao serviço à Pátria por um período formativo de seis meses. Para as falangistas, sem formar um núcleo familiar próprio esta seria a principal missão das celibatárias para o soerguimento da Pátria espanhola.

Equivalente ao serviço militar obrigatório masculino, a atividade assistencial desenvolvida nas fileiras da *Sección Femenina de la Falange* adquiriu, inclusive, um caráter “bélico” formado por milícias de caridade, legiões femininas de servidoras e visitadoras hierarquicamente disciplinadas no combate às mazelas causadas pela contenda bélica, destinando especial atenção às crianças órfãs e às viúvas de guerra.

O serviço social foi um eficiente instrumento de controle sociopolítico das mulheres espanholas, pois seu caráter

⁵ Mercedes Sanz-Bachiller Izquierdo foi esposa de Onésimo Redondo, fundador da *Junta de Ofensiva Nacional-Sindicalista* (J.O.N.S). Em 1936 criou, inspirada na experiência alemã do *Winterhilfswerk*, o *Auxilio Social* e posteriormente o *Servicio Social de la Mujer*. Após diversos embates políticos com Pilar Primo de Rivera, por meio do Decreto de Unificação de 1937, Mercedes perdeu o controle sobre o *Auxilio Social* que foi incorporado pela SF, ficando exclusivamente a cargo de Pilar.

compulsório possibilitou a introjeção da cultura política e o espírito falangista nas futuras mães e esposas, que ao instituírem novos núcleos familiares supostamente criariam seus filhos e filhas conforme os ditames do regime.

Dividido em dois blocos formativos de três meses cada o primeiro se constituía em uma, “[...] formación para el hogar de la propia cumplidora, como futura madre de familia, y otro de prestación en la tareas sociales del Estado (guarderías de niños, comedores, enseñanza) [...]”, ambos estavam norteados para o aperfeiçoamento das mulheres na esfera doméstica, orientando-se, sobretudo, “[...] en el sentido de ayudar a la madre de familia em sus que haceres caseros” (PRIMO DE RIVERA, 1961: 26).

De acordo com Carasa Soto (1997), durante o período de contenda bélica fazia-se necessário mobilizar o maior número possível de mulheres empenhadas em sanar as feridas que a guerra causava no lar e na família espanhola e, nesse sentido, nada melhor que a *Sección Femenina de la Falange* e suas correligionárias para dar cabo de tal tarefa, tendo em vista que tais afazeres não as afastavam do destino natural de seu sexo, os cuidados com o lar e a maternidade.

Segundo Villena (2010), no período de guerra, mais de 500 mil jovens espanholas cumpriram o Serviço Social, convertendo-se assim em um potencial extraordinário de colaboração ao falangismo.

A partir de inflamados chamamentos do Departamento de Imprensa e Propaganda, publicados nos jornais e nas rádios, as falangistas exaltavam as vantagens, as qualidades da formação recebida e o significado de tal contribuição para o soerguimento da nação.

Os anos de 1938 e 1939 destacaram-se pela importante adesão das mulheres ao projeto político falangista de reenquadramento do feminino na ordem patriarcal e aceitação de sua contribuição social por meio do trabalho de cuidados.

Terminada a guerra, no ano de 1940, o *Servicio Social de la Mujer* enfrenta seu primeiro processo de remodelação e adequação à nova realidade do Regime. Se inicialmente havia a necessidade emergencial de atender órfãos e viúvas de guerra, no período posterior, estabelecido o suposto equilíbrio social, fazia-se necessário preparar as mulheres para a batalha cotidiana que seria travada no interior de seus próprios lares, moralizando e disciplinando seus maridos e filhos, formando um exército de bons cidadãos, capazes de recuperar a potência e o orgulho espanhol destroçados pelo regime republicano.

A nova configuração do serviço social expandia a obrigatoriedade a todas as mulheres, indiferente da classe social à qual pertenciam, solucionando o que Pilar Primo de Rivera considerava um grande problema. O decreto anterior se destinava apenas às trabalhadoras e, portanto, menos favorecidas econômica e socialmente, sobrecarregando ainda mais a laboriosa vida das operárias.

Sob a nova dinâmica, a *Sección Femenina de la Falange* passaria a contar com um número cada vez maior de mulheres que supostamente estariam comprometidas com o fortalecimento moral da Nova Espanha.

Liberadas da faina cotidiana, mulheres incorporadas pelo serviço obrigatório, e posteriormente às fileiras da SF, formariam parte da elite feminina do país. Por meio de um rigoroso processo formativo, instituiriam em seus círculos mais próximos os ideais falangistas e nacional-sindicalistas, consolidando as sólidas bases ideológicas para a manutenção do regime.

A nova configuração do *Servicio Social de la Mujer* previa, ainda, um período de cumprimento de seis meses, dos quais três deles eram dedicados à formação teórica e os outros três para a realização obrigatória do trabalho prático em entidades sociais, educativas, sanitárias e culturais.

Em seu livro “*La enseñanza doméstica como contribución al bienestar de la familia española*”, Pilar Primo de Rivera classifica

em sete as possibilidades para a realização do *Servicio Social* obrigatório:

Un *Servicio Social ordinario normal*, destinados aquellas mujeres que no tienen todavía profesión u oficio alguno y que, como simples hijas de familia, han de cumplir los tres meses de formación en las Escuelas de Hogar de Sección Femenina y los tres restantes de prestación en instituciones benéfico-sociales [...]. *Servicio Social en plan de internado*. En el caso de las cumplidoras quieran abreviar su Servicio, por serles de urgencia la terminación del mismo [...] computándoseles mes y medio por los tres meses de parte formativa o tres meses por los seis que exige la total terminación del Servicio. *Servicio Social Universitario*. Creado para las mujeres que aspiran la obtención de un título universitario, y a las que con el fin de que el Servicio Social no dificulte o imposibilite sus estudios se le suprime toda aquella parte formativa elemental y se les aplica en la misma el cumplimiento del Servicio Social mediante la asistencia de una hora semanal a determinadas clases formativas. [...]. *Servicio Social de obreras* – En atención al trabajo en las fábricas o talleres [...] prestado exclusivamente mediante a la asistencia a las Escuelas de Formación o de Hogar [...] en las que reciben durante seis meses enseñanza dos horas diarias, excepto los sábado y domingos, siéndoles bonificada o excluida la parte de prestación, teniendo en cuenta su condición de trabajadoras. *Servicio Social de las mujeres que necesitan de su trabajo para vivir* – [...] semejante al de las obreras, excluyendo del mismo la misma parte de formación toda la parte de formación o de trabajo y dejando solamente lo referente a la parte formativa, cuyo horario se hace compatible con su trabajo o empleo retribuido [...] *El Servicio Social en los pueblos donde no existen Escuelas de Hogar ni instituciones donde puedan realizarlo* – En los pueblos donde no existe ninguna case de instituciones donde puedan ser destinadas las cumplidoras a realizar su Servicio Social, solicitan el cumplimiento en la Sección Femenina, quien les hará la entrega de textos para que al terminar los tres primeros meses de su Servicio hagan el correspondiente examen de la parte de formación. La parte de prestación la realizarán preferentemente en tareas sociales de la localidad donde residan [...] *Hijas de Diplomáticos* – Las hijas de diplomáticos que tengan

normalmente su residencia en el extranjero cumplen el Servicio Social fuera de España, en las instituciones españolas de carácter benéfico-social en el lugar de su domicilio. Si no las hubiera, se les encomienda la confección de canastillas para recién nacidos (con lo que cumplen las fases de prestación) y se les envían textos de formación para el hogar, de los que luego son examinadas a su llegada en España. (PRIMO DE RIVERA, 1961: 30-34).

A partir do excerto destacado, torna-se possível verificar que a intencionalidade deste processo formativo era abarcar a totalidade das mulheres espanholas em seus diferentes momentos da vida celibatária, condicionando seu acesso aos diferentes serviços estatais à realização do Serviço Social obrigatório.

Sem o diploma que comprovasse a formação teórica e prática junto às fileiras da *Sección Femenina*, as mulheres solteiras entre 17 e 35 anos ficavam impedidas de validar seu título acadêmico ou certificar seus estudos básicos, exercer uma profissão oficial, requerer o passaporte ou a carteira de motorista.

Apenas em alguns casos especiais, previstos na legislação da SF, as mulheres eram isentas de realizar o processo formativo do Serviço Social, geralmente compreendendo a classe de trabalhadoras autônomas ou únicas responsáveis pelo trabalho de cuidados em sua família.

Assim, de acordo com a normativa, estavam dispensadas do dito processo as empregadas domésticas, as artistas, as religiosas, as casadas, as deficientes físicas, as filhas mais velhas de pais viúvos, as viúvas com filhos, as irmãs de mortos na guerra civil ou ser mais velha de oito irmãos solteiros (FOLLETO INFORMATIVO PARA EL CUMPLIMIENTO DEL SERVICIO SOCIAL, S/D, p.13).

Refere Primo de Rivera (1961: 40) que “armonizando el interés individual con el supremo de la Patria, las mujeres de España forman su espíritu y elevan su cultura, al mismo tiempo que se hacen útiles y dignas de la colectividad en que viven, a través del servicio social.”

Além de significar uma jornada extra de seis horas em suas atividades, a execução do serviço social e suas demandas específicas, como deslocamento, uniformes, inscrição, entre outras, ficava exclusivamente a cargo das mulheres, que além de se verem obrigadas a abandonar as atividades cotidianas, ainda tinham que arcar com todos os gastos que implicava o cumprimento da formação e prestação de atividades laborais nos centros da *Sección Femenina*.

No que tange ao conjunto de atividades que faziam parte do bloco formativo, as prestadoras do Serviço Social eram orientadas por lições de religião, História da Espanha, formação para o espírito nacional, cultura geral, atividades domésticas, trabalhos manuais, corte e costura, puericultura pós-natal, medicina caseira, primeiros socorros, educação física, higiene e alimentação. (PRIMO DE RIVERA, 1961: 35-36).

Nos ensinamentos operacionalizados pelas *Escuelas de Formación*, percebe-se uma clara aproximação com o tripé nevrál que conformava o espírito falangista baseado na completa entrega a Deus, à Pátria e à família.

Ao destinar o bloco formativo aos ensinamentos de tarefas consideradas próprias das mulheres, a SF reforçava a imagem simbólica da mulher como esposa e mãe de família, reforçando uma concepção conservadora de feminilidade voltada para a manutenção da ordem moral e material da família.

El beneficioso resultado del Servicio Social em los tres meses de Formación se viene observando em todos los sectores femeninos, ya que mediante él adquieren las mujeres una serie de útiles conocimientos para el cuidado con el hogar y educación de sus hijos, e incluso en muchos casos como ayuda cultural y profesional para el empleo o trabajo que puedan prestar en el sucesivo. (LA SECCIÓN FEMENINA, 1952: 142).

Terminado o período formal de ensino, os últimos três meses deveriam ser dedicados à formação prática a ser realizada

em instituições oficiais ou serviços de assistência prestados pelo Estado, tais como asilos, orfanatos, refeitórios infantis, cozinhas coletivas, maternidades, clínicas e hospitais, escritórios do Serviço Social, luta contra o câncer, reabilitação de pessoas com deficiência e a luta contra o analfabetismo.

Ao exigir a prestação de serviços em programas e instituições oficiais, o governo franquista aportava considerável quantidade de mão-de-obra gratuita em seu sistema assistencial, desobrigando-se de constituir um corpo oficial e efetivo de trabalhadoras.

De acordo com Carasa Soto (1997), o Serviço Social obrigatório desempenhou um importante papel na doutrinação das mulheres espanholas. Instruídas para o desempenho de práticas maternas e domésticas, além das teorias do amor à Pátria, à religião e à Falange, estas mulheres, supostamente, vigiariam e constituiriam seus lares de acordo com as orientações do partido, engendrando uma espiral de compartilhamento de valores, crenças, ideais e disciplina em cada novo lar constituído.

Considera-se os anos de 1940 e 1950, ou seja, a primeira década após o término da Guerra Civil, como os mais profícuos na arregimentação de prestadoras para o Serviço Social, pois, ainda sofrendo os efeitos da contenda nacional, um contingente considerável de mulheres buscava nas fileiras da SF prestar sua contrapartida para a reconstrução da Espanha, independente de idade ou classe social.

Desta forma, os dados dispostos na tabela a seguir refletem o número expressivo de mulheres que viam no trabalho assistencial uma forma de contribuir para a solidificação da “nova Espanha”, auxiliando os necessitados por meio de atividades consideradas essencialmente femininas.

Tabela 01: Estatística dos trabalhos realizados entre os anos de 1940 e 1950

FORMAÇÃO	
<i>Escuela de Hogar</i>	406.366
Internatos	748
<i>Escuelas de Formación</i>	217.722
ATIVIDADES PRÁTICAS	
Escritórios da <i>Sección Femenina de la Falange</i>	555.915
Auxílio Social e Beneficência	652.739
Exceções	52.849

Fonte: La Sección Femenina, 1951.

Observa-se que tais dados refletem, simultaneamente, o objetivo ambicionado pela SF, ou seja, converter-se em uma estrutura política que abarcasse o maior número possível de mulheres, doutrinando-as de acordo com os parâmetros falangistas de lealdade a Deus, à Pátria e à família e, desta forma, constituindo um enorme exército de mulheres úteis ao soerguimento nacional.

Por meio deste processo formativo, em cada província, cidade ou bairro haveria grupos de mulheres dispostas a defender o ideal falangista e “capazes de levantar a un Pueblo que víctima de las democracias y de los liberalismos, habia caído en la falta de ambición más absoluta y de la decadencia más grande.” (LA SECCIÓN FEMENINA, 1959: 53).

Provavelmente, o *Servicio Social* foi o maior exemplo de intervenção falangista na vida das mulheres, pois seu curso de formação constituía-se em uma espécie de prolongamento das atividades desenvolvidas no ensino secundário, mais especificamente na formação doméstica, política e educação física.

Aponta Richmond (2004) que o *Servicio Social de la Mujer* foi um instrumento utilizado pela SF para colocar em prática sua tarefa de educação total da mulher, conforme as instruções do General Francisco Franco logo após o fim da guerra.

Assim, um instrumento que iniciou como uma emergência de guerra, paulatinamente se converteu em um dos mais importantes instrumentos de persuasão política e realinhamento de gênero do Regime Falangista Franquista, que buscava transformar as mulheres em donas de casa, esposas e mães de família.

Considerações finais

Cabe salientar que, mesmo sendo um espaço privilegiado na consolidação de uma identidade de gênero normativa, o *Servicio Social de la Mujer* também se consolidou como um espaço autorizado de atuação na esfera pública. Com a possibilidade de viajar, participar de congressos e discutir políticas educacionais para as mulheres, muitas afiliadas da *Sección Femenina de la Falange* extrapolaram os limites do espaço doméstico e experimentaram em seu cotidiano relações de gênero que, de certa forma, estavam em desacordo com as normas estabelecidas pelo Regime.

Desfrutando de certa liberdade financeira e livres das amarras do matrimônio, as mulheres que optaram por permanecer nas fileiras da SF, após o cumprimento do serviço social obrigatório, gradativamente impulsionaram mudanças acerca da imagem da mulher espanhola, culminando em 1961 na *Ley sobre Derechos políticos, profesionales y de trabajo de las mujeres*, que previa a não discriminação por razão do sexo. (ESPAÑA, 1961).

Sob outra perspectiva, para a maioria das mulheres, principalmente as trabalhadoras e universitárias, o Serviço Social tornou-se um pesado fardo que deveria ser cumprido em um determinado momento de sua vida, sem que com isso a ideologia da SF fosse incorporada em seu cotidiano, demonstrando dessa forma o parcial êxito das políticas feminizadoras do regime.

Denota-se, portanto, que esta e outras facetas da *Sección Femenina de la Falange* necessitam ser estudadas em futuros trabalhos, que possibilitem compreender tal agremiação como um espaço, e talvez única possibilidade, de atuação na esfera pública em uma sociedade altamente masculinizada e militarizada, que buscava confinar todas as mulheres no espaço doméstico.

Referências

CARASA SOTO, Pedro: La revolución nacional-asistencial durante el primer franquismo. *Revista Historia Contemporánea*, País Vasco, n. 16, p. 89-142, 1997.

CENARRO, Ángela. *La sonrisa de la Falange*: auxilio social en la guerra civil y en la posguerra. Barcelona: Crítica, 2006. 247p.

DIARIO OFICIAL DE LA GENERALIDAD DE CATALUÑA. Edición n.º 9. Barcelona, 09 de janeiro de 1937.

ESPAÑA. *Constitución da la República Española*, de 09 de diciembre de 1931. Madrid/ES. Disponível em: <http://www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1931.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2017.

ESPAÑA. *Ley nº 56/1961*, de 22 de julio de 1961. Sobre derechos políticos profesionales y de trabajo de la mujer. Disponível em: <<https://www.boe.es/boe/dias/1961/07/24/pdfs/A11004-11005.pdf>>. Acesso em: 30 jul. 2017.

FOLLETO INFORMATIVO PARA EL CUMPLIMIENTO DEL SERVICIO SOCIAL. Archivo de la Real Academia de Historia. Fondos Nueva Andadura. [SKMBT Carpeta 033]. Madrid: Ibarra, S/D.

FRANCO, Rosario Ruiz. *¿Eternas menores?: las mujeres en el franquismo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2007. 258p.

GAR-MAR, Vicente. La voluntad y el sexo. *Revista Y*, San Sebastián/ES, p.16, 01 de febrero de 1938.

LA SECCIÓN FEMENINA: historia y organización. Madrid: La Sección Femenina de F. E. T. y de las J. O. N. S., 1951.

MARTINS, Ana Paula Vosne. Gênero e assistência: considerações histórico-conceituais sobre práticas e políticas assistenciais. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.18, supl. 1, p.15-34, 2011. Disponível em: < <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v18s1/o2.pdf>.>. Acesso em: 30 jul.2017.

MOLINERO, Carme. La política social del régimen franquista: Una asignatura pendiente de la historiografía. *Revista Ayer*, Madrid, n.50, p. 319-31, 2003.

_____. Mujer, franquismo, fascismo. La clausura forzada en un mundo pequeño. *Revista Historia Social*, n.30. Valencia/ES: Fundación Instituto de Historia Social, 1998. p. 97-117.

PRIMO DE RIVERA, Pilar. *Discurso en el I Consejo Nacional de la Sección Femenina de F. E. T. y de las J. O. N. S.* (Salamanca), 1937.

_____.Lo Femenino y la Falange. *Revista Y*, San Sebastián/ES, 01 de febrero de 1938.

_____.Historia de la Sección Femenina de la Falange. *Revista Y*, San Sebastián/ES, 01 de septiembre de 1938.

_____. *Discurso en II Consejo Nacional de la Sección Femenina de F. E. T. y de las J. O. N. S.* (Segovia), 1938.

_____. Historia de la Sección Femenina. *Revista Y*, San Sebastián/ES, 01 de septiembre de 1938. p. 14.

_____. *La enseñanza doméstica como contribución al bienestar de la familia española*. Madrid: Comercial española de ediciones, 1961.

RAMOS, León Leal. *El Régimen Obligatorio Español de Subsidios Familiares*, Bilbao/ES, n. 505. Ministerio de Organización y Acción Sindical. Bilbao: Nacional, 1938. 40p.

RICHMOND, Kathleen. *Las mujeres en el fascismo español: la Sección Femenina de la Falange, 1943-1959*. Madrid: Alianza Ensayo, 2004. 280p.

SECCIÓN FEMENINA DE F.E.T. Y DE LAS J.O.N.S. *Formación Política*: sexto curso de Bachillerato. Madrid: J.O.N.S, 1959. 83p.

SHORTER, Edward. *A formação da família moderna*. Lisboa: Terramar, 1995. 376p.

VILLENA, Amalia Morales. *Género, mujeres, trabajo social y Sección Femenina de la Falange*: historia de una profesión feminizada y con vocación feminista. 2010. 525f. Tese (Doutorado) - Programa de Posgrado en Estudios de las Mujeres y Género, Universidade de Granada, Granada/ES. 2010.

Capítulo 6

A vida religiosa das congregações de vida “ativa”: uma abordagem transnacional

Nadia Maria Guariza

Introdução

Ser grande é amar os pequenos. Ser pequeno é odiar os grandes.
É uma grande virtude considerar todos melhores que nós.
Ter coragem diante de qualquer coisa na vida, essa é a base de tudo.
Na esperança e no silêncio está a minha fortaleza.
(Santa Teresa d’Ávila)

A vida é apenas um sonho, em breve acordaremos e que alegria...
Quanto mais nossos sofrimentos são grandes, tanto mais nossa glória será
infinita
(Santa Teresinha do Menino Jesus de Lisieux)

As frases acima são de duas religiosas, Santa Teresa D’Ávila e Santa Teresinha de Lisieux. A primeira é considerada pela própria Igreja como uma das doutoras da instituição; os seus escritos serviram de referência para a vida religiosa a partir do século XIX; e a segunda configurou-se como um modelo de vida religiosa, sobretudo nas primeiras décadas do século XX.

Ao ler os livros do padre Júlio Maria De Lombaerde (1878-1944), que tratavam das vidas de religiosas brasileiras no início do

século XX, verifica-se que as duas santas configuravam como modelos de comportamento para a formação das religiosas de suas congregações. A espiritualidade mística foi construída a partir do século XVI como uma forma de adaptar a vida conventual à modernidade. Ao mesmo tempo, assistiu-se no século XIX à gradativa substituição numérica das congregações monásticas antigas pelas congregações religiosas de vida “ativa”.

O presente capítulo intenta abordar como se desenvolveu a espiritualidade mística e as congregações religiosas de vida “ativa”, procurando estabelecer comparações transnacionais desse processo em Espanha, França, Argentina, Chile e Brasil.

A questão da espiritualidade mística, associada à *devotio moderna*, atingiu a Igreja Católica e teve os seus desdobramentos na vida conventual, promovendo a intertextualidade e transnacionalidade entre os reformadores de vários países europeus.

No século XIX, a reforma ocasiona transformações para uma vida conventual mais pragmática com as congregações de vida ativa; apesar disso, a vida conventual do claustro continuou a ser considerada superior em relação à vida religiosa ativa. Porém, no contexto ultramontano, as congregações de vida ativa adquiriram grande importância na América.

Ao tratar da história das religiosas na Igreja Católica, não se pode deixar de analisar a hierarquia de gênero que permeava as relações entre religiosas e religiosos. Os fundamentos teológicos da Igreja Católica estabeleciam uma hierarquia entre o masculino e o feminino, ancorada na compreensão de que as mulheres eram de uma natureza inferior e mais propensa ao pecado, por isso deveriam estar sempre submetidas à autoridade masculina, seja do pai, do esposo ou do diretor espiritual.

Diante desse quadro, as mulheres que ingressavam na vida religiosa viviam uma situação dúbia, porque se não estavam submetidas às situações comuns das mulheres da época, como o risco de morte durante os inúmeros trabalhos de parto, e as

responsabilidades que o casamento e a maternidade exigiam, por outro lado, elas no meio religioso deviam respeitar a direção de seus superiores, que eram homens, bem como ter o acompanhamento espiritual de um padre. Era uma situação paradoxal: maior liberdade do que as mulheres leigas, mas ocupar as margens da instituição e se submeter à autoridade masculina.

Neste sentido, propõe-se compreender a vida religiosa feminina no catolicismo a partir da perspectiva de gênero, enfatizando que os papéis de masculino e de feminino são construídos socialmente e são papéis que criam relações de poder assimétricas entre os gêneros. (SCOTT, 1995).

Objetiva-se, deste modo, promover a discussão comparativa do processo de desenvolvimento da vida conventual, sobretudo a partir do século XVIII, verificando como os papéis das religiosas se modificaram e promoveram a dilatação do espaço de atuação delas na Igreja Católica.

Para tanto, o artigo está dividido em três partes: a primeira aborda a espiritualidade mística preconizada por Teresa D'Ávila e Afonso de Ligório; a segunda narra o processo de desenvolvimento das congregações religiosas de vida “ativa”, apontando as diferenças em relação às antigas ordens monásticas e, por fim, a terceira analisa os casos específicos das congregações fundadas pelo padre Júlio Maria De Lombaerde, as Irmãs cordimarianas e a Irmãs sacramentinas, estabelecendo relações entre a espiritualidade mística e o desenvolvimento das congregações religiosas de vida “ativa”.

Espiritualidade Mística

Nos processos de intertextualidade e formação de discursos híbridos, o catolicismo se mostrou transnacional; mudanças que começaram no contexto europeu e logo ganharam vida no novo mundo pela ação das missões religiosas, desde o século XVI. Aliás, o século XVI assistiu a um movimento de reforma interna da Igreja

Católica diante do avanço do protestantismo e dos escândalos envolvendo religiosos.

Afirma Honor (2014) que esses movimentos de reforma integravam a *devotio moderna*, que apresenta algumas características, como: o cristocêntrico, ou seja, o ponto central é falar e imitar Cristo; o anti-intelectualismo, que pretendia romper com as hierarquias entre os religiosos; o estabelecimento de métodos oracionais como verdadeira comunicação com Cristo; o caráter moralizante na vida conventual; a ênfase na religiosidade individual e subjetiva.

Nos quadros da *devotio moderna*, vários movimentos reformadores no interior da instituição começaram a ser pensados, dentre eles, os jesuítas, os franciscanos e, o mais notório, as carmelitas.

A reforma religiosa empreendida pelas carmelitas tem nas feições e nos escritos de Santa Teresa (1515-1582) a sua representação. É ela, com a defesa de uma espiritualidade mística do diálogo e da oração direta com Cristo e o retorno de uma vida simples, que criará uma nova forma de vida conventual. Os grandes legados de Santa Teresa são os seus escritos e duas fundações, masculina e feminina, que deram origem ao ramo das/os carmelitas descalços. Vida simples, roupas de algodão e sandálias, manter-se a partir do próprio trabalho.

Uma das críticas às congregações no século XVI era que muitas pessoas que ingressavam não tinham vocação religiosa, muitas moças eram colocadas pela família por serem consideradas um fardo. Por isso, Santa Teresa restringiu o número de irmãs em cada congregação, no início treze e mais tarde vinte e uma.

Ao analisar os processos de beatificação e de canonização de Santa Teresa D'Ávila, Santos (2012) afirma que há duas maneiras de compreender Santa Teresa: como escritora e doutora da Igreja e como fundadora das congregações dos carmelitas descalços.

A história dos escritos de Santa Teresa é controversa; em sua época ela chegou a ser chamada pela Inquisição para explicar as

suas ideias, que foram consideradas perigosas. Contudo, suas ideias e a materialização nas congregações garantiram a Santa Teresa reconhecimento da própria população espanhola. Com o tempo, a própria Igreja iria reconhecê-la como uma possibilidade de reformulação da vida monástica.

Quanto à memória em torno de sua imagem envolvendo as congregações, Santos (2012) aponta a disputa em torno de sua memória após a sua morte. A divisão ocorreu entre Nicolás Doria, frade do Carmelo Descalço, e os defensores de um “espírito teresiano”: Jerónimo Gracián, María de San José (Salazar) e Ana de Jesus (Lobera).

Antes de falecer, Santa Teresa havia incumbido Jerónimo Gracián da direção da congregação dos frades, com receio do desvirtuamento de sua espiritualidade. Contudo, após a sua morte, Doria foi eleito pelo Capítulo de Lisboa e Jerónimo foi enviado para o México, por ordem do Capítulo de Valladolid.

Com receio da interferência de Doria, as irmãs María de San José e Ana de Jesus, ambas que conviveram com Santa Teresa, continuaram a lutar pela independência da congregação feminina em relação à masculina, conseguindo a aprovação das Constituições escritas por Teresa de Jesus do Papa Sisto V.

Após a morte do Papa Sisto V, Doria conseguiu reverter a situação e as congregações femininas passaram a ter que se submeter às masculinas. Dois argumentos foram usados por Doria: o fato de Santa Teresa ter sido uma “boa Madre” e que ela não se comportaria como as irmãs insistiam em afirmar, e lembrou ao Papa o lugar ocupado pelas mulheres na sociedade; sendo assim, as irmãs não poderiam ficar sem uma tutela masculina.

Outra modificação ocorreu nas Constituições dos Carmelitas, que continham cinquenta e nove itens e revisados por Doria, que alterou para quatrocentos e sessenta e dois itens; Doria desejava um caráter mais rígido na vida conventual. Além disso, criou-se outra história a respeito do papel de Santa Teresa, como apenas

uma coadjuvante na reforma da ordem dos carmelitas e não como a principal mentora do processo.

A partir desse fato, as irmãs rebeladas foram punidas com o recolhimento em suas celas até a morte de Doria, e a versão que predominou acerca dos fatos foi a de Doria, que criou uma história oficial de Santa Teresa e do que seria a vida conventual para ela. Neste sentido, Santos (2012) afirma que há uma grande distância entre a Santa Teresa dos escritos para aquela criada para preservar uma memória para as congregações carmelitas.

Como apontado anteriormente, as mulheres na sociedade e na Igreja ocupavam espaços secundários. Tal discurso se apoiava na ideia de que as mulheres eram inferiores e perigosas, mais propensas ao pecado. Por causa de sua impureza, não poderiam ser ordenadas e realizar o momento considerado mais importante, que seria o ritual de transubstanciação do corpo de Cristo em hóstia, privilégio esse reservado aos homens ordenados.

A Igreja Católica adotou uma relação ambígua com o gênero feminino, porque as mulheres em muitos momentos da história da instituição desempenharam papel importante de divulgação, de defesa e de manutenção material e imaterial da Igreja.

Nesse processo, conquistaram espaço de atuação, mas ao mesmo tempo foram impedidas de assumirem lugares significativos na instituição. As histórias de Santa Teresa, María de San José e Ana de Jesus são apenas algumas dentre várias de como as mulheres ocuparam as margens na Igreja e muitas vezes não receberam o reconhecimento ou foram punidas.

De acordo com Buarque (2011), Santa Teresa foi responsável pela reformulação da espiritualidade no contexto das mudanças das “Luzes”, enquanto Santo Afonso de Ligório (1696-1787) divulgou os ensinamentos de Teresa D’Ávila nos séculos XVIII e os redentoristas no século XIX.

A autora aponta para o desafio da Igreja diante do questionamento da concepção providencialista da história e a gradativa autonomização do processo histórico da ação divina e

das leis naturais. Por isso, alguns discursos foram reformulados a partir da segunda metade do século XVIII, mantendo algumas características como a reflexão moral e a apologética.

Afonso de Ligório, segundo Buarque (2011), substituiu as atitudes modelares da hagiografia tradicional pela concepção da prática de condutas e a realização de atos virtuosos, que seriam expressões de um milagre operado no interior do indivíduo. Para o religioso redentorista, as paixões e os estados da alma deveriam ser dirigidos por um sacerdote.

Para Quadros (2017), a espiritualidade de Afonso de Ligório era pragmática, fundada em valores morais e dedicada ao povo simples, por meio de missões populares. Neste sentido, a reformulação de Afonso de Ligório visava não apenas a uma espiritualidade introspectiva, mas a uma ação dos religiosos.

Outro reformador contemporâneo de Santa Teresa, inclusive com visitas e troca de cartas entre ambos, foi o frade franciscano Pedro de Alcântara, que preconizava o retorno à pobreza e à simplicidade da ordem franciscana aos moldes de São Francisco de Assis. Redentoristas e franciscanos foram duas congregações religiosas que tiveram papel importante na América a partir do século XVIII, por conta da expulsão dos jesuítas. Como será demonstrado adiante, um papel que se destacou no século XIX.

As congregações religiosas passaram por um processo de reforma diante das perturbações modernas; contudo, no século XIX esse processo se intensifica diante da política ultramontana do Vaticano.

Cada vez mais, os religiosos eram vistos como responsáveis pela defesa da instituição na sociedade e, neste sentido, os papas recomendavam atenção na formação dos seus quadros, bem como estimulavam as missões religiosas para outros continentes, como a África e a América.

Era um momento de embate e de tensões entre o poder papal e dos Estados Nacionais; no caso dos Estados latino-americanos, a vinda de missões religiosas convergia com suas

necessidades. Neste sentido, a reforma religiosa da *devotio moderna* não se limitou a uma vida contemplativa, posto que algumas ordens passaram a atuar de maneira ativa nas comunidades.

Das congregações monásticas às congregações de vida “ativa”

Comenta Serrano, no texto *Religiosas modernas en el siglo XIX* (2008), comenta que ainda há poucos estudos a respeito da vida conventual no século XIX, justamente em um período em que a vida religiosa recebeu uma conotação como uma vida mais ativa e dedicada ao cuidado.

As congregações religiosas de vida “ativa” foram importadas da França e “o modelo francês, devido a sua base na obediência inquestionável, permitiu a criação de espaços de poder, de ação e de autonomia maiores que os outorgados às outras mulheres na sociedade”. (SERRANO, 2008: 87).

De acordo com a autora, na metade do século XIX buscou-se um novo modelo para a vida religiosa; as mudanças começaram no século XVIII, quando a monarquia borbônica idealizou uma reforma das ordens religiosas após a expulsão dos jesuítas das colônias na América. Os conflitos entre Estado e Igreja Católica se intensificaram no século XIX, o que provocou, por parte da Igreja, a instalação de uma política ofensiva chamada ultramontanismo.

Tal política buscou fortalecer a autoridade papal nas igrejas nacionais, bem como dos religiosos nas sociedades, por isso, o catolicismo de referência foi substituído pelo catolicismo de movimento. O “catolicismo de referência” seria do estilo contemplativo, caracterizado como centro de excelência, modelo para a sociedade, atraindo a sociedade para si. O “catolicismo de movimento” era para difundir e cercar-se para prática pastoral.

Para Serrano (2008), a conjuntura do século XIX exigia da Igreja Católica um catolicismo mais atuante para combater o processo de laicização da sociedade e os Estados Liberais, por isso a

adoção de um catolicismo de movimento, ou seja, atuante e militante. A militância começa no século XIX, pelas ordens religiosas; os religiosos tornaram-se soldados de um exército de defesa do catolicismo na sociedade; neste sentido, a antiga vida conventual dos mosteiros pareceu inadequada para os novos tempos.

A partir dos pontificados de Gregório XVI (1830-1846) e de Pio IX (1846-1878), as encíclicas começaram a enfatizar o combate aos Estados Liberais, o socialismo, o protestantismo, dentre outros inimigos da Igreja Católica. Em um primeiro momento a Igreja voltou a sua atenção à formação e reestruturação dos religiosos e, posteriormente, à ampliação de atuação em relação aos leigos (WERNET, 1987).

Essa política ultramontana irradiava de Roma e reafirmava a autoridade do papa diante do poder temporal. Em solo americano a política ultramontana teve que enfrentar situações diversas. Na América do Sul é notória a influência da Igreja Católica no processo de colonização, tanto em território espanhol quanto português, bem como a resistência do Estado português e espanhol em relação à interferência dos jesuítas no século XVIII.

No século XIX, os processos que levaram à independência das colônias portuguesa e espanhola foram distintos: a adoção nos países recém-criados após a independência do sistema republicano na América Espanhola, enquanto que no Brasil adotou-se a monarquia, o que, de certa forma, facilitou o domínio do catolicismo como religião oficial do Estado. Contudo, as repúblicas sul-americanas também adotaram parcial e gradualmente os preceitos liberais, como a separação do Estado e da Igreja.

De qualquer forma, a Igreja Católica ainda tinha uma série de obstáculos em relação à implantação do ultramontanismo na América do Sul. No Brasil, o catolicismo permaneceu como religião oficial do Estado, mas havia muita intromissão do Estado nos assuntos da Igreja, sobretudo o padroado, o que provocou no final do Segundo Reinado a chamada questão religiosa.

Nesse contexto, Serrano (2008) refere que as congregações de vida “ativa” passaram a ser consideradas interessantes, justamente porque poderiam prestar auxílio à população, que estaria passando de uma sociedade tradicional para uma capitalista. De acordo com a autora, o maior obstáculo para as religiosas de vida “ativa” que chegaram ao Chile na metade do século XIX foi a adaptação à institucionalidade e às práticas do catolicismo existente.

Uma das principais diferenças culturais estava na relação com o trabalho; “surpreendia o fato de as religiosas de vida “ativa” ganharem a vida e realizarem trabalho manual. A diferença com o modelo monástico antigo era enorme.” (SERRANO, 2008: 89).

Entre os trabalhos realizados pelas religiosas de vida “ativa” estava o cuidado com os pobres, os enfermos e as crianças. Para os Estados liberais, tal proposta se encaixou perfeitamente à necessidade gerada pela sociedade capitalista, que promoveu a marginalização e a pobreza; as irmãs eram qualificadas para atender a essa população “desvalida”, criando a política pública de assistência (SERRANO, 2008: 91).

Complementa a autora que as irmãs educavam as mulheres da elite chilena, que para a Igreja era um grupo de grande relevância ideológica, porque seus filhos se tornariam grandes lideranças do Estado, o que poderia refrear a laicização do Estado e da sociedade futuramente.

Portanto, as irmãs das congregações religiosas de vida “ativa” atuaram em duas frentes: a assistência social e a educacional, no caso do Chile, porém segundo Serrano (2008), o número de congregações dedicadas à assistência foi maior do que as educacionais.

Ao tratar das congregações religiosas de vida “ativa” na Argentina, nos séculos XIX e XX, Bianchi (2015) observa que no final do século XIX ocorreu uma feminilização do catolicismo, que se manifestou pelo estímulo ao culto mariano e pela expansão das congregações religiosas femininas.

De outro modo, Giorgio (1991) afirma que em meados do século XIX disseminou-se a impressão e a divulgação de manuais para as fiéis católicas, reforçando a importância do papel materno, no sentido de educar moralmente os seus filhos.

Em consonância com outros discursos do período, a família era considerada a célula *mater* da sociedade e os papéis da mãe e do pai eram bem definidos; ao pai cabia a responsabilidade de prover o lar, enquanto a mãe era o esteio moral do lar e devia educar os filhos.

Portanto, no discurso católico, as mães seriam a chave para a recristianização da sociedade sob “a teoria dos círculos concêntricos, ou seja, educando a mãe, esta educaria os filhos, e de família a família a Igreja reconquistaria o seu poder na sociedade.” (MANOEL, 1996: 49).

De acordo com Bianchi (2015), as congregações de vida ativa tiveram origem e grande desenvolvimento na França e na Itália, favorecidas pela crise econômica em áreas rurais e a falta de possibilidade de trabalho para as mulheres. A vida “ativa” dessas religiosas permitiu um reconhecimento social por seu trabalho na assistência e na educação.

Segundo a autora, as primeiras religiosas que se estabeleceram na Argentina, no ano de 1856, foram as irmãs da Misericórdia, oriundas da Irlanda, que vieram atender às necessidades coletivas em hospitais e colégios. A princípio, a sua presença provocou uma certa inquietude, porque elas não solicitaram autorização ao Estado, de acordo com as normas do patronato, apenas receberam autorização do bispo de Buenos Aires, Mariano Escalada.

Para demonstrar as diferenças em relação às congregações que a população argentina conhecia, as irmãs divulgaram os seus objetivos, que eram: a instrução da juventude, a moralização das mulheres descaminhadas, capacitando-as para o serviço doméstico e o cuidado dos enfermos.

No ano de 1859, as irmãs do Jardim de Deus e as irmãs vicentinas chegaram a Buenos Aires, sendo consideradas as mais preparadas para a atenção aos enfermos. As primeiras criaram a Sociedade de Beneficência responsável pelo Hospital das Mulheres, e as segundas, por meio do contrato com o governo, ficaram responsáveis pelo Hospital dos Homens e pela Casa dos expostos.

Nos anos seguintes, a expansão das congregações foi notável; por meio de convênios com autoridades locais, criaram asilos, hospitais e colégios por todo país. Ao todo foram dezoito congregações, em sua maioria, italianas e francesas.

Essas congregações ofereciam às mulheres um espaço em que podiam mover-se com mais autonomia do que outros grupos femininos da época. Além disso, a diversidade de suas atividades parecia diluir a difusa linha que separava as esferas do público e do privado. Ao mesmo tempo, a proliferação das congregações permitiu a democratização no recrutamento do pessoal eclesiástico.

