CONDIÇÃO FEMININA NO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS

Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação

Condição Feminina no Império Colonial Português / coord. Clara Sarmento. – (Ciências humanas e da educação)
ISBN 978-972-8688-54-7

I – SARMENTO, Clara Maria, 1970-

CDU 305
94(469)"17/19"
325

As concepções constantes nesta publicação, assim como o modo como estas se exprimem, são da inteira responsabilidade dos seus autores.

CONDIÇÃO FEMININA NO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS
Clara Sarmento (Coordernação)

Centro de Estudos Interculturais
Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Instituto Politécnico do Porto

Porto, 2008

Edição apoiada pelas
Fundação Calouste Gulbenkian
Fundação para a Ciência e Tecnologia

Coordenação editorial
Fundação Instituto Politécnico do Porto

Desenho da capa
Paulo Magalhães

Motivo da capa
Mercado Angolano – Acervo do coleccionador Sr. João Loureiro

Paginação, impressão e acabamentos
SerSilito-Empresa Gráfica, Lda.

Contactos
Rua Dr. Bernardino de Almeida, 537
4200-072 Porto
Telefone 228302555
Fax 22 830 25 56
politema@fipp.ipp.pt

ISBN
978-972-8688-54-7

Depósito legal
281040/08

Tiragem
500 Exemplares

CONDIÇÃO FEMININA NO IMPÉRIO COLONIAL PORTUGUÊS

COORDENAÇÃO: CLARA SARMENTO

CENTRO DE ESTUDOS INTERCULTURAIS
INSTITUTO SUPERIOR DE CONTABILIDADE E ADMINISTRAÇÃO
INSTITUTO POLITÉCNICO DO PORTO

2008

POLITÉCNICO DO PORTO

FIPP FUNDAÇÃO POLITÉCNICO DO PORTO

Edições POLITEMA

FCT Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E ENSINO SUPERIOR Portugal

FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN

Índice

Subalternidades e Comportamentos Culturais

Prefácio

Na génese do projecto editorial *Condição Feminina no Império Colonial Português* encontra-se a constatação tão evidente quanto silenciada de que o discurso instituído pela História, pelas suas vozes e poderes, estuda preferencialmente os acontecimentos considerados "relevantes" ou "públicos", que se transformaram ao longo do tempo em temas generalizados de pesquisa e de debate académico. Mas se considerarmos que a História é, na verdade, uma construção humana, ou melhor, uma reconstrução humana, os factos que ela nos oferece não se apresentarão, então, tal como sucederam, de uma forma imediata e transparente, mas antes de forma mediatizada, seleccionados e interpretados de maneira a produzirem uma narrativa que faça sentido junto daqueles que a lêem ou estudam no presente. A História será pois uma forma de representar o passado no presente e, tal como todas as representações, requer um conjunto de significados tacitamente aceites e estabelecidos e requer também um discurso comum a todos os destinatários.

A História será assim uma forma de criar ordem a partir da amálgama de materiais que constituem o legado que o passado deixou. Ao representar-se o passado através da selecção de determinadas versões dos acontecimentos, ou privilegiando-se certas personagens e grupos em detrimento de outros, cria-se uma ordem que confere coerência aos acontecimentos, pessoas e objectos desse passado, aos olhos dos leitores do presente. Por outro lado, ao escolherem representar o passado em termos de causa-efeito ou como uma etapa prévia no progresso inexorável da "civilização" – opção que um breve olhar pela História do século XX bastará para contestar – os historiadores estão a produzir e a fazer circular um significado específico e, quase sempre, ideologicamente direccionado dos factos. A intervenção dos poderes e das ideologias na representação mais ou menos mitificada do passado acaba por aproximar a definição de História da definição de Cultura, enquanto produção e circulação de significados, para adoptarmos a terminologia dos Estudos Culturais contemporâneos.

Todos os grupos familiares, sociais, nacionais, étnicos e comunitários têm a sua História. A compreensão da História comum é um dos meios através dos quais os seres humanos adquirem e sedimentam uma identidade e conferem sentido ao mundo e às suas experiências. Reflectir acerca do modo como o passado é representado no presente poderá, como consequência, lançar uma luz sobre o processo através do qual se produzem e fazem circular significados e identidades numa determinada sociedade, num determinado espaço e tempo. Textos como "Psicanálise Mítica do Destino Português", de Eduardo Lourenço, ou "Leituras da

Cultura Portuguesa", de Luís Machado Abreu, por exemplo, aplicam já ao contexto português a análise crítica dessa tão menosprezada relação entre História e Cultura[1].

Eduardo Lourenço expõe as representações míticas da cultura portuguesa, ao mesmo tempo que desconstrói, contextualiza e analisa psicanaliticamente os mitos nacionais, com remissões para a Literatura, a Arte, a Filosofia e a História. Para Luís Machado Abreu não existe uma leitura única, mas antes uma pluralidade de leituras culturais, pelo que distingue vários níveis na constituição da entidade a que se convencionou chamar "cultura portuguesa". Ao considerar o que foi, no século XX, matéria de estudo e de atenção privilegiada em relação às manifestações históricas da cultura portuguesa, Machado de Abreu depara com quatro leituras principais que designa de mística, racionalista, psicanalítica e socio-económica. Por seu lado, já num contexto transnacional, John Tosh defende que a produção de conhecimento histórico tem teor político, na medida em que a pesquisa, a escrita e a divulgação da História são meios privilegiados de sustentação das relações de poder[2]. Com efeito, os elementos que conquistaram um lugar na consciência histórica de uma comunidade advêm da referida selecção dos factos considerados relevantes. A identidade, a ideologia e os objectivos de quem produz conhecimento histórico e de quem o valida para posterior consumo são factores a ter em conta, com influência na coesão da sociedade e na sua capacidade de renovação e de adaptação. Daí derivará a tendência patente em tantos regimes e ideologias para manipular o trabalho dos historiadores de forma a promover uma determinada forma de consciência social. O trabalho dos historiadores pode também correr o risco de ficar confinado aos círculos académicos, indiferente à evolução da sociedade. Ou pode, pelo contrário, tornar-se na base para uma discussão crítica e informada da actualidade e para contestar as relações de poder que foram instituídas na e pela própria História. Desta forma, quando se escreve, lê ou relê História, haverá que ter uma percepção crítica da relação entre o passado e o presente e do papel por aquela desempenhado na formação das identidades e das suas representações.

Prosseguindo esta perspectiva, há muito que a produção e o consumo crítico de conhecimento histórico se deram conta das inúmeras lacunas e silêncios dentro do seu próprio discurso. Simultaneamente, é cada vez mais evidente a distância entre as representações instituídas pela História e os discursos e categorias comummente aceites na actualidade. Questionam-se hoje as razões para tais ausências e silêncios, qual o verdadeiro papel de todos aqueles que não têm ou não tiveram acesso ao poder e à palavra que perpetua, daqueles cujas vozes foram sistematicamente rasuradas das fontes e documentos, segundo os interesse do momento ou de posteriores conjunturas.

Entre todos os grandes ausentes e silenciados da História, destacam-se as mulheres, tendencialmente marginalizadas pela historiografia em geral e pela historiografia portuguesa

---

1 Eduardo Lourenço, "Psicanálise Mítica do Destino Português", in *O Labirinto da Saudade*. Lisboa: Gradiva, 2000 [1978]. Luís Machado de Abreu, "Leituras da Cultura Portuguesa", in *Revista da Universidade de Aveiro – Letras*, 12 (1995): 47-60.

2 John Tosh, *The Pursuit of History: Aims, Methods and New Directions in the Study of Modern History*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1991 [1984], pp. 2 e segs.

em particular. Entenda-se aqui a designação "mulheres" enquanto intervenientes paritárias na História e não como categoria minoritária, unívoca e segregada, nem como meras companheiras, herdeiras ou substitutas temporárias dos detentores masculinos do poder, daqueles a quem foi concedido acesso imediato ou mediatizado ao discurso perpetuador. A ausência da mulher na historiografia portuguesa emerge em especial no momento de assumir, descrever e analisar a condição feminina marginal, fenómeno que afectava em particular as escravas, as orfãs, as enclausuradas e demais casos homólogos de inferioridade e destituição social, patentes por todo o vasto cenário do espaço colonial e metropolitano português, do Brasil ao Extremo Oriente, passando pela Europa, África e Índia.

Tendo presente esta realidade, bem como o potencial de tão vasto e estimulante campo de estudo, os ensaios aqui coligidos sob o título *Condição Feminina no Império Colonial Português* procuram analisar, sob uma perspectiva comparativa e multidisciplinar, o quase ignorado estatuto da mulher nos espaços e nos tempos do império, com especial incidência nos grupos que desempenharam um papel de relevo na construção sócio-cultural das comunidades locais, nas estratégias de dominação social e nas alianças familiares. *Condição Feminina no Império Colonial Português* reúne contribuições teórica e metodologicamene relacionadas com os Estudos de Género, os Estudos Coloniais e Pós-Coloniais, a História, a Literatura, a Antropologia, os Estudos Culturais e Interculturais, a Epistemologia, a Sociologia, os Estudos Políticos, a Linguística, as Ciências da Educação, o Direito e a Economia.

As diversas proveniências dos autores presentes em *Condição Feminina no Império Colonial Português* oferecem uma perspectiva interdisciplinar e transnacional da História da condição social, cultural e económica feminina no espaço colonial português, entre o início da expansão marítima do século XVI e a revolução de 1974 e sequente devolução das colónias, então designadas como "províncias ultramarinas" pelo discurso oficial vigente. Tal diversidade permitiu a expansão dos ensaios por secções tão abrangentes como a "Epistemologia Interdisciplinar", a "Escravatura Feminina", a "Literatura e Linguística no Feminino" e as "Subalternidades e Comportamentos Culturais".

Partindo do reconhecimento das possibilidades oferecidas pela abordagem interdisciplinar no campo da História, é inquestionável a contribuição dos Estudos Linguísticos e Literários. Partilham, historiadores, linguistas e estudiosos da literatura, dos mesmos objectos de estudo, tais como discursos, diálogos, documentos, narrativas e outras fontes textuais diversas. Num estudo ciente da interacção política e cultural da História, a aproximação epistemológica com recurso às metodologias dos Estudos Literários e Linguísticos mostra-se particularmente relevante, dado que nela emerge a dialéctica entre as práticas discursivas e não discursivas, com suas estratégias, silêncios e subentendidos, e o jogo político do poder. A secção sobre epistemologia interdisciplinar acolhe, assim, os ensaios "Reflexões metodológicas sobre o uso da análise do discurso nos estudos da história política cultural" e "Vozes femininas na queda do Império: *O Esplendor de Portugal* de António Lobo Antunes". Aqui, o romance ergue-se como um microcosmos da própria desventura colonial, narrada por vozes femininas e metaforizada

na invasão do espaço doméstico por um exterior de violência, apesar de ambos os espaços serem desde o início palco de jogos de poder assimétrico e de (des)construção identitária igualmente cruéis e complexos.

Num outro contexto muito mais pragmático e de triste memória, a realidade da escravatura feminina desempenhou papel de relevo na organização dos mercados domésticos, nupciais e familiares do império colonial português. Considerando um tão vasto assunto, os respectivos ensaios estudam as categorias e processos de aquisição, transacção e circulação social da escravatura numa perspectiva alargada, de modo a melhor compreenderem esta forma peculiar de subalternidade e carência extrema.

"Memórias da escravidão: as mulheres e o comércio humano nos jornais pernambucanos de 1850 a 1888" demonstra como estes periódicos se encontravam repletos não só de anúncios de aluguer, compra e venda de escravas – oferecidas tanto em grupo como individualmente, ou vendidas em conjunto com objectos e animais – mas também de notícias das fugas, suicídios e assassinatos que aquelas praticavam. Este tipo de mercado era marcado por forte especulação, baseada em factores como a saúde, a idade, a concorrência e a qualificação profissional. Consideradas como mera mercadoria, as escravas transmitiam inexoravelmente aos filhos o seu destino (pelo menos até à promulgação da Lei do Ventre Livre, em 1871, que estabelecia a cessação do nascimento de novos escravos), que comungavam da condição jurídica das mães. "Filhos de escrava no império colonial português: regime jurídico e sua aplicação (sécs. XVI a XIX)" elabora um percurso por esse regime jurídico dos filhos e filhas da mulher escrava, aferindo quais as normas existentes no Direito português sobre tal matéria e em que medida estas eram ou não efectivamente aplicadas.

As escravas tentavam minimizar a dureza da sua condição sócio-económica por meio do uso de práticas mágicas no seu quotidiano, consideradas heréticas pela igreja católica e condenadas como feitiçaria pelo tribunal da Inquisição. "Escravas feiticeiras em Portugal na época moderna" explora essas manifestações mágico-religiosas da população feminina de origem africana em Portugal entre os séculos XVI e XVIII: rituais curativos, adoração de ídolos, amuletos protectores, entre outras que constituem um importante mecanismo de reconstrução de uma nova identidade social e cultural fora da África. A culinária pode constituir uma outra área de inesperada resistência cultural quotidiana por parte da mulher escrava, isolada num mundo colonial cujo discurso não dominava. Embora diversos estudos insistam em caracterizar o que posteriormente se denominou de culinária brasileira como sendo uma mestiçagem contínua de produtos e práticas portuguesas, indígenas e africanas, "Culinária e Religião: resistência cultural afro-brasileira no século XIX" verifica historicamente que os hábitos alimentares resistiram a tal incorporação mesmo após a abolição da escravatura. Além de serem um traço de identidade cultural, muitos alimentos foram igualmente considerados sagrados, em especial os oferecidos aos deuses do Candomblé, possibilitando assim a movimentação da escrava entre o plano físico e o plano sagrado.

A escravatura feminina está presente nas práticas da vida quotidiana de todos os espaços do império. Os *Anais de Vila Bela* narram a história da Capitania de Mato Grosso no século XVIII

e fornecem informações privilegiadas sobre a configuração de uma sociedade muito pouco estudada pela historiografia brasileira e portuguesa, apesar da riqueza de documentação à disposição. "Contribuição dos *Anais de Vila Bela* 1734-1789 para o estudo da escravidão no império português" segue esse quotidiano de homens, mulheres e crianças – negros, índios, brancos, mestiços – numa das áreas mais interiores do império luso, mas conectada com o mundo atlântico, com a Ásia e com a África. O documento destaca a actuação das mulheres índias, bem como o funcionamento de quilombos, como o quilombo Grande, comandado por Tereza de Benguela, rara excepção de poder efectivo exercido no feminino. Mas se Tereza de Benguela exercia um poder efectivo, individualizado e temporalmente demarcado, podemos considerar que outras mulheres escravas exerciam um ténue poder colectivo, diluido no quotidiano e de carácter bem mais simbólico. Na sequência da expansão portuguesa na África Oriental, a extensa região do vale do Zambeze foi dividida em territórios – os prazos – administrados por uma elite originária de Portugal e da Índia e pelos seus descendentes mestiços. A par dos africanos livres, designados por colonos, os milhares de escravos forneciam a grande parte do trabalho necessário à manutenção da sociedade colonial. "Escravatura feminina, economia doméstica e estatuto social nos prazos do Zambeze no século XVIII" descreve as actividades desenvolvidas pelas escravas, desde as que estavam ligadas à economia dos prazos até às que eram exigidas pelo funcionamento do mundo doméstico. Nas casas senhoriais, a escravatura feminina providenciou a mão-de-obra, assegurando tarefas distintas, frequentemente em razão de uma especialização adquirida desde a infância. Contudo, as escravas não desempenhavam apenas funções laborais ou sexuais: elas preenchiam igualmente funções simbólicas, associadas ao estatuto social dos seus senhores. Nas feiras e mercados do Brasil e de Angola eram também complexas as hierarquias, as alianças e as actividades de compra e venda que uniam as mulheres (quitandeiras, peixeiras, lavadeiras, carregadoras de água) que aí trabalhavam. "Imagens e Perspectivas Culturais: O trabalho feminino nas feiras e mercados luandenses" incide nos papéis de mediação dessas mulheres, discutindo os seus lugares de fronteira nas diferenças sociais, nas identidades de género e nas diferenças étnicas, dentro do contexto do tráfico de escravos.

Os ensaios da secção sobre "Literatura e Linguística no Feminino" analisam a produção literária de e sobre mulheres, assim como as categorias lexicais que representam o género feminino, dentro das temáticas da escravatura, orfandade, pobreza, e/imigração, recolhimento religioso, conversão, ensino, colonialismo, pós-colonialismo e experiência intercultural. As mulheres enquanto sujeitos e objectos (ou enquanto produtoras e produtos ou, ainda, enquanto destinadoras e destinatárias) da literatura, com suas implicações simbólicas, sociais e culturais, constituem a trave mestra destes ensaios, com um enfoque plural que transita sempre entre o individual e o colectivo.

"A escrita autobiográfica e a adoção de uma dicção feminina: um retrato das cartas de Mariana Alcoforado" parte da análise das cartas de amor escritas pela religiosa de Beja para a constatação da permanência de objectos culturais seus herdeiros no espaço da lusofonia

pós-colonial: as *Novas Cartas Portuguesas* de Maria Velho da Costa, Maria Teresa Horta e Maria Isabel Barreno; *Mariana* de Katherine Vaz e a montagem teatral paulista de *Cartas Portuguesas*, em 2005. O trânsito contínuo entre o texto e a realidade, entre a representação escrita e a experiência efectiva, mediada pelas mais diversas identidades e ideologias, subjaz a "Representações do feminino nas *Cartas e Escritos* de S. Francisco Xavier". Ao interrogar o papel da mulher enquanto item segundo e secundário do binómio homem/mulher, conclui-se que esta dicotomia é semelhante àquela que opõe o "civilizado" e o "selvagem", ou o Europeu e o nativo, não só em toda a narrativa de Francisco Xavier (1506-1552) mas também em todo o contexto histórico-cultural das *Cartas e Escritos*.