Segundo Bianchi (2015), as mulheres integrantes das congregações de vida “ativa” estavam apartadas das obrigações conventuais tradicionais, caracterizando-se por uma atividade específica, geralmente tarefas assistenciais e educação. Em seu aspecto exterior do uso do hábito e na estrutura interior da congregação, o centro da autoridade era a madre, no cargo de superiora. As religiosas monásticas faziam votos solenes, enquanto as modernas faziam apenas os votos simples, o que não afetava a liberdade da pessoa.

Não obstante as religiosas das congregações ativas circularem mais no espaço público, havia uma barreira que separava as mulheres consagradas do mundo dos laicos.

Contudo, a vida nos antigos mosteiros continuou a ser considerada a vida religiosa por excelência, e o ingresso em congregações religiosas de vida “ativa” muitas vezes se caracterizava como uma alternativa às mulheres que não conseguiam ingressar nas congregações monásticas.

Assim, as mulheres que não conseguiam adentrar os monastérios, por causa de problemas de saúde ou da falta da pureza de sangue, as congregações de vida ativa se tornaram uma alternativa. Isso é um indício de que o monastério era considerado um estado mais elevado de vida religiosa.

Uma forma para tentar equipar as congregações religiosas de vida “ativa” com os monastérios foi a adoção de comportamentos e ritos comuns na vida conventual tradicional.

No ano de 1900, o papa Leão XIII publica a encíclica *Conditae a Christo*, afirmando que ser religioso não era apenas um modo de vida, mas sim um estado de vida, incluindo também as congregações em estados de perfeição. O Código Canônico de 1917 permitiu maior controle da vida religiosa, criando parâmetros em que a madre superiora interpretava as regras, normas e controlava seu cumprimento e era a ligação da congregação com o mundo exterior.

Passou-se a controlar a mobilidade dos corpos e evitar os pecados mais frequentes, sobretudo porque as mulheres eram consideradas mais vulneráveis, por causa de sua natureza. Por estes motivos, as atividades assistenciais e educacionais deviam realizar-se dentro dos muros da congregação e sair para o mundo exterior apenas com autorização.

A investidura do hábito assinalava um ritual de passagem do mundo profano para o sagrado, e representava simbolicamente o nascimento constante da congregação no ingresso de cada nova aspirante.

Cada congregação possuía um hábito próprio que as diferenciava em relação ao mundo profano e das demais comunidades religiosas. Observa também Bianchi (2015) que os nomes adotados pelas religiosas eram emblemáticos, como: filhas, servas, escravas, obreiras, pobres. Estes termos marcavam a vida das religiosas pela ideia de subordinação, humildade, o que poderia conduzir as religiosas à santificação.

A autora reforça que o nome das congregações era uma escolha; na Argentina houve o predomínio de nomeações ligadas à Nossa Senhora, sobretudo em seu caráter imaculado, uma face de Maria que nega a sexualidade, justamente por se adequar melhor a um modelo de identificação às religiosas. Modelo que combinava perfeitamente com a vigilância que era exercida sobre as mulheres, para mantê-las em estado de perfeição, castas, obedientes e humildes.

Complementa que as congregações de vida “ativa” na Argentina viviam uma dinâmica entre a subordinação e a autonomia, sobretudo no início de sua instalação, promovendo tensões entre as religiosas e a madre, entre a madre e o bispo. Passando as agitações iniciais, a maior estabilidade no funcionamento eclesial levou à normalização das congregações, contudo, as advertências episcopais continuaram frequentes no sentido de respeitar a autoridade.

Essa dinâmica de subordinação e de autonomia ocorreu no Chile e no Brasil, com controvérsias entre as autoridades e as congregações religiosas. No Brasil constata-se que no início do século XX muitas paróquias foram criadas e havia uma preocupação em disciplinar o clero à obediência da hierarquia eclesiástica, e isso é mais intenso no que diz respeito às congregações femininas (GUARIZA, 2003).

Em meados do século XX, clarifica-se a importância das religiosas na Argentina, cujos dados demonstram que 60% dos religiosos no país eram mulheres, fato esse que ocorreu devido à importância que as religiosas tinham nas funções assistenciais e educacionais e ao fato de que as novas vocações eram criadas no interior dos colégios mantidos por elas. (BIANCHI, 2015).

O pontificado de Pio XII (1939-1958) foi um momento de inflexão na Igreja Católica e em particular para as congregações religiosas; contudo, esse processo de mudança se intensificou com o Concílio Vaticano II (1962-1965).

A partir desse concílio e das Conferências latino-americanas de Medellín e Puebla, a Igreja adotou uma abordagem mais horizontal em relação aos fiéis, tentando diminuir a distância entre o clero e o laicato e, ao mesmo tempo, a preferência por uma pastoral voltada aos pobres.

A nova direção da vida religiosa criou divergências no interior das congregações religiosas femininas; algumas queriam manter a forma de atuação restrita à assistência e à educação, enquanto outras desejavam sair no mundo para ir até o povo oprimido, gerando tensões no interior das congregações e em relação às congregações e às autoridades eclesásticas que estavam em consonância com as novas orientações do Concílio Vaticano II.

Na história das congregações brasileiras, esse processo também ocorreu; após o Concílio Vaticano II, as religiosas mais novas abraçaram a nova proposta de sair do interior do convento, adotando roupas civis e realizando trabalhos em comunidades e pastorais. Não obstante o entusiasmo dessa nova geração, muitas religiosas de gerações anteriores resistiram às mudanças e, até o final de sua vida, continuaram a usar o hábito.

As congregações das cordimarianas e sacramentinas: estudo de caso brasileiro

As congregações religiosas femininas da Congregação das Filhas do Coração Imaculado de Maria e das Irmãs do Santíssimo Sacramento de Nossa Senhora foram fundadas pelo padre Júlio Maria De Lombaerde (1878-1944), em períodos e locais diferentes: no ano de 1916, as cordimarianas estabeleceram-se em Manaus e no ano de 1929, as sacramentinas fixaram-se em Minas Gerais.

O padre Júlio Maria foi um missionário belga da Congregação da Sagrada Família, que chegou ao Brasil em 1912. Em Macapá, organizou a paróquia e as Filhas de Maria, realizou viagens para a selva para catequizar nativos e fundou a Congregação das Filhas do Coração Imaculado de Maria.

A intenção do padre era organizar as freiras para ofertar um ensino católico às crianças da região. Contudo, a autorização episcopal tardou para sair, o que provocou boatos entre a população quanto à seriedade do empreendimento.

Assim, o bispo D. João Irineu Joffily (1878-1948) aconselhou o padre Júlio Maria a se afastar das irmãs para que a congregação fosse aprovada. Concomitantemente, o padre Júlio Maria recebeu o convite para fundar um seminário, com a finalidade de formar padres na cidade de Manhumirim (MG).

Em abril de 1928, o padre Júlio Maria assumiu os trabalhos da paróquia de Manhumirim. No Livro Tombo, descreveu a situação de abandono da paróquia e a baixa frequência da comunidade às missas. Com o passar dos meses, o padre Júlio Maria percebeu que tinha um grande trabalho pela frente, devido à grande comunidade protestante na cidade vizinha de Manhuaçu, e os vícios da população, como a participação na maçonaria. (MANHUMIRIM, 1928).

Padre Júlio Maria viveu em um momento de grande embate da Igreja Católica contra os seguimentos sociais considerados inimigos, como protestantes, espíritas, maçons, socialistas, liberais. Com a intenção de defender a Igreja contra seus inimigos, além do trabalho paroquial, o padre Júlio Maria empregou várias estratégias, como o estímulo às associações leigas, a fundação de duas congregações religiosas, a criação de um hospital e a publicação de folhetins e, mais tarde, de livros, por sua editora “*O Lutador*”.

No contexto da política da Boa Imprensa da Igreja Católica, a editora recebeu apoio financeiro para comprar maquinário adequado para a tipografia. Além de publicar em sua editora, padre Júlio Maria publicou pela editora *Vozes e ABC* mais de oitenta obras, em prosa e poesia, que versavam sobre vários temas, como o combate ao protestantismo, o culto mariano, vida de religiosas, dentre outros.

Neste capítulo, o enfoque se deu nos livros a respeito das religiosas brasileiras, bem como as atividades das congregações que padre Júlio Maria fundou, as irmãs cordimarianas e sacramentinas.

Os dois livros aqui analisados foram editados na editora: *As Almas Sacramentinas*, publicado em 1943, ainda durante a vida do padre teve um maior controle na edição, enquanto que *Um anjo da Eucaristia*, de 1948, foi publicado postumamente, como uma forma dos irmãos sacramentinos guardarem a memória da espiritualidade defendida pelo padre.

Pelo teor das obras, pode-se pensar que o padre as usava para a formação religiosa dos seus congregados, e também como uma leitura para o convencimento de moças para ingressarem na vida religiosa. O público leitor possivelmente era composto por moças que frequentavam os colégios mantidos pelas irmãs e/ou que participavam da União Pia das Filhas de Maria.

Ao tratar do plano reformador no Brasil no século XIX, Wernet (1987) afirma que uma das primeiras medidas foi o fortalecimento do clero e, para tanto, estimulou-se a vinda de ordens religiosas para o país, para expandir a rede de controle da Igreja nacional.

Os livros do padre Júlio Maria, bem como a solicitação de seus superiores em mudar-se para Manhumirim para criar um seminário para formar padres brasileiros, demonstra a intencionalidade de estimular a vida religiosa no Brasil.

Apesar das histórias das religiosas brasileiras não tratarem da vida de nenhuma santa, torna-se plausível pensar essas biografias a partir das ideias de hagiografia de Certeau (2006), que compreende que a hagiografia no decorrer do tempo apresenta variações, enfatizando ou minimizando certas virtudes, conforme as circunstâncias.

No contexto específico do ultramontanismo e da neocrisandade, “a hagiografia se configurou como mais uma estratégia de reconquista da sociedade, pois pela ótica

ultramontana na luta contra seus inimigos era necessário formar soldados, ou seja, padres e freiras.” (GUARIZA, 2017: 29).

Uma das formas de lutar é tornar-se presente perante a comunidade por meio de prestação de serviços educacionais, hospitalares e de caridade e, conseqüentemente, a necessidade de um contingente considerável de religiosos, sobretudo de freiras, que educariam as crianças e as moças dentro dos parâmetros católicos, atenderiam aos doentes nos hospitais e aos pobres em patronatos.

Os religiosos e as religiosas possuíam um papel fundamental na disseminação dos preceitos católicos na sociedade e, por isso, o recrutamento de jovens para as congregações era tão importante.

No livro *Um anjo da Eucaristia* (1948), o padre Júlio Maria conta a vida de Irmã Celeste, e inicia comentando que o Brasil não deu ainda nenhum santo à Igreja, justamente por causa da escassez da vida religiosa no país, ressaltando que a vida religiosa é o lugar privilegiado para cultivo da vida santificada.

Esperamos – com toda a energia de uma esperança cristã – que desta legião de sacerdotes, de religiosos e de virgens consagrados a Deus, hão de sair almas generosas, palpitantes de amor, para levantar a fé em nossa querida pátria, e dignificá-la pela glorificação de um de seus filhos... Mas é preciso aspirar a esse fim, e a aspiração nasce do conhecimento, apóia-se nos exemplos e se alcança pelo entusiasmo que nos comunica o ideal entrevisto... Ó querida Irmã Celeste, possa tua coragem, tua força de vontade, teu amor suave e forte a Deus e às almas, apressar esta hora bendita! (LOMBAERDE, 1948: 23-24).

É notável que o padre, ao narrar a vida de Irmã Celeste, desejava torná-la um modelo para a vida religiosa, principalmente porque ela possuía algumas características que poderiam mais tarde transformá-la em santa, como a morte prematura e trágica.

De acordo com Certeau (2006), as personagens escolhidas pelos hagiógrafos convergem tanto com a ordem institucional

quanto mobilizam elementos emocionais presentes no imaginário social para promover a identificação dos fiéis. Portanto, a hagiografia é um território de negociação da norma institucional e da religiosidade dos fiéis, permeada pela narrativa das virtudes dos santos.

Quais as virtudes que o padre Júlio Maria ressaltou em seus livros acerca da vida das religiosas brasileiras? No livro *Um anjo da Eucaristia*, em que a personagem central é Irmã Celeste, o padre Júlio Maria conta como Dica (Raimunda, irmã Celeste) era de espírito indomável e vaidoso, contudo ao entrar em contato com ideias religiosas como as do Beato Monfort e de Santa Teresa D'Ávila, passou a praticar diariamente as suas virtudes, domando a sua natureza.

O milagre que se operou em Dica ocorreu por meio de seus esforços para dobrar o seu comportamento, levando-a a assumir o hábito de irmã. Em seus cadernos de noviciado, Dica contava como oferecia sacrifícios em nome de Nossa Senhora, como jejuns e a recusa ao descanso.

Tais escritos denotam não apenas o rigor e a penitência, quanto a conversa íntima com seus “diretores” espirituais, como Santa Teresa e Jesus Cristo. O padre Júlio Maria cita uma parte do caderno de noviciado de Irmã Celeste a respeito de uma conversa que teve com Cristo.

Eu dizia-lhe: Irmãozinho Jesus, eu vos amo, quero ficar louca de amor por Vós! ... mas que fazer para alcançar isso? Amar, amar, é dar-se. Eu já vos dei tudo e o meu coração não está satisfeito, êle quer dar mais. Eu quereria morrer mártir por Vós, mas é provável não ter eu essa felicidade. Quereria ser vítima por Vós, mas quem sou eu para que vossa bondade me escolha para isso? A vossa vontade é que eu leve uma vida comum, sem fazer nada de extraordinário. É, pois, preciso que nas ações comuns eu encontre o segredo santificar-se. Ouvi então o Irmãozinho Jesus murmurar ao meu coração: Filhinha, para agradar-me, não é preciso fazer cousas grandes, é bastante fazer bem o que tem que fazer. Uma pequena ação bem feita, por amor a mim, agrada-me

mil vezes mais do que uma ação grande feita com menos amor ...
(LOMBAERDE, 1948: 113-114).

Dica ou Irmã Celeste nesse momento ainda não sabia o que o futuro lhe reservara; acometida por uma doença febril¹, comum na região do Macapá, morreu no navio na viagem que estava realizando para ir até o hospital; contava com dezessete anos e tinha realizado recentemente os votos religiosos.

De qualquer forma, o padre Júlio Maria desejava demonstrar com a história de Dica ou Irmã Celeste que o caminho da vida religiosa e da santificação era possível para todos, seguindo os parâmetros de Santa Teresa e de Santo Afonso.

Neste sentido, as histórias das religiosas escritas por Júlio Maria convergem com a atualização espiritual pela qual a Igreja Católica passou na modernidade; as transformações promovidas pela modernidade tiveram seus desdobramentos na própria forma de entender a espiritualidade religiosa.

Em suas lições espirituais, padre Júlio Maria cita com frequência Santa Teresa D'Ávila e Santo Afonso de Ligório, com a intenção de demonstrar que a vida religiosa e de santidade seria alcançada nas pequenas coisas e nos pequenos sacrifícios.

Nos dois livros, *Almas Sacramentinas* e *Um anjo da Eucaristia*, a história de vida das religiosas obedece a uma ordem: a vida no mundo, a conversão, a vida no convento, as provações que confirmam a devoção a Nossa Senhora e a morte trágica.

Quanto mais indomável as pessoas, maior o milagre da conversão à santidade. É o caso de Dica, que, de menina órfã de mãe e com comportamentos masculinos e intempestivos, tornou-se a doce e penitente Irmã Celeste.

Aponta Dosse (2009) uma das características da hagiografia: a epifania regressiva, em que cada elemento do passado é um indício do futuro santo do biografado.

¹ Padre Júlio Maria não precisa qual seria a enfermidade, contudo sabe-se que outras religiosas morreram devido a ela, por isso elas mudaram para outro estado a congregação.

No entanto, a espiritualidade mística recebeu novos contornos com Santo Afonso, não se restringindo ao comportamento individual do religioso e da religiosa, mas pensando a ação destes junto aos necessitados. Por isso, as irmãs das congregações fundadas por Júlio Maria desde o princípio dedicaram-se ao trabalho missionário na educação e na saúde.

As irmãs Cordimarianas, que originalmente iniciaram as suas atividades em Macapá, com um colégio para crianças pobres, após a sua transferência para Caucaia (CE) continuaram a desenvolver o seu trabalho missionário de acordo com seu fundador.

As irmãs sacramentinas, em Manhumirim (MG), dirigiam um internato para moças, o Colégio Santa Teresinha, e cuidavam dos doentes do Hospital Padre Júlio Maria. Portanto, o padre Júlio Maria deixou uma herança imaterial para seus filhos religiosos: o da espiritualidade mística e o trabalho missionário junto aos necessitados.

Os trabalhos missionários das irmãs convergiam com o papel esperado das mulheres no período; elas não eram mães biológicas, mas eram, assim como Nossa Senhora era de todos, mães espirituais, e exerciam esse papel auxiliando os padres, educando crianças e cuidando dos enfermos.

Por diversas vezes, o trabalho árduo dessas mulheres não era reconhecido e considerado de menor importância; elas eram coadjuvantes na história da Igreja, muitas vezes invisibilizadas pelo discurso de altruísmo abnegado.

Considerações finais

É notório que a Teologia e a história da Igreja Católica não são ahistóricas, enfrentando transformações significativas, dependendo das circunstâncias, bem como o Catolicismo não é monolítico e uniforme, comportando uma variedade imensa de leituras e de práticas em seu interior.

Entre tantas transformações, observa-se as permanências, como o fato das mulheres ocuparem as margens na instituição, a situação ambígua que as mulheres viveram e vivem no interior da Igreja, em que são imprescindíveis para o desenvolvimento das missões pensadas pela instituição, E, ao mesmo tempo, elas estavam e estão submetidas à autoridade masculina e consideradas inaptas para o exercício do sacerdócio.

É expressivo o papel feminino na vida conventual, desde as ideias de Santa Teresa, que permitiram criar novas possibilidades para as religiosas e os religiosos, até o papel fundamental das congregações femininas de vida ativa nos séculos XIX e XX, diante do avanço de uma sociedade capitalista que gerava cada vez mais pessoas marginalizadas que precisavam do auxílio dessas mulheres.

Referências

- BIANCHI, Susana. Acerca de las formas de la vida religiosa feminina. Uma aproximación a la história de las congregaciones em la Argentina. *Pasado Abierto*, Mar del Prata/AR, v.1, n. 1. 2015. Disponível em: <<http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/pasadoabierto/article/view/1220/1912>>. Acesso em: 01 ago.2017.
- BUARQUE, V. A. Uma história moral, apologética e... moderna? A escrita católica do século XVIII ao início do século XX. *História da historiografia*, Ouro Preto/MG, n. 6, p. 142-157. 2011. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/viewFile/163/194>>. Acesso em: 01 ago.2017.
- CERTEAU, M. De. Hagiografia. In: _____. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. 123-94.
- DOSSE, F. A Idade heroica. In: _____. *O desafio biográfico: escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009. 448p.

- HONOR, A.C. Origem e expansão no mundo luso da Observância de Rennes: a mística-militante dos carmelitas turônicos ou reformados no século XVII e XVIII. *Clio*, Recife/PE, n. 32.1, p. 215-237. 2014. (Série História do Nordeste). Disponível em: <<http://www.revista.ufpe.br/revistaclio/index.php/revista/article/viewFile/382/216>>. Acesso em: 01 ago. 2017.
- GIORGIO, M. O modelo católico. In: PERROT, M. (Org.) *História das Mulheres: o século XIX*. Porto/POR: Afrontamentos, 1991. p. 199-237.
- GUARIZA, N.M. Modelos para leigas e religiosas: os livros do padre Júlio Maria De Lombaerde (1878-1944). *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá/PR, v. 9, n. 27, p. 21-34. 2017. Disponível em: <<http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/download/31373/18108>>. Acesso em: 01 ago.2017.
- _____. *Guardiãs do lar: a valorização materna no discurso ultramontano*. 2003. 155f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós- Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. Curitiba, 2003.
- LOMBAERDE, J. M. De. *Almas sacramentinas ou vida de três religiosas brasileiras*. Manhumirim: O Lutador, 1943.
- _____. *Um anjo da Eucaristia ou vida de uma religiosa brasileira Irmã Maria Celeste (1905-1922)*. Manhumirim: O Lutador, 1948.
- MANHUMIRIM. Igreja matriz de Manhumirim. *Livro Tombo (1928-1940)*.
- MANOEL, I. *Igreja e educação feminina (1859-1919): uma face do conservadorismo*. São Paulo: UNESP, 1996. 148p.
- QUADROS, E.G. *Missão e martírio: os padres alemães chegam em Goiás*. Disponível em: <https://www.academia.edu/16574588/missionarios_redentoristas>. Acesso em: 2 fev.2017.
- SANTOS, L.L. *A madre fundadora e os livros: santidade e cultura no “siglo de oro” espanhol*. 2012. 253f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Filosofia, Ciências e Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2012.

SERRANO, S. Religiosas modernas em el siglo XIX. In: AGUIRRE, S.M. (Comp.). *Mujeres chilenas: fragmentos de uma história*. Santiago do Chile: Catalonia, 2008. p. 87-98.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre/RS, v.20, n.2, p. 5-22. 1995. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721/40667>>. Acesso em: 01 ago.2017.

WERNET, A. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

Capítulo 7

Para uma história transnacional do associativismo das mulheres (America Latina e Europa do sul, 1888-1918)

Anne Cova

Através do estudo de várias federações de mulheres intituladas «conselhos nacionais das mulheres» filiados no *International Council of Women* (ICW) fundado em Washington em 1888, este capítulo analisa, numa abordagem transnacional, a génese destes conselhos desde as suas criações até ao fim da Grande Guerra¹. Durante três décadas (1888-1918), foram

¹ Projeto de investigação em curso no ICS-U. Lisboa intitulado «Mulheres e associativismo na América Latina e na Europa do Sul (1900-1945)». Para uma abordagem histórica comparada entre os vários conselhos nacionais das mulheres: Anne Cova, «The national councils of women in France, Italy and Portugal. Comparisons and entanglements 1888–1939», in Oliver Janz et Daniel Schönplflug (Eds), *Gender History in a Transnational Perspective: Biographies, Networks, Gender Orders*, Oxford, Berghahn Books, 2014, pp. 46-76 e da mesma autora: «Feminism and Associativism: the national councils of women in France and Portugal, a comparative historical approach, 1888-1939», *Women's History Review*, vol. 22, nº1, 2013, pp. 19-30; «O associativismo das mulheres. Uma abordagem comparativa, França e Portugal (1900-1918)», in José Vicente Serrão, Magda de Avelar Pinheiro, Maria de Fatima Sá e Melo Ferreira (Eds), *Desenvolvimento económico e mudança social. Portugal nos últimos dois séculos. Homenagem à Miriam Halpern Pereira*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2009, pp. 333-348; «Mulheres e associativismo em França, Itália e Portugal (1888-1939)», in Manuel Villaverde Cabral, Karin Wall, Sofia Aboim e Filipe Carreira da Silva (Eds), *Itinerários. A investigação nos 25 anos do ICS*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2008, pp. 583-602; «International Feminisms in Historical Comparative Perspective: France, Italy and Portugal, 1880's-1930's», *Women's History Review*, vol. 19, nº4, September 2010, pp. 595-612; «Mulheres e globalização: os conselhos nacionais de mulheres (Brasil, França, Itália e Portugal, 1888-1939)», in Isabel Lousada, Maria José Gonçalves (Eds.), *Women, Science and Globalization: What's Up?*, Lisboa, Minerva, 2012, pp. 97-120 ; «Approche historique comparée des féminismes internationaux (France, Italie et Portugal, 1888-1939): le cas des Conseils nationaux de femmes», in

fundados na América Latina e na Europa do Sul seis conselhos nacionais de mulheres: Argentina (1900), França (1901), Itália (1903), Grécia (1908), Portugal (1914) e Urugua (1916). Segundo Leila J. Rupp (1997), o objetivo do ICW era «to stimulate the sentiment of internationalism among women throughout the world» afim de tentar construir uma identidade coletiva das mulheres. A ideia de criar uma organização internacional de mulheres já fora alvo de discussões durante a «First Women's Rights Convention», que teve lugar em Seneca Falls (Nova York) em 1848. Para comemorar os quarenta anos desta convenção foi fundado o ICW. O crescimento do ICW foi significativo mas até conseguir penetrar e irradiar noutros países decorreram muitos anos: vinte e oito anos separam a data de criação do ICW daquela do *Consejo Nacional de Mujeres del Uruguay* (CNMU). No primeiro congresso organizado pelo ICW que teve lugar em Chicago em 1893, além do conselho dos Estados Unidos apenas o do Canadá estava filiado, mas é de notar a presença de várias feministas que desempenharam um papel importante na dinamização dos conselhos nacionais das mulheres nos seus países: a francesa Isabelle Bogelot (1838-1923), a grega Callirhoe Parren (1859-1940) e a americana Isabel King (1843- 1904) residente na Argentina. No congresso seguinte do ICW que teve lugar em Londres, a argentina Cecilia Grierson (1859-1934) participou com o objetivo de fundar ao seu regresso no seu país um conselho. As redes e as circulações de ideias entre as feministas são fundamentais para explicar a génese dos conselhos. Assim, como refere a historiadora Bonnie S. Anderson as dinamicas transnacionais são primordiais na análise dos feminismos: «Quanto mais investigava, mais eram os contactos internacionais que descobria» (ANDERSON, 2008: 48). Trata-se de traçar o perfil das mulheres que se encontravam à frente dos conselhos afim de contribuir para uma história

transnacional dos conselhos nacionais das mulheres que constituem uma fonte privilegiada para tornar as mulheres visíveis num período em que não tinham o direito de voto, nem podiam ser eleitas. De facto, nos países contemplados nesse estudo as mulheres foram eleitoras e elegíveis sem restrições tardiamente: Uruguai (1932), França (1944), Itália (1945), Argentina (1947), Grécia (1952) e Portugal (1974).

Depois de ter analisado os principais passos que levaram a formação dos conselhos nacionais das mulheres na América Latina e na Europa do Sul destacando os papéis de algumas mulheres, será estudado o impacto da Primeira Guerra mundial.

Génese dos conselhos

O processo de criação quer do ICW quer dos seus conselhos foi demorado e no final do século XIX tinham aderido ao ICW os seguintes países: Canadá (1893), Alemanha (1897), Grã-Bretanha (1898), Suécia (1898), Austrália, Holanda e Dinamarca (1899). Portanto na Europa os primeiros a ligarem-se ao ICW foram os países do Norte. Na América Latina, a filiação ao ICW aconteceu mais tarde e não é por acaso que foram dois países do cone sul com estreitas ligações à Europa (Argentina e Uruguai) que iniciaram este processo que irá expandir-se nos anos vinte à outros países latino americanos: Chile (1923), Peru (1926), Brasil e Bolívia (1927). Nos congressos quinquenais do ICW, que tinham lugar em cidades e países diferentes existiam em 1904, dezesseis conselhos em Berlim; em 1909, dezanove conselhos em Toronto; em 1914, vinte e três conselhos em Roma.

Sendo federações, os conselhos nacionais das mulheres tinham por objetivo de federar a maioria das associações de mulheres em cada país, tendo como efeito a heterogeneidade resultante dos grupos que aderiam. No obstante essa diversidade, convém sublinhar que de partida a maioria das associações federadas nos conselhos nacionais das mulheres tinham um cariz

filantrópico. Por exemplo, no caso argentino, o *Consejo Nacional de Mujeres de la República Argentina* (CNMA) tem as suas origens na *Sociedad de Beneficencia* de Buenos Aires fundada em 1823 por Bernardino Rivadavia (1780-1845) que foi presidente da República argentina em 1826-1827. A *Sociedad de Beneficencia* era administrada por mulheres e tinha a sua frente a futura primeira presidente do CNMA, Alvina Van Praet de Sala. Outro exemplo é o caso Português cuja lista das associações filiadas no *Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas* (CNMP), ilustra a importância atribuída à filantropia, como apontam os trabalhos de Costa (2007), Gorjão (1994), Esteves (2006), Cova (2011; 2017), Correia (2013). Da mesma forma, o *Conseil National des Femmes Héllènes* (CNFH) incluiu no seu começo associações dedicadas à filantropia, como apontam os trabalhos de Avdela (2005), Psarra (2006; 2007). Alias, com o objectivo de despertar a consciência das mulheres gregas através das obras de caridade, Callirhoe Parren participou activamente desde do fim do século XIX nos congressos internacionais feministas.

Segundo a historiadora Leila Rupp (2005), o ICW conseguiu reagrupar um número importante de conselhos, totalizando, em 1907, cinco milhões de mulheres e, em 1925, trinta e seis milhões. Estes números são provenientes dos próprios conselhos e devem estar inflacionados, mas não deixam de mostrar a capacidade de mobilização das mulheres à escala mundial. Em termos de *membership*, o CNMA começou por juntar trinta e três associações enquanto o seu homólogo português reagrupava vinte associações e no seu apogeu contava aproximadamente mil e quinhentas sócias (CARLSON, 1988; VASSALO, 2000). Já o *Consiglio Nazionale delle Donne Italiane* (CNDI) totalizava, poucos anos depois da sua criação, em 1907, uma centena de associações, como apontaram as pesquisas de Bartoli (1983) Tariconi (2003) e Gori (2003). O *Conseil National des Femmes Françaises* (CNFF) quando nasceu tinha cerca de vinte e oito mil sócias, e chegou a ter cento e oitenta mil sócias no período entre as duas guerras mundiais (COVA,

2004; 2008; COHEN, 2003; PICARD, 1998) . Isto não significa que todas as associações de mulheres quisessem filiar-se nos conselhos, e existiam mesmo tensões e rivalidades várias quer no interior quer no exterior dos conselhos, e com o ICW. No entanto, Gubin e Van Molle (2005 : 13) afirmam que os conselhos tinham um denominador comum: o de federar o máximo de associações graças a um programa muito abrangente. A originalidade do ICW vem do facto de ser «la seule association qui défend un programme universel et particulièrement large.»

Copiando os estatutos do ICW, os conselhos afirmavam-se apolíticos e neutros e esses dois princípios tiveram como consequência uma ruptura com os movimentos de mulheres ligados aos partidos políticos e com os movimentos de mulheres católicas. O artigo 3 dos estatutos do ICW enunciava: «Le CIF n'est pas fondé dans une perspective sociale, religieuse ou politique particulière. Les questions politiques et religieuses ou de nature à affecter les relations de deux ou plusieurs pays sont exclues, à l'exception de celles qui touchent aux libertés fondamentales et aux droits de la personne» (GUBIN, VAN MOLLE, 2005 :45). Assim, os estatutos do ICW serviam de modelo aos conselhos nacionais das mulheres e a autonomia de cada associação neles filiada era limitada por estes. A estrutura dos conselhos, decalcada sobre o ICW, era hierarquizada, composta por um conselho administrativo, uma direção, uma assembleia geral e um conselho fiscal. Do ponto de vista financeiro, em conformidade com o ICW, os conselhos viviam do pagamento de quotas e de doações, o que dificultava as suas existências. Aliás, o próprio ICW não conseguia obter o pagamento das cotizações por parte de cada conselho. As dificuldades financeiras, partilhadas pelos conselhos, tinham como consequência que as sedes dos conselhos ficassem em casa ou no lugar de trabalho das suas presidentes que faziam doações de modo a sustentar os conselhos, empenho pessoal que permitiu a sua sobrevivência ao longo dos anos.

Cada conselho tinha um programa muito abrangente, de forma a suscitar o máximo de adesões. Assim, o CNMA, segundo a *Revista del Consejo nacional de mujeres*, de abril de 1901, em sua página 11 afirmava que cada conselho queria «dar oportunidad á todas las mujeres de la República para reunirse y conferenciar sobre las cuestiones relativas á la prosperidad de la sociedad y de la familia» ; o CNFF pretendia «l'amélioration du sort de la femme au point de vue éducatif, économique, social, philanthropique ou politique» (COVA, 1997 : 134); o CNDI: «l'elevazione della donna, elevazione intellettuale, morale e materiale, affinché meglio e più efficacemente essa possa contribuire ad un armonico progresso nella famiglia e nella società»² ; o CNFH insistia sobre «la nécessité d'unir nos efforts pour le succès de la cause féminine avec toutes les oeuvres existentes dans le pays, qui, par l'entremise du conseil national se trouvent en relations directes avec les grands mouvements féministes de l'étranger»³ ; o CNMP em seu programa geral queria federar as associações «que se ocupam da mulher e da criança» e de «coordenar, dirigir e estimular todos os esforços tendentes à dignificação e a emancipação das mulheres»⁴; o CNMU tinha por objectivo «establecer lazos de solidaridad entre todas las mujeres e asociaciones que se ocupan del adelanto social, intelectual, moral, económico y jurídico de la mujer»⁵.

Filiar-se no ICW significava pertencer a um movimento que ultrapassava as fronteiras nacionais e dava força e legitimidade a cada conselho. Os passos antes de chegar à criação de cada um dos conselhos foram numerosos e, na impossibilidade de os mencionar todos, convém insistir sobre os papéis desempenhados por algumas mulheres. Na Argentina, se a presidência do CNMA foi

² Sobre esta documentação: *Che cosa è il Consiglio Nazionale delle donne italiane*, s.l.n.d.

³ Ver: «Autour du Conseil National des Femmes Héliennes», *L'Hélienis, organe mensuel du conseil des femmes héliennes*, Février 1924, p. 72.

⁴ Ver: CNMP, *Programa geral*, Lisboa, s.d.

⁵ Ver: *Acción Femenina*, n.º 27, Marzo de 1920.

atribuída no dia 30 de Setembro de 1900 à Alvina van Praet de Sala, a fundação e o ativismo do conselho nos seus primeiros dez anos devem-se à Cecilia Grierson. Essa última, cujos pais eram escoceses e irlandeses foi a primeira médica em 1889 na Argentina. Tinha criado em 1885 uma escola de enfermeiros e de enfermeiras que colaborava com a *Sociedad de Beneficencia* de Buenos Aires. A Isabel King que já tinha tentado fundar, em 1896 sem sucesso, um conselho nacional das mulheres, entrou em contato com Cecilia Grierson com o objetivo de criar um conselho e conseguiram juntar algumas personalidades da *Sociedad de Beneficencia* nomeadamente as duas futuras primeiras presidentes do CNMA: Alvina van Praet de Sala e Dolores Lavalle de Lavalle (1831-1926) (quem vai sucedê-la a frente do CNMA em 1916).

Outros congressos foram também fundamentais no processo de fundação dos conselhos. Assim, a organização de dois congressos feministas internacionais, em 1900, quando teve lugar uma exposição universal, em Paris: «Oeuvres et institutions féminines» e «Condition et des droits des femmes», exprimem claramente a aspiração de criar o conselho francês. Na altura destes congressos, a presidente do ICW entre 1899 e 1904, a americana May Wright Sewall (1844-1920), que viajava pela Europa visando conseguir obter a formação de conselhos, deslocase a Paris para pedir às francesas a fundação de um conselho nacional, e participa nos congressos feministas acima mencionados. A 18 de abril de 1901, a comissão organizadora reúne-se numa assembleia constitutiva, e é fundado em Paris o CNFF. Os nascimentos dos restantes conselhos acontecerão também nas outras capitais – Atenas, Buenos Aires, Lisboa, Montevideo e Roma –, ilustrando o facto que a partida tratou-se de um fenómeno urbano. Os congressos do ICW serviam de catalisador para chegar a criação dos conselhos, e assim, o conselho italiano foi fundado pouco antes da realização de um dos congressos do ICW, que teve lugar em Berlim, em 1904.

Este congresso do ICW de 1904 representa um marco na sua

história, assinalando uma ruptura entre as feministas, na sequência de discussões sobre a questão do voto das mulheres. Aquelas que davam proeminência ao direito de voto formaram a *International Woman Suffrage Alliance* (IWSA), presidida pela americana Carrie Chapmann Catt (1859-1947), que se desenvolverá separada do ICW. Os países membros fundadores da IWSA, além dos EUA, foram a Alemanha, a Austrália, a Dinamarca, a Holanda, a Inglaterra, a Noruega e a Suécia. Nessa altura, em muitos países, e mesmo nos EUA, as mulheres não podiam votar, nem eram elegíveis. O Estado do Wyoming tinha concedido o direito de voto às mulheres cedo, em 1869, mas era uma exceção, e foi apenas em 1920 que todos os estados da América acordaram em conceder o direito de voto às mulheres. A IWSA tornou-se muito ativa, ganhando a adesão de associações sufragistas de vários países, mas permaneceu sempre um movimento minoritário, não conseguindo reagrupar tantos membros como o ICW, porque este último tinha um programa mais abrangente. As relações entre o ICW e a IWSA eram tensas, oscilando entre cooperação e rivalidade. Houve algumas tentativas de fusão, sem êxito.

O papel crucial dos congressos como motor para a criação de conselhos refletiu-se igualmente na fundação do CNMP, que se concretizou num dos congressos do ICW em Roma, em maio de 1914, e que contou com mais de três mil participantes. Nessa altura, a francesa Ghénia Avril de Sainte-Croix (1853-1931) deu conta de uma carta da portuguesa Maria Clara Correia Alves (1869-1948), onde vinha escrito que o conselho tinha recebido a luz verde do ministro de Estado português, podendo assim filiar-se no ICW. Este pormenor ilustra mais uma vez um fator determinante na génese dos conselhos que é as relações pessoais que existiam entre várias mulheres, explicando a formação de redes que inauguram a constituição dos vários conselhos. Ghénia Avril de Sainte-Croix era também amiga da futura presidente do CNDI, a condessa Gabriella Spalletti Rasponi (1853-1931), e no caso

francês, o papel da americana May Wright Sewall foi essencial. As *leaders* do ICW através de numerosas viagens na Europa e também na América Latina, estabeleciam contatos com as futuras dirigentes dos conselhos.

Eliane Gubin e Leen Van Molle (1997) argumentam que no que diz respeito a Portugal, existia uma estreita ligação entre o CNFF e o CNMP. Ghénia Avril de Sainte-Croix, a secretária-geral e futura presidente do conselho francês durante o período entre as duas guerras mundiais, estava em contacto com a primeira presidente do conselho português, Adelaide Cabete (1867-1935), e com a futura secretária-geral e vice-presidente do CNMP, Maria Clara Correia Alves. Ghénia Avril seria feita sócia honorária do conselho português, em 1920 ; era considerada pelas portuguesas como sendo a «madrinha» do conselho português. Tendo em conta também a característica de que nessa altura, o francês era a língua falada pela elite portuguesa (acontecia o mesmo em Itália, na Grécia, na Argentina e no Uruguay) resultou que os editoriais do boletim do CNMP escritos por Maria Clara Correia Alves fossem redigidos em francês, entre 1914 e 1916. Vários índices da revista do CNFH foram igualmente escritos em francês. A partir de 1904 os relatórios do ICW passaram a ser editados em alemão, francês ou inglês, consoante as oradoras, e cinco anos mais tarde tornaram-se línguas oficiais nos estatutos. As dirigentes dos conselhos e do ICW tinham consciência da importância da língua como elo de comunicação; por exemplo, o facto da americana May Wright Sewall falar francês facilitou o estabelecimento de contactos com o CNFF. Esta consciência da relevância da língua tornou-se tão aguda que houve nos conselhos e no ICW várias tentativas, mas sem grande sucesso, de cursos de esperanto. O CNMP criou também para as suas sócias cursos de francês e inglês.