A mundividência teocêntrica subjacente ao discurso religioso sobre a condição feminina cede paulatinamente lugar a formas incipientes de emancipação. Esta pode assumir formas tão díspares como a ironia crítica ou a narrativa de viagem, ambas escritas pela pena de mulheres a quem foi concedida ou que puderam conceder-se a mais essencial liberdade de pensamento e de movimentos. Apesar de a obra de Guiomar Torresão estar actualmente publicada quase na íntegra, o manuscrito a lápis da peça *O Fraco da Baronesa* foi encontrado na seção de livros raros da Biblioteca Nacional de Lisboa, dentro de um volume dos *Códices Alcobacenses*, prova última da subalternização da mulher enquanto autora no século XIX. De acordo com "Pré-feminismo no século XIX: Guiomar Torresão e sua baronesa ou o humor como arma de transgressão em Guiomar Torresão", esta autora revela uma escrita pré-feminista na medida em que, por meio do humor, da ironia e de subterfúgios narrativos e linguísticos diversos, consegue impor-se criticamente na sociedade da época. "Mulheres viajantes do século XIX: O olhar feminino sobre a condição feminina no Brasil" parte da releitura da história do império ultramarino português, invocada pelo contexto democrático pós-1974, para descortinar o incógnito universo das mulheres colonizadoras, esquecidas pela historiografia tradicional. Tal abertura tornou possível conhecer essas notáveis mulheres, com seus comportamentos, sofrimentos e desejos, e reconhecer a sua participação na construção da vida sócio-cultural das colónias. A literatura produzida por mulheres viajantes (tradicional feudo masculino) veicula a voz de personagens como a Baronesa de Langsdorff, Maria Graham, Ida Pfeiffer, Rose de Freycinet e Ina Von Binzer – obrigadas a acompanhar os seus maridos ou viajantes por vontade própria, jovens ou maduras, nobres ou plebeias – que são acima de tudo atentas observadoras da subalternidade colonial feminina.

A partir do fim do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil, em 1850, e da impossibilidade de auto-reprodução dos escravos nesta colónia, a elite dos ex-senhores passou a procurar uma solução alternativa ao trabalho escravo. Encontraram-na, enviando para os países mais pobres da Europa – na altura Portugal, Itália e Suíça – angariadores de colonos, dando origem a uma intensa corrente migratória para o Brasil. Famílias inteiras e, por vezes, apenas jovens adolescentes, mulheres e crianças, foram levadas para o Brasil, onde, na maioria dos casos, o sonho de uma vida melhor cedo se desmoronou, pois as condições de vida em pouco ou nada se distinguiam das dos antigos escravos. Tanto "Os colonos e a escravatura no Brasil: a necessidade de novas abordagens" como "Ibiacaba e a exploração dos imigrantes suíços

no Brasil" referem a narrativa de Thomas Davatz *Memórias de um Colono no Brasil* (1850). Este documento, de uma grande valia para a história sócio-económica do Brasil, serviu de inspiração ao romance de Eveline Hasler, *Ibicaba – Das Paradies in den Köpfen* (1988), onde é dado especial enfoque à exploração do trabalho de mulheres e de crianças, que a autora classifica como uma autêntica escravatura. E são vários os autores, tanto brasileiros como portugueses, que confirmam que o tema do fim efectivo da escravatura aos mais diversos níveis é, na verdade, um processo longo e complexo na história recente do Brasil, que se repercutiu até ao início do século XX.

Após o desmembrar do império colonial, os territórios efectivos cederam em grande parte lugar a territórios afectivos, sustentados por laços culturais e simbólicos cada vez mais ténues, de onde se destaca a língua portuguesa. A devolução de Macau à China em 1999 e a repressão e independência de Timor-Leste entre 1999 e 2002 fizeram reemergir em Portugal sentimentos tardios de nacionalismo e de paternalismo pós-colonial (ou quasi-colonial). A permanência da língua como traço de união, como sistema modelizante primário para milhões de pessoas foi e é ainda sustentada pelo trabalho dedicado de professores e professoras que têm vindo a manter e até a intensificar – fruto de contingências e motivações diversas – um peculiar fluxo migratório de docentes de língua e cultura portuguesa. "Batalha contra o silêncio: O diário de Graciete Nogueira Batalha, professora em Macau" baseia-se no diário de uma dessas professoras. Mais do que o mero relato do quotidiano de uma escola, a narrativa descreve com o olhar de uma cidadã atenta e participativa os acontecimentos da história recente de Macau. Baseado igualmente na experiência docente no Oriente, "Linguística no feminino: o português das mulheres timorenses" parte da experiência de uma professora que viaja da antiga metrópole para a capital – Díli – da nação recém-independente, onde explora as características do português (ainda) falado pelas mulheres timorenses, bem como as práticas discursivas por elas empregues na criação da identidade social feminina em Timor.

Sob a designação geral "Subalternidades e Comportamentos Culturais" encontramos os ensaios que reflectem sobre as práticas significantes da subalternidade feminina, nos tempos e nos espaços de Portugal e do império e também nos territórios que a sua desagregação gerou. Os autores seleccionados analisam os aspectos formais e informais da educação, da construção da identidade, dos poderes actuantes e da vida quotidiana das mulheres, nos seus mais variados aspectos, desde a esfera religiosa do século XVII até à participação política na actualidade, apesar de enfatizarem preferencialmente o estudo dos grupos, dentro de contextos de média e longa duração.

O grande movimento de renovação espiritual que tomou conta da Península Ibérica entre os séculos XVI e XVIII permitiu que algumas mulheres exercessem neste período um papel social actuante de cariz religioso, enquanto místicas, visionárias, escritoras, agentes fundadoras de ordens religiosas, orientadoras espirituais ou taumaturgas. O reconhecimento social da "santidade" abriu às mulheres um breve patamar de conquista do espaço público. Fundamental para este movimento foi a difusão de obras de cunho hagiográfico e místico,

em cuja leitura investiram muitas religiosas integrantes de ordens primeiras. "A conquista do espaço público: o protagonismo feminino nos séculos XVII e XVIII na esfera religiosa" comprova que existia efectivamente um ideário religioso que circulava em muitos mosteiros. É, por exemplo, conhecido o investimento de Teresa d'Ávila para que os seus mosteiros tivessem livros destinados a nutrir espiritualmente as monjas. A beata Jacinta de São José, seguidora de Teresa d'Ávila no Brasil colonial do século XVIII, também providenciou livros para a casa religiosa fundada no Rio de Janeiro. Em vários mosteiros, essas obras serviam de apoio às buscas espirituais das mulheres e traçavam-lhes um modelo para a construção e a afirmação da sua identidade.

A luta da mulher contra os processos de opressão e dominação é já uma realidade no primeiro século de colonização portuguesa no Brasil. Nas terras ocupadas, nem sempre por parte do homem se cumpria a fidelidade conjugal que a igreja católica preconizava, já que o regime patriarcal e a mão de obra escrava nas plantações e casas senhoriais facilitava o acesso a outras mulheres, levando ao nascimento de inúmeras crianças filhas de senhor e de escrava. Em "Meandros da subalternalidade feminina: quando o subalterno se torna senhor" vemos como algumas dessas "escolhidas" se tornavam por vezes rivais voluntárias ou involuntárias da senhora, chegando não só a conseguir a alforria dessas crianças mas também, em alguns casos, a sua própria liberdade. No Brasil encontramos diversas referências a mulheres que buscaram, através dos mais variados estratagemas, garantir a sua sobrevivência e a das suas famílias. "Família, Mestiçagem e Estratégias Femininas de Sobrevivência no Pernambuco Colonial" desvenda casos de mulheres que possuiam pequenos negócios e que consequentemente se expuseram em público para sustentar as suas casas, num período em que uma mulher honrada não ousava realizar nas ruas tarefas exclusivas do sexo masculino. Em documentos inquisitoriais tanto da Bahia como de Pernambuco, são referidas estalajadeiras, costureiras, tecedeiras, vendedeiras e "mestras de ensinar moças". Estas mulheres pernambucanas do século XVIII garantiram assim a propriedade de ofícios pertencentes a familiares masculinos falecidos, como forma de encontrar uma solução para a sua dependência face à sociedade misógina do tempo.

Contudo, em tantos outros contextos, quando por infortúnio ou por opção a mulher se afastava dos rígidos cânones comportamentais de subalterna passividade, as instituições cumpriam – se necessário à força – o seu papel policiador e pacificador, de forma a nunca serem abalados os fundamentos ideológicos e comportamentais da sociedade patriarcal. A mulher era invariavelmente encarada como uma representação estereotipada de género, nunca enquanto uma identidade individual. No extremo oriental do império, a Santa Casa da Misericórdia de Macau foi a primeira instituição de caridade aí fundada, possibilitando a protecção das crianças desamparadas, das orfãs, das viúvas e das mulheres "arrependidas", a instituição de dotes para as donzelas órfãs casarem, e de muitas outras missões. "A Mulher na Misericórdia de Macau" estuda precisamente o papel da Misericórdia de Macau na protecção da mulher, desde a infância até à idade adulta, nos seus diferentes aspectos, exemplo da função das instituições religiosas na assistência e na regulação das práticas sociais. "Mulheres no

Brasil colonial: o caso do recolhimento da Santa Casa da Misericórdia da Bahia" e "Mendigas, santas e loucas, das ruas às clausuras: para uma compreensão sobre a condição feminina no Brasil (século XIX)" partem da constatação de que a sociedade baiana do século XIX se confrontava com uma realidade de abandono social massivo, que os asilos bem tentavam remediar. Isto gerou um tipo de rede solidária que lhes permitiu enfrentar certos desafios, consoante as circunstâncias. Homens, mulheres e crianças estão representados nestes padrões de abandono, porém a mulher é o género mais atingido. Das ruas às clausuras, as mulheres das mais variadas proveniências étnicas, sociais e geográficas tinham de corresponder a um estereótipo que lhes era imposto, independentemente das suas características e anseios individuais, sem o qual elas eram severamente penalizadas.