A questão da dupla militância era comum às dirigentes dos conselhos. É elucidativo que quando a portuguesa Adelaide Cabete se tornou presidente do CNMP, já tinha uma experiência de militante feminista: fazia parte do *Grupo Português de Estudos*

Feministas criado em 1907 por Maria Veleda (1871-1955); tinha participado, em 1909, com Ana de Castro Osório (1872-1935) e Fausta Pinto da Gama na criação da *Liga Republicana das Mulheres Portuguesas* (LRMP), movimento ligado ao partido republicano que apoiou a queda da Monarquia Constitucional; e tinha fundado, em 1911, com Carolina Beatriz Ângelo (1871-1911) a *Associação Portuguesa de Propaganda Feminista*, liderada por Ana de Castro Osório. Várias feministas pertenciam à LRMP e ao CNMP: Maria Clara Correia Alves, Adelaide Cabete, Angélica Porto, Maria Veleda, etc. Uma outra figura destacada do conselho português e que teve um papel importante nas ligações internacionais foi Maria Clara Correia Alves, que acumulou as funções de secretária-geral do CNMP e diretora-gerente do seu boletim, conseguindo publicá-lo, mensalmente, entre 1917 e 1919. Era também uma das sócias fundadoras do CNMP. A acumulação de vários cargos no seio dos conselhos era prática corrente, bem como a subida na hierarquia passando de vice-presidente a presidente ou de secretária-geral a vice presidente (caso de Elina Guimarães (1904-1991) e Maria Clara Correia Alves). No CNFF, a presidente entre 1922 a 1932, foi Ghénia Avril de Sainte-Croix que anteriormente havia sido secretária-geral. A portuguesa Adelaide Cabete foi várias vezes diretora-gerente da revista do conselho, *Alma Feminina*, e escreveu mais de quarenta artigos dedicados sobretudo à saúde das mulheres, evocando nomeadamente os flagelos da tuberculose, do alcoolismo e da prostituição. Os conselhos bem como o ICW, tinham todos os seus órgãos de propaganda: *L'Action Féminine* (CNFF), *Alma feminina* (CNMP) *Attività Femminile Sociale* (CNDI) ; *Acción Femenina* (CNMU), *Ellenis* (CNFH), *Revista del Consejo Nacional de Mujeres* (CNMA) dando muita importância à imprensa como meio de dar a conhecer as suas reivindicações e como elo de ligação entre os vários conselhos. De notar que todas estas publicações foram fundadas pouco tempo depois da criação dos conselhos e que a utilização da palavra feminina e não feminista nos títulos mostra a vontade de oferecer uma imagem

tranquilizadora dos conselhos. Aliás, nos países estudados, poucos jornais desta época ousam empregar a palavra feminismo ou feminista nos seus títulos. O que leva a interrogarmo-nos sobre a dificuldade para as mulheres de empregarem a palavra feminismo, porque é mal conotada e, segundo a sua opinião, as desacredita. Quando utilizada, como por exemplo no Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas de 1916, os conselhos sentiam-se na obrigação de acrescentar que «o feminismo não pretende a masculinização da mulher», mas a «dignificação e a emancipação das mulheres»⁶. A maioria das feministas dos conselhos da primeira vaga na Europa do Sul e na América Latina receiava suscitar a rejeição, e queriam demarcar-se das ações violentas das sufragistas inglesas e americanas.

Na génese do conselho italiano, foi determinante o papel de uma canadiana, Sophie Sandford, que se deslocou a Roma como delegada do ICW em 1899, para se encontrar com a condessa Lavinia Taverna, futura vice-presidente do conselho italiano. A condessa Lavinia Taverna estava à frente da *Federazione Romana delle Opere di Attività Femminile*, que reagrupava, em 1901, cerca de quarenta associações de mulheres, muitas das quais eram associações filantrópicas. Perante estas associações, Sophie Sandford (que estava também em contacto com Sarah Monod e Ghénia Avril de Sainte-Croix) expõe os objetivos do ICW e é formado um comité fundador para criar o conselho italiano, o que acontecerá em 1903.

No Uruguai, foi graças a Paulina Luisi (1875-1949) que foi fundado, em Montevideo, o CNMU no dia 30 de Setembro de 1916, exatamente dezasseis anos depois do seu homólogo argentino. Paulina Luisi era, a semelhança da Cecilia Grierson, a primeira mulher médica em 1908 do seu país. Tinha igualmente pais

⁶ Sobre esse assunto pode-se pesquisar na seguinte documentação «Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas», *Boletim oficial do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas*, Fevereiro de 1916, n.º 5, p. 60.

estrangeiros (Francês e Italiano). Grande figura do movimento feminista uruguaio, Paulina Luisi era membra fundadora do partido socialista do Uruguai e tinha estreitas ligações com as Portuguesas do CNMP e representou várias vezes o conselho português nos congressos do ICW. No Uruguai, Paulina Luisi fundou os dois primeiros sindicatos de mulheres (*la Unión de Telefonistas y el de Costureras de Sastrerías*).

Algumas presidentes dos conselhos nacionais das mulheres tiveram um papel importante no ICW: Isabelle Bogelot foi a primeira tesoureira; Cecilia Grierson foi vice-presidente honorária; Ghénia Avril de Sainte-Croix foi vice-presidente durante várias décadas; Gabriella Spalletti Rasponi foi eleita em 1910, a segunda vice-presidente. Essas mulheres pertenciam a uma elite que tinha meios financeiros e tempo para tomar conta dos conselhos e para dedicar-se ao ICW.

Uma outra característica partilhada pelos conselhos e pelo ICW é a longa duração do *leadership* das presidentes. Adelaide Cabete manteve-se à frente da presidência do CNMP durante mais de vinte anos, até ao seu falecimento, em 1935; Ghénia Avril de Sainte-Croix foi presidente do CNFF dez anos entre 1922 e 1932; Gabriella Spalletti Rasponi dirigiu o conselho italiano quase três décadas; Alina van Praet de Sala ficou a frente do conselho argentino desde da sua fundação até 1916. Estas figuras carismáticas ajudaram a identificar cada um dos conselhos com as suas dirigentes, à semelhança do ICW, cuja presidente, a marquesa escocesa Ishbel of Aberdeen and Temair, conhecida por Lady Aberdeen (1857-1939), manteve a liderança praticamente sem interrupção durante mais de quarenta anos. Esta prolongada duração do exercício de poder das presidentes suscitou discussões no seio dos conselhos. Da mesma forma, foi alvo de críticas a escolha das *leaders* em meios abastados. De facto, as origens sociais das dirigentes dos conselhos mostram que muitas vezes são oriundas de ambientes privilegiados e, às vezes, aristocráticos, sendo o caso italiano um exemplo paradigmático. De forma

semelhante, a presença aristocrática dentro do ICW é notável no período estudado. Além de Lady Aberdeen, uma outra presidente provém da nobreza: a baronesa belga Marthe Boël (1877-1956), que foi presidente do ICW entre 1936 e 1947. Apesar do ICW ter nascido de uma iniciativa própria dos Estados Unidos da América e ter tido como primeira presidente uma americana, logo a seguir e durante todos os anos contemplados nesta investigação, a maioria das presidentes pertenceu à aristocracia europeia. Marthe Boël recebeu uma educação religiosa, facto que remete para a importância do peso da religião na militância destas mulheres, apesar de os conselhos se afirmarem incessantemente neutros; o próprio lema do ICW «Fais aux autres ce que tu voudrais que les autres te fassent» referencia o Novo Testamento. A composição e a direção do CNFF mostra claramente a componente da burguesia protestante. Na frente do CNFF, logo na sua fundação, encontramos três protestantes: Isabelle Bogelot (presidente honorária), Sarah Monod (presidente) e Julie Siegfried (vice-presidente), o que não foi do agrado das mulheres católicas, que designam o conselho como sendo uma «grosse machine protestante » (COVA, 1997: 133).

Os conflitos entre as mulheres dos conselhos e as associações de mulheres católicas foram as vezes agudos. No primeiro congresso organizado pelo CNDI em Roma, em 1908, houve uma polémica com estas últimas na sequência de um relatório sobre o ensino da educação religiosa nas escolas. A imprensa católica italiana fustigou a presidente do CNDI e acusou o congresso de estar sob o controlo da maçonaria. No que diz respeito a Portugal, as dirigentes do CNMP eram todas maçónicas. Salienta-se também um antissemitismo, mais ou menos virulento, por parte de certos grupos de mulheres católicas que impediram uma eventual aliança com as mulheres judias, cujo número era importante no seio da direção do CNFF. Este antissemitismo estava presente em França, Itália, Grécia, Portugal e no ICW. A título ilustrativo, quando Lady Aberdeen, em 1928, pretendeu que a sua sucessora fosse Alice

Salomon, o conselho nacional das mulheres alemãs opôs-se, e acabaria por ser uma belga a ser eleita, a baronesa Marthe Boël. Se a Argentina, França, Itália, Portugal e Uruguai são países predominantemente católicos, no conjunto de conselhos filiados no ICW antes da Primeira Guerra Mundial, verifica-se que representam menos de um terço do total dos países filiados, sendo a maioria dos conselhos provenientes de países calvinistas (GUBIN; VAN MOLLE, 2005). Os congressos podiam dar origem a quebras no seio dos conselhos. Um exemplo aconteceu em 1910 quando a Cecília Grierson participou num congresso feminino internacional e o CNMA discordou e decidiu organizar o seu próprio congresso concorrente nesse mesmo ano. Resultou o desagrado e a saída da Cecília Grierson do CNMA justificando que não tinha gostado da orientação tomada pelo conselho acusando-o de não se preocupar suficientemente das questões sociais. Apesar desses acontecimentos, convém sublinhar o facto de os conselhos terem um denominador comum: o de se organizarem à escala mundial, federando o máximo de associações e atuando com a mesma estratégia reformista.

Uma estratégia reformista

A posição social das *leaders* dos conselhos facilitavam as ligações com os homens políticos. Os conselhos tinham um acesso privilegiado à elite política de cada país e tornaram-se grupos de pressão. Os conselhos praticavam a tática dos pequenos avanços e procuravam apoios no meio político a fim de tentarem influenciar a legislação, sem preocupações de cor política e com a consciência de que a sua margem de manobra era limitada devido ao facto de as mulheres não terem direito de voto. Ficar de fora do ativismo político era uma atitude adotada por uma minoria de feministas que não pertencia aos conselhos; já estes queriam pedir reformas que achavam razoáveis. Esta estratégia reformista mostra o pragmatismo e a vontade de efetivar mudanças. Para as obter, os

conselhos atuavam através de várias secções, à semelhança do funcionamento do ICW, mostrando quais eram as prioridades.

No ICW, as primeiras secções, fundadas em 1899, foram a da Imprensa (o que ilustra, mais uma vez, a importância que tinha a ligação entre o ICW e os conselhos e ainda como o público mais vasto) e a da Paz, seguida da Contra o Tráfico de Brancas, em 1904. Em 1909, seguiram-lhes as secções da Educação, da Saúde Pública (presidida por Lady Aberdeen, que se dedicava à luta contra a tuberculose), e da Migração e Emigração. Esta última funcionava sob a presidência da condessa italiana Maria Lisa Danieli Camozzi e preocupava-se com as condições de viagem das futuras emigrantes. É de notar a importância da secção contra o tráfico das brancas que pedia a supressão da prostituição. No ICW esta secção foi presidida por Ghénia Avril de Sainte-Croix durante trinta e dois anos, ou seja até 1936. Paulina Luisi era também uma ativa defensora da abolição do tráfico das brancas e nomeadamente da «importação» de prostitutas da Europa para Montevideo e Buenos Aires.

No seio do CNDI, existia um *Segretariato femminile per le donne e i fanciulli emigranti* dirigido por Maria Lisa Danieli Camozzi, mostrando como o fenómeno da emigração foi importante na Itália. Desde 1901, os italianos eram em França, o grupo mais numeroso de imigrantes: em 1911, os 419 200 imigrantes italianos representava 36,1% da «população estrangeira». O CNDI queixava-se da má recepção, por vezes, reservada para as Italianas na França. As outras secções do CNDI tratavam da protecção da maternidade, do divórcio, do direito de voto, da investigação de paternidade e da revisão do código civil, etc. No Uruguai, os estrangeiros formavam 17% da população total em 1908 e concentravam-se em Montevideo. Na Argentina, um terço da população era estrangeira e 80% tinham raízes nos imigrantes chegados no século XIX.

De forma semelhante, através de várias secções (Assistência, Higiene, Educação, Legislação, Paz, Sufrágio, Trabalho, secção

Contra o Tráfico de Mulheres e para a Unidade para a Moral, Cinema, Rádio, Imprensa, Arte), o CNFF optou por uma estratégia que lhe permitia conseguir apoio dos políticos. É difícil resumir as reivindicações do CNFF bem como dos outros conselhos, assentes sobre um conjunto considerável de temas, que evoluem ou se mantêm constantes ao longo dos anos. Assim, entre os que permanecem no CNFF, figuram, sem qualquer preocupação de ordem, os de combate contra a prostituição, a pornografia, e o «despovoamento», considerados como autênticos «flagelos sociais». A questão da moral é igualmente fundamental para o CNFF, a tal ponto que lhe é consagrada parte de uma secção: a secção Contra o Tráfico de Mulheres e a de Unidade para a Moral. Uma análise rápida do trabalho realizado pelas diferentes secções evidencia que as de Assistência e de Higiene se concentram na luta contra a tuberculose e o alcoolismo (sendo este último considerado como um «perigo nacional»), sobre a questão das creches, e sobre a melhoria do alojamento operário. Da mesma forma, pouco tempo depois da sua fundação o CNMU lançou uma campanha contra a tuberculose e o alcoolismo. Era também objetivo do CNMP «defender tudo o que diga respeito à melhoria das condições materiais e morais da mulher, especialmente da proletária: remuneração equitativa do trabalho, proteção à criança contra os maus-tratos e exigência de trabalho superior às suas forças; higiene das grávidas e puérperas; repressão do tráfico das brancas; protesto contra a prostituição de menores». Tratava-se de um vasto programa no seio do qual eram reclamados direitos para as mulheres, particularmente no que respeitava ao cumprimento dos seus deveres. A secção de legislação do CNFF pedia a contabilização do trabalho doméstico das mulheres casadas, dedicava-se a fazer votar diversas propostas de leis e não deixava de se preocupar com a sua correta aplicação, tais como aquela que proibia o trabalho noturno às mulheres e às crianças, ou a que autorizava a investigação de paternidade (1912). Várias secções no CNFF efetuavam estudos conjuntos: as da Higiene, Legislação e Educação

tratavam da educação sexual; as da Higiene e da Unidade para a Moral tentavam lutar contra as doenças venéreas.

Sem entrar mais em pormenores sobre todas as reivindicações pedidas, que abarcavam várias áreas, salienta-se a existência de uma agenda comum aos conselhos, que, segundo a historiadora Gisela Bock assentava em «Education, employment and civil code reform were issues everywhere at the time the organizations were being formed» (BOCK, 2002 : 121). De facto, a educação era uma grande preocupação dos conselhos. O segundo congresso organizado pelo conselho italiano em 1912 incidiu sobre a educação. Os conselhos organizavam conferências educativas como meio de propaganda e de promoção da ideia de que as mulheres deviam ter acesso à educação. Este era o verdadeiro cavalo de batalha das feministas. Em Portugal, a taxa de analfabetismo era alta (75% em 1911) e mais elevada entre as mulheres (56,8%). A secção de educação do CNFF preocupava-se com problemas tão diversos como as equivalências dos diplomas femininos, a preparação de raparigas para o *baccalauréat*, a educação sexual integrada no programa de todas as escolas, a igualdade dos salários femininos e masculinos em todos os graus de ensino, a questão da inspeção feminina. A secção de educação do ICW era presidida por Ogilvie Gordon que apresentou num congresso do ICW em Roma, em 1914, uma comunicação sob a delinquência dos jovens. Foi igualmente em Roma que foi criada uma comissão do trabalho feminino no ICW, cujo funcionamento foi interrompido com o desencadear da Primeira Guerra Mundial e recomeçou nos anos vinte.

Relativamente à questão do trabalho, houve muitos debates dentro de cada conselho, pró e contra, uma legislação protetora do trabalho das mulheres. De uma maneira geral, os conselhos optaram por defender uma posição favorável à proteção. Pronunciaram-se a favor da legislação de proteção da maternidade e da proibição do trabalho noturno para as mulheres e as crianças. Reivindicavam também que para trabalho igual, salário igual. O

CNMU conseguiu, através de *lobbying* junto dos deputados, a promulgação em 1918 da *ley de la silla* que permitia as mulheres empregadas descansar sentadas numa cadeira. Os conselhos queriam defender o direito ao trabalho das mulheres casadas, que eram tratadas como menores nos códigos civis, devendo pedir sempre a autorização do marido. A esse respeito, a influência do código civil de Napoleão de 1804, ultrapassava as fronteiras francesas, inspirando o código italiano de 1865, o português de 1867 e o uruguaio de 1868. Este código era para as feministas da primeira vaga alvo de inúmeras críticas, tendo estas conseguido a modificação de alguns artigos.

Outro tema considerado muito importante pelos conselhos, era a obtenção do voto para as mulheres, pedida através da secção do Sufrágio. No CNFF, era re- clamada a participação e a elegibilidade das mulheres nas eleições municipais, antes da reivindicação do sufrágio universal. Isto ilustra perfeitamente a estratégia de pequenos passos do CNFF, ou seja, a de um feminismo «sábio e ponderado», que evidencia o seu pragmatismo. A ideia subjacente era que «ao limitar assim as nossas reivindicações, podemos transpor com mais segurança este primeiro passo na arena política e dar aos espíritos timoratos uma garantia de sabedoria e de ponderação»⁷. À semelhança do CNFF, os outros conselhos consideravam o voto como um meio para obter outras reformas.

Sobre o plano cronológico, a maior parte dos movimentos de mulheres atingiu o seu apogeu em vésperas da Primeira Guerra Mundial. Um mês antes do deflagrar da guerra, no dia 5 de Julho as feministas francesas fizeram uma grande manifestação junto à estátua de Condorcet em Paris marcando o apogeu do movimento feminista. A Grande Guerra marca uma ruptura na comunicação entre os conselhos.

« Servir a Patria » durante a Grande Guerra

⁷ Sobre esse tema ver a documentação: «Le Suffrage des femmes», *L'Action Féminine. Bulletin Officiel du Conseil national des femmes françaises*, 1 de Junho de 1909, n° 3, p. 47.

Os países estudados não participaram no conflito com a mesma intensidade. Uma cronologia dos acontecimentos ilustra as diferenças com as várias datas de entrada na guerra contra Alemanha: 3 de Agosto de 1914 (França); 9 de Março de 1916 (Portugal); 27 de Agosto de 1916 (Itália); 2 de Julho de 1917 (Grécia) e 7 de Outubro de 1917: Uruguai rompe relações diplomáticas com Alemanha. O impacto da Grande Guerra foi reduzido na América Latina tanto mais que a Argentina ficou neutra durante o conflito. Aliás, é só depois da entrada na guerra no 6 de Abril de 1917 dos EUA que a Grécia e o Uruguay tomam parte no conflito. Para os outros países envolvidos na guerra, a prioridade é dada à União Sagrada : o patriotismo e o nacionalismo são exacerbados. As feministas dos vários conselhos nacionais das mulheres da Europa do Sul pedem às mulheres que sirvam os seus países, deixando de lado as suas reivindicações. A ênfase é posta nos deveres das mulheres. Consequentemente, a obtenção de direitos é colocada de lado e a comunicação entre os conselhos diminui.

Assim, a maioria das feministas dos conselhos decidem dar prioridade ao esforço de Guerra. Por exemplo, no caso francês a presidente do CNFF, Julie Siegfried (1848-1922) pede logo em Agosto de 1914 as dirigentes do conselho de servir a França: no dia 25 de Agosto, ela emite um comunicado sugerindo a mobilização das mulheres em torno da guerra. Em dezembro desse ano o conselho francês organiza sob a direcção de Marguerite Pichon-Landry (1877-1972) que será mais tarde, nos anos trinta, presidente do CNFF, um gabinete de informações das famílias dispersas e no início de 1915, o gabinete da atividade feminina subvencionado pelos Ministérios da guerra e do armamento. São igualmente criadas creches, especialmente nas fábricas de guerra. No congresso da Haia sobre a paz que teve lugar em 1915, as Francesas não querem participar. Dos países estudados apenas a Itália manda uma delegada, uma jornalista socialista Rosa Genoni

(1867-1954). Em 1916, é fundada em Paris uma secção de Estudos Femininos no Museu social em França onde o ministro socialista do armamento, Albert Thomas (1878-1932) vai escolher dez mulheres num total de 45 membros para formar um comité do trabalho feminino na subsecretaria de Estado da Artilharia e das munições, cuja finalidade é gerir a mão de obra feminina nas fábricas de guerra e que está na origem da Escola técnica das superintendentes de fábricas. A escola foi inaugurada em Paris em 1917 e a francesa Cécile Brunschvicg (1877-1946) do CNFF, participou ativamente à sua fundação. Durante os quatro anos de guerra, as relações entre os conselhos vão manter-se, mas com um ritmo muito reduzido, visto que a prioridade é o esforço de guerra. Servir ficou lema para os conselhos que queriam mostrar o seu patriotismo e o cumprimento do seus deveres. O apoio dos conselhos ao esforço de guerra tomou diversas formas: assistência, beneficência, caridade, criação de ateliers de costura chamados «ouvriers» em França; recolha de donativos, apoio moral aos soldados com as madrinhas de guerra, visitas aos feridos nos hospitais, etc. Em Portugal, foi criada em Março de 1916 a *Cruzada das Mulheres Portuguesas* liderada por Elzira Dantas Machado (1865-1942), mulher do presidente da República, Bernardino Machado (1851-1944). O objetivo da *Cruzada* era de apoiar os soldados e prisioneiros de guerra e tinha origem na *Associação Portuguesa de Propaganda feminista* que era filiada no CNMP.

O papel da censura durante a guerra fez que os órgãos de propaganda dos conselhos ficassem reduzidos. Em Portugal, o boletim oficial do CNMP passou a intitular-se *Alma feminina* a partir de janeiro de 1917 e publicou apenas sete números durante a guerra. Os artigos oscilam entre o patriotismo apelando ao dever de mobilização e do auxílio e o pacifismo denunciando os horrores da guerra. As hesitações entre os dois ismos patriotismo e pacifismo estiveram presentes quando as feministas portuguesas do conselho ponderaram a sua participação no congresso pacifista da Haia em 1915 para finalmente desistir seguindo a recomendação

da Lady Aberdeen, enviada a todos os conselhos nacionais de mulheres. Alias durante os anos de guerra não houve nenhum congresso internacional organizado pelo ICW. Do lado do conselho francês a recusa a participação no congresso pacifista da Haia em 1915 foi imediata e o conselho ordenou rapidamente às francesas o cumprimento dos seus deveres coítribuindo para o esforço de guerra e excluiu do CNFF a feminista pacifista Gabrielle Duchêne (1870-1954). Minoritárias eram as vozes pacifistas no seio dos conselhos. Uma ideia que dominava os conselhos durante toda a duração da guerra, é que as mulheres «adquiram hábitos de iniciativa e de responsabilidade, constituindo um desperdício não os aproveitar depois da guerra» (GUYOT, 1915, p 63). Os conselhos esperavam conseguir obter alguns direitos depois da guerra, nomeadamente o direito de voto, o que não aconteceria nos países estudados.

Em jeito de conclusão

As dirigentes dos conselhos nacionais das mulheres na América Latina e na Europa do Sul formavam uma elite urbana de mulheres que circulava entre as diversas capitais onde nasceram os conselhos: Atenas, Buenos Aires, Lisboa, Montevidéu, Paris e Roma. Os intercâmbios, mobilidade, circulação e formação de redes entre as mulheres mostram os contactos estabelecidos entre os conselhos que tentavam participar na vida política de cada país. Uma abordagem transnacional destas federações ilustrou a importância da matriz Americana: os conselhos tinham como característica comum o facto de o processo das suas formações e as suas principais linhas de atuação partirem do mesmo campo de influência, o ICW. Estas federações escolheram uma estratégia reformista e funcionaram como grupos de pressão. No plano cronológico, a maior parte dos movimentos de mulheres europeus ganhou forma no fim do século XIX e atingiu o seu apogeu em vésperas da Primeira Guerra Mundial, período que é considerado

como sendo a *Belle Époque* dos movimentos das mulheres. De facto, o auge dos conselhos argentino, francês, italiano e grego situa-se previamente ao deflagrar da Grande Guerra, enquanto para os conselhos português e uruguaio (respetivamente fundado pouco tempo antes do início da Grande Guerra e no meio do conflito), o período de ouro acontece mais tarde nos anos vinte (no caso português antes do golpe militar de 1926). Procurando ser uma contribuição para a história do associativismo das mulheres, para a história das mulheres da primeira metade do século XX e para a história contemporânea *tout court*, os conselhos nacionais das mulheres são uma fonte privilegiada de estudo para tornar as mulheres visíveis durante este período que estão fora do sufrágio.

Referências

- ANDERSON, Bonnie S. Anderson, «Primórdios do feminismo internacional: contribuições e dificuldades da história comparada», in Anne Cova (dir.), *História comparada das mulheres. Novas abordagens*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008.
- AVDELA, Efi. «Between Duties and Rights: Gender and Citizenship in Greece, 1864-1952», in Faruk Birtek, Thalia Dragonas (Eds), *Citizenship and the Nation State in Greece and Turkey*, London, Routledge, 2005.
- BARTOLI, Mariella. *Il movimento di emancipazione femminile in Itália e il Consiglio nazionale delle donne italiane, 1903-1923*, thèse de doctorat en histoire de l'Italie contemporaine, Université de Florence, Faculté de Lettres et de Philosophie, 2 vols, 1983.
- BOCK, Gisela. *Women in European History*, Oxford, Blackwell, 2002.
- CARLSON, Marifran. *Feminismo! The women's movement in Argentina from its beginnings to Eva Perón*, Chicago, Academy Chicago Publishers, 1988.
- COHEN, Yolande. «Protestant and Jewish Philanthropies in France: The Conseil National des Femmes Françaises (1901-1939)», *French Politics. Culture and Society*, vol. 24, n° 1, 2006.

- CORREIA, Rosa de Lurdes. *O Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas: a principal associação de mulheres da primeira metade do século XX (1914-1947)*, Dissertação de Mestrado em Estudos sobre as Mulheres, Lisboa, Universidade Nova, 2013.
- COSTA, Célia. *Contributo para a Monografia do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas: Uma Organização Feminista*, Mestrado em Estudos sobre as Mulheres, Universidade Aberta, 2007.
- COVA, Anne. *Maternité et droits des femmes en France (XIXe-XXe siècles)*, Paris, Anthropos, Économica, 1997.
- _____. «Femmes et associations: le Conseil national des femmes françaises sous la III^e République», in Marcel Bernos & Michèle Bitton (dir.) *Femmes, Familles Filiations: Société et Histoire*, Aix-en-Provence, Presses de l'Université de Provence, 2004.
- _____. «Femmes et familles: le Conseil national des femmes françaises durant l'entre-deux-guerres», in Virginie de Luca (dir.) *Pour la Famille: avec les familles. Des associations se mobilisent (France, 1880-1950)*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- _____. «O conselho Nacional das Mulheres Portuguesas e as organizações internacionais de mulheres», in Irene Tomé, Maria Emília Stone and Maria Teresa Santos (dir.), *Olhares sobre as mulheres: homenagem a Zília Osório de Castro*, Lisboa, CESNOVA, 2011.
- _____. «Legal Position of Women in Portugal: The Case of the Standing Committee on Legislation of the National Council of Portuguese Women (CNMP), 1914-1947», in Sara L. Kimble and Marion Rowekamp (Eds), *New Perspectives on European Women's Legal History*, London, Routledge, 2017.
- ESTEVES, João. «Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas (1914-1947) », *Faces de Eva*, 15, 2006.
- GORI, Claudia. *Crisalidi. Emancipazioniste liberali in età giolittiana*, Milan, Franco Angeli, 2003.
- GORJÃO, Vanda. *A Reivindicação do Voto no Programa do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas (1914-1947)*, Lisboa, CIDM, 1994.

- GUBIN, Eliane Gubin, VAN MOLLE, Leen (dir.), *Des femmes qui changent le monde. Histoire du Conseil International des Femmes, 1888-1988*, Bruxelles, Racine, 1997.
- GUYOT, Y. «Les Femmes françaises pendant la guerre», *L'Action Féminine. Bulletin Officiel du Conseil National des femmes françaises*, N° 40, Setembro-Outubro de 1915.
- MOULON, Aude. *Le Conseil National des Femmes Françaises, 1944-1981*, DEA, Université d'Angers, 2003.
- PICARD, Claude-Audrey. *Le Conseil National des Femmes Françaises et son implication dans l'action sociale, 1901-1940*, DEA, Université de Québec, 1998.
- PSARRA, Angelika ; FOURNARAKI, Eleni. «Parren Callirhoe (born Siganou) (1859-1940)», in Francisca de Haan, Krassimira Daskalova, Anna Loutfi (Eds.), *A biographical Dictionary of women's movements and feminisms. Central, Eastern, and South Eastern Europe, 19th and 20th Centuries*, Budapest, Central European University Press, 2006.
- PSARRA, Angelika «A Gift from the New World: Greek Feminists between East and West (1880-1930)», in Anna Frangoudaki and Caglar Keyder (Eds.), *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe, 1850-1950*, London, I.B. Tauris, 2007.
- RUPP, Leila J. *Worlds of Women: The Making of an International Women's Movement*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- TARICONE, Fiorenza. *Teoria e prassi dell'associazionismo italiano nel XIX e XX secolo*, Cassino, Università degli Studi di Cassino, 2003.

VASSALO, Alejandra. «Entre el conflicto e la negociación. Los feminismos argentinos en los inicios del Consejo Nacional de Mujeres, 1900-1910», in LOZANO, Fernanda Gil, PITA, Valeria Silvina e INI, María Gabriela Ini (orgs), *Historia de las mujeres en la Argentina*, tomo 2: Siglo XX, Buenos Aires, Taurus, 2000.

Capítulo 8

Mapeando los feminismos del sur: poéticas de un viaje sin retorno

Karina Bidaseca

Introducción

“El feminismo debe estar a la vanguardia del cambio social real si desea sobrevivir como un movimiento en cualquier país”,
Audre Lorde

"La Revolución no es limpia, ni bonita, ni veloz", escribió en 1980 la poeta afrofeminista Pat Parker luego de su participación en los movimientos llamados “tercermundistas”: el movimiento de los derechos civiles, el *Black Power*, la liberación femenina y del orgullo gay y lésbico.

Por aquel entonces, Parker brindó un discurso en el cual mencionaba para luchar contra el imperialismo teníamos que tener en claro lo que es y cómo se manifiesta en nuestras vidas.

Lo más importante era reconocer que:

Una anti-imperialista entiende la explotación de la clase obrera, entiende que para que el capitalismo funcione, tiene que haber cierto porcentaje de desempleados. [...] No deseo que se colonice el mundo... Quiero que la gente de Irán sea libre. Quiero que la gente de Puerto Rico sea libre; yo soy una feminista revolucionaria porque yo quiero ser libre. Y es críticamente importante que ustedes las que están aquí se comprometan con la

revolución basándose en el hecho de que quieren la revolución para sí mismas. (MORAGA; CASTILLO, 1988: 193-4)¹

Recientemente, el 8 de Marzo el Día Internacional de la Mujer, con Malta, Haití, Hong Kong y Myanmar, Chad, Senegal, Lituania, Fiji, Corea del Sur, entre otros 57 países, se sumaron mujeres migrantes y refugiadas sin patria. Utilizando las tecnologías de internet bajo diferentes *hashtags* se logró una mundialización de la protesta.

Las *hashtags* #MujeresEnHuelga, #8MParodemujeres, #DiaInternacionaldemujeres, #WomenStrike marcaron el pulso de una sociedad globalizada por el #Inamenos, que logró traducir cada una de las demandas locales en la esfera pública virtual para multiplicar las voces de todxs y para ser las voces de las mujeres muertas o desaparecidas por las redes de trata y la necropolítica.

Entre los antecedentes más próximos del Paro Internacional de Mujeres (PIM), se encuentran las dos grandes movilizaciones - el #NiUnaMenos en Argentina y América Latina y el “*Lunes negro*” en Polonia- que se manifestaron en las calles y las redes el 3 y 19 de octubre de 2016 respectivamente.

Por su parte, la CEPAL difundía en 2016 las siguientes estadísticas:

Cada día mueren en promedio al menos 12 latinoamericanas y caribeñas por el solo hecho de ser mujer”. [...] Honduras es el país de la región con el mayor número total de feminicidios (531 en 2014), lo cual representa 13,3 feminicidios por cada 100.000 mujeres. Las tasas más altas a nivel regional corresponden a El Salvador y República Dominicana. En términos de números absolutos, Argentina y Guatemala se ubican en segundo y tercer lugar, con más de 200 feminicidios, cada uno en 2014. (BBC, 2016, no paginado).

¹ El discurso fue pronunciado por Pat Parker en La Conferencia de BASTA en Oakland, California, en agosto de 1980 y posteriormente fue publicado por Moraga y Castillo (1988).

Entre ellas, cabe destacar los ecofeminicidios de lideresas ambientalistas, en especial en Brasil y Honduras. En este último el movimiento de mujeres marchó el 8M para exigir justicia por el asesinato de Berta Cáceres, líder indígena lenca defensora de los derechos humanos contra las corporaciones transnacionales.

Este trabajo se enfocará en la interpretación de las violencias contra las mujeres, la re-existencias y resistencias como actos de supervivencia agenciales de los feminismos descolónicos en los sures, a partir de las luchas de los movimientos sociales en la configuración del sistema capitalista.

Nuestros cuerpos, campos de batalla

En 1989, en medio de manifestaciones contra una nueva ola de leyes anti-aborto, la artista Barbara Kruger realizó una obra emblemática para la Marcha de Mujeres en Washington.

Conocida como *“Tu cuerpo es un campo de batalla”*, el rostro de una mujer dividida en exposiciones positivas y negativas, condensaba la demanda de libertad reproductiva. Este lema ha sido re-semantizado en las marchas del 8M en varias partes del mundo en otros tales como: *“Nuestros cuerpos son campos de batallas”*. *“Mi cuerpo, es mío”*.

Imagen 1 - Tu cuerpo es un campo de batalla



Fonte: Kruger, 1989².

Más del 97% de las mujeres en edad fértil en América Latina y el Caribe viven en países donde el aborto es restringido o prohibido por completo. Durante el período 2010-2014, se estima que cada año se producen 6,5 millones de abortos inducidos en América Latina y el Caribe (frente a los 4,4 millones registrados entre 1990 y 1994). El mayor número ocurrió en América del Sur (4,6 millones anuales en 2010-2014). (GUTTMACHER INSTITUTE, 2016).

Según el documento, aproximadamente 760,000 mujeres en la región son tratadas anualmente por complicaciones de aborto inseguro. Al menos el 10% de todas las muertes maternas (900 en total) anuales se debían a abortos inseguros.

Como entonces, continuamos reclamando por los mismos derechos laborales y reproductivos. Así, “*No puedo creer que todavía tenga que protestar por esta puta mierda*” (**mi traducción**) expresa la pancarta de una mujer durante la marcha del “**Lunes negro**” en Polonia.

² Disponible en: <<http://www.thebroad.org/art/barbara-kruger/untitled-your-body-battleground>>. Acceso en: 04 ago.2017.

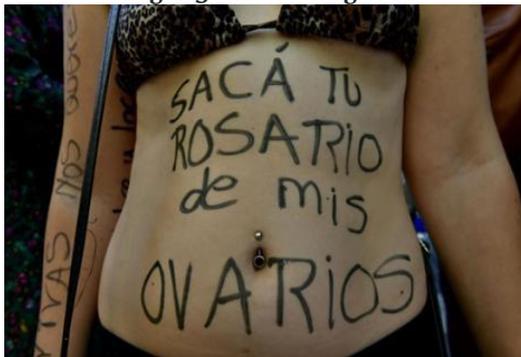
Imagen 2 - Pancarta en la marcha del Lunes Negro - Polonia



Fonte: Anja Rubik, 2016³

O en este otro escrito en el cuerpo, “*Sacá tu rosario de mis ovarios*”, en el 8M en Argentina.

Imagen 3 - El 8M - Argentina



Fonte: Weinstein, 2017⁴.

³Disponible em: <http://www.huffingtonpost.es/2016/10/05/aborto-polonia-podemos_n_12355818.html>. Acceso em: 04 ago.2017.

⁴Disponible en: <<http://www.marcapolitica.com/search?q=el+8M>>. Acceso em: 04 ago.2017.

Retrocediendo incluso en décadas en materia de derechos, en Irán los proyectos de ley 446 y 315 buscan restringir el acceso a métodos anticonceptivos, ilegalizar la esterilización voluntaria, prohibir la educación sexual, dismantelar la planificación familiar y fomentar el matrimonio temprano y la maternidad repetida, a la vez que se niega la igualdad en materia de empleo, divorcio y relaciones familiares, permitiendo la impunidad de la violencia doméstica al igual que en Rusia.

Imagen 4 – Protesto contra el ataque a los derechos sexuales y reproductivos a las mujeres de Irán - 2015



Fonte: Salamanca ao día, 2015⁵

Bajo el lema "No hemos nacido sólo para dar a luz ...", se llevó a cabo en Banja Luka, Bosnia y Herzegovina, la concentración por el Día Internacional de la Mujer. "Queremos enviar un mensaje de que el papel de la mujer en la sociedad no se reduce sólo a la procreación y la crianza de los niños. Nos negamos a vivir bajo la esclavitud del patriarcado que persistentemente marginar y negar el potencial de las mujeres.

⁵ Disponible en: <<http://salamancartvaldia.es/not/78709/procrearas-ataques-a-los-derechos-sexuales-y-reproductivos-a-las-mujeres-de-iran/>>. Acceso en: 04 ago.2017.

Imagen 5 – Mensaje de las mujeres de Banja Luka – 2017



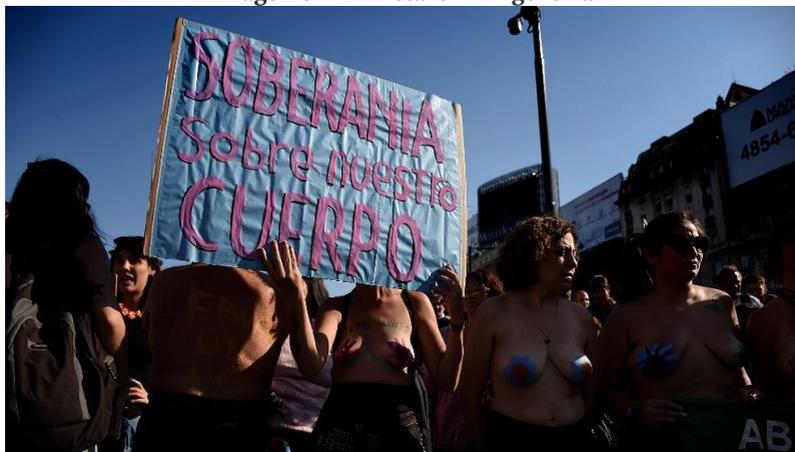
Fonte: Sitio oficial de Banja Luka, 2017⁶.

Los cuerpos femeninos portan insignias y se convierten en lienzos donde se escriben mensajes. Liderado por diferentes sectores religiosos y de ultraderecha en América Latina, Estados Unidos y Europa, el frente que se conoce como “ideología de género” promueve una política disciplinaria y punitiva sobre los cuerpos femeninos y LGBT. Un día antes del 8M en España, partidos, sindicatos y movimientos sociales manifestaron su rechazo al autobús contra los transexuales que el grupo ultracatólico Hazte Oír. (EL PAÍS, 2017).

El reclamo de “*Soberanía sobre nuestro cuerpo*” fue visible el 7 de febrero en Buenos Aires, en la movilización conocida como el “Tetazo”, una convocatoria que organizaron los movimientos feministas y activistas luego de que la policía expulsó a tres mujeres de una playa por hacer *topless*.

⁶ Disponible en: <<https://banjalucanke.com/2017/03/06/pridruzite-se-osmomartovskom-marsu-nismo-rodene-samo-da-radamo/>>. Acceso em: 04 ago.2017.

Imagen 6 – El “Tetazo” – Argentina



Fonte: Infobae, 2017⁷.

Asimismo, mencionamos la conmoción en Francia y la UE por unas fotografías tomadas en una playa de Niza, en las que se veía a cuatro policías increpando a una mujer con velo. La prensa alemana mencionó una "guerra de religión" y el alcalde de Londres consideró que "nadie debería dictar a las mujeres lo que deben llevar". (EL COMERCIO, 2016, no paginado).

En Francia, donde se encuentra la comunidad musulmana más importante de Europa, las ordenanzas sobre el *burkini* resultan una deriva de la islamofobia y el racismo global contra la cual se manifiesta el movimiento de mujeres.