Dentro das soluções de normalização social apontadas, na Bahia de finais do século XIX encontramos as "casas de mestras", instituições de caridade e de escolarização vocacionadas para a formação de meninas pobres, em ofícios como costureira, bordadeira, douradora ou criada de servir. Frequentemente aceitavam também meninas escravas. O tipo de formação e o destino tantas vezes cruel destas jovens "crias" escravas à mercê das suas "mestras" são retratados com profundo cunho dramático no conto *O Caso da Vara,* de Machado de Assis. Situado no Rio de Janeiro, algures na primeira metade do século XIX, *O Caso da Vara* remete para um contexto bem distante das campanhas abolicionistas que ganham corpo por volta de 1860 e conduzirão à assinatura da Lei Áurea pela Princesa Isabel em 1888, enquanto narra a tragédia da pequena escrava Lucrécia, às mãos da mestra de lavores Sinhá Rita[3]. As jovens "pardas" admitidas no Internato Normal de Senhoras apontavam para o facto de o magistério primário se ter constituído numa estratégia de inserção económica para as oriundas das camadas subalternas, no momento em que o feminino começou a ser chamado ao esforço de expansão do ensino elementar. "Criadas para servir: instrução e educação feminina de pobres na Bahia 1870/90" reflecte sobre a forma como a educação e a instrução dos pobres, diferenciados quanto ao género, eram instrumentos complementares na formação de uma estrutura basilar de trabalhadores no limiar da escravatura. Nesta estrutura subalterna incluir-se-ão também as sucessivas levas de imigrantes europeus, já referidos na secção "Literatura e Linguística no Feminino". O ensaio "Gênero e notabilidade: mulheres portuguesas imigrantes nas sociedades de beneficiência do Brasil, 1854-1889" estuda as relações de género entre os imigrantes constituintes das Sociedades Portuguesas de Beneficência, instituições assistenciais hospitalares de origem lusa, criadas na segunda metade do século XIX. Através dos relatórios e estatutos destas instituições nos estados do Rio de Janeiro, Bahia e Rio Grande do Sul, desvendam-se as actuações e as estratégias de

---

[3] Publicado originalmente na *Gazeta de Notícias*, em 1881, *O Caso da Vara* de Machado de Assis teve a primeira edição conjunta nas *Páginas Recolhidas*, em 1899. "Em seus contos, vemos o problema da escravidão tratado por maneira comovente em *O Caso da Vara* e *Pai Contra Mãe*, nos quais o bárbaro dos costumes aparece ao vivo" (Mário Matos, "Machado de Assis, Contador de Histórias", in *Machado de Assis: Obra Completa*, vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1979).

participação femininas na estrutura e nos eventos das Sociedades, num dos períodos de maior emigração para o Brasil.

A relação do político com o religioso chegou ao Brasil como parte do projecto de colonização portuguesa. Actuou em todo o período colonial e subsistiu ainda durante uma parte do império, até à separação entre o Estado e a Igreja, inscrita na Constituição de 1891. Essa separação, contudo, não ocorre no campo da cultura e das mentalidades, dado tratar-se de uma sociedade de cunho tradicional e católica nas suas raízes. Por tal, o político e o religioso sempre estiveram interligados nos projectos que se propunham manter os valores morais e tradicionais de uma sociedade conservadora, onde a mulher desempenhava funções preponderantes apenas na manutenção e na supervisão da esfera doméstico-religiosa da moralidade. O discurso oficial girava em torno de conceitos como a defesa da honra, a família e a moral cristã, sempre ameaçadas pelo avanço da modernidade. O discurso religioso e o discurso político conservador defendiam a imagem de uma mulher confinada ao espaço privado do lar, para o qual ela fora educada desde os primeiros tempos coloniais e que se reforça na educação imperial. A família honrada teria como pilar uma mulher devota, ordeira, casta, submissa e recatada, policiada pela Igreja através do confessionário. "Política e religião: A construção da ordem feminina no Brasil e em Portugal no século XX" demonstra como esses discursos de manutenção de um dado modelo de mulher foram reacendidos na memória discursiva e social pelos movimentos católicos ligados aos movimentos políticos de direita nos anos pós-1930, seguindo o exemplo da Acção Integralista Brasileira e da Acção Católica Brasileira, que não se dissociavam dos movimentos católicos portugueses da Primeira República.

As questões ligadas à subalternidade feminina, enquanto realidade inscrita nas estruturas culturais mais profundas, estendem-se por todo o império, desde a sua génese até à sua desagregação, do Brasil, a África e ao Oriente, passando naturalmente pela metrópole matricial. Também no Portugal dos anos sessenta do século XX, homens e mulheres eram ainda e sempre diferenciados socialmente, cabendo ao feminino a obrigação de acatar o domínio masculino, imutável e inquestionável no espaço social, exterior, laboral e político. As disparidades de poder actuavam em todas as esferas do quotidiano, dando azo a expressões populares correntes mas tão significativas como "onde há galos não cantam galinhas". Partindo do aduzido, "Onde há galos podem cantar galinhas: O contexto sociocultural feminino da última década do Estado Novo" apresenta uma proposta de reflexão sobre as características da sociedade portuguesa entre 1964 e 1974, cujas alterações de natureza externa e interna foram tão profundas que poderão ser apontadas como o embrião daquilo que actualmente é a condição feminina em Portugal.

Em África, após o domínio efectivo e a paulatina instalação da estrutura administrativa colonial, Portugal procurou estabelecer uma "política indígena" que pudesse enquadrar a população nativa e fazê-la adequar-se aos seus desígnios. Com esse objectivo, foi tomada uma série de medidas como a cobrança de impostos, a expropriação de terras e a imposição do trabalho compulsório. Mas, para lá da esfera económica e política, o colonialismo justificava-se ideológica e discursivamente como um empreendimento "civilizador" que iria retirar o indígena

do estado de "bom/mau selvagem" em que vivia desde tempos imemoriais. Suplantadas na prática colonial as teses do racismo estritamente biológico, que considerava impossível a tarefa de elevar e civilizar os indígenas, tornou-se hegemónica a tese de que o trabalho e a educação seriam os pilares desta nova acção civilizadora. O trabalho como instrumento de civilização tinha como alvo preferencial os homens, mas sobre as estratégias educativas o debate instalou-se: deveria a educação ser dirigida aos homens ou prioritariamente às mulheres? "Mestiçagem e colonialismo em Moçambique 1890/1940" e "Educação feminina no Moçambique de 1968 a 1974" escutam as múltiplas vozes que, durante quase um século, intervieram nesse debate, com as suas diversas interpretações dos conceitos genéricos de "mulher", "indígena", "família", "domesticidade", "civilização", "educação feminina europeia" e "educação femininina africana". Interrogam ainda o papel das missões, colégios religiosos e instituições protegidas pelo governo da província ultramarina de Moçambique na educação das mulheres, e também das imposições legais e consuetudinárias na preservação da subalternidade feminina.

As malhas que o império teceu são ainda visíveis na actualidade. O ciclo cronológico desenhado em "Subalternidades e Comportamentos Culturais" encerra-se em espaços e em tempos contrastantes: a Ásia e o Brasil; a evolução política *versus* os anacronismos da ideologia do senso-comum, para utilizar a terminologia de Louis Althusser. Timor-Leste possui diferentes tradições locais para a resolução de conflitos que, porém, partilham princípios comuns e semelhanças processuais. Historicamente, tais práticas excluem as mulheres dos espaços de decisão, vedando-lhe muitas vezes até o direito ao uso da palavra em sessões de mediação e adjudicação. Contraditoriamente, Timor-Leste chegou a apresentar a mais alta taxa de participação feminina no parlamento entre os países do Sudeste Asiático. Em Timor-Leste houve/há mulheres a liderar as pastas das finanças e da justiça, entre outras juízas e procuradoras cuja autoridade é pacificamente aceite pelas mesmas comunidades que lhes vetam a participação em processos locais. "Iguais na lei, desiguais na comunidade: educação e a construção social da autoridade feminina em Timor-Leste" explora as raízes histórias do processo que levou, ao longo das últimas décadas do século XX, à construção de um cenário no qual as mulheres desempenham funções judiciárias de suma relevância, enquanto continuam proibidas de exercer qualquer papel nas formas locais de resolução de conflitos. Para tanto, é fundamental compreender os diferentes tipos de acesso à educação experimentados pelas mulheres timorenses nas últimas décadas, por meio dos quais uma camada urbana e letrada logrou diferenciar-se, ainda sob o regime colonial português, dos grupos do interior. Tal diferenciação foi acentuada ao longo do período de ocupação indonésia e ganhou novos contornos durante a construção recente do Estado timorense. As diferenças na legitimação da autoridade feminina constroem-se, assim, sobre os contrastes estruturais das sociedades timorenses, que tomam em conta a pertença dessas mulheres a diferentes linhagens e posições geracionais, tanto ao nível do Estado como no plano meramente local.