⁷ Disponible em: <<http://www.infobae.com/fotos/2017/02/07/40-fotos-del-tetazo-que-se-realizo-en-el-obelisco/>>. Acceso en: 04 ago.2017.

Imagen 7 - Las ordenanzas sobre el burkini y la islamofobia - Francia



Fonte: Gatestone Institute, 2016⁸.

Cuerpos afectados por la necropolítica

La reflexión en torno a las condiciones específicas del espacio, de la subjetividad de género y la sexualidad, parte de la categoría de encierro - ya sea real o imaginado, literal o metafórico- como una instancia demarcatoria de un cuerpo que se autodisciplina, y que diseña un perímetro de circulación autorizado. Que es también el del dominio territorial del Barón sobre el cuerpo femenino que “ahora se volvió capaz de controlar de forma irrestricta su territorio” (SEGATO, 2006: 12).

Desde 1998 en que los tribunales de la ex Yugoslavia y del genocidio en Ruanda los delitos de violencia sexual son considerados como de lesa humanidad, no es posible hablar de “consentimiento de la víctima” cuando su voluntad fue apropiada bajo estado de cautiverio, detención o tortura. Esta constituye el extremo de la experiencia de la enajenación.

Las últimas aportaciones al derecho internacional en materia de dimensión de género en violaciones de derechos humanos y las resoluciones al respecto (incluidas la 1325, 1820 y 1888 del Consejo

⁸ Disponible em: <<https://twitter.com/gatestoneinst/status/771288844373200896>>. Acceso em: 04 ago.2017.

de Seguridad de la Organización de Las Naciones Unidas sobre mujeres, paz y seguridad) sellaron el compromiso de la comunidad internacional de combatir este tipo de crímenes. (ONU, 2000; 2008; 2009)

En Colombia, en el conflicto armado de 52 años, el más extenso que se conozca, las cifras que suministra la Unidad para las Víctimas en 2015, muestran que las mujeres y niñas son las más afectadas.

Más de 3 millones de mujeres que han sido reconocidas como afectadas personalmente en el marco del conflicto armado. Eso significa, “que más del 50 por ciento del total de víctimas son mujeres”, dice Gabriel Bustamante Peña, subdirector de la Unidad. La cantidad de delitos cometidos contra las mujeres por los grupos armados es mucho mayor que el número de víctimas, porque, en incontables ocasiones, una sola mujer ha sido víctima de varios delitos. (EL TIEMPO, 2015, no paginado).

Más de 3 millones fueron desplazadas a la fuerza de sus pueblos, veredas y hogares. Otras 440.000 han sido asesinadas. La lista es sobrecogedora: siguen luego las amenazadas, las torturadas, las que desaparecieron sin dejar rastro, las niñas y adolescentes reclutadas a la fuerza, las mutiladas por minas explosivas, las secuestradas.

[...] Llamó mucho mi atención un hecho curioso. En la penosa lista de los once delitos más frecuentes que las mujeres han padecido en carne propia, la violación sexual solo aparece en el sexto lugar, con 9.892 casos. [...] Le aseguro que son muchos más, pero el sentido del pudor femenino, la vergüenza y la dignidad de las mujeres les impiden revelarlos. Quieren evitarles más dolores y disgustos a sus maridos, a sus hijos, a sus padres. Y proteger la honra de sus familias. Lo más insólito es que la experiencia ha demostrado que los propios criminales, con un sentido machista de la realidad, prefieren reconocer un homicidio antes que un delito sexual. Les parece que eso deshonra a un verdadero varón. Como si un asesino lo fuera. Tan verídico es ese fenómeno que para demostrarlo me basta con poner un solo

ejemplo: en la etapa de desmovilización de los paramilitares, que se conoció como proceso de Justicia y Paz, cuando las rebajas de penas dependían de lo que confesara el implicado, los hombres reconocieron haber cometido 39.546 delitos de diversa naturaleza, pero solo 96 violaciones de mujeres. (EL TIEMPO, 2015, no paginado).

La gravedad de la situación ha llevado a la Corte Constitucional del país a sentenciar que la violencia sexual cometida contra la mujer –incluyendo abuso y explotación sexual– “es una práctica habitual, extendida, sistemática e invisible en el contexto del conflicto armado colombiano”. Sin embargo, existen muy pocas denuncias por parte de las víctimas.

Según un estudio llevado a cabo por Oxfam, entre el 2001 y el 2009, menos del 18% de las mujeres denuncian casos de violencia sexual. (OXFAM INTERNATIONAL, 2009).

De aquellos casos que sí son denunciados, solo dos de cien probablemente lleguen a obtener una sentencia, dejando un nivel de impunidad de más del 98%. En el proceso de Justicia y Paz, en el cual los paramilitares desmovilizados optaban a penas alternativas a cambio de la confesión de todos sus crímenes, de los 39.546 actos confesados sólo 96 se referirían a violencia sexual. Ello demuestra que los autores de estas violaciones no reconocen o consideran que los actos de violencia sexual sean crímenes.

Un paso significativo es la aprobación de una ley que establece que los actos de violencia sexual cometidos dentro del marco del conflicto armado pueden constituir crímenes de lesa humanidad, crímenes de guerra y actos de genocidio. Con esta ley se logra que la violencia sexual sea imprescriptible, y los actos puedan ser juzgados en cualquier momento.

Esto se traduce en que ya no será castigada solamente la violación como una agresión sexual, sino que también serán sancionadas la prostitución, esterilización, embarazo, desnudez y aborto forzados, entre otros, por la que clamaban, según la Casa de la Mujer, alrededor de 500.000 mujeres víctimas. (ICTJ, 2014).

Para la vida todo, para la muerte nada. La *Red Mariposas de Alas Nuevas* las mujeres dicen que no están interesadas en ser heroínas muertas. A través de acciones de sororidad afectivas Las Mariposas fortalecen lazos que fortalecen la comunidad, protegen la vida de sus hijas, hijos, familiares y vecinos. (BIDASECA, 2016).

Así, “algo que era normal se ha convertido en una práctica de insurgencia: velar a los muertos en la casa y no en la funeraria y realizar la novena., o adoptar a los muertos. (LERMA, 2016: 16).

En las guerras actuales están en juego no solamente los territorios, sino las identidades étnicas y religiosas, el control sobre los recursos naturales tales como petróleo y minerales, así como el control sobre el comercio lucrativo y algunas veces ilícito, como el de drogas y armas” (UNRISD; 2006: 21).

Complementa Goldstein (2001) este análisis al describir la conquista como una extensión de la violación y explotación de las mujeres en tiempos de guerra. Él arguye que para entender la conquista es necesario examinar: 1) la sexualidad masculina como causa de la agresión; 2) la feminización de enemigos como dominación simbólica; y 3) la dependencia en la explotación del trabajo de la mujer.

Las violaciones hechas a las mujeres se traducen en “armas de guerra”. “Hay pruebas de que en los conflictos postcoloniales la agresión sexual sucedió a gran escala. Durante la subdivisión del subcontinente indio entre la India y Paquistán en 1947, se calcula que 100.000 mujeres fueron violadas, raptadas y casadas a la fuerza.” (UNRISD, 2006: 250).

La Relatoría de las Naciones Unidas sobre violencia contra la mujer informó en 1999 que el matrimonio y la prostitución forzosos, y la esclavitud sexual sobre mujeres en cautiverio disponibles para brindar servicios sexuales a los soldados, formaban parte de las violaciones a los derechos humanos. (ONU, 1999: 6).

En 1992, la violación se reconoció como un arma de guerra, cuando en los medios de comunicación de masas se dio atención a nivel mundial, “a la violación masiva de mujeres en Bosnia y Herzegovina, seguida por la de entre 250.000 y 500.000 mujeres durante el genocidio de 1994 en Rwanda.” (UNRISD, 2006: 250).

Ni Más en México, Ni Una Menos en Argentina

Otras experiencias de violencias que conocemos ocurren en esos sitios *glocales* en que las mujeres están siendo utilizadas en las guerras difusas; no como el fin sino como el medio, como “dadoras del tributo por el cual se reconfirma la hermandad viril”, en palabras de la antropóloga Rita Segato quien desarrolló una investigación sobre los crímenes desde Ciudad Juárez. (SEGATO, 2006: 27).

Imagen 8 – Femicidios em Ciudad de México



Fonte: ABC, 2014⁹.

Sabemos que las formas de violencias contra las mujeres son tan antiguas que se confunden con la historia de nuestra humanidad. La mujer vuelve a caer en el lugar de la incomodidad

⁹ Disponible en: <<http://www.periodicoabc.mx/rebasaestadodemexicoacdjuaizenfemicidios-11594/>>. Acceso en: 04 ago.2017.

absoluta, vuelve a cumplir el principio femenino de lo que no se comprende. Así, y por ello, corresponde a dicho principio el poder de la subversión de cualquier orden y ordenamiento, porque la dominación de la mujer es más arcaica y trasciende cualquier tipo de orden: nacional, estatal, capitalista.

Las violencias de género refieren a todo acto cometido contra cuerpos feminizados, que pueden tener como resultado un daño o sufrimiento físico, sexual o psicológico. Es toda acción violenta que recibe una mujer por el simple hecho de serlo, dañándola ya sea física, psíquica o emocionalmente. El acto violento es expresivo.

Los feminicidios, conocidos como tal a partir de las luchas feministas por enmarcar el epifenómeno en el discurso de los derechos humanos, ostentan una exhibición profundamente obscena de las violencias contra nuestro género.

Se sitúan en un extremo de un *continuum* de violencia de género ejercida contra las mujeres, que debe ser constantemente refundado por el patriarcado en un sistema de representaciones que ordena, domestica y disciplina a los cuerpos feminizados.

Para Russel y Harnes (2006: 24), la supremacía patriarcal de género de los hombres sitúa la violencia contra las mujeres como “un mecanismo de control, sujeción, opresión, castigo y agresión dañina que a su vez genera poder para los hombres.”

Se discute a menudo las causas que originan los feminicidios. Por mucho tiempo, se consideró a las violaciones como actos de anomalía individual del victimario.

Como señala Segato (2006: 16-17):

Los crímenes sexuales no son obra de desviados individuales, enfermos mentales o anomalías sociales, sino expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza nuestros actos y les confiere inteligibilidad. En otras palabras, el agresor y la colectividad comparten el imaginario del género, pueden entenderse.

En su valioso libro *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre genero entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, la autora habla de “una refundación permanente: los procesos de violencias conllevan estrategias de reproducción del sistema, es decir, la renovación de los votos de subordinación de los minorizados en el orden de estatus y el permanente ocultamiento del acto instaurador.” (SEGATO, 2003: 113).

Por consiguiente, se trata de un problema social del dominio de las relaciones de poder y dominación, por medio del cual se establece una jerarquía de valores que otorga al género masculino la superioridad por sobre el femenino; en el contexto de la configuración extractivista y depredadora del capitalismo en su fase contemporánea. Se trata así de pensar la analogía entre los feminicidios con el orden capitalista —masculino, racista y patriarcal e sobre los territorios - cuerpo/femenino.

Las especialistas señalan que la novedad de estos tiempos está relacionada con aquello que Segato (2011: 15) describe como ensañamiento:

[...] en tanto la humanidad hoy testimonia un momento de tenebrosas innovaciones en las formas de ensañarse con los cuerpos femeninos y feminizados, un ensañamiento que se difunde y se expande sin contención. Guatemala, El Salvador y México, en nuestro continente, y Congo dando continuidad a las escenas horrendas de Ruanda, son emblemáticos de esta realidad.

Sepur Zarco, la lucha de las mujeres q´eqchis

Los pactos de silencios que sostienen la estructura patriarcal están comenzando muy lentamente a ser resquebrajados. Conocemos que fue recién hacia 1992, cuando la cineasta alemana y feminista Helke Sander (1992) abordaría dicha relación entre cuerpo y Estado en el filme *Los libertadores se toman libertades (Befreier und befreite)*. Basado en un argumento no-ficcional,

después de cuarenta y seis años de silencio, las mujeres que fueron violadas por soldados del Ejército Rojo al final de la Segunda Guerra Mundial, hablan públicamente por primera vez.

El correlato del fin de la Guerra Fría no fue necesariamente el fin de la violencia armada. Nuevas guerras surgieron en la ex Yugoslavia; otros conflictos son excrecencias del periodo postcolonial en África; guerras internas o contra los Estados, invasiones militares en nombre de los Derechos Humanos en el marco de los programas de las Naciones Unidas para mantener la paz mundial, entre otros procesos que marcan nuestra contemporaneidad.

Otros trabajos más recientes permiten observar las singularidades de cada localidad y región. Citamos, por ejemplo, el valioso trabajo de Lerma (2016: 8-9) localizado en la zona de Buenaventura, refiere a las nuevas modalidades de las violencias:

Como una estrategia de continuación de las políticas de desarrollo se da hacia finales de los 90, comienzos del 2000, la presencia de los grupos paramilitares. Esta violencia paramilitar causó innumerables masacres tanto en la zona rural como en la zona urbana del municipio de Buenaventura. Con la presencia paramilitar que comete la primera masacre en Sabaletas, vereda a 45 minutos de Buenaventura, se inaugura una época de terror sin precedentes en la región. Entre el 2000 y el 2001 fueron asesinadas más de mil personas por el Bloque Calima, según confesiones del paramilitar Ever Veloza alias H.H., con el propósito de sembrar el terror en toda la población. La comunidad recuerda ese periodo como *el año de los mil muertos*. Según declaraciones hechas a los medios de comunicación en su momento por Carlos Castaño, los paramilitares llegaron a Buenaventura invitados por empresarios y comerciantes para defenderlos del supuesto *boleteo* de la guerrilla. Hubo desplazamientos masivos y poco a poco los paramilitares, nombrados ahora de muchas maneras, se fueron apoderando de la ciudad e imponiendo su ley. El desarraigo forzado y el asesinato/desaparición de mujeres son dos de los rasgos más sobresalientes de la violencia que se impuso.

Pero, «¿qué sabemos de los silencios colectivos mantenidos por oprimidos y opresores durante y después de los genocidios de la guerra fría?

En ese bellissimo país de Centroamérica llamado Guatemala, la “Vietnam de América Latina” al decir de la antropóloga Rita Segato, once mujeres *q’eqchis* que solo hablan su propia lengua, tuvieron que esperar por más de 30 años para presenciar la sentencia a los responsables de violación sexual, esclavitud sexual y doméstica en contra de las sobrevivientes, así como los responsables de desaparición forzada en contra de siete hombres (esposos de las sobrevivientes) y del asesinato de una madre y sus dos pequeñas hijas.

Las mujeres fueron violadas por los soldados en el mes de agosto de 1982, durante el gobierno militar de Efraín Ríos Montt, quien actualmente está siendo juzgado por el delito de genocidio.

A partir de ese momento y en periodos de tiempo que abarcan desde seis meses hasta seis años, las mujeres fueron sometidas a esclavitud sexual y esclavitud doméstica en el destacamento militar Sepur Zarco que funcionó como “centro de recreación y descanso de la tropa”. Se les obligó a presentarse cada dos días por turnos donde fueron violadas en forma sistemática y múltiple.

Además de ser víctimas de esclavitud sexual también sufrieron esclavitud doméstica, tal como lo informa Mujeres Transformando el Mundo, en el artículo de opinión, afirmando que “forzadas a proporcionar el maíz y el jabón, se les obligó a preparar la comida y lavar los uniformes de los soldados, lo que implicó que las mujeres fueran sometidas a niveles extremos de pobreza y hambre.” (ALAI, 2016, no paginado).

Sin embargo, en ese momento no se pensaba que fuera posible juzgar los hechos de Sepur Zarco, porque los delitos ya habían prescrito. A directora de Mujeres Transformando el Mundo,

Paula Barrios, y una de las grandes artífices de esta historia de valentía e dignificación así explicó:

De ahí que el movimiento organizado de mujeres y de defensoras de derechos humanos haya trabajado en el caso durante una década, estudiando la aplicación de los convenios internacionales en la materia, construyendo estrategias de litigio y buscando que las víctimas asuman la justicia como uno de los elementos fundamentales en su búsqueda de la reparación. (PACIFISTA, 2015, não paginado).

En el largo y penoso acceso a la justicia debieron enfrentar múltiples obstáculos infundidos por la compleja arquitectura que sostiene al patriarcado capitalista colonial y racista, el miedo frente a las amenazas recurrentes, el desprecio de la comunidad y la muerte de Magdalena Pop, cuatro meses después de su declaración de anticipo de prueba.

Pero estuvieron acompañadas por las organizaciones que integran la *Alianza Rompiendo el Silencio y la Impunidad: Mujeres Transformando el Mundo* (MTM), la Unión Nacional de Mujeres Guatemaltecas (UNAMG) y el Equipo de Estudios Comunitarios y Acción Psicosocial (ECAP).

En 2010, las mujeres lograron romper el silencio en el “Tribunal de Consciencia”, un escenario simbólico creado por la Alianza. Su valentía las homenajea como *la primera generación de mujeres mayas que enfrentó la colonialidad de poder y género* en Guatemala. Un año más tarde, en el mes de septiembre del año 2011 se presentó la primera querrela penal por los delitos “Contra los deberes de Humanidad y Genocidio” del “Caso Sepur Zarco”, nombre que lleva el proceso penal, impulsado por quince mujeres y cinco hombres. En el año 2013, las mujeres se querellaron al proceso a través de la *Colectiva Jalok U* (“cambio de Rostro”, en idioma *q’eqchi*).

Esta es la primera vez que un tribunal nacional juzga crímenes de guerra en sus modalidades de violencia sexual,

esclavitud sexual y esclavitud doméstica. La primera vez que un Estado nacional juzgó sus propios crímenes de género. Se trata de un crimen de género de lesa humanidad porque los agentes del Estado son encontrados culpables de sometimiento sexual y doméstico.

Paula Barrios, expresó en una entrevista que realizamos, que el Caso Sepur Zarco, representa un hecho trascendental e histórico, no solo para el país centroamericano, sino a nivel mundial, porque es el primer juicio contra personas vinculadas con las fuerzas armadas delimitando las modalidades de violencia sexual, esclavitud sexual y esclavitud doméstica, que se cometieron delitos contra los deberes de humanidad establecidos en el artículo 378 del Código Procesal Penal.

Reflexiones finales

Las mujeres del Sur son narradoras de sus propias vidas. A pesar de ser (re)escritas por otras mujeres, a menudo bajo lo que llamo “retóricas salvacionistas”, narrativas orientalizadas por Occidente, que eliminan todo rastro de contemporaneidad, no deja(rá)n de contarse mutuamente historias.

Suele haber mucho más riqueza en las conversaciones con las mujeres que, luego, inevitablemente, se pierde en el género de las escrituras etnográficas, por más sensibles que ellas se muestren. La feminista postcolonialista Chandra Tapalde Mohanty capturó ese déficit a partir de su investigación sobre imágenes que informan casi *obsesivamente* las mismas escenas: mujeres exotizadas con sus senos desnudos, dispuestas en telones naturales de fondo, pobreza y VIH/Sida, harenes. Nativismo salvaje y esencialismo se (con)fundan en una trama en la que África, América Latina, Oriente, Indonesia... son re-presentadas y atrapadas en la “colonialidad del género” ante el ojo pornográfico -occidental y rapiñador- que decodifica el ars erótico. (SEGATO, 2016).

Hace unos años atrás, invité a mi universidad a la socióloga palestina Elise Aghazarian (2011: 272), que forma parte de la diáspora más grande del mundo. Ella mencionó que:

Los encuentros coloniales están vivos ahora” e “Implican armamento avanzado y la militarización del paisaje. Cuando se ve desde afuera de Oriente Medio, se ven enemigos invisibles y de esta manera estos conflictos son defendidos como una manera de acoger grandes ideales. Es así que uno se encuentra en el dilema entre la guerra que intenta modernizar, liberar a las mujeres y ayudar. Pero en el terreno de la lucha la imagen es muy distinta. Se rige por la economía política. murallas, víctimas, peajes... Vemos también la privatización de la guerra. Por ejemplo, observamos que en los territorios palestinos compañías de seguridad israelíes tienen diferentes tipos de control, y a menudo la gente, que está en el territorio, ve sus reflexiones captadas por los medios internacionales. Tanto los palestinos como los iraquíes se ven a sí mismos demonizados. En los medios árabes, en cambio, suelen verse como héroes. Y creo que ambos son problemáticos, y esto afecta los métodos de resistencia. A menudo la gente responde a su imagen en los medios y la internaliza, y muchas veces terminan sintiéndose muy frustrados.

En el intento de “liberar a las mujeres” - lo que llamo “retórica salvacionista” - a menudo me interesó establecer una conversación transfronteriza en los lugares liminales del exilio, que impone la “nueva razón imperial” en las Otras Américas, Otras Áfricas, Otros Orientes. (BIDASECA, 2010).

El conocimiento imperial “bajo los ojos de Occidente” como lo definió la feminista india Chandra Tapadle Mohanty (2008), está siendo guionado por los poderes globales. Re-existir implica comenzar a conocer el sur bajo diferentes ojos, en las palabras de Mohanty, que *no son los ojos de Occidente*.

Orientarnos en la dirección de la descolonización mental y corporal para liberar al opresor que nos habita: “La casa del amo no se desarma con las herramientas del amo”, expresaba la afrofeminista Audre Lorde (1988, p.89). Si insistimos en sustituir

una versión hegemónica por otra, continuamos la colonización interna.

Asumir una subjetividad feminista descolonial y antirracista implica enfrentar fuerzas conservadoras como la “ideología de género”; la benevolencia colonialista o el anti-feminismo que siguen dominando los claustros universitarios y fuera de ellos, en el seno de los movimientos de liberación.

Como las colonias más antiguas de la humanidad, nuestros cuerpos resultan ser tierras fértiles donde la razón imperial moderna, que emana del poder del Norte global, inscribe las sagradas escrituras y planta sus insignias. Estas acciones aseveran que los cuerpos de las mujeres constituyen campos de batalla. Mi interés surge de la interpretación de los cuerpos feminizados en los cuales se escriben los guiones de los fundamentalismos (culturales, religiosos, económicos y geopolíticos).

Impulsado a partir de las protestas de las mujeres de distintos Sures, el Paro Internacional de Mujeres es el emblema de un “nuevo movimiento feminista mundial, antirracista, antiimperialista, antineoliberal y anti-heteronormativo,” tal como lo definió Angela Davis en la Marcha de Mujeres de Washington, en el que prevalece la sororidad fememina.

A partir de comprender las diferencias entre mujeres como fuente de poder, mujeres negras, indígenas, campesinas, migrantes, trans, LGBT, trabajadoras sexuales, madres abolicionistas...lograron articular con su presencia todas las luchas en pos de un cuestionamiento a la vieja política representativa (sostenida por los partidos y sindicatos) y a la hegemonía del Norte Global que disemina las violencias en el Sur.

Referências

AGHAZARIAN, Elise. Post-Primavera Árabe: cuerpo, espacio y militarización. *Crítica y Emancipación*, Buenos Aires/AR, Año 6, n.12, p. 19-28. 2014. Disponible en: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/ojs/index.php/critica/article/view/85>>. Acceso en: 14 ago. 2017.

_____. Reflexiones sobre geografías racializadas. Entrevista con Elise Aghazarian realizada por Karina Bidaseca. *Revista Papeles de Trabajo*, San Martín, Año 4, n.7. 2011. pp. 271-281. Disponible en: <<http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/17>>%20“Reflexiones%20sobre%20geograf%C3%ADas%20racializadas”.pdf >. Acceso en: 04 ago.2017.

AMERICAN LATINA EN MOVIMIENTO (ALAI). *Justicia para las Mujeres sobrevivientes de Sepur Zarco*. [in línea]. 2016. Disponible en: <<http://www.alainet.org/es/articulo/175027#sthash.Mny1s-MIE.dpuf>>. Acceso en: 04 ago.2017.

BRITISH BROADCASTING CORPORATION (BBC). *País por país: el mapa que muestra las trágicas cifras de los feminicidios en América Latina*. Redacción, 21 de noviembre de 2016. Sin firma. Disponible en: <<http://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37828573>>. Acceso en: 04 ago.2017.

BIDASECA, Karina. *Perturbando el texto colonial: los Estudios (Pos)coloniales en América Latina y sus mujeres*. Buenos Aires: Editorial SB, 2010. 288p.

_____. Voces y luchas contemporáneas del feminismo negro. Corpólicas de la violencia sexual racializada. En: *Afrodescendencia: aproximaciones contemporáneas de América latina y el Caribe*. Colección de ensayos del Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y República Dominicana, en el marco del Año Internacional de los Afrodescendientes, México: ONU, 2012. Disponible en: <<http://www.cinu.mx/AFRODESCENDENCIA.pdf>>. Acceso en: 04 ago.2017.

_____. *Escritos en los cuerpos racionalizados: lenguas, memoria y genealogías (pos)coloniales del feminicidio*. Mallorca/ES: Universitat des Illes Balears, 2015.170p.

_____. "Las mariposas *q'eqchis* de Sepur Zarco: crímenes de género y luchas por la justicia, la memoria y la verdad en Guatemala". En: NARVÁEZ, Marianella (Comp.) *Género y justicia: estudios e investigaciones en el Perú e Iberoamérica*. Lima: Gaceta Jurídica S/A, 2016. p.451-81.

_____. "8M: Temblará el mundo. Paro Mundial de Mujeres". *Megafón*, Buenos Aires/AR, n.13/1. 2017. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Disponible en: <<http://www.clacso.org/megafon/>>. Acceso en: 04 ago.2017.

CENTRO INTERNACIONAL PARA LA JUSTICIA TRANSICIONAL (ICTJ). *Colombia: delitos de violencia sexual no prescribirán*. 2014. [en línea]. Disponible en: <<https://www.ictj.org/es/news/colombia-delitos-de-violencia-sexual-no-prescribiran>>. Acceso en: 04 ago.2017.

EL COMERCIO. *Francia: Tribunal anula prohibición sobre el uso del burkini*. Edición de 27 de agosto de 2016. Disponible en: <<http://elcomercio.pe/mundo/europa/francia-tribunal-anula-prohibicion-sobre-uso-burkini-noticia-1927146>>. Acceso en: 04 ago.2017.

EL PAÍS. *Madrid inmoviliza el autobús de la campaña contra los transexuales*. Edición de 28 de febrero de 2017. Disponible en: <http://politica.elpais.com/politica/2017/02/28/actualidad/1488285088_623918.html>. Acceso en: 04 ago.2017.

EL TIEMPO. *Las mujeres son las primeras víctimas del conflicto armado en Colombia*. Edición de 21 de octubre de 2015. Disponible en: <<http://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-16408896>>. Acceso en: 04 ago.2017.

GOLDSTEIN, Joshua. *War and Gender: how gender shapes the war system and vice versa*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.523p.

GUTTERMACH INSTITUTE. *Abortion in Latin America And the Caribbean*. Disponible en: <https://www.gutmacher.org/sites/default/files/factsheet/ib_aww-latin-america.pdf>. Acceso en: 04 ago.2017.

LERMA, Betty Ruth Lozano. Violencias contra las mujeres negras: neo conquista y neo colonización de territorios y cuerpos en la región del Pacífico colombiano. *La manzana de la discordia*, Cali/COL, v. 11, n.1, p.1-17. 2016. Disponible en: http://revistaingenieria.univalle.edu.co/index.php/la_manzana_de_la_discordia/article/viewFile/1630/pdf>. Acceso en: 04 ago.2017.

LORDE, Audre (1979). La casa del amo no se derrumba con las herramientas del amo”. En: MORAGA, Cherríe; CASTILLO, Ana. (Eds.) *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco: ISM press, 1988. p.89-93.

PARKER, Pat. (1980). La Revolución no es limpia, ni bonita, ni veloz. En: MORAGA, Cherríe; CASTILLO, Ana. (Eds.) *Esta puente, mi espalda: voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, San Francisco: ISM press, 1988. p.191-198.

MOHANTY, Chandra Tapalde. Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discurso colonial”. En: HERNÁNDEZ, Rosalva Aída; SUÁREZ, Liliana. *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. (Madrid, Cátedra). 2008. p.112-61.

ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (ONU). Informe general. *Integración de los derechos humanos de la mujer y la perspectiva de género*. 1999. Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2005/3405.pdf?view=1>>. Acceso en: 04 ago.2017.

_____. *Resolución* 1325 de 31 de octubre de 2000. Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2006/1759.pdf>>. Acceso en: 04 ago.2017.

_____. *Resolución* 1820 de 19 de junio de 2008. Disponible en: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/BDL/2011/8217.pdf?view=1>>. Acceso en: 04 ago.2017.

_____. *Resolución* 1888 de 30 de septiembre de 2009. Disponible en: http://www.ipu.org/splz-e/cuenca10/UN_1888.pdf>. Acceso en: 04 ago.2017.

- OXFAM INTERNATIONAL. *Sexual violence in Colombia: instrument of war*. 2009. Disponible en: <<https://www.oxfam.org/sites/www.oxfam.org/files/bp-sexual-violence-colombia.pdf>>. Acceso en: 04 ago.2017.
- PACIFISTA. *No se puede construir paz pasando por encima de las mujeres*. Entrevista de Paula Barrios. Disponible en: <<http://pacifista.co/no-se-puede-construir-paz-pasando-por-encima-de-las-mujeres/>>. Acceso en: 04 ago.2017.
- RUSSEL, Diana; HARMES, Roberta. *Feminicidio: una perspectiva global*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Comisión Especial para Conocer y dar Seguimiento a las investigaciones relacionadas con los feminicidios en la República Mexicana y a la procuración de Justicia Vinculada. México: UNAM, 2006. 402p.
- SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia: contrato y status en la etiología de la violencia*. Argentina: Prometeo Libros, 2003. 260p.
- _____. *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez: territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*. México D.F: De la Universidad del Claustro Sor Juana. 2006. (Colección Voces). 88p.
- _____. Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". In: BIDASECA, Karina; VAZQUEZ LABA, Vanesa (Comps). *Feminismos y poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011. p. 17-47.
- SEGATO, Rita Laura. La norma y el sexo: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonialidad. En: BIDASECA, Karina (Coord.) *Genealogías críticas de la colonialidad en América latina, África, Oriente*. Buenos Aires/AR: CLACSO/IDAES-UNSAM). (Colección Sur-Sur). p.31-64. Disponible en:<<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20160210113648/genealogias.pdf>>. Acceso en: 04 ago.2017.
- UNITED NATIONS RESEARCH INSTITUTE FOR SOCIAL DEVELOPMENT. (UNRISD). *Igualdad de género: la lucha por la justicia en un mundo desigual*. 2006. Disponible en: <[http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/\(httpAuxPages\)/52342A357FDEC5DEC1256FEA005635B5/\\$file/ES-GE-s.pdf](http://www.unrisd.org/80256B3C005BCCF9/(httpAuxPages)/52342A357FDEC5DEC1256FEA005635B5/$file/ES-GE-s.pdf)>. Acceso en: 04 ago.2017.

Capítulo 9

Entre memórias e tradições: mulheres e/imigrantes madeirenses (São Paulo 1950-2010)

Maria Izilda S. de Matos

Nelly de Freitas

O dito popular português, “homens que partem, mulheres que ficam”, contemporaneamente tem sido questionado por pesquisas que incorporam às análises dos deslocamentos a perspectiva de gênero. Nesse sentido, estes escritos buscam dar visibilidade ao feminino focalizando as mobilidades da Ilha da Madeira, atentando para as suas experiências cotidianas e de trabalho, práticas associativas e manifestações culturais, destacando seu papel na manutenção das tradições.

Ocultamentos e presenças: historiografia, gênero e cidade

A incorporação da perspectiva de gênero aos estudos dos deslocamentos permite relativizar a ideia enraizada que o migrante luso típico seria um homem jovem, solteiro e que saía devido a condicionamentos econômicos. No caso da imigração para São Paulo, se inicialmente foi preponderante a presença masculina, o contingente feminino cresceu de forma gradativa, podendo-se verificar um aumento de mulheres, com a ampliação da vinda de famílias. Assim, se na primeira década do século XX, a porcentagem de mulheres era de cerca de 20% do total de

entradas, já no início da segunda década oscilava entre 35% e 40%. (MATOS, 2009)

Quando se observam os fluxos de saídas por região, percebe-se maior equilíbrios entre os gêneros, este é o caso dos Açores e da Madeira. Se em 1860, a emigração familiar de Portugal continental era de 20%, nos espaços insulares atingia 60% (LEITE, 2001). Entre 1880 e 1900, as saídas da Madeira foram marcadamente familiares, sendo as mulheres 46% do total (FREITAS, 2014); apesar da diminuição desta presença nas décadas entre 1920 e 40, no período subsequente (1950-1960 foco mais direto desta investigação), a presença feminina cresceu significativamente. (CARDOSO, 1968, OLIVEIRA, 2013)

No caso da Madeira, se emigrava por uma somatória de motivos, que incluíam as desigualdades sócio populacionais, poucas oportunidades de trabalho, ganhos baixos e problemas de subsistência, tipo de propriedade e sua exploração, somados à infertilidade e improdutividade das terras, atraso tecnológico, intempéries e flagelos. Inclusos a fuga ao recrutamento militar e a busca por melhores condições de vida e realização de sonhos. Dessa forma, mesmo em período de estabilidade econômica, a emigração permaneceu constante, instituindo-se como tradição, gerando expectativas planejadas e encorajadas, que foram alimentadas por redes migratórias¹ que viabilizaram as saídas tanto para os homens como para as mulheres.

No Brasil, apesar de espalhado por todo país, os lusitanos concentravam-se nos núcleos urbanos. Desde o início do século XX, que São Paulo tornou-se polo de atração, devido às novas perspectivas geradas pelo desenvolvimento urbano e industrial, que ampliavam possibilidades de emprego e negócios. Depois da assinatura do Tratado de Amizade e Consulta (Brasil-Portugal-1953), se intensificou um novo fluxo de imigrantes portugueses

¹ A categoria rede de e/imigração incorpora tanto as ações familiares e comunitárias, como as estruturas impessoais de informação, difusão e apoio (Macdonald e Macdonald, 1964, p. 82-97 ; Devoto, 1988 ; Baganha, 2009).

para a cidade; muitos vieram na busca de oportunidades profissionais, outros esquivando do serviço militar obrigatório e tensões/perseguições políticas. (MATOS, 2014).

Neste período, os madeirenses chegados a São Paulo eram imigrantes “espontâneos”, vinham mediante cartas de chamadas e se estabeleceram, principalmente, no Imirim e bairros próximos ao Horto Florestal (Zona Norte). Vários ainda se mantêm nesta área, na qual também está localizada a Casa da Ilha da Madeira de São Paulo e onde residem Clara, Rita e Maria², que rememoram suas histórias de vida. Desta forma, baseando-se em documentação oral, o desafio desta pesquisa foi rastrear trajetórias de mulheres madeirenses chegadas em São Paulo, nas décadas de 1950 e 1960. (BOSI, 1987; PORTELLI, 1997, 2004; THOMPSON, 2002; ALBERTI, 2003, 2005; AMADO E FERREIRA, 2005; POLLACK 1989, 1992).

² Optou-se por não se dar o nome completo das entrevistadas, considerando-se que o que interessa é “a definição do grupo em que o indivíduo se insere e, em menor medida, sua identidade” (Lang, Campos e Demartini, 1998, p. 20).

Presenças e lembranças: Clara, Rita e Maria (trabalhos, bordados e sabores)

Foto 1 – Clara



Fonte: Fotos tiradas durante as entrevistas

Foto 2 – Rita



Fonte: Fotos tiradas durante as entrevistas

Foto 3 – Maria



Fonte: Fotos tiradas durante as entrevistas

Nas décadas de 1950 e 1960, como muitos outros, Clara¹, Rita² e Maria³ partiram da Madeira, elas vieram através de redes, com cartas de chamadas de parentes já instalados no Brasil. Apesar de se identificar aspectos em comum, o processo de deslocamento de cada uma delas apresenta particularidades. Clara veio em 1950, num esforço de reunificação familiar, reencontrando-se com o esposo já instalado em São Paulo, ela estava grávida e acompanhada da filha de dois anos. Rita chegou em 1957, com

¹ Clara, 89 anos (entrevista realizada por Nelly de Freitas, em 13 de março de 2015). Nasceu no sítio da Ribeirinha, freguesia da Camacha (Madeira) em 8 de outubro de 1926, chegou em Santos em 1950.

² Rita, 68 anos (entrevista realizada por Nelly de Freitas, em 23 de março de 2015). Nasceu na freguesia da Sé (Funchal-Madeira) em 10 de outubro de 1947, em 1957 chegou ao Rio de Janeiro.

³ Maria, 79 anos (entrevista realizada por Nelly de Freitas, em 3 e 26 de maio de 2015). Nasceu no sítio do Lombo do Curral, freguesia de Santana (Madeira) em 23 de agosto de 1936, veio para São Paulo em 1969.

nove anos, veio com os pais e através da “carta de chamada”⁴ de uma tia aportou no Rio de Janeiro, aonde permaneceu até 1960, transferindo-se posteriormente para São Paulo. Em 1969, Maria, deixou a Madeira, em companhia do esposo e filhos, se reuniu a outros parentes (pai, mãe e irmão) que já moravam em São Paulo.

As memórias destas mulheres, sempre plenas de emoção, permitiram rastrear as experiências femininas no processo migratório. Clara relatou seus receios e ansiedades de não localizar ninguém no desembarque e a felicidade de reencontrar o marido no porto de Santos (“eu cheguei lá e eu vi o meu marido, fiquei feliz e fui embora com ele”). Maria rememorou com mágoas a exploração sofrida pela família de patrícios na chácara de Mairiporã. Rita comenta emotivamente suas experiências no Rio de Janeiro e em São Paulo.

Da infância na ilha natal, apesar de estudarem por pouco tempo, todas se lembraram da escola, que “era o dia inteiro”. Elas rememoram a vida cotidiana marcada pelo trabalho árduo centrado nas atividades rurais, que envolvia todos os membros da família, inclusive as crianças, que começavam a ajudar os pais a partir dos 6 anos, realizando funções antes ou depois da escola, intensificadas conforme a época do ano (colheita) ou as necessidades familiares. (Ribeiro, 1985) Clara relatou que “levantava cedo, fazia tudo o serviço e arrumava a mala da escola”, já Maria lembrou:

la dois, três vezes por semana na escola. Os outros dias eu ficava em casa para ajudar na fazenda, o meu pai falava ‘olha amanhã não vai dar ir na escola porque tem isso para fazer, tem aquilo para fazer’. O tanto é que depois eu sai da escola, e ai voltei depois de dezessete anos, voltei para fazer o terceiro ano do primário” (Maria, 2015).

⁴ A carta de chamada era a missiva enviada aos parentes e amigos com o objetivo de convidá-los para emigrar e/ou visando facilitar os trâmites burocráticos de entrada e saída nos países envolvidos. Em alguns momentos, tornou-se uma exigência obrigatória por lei, sendo necessária sua apresentação para a retirada do passaporte, em Portugal, e/ou nos postos de controle de imigração, no Brasil.

As famílias cultivavam para sua própria subsistência, as propriedades foram descritas como tendo frutas, legumes, verduras e criação (de galinhas, porcos, cabras, ovelhas, vacas). O excedente produzido era comercializado no Funchal e para o “embarque” (para exportação). Referindo-se as “semilhas”⁵, Maria rememora:

Semilhas, vender de caminhão pra cidade. É, pro Funchal, muito pra embarque. A gente na fazenda, já punha elas em caixas de madeira, já pregava as caixas que essas iam pro embarque. Ia pra Inglaterra, pra França e assim pra aqueles países que não sei direito mas eram aqueles países vizinhos e aqueles navios carregados. (Maria, 2015).

Sobre os gostos, sabores e práticas de alimentação, elas ressaltaram que se comia muito peixe (carne bovina era cara e rara, carne de porco era consumida, em momentos especiais, preparada com vinho e alho), semilha, batata doce, milho⁶ e bolo do caco⁷.

Os sabores da infância tornam-se inesquecíveis, constituindo um “maravilhoso tesouro, doces sabores do passado” (Certeau, 1998: 255), que, apesar dos anos, sobrevivem como “campanhas da memória”, que impregnam os corredores das reminiscências, constituindo a dita “cozinha da memória” (Hervé, 2006). Enquanto uma construção cultural e histórica, o gosto é resultado de uma educação culinária, que se inscreve na educação geral, cabendo destacar o papel feminino na transmissão dos hábitos e a formação do paladar, introduzidos na infância pela mãe ou por quem preparava os alimentos. Relatou Clara, rememorando as práticas maternas:

⁵ Semilha é uma espécie de batata muito cultivada e usada na Madeira.

⁶ Na Madeira, milho também é uma denominação dada à polenta.

⁷ Pão de trigo, com formato redondo e achatado, cozido em forno de lenha sobre uma pedra denominada de caco.

Cozinhava o bacalhau com semilhas e depois fritava o bacalhau e fazia um molho gostoso Nossa Senhora, todo mundo ficava satisfeitos com aquilo lá. Eu gosto muito de semilha, até hoje eu gosto. Cozinhava naquela panela grande que a minha tinha de ferro. Era fogo a lenha. Que delícia aquilo lá que o bacalhau depois fritava aquele pedaço de bacalhau. Meu pai ia no Funchal, comprava o bacalhau no Funchal, era mais barato e tinha mais aquelas pastas grandes de bacalhau...Espada também, mas só quando ia no Funchal, que lá na Camacha era difícil, as vezes vinham alguns peixeiros vender mas era difícil era só quando ia no Funchal, comprava. A espada também era muito gostoso, nossa! Era aquela espada grandona né. E atum? Atum também. Também tinha carne de porco, bastante carne de porco, meu pai matava. Fazia ela carne de vinho e alho, depois punha as batatas, fui naquela água molhar o pão, era uma delícia. (Clara, 2015).

As reminiscências da comida preparada carinhosamente pela mãe também se mantêm vivas em Rita, que nostálgicamente rememorou:

Ah, ela fazia muito milho com peixe. Atum, espada preta, era o que a gente comia, que eu gostava também era mais coisa de peixe. Carne acho que só fazia assim mais com vinha dalho, eu gostava mais do peixe. Entendeu? E era milho, arroz, batatas cozidas, era comida que usava mais naquela época né. (Rita, 2015).

Ademais, fazia-se vinho para o consumo doméstico, tanto de maçã (como o pai de Clara) como de uvas (como os familiares de Maria). Também se preparavam licores, especialmente para os dias de festas, a mãe de Rita fazia para o Natal licores de diferentes sabores “de anis, de laranja, mexerica, tangerina né? Tangerina e... acho que era só. Essas três que ela fazia assim mais” (Rita, 2015).

Nas memórias também emergem os momentos de ruptura do cotidiano - as festas, particularmente, as religiosas nas freguesias de origem ou nas vizinhanças nas quais se interpenetravam o sagrado (missa, sermão, procissão) e o profano

(música, dança, comida e bebida). Para essas ocasiões eram preparados pratos especiais, que ainda se mantêm presentes nas memórias afetivas:

... carne de vaca, a gente comia na festa de Santana porque o dinheiro era pouco e esse dia era um dia de festa e era carne de vaca. A noite tinha a festa de Santana, tinha o arraial a noite. Então, a gente ia na novena, tinha música, tinha bailinhos, tinha espetada para quem tinha dinheiro. A espetada era de carne de vaca. Uma vez fomos na festa a noite compramos uma tubaína pra tomar. Aqui é tubaína, lá era, Brisa me parece. No dia da festa, ia muitas excursões de toda parte da ilha. Enchia, aquilo ficava cheio de ônibus. Ai tinha a festa, depois do sermão e da procissão. (Maria, 2015).

Nesses momentos celebrativos eram postos à mesa pratos mais elaborados, receitas especiais, longas e trabalhosas. Datas como o Natal, Dia de Reis, Páscoa, Festa dos Santos de devoção ou do padroeiro da região tornaram-se momentos de reunir parentes, receber amigos e vizinhos, visitar uns aos outros e celebrar á mesa.

... no Natal tinha aquele costume de bolo de mel, licorzinho né? Pras festas de, de Natal, dos Reis. No começo de dezembro, ela já fazia aquelas garrafas todas de licor né e bolo, ela fazia assim, antes do Natal e depois do Natal pros Reis né, então ela fazia aqueles bolos, aquelas broas, colocava naquelas latas grandes que era pra elas não ficar, pra ficar conservado né. E ai, fazia aquela mesa assim cheia de doces, de licor pro pessoal na hora, no dia que vinha fazer a festa do Divino né? O Espírito Santo acho que é. (Rita, 2015).

O cotidiano feminino compreendia uma jornada intensa, que incluía as lides no campo, adicionadas aos cuidados com a horta, o pomar e a criação (galinhas, porcos, ovelhas, cabras), além dos afazeres de casa (cozinhar, lavar, passar, cuidar das crianças), aos quais se acrescia a busca de um tempo para bordar, “bordava e fazia a vida de casa e na terra” (Clara, 2015).

As mulheres da Madeira desenvolviam a habilidade de bordar para compor o seu próprio enxoval ou para presentear parentes e amigos. Com a crescente presença de estrangeiros na Madeira, o bordado começou a ser vendido, seja no porto ou nos locais (casas e quintas) onde estes se alojavam. A qualidade do trabalho da agulha das madeirenses adquiriu reconhecimento, a partir da última década do século XIX, firmas estrangeiras se interessaram pela exportação deste produto, no início para Inglaterra e Alemanha, posteriormente, para outros países como Itália, Estados Unidos, América do Sul e Austrália. Com o crescimento destes mercados, os bordados passaram a desempenhar papel econômico, se tornando uma possibilidade de complementação da renda familiar, se fazendo mais constantes no cotidiano feminino, chegando a empregar mais de um terço da população da ilha. (Vieira, 1999).

As três madeirenses testemunharam que, desde muito cedo, ainda meninas aprenderam a bordar, com suas mães e avós.

Quando tava na escola, é minha mãe é que me ensinou a bordar. E a gente levantava cedo pra bordar porque meu pai tinha muita fazenda e a gente tinha que ir na fazenda ajudar a trabalhar. E então levantava cedo para começar a bordar para adiantar o serviço. (Clara, 2015).

Ensinou quando, devia ser criança já. Punha a agulha na mão e o dedal. (Maria, 2015).

Mesmo com o avanço da atividade em maior escala, os trabalhos de agulha mantiveram-se realizados no domicílio das bordadeiras. Nas oficinas, os tecidos eram cortados, os desenhos riscados nas peças e linhas eram selecionadas, podendo ser de cores variadas ou brancas. As bordadeiras recebiam em suas casas as peças (já riscadas) com as linhas, muitas vezes, por meio de intermediárias que pegavam trabalho nas oficinas e distribuíam (podia-se ganhar ou não por esta função). As bordadeiras tinham

de garantir a qualidade do serviço, entregar as peças em ordem e no prazo definido, posteriormente, recebiam o pagamento. As depoentes lembraram como funcionava este processo na Madeira:

Era uma cunhada minha que dava o bordado. Ela, ia no Funchal, tinha uma senhora lá que dava os bordados e a gente bordava. Era tudo do Funchal e era linha boa, linha de bordado boa nossa! No Funchal e onde estrangeiros iam lá buscar os bordados que o bordado da ilha da Madeira era muito famoso, nossa senhora era muito famoso. (Clara).

A gente pegava o bordado e bordava. A gente trabalhava na fazenda e a noite, lavar as mãos bem lavadas e bordava até meia noite. A linha, tinha as agências que a gente chamava. Tinha a Mariazinha Freitas que dava o bordado. Uma agência do Funchal enviava os bordados para ela e ela distribuía pelas bordadeiras. Aí vinha o bordado pronto, ela trazia o dinheiro e ela pagava. (Maria, 2015).

Foto 1 – Bordados da Madeira



Fonte: Fotos tiradas quando da entrevista com Rita.

Foto 5- Bordados da Madeira



Fonte: Fotos tiradas quando da entrevista com Rita.

As peças podiam ser pequenas e grandes, incluíam toalhas de mesa e banquetes, caminhos de mesa, toalhinhas de centro, jogos de cama e enxovais para crianças. Os produtos eram de categoria, correspondendo ao gosto sofisticado da clientela e as exigências dos mercados consumidores, eram elaborados com tecidos finos (linhos e percais), com linhas de qualidade e envolviam um conhecimento técnico com pontos diferenciados: pontos ajour, Paris, sombra, cheio, vazado, rococó, matiz, russo, cadeia, corrente, correntina, bolinha, crivo, richelieu, entre vários outros.

Depois de prontos, os diferentes tipos de produtos bordados requeriam cuidados especiais, eram lavados (para retirar as marcas do risco e manchas), cautelosamente, passados e engomados (usava-se goma dura para as toalhas e caminhos de mesa, em geral bordadas em linho mais grosso, e goma leve para os lençóis, roupas de bebê e crianças). Estas atividades de lavar e

engomar exigiam das mulheres conhecimento prévio, estratégias e habilidades.

Apesar da reconhecida competência das bordadeiras, os ganhos obtidos com a função eram reduzidos, a remuneração era por peça e sujeita a valores impostos pelas oficinas e/ou intermediários. As bordadeiras se submetiam a estas condições, porque era praticamente a única oportunidade de um ganho extra, também porque essa atividade podia ser feita no próprio domicílio e sem horário fixo, permitindo concatena-la com o trabalho doméstico e a tarefas na propriedade. Segundo a Maria, o dinheiro do bordado era “praticamente o único ganho, permitia ir comprando o enxoval. Comprando o que a gente não fazia em casa, tinha que comprar supunhamos os cobertores, lençol, fronha”. (Maria, 2015).

Parte integrante do cotidiano das madeirenses, a prática do bordado também era realizada nas chamadas "trempas", quando as mulheres se juntavam para bordar (muitas vezes bordavam juntas uma única peça, como toalhas grandes, cada uma se encarregava de uma cor e/ou de um ponto, buscando manter a uniformidade nos resultados), esses eram momentos de encontro, conversas, trocas de informações e transmissão das tradições (receitas e remédios caseiros, saber fazer) e, também, de ensinar o bordado, introduzindo as meninas na atividade.

Outra ocupação relembada era a produção de utensílios de vimes, que, inicialmente, eram empregados como cestos agrícolas para as vindimas. Os principais centros de produção de vimes localizavam-se nas freguesias de Boaventura e de Camacha. Originária desta freguesia, Clara rememorou “Lá a turma trabalhava muito na obra de vimes, fazia bastante serviço com vimes. Era a maior profissão. Fazia bancos, fazia mesas, fazia tudo qualquer coisa lá e vendia depois. Tinha gente que ia no Funchal vender” (Clara, 2015). Assim, como o bordado, a presença dos estrangeiros na Ilha permitiu o incremento dessa função, que empregava tanto homens como mulheres. Até hoje, a maior parte dos utensílios de vime destina-se à exportação, sendo bastante

valorizados nos Estados Unidos, Canadá, África do Sul, Itália, entre outros países.

O trabalho na propriedade, somados às atividades domésticas, bordados e produção de vimes deixavam pouco tempo livre para o descanso, mesmo assim, as ocasiões de lazer e distração foram lembradas. Marcados pelas tradições católicas, os madeirenses iam à igreja aos domingos, eram momentos de devoção e de sociabilidade. Outra atividade de lazer era o jogo de “baralho”, em particular, o jogo da bisca:

Baralho era mais quando se trazia homens pra cavar, plantar semilha, plantar, semear trigo coisa assim. Ai chegava a noite, o pessoal vinha pra casa, pra dentro de casa, jantava, limpava a mesa e jogava a bisca. (Maria, 2015).

A minha avó gostava de jogar uma bisca e ela me ensinou a jogar bisca e jogar cassino. Ai, eu jogava com a minha avó e meus primos quando eles vinham em casa também. (Rita, 2015).

Os encontros na freguesia eram ocasiões de sociabilidade entre parentes, familiares, vizinhos e amigos, marcados por longas conversas, trocas de informações e notícias, sendo a emigração e suas possibilidades temáticas frequentes. Ao vislumbrar o sonho da saída, o Brasil se apresentava como uma possibilidade, além, de ser sempre mencionado na imprensa, aparecia nas histórias contadas e nas cartas que eram lidas e relidas em público. A circulação do “mito da fortuna” incentivava as saídas. (Pereira, 2002, p. 45-54) Maria relata que “nessa época as pessoas falavam que vinham pra aqui, uns falavam que era o cemitério dos portugueses. E outros vinham e tavam muito bem de vida. Então, vamos a sorte”. Clara contou que “se falava de vir pro Brasil ficava doido que queria embora pra cá, todo mundo queria vir pro Brasil porque ganhava bastante dinheiro”.

A partida era uma decisão familiar, que implicava em planejamento, projetos, discussões e poupanças. As passagens

eram pagas com dinheiro próprio, exigindo decisões difíceis, como a venda da casa ou da propriedade, emprestar dinheiro e/ou planejar uma poupança. Algumas vezes, contava-se com dinheiro enviado por conhecidos já estabelecidos que chamavam parentes ou conterrâneos para ajudar nos negócios.

A apresentação de “carta de chamada” era exigência legal para a saída e também para a entrada no Brasil.⁸

E ai quando a minha tia veio para o Brasil e um tio casou, né? ai o meu pai ficava com aluguer sozinho pra ele era mais difícil. Ela chamou primeiro um irmão né, um que morava com a gente, casou e veio pro Brasil e depois veio nós, eu, meu pai e minha mãe. Nós viemos em setembro e minha avó veio em janeiro pra frente, em cinquenta oito, janeiro de cinquenta oito. (Rita, 2015).

O serviço militar constituía num outro motivo para os deslocamentos, sendo considerado, desde o século XIX, como umas das causas mais frequentes da emigração clandestina dos jovens. Essa tendência se reforçou na segunda metade do século XX, frente ao receio do longo período de permanência em África (até quatro anos), durante o qual os jovens podiam adoecer, serem feridos ou mortos. O relato de Maria posiciona bem a situação:

Nessa época, eles estavam indo pras Áfricas e tava morrendo muita gente. Eles pegavam a tropa e mandava pras Áfricas. E o meu pai, agora tinha amizade com os filhos e não queria mandá-los pra guerra. Então, quando o Antonio tinha dezesseis anos, ainda podia sair. Saiu. Depois o Zé, quis sair também mas já não dava mais pra vir pra aqui. Então ele foi pra Johannesburgo que era pra ver se de lá, se conseguia fugir. No dia que ele iam passar de Portugal pra Johannesburgo nas Áfricas, era ele e um primo que tinha ido junto, a polícia pegou, mandou eles pra trás e ficaram um mês ou dois, os dois se virando em Portugal. Foram pegos

⁸Foram regulamentadas pelo Decreto brasileiro nº 9081 de 3 de novembro de 1911, disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1910-1919/decreto-9081-3-novembro-1911-523578-republicacao-102836-pe.html>, [consultado em 03-4-2016].

uma segunda vez e aí ficou preso três anos na cadeia, acho que foi isso. Depois foi servir o exército. Teve cinco anos no exército lá. (Maria, 2015).

O governo português sempre teve uma posição ambígua em relação à emigração. (Pereira, 2002) Após a Segunda Guerra Mundial, prevendo a retomada das saídas, o governo promulgou novas medidas restritivas que culminaram com a criação da Junta da Emigração, encarregada do controle deste processo.⁹ Entretanto, em 1948, as autoridades lusitanas autorizaram a emigração de madeirenses, apesar das exigências de garantias de comprovação de trabalho no país de destino.

Com exceção de Maria, que “trouxe dinheiro que se fosse pra voltar pra trás, daria”, as outras venderam tudo que tinham para vir para o Brasil. Saindo diretamente da Madeira ou não, as depoentes se lembram com detalhes da partida, do nome do navio, do controle sanitário, da viagem em Terceira classe.

Eu sai da Madeira e ficamos oito dias em Lisboa, a razão era que não tinha navio nesse dia então eles passaram na Madeira, trouxeram o pessoal que tava pra vir pro Brasil, esperara em Lisboa que juntasse todo o pessoal lá de Lisboa também e então pra vir no Eugenio C pra aqui, trazia aquele brinquinho, o meu marido tocava isso e eu tocava o rajão e o pessoal se juntava e a gente ia se divertindo. (Maria, 2015).

O navio foi o Ana Sé, Ana Sé, é italiano né. E levamos dez dias, direto. Ele vinha da Itália com passageiros. Eu sei que naquela época que nós viemos, estava a gripe asiática. Entrava no navio, eles olhavam a febre, faziam um exame médico. Se a pessoa tivesse um estado febril, não embarcava. Tinha na entrada, eu lembro que a gente subiu a escada do navio e lá em cima na porta tinha um médico e enfermeira e eles anotando tudo né e aí como

⁹Decreto-lei n° 36 199 de 29 de Março de 1947, disponível em http://www.remessas.cepese.pt/remessas/mod/itsdatabase/view.php?n=2&v=3&action=exec&filter_datafim=1969&filter_datainicio=1940&adodb_next_page=2, [consultado em 05-5-2016]. Decreto-Lei n° 36 558 de 28 de Outubro de 1947, disponível em http://www.remessas.cepese.pt/remessas/mod/itsdatabase/view.php?n=2&v=3&action=exec&filter_datafim=1969&filter_datainicio=1940&adodb_next_page=2, [consultado em 05-5-2016].

examinava todo mundo e se a família, um da família tivesse com problema de febre, estado febril, voltava. (Rita, 2015).

A chegada ao Brasil foi marcada por diversas impressões e emoções, felicidade de reencontrar o esposo no porto (Clara, 2015); surpresa em ver pela primeira vez um indivíduo “escuro” ou o impacto frente a uma cidade tão grande.

E quando eu cheguei no Rio, a maioria era tudo escuro, ficava ali no cais do porto, aquelas baianas bem negonas e aqueles tabuleiros então, eu me assustei né (...) Não, não nunca vimos escuro. (Rita, 2015).

Ah, eu achei tudo diferente. Nossa senhora! Eu pensava comigo assim: “nunca vou saber sair de casa! Nunca vou sair”. O tanto é que os primeiros dias que tava aqui, minha mãe morava no Tremembé. Ela veio aqui falando: ‘vamos comigo pra tu aprenderes o caminho’. Ai, fui. Fui, voltei e: ‘ah agora eu já sei ir sozinha!’. (Maria, 2015).

Presença e desafios de uma nova vida: memórias e tradições

Como observado anteriormente, muitos madeirenses se instalaram na Zona Norte da cidade de São Paulo, nos bairros do Imirim e Tremembé, aonde já estavam estabelecidos alguns conhecidos. Na nova terra, as redes de apoio foram essenciais para enfrentar as primeiras dificuldades, os recém-chegados contaram a ajuda da família ou de conterrâneos que os acolhiam, hospedando ou ajudando na procura de emprego.

Depois de um mês e pouco, como meu pai conseguiu um serviço, ele trouxe muita carta de recomendação lá da Madeira. Sócios do Clube naval que tinham um parente no Rio de Janeiro indicando meu pai prum serviço. Era garçom. Ai, ele foi trabalhar num restaurante na praça Mauá, frente ao cais do porto, num bar. Dois meses depois, chamaram ele pra trabalhar na confeitaria Colombo do Rio. Que era um amigo, um português, que ali os portugueses, todo o mundo se conhecia. Então, ‘olha veio um

patricio de lá tal...fulano me indicou né', ai foi, ele foi trabalhar na confeitaria Colombo. Através desses portugueses, chamou os meus pais pra ser caseiros, e morar na Casa da Madeira no Rio, que eles precisavam de um casal português pra trabalhar lá. (Rita, 2015).

Essas ações de apoio dos já radicados se explicitavam nas práticas de chamar parentes e/ou conterrâneos para ajudar nos negócios, pois eles eram considerados trabalhadores e de confiança, contudo, em certos casos, se transformavam em exploração desses recém-chegados. Assim, paternalismo e exploração coexistiam e caracterizavam essas relações. (Matos, 2013). Este foi justamente o caso da família de Maria, que ao chegar foi cuidar de uma chácara em Mairiporã, porque seu esposo queria trabalhar com a terra. O contrato versava “ganhava meio salário e era pra ela (a proprietária) dar a comida”, entretanto, a dona da propriedade quase não aparecia e descumpria essa cláusula, criando situações precárias, frente a falta de alimentos:

E no natal não tinha nada pra comer, nada! Só tinha pão velho com bolor e seco lá no forno Pfff ! Natal! Esse dia, eu chorei o dia inteiro e disse: ‘nunca, nestes anos que eu tenho, nunca me faltou nada, dia de natal nem dia nenhum, sempre tinha comida’. E o problema era mais as crianças. Meu pai chegou lá: ‘Te arruma que eu vou trazer um caminhão’. Ai viemos aqui, eu continuei bordando nas horas vagas. (Maria, 2015).

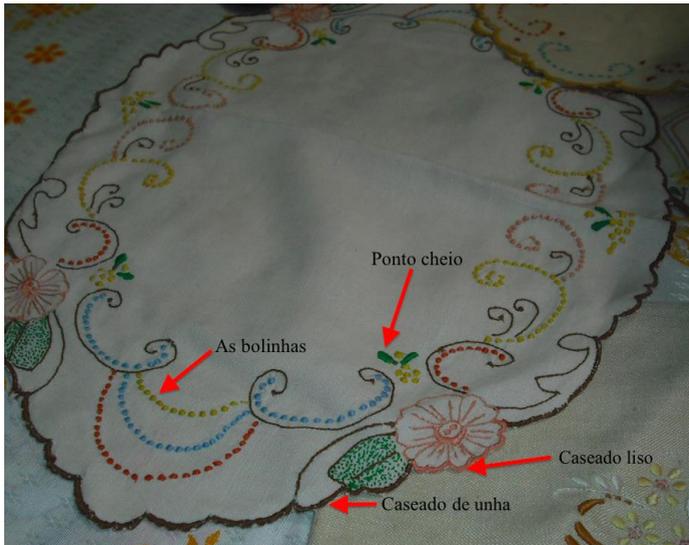
A estratégia de sobrevivência de Maria, assim, como outras madeirenses, foi retomar o bordado, através da inserção em redes de distribuição. Rita também rememorou suas experiências com o bordado, no Rio de Janeiro (onde aprendeu a bordar) e em São Paulo:

No Rio de Janeiro: tinha uma senhora lá em Niterói que dava os bordados assim pra gente bordar. A gente ia até Niterói, pegava os bordados e vinha. Aí a minha vó bordava. Eu fazia assim um pontinho de corda, umas bolinhas assim, não era, não fazia muita

coisa. Era lençóis, jogos de lençóis. Era linho daquele bem fininho e tinha percal. Aí, a minha tia me ensinou a fazer ponto Paris e eu fazia as bainhas, as bainhas dos lençóis. Pregava os forros também tudo a ponto Paris.

Em São Paulo: as primas lá todas bordavam, foi indicando bordados. Pra essas lojas que tinha naquela época, deixa ver, tinha o Maison Blanche. Então tinha aquela, ah fulana dona Maria dá bordados. Iam lá, pegavam os bordados traziam pra casa, bordavam depois iam entregar, recebia o dinheirinho, era assim né. E a mulher fazia o resto. Depois ensinaram a minha mãe que aqui na avenida Tucuruvi tinha um senhor que tinha loja de bordados. Era um madeirense, ai eu não me lembro do nome dele. (Rita, 2015).

Foto 2 – Bordado da Madeira



Fonte: Foto tirada no dia da entrevista com a Rita.

Apesar da origem rural da maioria dos madeirenses, no novo contexto, se dedicaram às atividades urbanas e comerciais. Com um pequeno capital trazido ou o dinheiro ganho no Brasil (fruto de muito trabalho e poupança familiar) instalaram pequenos negócios familiares. Procurando trabalhar com um custo operacional

mínimo, aproveitavam o quarto da frente ou uma garagem das próprias casas para estabelecer pequenas vendas, quitandas, armazéns, botequins ou bares, nos quais, as mulheres trabalharam arduamente no balcão e na cozinha, preparando refeições e petiscos, desempenhavam um papel ativo no cotidiano desses negócios e participavam das decisões.

No Jardim Tremembé, aí, na frente em vez de fazer garagem, o meu pai fez um salão pra ele montar uma quitanda, naquela época falava quitanda, vendia tudo, arroz, feijão, pão, leite, café, tudo, vendia tudo ali...doces, tudo. A gente morava no sobrado e aí na frente era a loja, o bar do meu pai. Quer dizer era só um aluguel que pagava né, tinha o bar, meu pai trabalhava em baixo e a gente morava em cima então tava todo mundo ali unido né. Servia lanches, minha mãe que fazia as coisas lá pra vitrina, era linguiça, bolinhos, peixes, é ela que fazia aquelas comidas todas pra vitrina né. Gostavam, ‘vamos no bar do português’, era falado assim o bar do português. (Rita, 2015).

O cotidiano feminino implicava numa jornada árdua, envolvendo o trabalho na casa, no negócio, no balcão e, ainda, o bordado. No conjunto dessas ações as mulheres foram fundamentais para sobrevivência e sucesso da experiência de e/imigração. Clara rememorou que trabalhava com o marido e que tinha no bordado uma complementação da renda, apesar dele ser mal remunerado.

Era jogo, eu gostava mais de fazer joginho do que toalha grande. Eu bordava lá de uma senhora em Santana, na rua Amaral Gama, é capaz que ela já faleceu mas era uma senhora de idade. Bordei bastante tempo dela lá, ela que entregava o bordado lá pra fábrica. (Clara, 2015).

A experiência de Maria foi exemplar, depois de deixar a chácara em Mairiporã, se dedicou ao bordado e quando o pai e os irmãos compraram um bar, ela foi trabalhar na cozinha. Depois de muito empenho e poupança, ela comprou seu próprio negócio e

como proprietária do seu bar, o cotidiano envolvia o trabalho no balcão e na cozinha, além das atividades na casa e os cuidados com os filhos:

Ai, o bar, eu comprei quando os meus irmãos venderam lá em baixo, em Santana. A, comprei ali junto com um dos meus irmãos. Depois ele faleceu. Eu tinha uma cozinheira porque não aguentava, tinha que trabalhar na frente, meu marido não sabia ler. Era eu e os filhos. Depois, a cozinheira ia embora e eu que cozinhava e as crianças já tava crescendo, já sabia trabalhar na frente e eu cozinhava e fazia tudo. Até hoje, graças a Deus, há trinta e cinco anos. [Falando dos filhos] A Isabela cuidava, Isabela era a mais velha e depois eles iam se olhando uns nos outros. Eu deixava comida pronta. Fiz um forno, que até hoje ta aí em baixo, eu assava no domingo pra ter pão pra eles comerem a semana inteira. E fazia o almoço de manhã, às vezes fazia a janta pra ficar pro outro dia. (Maria, 2015).

As memórias do cotidiano árduo envolto em muito trabalho e poupança, também se fizeram presentes no depoimento de Rita: “só tinha o domingo pra fazer as coisas em casa. Então não tinha tempo para nada”. Lina, uma das filhas da Maria, comentou sobre o trabalho da mãe, destacando os desafios enfrentados:

Ah, hoje é tranquilo, mas a minha mãe sofria por ser mulher. Quando a minha mãe comprou o bar, os vizinhos tentaram comprar dela pra ela não ficar lá. Por ser mulher e ela era cabeça da família. (Lina, 2015).

Um dia chegou um cara lá já com o contrato feito que era pra eu assinar. (Maria, 2015).

Na busca pela realização dos sonhos, essas mulheres atravessaram o Atlântico, em São Paulo, como na Madeira, continuaram a trabalhar e investiram na educação dos filhos. Clara tem muito orgulho por ter um filho médico. A filha de Rita fez faculdade e é vice-diretora de uma escola pública, já o filho não quis estudar, herdou o bar dando continuidade aos negócios da

família. Apesar de terem trabalhado no bar junto com a mãe, os filhos da Maria se formaram na Universidade, hoje são fisioterapeuta, psicopedagoga, psicopatologista e professor, ela destacou a estratégia que ajudou a custear os estudos dos filhos:

...depois que eu fiquei só lá no comércio, eu não tinha tempo pra nada e era eles na escola. Teve uma época que tinha três na faculdade e nessa época, é uma época que os telefones dava dinheiro. Nessa época, a gente comprava, depois alugava pra quem não tinha. Então, comprei três telefones pra eu pagar a faculdade, pra ir pagar os telefones tinha que apertar tudo canto, tudo o lado, mas consegui graças a Deus. (Maria, 2015).

Apesar de terem emigrado há mais de cinquenta anos, todas as depoentes não se naturalizaram. Entretanto, reconhecem o Brasil como o lugar no qual construíram suas vidas e onde, elas e os filhos, tiveram chances. Sobre um retorno definitivo para a Madeira, declararam:

Não, nunca mais tive vontade de ir pra lá. Brasil é muito querido. (Clara, 2015).

Eu não quero voltar pra...de vez pra lá, entendeu? Que tem as minhas raízes aqui. (Rita, 2015).

Não, não eu quero voltar mas ir e voltar pra cá, só a passeio. (Maria, 2015);

Presença num território madeirense: a Casa Ilha da Madeira

A chegada num país estrangeiro implica em estratégias de inserção, juntamente com a busca por convivências e reencontros com conterrâneos, ações constituídas em espaços religiosos, culturais, de lazer e desportivos. Em algumas situações, conduzem a organização de associações, nas quais os e/imigrantes e seus descendentes se unem em torno de um conjunto de interesses, objetivos e sentimentos coletivos que reforçam a sensação de pertencimento. (ROCHA-TRINDADE, 2010).

Essas associações se tornam território de relacionamento, reunião, convivência, aglutinação, manutenção e afirmação identitárias, objetivando congregar, manter/reviver/inventar tradições, assumindo o papel de “lugares de memória” (NORA, 1993). Elas também propiciam oportunidades para a realização de eventos de conagração, festas de cunho social, atendendo expectativas culturais e recreativas (eventos de poesia, teatro, música/dança e gastronomia, incluindo os grupos folclóricos), além de várias outras manifestações que mantêm coesão social (BOSCHILIA E PEREIRA, 2013). Desta forma, a prática associativa tornou-se instrumento importante na reconstituição de identidades, manutenção de laços, estabelecimento de redes e até resistência cultural, nesta investigação destaca-se a Casa Ilha da Madeira de São Paulo.

Quando rememoraram a vida na Madeira, as três depoentes falaram do gosto que tinham de dançar, cantar ou tocar instrumentos, quando em São Paulo, todas elas participaram do grupo folclórico¹⁰ da Casa da Ilha da Madeira. Rita explicou que seus pais foram caseiros da associação madeirense no Rio de Janeiro, que ela e a tia dançavam no grupo folclórico, registro que ela preserva através de fotos.

Eu no começo como era miudinha, magrinha, só carregava a bandeira, era porta bandeira. Aí, com doze anos, já tava com o corpo mais coisa e comecei a dançar. Eu aprendi a tocar acordeão, mas não participava do grupo, e gostava mais de dançar, tinha os instrumentos todos, as roupas típicas também, tinha tudo.

[Sobre a roupa]: Vinha da Madeira, vinha da Madeira.

[Sobre as festas]: Fazia, Nossa Senhora do Monte, Nossa Senhora de Fátima, São João, a festa Junina, quase todo o mês tinha assim. Eles faziam aqueles arraiais né, tinha alguns portugueses do continente porque tinha muitos grupos folclóricos lá né, no Rio.

¹⁰ Os grupos folclóricos são constituídos por pessoas que se empenham em executar músicas tradicionais, praticar folguedos e danças folclóricas; comungam ideais de divulgar aspectos culturais, preservar a memória e as tradições dos imigrantes. (Boschilia e Pereira, 2015).

Então, eles se confraternizavam. Vinha à Casa dos Açores, vinha à Casa de Trás os Montes. (Rita, 2015).

Além das referências as associações do Rio de Janeiro, Rita rememorou como foi sua participação na montagem do grupo folclórico em São Paulo:

O pessoal daqui da Casa da Madeira de São Paulo que era o senhor Agostinho Gouveia que tinha uma casa, associação que era a própria agência, agência Gouveia de Turismo que ele tinha no Centro da cidade e lá ele tinha a coisa do clube da Casa Ilha da Madeira. Eles não tinham sede própria, ele praticamente era o presidente, ele que organizava tudo né, era escritório, eles estavam tentando montar uma casa da Madeira aqui em São Paulo.

Aí, depois pegaram emprestado um salão na avenida São João que era do clube português pra ensaiar toda semana né. Aí, o senhor Gouveia falou assim, 'então vamos'. Era, por exemplo dez meninas né e dez rapazes fora o grupo, o pessoal que tocava. Aí ele foi, comprou tecido e a minha mãe fez as roupas, eu tinha trazido a minha roupa do Rio. Meu traje típico eu trouxe do Rio. Então por aquela dali minha mãe fez as outras entendeu? Aí, montou o grupo bonito, a gente se apresentou em vários lugares, na Casa de Portugal, na represa Billings, teve uma festa associação, teve duas festas de lusos brasileiros no Ibirapuera, quando Amália Rodrigues veio aqui ao Brasil. Depois eu não sei se ele ficou doente, ele se afastou né, aí surgiu um grupo folclórico no bairro do Imirim e o nosso grupo acabou entendeu? Foi outra turma, do bairro do Imirim que aí, ficou pertencendo à Igreja de Nossa Senhora de Fátima do Imirim. É aquele grupo ali é que começou. (Rita, 2015).

Atualmente, a Casa Ilha da Madeira está localizada na rua Parada Pinto, no Horto Florestal. As três depoentes ainda participam do grupo folclórico, considerando essa atividade importante para manutenção das tradições. Neste sentido, Clara declarou:

Sou de lá, sou de lá, da Casa Ilha da Madeira. Quando tem festa, eu vou.

[Sobre o papel desempenhado no grupo]: Sou a bordadeira! Eu sento lá, tem uma outra senhora também de idade, eles põem duas cadeiras e agente senta naquelas cadeiras e fica bordando. É só pra enganar o povo né. (Clara, 2015).

Para essas madeirenses, a presença na associação foi e ainda é uma história de família. A participação nos grupos folclóricos envolve várias gerações que se reúnem para partilhar uma experiência social e transmitir tradições (SANTOS, 2010). Assim, o filho médico de Clara, casou com a atual coordenadora do grupo infanto-juvenil da Casa (ela também filha de imigrantes madeirenses), todos os filhos do casal dançam, cantam ou tocam instrumentos no grupo.

Mesmo quando os filhos não se interessaram tanto, como os de Rita, acabam por frequentar a Casa em momentos festivos.

Quando veio pra ali na Parada Pinto, eu ia lá, a gente ia a pé daqui. Eu com as crianças, os meus pais que eles gostavam de ir. A gente ia a pé pra lá. Aí fui a Portugal [Ela estava falando da Madeira onde o grupo infanto-juvenil da Casa Ilha da Madeira de São Paulo tinha ido para se produzir] com Analita no ano seguinte. Analita tinha sete anos. Aí, ela viu o grupo e ela gostou e quis entrar com o grupo. Ela entrou e eu entrei, tocava rajão. A Lina também esteve no grupo. A Márcia, a minha neta, o Renato, meu neto, a Estefani, minha neta, a Carol, a Ligia a minha sobrinha (Maria, 2015).

Todas as entrevistadas declararam que se empenham em transmitir às novas gerações valores como trabalho e honestidade, além de manter e difundir as tradições culturais madeirenses, com destaque para a música e culinária.

Ensinou a comida, ela ensinou a cultura, música, ela ensinou letras de música. Eu, depois de estudar eu vi que ela fez um trabalho pedagógico com a gente, é trabalho de fôlego, trabalho

pedagógico, ela ensinava as musiquinhas, coisas que se vai aprender na faculdade pra trabalhar desenvolvimento infantil e ela fazia tudo isso sem conhecimento que isso era técnico. (Lina filha de Maria, 2015).

Na experiência de deslocamento, a alimentação é o último costume abandonado, as tradições culinárias, gostos e hábitos são portáteis e transferidos para outros países. (DUTRA, 1991). Mesmo frente ao distanciamento do ambiente familiar, a cozinha é depositária e transmissora de hábitos, que dificilmente se apagam, tornando-se reveladora das origens, propiciando o reconhecimento das pessoas do mesmo grupo e tornando-se elo entre o imigrante e sua terra natal, tão importante como o idioma falado. Rita declarou “Cozinho as comidas de lá, é. Caldo verde, cozido português, o milho, o peixe. A semana passada eu fiz fubá com peixe, aqui a gente chama fubá, mas, é o milho né. Eu faço, eu gosto das comidas de lá”. (Rita, 2015).

Apesar do tempo transcorrido desde sua chegada a São Paulo, todas essas madeirenses já tiveram oportunidade de voltar à terra natal e se empenharam em levar filhos e netos. Maria que ainda mantém sua casa na Ilha, viaja todos os anos, operando como uma mediadora cultural, trazendo notícias, objetos, utensílios, trajes e instrumentos musicais. Quando o grupo folclórico se apresenta, ela atua como narradora, conta histórias, canta músicas, ensina jogos e brincadeiras, desta forma, busca manter as tradições da Madeira.

Rita, além das lembranças, guardou muitos documentos, fotos do grupo folclórico do Rio de Janeiro e de São Paulo, a carta de sócio do pai, passaportes dos familiares (pai, mãe, avó) e as passagens, tornando-se a “guardiã das tradições”, do acervo e das memórias afetivas da família.

Ao seu modo, todas procuram manter as tradições madeirenses, seja através da inserção na associação, práticas culturais, culinárias e religiosas. Nas casas encontram-se expostas

da sala “reíquias afetivas” que incluem imagens de devoção (Nossa Senhora de Fátima, Espírito Santo, entre outras), móveis, objetos, fotos, elementos decorativos e bordados. Na organização da casa, cozinha e quintal (parreira, pequena horta e flores no jardim) reinventam tradições da terra natal com desejo de recriar, no Imirim Paulista, uma “pequena Madeira”, aspirando superar as emoções de não se sentir nem lá nem cá. (POLLACK, 1992; HOBSBAWM, 1984).

Foto 7 – Detalhes das casas das depoentes



Fonte: Fotos tiradas quando das entrevistas.

As conversas com Clara, Rita e Maria permitiram recompor trajetórias migratórias e dar visibilidade às experiências femininas. Possibilitaram rememorar a sociedade de partida, os desafios da nova vida na sociedade de acolhimento, o cotidiano envolto no trabalho árduo, as estratégias de sobrevivências, a vida simples e econômica, a busca por assegurar um futuro melhor para os filhos. Pode-se perceber que dos dois lados do Atlântico, o papel das mulheres foi fundamental, elas se dedicaram aos negócios familiares, trabalharam na casa e com os bordados, sem elas as famílias não teriam tido os cuidados cotidianos (alimentação, limpeza, atenção com a saúde e educação), nem o sucesso sonhado no projeto de deslocamento.

Referências

- ALBERTI, Verena. O fascínio do vivido, ou o que atrai na história oral. Rio de Janeiro: CPDOC, 2003.
- ALBERTI, Verena. Histórias dentro da história. In: PINSKY, Carla Bassanezi. (Org.). Fontes históricas. São Paulo: Contexto, 2005, p. 155-202.
- AMADO, Janaina.; FERREIRA, M, (coord.). Usos & Abusos da história oral. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.
- BAGANHA, Maria Ioannis. Migração transatlântica: uma síntese histórica. In: SERRÃO, José Vicente; PINHEIRO, Magda de Avelar; FERREIRA, Maria de Fátima e Melo Sá (Eds.). Desenvolvimento econômico e mudança social. Portugal nos Últimos dois Séculos. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009, p. 405-422.
- BOSCHILIA, Emílio. C. e PEREIRA, Márcio José. Grupos folclóricos: elementos de identidade étnica. Maringá, Ed. do autor, 2015.
- BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembrança de Velhos. São Paulo: T.A. Queiroz-Edusp, 1987.

CARDOSO, A. Fenómeno económico-social da emigração madeirense. Funchal: Ed. da Junta Geral do Funchal, 1968.

CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano 2: morar, cozinhar. Petrópolis: Ed.Vozes, 1998.

DEVOTO, FERNANDO J., Las cadenas migratorias italianas: algunas reflexiones a la luz del caso argentino. Estudios Migratorios Latinoamericanos, n. 8, CEMLA/Buenos Aires, 1988, p. 103-123.

DUTRA, Rogéria. A boa mesa mineira, um estudo de cozinha e identidade. Dissertação de Mestrado em Antropologia social, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro 1991.