De modo algo semelhante, no contemporâneo mundo académico brasileiro pululam os estudos sobre a discriminação étnica e de género, realizados pelos próprios objectos dessa

mesma discriminação. Na sua quase totalidade versam a não expressividade dos negros – e sobretudo das mulheres negras – no mercado de trabalho brasileiro e as estratégias utilizadas para a manutenção dessa inexpressividade. "As mulheres e o processo de emancipação social" debate os mecanismos utilizados pelas classes dominantes para a manutenção desta lógica, apesar do avanço dos vários movimentos de emancipação. A inserção desordenada dessa população no meio urbano, a necessidade de sobrevivência e os apelos dos *media* ao consumo criaram ilusões de pertença a um modo de vida muito distante da realidade, incentivando mudanças de valores e de comportamentos. O aumento dos níveis de escolaridade da população negra, bem como a melhoria das condições de vida das mulheres, influenciaram de forma considerável a sua auto-imagem, principalmente a partir da década de oitenta, quando os movimentos ligados à questão racial se organizaram no contexto da luta contra a ditadura militar. Contudo, a subalternidade racial e de género subsiste na sociedade brasileira que, contraditoriamente, a nega ao divulgar a imagem (turística?) da miscigenação racial e da harmonia dos géneros, o que só vem perpetuar, por força do silêncio e do esquecimento estratégico, a invisibilidade social e política das mulheres afro-descendentes.

Com estas contribuições, *Condição Feminina no Império Colonial Português* tenta devolver à mulher o seu devido co-protagonismo nos espaços sociais em geral e nos espaços coloniais em particular. E também no espaço intermédio e transitório da viagem, onde a inquestionável presença feminina foi sistematicamente esquecida ou por demais desvalorizada. Porque a percepção do passado não provem unicamente das revelações dos historiadores profissionais: ela é também produzida a partir de toda uma memória popular comum. Esta memória poderá eventualmente incluir os trabalhos dos historiadores, mas é a partir desses trabalhos que ela selecciona ou adapta as impressões e as informações que, no seu conjunto, ajudam a construir a consciência colectiva de um determinado acontecimento, período ou personagem. Certos aspectos do passado são enfatizados pela memória popular, outros minimizados, fantasiados ou totalmente adulterados. As figuras históricas que se estabelecem na memória colectiva como heróis e heroínas adquirem muitas vezes um estatuto verdadeiramente mítico, gerando histórias sobre as suas vidas e acções virtuosas, corajosas ou inspiradoras. Apesar de a pesquisa histórica revelar com frequência a dimensão humana, contraditória e complexa de tais personagens, estas permanecem enquanto figuras simbólicas atemporais na consciência colectiva dos grupos junto dos quais detêm um especial significado. A forma como funciona esse processo de selecção, representação e perpetuação de factos e de personagens, quais as suas causas e consequências, é um dos actuais desafios dos investigadores e também um dos objectivos deste volume.

Ausentes ou mitificadas, silenciadas ou vitimizadas, as mulheres da História de Portugal e do seu império são o vivo exemplo do papel desempenhado pelo discurso historiográfico e pelo crivo da ideologia e da memória colectiva na formação das identidades, das suas práticas e representações. Este projecto editorial tenta devolver às mulheres a sua verdadeira

dimensão na História – e por conseguinte no presente –, restituir-lhes a voz apesar dos séculos entretanto volvidos, descrever com seriedade científica as vivências e os (pre)conceitos de que foram sujeitos e objectos. *Condição Feminina no Império Colonial Português* convoca toda uma multiplicidade de disciplinas, para que as perspectivas e a selecção das fontes e das metodologias sejam isentas e plurais, e acolhe as mais diversas proveniências nacionais, para que se façam ouvir em sintonia as várias culturas e memórias intervenientes na saga global, bem como as diversas versões da história do império colonial português.

Neste volume, preservou-se a grafia dos originais, quer estes seguissem as normas do português de Portugal quer do Brasil. Todos os textos são da exclusiva responsabilidade dos seus autores. *Condição Feminina no Império Colonial Português* faz parte do programa de investigação do Centro de Estudos Interculturais do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Instituto Politécnico do Porto (www.iscap.ipp.pt/~cei). Contou com o apoio da Fundação do Instituto Politécnico do Porto, da Fundação Calouste Gulbenkian e da Fundação para a Ciência e a Tecnologia. Contou igualmente com o apoio incondicional dos Conselhos Científico e Directivo do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Instituto Politécnico do Porto. Para além da colaboração séria e erudita de todos os autores, é de assinalar o dedicado trabalho de edição e o exímio profissionalismo da aluna Carla Filipa Moreira Carneiro, finalista da Licenciatura em Assessoria e Tradução do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Instituto Politécnico do Porto.

Março de 2007

Clara Sarmento

Epistemologia Interdisciplinar

Reflexões Metodológicas sobre o Uso da Análise do Discurso nos Estudos da História Política Cultural

Giselda Brito Silva

Resumo: *Partindo do reconhecimento das possibilidades de abordagens múltiplas no campo da história na actualidade, é inquestionável a contribuição da Linguística para os estudos históricos. Partilhamos, historiadores e linguistas, dos mesmos objectos de estudo tais como os discursos, as falas, as narrativas, os textos, etc. Assim, entendemos que cabe ao historiador que se propõe a analisar acontecimentos do campo político, numa perspectiva interdisciplinar, procurar se aproximar da Linguística, no campo da Análise do Discurso (A.D.) para ampliar suas questões e discussões. Na abordagem da História Política e Cultural, essa aproximação mostra-se particularmente importante, dado que lidamos constantemente com as práticas discursivas e não discursivas entrelaçadas pelo jogo político.*

Em nosso texto, pretendemos, então, trazer para o debate os momentos de encontro e desencontro da História com a Linguística, particularizando o campo da Análise do Discurso e suas possibilidades de leitura dos factos ligados à política de repressão. Nossas pesquisas, centradas na era Vargas e situadas na análise da repressão policial sobre um grupo tido como seu aliado, os integralistas, tem se utilizado de documentos produzidos pela polícia política e do referido movimento procurando mostrar como a repressão política se legitimou pelo campo discursivo. Entretanto, conforme procuraremos mostrar, as dificuldades ainda são grandes para os historiadores que desejam investir na interdisciplinaridade com a Linguística. O que pretendo apresentar é, então, uma síntese de nosso percurso teórico-metodológico, as dificuldades e os procedimentos de pesquisa possíveis num campo em discussão. Procuraremos, ainda, mostrar como utilizamos, na actualidade, determinadas ferramentas da Análise do Discurso para estabelecer um estudo comparativo da relação histórica discursiva e cultural entre Brasil e Portugal no que se refere ao período salazarista versus varguista, ambos conhecidos como governos dos Estados Novos Ditatoriais do século XX.

Neste ensaio, estaremos preocupados em mostrar pontos de encontro e desencontro da História com a Análise do Discurso e as possibilidades e impossibilidades de se trabalhar os discursos no campo da História Política Cultural hoje. Conforme procuraremos destacar, algumas das questões mais polêmicas que circundam estas questões são o reflexo de muita incompreensão, especialmente conseqüência de uma má utilização de conceitos da Análise do Discurso (AD) sem a devida compreensão de suas funções na época e local em que foram criados.

É sabido entre os analistas do discurso dos anos 1950/1960 que, quando a AD surge com Michel Pêcheux, encontra um campo difícil de se situar na Lingüística estruturalista, com Pêcheux sugerindo a união da língua com o sujeito e a história. Para isso, o pai da AD se

aproxima do marxismo. Contudo, segundo Ferreira, ao mesmo tempo em que se aproxima do marxismo, a AD a distancia com seu aprisionamento do sujeito no campo do inconsciente, com sua outra ciência de apoio, a psicanálise[1]. Ou seja, há constantes desencontros logo no início da formação disciplinar da AD e sua relação com a História, ao mesmo que tempo em que depende dessa para se constituir. Da parte da História a coisa é bem mais complicada, pois, quando a AD se aproxima ela, a História, se afasta da Lingüística e da AD porque está revisando suas perspectivas de abordagens e temática, procurando, principalmente, afastar-se da história política, campo por sua vez de interesse da AD em seu momento inicial.

Neste sentido, muitos dos problemas da relação entre a História e a AD, que procuraremos trazer aqui, são questões que se resolvem quando localizamos os pontos de conflito destas duas áreas. Uma primeira necessidade, para este caso, é situar historicamente as construções conceituais da AD para em seguida estabelecer sua funcionalidade num dado momento da História para o qual se quer a aproximação. Pois, se percebermos com mais atenção, veremos que um erro básico tem sido criticar o uso da AD na História sem explicar as más utilizações dos conceitos e propostas da AD duma época em perspectivas de abordagens da história de outra completamente diferente, sem estabelecer a devida historicidade da transposição dos conceitos.