FREITAS, Nelly de. Des vignes aux caféiers: Étude socio-économique et statistique sur l'émigration de l'archipel de Madère vers São Paulo à la fin du XIX^e siècle. Funchal: Secretaria Regional da Cultura, Turismo e Transporte, CEHA, Coleção Teses 14, 2014.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.

HERVÉ, T. Traité élémentaire de cuisine. Paris: Éditions Belin, 2006.

HOBSBAWM, Eric e RANGER, Terence (orgs.). A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

LANG, Alice B. S. G.; CAMPOS, Maria Christina S. S. e DEMARTINI, Zeila de B. F. História oral e pesquisa sociológica: a experiência do CERU. SP: Humanitas, 1998.

LEITE, Joaquim da. Migratory Regions in the Portuguese Mainland and the Islands, 1864-1911. In: VIEIRA, Alberto (coord.). Imigração e Emigração nas Ilhas. Funchal: CEHA, 2001, p. 173-190.

LEVY, Maria Stella Ferreira. O papel da migração internacional na evolução da população brasileira (1872-1972). Revista Saúde Pública, São Paulo, 8 (supl.), 1974, p. 49-90.

MACDONALD, J. e MACDONALD, B. Chain Migration Ethnic Neighborhood Formation and Social Networks. The Milbank Memorial Fund Quarterly, XLII (1), 1964, p 82-97.

- MATOS, Maria Izilda Santos de. Além-mar: entre o lar e o balcão. Portugueses em São Paulo. Revista Cordis, Revista Eletrônica de Historia Social da cidade, São Paulo, 2009, n.2.
- MATOS, Maria Izilda S. de. Portugueses: deslocamentos, experiências e cotidiano SP séculos XIX e XX. Bauru: EDUSC, 2013.
- MATOS, Maria Izilda S. de. Cotidiano e cultura, cidade e trabalho. SP, EDUC, 2. Ed. 2014.
- NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Projeto História. São Paulo: n. 10, p. 7-28, 1993.
- OLIVEIRA, Isabel. O arquipélago da Madeira: dinâmica demográfica de 1890 a 2011. In: MATOS, Paulo Lopes; SANTOS, Carlota A demografia das sociedades insulares portuguesas. Séculos xv a xxi. Porto: CITCEM, 2013, p. 105-135.
- PEREIRA, Miriam Halpern. A política Portuguesa de Emigração 1850-1930. Bauru/São Paulo: EDUSC, 2002.
- POLLACK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v.2, n. 3, p. 3-15, 1989.
- POLLACK, Michael. Memória e identidade social. Estudos Históricos. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- PORTELLI, Alessandro. Tentando Aprender um Pouquinho. Algumas reflexões sobre a ética na História Oral. Projeto História (15). SP: abril/ p. 13-49, 1997.
- PORTELLI, Alessandro. O Momento da Minha Vida: Funções do Tempo na História Oral. In: FENELON, Dea Ribeiro et al (org.). Muitas Memórias Outras Histórias. São Paulo: Olho D'água, p. 292-313, 2004.
- RIBEIRO, Orlando. A Ilha da Madeira até meados do século xx. Lisboa: Instituto de Cultura e Língua portuguesa, 1985.
- ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. Associativismo em contexto migratório. Revista Migrações, n. 6, abril de, p. 39-58, 2010.

SANTOS, Irène dos. Les 'brumes de la mémoire'. Expérience migratoire et quête identitaire de descendants de Portugais de France. Tese de doutorado em Sociologia, Etnologia e antropologia, (EHESS), 2010.

SHARPE, Pamela. Introduction: gender and the experience of migration. In: SHAPE, Pamela (Ed.). Women, gender and labour migration: Historical and Cultural Perspective. Londres/Nova Iorque: Routledge, p. 1-14, 2001.

THOMPSON, Alistair. Histórias Comovedoras. História Oral e Estudos de Imigração. Revista Brasileira de História: Viagens e Viajantes. Vol. 22, n. 44, São Paulo: Humanitas, p. 341-364, 2002.

VIEIRA, Alberto. O Bordado da Madeira na história e quotidiano do arquipélago. Funchal: CEHA, <http://fr.calameo.com/read/0000104921244b56f0bc3>. 1999. Acesso em 30 abr. 2016.

Capítulo 10

***Las 50 sombras* y el mercado de lo erótico en la Argentina: significaciones locales de un fenómeno transnacional**

Karina Felitti

Carolina Spataro

Introducción

Desde hace unas décadas la representación de la mujer liberada se asocia, en algunos casos, a su liberación sexual, a la que suele medirse por sus encuentros sexuales por fuera del matrimonio, no reproductivos, ocasionales y/o no heteronormativos, pero también a partir del consumo de algunos bienes y servicios que supuestamente confirman, acentúan y/o mejoran su “nivel” o “grado” de liberación, como libros de literatura erótica y de autoayuda sexual, cirugías estéticas íntimas, lencería *sexy*, cursos de seducción, clases de baile sensual, pornografía y juguetes sexuales.

La circulación de imágenes y experiencias de mujeres que viven una sexualidad más lúdica, menos atada a la monogamia y a la maternidad desestabiliza el orden de género tradicional y ofrece a las mujeres un papel propositivo, demandante y exigente para con los/as otros/as, pero también para con ellas mismas. De ahí el peso que adquiere este mercado de bienes y servicios sexuales

orientadas a ellas, y sus promesas de optimización, satisfacción y goce.

De este modo, la circulación de las demandas feministas en torno a la libertad sexual, el autoconocimiento corporal y el derecho al placer se extiende más allá de los espacios de militancia, y dentro de lo que algunas autoras definen como posfeminismo, el consumo se vincula con la posibilidad de empoderamiento. A su vez, el creciente valor que se adjudica al emprendedorismo, tanto económico como emocional, conlleva a que cada vez más mujeres “trabajen” e “inviertan” para conseguir placer y/o satisfacción sexual y construyan desde esas vivencias su autoestima y poder personal. (McROBBIE, 2009; GILL, 2007). Según Hakim (2012), se trata de construir un capital erótico que permitan llamar la atención, en este caso de los varones, y los predisponga positivamente al encuentro. Como apunta Attwood (2005), en el marco de una sexualización de la cultura las mujeres son llamadas a ocupar un rol central, en un discurso que les asegura el acceso a posiciones de poder desde su construcción sexy.

Un ejemplo de este mercado que crece y se globaliza ha sido el éxito mundial de las *Cincuenta Sombras de Grey* y las dos primeras películas sobre la saga. Esta trilogía escrita por E. L. James - *Cincuenta Sombras de Grey* (2011), *Cincuenta Sombras más Oscuras* (2012) y *Cincuenta Sombras Liberadas* (2013) - relata el encuentro entre Anastasia Steele, una joven estudiante de Literatura que cubre sus gastos trabajando en una ferretería, que nunca tuvo pareja y es virgen, y Christian Grey, un empresario exitoso, millonario, atractivo, seductor, con amplia experiencia sexual.

Los libros van desplegando este vínculo erótico y afectivo en una trama construida con elementos clásicos de las historias de amor románticas y detalladas escenas de sexo, que incluyen prácticas BDSM¹ en las que se recrean posiciones de sumisión y

¹ Sigla que combina las siglas resultantes de Bondage y Disciplina; Dominación y Sumisión; Sadismo y Masoquismo.

poder, pero también otras escenas no sexuales en las cuales también se intenta, o se logra, que la protagonista obedezca la voluntad de su amante.

Este artículo analiza la circulación de este fenómeno de las *Cincuenta Sombras de Grey* y de un mercado de bienes y servicios para mujeres heterosexuales que se despliega en la ciudad de Buenos Aires, y lo pone en relación con el contexto de la Argentina contemporánea en lo que refiera a la situación de las mujeres y las agendas feministas.

En este país, el debate en torno a la situación de las mujeres en la sociedad y sus derechos ha venido creciendo fuertemente en los últimos 30 años, con un grado de masividad importante en la última década. Brevemente, podemos afirmar que el trabajo sostenido de los movimientos de derechos humanos, de mujeres, feministas y de diversidad sexual lograron en los últimos años importantes avances en materia de políticas públicas de género y sexualidad, como la creación de programas estatales de salud sexual y reproductiva, de educación sexual integral, la ley de matrimonio igualitario y de identidad de género, entre otras normativas.

El aborto, sin embargo, sigue siendo ilegal y solo se ha logrado extender el aborto no punible, lo que facilita el acceso en un contexto restrictivo, pero no ha resuelto esta situación de inequidad e injusticia: el aborto clandestino continúa siendo la principal causa directa de muerte materna (RAMOS; ROMERO; AIZEMBERG, 2014). Otro tema que agita la agenda de las mujeres es el elevado número de femicidios: para el mes de abril 2017 la estadística confirmó un femicidio diario.

En ese marco, el 3 de junio de 2015 comenzaron las movilizaciones convocadas bajo la consigna *Ni Una Menos*, que luego se repitieron en junio de 2016 y de 2017, y otras manifestaciones más en octubre de 2016 y el 8 de marzo de 2017 como parte de un paro internacional de mujeres en al menos cuarenta países. En estas acciones miles de personas

(principalmente mujeres pero no solo) salieron a las calles gritando “vivas nos queremos”, demandando al Estado políticas efectivas y procurando extender la conciencia social sobre la violencia de género. Las consecuencias de la ilegalidad del aborto, la creciente represión social, la falta de empleo, el creciente endeudamiento externo, los travesticidios, fueron temas incluidos en la declaración del 2017, que dio cuenta de la ampliación de las demandas y los impactos de las políticas de ajuste neoliberal vigentes en el país.

En este contexto, la existencia de una oferta de bienes y servicios que proponen roles de sumisión en el juego erótico y la posibilidad de devenir objeto sexual, como cursos de seducción, talleres de striptease y *burlesque* (ELIZALDE; FELITTI, 2015), sesiones de fotos eróticas (FELITTI, 2015), así como la circulación de libros como *Las Cincuenta Sombras* implican un importante desafío para la investigación feminista y el activismo.

¿Cómo interpretar que tantas mujeres encuentren placer en estos consumos? ¿Qué vínculos podrían establecerse con algunas formas de feminismo? ¿Es deber de la militancia más combativa advertirles a estas lectoras y consumidoras que siguen estando sometidas al patriarcado, aunque crean que forman parte de una supuesta liberación? ¿Cómo formular preguntas complejas que no inviten a la dicotomización sumisión/resistencia en los análisis?

A partir del mapa conceptual que ofrecen las discusiones de la academia estadounidense y europea sobre la sexualización de la cultura, el posfeminismo y el imperativo de acumular un capital erótico, colocamos nuestra mirada en la oferta y demanda de este mercado que se orienta no solo, pero si fundamentalmente a mujeres cis heterosexuales. Específicamente trabajamos sobre la recepción de la trilogía del libro de la británica E. L. James, *Cincuenta Sombras de Grey*² y de las dos películas estrenadas de la saga, así como en la oferta creciente de servicios de *coaching* sexual para mujeres heterosexuales.

²Un análisis específico sobre la recepción del fenómeno de las 50 Sombras de Grey puede consultarse en Felitti y Spataro, 2017.

Con una metodología cualitativa, analizamos por un lado, un corpus de trece entrevistas semi-estructuradas a lectoras de la trilogía de las *Cincuenta Sombras* de diferentes edades que viven en Buenos Aires, realizadas entre marzo de 2015 y febrero de 2017, y a cinco mujeres que vieron la segunda película de la saga – *Cincuenta sombras más oscuras*– en el momento de su estreno en febrero de 2017, a lo que sumamos nuestros propios registros en un cine ubicado en un barrio de clase media de la Ciudad de Buenos Aires. También realizamos una entrevista, en agosto de 2016, a un instructor de BDSM que dicta talleres de diferentes niveles sobre esta práctica y que ofreció uno especial para lectoras de la trilogía.

Por otro lado, trabajamos con los registros etnográficos de una sesión de fotos eróticas que tuvo lugar en agosto de 2015 y de un taller de masaje erótico para mujeres realizado en diciembre de 2016. Ambos formaron parte de oferta de PK Escuela de Sexo, un emprendimiento de la coach sexual mediática Paola Kullock.³

A esto se agrega una entrevista con la encargada del local de lencería Anastasia, ubicado en la Provincia de Buenos Aires realizado en noviembre de 2016, y el análisis de su sitio web y página de Facebook. En el caso de las primeras entrevistas cambiamos los nombres de las personas para respetar la confidencialidad; no obstante, en el caso de la escuela de sexo y del local de venta de lencería y juguetes sexuales remitimos a sus nombres originales dado que no manifestaron un pedido de anonimato sino lo contrario.

Las *Cincuenta Sombras* en la voz de sus consumidoras

El primer libro de la trilogía de *Cincuentas Sombras de Grey* salió a la venta en la Argentina en 2012 y encabezó durante varios meses la lista de *best sellers*. Esta primera entrega vendió

³Disponible en: <<http://www.pkescueladesexo.com.ar>>. Acceso en: 30 jul.2017.

alrededor de 40 millones de ejemplares en todo el mundo y para el año 2015 la saga completa más de 125 millones; además, los derechos del libro habían sido comercializados en 37 países (BBC, 2015).

La crítica literaria se concentró en destacar su mala calidad y a la vez dejar en claro el perfil de su público lector, tal como hizo el escritor estadounidense Stephen King cuando calificó a la obra como “porno para mamás” (MORA, 2013). Esta deslegitimación de los consumos culturales de las mujeres no era novedosa, se enlazaba a una larga tradición que define a ciertos productos como “basura” (literatura erótica de masas, telenovelas, música romántica, revistas femeninas) y presenta a las mujeres que los eligen como un todo homogéneo carente de gusto sofisticado y parámetros de calidad.

Illouz (2014) cuestiona esta interpretación y considera que el sexo es un componente diferencial de la obra. A su vez, ubica su éxito editorial en un contexto en el cual las mujeres quedaron atrapadas entre la libertad sexual y la estructura de la familia tradicional, tensión que el argumento de los libros explota muy eficientemente. Así como Illouz, otros/as académicos/as de distintos países se ocuparon de analizar el contenido de la saga, su circulación y recepción (ATTWOOD; WALTERS, 2013; DYMOCK, 2013; DELLER; SMITH, 2013; PUJOL OZONAS; ESQUIROL, 2014; (INZUNZA-ACEDO, 2015; ENGUIX; NÚÑEZ, 2015). En la mayoría de estos estudios, pudimos advertir una preocupación por la diseminación de una sensibilidad posfeminista que asocia el empoderamiento con el consumo y la predominancia de un discurso neoliberal que bajo una mascarada de agencia termina por confirmar relaciones patriarcales.

En todo caso, es el estudio de Deller y Smith (2013) el que, al enfocarse en las opiniones de las lectoras, sin desconocer estas limitaciones, resaltan lo subversivo de leer material erótico en público – aunque muchas lo hayan leído en un soporte digital –, la posibilidad de discutir también públicamente sobre prácticas

sexuales y hacer que el placer femenino devenga un tópico aceptable.

Las notas que circularon en la prensa también mostraron esta tensión e interpelaron a las mujeres de una manera mucho más directa. Del conjunto de artículos de prensa argentina analizados, publicados entre enero de 2012 y mayo de 2017 en los principales tres diarios de tirada nacional, en sus ediciones digitales, encontramos que la mayoría fueron escritos al calor del estreno de la primera película de la trilogía *Cincuenta sombras de Grey*, homónima al primer libro de la saga, dirigida por Sam Taylor-Wood con el guion de Kelly Marcel. (CLARÍN, 2013).

En este conjunto prevalecía un tono que oscilaba entre la sorpresa y la crítica a una película y unos libros que colocaban a las mujeres en un lugar de sumisión. La supuesta relación entre las prácticas de BDSM de la trama y la violencia contra las mujeres era uno de los puntos negativos más citados. Dentro de lo positivo, se mencionaban la amistad entre lectoras que se generaba en las redes y la posibilidad que abría para salir de la “rutina sexual” (FELITTI y SPATARO, 2017).

Bajo el título provocativo de “Novela romántica ¿Placer culposo o feminismo por otros medios?”, una escritora entrevistada reivindicaba al género como “un espacio en donde bajar la espada y ‘gozar’ un poco con esa propuesta con ‘final feliz’”. (MARAJOFSKY, 2015, no paginado). Con algo de escepticismo, otra nota pronosticaba que quizás pasado el boom, “quedará un empoderamiento donde la sexualidad como herramienta de poder da señales de que el orden establecido se derriba cuando las personas eligen desde su libertad. (PIOTTO, 2015, no paginado).

El libro “al menos le sacó (literalmente) el polvo al género erótico y llevó la discusión sobre el sexo y la mujer a primer plano” opinaba otra periodista (GORODISCHER, 2012, no paginado). Para esta autora, descalificar al libro como “porno para mamás” era

“una de las manifestaciones más políticamente correctas que ha adoptado últimamente la misoginia cultural.”

En febrero de 2017 el estreno de la segunda película de la saga, *Cincuenta Sombras más oscuras*, esta vez dirigida por James Follen- generó menos repercusión en la prensa que la primera y tuvo críticas cinéfilas menos favorables que la anterior, pero, en simultáneo, mayor apoyo del público lector dado que esta película se ataba más a la novela.

El crítico Matías Lértora, del sitio Cinesargentinos.com, muestra esta tensión entre las voces expertas y el público. En su sitio Lértora denostaba la película y a la vez manifestaba su asombro: “No pude ir a ver la película en la función de prensa así que me tocó experimentarla un cine lleno de mujeres -seríamos 10 hombres como mucho en toda la sala- que no solo le gritaban a la pantalla, sino que festejaban todo. Es ahí donde debo reconocer que la película tiene algo que a mí se me escapa pero que cumple.”⁴

En nuestro análisis el elemento pedagógico tanto del libro como de las películas ocupa un lugar importante. Por ejemplo, la escena en la cual Grey coloca dentro de Anastasia las esferas vaginales, o cuando utiliza la barra separadora que amarra a sus piernas-uno de los momentos que más exclamaciones género en la sala de cine a la que asistimos- fueron producidas de un modo didáctico y que se cuida de producir incomodidad a fin de que cualquier mujer pueda sentir la “tentación” de ser parte de la escena.

Es decir, se trataba de mostrar el uso de productos que forman parte de la “caja oficial de las 50 Sombras”⁵ y que, para muchas lectoras, como pudimos apreciar en nuestras entrevistas con ellas, eran totalmente desconocidos, de un modo excitante, pero a la vez relajado.

⁴Disponible en: <<http://www.cinesargentinos.com.ar/pelicula/4890-50-sombras-mas-oscuras/>>. Acceso en: 30 jul.2017.

⁵Disponible en:<<http://www.buttman.com.ar/marcas/fifty-shades-of-grey-collection.html>>. Acceso en: 30 jul.2017.

En el cine algunas de estas escenas generaron suspiros por parte de un público conformado por grupos de mujeres de diferentes edades y también por muchas parejas. Otras, en cambio, provocaron risa, sobre todo aquellas que mostraban de manera opulenta el poder de Grey, por ejemplo, cuando para proteger a Anastasia de una antigua sumisa celosa la refugia en su lujoso yate, y ante el importante operativo de sus agentes de seguridad para buscarla después de una pelea entre ambos. Algo de lo inverosímil de dichas situaciones provocaba comentarios del tipo “¿No será mucho?”.

En comparación a la primera película, en ésta, Anastasia fue retratada como una chica más segura e independiente. Tiene un buen puesto de trabajo en una editorial prestigiosa; evita que Grey ordene su comida en los restaurantes y en materia sexual es capaz de exigir un cunnilingus y de decidir entrar a la “habitación roja”.

Sin embargo, los diálogos entre ellos no siempre confirman esta independencia y finalmente el espectador tiene la sensación de que, bajo una apariencia de empoderada, la protagonista está accediendo a todo lo que Grey le pide, como cuando hacia el final de la película él le dice: “Quiero casarme con vos. Quiero que seas mía”. Lo interesante es que ante esa escena pudimos escuchar a un joven que le decía a su novio: “¿Con qué necesidad agrega lo de ‘mía’? No le alcanza nada”.

De todos modos, más allá de las controversias sobre el aparente o fallido empoderamiento de la protagonista, se trata de unas películas no pornográficas con varias escenas de cunnilingus y una mujer que propone y dispone de su amante, y de ese modo, cumple la fantasía de miles de lectoras que habían catalogado esos pasajes del libro como los más excitantes.

Durante el proceso de entrevistas a las lectoras tuvimos la oportunidad de correr la mirada de lo que el texto propone hacia lo que las mujeres hacen efectivamente con él, lo mismo con relación a las películas.

Marina, de 43 años, fue a ver *Cincuenta sombras más oscuras* con cinco amigas y compañeras de trabajo, todas docentes de inglés en una escuela de la ciudad de Buenos Aires. Una de ellas pasó a buscar a las otras por sus casas y a medida que iban subiendo al auto aportaban algún “plus” para la salida: unas máscaras -ya que el baile de máscaras era uno de los tópicos de la película- chocolates y unas pequeñas botellas de champagne helado para compartir en el cine. Marina leyó el libro sólo porque sus amigas lo estaban haciendo en simultáneo y quedaba afuera de las charlas, pero afirma que prefiere no contarle en la sala de profesores. “¿Vos sabes lo que son los *guilty pleasures*? Bueno, es eso. Aunque no deberían serlo, pero lo son. La gente es muy prejuiciosa”.

Mónica, su amiga de 33 años, tampoco cuenta entre sus compañeras de trabajo que leyó el libro. Mientras salía de su casa, su marido quien quedó a cargo de la hija de ambos esa noche le decía, según ella en tono de broma, que era una “pajera”⁶ que se iba a calentar al cine con las amigas. “No hay modo de que comprendan lo que hacemos las mujeres cuando estamos juntas. Obvio que la película y el libro nos calientan, pero se pierden todo lo demás que para nosotras es muy importante”, recalca haciendo énfasis en los aspectos de ese ritual femenino de la salida de amigas.

Paulina, de 34 años, marcaba el libro con flechitas y comentaba en lápiz donde se describían aquellas prácticas sexuales que no conocía para buscar luego información al respecto en Internet: “ah, me gustaría probar esto”, “ah, qué interesante esto”. Si bien hasta el momento de la entrevista reconocía que aún no las había llevado a cabo, y que muchas les parecían demasiado distantes de su vida sexual actual, entendía que las mismas

⁶ Denominación con la que en la Argentina se define a las personas que les gusta masturbarse con frecuencia.

funcionaron como una especie de “diccionario de términos nuevos”.

Por su parte, Elisa, de 26 años, también señaló que el libro le “voló la imaginación en cuanto a lo erótico” y le permitió reflexionar sobre las historias erótico-afectivas que había vivido, sobre todo enfatiza, porque es una historia narrada en primera persona. Ese recurso literario es para muchas un contundente modo de interpelación que, en su caso, la llevó a recorrer su vida sentimental y erótica constantemente.

Luciana, una joven de 32 años, nos relató que el libro llegó a sus manos por recomendación de una amiga, dato que también aparece de manera recurrente en las entrevistas. En general el libro circuló de boca en boca entre mujeres que se entusiasmaron al leerlo y contagiaron su entusiasmo a otras. Otra práctica recurrente fue la lectura casi compulsiva, el no poder parar: “Si tenía cinco minutos en el trabajo, lo agarraba para seguir leyendo. Mi familia me cargaba, me decían que nunca había leído algo tan rápido”.

Respecto a las prácticas de BDSM que aparecen en la historia, ella no tenía ningún conocimiento previo del tema y algunos fragmentos la llevaron, como a Paulina, a buscar determinadas palabras en Internet. De todos modos, no fue eso lo que más le llamó la atención sino la historia romántica del chico lindo y rico y la chica común.

Por su parte, Luciana leía estos libros en su casa, miraba de reojo a su marido y padre de su hija de 12 años jugar con la *Play Station* y lo comparaba con el personaje. Para el momento de la entrevista Luciana ya estaba divorciada. En su relato no atribuye su decisión de separarse al libro, pero no duda en afirmar: “el libro me abrió la cabeza. Me hizo darme cuenta de lo que quería y de lo que no” (FELITTI; SPATARO, 2017).

Esta joven fue también con una amiga a ver la primera película de la saga y con gran expectativa compró las entradas con más de un mes de anticipación para el mismo día del estreno, el 12

de febrero de 2015. No importó que fuera un día de semana y que al día siguiente el reloj sonara temprano; dejó en su casa a su marido y a la hija de ambos, y salió a divertirse.

La psicóloga Eva Giberti analizó este tipo de escenas como un modo de afirmación:

Ir al cine a ver las Cincuenta sombras de Grey –no me refiero al argumento– es una sublevación contra la espera pasiva de modo que la tensión se apropia del propio deseo. Una tensión que habla del refinamiento erótico que se obtiene en el gozar de lo que no había sido habilitado hasta ese momento en el que se disponía de libertad sexual, cercana de lo erótico, pero pudiendo ser ajeno. Tensión que incluye la anticipación que cada cual incorpora si se trata de comprar una entrada y concurrir, curiosa y anhelante; allí existe una mujer gozante porque todo lo que pudo ser fantasía ahora sí, ahora puede aparecer” (GIBERTI, 2015, no paginado).

Como vimos, la lectura de esta saga es experimentada como algo “imparable”. Jorgelina de 34 años, señala que para ella 50 *Sombras* funcionó como una “droga”: “el primer día que lo leí no pude parar, estuve todo el día con el libro y avancé hasta la mitad. Diría que terminé literalmente afiebrada”.

Tanto Jorgelina como el resto de las entrevistadas había internalizado la crítica literaria que identifica a las *Cincuenta sombras* como literatura de mala calidad, repetitiva y previsible. “Sé que no es el mejor libro del mundo, pero...” fue una frase que apareció de manera recurrente en los relatos. Lo mismo sucedió con las películas: “si la primera fue mala, imagínate esta”, le decía una joven a otra mientras se acomodaban en las butacas de un cine porteño.

Este comentario puede interpretarse de diferentes maneras: por un lado, dejaría en evidencia que la interpelación que produce este producto cultural no radica centralmente en lo que rápidamente podríamos definir “calidad estética” (literaria y/o cinematográfica) sino en los elementos amorosos y de índole

sexual que conjuga. Por otro, indicaría la lógica de una respuesta anticipada a la posible acusación de mala calidad que reciben estos libros y películas este libro y de la que sus lectoras son conscientes.

No comentar en los entornos laborales que el libro les gustó, que van a ver las películas y no se pierden ninguna nota periodística en la que aparezcan los protagonistas, indica que este consumo tiene, para muchas mujeres, un aspecto vergonzante. Y allí se conjugan varias cuestiones: por un lado, el componente sexual de la trama por el que temen ser vistas como “pajeras”.

Por otro, por la dimensión vinculada a las jerarquías: varón poderoso/mujer sumisa, lo que podría redundar en una acusación de machistas o “fomentar la cosificación de la mujer”, denuncia que observó Marina en el muro de Facebook de su compañera de trabajo.

Y, por último, por el prejuicio sobre los capitales culturales: “habría que ponerse en la frente un cartel que diga ‘no somos huecas’”, dice Fernanda de 52 años. Ante la escasez de soportes digitales que ayuden disimular la lectura de estos libros en el espacio público, el pudor se negocia de otras maneras, por ejemplo, forrando el libro para poder sumergirse en él sin reparar en las miradas ajenas.

Eso fue lo que hizo Andrea, una antropóloga de 64 años, que estudió “de grande”, casada y con la responsabilidad diaria de cuidar a sus nietos. En su relato aparecen coincidencias con lo que contaban las lectoras que había entrevistado Radway (1991) en los años ochenta: leer es un acto de independencia respecto de las demandas del hogar y la familia.

El hecho de forrar los libros de la saga para poder leerlos mientras viajaba en tren hacia la universidad o en el colectivo por su barrio, no solo tuvo que ver sólo con el contenido del libro sino con una cuestión generacional: “Yo llegué al libro porque me lo

⁷ Para ampliar sobre los procesos de subestimación y victimización de las mujeres con relación a la cultura de masas ver Justo Von Lurzer y Spataro (2015) y Spataro (2013; 2013b).

recomendó mi nuera, pero vengo de una generación que de repente si te permitías leer algo así no lo ibas a leer delante de nadie y menos lo ibas a publicar en Facebook ¡y ella lo hace! Ella y sus amigas. Eso me llamó la atención y a mí me pareció bárbaro”.

Tal como afirma Illouz (2014: 25), es necesario “entender la relación entre los mecanismos de difusión de un texto (comercialización directa, internet), el texto mismo (su género y sus convenciones) y las formas en que resuena con la experiencia de las personas que lo leen y el significado que le atribuyen.”

En ese sentido, Manuel, un instructor de BDSM que ofreció un taller para lectoras de la trilogía en 2013, comentó en la entrevista que le realizamos: “ataduras, chirlos y cosas por el estilo, todos lo practicaron en sus casas alguna vez, aunque no sea BDSM. Y el que no lo practicó estuvo muy cerquita. Entonces, el libro tal vez le puso un nombre y le permitió a mucha gente googlear qué era eso”.

De este modo, las modernas estrategias de marketing, el valor que adquiere el goce sexual y el poder femenino –que en estas tramas expresa esa “diosa interior” que interpela a la protagonista y la incita a decidir sus rumbos– se retroalimentaron para extender globalmente este fenómeno.

Emprendedoras sexuales

La mayoría de los juguetes sexuales y elementos de BDSM que aparecen en los libros de la saga estaban ya a la venta en tiendas físicas o virtuales especializadas. Sin embargo, lo que facilitó el éxito de las *Cincuenta Sombras* fue, como interpreta Martín (2013), que estos objetos dejaran de pertenecer a un mundo que se considera oscuro, marginal y peligroso para ser parte de un *boom* que los puso de moda y los volvió divertidos y accesibles a todo público.

En la zona de Pacheco, en la provincia de Buenos Aires, en un elegante centro comercial, se encuentra el local “Anastasia”, que

vende lencería de uso cotidiano y también prendas de estilo sexy y a la vez sofisticado. El nombre del local y el hecho de utilizar un antifaz como logo no fueron elecciones azarosas sino parte de este fenómeno comercial que describimos.

En las estanterías la dueña coloca perfumes y aceites para masajes, y si una clienta pregunta para que sirve o le pide alguna prenda sexy, ella ofrece “algo más” o como dice su logo: “otras cositas”. Ella no quiere colocar juguetes sexuales a la vista para no intimidar a sus posibles compradoras, lo que propone es combinar transgresión, buen gusto y disimulo.

Si la compra de un juguete sexual se realiza por Internet, la escena de consumo es privada, pero cuando se visita un sex shop o se participa de reuniones privadas de venta de lencería y juguetes sexuales se vuelve pública y a veces colectiva.

Varios estudios (WORKMAN, 1996; McCAUGHEY; FRENCH, 2001; STORR, 2002; 2003;) señalan que las reuniones de ventas (*sex toys parties*) construyen una “fraternidad femenina” u homosocialidad que habilita la experimentación y el juego, el intercambio y la discusión sobre sexualidad, usos del cuerpo y concepciones del placer, y permite transgredir ciertos tabúes sociales en un marco de confianza y a resguardo de miradas censoras.

Al mismo tiempo, estas reuniones refuerzan la relación entre capitalismo y patriarcado, mientras que las diferencias de clase, los capitales de la distinción cultural y los mandatos heteronormativos ponen en tensión los alcances transgresores de estas experiencias. (FELITTI, 2016).

Analizó Gregori (2011) estos espacios en Brasil y dio cuenta de un “erotismo políticamente correcto” de mujeres casadas, heterosexuales, mayores de 30 años, cuya transgresión está cada vez más asociada al cuidado saludable del cuerpo y el fortalecimiento del yo. Para ella, las mujeres de clase media que transitaban por estos lugares jugaban a ser *putas* dentro de límites institucionales que define el matrimonio.

Es interesante recordar que la investigación histórica puso en evidencia que el vibrador fue diseñado y propagado a fines del siglo XIX para tratar la histeria o “la enfermedad del útero”. Este aparato eléctrico no fue diseñado para que las mujeres agenciaran placer y autonomía sino para aliviar la tarea de los médicos que practicaban como método de cura un masaje genital. (MAINES, 2012).

Sin embargo, más allá de estos orígenes, existe la posibilidad de otras apropiaciones como podemos advertir en estas reuniones de venta de juguetes sexuales y en el uso que cada mujer hace del producto. Un ejemplo interesante lo brinda la Asociación de Mujeres Meretrices de la Argentina (AMMAR).

Esta organización reclama el reconocimiento legal del trabajo sexual y el cese de la persecución que hacen los sectores políticos y religiosos conservadores, la policía y también las expresiones abolicionistas del feminismo que asocian inexorablemente su trabajo con la explotación sexual y la trata de personas. (FELITTI; MORCILLO, 2017).

Entre agosto y septiembre de 2016, la organización recolectó fondos para que trabajadoras sexuales de varias provincias de Argentina pudieran asistir al 31 Encuentro Nacional de Mujeres que iba a realizarse en octubre en la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe. Con este fin, convocaron a un par de fiestas y ofrecieron una “putirifa” de “accesorios básicos para encontrar el placer”.

Los productos ofrecidos como premios eran: “vibrador, esposas, antifaz, collar y correa, gel, aceites, chupetines con forma, preservativos saborizados”. La promoción vía Facebook aclaraba, con vocación pedagógica: “si no sabes usar los premios, las putas daremos un curso acelerado para enseñarte”.

¿Cómo leer en este caso a los juguetes sexuales que sin dejar de ser mercancía abrían ya no solo la posibilidad de la exploración y el disfrute, sino que colaboran con el viaje político de mujeres que reclaman el derecho a decidir sobre sus cuerpos? El vibrador

de la “putirifa” no era ya una herramienta del sistema médico hegemónico sino de las “putas”, de las trabajadoras sexuales que luchan por sus derechos.

De modo similar, el hecho de ser fotografiada desnuda o casi, en poses que imitan a las modelos de la revista *Playboy* puede no ser una escena de cosificación de las mujeres. Es más, Fraterrigo (2009) cuestiona una caracterización simplista de *Playboy* al destacar que la publicación señaló alternativas tanto para mujeres como para varones y que el movimiento de mujeres de los sesenta y setenta recibió apoyo editorial en causas como la libertad reproductiva.

En una actividad organizada por “PK Escuela de Sexo”, de la argentina Paola Kullock, la fantasía de tener un *book* de fotos sexy pudo hacerse realidad. La sesión de fotos eróticas se realizó en un salón multiusos ubicado en un barrio de clase media porteña, un día feriado del invierno de 2015. La consigna de la convocatoria fue jugar el rol de secretaria sexy: una serie de tomas con falda, camisa, lentes y cabello recogido para terminar con poca o ninguna ropa.

Varias de las asistentes eligieron llevar un fuste en la mano y desplegar la fantasía de la empleada bajo las órdenes de un jefe exigente pero que puede ser dominatrix en el sexo.⁸ Cada una podía llevar su propia ropa, pero también podían usarse modelos de lencería –corsets, corpiños, tanga– y accesorios –pelucas, sombreros– que Kullock ofrecía de su propio guardarropa. Entre las veinte mujeres que concurrieron a la sesión, de muy diferentes edades –entre 20 y más de 60 años – y situaciones sentimentales, algunas ya habían participado en otras similares y las que no, habían pasado por otros espacios de capacitación y encuentro

⁸En 2002 fue estrenada la película estadounidense *La secretaria* dirigida por [Steven Shainberg](#). El personaje masculino, el jefe, es un abogado también de apellido Grey. La nueva secretaria que contrata deviene su sumisa y varias referencias al BDSM. Por su modo de producción y comercialización la película no llegó a formar parte de la oferta *mainstreaming* y alcanzar el éxito de la trilogía que aquí analizamos.

propuestos por Kullock (talleres de seducción, salidas grupales, charlas sobre sexo, visitas a *sex shops*).

Una de ellas comentó que tenía las fotos previas guardadas en un cajón porque las habían hecho “para ella”. El animarse a posar desnuda delante de un hombre desconocido, el fotógrafo, maquillarse llamativamente, usar un antifaz y un corset, fue para ella una experiencia transformadora de la forma de verse a sí misma, se descubrió más linda y más sensual, ganó confianza y autoestima. El resto de las participantes, en cambio, sí quería ofrecer esas imágenes a otros: como regalo para sus novios, amantes o maridos, o como foto de perfil en una aplicación de citas. (FELITTI, 2015).

La sesión de fotos tenía un valor económico accesible y se organizó en un clima de confianza en el que una maquilladora y una peinadora iban “arreglando” a las mujeres, mientras otras participantes les sacaban fotos para tener también recuerdos del *backstage*. Las largas horas de espera para quienes habían llegado a la mañana, pero serían fotografiadas por la tarde se pasaron hablando de amor y de sexo, de rupturas y de nuevas aventuras y/o relaciones, del cuidado del cuerpo y de la imagen personal. Una chica de más de 100 kilos dijo mirando el perchero en donde estaba a disposición la lencería de la coach: “Nada de esto me entra, soy gorda”.

Al rato, asesorada por Kullock y por otras mujeres ya “experimentadas”, lucía una de esas prendas, con una amplia sonrisa y repitiendo que no pensaba que podía animarse a tanto. Su participación en ese espacio no se contextualizaba en un tipo de “activismo gordo” que denuncia los modelos de belleza hegemónicos y sus efectos, y que celebran la diversidad corporal como parte de una estrategia de acción y movilización política (CONTRERA; CUELLO, 2016).

Esta mujer de 30 y algo lo que quería era formar parte del universo de lo sexy, sin cuestionar explícitamente sus normativas sino exigiendo un lugar en él. Lo hizo primero tímidamente y luego

con seguridad y certeza, y de ese modo, ampliaba las definiciones y límites de lo sexy.

Cabe destacar que la “escuela de sexo” de Kullock tiene como principal sostén la experiencia de la profesora, un saber obtenido a lo largo de sus diez años de trabajo como masajista profesional. A razón de tres clientes por día, ella asegura haber masturbado a más de 10.000 hombres. A lo técnico se suman las horas de conversación antes, durante y después del masaje, lo que redituó, según ella, en un muy buen conocimiento de los hombres.

Como parte de sus propuestas, en diciembre de 2016 anunció en su página de Facebook un curso de masaje erótico “sólo para mujeres que quieran ser inolvidables”. Concretamente se trataba de facilitar un conjunto de técnicas para masturbar “de manera experta” a un varón.

Unos días antes, Kullock había ofrecido un curso para varones que ofrecía técnicas para masturbar a mujeres. En ese caso el horario era nocturno y además de los apuntes el precio incluía “algo rico para picar”. Interpelados y a veces amenazados por mujeres que tienen cada vez más instancias de comparación y valoración, ellos también buscaban capacitarse con una oferta tentadora: “Lo que ya sabés + lo que te voy a enseñar único.” (FELITTI, 2017).⁹

Entre las 8 asistentes al taller destinado a mujeres, la más joven tenía menos de 30 años y la mayor más de 50. Una estaba embarazada de 7 meses de su segunda hija, otra había pasado 12 años sin tener sexo, pero estaba “volviendo al ruedo”, otras eran divorciadas recientes que tenían parejas nuevas y querían aprovechar esa primera etapa con más “experimentación”.

Como dijimos antes, la oferta de “capacitación erótica y/o sexual” no ofrece solamente “técnicas” sino la posibilidad de

⁹ Si bien no es una regla y hay referencias –pocas– al lesbianismo y la bisexualidad, siempre en términos respetuosos y positivos, lo que prima en sus capacitaciones son los modos de relación heterosexual, tanto desde la oferta como desde el público que las consume.

compartir historias. En este taller, las mujeres de mediana edad relataron que se habían casado jóvenes, con poca o ninguna experiencia sexual previa, y que, movilizadas por los cambios culturales de las últimas décadas, habían conectando más con su deseo, se habían animado a redefinir sus parejas o incluso a separarse, y enfrentaban las dificultades de reinsertarse en un mercado erótico afectivo muy distinto al que conocían.

Sobre el cuerpo de un “modelo vivo”, un varón de unos 40 años con un cuerpo modelado por el entrenamiento de gimnasio, las asistentes practicaban movimientos y masajes: primero sobre parte de sus piernas y periné, y luego sobre un pene de goma que la profesora había colocado justo sobre el suyo. Hacia al final de la sesión se entregaba un DVD en el que se retomaban las técnicas aprendidas en la clase y se abría una línea de consulta virtual o incluso una clase de repaso sin costo extra.

En este y otros espacios de *coaching sexual*, así como en la abundante literatura de autoayuda sexual – en la que podrían incluirse a las *Cincuenta Sombras* –, las pedagogías de la sexualidad a las que refiere Lopes Louro (1999) con relación a la escuela, se extienden a otros espacios de formación como estas “escuelas de sexo”, en donde la titulación es la de “amante extraordinaria”. “Se puede ser buena pero también inolvidable” repetía la profesora en la clase de la que hablábamos.

Esta oferta de formación para mujeres heterosexuales que querían despuntar en el sexo las ayudaba a cotizar más alto en lo que se refiere al capital erótico (HAKIM,2012). Sin cuestionar estas premisas sino tratando de modelarlas a su favor, las mujeres del curso de masaje ponían sus manos con entusiasmo sobre el cuerpo del modelo, con humor, desparpajo y no menos suspicacia.

Conclusiones

En un escenario en el que se entrecruzan las consignas feministas de empoderamiento, derecho al placer sexual y a la

salud, con la difusión de valores de superación personal y emprendedorismo, se expande un mercado de bienes y servicios que retroalimenta la sexualización de la cultura y que tiene a las mujeres heterosexuales de clase media como principales destinatarias.

La literatura erótica de masas, las películas que les ponen carne, las clases de striptease, las sesiones de fotos eróticas, los talleres que enseñan cómo masturbar a varones y otros asesoramientos de “profesionales del sexo”, hasta la comercialización de lencería sexy y juguetes sexuales, convocan amuchas mujeres que quieren transgredir las normativas que las ubicaron antes en lugares pasivos y alejados del placer.

En paralelo a las movilizaciones masivas que reclaman una política concreta y eficaz contra la violencia de género y los femicidios - sintetizada en las demandas del *Ni Una Menos* en la Argentina-, y una agenda feminista concentrada en ese tema y la legalización del aborto, un número creciente de mujeres busca “capacitación sexual” en revistas femeninas, blogs en Internet, libros de autoayuda sexual y novelas eróticas como las *Cincuenta Sombras*, y algunas se animan incluso a encuentros presenciales en los que se habla y ejercita la seducción, el erotismo y se aprende a ser sexy.

Dado que algunos de estos consumos no se ubican del lado de una contracultura sexual y suelen más bien replicar estereotipos, las mujeres que se suman a esta tendencia quedan ubicadas en una zona de frontera entre puede considerarse autonomía y lo que es visto como sujeción.

El acercamiento a las consumidoras de este mercado, a partir de entrevistas con lectoras de las *Cincuenta Sombras* (FELITTI; SPATARO, 2017) y también de la observación de las dinámicas en espacios como sesiones de fotos eróticas y talleres de masaje erótico y observaciones previas en talleres de seducción y striptease y burlesque ofrecido por PK Escuela de Seducción y

Tentarte (ELIZALDE; FELITTI, 2013) nos permiten enfocar en este debate desde las voces y acciones de las propias mujeres.

Por un lado, cabe afirmar que la lectura de las *Cincuenta Sombras* es un acto individual que al mismo tiempo habilita la conversación colectiva. Como afirmaron muchas entrevistadas, el libro llegó a ellas por recomendación de otras mujeres y, en muchas ocasiones, fue pasando de mano en mano. Los foros de discusión estudiados por los autores aquí citados y, en el caso de nuestro trabajo, la salida de amigas al cine a ver las películas de la saga, son manifestaciones de un clima de diversión, complicidad y reivindicación del derecho al disfrute y a un tiempo personal que a veces elige compartirse con otras mujeres. Del mismo modo, la sesión de fotos y el curso de masaje también se tomaron en grupo, en un entorno lúdico y de confianza que dio lugar a conversaciones sobre la intimidad amorosa y sexual de las participantes y habilitó preguntas a la “profe” Kullock e incluso al modelo vivo sobre el que se practicaba el masaje.

Por otra parte, pensar que las mujeres que se sacaron la ropa para posar como secretarias sexies estaban solo imitando a las “modelos cosificadas” de revistas tipo *Playboy* y recreando las condiciones de dominación patriarcal, es mirar parcialmente el fenómeno. Tal como sucedió con las reuniones de *Tupperware*® a mediados de los '50 y más adelante, cuando las amas de casa que se reunían para informarse y comprar recipientes para almacenar comida aprovechaban el encuentro para conversar sobre otros temas personales (CLARKE, 1999), estos espacios de coaching sexual ofrecen la posibilidad de hablar de sexo, amor y sexualidad.

Es evidente que la revolución sexual que comenzó en los años 60 no ha terminado de desarmar todos los estereotipos de género ni ha barrido con la inequidad. Si bien hay nuevos guiones sexuales que se imponen a toda la sociedad, a las mujeres les toca desempeñar un papel de sexualmente liberadas mientras el ideal de la pareja estable y del amor duradero y comprometido sigue constituyendo un horizonte de expectativas para muchas y, lo que

es más importante, mientras siguen siendo marginadas en el mercado laboral y las que enfrentan en situación de amplia desventaja las políticas neoliberales y la violencia de género.

Además de las dobles y triples jornadas, del acoso, la violencia, la falta de derechos sexuales y reproductivos, ser multiorgásmica, eyaculadora, fálica, dispuesta a explorar todas las posibilidades de la sexualidad, son, también, nuevas exigencias que recaen sobre los hombros de las mujeres. A su vez, los sentidos de la liberación son desde ya complejos. Si bien el vibrador nació como una forma más higiénica y menos trabajosa de curar la histeria y las bolas chinas para facilitar la penetración del emperador a sus distintas amantes, las apropiaciones que pueden realizarse son abiertas.

A lo largo de estas páginas procuramos mostrar diferentes escenas que dieran lugar a las voces de las propias mujeres, mujeres que agradecían la posibilidad de divertirse y de hablar de sexo, que ganaban confianza y que en el espejo del salón donde ensayaban las coreografías de *burlesque* se veían más lindas y sexies. Olvidándose de las obligaciones laborales y familiares se tomaban unas horas para ellas y se transformaban en diosas sexuales. Estas prácticas conviven con movilizaciones masivas como las de *Ni Una Menos* y allí también pueden encontrarse mujeres que han sido lectoras de las *Cincuenta Sombras*, visto algunas de las películas de la saga, leído consejos sexuales de las revistas, usado lencería sexy y jugado roles de sumisión sexual.

Como venimos diciendo, no dejamos de observar que estos consumos están mediados por los guiones excluyentes que arma el neoliberalismo y el patriarcado que, mientras excluye a las mujeres de los espacios de poder económicos y políticos y se extiende una misoginia violenta, se les dice que ser sexy será su poder. Advertidas de esto, nos interesa seguir analizando las experiencias de las mujeres, sus negociaciones, resistencias y logros en un escenario de creciente violencia y desigualdad; conversar con ellas, observarlas y cuestionar nuestros propios preconceptos como

desafío del trabajo académico y, sobre todo, para seguir apostando a la solidaridad feminista.

Referências

ATTWOOD, Feona. Fashion and passion: Marketing sex to women. *Sexualities*, LONDON, v.8,n.4, pp. 392-406. 2005.

_____.;WALTERS, Caroline. Fifty Shades and the law: regulating sex and sex media in the LONDON. *Sexualities*, LONDON, v.16, n.8, pp.974-979. 2013.

BBC (2015), “Fifty Shades rewrite Grey breaks record in first week”, *BBC News*, 23 de junio. Disponible en <http://www.bbc.com/news/entertainment-arts-33246805>.

BRITISH BROADCASTING CORPORATION (BBC). Fifty Shades rewrite Grey breaks record in first week. *BBC News*, 23 de junio de 2015. Sin firma. Disponible en: <<http://www.bbc.com/news/entertainment-arts-33246805>>. Acceso en: 30 jul.2017.

CLARÍN. Aseguran que las 50 sombras de Grey' favorecen la violencia de género. Edición de 13 de agosto de 2013. Sin firma. 2013. Disponible en: <http://www.clarin.com/sociedad/Afirman-sombras-Grey-favorecen-violencia_o_973702909.html>. Acceso en: 30 jul.2017.

CLARKE, Alison. *Tupperware: the Promise of Plastic in 1950's America*. Washington DC: Smithsonian University Press, 1999. 256p.

CONTRERA, Laura; CUELLO, Nicolás (Comp.). *Cuerpos sin patrones : resistencias desde las geografías desmesuradas de la carne*. Buenos Aires: Madreselva, 2016. 192p.

DELLER, Ruth; SMITH, Clarissa. Reading the BDSM romance: reader responses to Fifty Shades. *Sexualities*, London, v.16, n.8, pp. 932-950. 2013.

DYMOCK, Alex. Flogging sexual transgression: interrogating the costs of the ‘Fifty Shades effect’. *Sexualities*, v.16, n.8, pp.880-895. 2013.

ELIZALDE, Silvia; FELITTI, Karina. Vení a sacar a la perra que hay en vos: pedagogías de la seducción, mercado y nuevos retos para los feminismos. *Estudios de Género. Revista interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México*, Ciudad de México, n. 2, pp. 3-32.2015. Disponible en:

<<http://estudiosdegenero.colmex.mx/index.php/eg/article/view/28>>.

Acceso en: 30 jul.2017.

GILL, Rosalind. Postfeminist media culture: elements of a sensibility. *European journal of cultural studies*, LONDON, n.10, pp. 147-166. 2007. Disponible en:

<[http://eprints.lse.ac.uk/eprints/handle/2449/1/Postfeminist_media_culture_\(LSE RO\).pdf](http://eprints.lse.ac.uk/eprints/handle/2449/1/Postfeminist_media_culture_(LSE_RO).pdf)> . Acceso en: 30 jul.2017.

INZUNZA-ACEDO, Beatriz. The understanding of romance in audiences of 50 Shades of Grey. *Global Media Journal México*, Texas/USA, v.12, n.23, pp. 35-48. 2015. Disponible en:

<https://journals.tdl.org/gmjei/index.php/GMJ_EI/article/view/229/180> . Acceso en: 30 jul.2017.

ENGUIG, Begonya; NÚÑEZ, Francesc. Género, sexualidad y posfeminismo en 50 sombras de Grey. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid/ES, v.10, n. 1, pp. 49-74.2015. Disponible en:

<<http://www.aibr.org/antropologia/netesp/numeros/1001/100104.pdf>>

. Acceso en: 30 jul.2017.

FRATERRIGO, Elizabeth. *Playboy and the making of the good life in Modern America*. Oxford: University Press, 2009. 308p.

FELITTI, Karina. La educación sexual. *Revista Anfibia* (online), Buenos Aires/AR, Universidad Nacional de San Martín, 2017.

_____. Juegos y juguetes para la liberación femenina. *Apuntes de investigación del CECYP*, Buenos Aires/AR, Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, n. 28, pp.188-206. 2016. Disponible en: <<http://www.apuntesceyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/625/501>>. Acceso en: 30 jul.2017.

- _____. Para porno, la vida. *Revista Anfibia* (online), Buenos Aires/AR, Universidad Nacional de San Martín, 2015. Disponible en: <<http://www.revistaanfibia.com/ensayo/para-porno-la-vida/>>. Acceso en: 30 jul.2017.
- _____; MORCILLO, Santiago. Mi cuerpo es mío: debates y disputas de los feminismos argentinos en torno al aborto y el sexo comercial. *Amerika. Mémoires Identités Territoires*, n. 17, en prensa. 2017.
- _____; SPATARO, Carolina. Circulaciones, debates y apropiaciones de las *Cincuenta sombras de Grey* en la Argentina. *Revista interdisciplinaria de Estudios de Género de El Colegio de México* [en prensa], Ciudad de México, v. 4, n.7, p. 1-31.
- GIBERTI, Eva. La mirada erótica. Página 12, 25 de febrero de 2015. (online). Disponible en: <<https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-266819-2015-02-25.html>>. Acceso en: 30 jul.2017.
- GILL, Rosalind. Postfeminist media culture: elements of a sensibility. *European journal of cultural studies*, v.10, n.2, p. 147-166. 2007.
- GORODISCHER, Violeta. Amas de casa sodomizadas. *Página 12*, 1 de julio de 2012. Disponible en: <<https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-8046-2012-07-01.html>>. Acceso en: 30 jul.2017.
- GREGORI, María Filomena. Mercado erótico: notas conceituais e etnográficas. In: PISCITELLI, Adriana; ASSIS, Gláucia Oliveira de; OLIVAR, José Miguel Nieto. *Gênero, sexo, amor e dinheiro: mobilidades transnacionais envolvendo o Brasil*. Campinas/SP: Núcleo de Estudos de Gênero (PAGU)/ UNICAMP, 2011.p.461-489.
- HAKIM, Catherine. *Capital erótico: El poder de fascinar a los demás*. Barcelona: Debate, 2012.368p.
- ILLOUZ, Eva. *Erotismo de autoayuda: cincuenta sombras de Grey y el nuevo orden romántico*. Buenos Aires: Katz/Capital Intelectual, 2014. 124p.

JUSTO VON LURZER, Carolina; SPATARO, Carolina. Más allá de la denuncia y el victimismo: una reflexión sobre la crítica feminista como crítica cultural. In: ROVETTO, Florencia; REVIGLIO, Cecilia (Comp.). *Estado actual de las investigaciones sobre mediatizaciones*. E-book del Centro de Investigación en Mediatizaciones (CIM). Rosario/AR: UNR Editora, 2014. p.106-126. Disponible en: <<http://www.cim.unr.edu.ar/archivos/cuadernodelcim2.pdf>>. Acceso en: 30 jul.2017.

LOPES LOURO, Guacira. Pedagogías de la sexualidad. In:_____. (Comp.) *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 1999. 174p.

MAINES, Rachel. *Technologies de l'orgasme: Le vibromasseur, « l'hystérie » et la satisfaction sexuelle des femmes*. Paris: Payot & Rivages, 2012. 272p.

MARAJOFSKY, Laura. Novela romántica: ¿Placer culposo o feminismo por otros medios? *La Nación*, 29 de noviembre de 2015.

MARTIN, Amber. Fifty Shades of sex shop: sexual fantasy for sale. *Sexualities*, LONDON, v.16, n.8, pp. 980-984. 2013.

McCAUGHEY, Martha; FRENCH, Christina. Women's Sex-Toy Parties: technology, orgasm and commodification. *Sexuality and Culture*, Berlin/GER, v. 5, n.3, pp. 77-96. 2001.

McROBBIE, Angela. *The Aftermath of Feminism Gender, Culture, and Social Change*. London: SAGE, 2009. 192p.

MORA, Miguel. Me avergüenzo de ser estadounidense. Entrevista a Stephen King, *El País*, 14 de diciembre de 2013. Disponible en: <http://elpais.com/elpais/2013/12/12/eps/1386874484_127071.html>. Acceso en: 30 jul.2017.

PIOTTO, Alba. Viaje al mundo secreto de los sadomasoquistas. *Clarín*, 15 de febrero de 2015. Disponible en: <http://www.clarin.com/viva/revista_Viva-Cincuenta_sombras_de_Grey-sadomasoquismo_o_1304269734.html>. Acceso en: 30 jul.2017.

PUJOL OZONAS, Cristina; ESQUIROL, Meritxell. Sujetos Sexuales, Objetos Comerciales: la sexualidad femenina como *lifestyle* en Cincuenta Sombras de Grey. *Anàlisi Quaderns de Comunicació i Cultura*, Barcelona/ES, n.50, pp. 55-67. 2014. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Analisi/article/viewFile/304868/394676>>. Acceso en: 30 jul.2017.

RADWAY, Janice. *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*. North Carolina/USA: University of North Carolina Press, 1991. 288p.

RAMOS, Silvina; ROMERO, Mariana; AIZEMBERG, Lila. Women's experiences with the use of medical abortion in a legally restricted context: the case of Argentina. *Reproductive Health Matters*, London, v.22, 44 Suppl.1, p.4-15. 2015. Disponible en: <http://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1016/S0968-8080%2814%2943786-8?needAccess=true>>. Acceso en: 30 jul.2017.

SPATARO, Carolina. ¿A qué vas a ese lugar?: mujeres, tiempo de placer y cultura de masas. *Papeles de Trabajo*, IDAES, Universidad Nacional de San Martín, Año 7, n.11, mayo, pp. 188-206. 2013a. Disponible en: http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/n11/11_ART_Spataro.pdf>.

_____. Las tontas culturales: consumo musical y paradojas del feminismo. *Revista Punto Género*, n.3, Núcleo de Investigación en Género y Sociedad Julieta Kirkwood, Departamento de Sociología, FACS. Chile: Universidad de Chile. pp. 27-45. 2013b. Disponible en: <http://www.revistas.uchile.cl/index.php/RPG/article/viewFile/30265/32029>>. Acceso en: 30 jul.2017.

_____. Señora de las cuatro décadas; un estudio sobre el vínculo entre música, mujeres y edad. *E-Compós Revista de la Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, Brasília, v.15, n.2, p. 1-16. 2012. Disponible en: <http://www.compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/795/593>>. Acceso en: 30 jul.2017.

STORR, Merl. Classy Lingerie. *Feminist Review*, en prensa, v.71, n.1, p.18-36.2002.

_____. *Latex and lingerie: shopping for pleasure at Ann Summers*. New York: Berg, 2003.224p.

WORKMAN, Nancy. From Victorian to Victoria's Secret: The Foundations of Modern Erotic Wear. *The Journal of Popular Culture*, Norwich/UK, v. 30, n.2, 61.

Capítulo 11

Entre deuses e ciborgues: considerações sobre a 'sexualidade' romana a partir da divindade hermafrodito

Pérola de Paula Sanfelice

“Se olharmos para a sexualidade romana com os olhos abertos, seremos capazes de abrir os olhos para nós mesmos” (CLARKE, 2001: 162), estas foram as palavras do classicista John Clarke, ao concluir a sua obra *Looking at Lovemaking* a respeito das construções da sexualidade na arte romana. Acredito que essa seja uma boa forma de introduzir o capítulo que apresentarei, fazendo destas palavras um convite e um desafio tanto para as/os classicistas quanto para as/os estudiosas/os da modernidade, um convite para se estabelecer um olhar menos normativo, acerca de um tema que tem sido tão presente e debatido no cotidiano moderno: a sexualidade.

Simone de Beauvoir, há décadas, nos elucidou: “Ninguém nasce mulher, torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade” (BEAUVOIR, 1967: 9). Nota-se que a autora deu uma ênfase particular para a experiência do “*tornar-se*”, que implica uma ambiguidade, na qual prevê que somos tanto culturalmente constituídos quanto, em certo sentido, nos constituímos constantemente a nós mesmos. Ao refletirmos sobre estas premissas, podemos nos fazer as seguintes indagações: se os gêneros não são naturais e se são, de algum modo, escolhidos,

então o que acontece com a definição de gênero como uma interpretação cultural do sexo, isto é, o que acontece com os modos pelos quais somos culturalmente interpretados? Como pode o gênero, então, ser ao mesmo tempo questão de escolha e construção cultural? Em outras palavras, a principal questão que se apresenta é se o gênero pode ser questionado como construção cultural, por que o sexo de natureza fixa também não pode ser questionado? Qual é a estabilidade de gênero? O que é a mulher? O que é o homem? O que seria o hermafrodito diante disso?

Diante de tais questionamentos, penso que voltar nossos olhos às questões relacionadas às práticas sexuais antigas, seja uma possibilidade de se descobrir novas maneiras de conhecer o corpo e a sexualidade, e de repensar os diferentes sentidos que estes podem ter adquirido em espaços e tempos diversos, segundo suas tradições, costumes e valores. Com esse propósito, selecionei para este debate¹ as problematizações em torno do deus Hermafrodito, corpo em que estão presentes tanto o sexo feminino quanto o masculino, pois essa figura nos apresenta uma possibilidade de se pensar um corpo pós-moderno e, sem estar marcado por um gênero específico e normatizador. De tal modo, eu divido este capítulo em duas partes: num primeiro momento proponho uma reflexão em torno dos debates sobre gênero e sexualidade na antiguidade, que são pouco conhecidos dentre as/os pesquisadoras/es modernas/os; já o segundo item, trarei um estudo de caso, problematizarei a forma como o corpo é apresentado na vida cotidiana romana, com enfoque para a fusão da feminilidade e da masculinidade num só corpo sagrado e fértil.

¹ O debate destas ideias, em partes, foi publicado na Revista de Estudos Clássicos da Universidade de Barcelona, *Instrumenta*, ainda no prelo.

Uma revisão sobre os estudos da sexualidade no mundo antigo: Práticas Sociais - Práticas Sexuais

Desde a década de 1970 muitas áreas das ciências humanas buscaram desafiar e desnaturalizar as definições modernas impostas à sexualidade e aos códigos sexuais dominantes, sobretudo, a partir dos debates feministas, fazendo subverter-se o regime de verdade instituído sobre as relações de gênero. Para além de um novo olhar sobre o passado, tais discussões traduziam um desejo de liberação das formas de assujeitamento impostas pela cultura da Modernidade, ao questionarem as definições de feminilidade e de masculinidade, de hetero e homossexualidade, instituídas desde o século XIX (FEITOSA & RAGO, 2008). Nesse sentido, a categoria de gênero foi operacional no movimento de autonomização do sexo, uma vez que enfatiza o caráter fundamentalmente social e cultural das distinções baseadas no sexo, afastando assim reducionismos ligados à naturalização. Entendeu-se que a sexualidade é envolta de rituais, linguagens, fantasias, representações, símbolos, convenções, processos profundamente culturais e plurais. Por meio de processos culturais, definimos o que é, ou não é, natural; produzimos e transformamos a natureza e a biologia e, conseqüentemente, as tornamos históricas, o que leva os corpos a ganharem sentido socialmente.

A filósofa pós moderna, Judith Butler, deixa tais proposições mais claras quando postula que tanto a anatomia feminina quanto a masculina não possuem um significado inerente, pois os corpos são passíveis de múltiplas possibilidades. O ‘sexo’ é, pois, não simplesmente aquilo que alguém tem ou uma descrição estática daquilo que alguém é: “ele é uma das normas pelas quais o ‘alguém’ simplesmente se torna viável, é aquilo que qualifica um corpo para a vida no interior do domínio da inteligibilidade cultural” (BUTLER, 2000: 155). A partir destas ideias podemos concluir que, a inscrição dos gêneros – feminino ou masculino –

nos corpos é feita sempre no contexto de uma determinada cultura e, assim, com suas marcas. As possibilidades da sexualidade, ou seja, das formas de expressar os desejos e prazeres, também são sempre socialmente estabelecidas e codificadas. As identidades de gênero e sexuais são, destarte, compostas e definidas por relações sociais e elas são moldadas pelas redes de poder de uma sociedade.

Estes estudos e debates sobre o sistema sexo-gênero e reflexões sobre o comportamento ou as representações da sexualidade também ganharam destaque no que concerne ao mundo antigo, tanto do ponto de vista das/os historiadoras/es quanto das/os arqueólogos/os. No entanto, antes da década de 1970, a discussão sobre os sexos e as diferenças sexuais na antiguidade greco-romana estava propriamente centrada na história das mulheres na antiguidade, conferindo destaque a obra pioneira de Sarah Pomeroy (1995) *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Woman in Classical Antiquity*, publicada inicialmente em 1975. A partir das décadas de 1980 e 1990, começou uma transformação no campo historiográfico clássico, o qual passou a ter como interesses de investigações a interação entre os diferentes gêneros e a construção das diferenças sexuais (HOLMES, 2012). Isso significa dizer que teóricos e teóricas das mais distintas áreas, embrenhados na leitura de elementos textuais da antiguidade, buscaram ordenar as continuidades e rupturas históricas, criando uma polifonia de discursos e modelos com a finalidade de entender as práticas sexuais antigas.

Inspiradas/os pelas novas teorias pós-estruturalistas, e sobretudo, pelo surgimento do *L'Usage des Plaisirs*, o segundo volume de Michel Foucault do audacioso *Histoire de La Sexualité*, publicado em Paris no ano de sua morte, em 1984 – junto com o volume *Le Souci de Soi* –, passaram a representar um novo ponto de partida para explorar a "sexualidade" na Antiguidade. Indicavam que a sexualidade seria um dispositivo histórico, permeada por tecnologias e discursos institucionais, com capacidades de criar modelos operatórios de sexualidade,

controlando o campo do significado social e, assim, promovendo e implantando representações de gênero, sendo, portanto, um aparato discursivo culturalmente construído.

Com o desenvolver destas discussões, a década de 1990 foi marcada por um aumento de interesse nos sistemas sexuais antigos, gerando um imenso embate teórico, o qual Marilyn Skinner (1996) nomeou de “*guerras da sexualidade*”. Entre uma infinidade de obras que surgiram após as publicações de Foucault, duas se destacaram pelo seu aspecto inovador no campo dos estudos clássicos: *One Hundred Years of Homosexuality*, de David Halperin (1990), e *Constraints of Desire*, de John Winkler (1990). Ambos se basearam nas ideias de Foucault e do pós-estruturalismo francês, sinalizando, como definiu Skinner, o surgimento da “escola foucaultiana” sobre a Antiguidade² (1996). Centrados em investigações sobre Atenas clássica, detiveram-se em explicar a experiência sexual antiga em termos do binômio ativo-passivo em detrimento dos termos modernos homossexualidade-heterossexualidade, focando o estudo nas relações das práticas sexuais. Dessa forma, trouxeram para os estudos clássicos os debates que já estavam acontecendo no campo filosófico dos estudos de gênero. Nesse contexto, Halperin se sobressaiu ao ponto de afirmar que em sistemas de sexo e gênero, como os encontrados na Grécia e Roma antiga, a noção de sexualidade seria totalmente dispensável, pois a regulação da conduta e *status* social era realizada somente pelo sistema de gênero (1990). Winkler prossegue ao afirmar que o desafio mais sério para a afirmação de que os antigos não tinham um conceito de identidade sexual era a

²Ostei por fazer um marco teórico em torno dos postulados foucaultianos e dos estudos advindos posteriormente a estes questionamentos. No entanto, é importante ressaltar que o estudo da sexualidade antiga já se desenvolvia muito antes das publicações das obras do filósofo francês. No início do século XIX, estudiosos como Friedrich-Karl Forberg (1770-1848) compilaram informações sobre o comportamento sexual no mundo clássico. Forberg editou uma coleção de epigramas sobre práticas sexuais no mundo greco-romano. Ele catalogou, entre outras coisas, mais de 90 posições sexuais, mas excluiu relações entre pessoas do mesmo sexo. Este tema que só foi contemplado em 1932, quando Paul Brandt, sob o pseudônimo de Hans Licht, publicou *Sexual Life in Ancient Greece*, tratando sobre os temas de pederastia e homoerotismo masculino.

figura do *kinaidos*, um homem aparentemente definido pelo seu desejo de ser penetrado.

Nesse contexto, o que estes autores almejavam era desconstruir as categorias modernas da sexualidade, ao focar na construção da masculinidade, frisaram que o *kinaidos* estava distante da noção do homossexual, porque este poderia se relacionar tanto com homens quanto com mulheres, e mesmo assim possuir a sua virilidade comprometida por conta de seus atos. Deste modo, estudar a “poética do desejo” na Grécia antiga abria uma janela para outro universo conceitual – um universo que não era necessariamente melhor, mas era pelo menos alternativo – e, assim, fornecia oportunidades de alcançar uma auto-compreensão sexual mais abrangente da própria sociedade contemporânea (HALPERIN, 1990: 39-40).

Em contexto romano, destaco a obra de Judith Hallett e Marilyn Skinner (1997), que propõem uma leitura focada nas práticas sexo-sociais, e consideram que quando discutimos a sexualidade antiga não existe um tratado específico sobre o tema, ou seja, as documentações que dispomos correspondem às diversas atividades e que trazem uma perspectiva das relações sociais no geral, enfatizando, sobretudo, as relações idealizadas pela aristocracia. Para tanto, destacam as modificações ocorridas entre os anos 70 a.C. e 200 d.C., período de transição de República a Principado Romano, em que Roma foi transformada por longas décadas de guerra civil, uma República governada por uma oligarquia senatorial e um principado quase que hereditário, elementos fundamentais para definir a organização social deste período. Embora os costumes ancestrais, a *mos maiorum* estivesse cada vez mais distante da vida diária dos romanos, eles continuavam a servir como referência para a conduta que se esperava dos sujeitos que compunham a elite de Roma, estando, assim, presentes na cultura letrada. Para as autoras, há também um imenso destaque na instituição imperial, que reorientou a vida política e social em Roma, somando com o controle de um vasto

território, desde a bacia do Mediterrâneo ao Oriente, incluindo assim uma população cada vez mais multiétnica e fragmentada culturalmente.

Hallett & Skinner (1997) afirmam que este era um contexto de hostilidade contra outros grupos étnicos, junto com preconceito de origem econômica contra os comerciantes recém-libertos que enriqueciam. Embora a estratificação social fosse proeminente em Roma, cidadãos de comunidades italianas e provinciais e, ocasionalmente, as pessoas de menor prestígio, poderiam almejar oportunidades notáveis para o progresso financeiro, graças à combinação de riqueza e conexões pessoais, por meio da relação de patronato, central para cultura romana. Ressaltam que as relações de clientela estavam em todas as esferas da vida, em todos os níveis da sociedade, mediando hierarquia por meio de *amicitia*, uma instituição que tem como premissa a troca voluntária de favores entre o *patronus* e seus *cliens*. As autoras afirmam que todas estas contingências históricas e sociais foram projetadas na relação domínio-submissão da sexualidade romana, criando documentos em que narrativas sexuais, sobretudo as literárias, serviam como um ordenamento do sistema semântico com o intuito de moldar as elites sociais.

Jonathan Walters (1997), também baseado em textos literários romanos, faz uma interessante discussão nesse sentido, ao explorar a ideia de *impenetrabilidade dos corpos*, afirma que se tomássemos a maioria das fontes textuais romanas, dos séculos I a.C. e I d.C., como veículos da ideologia sexual masculina daquela época, estes indicariam o que se esperava do homem romano, o *uir*, um papel de dominante no ato sexual, enquanto o *status* de submissão era atribuído ao seu *objeto* de sedução e desejo. Desse modo, o protocolo social-sexual romano definiu o homem romano (*vir*) como um penetrador impenetrável, sendo este um padrão conceitual que caracterizava àqueles de alto *status* social, como o indivíduo que é capaz de defender os limites do seu corpo dos assaltos e invasores de todos os tipos. Assim, o corpo do cidadão

homem (*vir*) era visto como inviolável, legalmente protegido contra a penetração sexual, agressões e torturas — tinha a imunidade corpórea. Walters ressalta que este termo está restrito aos adultos do sexo masculino: os homens que não atingiram o estágio da vida adulta não são chamados *viri*, em vez disso, são descritos como *pueri*, *adulescentes*, ou outros termos que os definem como pessoas que ainda não cresceram. Escravos do sexo masculino e também ex-escravos, mesmo adultos, não são normalmente chamados *viri*: a designação preferida é *homines* (que também é usado na literatura de elite para denominar camadas populares e os homens de má reputação), ou *pueri*. *Vir*, portanto, não se limita a indicar um adulto do sexo masculino, refere-se especificamente aos homens adultos que são cidadãos romanos nascidos livres, que estão no topo da hierarquia social romana.

Contudo, é importante notar que o termo *vir*, nitidamente, não está relacionado ao sexo biológico, e sim a uma descrição de gênero-status social, entrelaçando outros fatores como nascimento e cidadania, e respeitabilidade em geral, que, para nós pode não parecer relevante ao definirmos como gênero. Quando, portanto, vemos “homens” caracterizados pelo discurso romano como penetradores sexualmente impenetráveis, descobrimos que essa caracterização, aparentemente uma simples questão do que está no campo da sexualidade apropriado ao gênero, é, na realidade, mais complexa, ancorada em um padrão mais amplo de *status* social dentro do qual o “gênero” em si é incorporado (WALTERS, 1997: 31).

Nesse sentido, a incapacidade para defender o próprio corpo é uma marca de impotência. Assim, a identidade masculina em Roma estava baseada em um tipo de distinção binária entre os homens livres, que poderiam penetrar sexualmente qualquer outra pessoa, de qualquer gênero e de *status* inferior, o penetrado. Havia, é certo, restrições com relação ao *status* social do penetrado, mas não ao sexo deste. Já a mulher aristocrática

manteria a sua integridade física ao ser penetrada apenas pelo seu marido. Partindo desta concepção, ser um cidadão romano, nascido livre e respeitável, era marcado, pelo menos em teoria, pela inviolabilidade corporal, ou seja, não se deveriam invadir as fronteiras do corpo, o espaço pessoal que demarcava um *status* superior. O *vir* traria consigo uma identificação de integridade física sob dois aspectos: um social, porque para essa elite não seria apropriado o castigo corporal – quando um de seus membros infringia alguma norma, seria punido por meio de multas ou exílio, e não com castigos físicos, apresentados como um insulto a sua *dignitas*; e outro sexual, na medida em que sua atividade lícita seria aquela que lhe caberia penetrar.

O debate acima pode ser sintetizado como “modelo da penetração”, que segue sendo a ótica aplicada para as sociedades antigas, no entanto, tornou-se muito mais complexo e dinâmico por meio das críticas empregadas por outros pesquisadores (cf. RICHLIN, 1993). No entanto, é importante frisar que nestes debates, a sexualidade greco-romana foi fundamentalmente distorcida devido à prioridade e ao peso que se deu às documentações helênicas, obscurecendo, assim, a especificidade cultural romana. Essa observação é particularmente significativa para a análise do mundo romano, que conta com um vasto território e grande diversidade cultural e econômica, religiosa e social. As distinções de idade, classe social, grupo étnico, sexo e profissão são alguns dos elementos que interferiam nas relações de gênero e de poder, e esta multiplicidade de situações precisa ser considerada ao tratar das relações de gênero no contexto específico (FEITOSA, 2003; SKINNER, 1997).

Nesse sentido, ao trazer, resumidamente, essas correntes de pensamento, busquei evidenciar que ainda há um discurso muito genérico a respeito da sexualidade romana, o qual privilegia e se baseia majoritariamente no discurso literário, e mesmo quando vai além do uso deste recurso discursivo, ainda tem como foco discutir e investigar práticas do gênero masculino ou os modelos de

virilidade, ignorando a multiplicidade de práticas sexuais e de significados para estas. E é partir disso que acredito que cultura material erótica pompeiana se tornam um grande recurso para explorar novas abordagens e sujeitos da Antiguidade romana, que rompem e desestabilizam a binariedade de homo/heterossexual, homem/mulher, ativo/passivo, trazendo para este período histórico novas identificações e subjetividades. Como observou Jacobelli:

No mundo antigo, havia um grande número de representações com conotações sexuais que era apotropaicas ou religiosas, o que criou um grau de familiaridade com imagens sexualmente explícitas, o que é estranho para nossa cultura. O sexo era visto como um componente normal e agradável da vida, e como tal, representado e vivido. (1995: 101).

Gostaria, então, de problematizar no próximo item, essa relação da sexualidade com a vida cotidiana romana, pompeiana em particular, e propor que o sexo e as práticas sexuais eram um componente natural da vida, isto é, que as referências explícitas à cópula poderiam ter uma conotação positiva – em alguns momentos foram entendidos como algo especial, com bom humor ou simplesmente como um presente muito admirado pelos deuses (Cf. SANFELICE & GARRAFFONI, 2011).

Pompeia e seu legado: A Sexualidade Feminina e Masculina na emblemática divindade Hermafrodito

A antiga cidade de Pompeia coberta pelas cinzas e lavas do vulcão Vesúvio em 24 de Agosto de 79 d.C., e sua posterior redescoberta no século XVIII, representou um ponto crucial na construção de novos conhecimentos sobre a Antiguidade. John Clarke (2003) e Barbara Voss (2012) afirmam que foram a partir de alguns objetos encontrados em Pompeia que se cunhou o termo “pornográfico”. De acordo com estes autores, o arqueólogo alemão

C. O. Müller se tornou um dos precursores do uso da expressão, quando, em 1850, deparou-se com inúmeros objetos “obscenos” em suas escavações, e consultou um dicionário de língua grega, encontrando a palavra *pornographein* com o significado “escrever sobre prostitutas”, o que ele considerou adequado para se referir aos objetos encontrados no sítio arqueológico. Em Pompeia foram encontradas pinturas dos mais variados temas clássicos, destacando-se as representações com motivos mitológicos, ou cenas da vida cotidiana. Contudo, há também as pinturas e objetos que fugiam dos padrões estéticos ocidentais da modernidade, sobretudo quando diz respeito ao discurso de sexualidade. Estes causaram certo embaraço e rejeição, por isso objetos que eram tachados de lascivos, e assim, os que não foram destruídos no momento do achado, foram trancados em salas vigiadas, na Coleção Pornográfica do *Museo Nazionale di Napoli*, atual *Gabineto Segreto*.

Essa postura acabou por restringir as possibilidades de se estudar essa documentação³, bem como silenciou as diferentes maneiras de se representar os corpos e as práticas sexuais, buscando deixar explícitos os valores morais vigentes nos diferentes momentos das escavações, classificando aquilo pode ser considerado normal e passível de ser visto pelo público, e o anormal, uma sexualidade desviante, que deveria ficar fora de

³Conforme afirma Lyons e Koloski-Strow (2004) enquanto os cientistas sociais estão constantemente pautados em perspectivas feministas nas interpretações sociopolíticas, a procura das relações de gênero na iconografia clássica, na arte e nas inscrições só há pouco começou a ser explorada. Isso ocorreu devido ao fato de que as obras clássicas têm tradicionalmente servido como paradigmas de valores, gostos e estilos artísticos para os europeus modernos, uma vez que não eram apenas os principais veículos de comunicação em seu próprio tempo, mas também por possuírem um impacto profundo para a posterioridade, exercendo o poder de moldar a forma como vemos o passado e de como o relacionamos com o presente. As imagens fazem uma intermediação entre antigos e modernos de uma forma diferente dos textos, pois para entender um texto antigo temos que dominar a língua original em que foi escrito, seus códigos e símbolos; em compensação as imagens oferecem um imediatismo ilusório, principalmente as imagens antigas, que são pautadas em princípios naturalistas, traçando relações com nosso presente momento.

cena, em que podemos incluir os elementos relacionados a própria religiosidade daquele povo. Cf. (SANFELICE, 2016).

A religião da Roma antiga era, em muitos aspectos, distinta da maioria das religiões do mundo moderno, pois, além de possuir um vasto panteão de divindades, não existiam dogmas de crenças a serem seguidos, nem textos sagrados em que tivesse registrado as suas doutrinas. cremos que o ponto mais contrastante desta com as demais religiões seja o seu inusitado aspecto de erotismo, o qual destoa, sobretudo, do cristianismo, crença predominante no mundo ocidental – sendo a concepção a respeito da vida sexual a grande diferença entre as ideias clássicas e as cristãs. Na antiguidade, especialmente na Grécia e em Roma, o poder gerador foi considerado como o criador de uma nova vida, e, por isso, algo que merecia honra e adoração, já no mundo cristão, o que se referia ao universo sexual estava completamente distante da vida espiritual (KIEFER, 2000). Deste modo, a sexualidade no mundo clássico era percebida e praticada por um viés extremamente positivo, isso porque, na maioria das religiões antigas, a fertilidade tinha um espaço de preocupação notório.

Dentro deste contexto, ao longo do tempo, os rituais para promover a fertilidade ou para celebrar a boa colheita tornaram-se recorrentes. No Paleolítico, período no qual as pessoas obtinham a sua subsistência por meio da caça, e desejavam obter sucesso através desta prática, os indivíduos expressaram a sua magia e ritual por meio das pinturas murais em cavernas. Conforme Flávia Marquetti e Pedro Paulo Funari (2011), a fertilidade nesse período era expressada basicamente por meio de figuras que remetessem a elementos sexuais: a figura da mulher, representada por meio da grande Deusa Mãe, e as figurações dos machos animais, privilegiando as regiões de força/virilidade, o dorso e o sacro (características sexuais primárias – órgãos reprodutores). A respeito destas questões, Catherine Johns (1990: 39) apresenta dados semelhantes e afirma que às mulheres cabia o papel da propagação da espécie, por isso tantas representações de mulheres

grávidas, com seios e quadris fartos. Já aos homens cabia o papel de sobrevivência desta espécie, e, por esse motivo, a representação de animais, fazendo menção à caça. Da mesma forma, no mundo greco-romano, se tornou recorrente uma ampla gama de rituais religiosos, festivais de fertilidade conectados com eventos e datas da agricultura local. Além disso, havia também uma série de divindades formais conectadas ao panteão greco-romano, cujos mitos estavam intimamente relacionados à fertilidade. No entanto, tanto a literatura quanto a cultura material nos fornecem apenas fragmentos destas evidências, e, mesmo assim, a gama de temas que representam visualmente a fertilidade é imensa.