É importante se ter como primeira posição do uso da AD na História que uma melhor compreensão da AD deve começar pela definição de seus objetos e conceitos na década de 1960, quando Michel Pêcheux inicia um movimento de desvio da Lingüística tida como estruturalista para a análise do discurso no encontro de questões relativas à língua, à história e ao sujeito. Naquele momento, Pêcheux estava, particularmente, interessado em cruzar informações sobre a história das ciências, sobre a história dos homens, sua paixão pelas máquinas, entre outras coisas. Para isso, ele se concentra em questões teóricas que envolvem o campo da história, da lingüística e da psicologia. Em função destas questões, o campo da Análise do Discurso é deslizante, como diz Pêcheux, daí não devemos fixar conceitos e utilizações como se não houvesse uma grande dinâmica nos discursos[2].

Daí, todos os interessados em utilizar discursos em suas pesquisas históricas têm que se aventurar por esse caminho aberto na década de 1960, época que coincide com o auge do estruturalismo na França, como paradigma de formatação do mundo, das idéias e das coisas no campo intelectual. Nesse contexto, a lingüística ocupava o lugar de ciência piloto das ciências humanas e fornecia às demais as ferramentas para análise de língua enquanto estrutura formal, submetida ao método e aos ditames da ciência, tão valorizada na época. Uma das posições desses intelectuais era a exclusão do sujeito, que deveria ser objetivo e imparcial, pois era visto como elemento capaz de prejudicar a análise do objeto científico. No campo da história, essa forma de ver o sujeito já havia sido abolida, ou pelo menos o foi

---

[1] Sobre estas questões vide: INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (orgs.). *Michel Pêcheux e a Análise do Discurso: Uma relação de nunca acabar*. São Carlos, SP: ClaraLuz, 2005. pp. 13-22.

[2] *Ibid*.

em alguns lugares, desde o começo do século XX, quando um grupo de historiadores negava veementemente a possibilidade de imparcialidade do sujeito na história. Esse é o primeiro ponto que eu quero destacar como um dos lugares de conflito da História com a Análise do Discurso e sobre o qual voltaremos a falar. A primeira questão é, então, constatar o fato de que a Análise do Discurso neste seu momento entra com discursos no campo da História Política, enquanto muitos historiadores defendiam um afastamento desse campo de ação da história em favor da História Econômica e Social e da História da Cultura. Por outro lado, as possibilidades de utilização da Análise do Discurso na atualidade contam, justamente, com a questão do "Retorno do Político" ao campo da História. Os historiadores da atualidade devem, ainda, perceber que com a introdução e ênfase na História Cultural, a língua ou a linguagem, tornam-se novos objetos de seus estudos, havendo nesse aspecto muito em comum entre a História e a AD, sem que se precise retornar efetivamente ao campo da História Política para defender o uso da AD na História.

Em 1968, conforme nos diz Ferreira, um movimento revolucionário traz o sujeito para o centro das preocupações dos intelectuais. No campo da lingüística, a Análise do Discurso surge, então, como possibilidade de pensar língua e sujeito como relacionados, se construindo na história, quebrando o formalismo da língua, introduzindo a importância do sujeito e da história. Em 1969, Michel Pêcheux lança seu conhecido trabalho *Análise Automática do Discurso* e Jean Dubois a *Revista Languages* que investem nessa importância do sujeito histórico, donde vão situá-lo na lingüística, na Psicologia e na História, conforme já dissemos. Com a reflexão destas três ciências quer-se, principalmente, questionar a posição de sujeito consciente que se pensa livre e dono de si e apresenta-se um sujeito inconsciente desejante, o sujeito do materialismo histórico pelo olhar de Althusser, um sujeito assujeitado ao campo ideológico, materialmente construído pela língua e devidamente interpelado pela ideologia: defende-se que o sujeito é sempre um sujeito da ideologia e do desejo[3]. A Análise do Discurso vai, então, apresentar o sujeito assujeitado, inconsciente em oposição ao movimento da história revolucionária, marxista, que o colocava como sujeito capaz de se libertar da dominação, defendido por outras correntes do materialismo histórico.

E aqui eu destaco a segunda questão do conflito da AD com a História em voga em final dos anos 1960 e que vai ter repercussões no fato de alguns historiadores procurarem se afastar do diálogo com a Lingüística, entendida por eles como estruturalista, e com a Análise do Discurso que, apesar de revolucionar o campo das ciências lingüísticas, mantém o sujeito preso a lugares, impossibilitado de se libertar, tal qual a proposta da história desse período.

Na história, particularmente a marxista, surge o sujeito da práxis, que "se reconhece" tão importante para a História quanto os reis e governantes, que reivindica não apenas esse lugar na história, mas as possibilidades de ocupar esse lugar nos fatos da história. É importante destacar aqui que essa é a leitura que os historiadores fazem dessa AD, diferente do que de fato queria Pêcheux. Adiante, voltaremos a essa questão com mais profundidade, visto que

---

[3] *Ibid.*

aqui temos o principal nó da relação da história que se quer depois da década de 1960 e a entrada da AD dialogando com a história política, quando essa era questionada em seu campo científico. Disso também resulta o segundo ponto de afastamento da História com a AD.

Porque, ao mesmo tempo em que se aproxima da história com o marxismo, a AD se distância com o aprisionamento do sujeito no seu inconsciente, na língua, interpelado pela ideologia numa etapa desta disciplina. Visto que, pelos analistas do discurso desse momento, a linguagem domina e limita o sujeito. E esse é um ponto bastante contraditório para os novos historiadores que apresentam um sujeito pós-revolução francesa, pós-revolução russa, capaz de se libertar da dominação e alcançar a liberdade.

A questão é que, enquanto para os analistas dos discursos esse movimento iniciado por Michel Pêcheux, que ressignifica o sujeito histórico capaz de ser introduzido na dianteira da forma da língua, é uma posição revolucionária para seu campo, os historiadores se encontravam em outro estágio mais adiantado nas suas pretensões revolucionárias de libertação do sujeito. Daí, hoje as novas correntes que investem na falência desse projeto voltarem a olhar para os analistas do discurso. Com a pós-modernidade e novos campos de saber histórico, emergem as discussões acerca da produção de subjetividade e, nesse lugar, o discurso como um dos seus produtores, subordinadores e libertadores.

Com a AD, a linguagem ganha um traço funcional na constituição do sujeito e do sentido com a ajuda da história. E é, justamente, o fato de introduzir questões da História, da Psicanálise e da Lingüística que gera toda a complexidade da Análise do Discurso, que procura cruzar aspectos que muitas vezes se chocam com os destas ciências. Trata-se de, como diz Maria Cristina Ferreira, um trabalho perigoso de fronteira entre certas áreas, que traz problemas, distorções e muita confusão na transposição dos conceitos, muitos deles inconciliáveis, já que produzidos sob enfoques epistemologicamente distintos em momentos históricos dessas ciências[4].

O que une esses lugares é o objeto que a Análise do Discurso elege para si: o discurso. Um objeto-fronteira, que trabalha nos limites das grandes divisões disciplinares, sendo constituído pela materialidade da língua e pela materialidade histórica. Daí, Eni Orlandi afirmar, no congresso de São Carlos (SP-2006), que a AD "é uma disciplina de entremeio, que se dá nas margens das chamadas ciências humanas, entre as quais desloca terrenos e conceitos". E aqui é importante frisar, retomando Maria Cristina Ferreira, que a Análise do Discurso opera com conceitos deslocando-os, ou seja, mudando-lhes os sentidos. Daí a necessidade de o historiador ler as propostas de utilização de certos conceitos, antes de carregar as críticas sobre a atuação da AD com o sentido que lhe é próprio na história. Os conceitos devem ser ajustados à especificidade da rede discursiva, pois, o campo teórico da AD é complexo porque integra áreas, conceitos e momentos político-científicos diversos. Por

---

[4] FERREIRA, Cristina Leandro. "O Quadro Atual da Análise do Discurso no Brasil: Um breve preâmbulo". *In:* INDURSKY, Freda & FERREIRA, Maria Cristina Leandro (org.). *op.cit.* p.15.

isso não é fácil trabalhar com a AD, requerendo do historiador certa leitura específica antes da simples utilização de conceitos.

O ponto de partida é começar a leitura do momento em que a AD surge entre a Lingüística, a Psicanálise e a História; quando a AD as interpela e forma seu campo teórico. Para se ter uma idéia dos conflitos naquele momento, como salienta Jean-Jacques Courtine, em conferência na cidade de São Carlos, SP (2006), Pêcheux não foi bem aceite em sua época, nem é lembrado hoje na França, sendo muito mais citado no Brasil, em função dos trabalhos de Eni Orlandi e outros que se dedicam a acender o fundador da AD como ponto de partida de seu ofício como analistas dos discursos. Já na França, há muito desvio e negação desse pensador, diz Courtine. Para exemplificar essa questão, o autor faz uma análise do recém lançado *Dicionário de Análise do Discurso* na área, mostrando incompreensões, inverdades e apagamentos do que teorizou Michel Pêcheux, comprovando as faltas de leitura do pai da AD. Para Courtine, à exceção de Denise Maldidier, a única que tem publicado obras que fazem referências ao importante papel político e revolucionário de Michel Pêcheux, há poucos franceses que citam o teórico quando tratam da AD. Nesse sentido, diz o autor, há muita banalidade e errância na utilização dos conceitos da AD.