Pascal Quignard (2005: 48) oferece uma noção mais clara a respeito desta percepção de mundo, afirma que na sociedade grega e romana não havia uma dissociação entre biologia e política: “o corpo, a cidade, o mar, o campo, a guerra, a obra, eram todos provenientes de uma mesma vitalidade, estavam expostos ao mesmo risco de esterilidade sujeitos às mesmas exigências de fecundidade”. Nesse sentido, a fim de explorar essas questões, selecionei uma figura muito específica do panteão romano: Hermafrodito.

Constantemente evocado, da praticidade mágica popular ao saber científico, da história e filosofia antiga à política moderna, da espiritualidade aos deleites sexuais permitidos ou proibidos, a ideia do hermafrodita revela-se algo fundamental nos debates históricos sobre sexo e gênero. Tanto por seu constante redimensionamento – mesmo quando considerado elemento raro – quanto por sua impactante aparição e transformação ao longo dos séculos. Frente aos chamados hermafroditas e/ou andróginos, corpos e conceitos tiveram suas antigas certezas e limites abalados, assim como novas esperanças e expectativas despertadas. No campo teórico, esta figura apresenta uma dimensão importante para nossa reflexão, primeiramente, na questão global sobre gênero, ao desestabilizar a noção binária de homem e mulher, para além desta questão, esta figura também relativiza as propostas de gênero imposta aos

estudos clássicos, que conferem às práticas sexuais apenas os papéis de passivo e ativo, como discorrido anteriormente. Nesse sentido, essa figura propõe uma ruptura, tanto pela sua apresentação corpórea quanto pelo seu significado religioso.

Historicamente, eram chamados de hermafroditas os indivíduos que nasciam com a genitália e/ou as características sexuais secundárias de ambos os sexos⁴. O nome é uma referência ao deus grego Hermafrodito, filho de Hermes e Afrodite, que apresentava simultaneamente marcas do masculino e do feminino em seu corpo. Dentre os estudos envolvendo esta temática, destacamos o do filósofo francês Michel Foucault, como um dos primeiros intelectuais a questionar, de forma categórica, a criação dos gêneros sexuais como imposições socioculturais e, principalmente, políticas – como também citado anteriormente. No caso particular do hermafroditismo, ao trabalhar com dramas biográficos de um/a hermafrodita, no prefácio do livro *Herculine Barbin - O diário de uma hermafrodita* (1982), Foucault relata o drama vivido por Herculine, revelando a violência de sistemas discursivos (o sistema médico e o sistema jurídico) que reivindicam “a verdade” do sexo em detrimento da ética e do respeito à vontade dos indivíduos. Na história, Herculine Barbin, hermafrodita francesa que viveu toda sua infância e adolescência como mulher, matou-se depois de ser obrigada legalmente a mudar de identidade, após ser diagnosticada a existência do órgão masculino. Herculine foi obrigada a assumir outro sexo, retificou-se seu registro de nascimento, e ela, agora ele, passou a se chamar Abel Barbin, sendo o acontecimento rodeado pelo imaginário social e moral de sua época, que a/o via como monstro.

⁴Na contemporaneidade, com as lutas dos movimentos sexuais e a ampliação dos gêneros decorridos desse processo, o termo “hermafrodita” foi abolido e considerado politicamente incorreto, sendo substituído pelo conceito de intersexualidade, portanto, os indivíduos que nascem com caracteres de ambos gêneros são agora chamados de intersex. Neste trabalho mantivemos “hermafrodita” uma vez que é a nomenclatura utilizada pelos estudiosos da temática e por tratar do deus Hermafrodito.

Contudo, ao apresentar o manuscrito biográfico, Foucault nos mostra que ela/ele tinha consciência de que nem sempre tal classificação imperou na sociedade e, assim, Herculine Barbin buscava resgatar da Antiguidade o mito do *Hermafrodito* como uma tentativa de recuperação da sua dignidade: “[o] que ela [Herculine] evoca do seu passado é o limbo feliz de uma não-identidade” (1982: 07). Foucault explicitamente condiciona a felicidade de Herculine Barbin à sua condição hermafrodita em uma cultura que, na época, não oferecia alternativas satisfatórias. As propostas sociais em prática eram de exclusão (banimento, exílio, apagamento) ou de proibição (correção, cura, monstrificação), tendo em vista que a procura da identidade na ordem sexual era praticada, cada vez mais, pela Medicina e pelo Direito, impondo uma norma rígida na definição e na captura do verdadeiro sexo para os indivíduos (Foucault, 1982; 2009). Diante de um contexto insatisfatório, Herculine Barbin buscou nos mitos uma inteligibilidade de sua situação sexual, em suas palavras:

Confesso que fiquei particularmente transtornada com a leitura das *Metamorfoses* de Ovídio. Quem as conhece pode ter uma ideia do que significam. Esse achado tinha para mim uma singularidade que a continuação de minha história provará. [...] O verdadeiro, por mais exorbitante que seja, não ultrapassa às vezes todas as concepções do ideal? As *Metamorfoses* de Ovídio não estariam próximas disso? (1982: 26)

Diante destas questões, destacamos que desde as *Metamorfoses* de Ovídio, na verdade, um período anterior a este, o hermafroditismo era presença habitual no mundo mítico, poético e romanesco da humanidade. Muitos estudiosos caracterizam a figura de Hermafrodito na literatura, na pintura e na escultura como uma expressão da curiosidade clássica a respeito da diferença entre as experiências sexuais de um homem e de uma mulher (CLARKE, 2001). O Hermafrodito aparece primeiramente na literatura grega por volta do século IV a.C., o mito mais famoso

é, provavelmente, a história contada por Aristófanes no *Banquete* de Platão. Segundo a história contada no *Banquete* (1996), antigamente a natureza humana era composta de três tipos de seres: os machos, filhos do Sol, as fêmeas, filhas da Terra e os andróginos, filhos da Lua, que, por sua vez, era filha do Sol e da Terra. Todos tinham as formas arredondadas, como esferas, além de dois braços, duas pernas, dois genitais e uma cabeça com dois rostos opostos. A única diferença encontrada nos andróginos é que eles possuíam os dois sexos – um masculino e outro feminino. Por tentarem fazer guerra contra os deuses, Zeus os castigou dividindo-os em dois corpos distintos, cada um possuindo apenas um sexo, para assim os enfraquecer. Depois, virou o rosto e o agora único sexo deles para trás, que passou a ser, a partir de então, a parte da frente do novo corpo, dando assim a oportunidade destes novos seres de procriarem durante a busca por sua metade perdida. Desta maneira, a humanidade atual descenderia de encontros sexuais motivados por uma frustrada busca por outra parte de si mesmo.

No entanto, um dos maiores modelos dessa figura com os dois sexos pode ser encontrado no livro *Metamorfoses*, de Ovídio, escrito entre 8 e 14 d.C., no qual ele narra o mito do deus Hermafrodito (ou Hermafrodite). Do encontro amoroso de Hermes e Afrodite nasce o deus, o menino, tão belo quanto a mãe, criado pelas ninfas na floresta de Ida até completar quinze anos, quando resolveu sair pelo mundo. Chegando à Cária, perto de Halicarnasso, aproximou-se de um lago de águas límpidas e logo despertou o amor da ninfa que habitava nas proximidades, a bela Salmácis. Assim como Narciso recusara as investidas da ninfa Eco, Hermafrodito recusou as de Salmácis. Fingindo se conformar, a jovem se escondeu e espiou os movimentos do rapaz de longe. Quando ele foi se banhar no lago, domínio da ninfa, ela aproveitou a oportunidade e entrou na água também. Com toda a força o agarrou, prendendo-se a ele. Ele tentou se soltar, mas a ninfa pediu aos deuses que os dois corpos não fossem nunca mais separados –

e foi prontamente atendida: os corpos de Hermafrodito e Salmácis foram fundidos num só, surgindo um ser de natureza dupla que representou a fusão dos dois sexos: “*nec duo sunt et forma duplex, nec femina dici, nec puer ut possit, neutrumque et utrumque videntur*”⁵. (Ovi. *Metam.*378-9).

Diante destas histórias surgiram várias interpretações sobre o mito. Marie Delcourt (1961) apresenta duas outras variantes desta história, primeiramente diz que o mito pode ser uma personificação de uma *herma* de Afrodite e, assim, o deus Hermes não teria parte da criação deste novo deus e apareceria no nome apenas pelo jogo de palavras. Embora não se possa afirmar com segurança esta vertente do mito, podemos dizer que existiu este tipo de representação na antiguidade, pois em Pompeia foi encontrada uma herma que destoa de todas as outras. Comumente se colocava sob esta a cabeça de Mercúrio ou do proprietário do comércio, no entanto, no *Gabinetto Segreto*, há um exemplar de uma herma andrógina. Contudo, com uma catalogação simplória, sem descrição, número de inventário e sem dados sobre a origem do local de achado, não posso afirmar os possíveis significados sociais desta representação:

⁵ “Não são dois, nem uma forma dupla, não se pode dizer que seja uma mulher nem que seja um homem, nenhum nem outro, e ao mesmo tempo parece um e o outro”. Versão para o português é de nossa responsabilidade.

Figura 1 – Herma Andrógena – Detalhe para os seios e o falo



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice - outubro de 2013.

Local de Conservação: MANN (Museo Archeologico Nazionale di Napoli)- GS (Gabinetto Segreto) **Inv.** s.n - **Datação:** I d.C.

Outra possibilidade apresentada por Delcourt (1961) é que Hermes e Afrodite às vezes estavam associados em alguns cultos. Eventualmente, partilhavam o mesmo altar e foram representados juntos em moedas e em esculturas em terracota, tornando-os juntos os protetores do casamento e união sexual. A autora também relata a percepção dos antigos perante os seres humanos que nasciam com os dois sexos, a princípio para aqueles que nasciam com uma formação anormal nos órgãos genitais havia apenas o caminho da condenação: “quando uma criança nascia tendo sinais reais ou aparentes de hermafroditismo, toda a comunidade sentia-se ameaçada pela ira dos deuses” (DEL COURT, 1961: 43). No entanto, a autora acredita que a instituição do culto ao deus e a propagação do mito, foi uma maneira de compreender este fenômeno com mais naturalidade, “o culto do deus hermafrodita talvez ajudou a minar gradualmente o velho terror de maléfica androginia” (DEL COURT, 1961: 45). O que podemos perceber é que, no universo do sagrado antigo, a formação

ambígua dos órgãos, ou a má formação propriamente dita, era recebida com uma certa tolerância, como é o caso do deus Priapo, que possui um monstruoso falo.

Os estudos sobre Hermafrodito são parcos e a evidência literária é escassa, sobretudo a que trata das crenças e experiências religiosas. Como afirma Delcourt (1961: 55), a maioria das pesquisas interpretam o uso imagético desta figura como uma curiosidade pessoal do artista que executou a obra ou de quem encomendou, “(...) às vezes para se divertir, não para traduzir uma emoção religiosa”. Por outro lado, as representações artísticas são numerosas, sobretudo nas pinturas de Pompeia, que atestam a popularidade desta divindade em contexto sagrado. Diante desta complexidade, o que pude observar, de modo geral, é que, além do silenciamento bibliográfico, há um certo descaso no tratamento dado a cultura material desta deidade. Poucos catálogos fazem menção ao deus – dentro do próprio MANN (*Museo Archeologico Nazionale di Napoli*) encontrei apenas uma pintura nas salas que apresentavam os outros deuses do panteão clássico, as demais representações se encontram todas no *Gabinetto Segreto*, com uma catalogação descuidada, não trazendo dados sobre a datação, locais de origem, tampouco informações sobre a sua relação com os outros seres mitológicos, o que eventualmente acarreta dificuldades para o estudo destas imagens. Contudo, mesmo diante destes impedimentos, buscarei tratar dos símbolos inerentes a esta multifacetada deidade, explorando assim as valiosas possibilidades das análises de gênero na sua emblemática figura.

De modo geral, nas representações artísticas, segundo Aileen Ajootian (2004), o Hermafrodito foi representado na Antiguidade basicamente das seguintes maneiras: Hermafrodito sozinho, nu ou seminú; Hermafrodito sozinho vestido; dormindo e na presença de outros deuses. Delcourt (1961) fornece outros padrões e afirma que, às vezes, o Hermafrodito é simplesmente um deus adolescente, padrão representativo do século IV a.C; às vezes está cercado por motivos que são associados com outros deuses, o que

pode nos levar a confundi-lo com Afrodite, uma Bacante, ninfas ou com Priapo. Ajoatian ressalta, sobretudo, dois modelos de representação entre aqueles mencionados: Hermafrodito dormindo e este na presença de outros. A autora afirma que as suas representações podem fornecer as maiores evidências das construções artísticas da sexualidade, porque elas podem discursar a respeito das reações dos espectadores. Para ela, a criação artística do Hermafrodito deve ter sido um tipo de resposta a uma demanda, em parte dos patronos e de outros consumidores. Contudo, conforme esta autora, não se pode saber exatamente a natureza dessa demanda, mas se percebe uma constante nas representações – o duplo sentido. Antonio Varone (2001) também faz menção a esse efeito provocado pelo deus, considera que a imagem do Hermafrodito se refere a algo jocoso, hilário pelo seu caráter bissexual.

Figura 2- Escultura de Hermafrodito dormindo



Fonte:

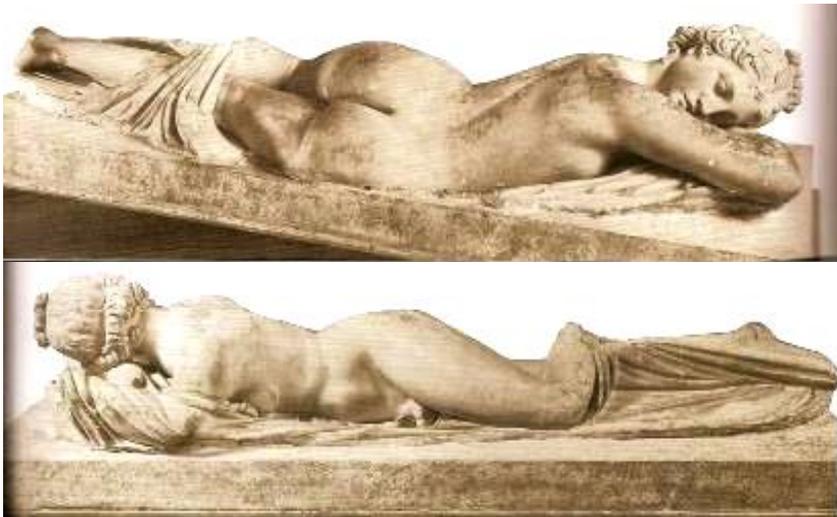
<http://www.pompeiiinpictures.com/pompeiiinpictures/R2/2%2002%2002%20op11.htm>

(Acesso 05/07/2015) - **Local de Conservação:** MANN Inv.: 3021.

Local do Achado: Pompeia (III, 2,2) – Casa de Octavius Quartio **Datação:** I d.C.

Varone (2001), quando descreve a beleza, delicadeza e sensualidade desta imagem tão contraditória (Figura 2), que é ao mesmo tempo feminina e possui um membro masculino, assume que para os antigos essa duplicidade seria recebida também com estranheza e, por isso, com hilaridade. John Clarke (2001), interpreta esta emblemática deidade de outra maneira, para o autor, o espectador que se deparasse com essa figura, ao observá-la de costas, veria que aparenta ser uma linda mulher, com um belíssimo cabelo, e com curvas sinuosas, mas, quando esse espectador se move em torno da escultura se depararia com um rosto igualmente belo, mas masculino, e se surpreenderia com a combinação de seios e pênis num mesmo corpo.

Figura 3- Hermafrodito Dormindo – exemplar romano - Palazzo Massio alle Terme – Roma



Fonte: (CLARKE, 2003: 74).

Para Clarke (2003: 73), este equilibrado conjunto de elementos proporcionaria a reação de “surpresa”, sendo esta a principal função tanto das esculturas quanto das pinturas. A surpresa do duplo sentido seria lembrar ao espectador que “nem

tudo é o que parece ser”, revelando tanto a natureza dual do Hermafrodito quanto a sofisticação do público para a análise dessas representações. Delcourt (1961) ressalta fundamentalmente o refinamento destas imagens, que possuem uma síntese extraordinária de dois gêneros. Ao mencionar uma escultura, o autor descreve tamanha complexidade:

A largura dos ombros e quadris é intermediária entre a do homem e a da mulher. No vasto peitoral de um jovem homem está delineado os seios de uma jovem. A barriga, especialmente a região sub-umbilical, é, essencialmente feminina. Em cada lado são os flancos bem formadas de um menino, mas termina no púbis uma jovem mulher, abaixo do qual estão os órgãos masculinos (...) A região lombar é intermediária entre homem e mulher. Finalmente, as nádegas proeminentes poderiam muito bem ser aqueles àquelas de uma menina cujo desenvolvimento sexual ainda está incompleto, bem como o de um rapaz jovem (DELCOURT, 1961: 59).

Na representação do Hermafrodito dormindo (Figura 3), podemos perceber traços bem efeminados, muito próximos de Afrodite. Clarke (2001: 51) o descreve como uma “fêmea atrativa e passiva”. Aqui há um ponto crucial a respeito da representação do corpo feminino e a leitura deste na Arte: o corpo passivo. John Berger, em *Modos de Ver* (1991) reavalia a estética e o olhar ocidental, e afirma que a maneira “como vemos as coisas é afetada pelo o que sabemos e pelo o que acreditamos” (1991: 10). Nesse sentido, ele acredita que há uma instituição e imposição sobre as formas de ver, “nunca olhamos para uma coisa apenas, estamos sempre olhando para a relação entre as coisas e nós mesmos” (1991: 11), mas também problematiza o objeto observado – “logo depois de podermos ver, nos damos conta de que podemos também ser vistos. O olho do outro combina com o nosso próprio olho, de modo a tornar inteiramente confiável que somos parte do mundo visível” (1991: 11). Seguindo esta linha de pensamento, Berger aborda as relações desiguais de gênero implicadas por um

“modo de ver” predominantemente masculino, que expressa a relação entre observador e observado.

O autor critica profundamente essa perspectiva que prevê que o homem (ativo) observa enquanto a mulher (passiva) posa e é apenas observada, ou seja, “os homens atuam e as mulheres aparecem” (1991: 49). Berger avaliou pinturas de nus europeus para ilustrar sua ideia da existência de um discurso no qual as mulheres são passivamente posicionadas para alimentar o desejo sexual masculino, criticando a tradição em que uma mulher nua posa para ser vista por um espectador masculino vestido. Muito embora trace suas observações sobre as formas de representação de corpos femininos, sua análise é interessante por apresentar um mundo ordenado por desequilíbrio sexual, no qual o prazer de olhar é dividido entre ativo-masculino e passivo-feminino.

Acredito que a divindade em questão contrapõe em todas as instâncias a noção de passividade e de disponibilidade à sedução. Se observarmos outras formas de representação, como àquelas que aparecem em uma batalha com um Sátiro, presentes no *Gabinetto Segreto* (sem dados sobre a sua procedência), poderemos ver que, embora seja uma figura sedutora, ela também traz um ideal de vigor e de ação:

Figura 4 - Hermafrodito lutando contra um Sátiro



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice - Outubro de 2013.

Local de Conservação: MANN- GS - Inv. 110878

Datação: I d.C.

Aqui esta figura se apresenta suficientemente forte para proteger-se dos assédios do Sátiro. Os sátiros, por vezes chamados de Silenos, são gênios da natureza, geralmente incorporados ao cortejo de Dionísio, são famosos por possuir um apetite sexual insaciável, o que os fazem perseguirem constantemente as ninfas, vítimas de sua lubricidade – neste caso em específico, a vítima é o Hermafrodito. Há mais duas outras imagens de mesmo padrão representativo, também alocadas na referida coleção. Embora uma delas seja da cidade de Herculano (

Figura 5), podemos estabelecer comparativos com as imagens advindas de Pompeia, percebendo que se tratava de um padrão representativo da época:

Figura 5 – Sátiro segurando a força o Hermafrodito



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice - outubro de 2013.

Local de Conservação: MANN- GS - Inv. 27701

Local do Achado: Herculano **Datação:** I d.C.

Figura 6 – Sátiro assustado ao observar Hermafrodito



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice - Outubro de 2013.

Local de Conservação: MANN- GS - Inv. 27700

Local do Achado: Pompeia (VI, 9,6) – Casa de Dioscurus- atrium. **Datação:** I d.C.

Nesta pintura, o Sátiro parece estar esquivando o olhar do Hermafrodito, como se estivesse assustado ou não pudesse suportar encarar a divindade. Varone (2001) interpreta esta imagem como se o Sátiro-Pan estivesse se recolhendo, devido a revelação da bissexualidade monstruosa de sua vítima. No entanto, acredito que o ponto forte da imagem não seja o estranhamento, susto, espanto ou pânico, e sim que este seja o retrato pictórico do poder fálico desta divindade. Aqui, esta deidade também pode ser interpretada como a personificação da força apotrópica, capaz de desviar o mau olhado, ou a besta sátira que o assedia.

Importante mencionar que era comum em Roma e em Pompeia existirem representações e ilustrações fálicas, usadas, especialmente, para afastar as forças negativas (a raiz do verbo grego *apotropein* – “desviar”), atraindo assim boas vibrações e prosperidade. Como as campainhas abaixo, que ficava na entrada das casas, protegendo os proprietários das possíveis más intenções dos visitantes:

Figura 7 - Vênus sobre um falo



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice - Outubro de 2013.

Local de Conservação: MANN- GS - Inv. 27844.

Local do Achado: Pompeia. **Datação:** I d.C.

Figura 8- Cavaleiro monta e coroa o falo



Fonte: Fotografia de Pérola de Paula Sanfelice – fevereiro de 2014.

Local de Conservação: MAC - Museu d'Arqueologia da Catalunya – **Inv.** 2037

Para Funari, o símbolo fálico é um ícone da fertilidade, tendo assim, uma conotação extremamente positiva:

O membro masculino em ereção era associado, na Antiguidade clássica à vida, à fecundidade e à sorte. A própria palavra *falo*, emprestada pelos romanos aos gregos, designava primordialmente, objetos religiosos em forma de pênis, usados no culto de Baco. (...) O falo não apenas afastava o mal como trazia sorte e felicidade. Recorde-se que a palavra latina *felicitas*, a um só tempo, “felicidade” e “sorte”, ambos os sentidos derivados do sentido original de *felix*, “fértil” (FUNARI, 2003: 316).

Nesse sentido, as representações iconográficas com temáticas fálicas eram um poderoso amuleto contra as forças ocultas. Acredito que o mesmo ocorre com as representações do Hermafrodito, por conta desta propriedade protetora, era comum a presença deste deus em ambientes públicos como banhos e ginásios, onde os corpos nus ficavam mais expostos e vulneráveis ao mau olhado (AJOOTIAN, 2004) – e também nas entradas das

casas, como a pintura encontrada em uma das entradas da Casa dos Vetti, uma proeminente família pompeiana:

Figura 9- Pintura do Hermafrodito e Sileno da Casa dos Vetti



Fonte: (CLARKE, 2001: 54)

Contudo, Hermafrodito, filho de Afrodite, não tinha apenas o seu poder fálico. A ele também pode ser atribuída a força da fertilidade, seus seios, fazem alusão a um aspecto nutritivo do seu corpo de mulher transformado (SANFELICE, 2013). A literatura romana e as discussões modernas sempre ressaltam o poder de

virilidade, a potência fálica, e por isso é comum interpretarem essa sociedade como falocêntrica (KEULS, 1988). Acreditamos que essa divindade ressalta uma outra potência criadora, relacionada à sexualidade feminina. Isso pode ser evidenciado nos surpreendentes ex-votos de cerâmicas, presentes no *Gabinetto*, que até a minha ida ao *Museo* não tinha conhecimento da presença de uma cultura material representando os órgãos femininos, fato que evidencia os silenciamentos em torno destas representações nos catálogos e publicações acadêmicas.

Figura 10 – Ex-voto romano em forma de seio



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice - outubro de 2013.

Local de Conservação: MANN- GS - **Inv.** 27768.

Local do Achado: Pompeia

Datação: II a.C.- I d.C.

Figura 11 – Ex-voto romano em forma de útero



Fonte: Fotografia de Marco Sanfelice - Outubro de 2013.

Local de Conservação: MANN- GS - **Inv.** 27700.

Local do Achado: Pompeia

Datação: II a.C. - I d.C.

Nesse sentido, da ideia de um ser original associado ao mundo divino, cujo foco era a unidade das almas masculina e feminina, desdobra-se a imagem de um deus com características dos dois sexos em um mesmo corpo. A equação dos seios e do falo, além da qualidade de proteção expressa na fusão visual dos gêneros, faz desta entidade mitológica um guardião da fertilidade humana. Os seios podem ser considerados elementos de fertilidade, remetendo à amamentação, amplamente relacionados às divindades femininas como Vênus e também à Ísis, que estão vinculados à potência vital feminina (SANFELICE, 2016). Portanto, recuperar esta divindade multifacetada nos permite compreender melhor o significado da sexualidade para a sociedade romana ao

focarmos em suas práticas ritualísticas, pois é no culto e nas representações que podemos perceber elementos que nos fornecem visões menos normativas desta sociedade, que por anos recebe esse rótulo de ‘falocêntrica’ e que, por muitas vezes, é recuperada como a origem destes ideais para legitimar certos discursos políticos do nosso presente.

Considerações finais

Por fim, acredito que problematizar as identidades e subjetividades Antigas significa também refletir a respeito das representações e das práticas sexuais e ir além das identidades homogêneas e hegemônicas de nossa atualidade, é também, pensar o sistema sexo/gênero como uma categoria flexível, como propôs Butler (2010) ao conceitua-lo como um “ato performático”, como um efeito, produzido ou gerado, resgatando a noção de processo e de construção singular de cada sujeito, dentro de um campo de possibilidades que é reafirmado ou renegociado por meio de sucessivas “performances”, ou seja, atos, práticas (e não essências naturalizadas) por meio dos quais os sujeitos se constituem historicamente. Também podemos aproximar estas reflexões, conceitualmente, às audaciosas sugestões de Donna Haraway (2000), com sua ficção científica feminista ciborgue, a qual afirma que o corpo, do ciborgue, não é inocente; ele não nasceu no paraíso, ele não busca uma identidade unitária, não produzindo, assim, dualismos antagônicos sem fim. Assim, ciborgues podem expressar de forma mais séria os aspectos – algumas vezes, parciais, fluidos – do sexo e da corporificação sexual. De outra perspectiva, um mundo de ciborgues pode significar “realidades sociais e corporais vividas, nas quais as pessoas não temam sua estreita afinidade com animais e máquinas, que não temam identidades permanentemente parciais e posições contraditórias” (HARAWAY, 2000: 51).

Com estas ideias, apresentadas ao longo desse capítulo, busquei, por meio do mundo antigo, propor uma reflexão a respeito do nosso próprio cotidiano moderno, em que milhares de indivíduos tentam liberar seus corpos de vínculos religiosos, temporais, morais e também genéticos, acreditando, assim, na possibilidade de que o corpo talvez seja o único território no qual o ser humano pode exercer a sua liberdade de transformação. Deste modo, se faz urgente a contestação das normas a fim de se evidenciar as multiplicidades do ser e existir, as multiplicidades de corpos que estão além das definições estabelecidas pela dualidade moderna. Portanto, observar as formas como os antigos lidaram com a sexualidade, com o corpo, é, sem dúvida, uma maneira de reconhecermos a pluralidade de formas de expressão da vida e da sexualidade humana.

Fontes:

OVIDIO. (1990). *Metamorfosis*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas (ed. de António Ruiz de Elvira).

PLATÃO. (1996). *O Banquete*. São Paulo: Edipro.

Referências:

AJOOTIAN, A. The Only Happy Couple- Hermaphrodites and gender. In A. O. Koloski-Ostrow, & C. Lyons, *Naked Truths* (pp. 220-42). London: Routledge, 2004.

BERGER, J. *Modos de Ver*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

BUTLER, J. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do 'sexo'. In G. L. Louro, *O Corpo Educado - Pedagogias da Sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

CLARKE, J. *Looking at Lovemaking: Constructions of Sexuality in Roman Art 100B.C. - A.D. 250*. California: University of California Press, 2001.

DELCOURT, M. *Hermaphrodite*. London: Published by Longacre Press Ltd., 1961.

FAUSTO-STERLING, A. The Five Sexes, Revisited - The emerging recognition that people come bewildering sexual varieties is testing medical values and social norms. *The Sciences: Published by The New York Academy of Sciences*, 19-24, 2000.

FEITOSA, L. Gênero e o "Erótico" em Pompeia. In P. P. Funari, L. C. Feitosa, & G. J. Silva, *Amor, Desejo e Poder na Antiguidade: Relações de Gênero e Representações do Feminino* (pp. 297-316). Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

FEITOSA, L. C., & RAGO, M. (2008). Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na Antiguidade e na modernidade. In & P. M. Rago, *Subjetividades antigas e moderna*. São Paulo: Anablumme.

FOUCAULT, M. *Herculine Barbin: o diário de um hermafrodita*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2009.

HALPERIN, D. M. *One Hundred Years of Homosexuality: and Others essays on Greek*. New York: Routledge, 1990.

HOLMES, B. *Gender - Antiquity and Its Legacy*. New York: Oxford University Press, 2012.

JOHNS, C. *Sex or Symbol- Erotic Images of Greece and Rome*. Austin: University of Texas Press, 1990.

KEULS, E. C. *Il regno della fallocrazia - La politica sessuale ad Atene*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore S.p.A, 1988.

KIEFER, O. *Sexual Life in Ancient Rome* (1° ed. 1934 ed.). London: Kegan Paul International, 2000.

LEITE JR, J. *Nossos Corpos Também Mudam: Seco, Gênero e a Invenção das Categorias 'Travesti' e 'Transexual' no Discurso Científico*. São Paulo: Tese de Doutorado em Ciências Sociais da Universidade Pontifícia Católica de São Paulo, 2008.

- MARQUETTI, F. R., & FUNARI, P. A. Reflexões sobre o falo e o chifre: por uma arqueologia do masculino no Paleolítico. *Dimensões*, vol. 26, 357-371.
- POMEROY, S. (1995). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: Schocken Books, 2011.
- QUIGNARD, P. *El sexo y el Espanto* (ed. original de 1994 ed.). Buenos Aires: El cuenco de plata, 2005.
- RABINOWITZ, N., & RICHLIN, A. *Feminist theory and the classics*. New York: Routledge, 1993.
- SANFELICE, P. d. Sob as cinzas do vulcão: representações da religiosidade e da sexualidade na cultura material de Pompeia durante o Império Romano. Curitiba: Tese de Doutorado em História - Universidade Federal do Paraná, 2016.
- SANFELICE, P. P. A Arte do Corpo: Incorporando a sexualidade Masculina e Feminina na Cultura Material de Pompeia. *Revista Memorare*, v. 1, *Unisul*, 1-16, 2013.
- SKINNER, M. Introduction. In J. Hallet, & M. Skinner, *Roman Sexualities* (pp. 3-25). New Jersey: Princeton, 1997.
- SKINNER, M. B. Zeus and Leda: The Sexuality Wars in Contemporary Classical Scholarship. *Thamyris* 3, 103-23, 1996.
- VARONE, A. *Eroticism in Pompeii*. Italia: L'Erma do Bretschneider, 2001.
- WINKLER, J. J. *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge, 1990.

Sobre as organizadoras

Claudia Priori

Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná. Professora no Curso de História da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR) - Campus de Campo Mourão e professora no Mestrado Profissional em Ensino de História - ProfHistória. Graduada e Mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá. Líder do Grupo de Estudo e Pesquisa em Educação, Diversidade e Cultura (GEPEDIC/CNPq). Vice-coordenadora do GT de Estudos de Gênero da ANPUH-PR. Coordenadora do Centro de Educação em Direitos Humanos (CEDH-Campus de Campo Mourão/UNESPAR). Foi Professora colaboradora da Universidade Estadual de Maringá (UEM) entre os anos de 2004 e 2006. Lecionou na Rede de Ensino Básico do Estado do Paraná (Governo do Estado/SEED) entre os anos (2000 a 2004) e (2005 a 2009). Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: história das mulheres; estudos de gênero; violência; instituições penais e policiais; arte e relações de gênero

Cleusa Gomes da Silva

Graduação em História pela Universidade Federal do Paraná e mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Doutoranda em História da arte. Tem experiência na área de História, com ênfase em História da Cultura, atuando principalmente nas seguintes áreas temáticas: gênero, cinema e artes. Professora da Universidade Federal da Integração Latina Americana (UNILA) no curso de bacharelado História-América Latina. Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero da Universidade Federal do Paraná. Coordena a linha de pesquisa Gênero e decolonialidade na América latina no grupo de pesquisa Gênero e poder na América latina e Caribe - UNILA e participa como integrante do grupo de pesquisa Epistemologias do Sul: pensamento social e político na América latina, Caribe, África e Ásia - UNILA. Integrante do GT de Gênero da ANPUH/PR.

Georgiane Garabely Heil Vázquez

Professora do Departamento de História da Universidade Estadual de Ponta Grossa - UEPG e professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em História da UEPG (mestrado), área de concentração História Cultura e Identidades (PPGHIS/UEPG). Possui doutorado e mestrado em História pela Universidade Federal do Paraná - UFPR com pesquisas na área de Estudos de Gênero e História. Graduada em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa- UEPG. Atualmente é Coordenadora Estadual do GT de Estudos de Gênero da ANPUH-PARANÁ, e membro fundadora do LAGEDIS – Laboratório de Estudos de Gênero, Diversidade, Infância e Subjetividades. Também integrante de Núcleo de Estudos de Gênero da Universidade Federal do Paraná. Pesquisadora vinculada aos grupos História da assistência à saúde COC/FIOCRUZ. Membro do Núcleo de Estudos de Gênero (NEG) da UFPR. Desenvolve pesquisas vinculadas aos debates sobre Estudos de Gênero, História das Mulheres, Feminismos, Medicina e Cultura, História da Medicina, Maternidade, Memórias.

Sobre autoras e autores

Amalia Morales Villena – Professora titular da Universidade de Granada – UGR, Espanha no departamento de Trabalho Social e Serviços Sociais. Pesquisadora do Instituto de Investigação de Estudos das Mulheres e de Gênero, vinculado à Universidade de Granada. Atua nas seguintes linhas de investigação: “Gênero, trabalho social e ação social” e “Profissões femininas: história do trabalho social”

Ana Paula Vosne Martins – Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professora Associada do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná; bolsista produtividade do CNPq; pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero da UFPR.

Anne Cova – é investigadora auxiliar no ICS-ULisboa. Doutorou-se em História pelo Instituto Universitário Europeu de Florença (1994). Tem uma Habilitação para o exercício de funções de coordenação científica em História pela Universidade de Lisboa (2013). Foi Visiting Scholar nas Universidades de Stanford, Princeton e da California-Berkeley nos EUA. Foi responsável científica do Arquivo de História Social do ICS-UL durante cinco anos (2006-2011). Actualmente, é vice-presidente da Associação Portuguesa de Investigação Histórica sobre as Mulheres (APIHM), filiada na International Federation for Research in Women's History (IFRWH). Professora do Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, ICS-Ulisboa.

Carolina Spataro - Investigadora asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET) en el Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Cleusa Gomes da Silva - Graduação em História/UFPR. Mestre em História e doutoranda em História da Arte /Unicamp. Professora da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Actualmente, vice-diretora *pro tempore* do Instituto Latino Americano de Arte, Cultura e História (ILAACH) da UNILA. Coordena a linha de pesquisa gênero e decolonialidade na América Latina,

inserida no grupo de pesquisa Gênero e poder na América Latina e Caribe (CNPq). Integrante do grupo de pesquisa Epistemologias do Sul: pensamento social e político na América Latina, África e Ásia e História indígena e História ambiental: interculturalidade crítica e decolonialidade (CNPq). Integra o GT de gênero da ANPUH/PR e a Red de Feminismos decoloniales Del Sur.

Durval Muniz de Albuquerque Júnior – Possui doutorado em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É professor permanente do programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco e professor titular da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Bolsista produtividade do CNPq.

Gerson Galo Ledezma Meneses - Graduação em Licenciatura em Educação-História, Universidad del Cauca (1989), mestrado em História Andina-Bolívia, Peru, Equador e Sul da Colômbia, Universidad del Valle (1995) e doutorado em História Social pela Universidade de Brasília (2000). Atualmente, professor efetivo adjunto IV da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), no curso História-América Latina e no programa de pós-graduação em Integração Contemporânea de América Latina (ICAL). Diretor *pro tempore* do Instituto Latino-americano de Arte, Cultura e História (ILAACH), UNILA. Professor Visitante na Universidade Nacional da Colômbia, sede Bogotá, (2013). Membro diretor da ANPUH-CE, biênio 2007/2009. Tem experiência na área de História, com ênfase em História da América Latina.

Ismael Gonçalves Alves –Doutor em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). É professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Socioeconômico- PPGDS – na Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC). Foi pesquisador visitante durante o ano de 2017 da Universidad de Granada, UGR, Espanha. Desenvolve pesquisas relacionadas à História Regional e Políticas de Assistência no Brasil.

Karina Bidaseca - Feminista descolonial. Dra. en Ciencias Sociales (UBA)- Investigadora Independiente CONICET-IDAES/UNSAM- Profesora en UBA y UNSAM- Coordinadora del Programa Sur-Sur en CLACSO y del Programa Poscolonialidad, pensamiento fronterizo y transfronterizo en los estudios feministas.

Karina Felitti – Doutora pela Universidade de Buenos Aires (UBA), na área de História, e docente na mesma instituição. Investigadora adjunta do CONICET, (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina) e do Instituto interdisciplinar de Estudios de Género (IIEGE) da Faculdade de Filosofia

e Letras (UBA). É membro da área de Estudos Latinoamericanos da FLACSO-Argentina. Atua como capacitadora em programas públicos de capacitação docente sobre educação sexual e direitos reprodutivos.

Losandro Antonio Tedeschi – Doutor em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (UNISINOS). Professor associado da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Coordenador Cátedra UNESCO/UFGD “Gênero e Fronteiras”. Participa como pesquisador do GT CLASO Feminismos, Resistências y Procesos Emancipatórios e do grupo “Fondo Cultural Frances” da Universidade de Jaén/ Espanha, na temática de gênero e cultura. É bolsista produtividade do CNPq.

Maria Izilda S. de Matos - Doutora em História pela Universidade de São Paulo (USP), e Pós Doutora pela Université Lumiere Lyon 2/ França Professora da PUC/SP-CNPq.É professora titular da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC / SP). É autora de diversos artigos e livros na área dos estudos de gênero e história das mulheres. Bolsista produtividade no CNPq.

Nadia Maria Guariza – Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professora Adjunta do departamento de História e professora permanente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Centro-Oeste (UNICENTRO). É pesquisadora do Núcleo de Estudos de Gênero da Universidade Federal do Paraná e membro fundadora do Grupo de Trabalho de Estudos de Gênero da ANPUH/PR.

Nelly de Freitas – É doutora em História pelo Centre Roland Mousnier, da Université Paris – Sorbonne. Possui Pós-Doutorado pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP). Atua na área de História das migrações humanas, especialmente entre Portugal e Brasil, a demografia histórica e a geografia humana com interesse em História Oral e Cultural.

Pérola de Paula Sanfelice - Doutora em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR), pesquisadora dos Grupos: “Encruzilhadas de narrativas: discursos biográficos, história e literatura” (UFPR) e “Gênero, sexualidade e Sociedades” (USC). É professora das Faculdades Integradas Espírita e da pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUC/ PR).