Courtine também chama a atenção para as formas inadequadas que se têm utilizado no mundo inteiro da expressão: "Escola francesa da AD (ADF)" quando se quer falar dos analistas de discurso da França. Ele questiona: "tendência francesa?" E afirma: Pêcheux nunca se utilizou dessa expressão, nem criou tal escola. Aliás, diz Courtine, seus termos foram mal reconhecidos na França. Para ele, trata-se de um grupo dos anos 1970 que teria tomado para si o prolongamento dos trabalhos de Pêcheux sem o devido reconhecimento do fundador. E aqui, percebemos uma crítica desse para com Dominique Maingueneau e Patrick Charraudeau, quando avalia termos defendidos pelos organizadores do Dicionário de Análise do Discurso, especialmente as afirmativas dos que compõem a chamada "Escola francesa da AD". Neste ponto, por exemplo, ele mostra como os analistas do discurso têm ferramentado conceitos que são de lugares diferentes, a exemplo de Pêcheux com Maingueneau; e desses dois com Foucault, fazendo da AD um lugar de ruídos teóricos que mais se distanciam do que se tocam. Outro ponto de crítica de Courtine é em relação à noção de memória discursiva como foco dos analistas do discurso, quando, segundo ele, todo analista do discurso sabe que a memória discursiva só entrou na AD a partir do ano de 1981, justamente em função da aliança que alguns passaram a ter com o trabalho da história, especialmente dos diálogos com Pierre Nora em *Lugares da Memória*. Contudo é um tópico utilizado aleatoriamente e tratado como se fosse objeto de trabalho dos que dizem fazer parte da Escola da ADF sem ser devidamente historicizada a construção do termo.

Outra questão é que para muitos analistas do discurso franceses, o discurso é um enunciado, analisado em seu modo de distribucionalismo e condições de produção numa seqüência lingüística. Para Courtine, apenas com Michel Pêcheux se encontra a concepção teórica da AD na sua relação lingüística com a história, nos textos que publicou entre 1969 e 1975. Segundo ele, outro ponto de tensão é que a AD muitas vezes é citada como colaboradora

interdisciplinar. Ele lembra que a proposta da AD não é coabitar lingüistas e historiadores numa aliança disciplinar, mas pensar o discurso como uma relação entre a língua e a história. A articulação da lingüística com a história era fundamental para Pêcheux, mas para dar conta dos discursos.

Para os analistas do discurso da "Escola francesa", a AD é uma tipologia da lingüística, enquanto para Pêcheux trata-se de um movimento revolucionário que colocou o sujeito no centro das questões do movimento de 68 e no qual estava engajado. Era uma reação política, muito mais do que uma tipologia metodológica tendo a língua como questão, enquanto os seguidores de Pêcheux, entre eles o próprio Cortine, estão preocupados com o sujeito. Segundo ele, há hoje uma espécie de mascaramento do que de fato acontecia na França por ocasião do desenvolvimento teórico da AD.

Daí a necessidade de nós, os historiadores, termos que enveredar por esse labirinto de questões antes de nos posicionarmos com a utilização da AD no campo da História. Importante lembrar, ainda, que para a história trata-se de situar o marxismo em duas correntes diversas: uma seguidora de Louis Althusser e outra que recusa o assujeitamento do sujeito ao campo dos aparelhos ideológicos.

Jean-Jacques Courtine é um dos analistas do discurso que, a meu ver, mais se aproxima do que de fato dizem que fazem os analistas do discurso quando fazem AD próxima da História: ele contextualiza o discurso para então inserir suas questões de produção de circulação e sentido dentro de uma historicidade. Nesse sentido, ele também faz história quando faz análise do discurso. Contudo, em função dos resultados de nossas pesquisas no doutorado, tenho a acrescentar que a utilização de alguns representantes da chamada ADF não pode ser descartada, visto que suas reflexões teóricas da AD representam uma reformulação dos pressupostos teóricos da AD da década de 60, vindo a auxiliar o historiador numa série de questões no campo da História Política e Cultural na atualidade. Muitos analistas do discurso, a exemplo do Dominique Maingueneau e outros que se situam na escola, a despeito de suas questões com Pêcheux, podem nos trazer grandes contribuições. Contudo, ainda percebemos por parte deles análises teóricas ainda muito presas às questões da lingüística, apesar de definirem os "lugares de enunciação", ou seja, o momento histórico como campo de análise dos discursos. O próprio Dominique Maingueneau, em avaliação ao nosso trabalho de tese de doutoramento[5], disse que ainda era preciso aprofundar as questões da AD na História e eu penso que também é preciso haver esse aprofundamento por parte dos analistas do discurso na utilização da História.

Quanto aos historiadores, é preciso, em primeiro lugar, abrir mão dos dogmas e verdades e procurar estabelecer critérios mais flexíveis, vindo a conceber melhor as contribuições do campo da AD na História, ainda visto por muitos como algo negativo ao seu ofício. Em segundo lugar, e aqui eu me refiro aos que se posicionam favoravelmente a essa utilização,

---

[5] SILVA, Giselda Brito. *A Lógica da Suspeição Contra a Força do Sigma: Discursos e polícia na repressão aos integralistas no Estado Novo*. Tese (Doutorado em História). Recife, UFPE, 2002.

é preciso transpor historicamente os conceitos que se pretende usar. É importante destacar que os historiadores que têm tomado essa abordagem para seus trabalhos ainda enfrentam dificuldades, dada a falta de interlocução entre essas duas ciências que ainda estão se construindo como fronteira nos trabalhos dos historiadores, apesar de já se localizar uma certa quantidade de trabalhos que afirmam estarem fazendo análise do discurso em suas pesquisas. Nesse ponto, são pertinentes as observações e orientações do lingüista Luiz António Marcuschi: a AD não trabalha com a língua dos lingüistas estruturalistas, nem o historiador da atualidade com o político dos positivistas. Houve muita dinâmica dos anos 1960 aos dias atuais. Ambos os lugares possuem hoje pontos importantes de rupturas com seus passados e novas formas de olhar seus objetos[6].

Retomando as questões suscitadas por Courtine, no que dizem respeito a nós os historiadores na leitura da AD, é importante mudar as práticas de análise discursiva, porque vivemos momentos políticos e culturais diversos daqueles em que certos conceitos da AD foram criados. Para ele, devemos pensar, na atualidade, que os discursos ligados ao século XX, hoje atingem um mundo de sérias modificações globais, especialmente com a introdução da velocidade da informação pela internet.

Para o campo da História Política, que se utiliza dos discursos, ele alerta: o importante nas práticas de análise da AD é pensar como historicamente se faz política para então investir na análise dos discursos. Pois, a produção, circulação, repetição ou apagamento dos discursos estão diretamente relacionados com essa posição do *fazer política* na história que se quer destacar, sejam os reis, os heróis, os excluídos, marginalizados ou o sujeito em suas micro-histórias. Hoje, a própria AD traz de volta a relação com a História (com demarcados temas históricos nos quais o discurso toma um lugar de análise em sua historicidade, como "*acontecimento discursivo*"), da AD com a Psicanálise e da AD com a Lingüística.

Nesse ponto eu gostaria de introduzir tópicos ligados à história do Brasil com Portugal, a exemplo dos descobrimentos como um dos temas muito tratados pelos analistas do discurso e que hoje, em função das modificações tanto no campo teórico como no campo temático da história, devem ser reavaliados. Especialmente porque temos agora reflexões acerca daquele "sujeito assujeitado" que se abre ao campo do historiador da política cultural com os olhares da pós-modernidade e com os olhares dos novos analistas do discurso que descortinam para nós aspectos da noção de assujeitamento que, ao ficarem presas às contribuições de Althusser, acabaram dificultando ou criando confusões ao que defendia Michel Pêcheux. Ou, como a pensam hoje os analistas do discurso na sua releitura de Pêcheux, mostrando as confusões do termo. Noções que hoje, diríamos, aproximam-se dos historiadores que se situam como pós-marxistas.

---

[6] Para Luiz Antônio Marcuschi (Professor de Lingüística da UFPE e nosso orientador da AD no campo da História), é fundamental que não se perca de vista as dinâmicas das ciências e suas elaborações e utilizações conceituais ao longo da história.

Lembramos, com Maria Cristina Ferreira, em obra aqui já citada, que para Pêcheux assujeitar-se é condição indispensável do ser sujeito; ser assujeitado significa ser alçado à condição de sujeito, capaz de compreender, produzir e interpretar sentidos. Na teoria do discurso, não se trata do sujeito empírico, mas de um sujeito dividido entre diferentes posições, em determinadas condições na formação discursiva. Nem há hipertrofia do sujeito cheio de vontades, nem total assujeitamento a determinação de mão única. O sujeito é afetado pela formação discursiva e também a afeta com seu dizer [ou não]. Há uma dupla determinação do sujeito. E aqui eu cito os trabalhos de Jaqueline Authier-Revue e de Maingueneau como analistas que refletem estas questões ligadas à heterogeneidade do sujeito e aos lugares de enunciação como condições de análise do sujeito nos discursos[7].

Já no Brasil, atualmente percebemos, tanto por parte dos analistas do discurso, como por parte de historiadores, mais diálogos e trabalhos na interface entre a História com a AD, com cada lado justificando suas necessidades fronteiriças, especialmente quando o campo de pesquisa envolve o político e o religioso, dado que ambos os lugares de pesquisa histórica lidam com discursos. Em nossas pesquisas atuais, quando se busca perceber a posição dos integralistas na construção dos Estados Novos no Brasil e em Portugal a partir do campo discursivo, esse posicionamento se faz de suma importância dado que tanto os Integralistas lusitanos como os brasileiros atuaram por campos discursivos do político ao religioso e do religioso ao político, na construção autoritária dos regimes de Salazar e Vargas.

Quanto ao campo de abordagem destas temáticas, a História Política Cultural, é perceptível seu crescimento entre os interesses dos historiadores que tratam pelo campo dos discursos, caracterizando-se na atualidade como um lugar de múltiplas abordagens, já se podendo visualizar um número relativo de trabalhos neste campo da análise do discurso[8]. Quanto aos analistas do discurso que podem ampliar este campo de atuação do historiador destacamos como pertinentes as reflexões de Jean-Jacques Courtine acerca da necessidade de leitura de Pêcheux e Maldidier, além de suas análises do discurso no campo da política norte-americana, como amostragens para os que desejam investir na análise do discurso político com temas mais atuais[9].

Também Patrick Charaudeau, com seu trabalho recentemente publicado *Discursos Políticos,* no qual oferece uma gama de lugares de olhar o político pelos discursos, se constitui noutra leitura pertinente ao historiador dos discursos políticos. Nesse trabalho, o autor aponta o lugar

---

7 AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. *Palavras Incertas: As não-coincidências do dizer.* Campinas: UNICAMP, 1998; _____. "Heterogeneidade(s) enunciativa(s)". *In: Cadernos de Estudos Lingüísticos 19. O Discurso e suas análises*. ORLANDI, E. P. e GERALDI, J. W. (Orgs.) Campinas: UNICAMP, 1990, pp. 25-42; MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. 3.ª ed. Campinas, SP: Pontes/Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

8 REMOND, René, em *A Nova História Política*, constitui-se no ponto de partida mais conhecido. Entretanto, no Brasil já temos muitos trabalhos e artigos relevantes.

9 COURTINE, Jean-Jacques. *Metamorfoses do Discurso: Derivas da fala pública*. São Carlos, SP: ClaraLuz, 2006; MALDIDIER, Denise. *A inquietude do Discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*. Tradução Eni Orlandi. Campinas, SP: Pontes, 2003.

de fronteira da AD com a história, como lugar por excelência dos historiadores e filósofos, sendo para ele um campo que tem sido discutido desde Platão, passando por Kant, Marx até chegar a Weber, Arendt, Foucault, Bourdieu, Habermas e tantos outros. Relações de força, ação política, instâncias do poder, valores em nome dos quais é realizada essa ação são os temas mais centrados pelo historiador da política, segundo o trabalho. Ainda para este autor, na História Política a principal questão em torno dos discursos é entender que esse é um lugar de jogo de máscaras e que toda palavra pronunciada nesse campo deve ser tomada como o que diz e o que não diz. Jamais deve ser tomada ao pé da letra, numa transparência ingênua[10].

Perto destas questões também está Foucault, quando diz que nas atuais condições de estudo e análise da história, o discurso deixa de ser apenas uma categoria indicadora de falas políticas para se constituir num "acontecimento discursivo". Para ele, "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar". A Análise do Discurso, especialmente com Michel Foucault, serve para o historiador não apenas analisar o que faz com que um discurso possa ser dito, não dito, mas o que o leva a ser arquivado[11]. Nesse sentido, Vanice Sargentini, em conferência no Congresso de São Carlos, diz que a principal relação da História com a AD está na relação: Discurso-Arquivo-História. Devendo o historiador se questionar: *porque tais discursos foram arquivados? Porque dentre eles alguns voltam a falar e outros continuam silenciados nos arquivos escuros, esquecidos?* Com isso, a autora se aproxima de Foucault e leva o historiador a pensar o arquivo como uma instituição discursiva e não como um guardião neutro, inofensivo dos documentos do passado.

Para essa autora, o fato da Lingüística ter ocupado um lugar de ciência piloto das ciências humanas provocou a marginalização das demais ciências, entre elas a história. Nos anos 1960/70, contudo, os encontros de Michel Pêcheux com Michel Foucault levaram os analistas do discurso a entender que era preciso mudar o terreno de análise do texto e passar da lingüística para a história, tendo Regine Robin como principal defensora dessa relação pelo viés marxista. Para ela, Robin, o lingüista podia dizer como o texto ordena ideologia no seu arranjo interno textual, mas sua função social só com a história se podia mensurar[12].

Nesse momento, diz Vanice, o historiador pede ao lingüista que o ensine a ler o texto e, em troca, ele ensina ao lingüista sua função social. Esse encontro propicia a que lingüistas e historiadores possam analisar os sentidos, o sujeito e suas condições sócio-históricas, naquilo que está na exterioridade da língua. Courtine nos diz, na mesma conferência, que os historiadores não se interessam por ver o sentido porque o sentido está na língua e não nos fatos históricos.

---

[10] CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso Político*. São Paulo: Contexto, 2006.

[11] FOUCAULT, Michel. (1969) *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1987.

[12] ROBIN, Régine. *História e Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1973.

Feitas as primeiras discussões entre lingüistas, analistas do discurso e historiadores, nos anos 1980 o discurso entra como objeto da história e sua problemática passa a ser as práticas discursivas das práticas não-discursivas duma formação social e, em alguns trabalhos, o cerne da questão é analisar as condições de produção e funcionalidade dos discursos. Com isso, lingüistas e historiadores voltam a se encontrar e a se articular. A AD é, então, esse lugar de encontro, especialmente com as contribuições de M.Pêcheux e M.Foucault.

Para os que desejam investir nesse encontro é importante ler, então, alguns textos de Regine Robin, Jacques Guilhaumou, Denise Maldidier, Jean Jacques Courtine, Gregolin e outros citados, como lugares que retomam o discurso com Pêcheux e Maingueneau, Charraudeau e outros da atualidade francesa como renovações no campo da AD, apesar de ainda muito voltados para os objetivos do analista do discurso-linguista[13].

Essas leituras se fazem importantes porque, apesar de muitos tocarem no tema dos discursos e ver possibilidades no encontro da História com a AD, através da relação entre Pêcheux e Foucault, estes ainda são temas em construção com muito pouco diálogo entre historiadores e analistas do discurso. E, como já alertou Courtine, recheado de leituras erradas das categorias utilizadas pela AD em diferentes momentos da história.

A partir destas leituras, poder-se-á pensar com mais clareza a relação da AD com a história. Aqui, também lembramos a importância de reler o contributo de Foucault nesse diálogo. Lembramos, não apenas seu texto *A Arqueologia do Saber*, mas também *O Nascimento da Clínica*, *As Palavras e as Coisas*, entre outros. Textos cujo objeto central, os discursos, hoje se constitui tema da história. A importância de Foucault nesse lugar de fronteira é referendada por Courtine, quando nos mostra também que o objeto dele em todas as suas obras é o DISCURSO.

Quanto à relação do político com o religioso, destacamos, ainda, os trabalhos de Dominique Maingueneau. Segundo Sírio Possenti, todo analista do discurso e historiador que lidam com história das religiões no campo discursivo não pode deixar de ler este autor, especialmente seu texto *Gênese do Discurso*, recentemente publicado pela Editora Agir (2005), juntamente com *A Cena Enunciativa*, que trata dos lugares discursivos, ambos traduzidos pelo próprio Sírio Possenti, entre os anos de 2005 e 2006. Mas, a nosso ver, o historiador para compreender melhor a proposta de Dominique Maingueneau deve começar por ler seu trabalho mais conhecido entre nós: *Novas Perspectivas de Análise do Discurso*, onde o historiador vai encontrar explicação das principais categorias mais utilizadas por esse analista do discurso, e que possivelmente lhe proporcionará mais condições de leitura dos seus outros livros acima citados.

---

[13] *Ibid*. GUILHAUMOU, Jacques; D. MALDIDIER. "Da Enunciação ao Acontecimento Discursivo em Análise do Discurso". Trad. Bras. *In*: E. Guimarães (org.) *História e Sentido na Linguagem*. Campinas, Pontes, 1989; GREGOLIN, M. R. V. "Discurso e Memória: Movimentos na Bruma da História". *In*: Cadernos *da Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP*. Marília: UNESP, 1997, pp. 45-58; _____. (org.) *Filigramas do Discurso*: *As vozes da História*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2000; FERNANDES, C. A. & SANTOS, J. B. C. *Análise do Discurso: Uunidade e dispersão*. Uberlândia: EntreMeios, 2004; MAINGUENEAU, D. *op. cit.*; CHARRADEAU, P. *op.cit.*

Finalmente, relembramos a importância de Jean Jacques Courtine para os que querem investir em trabalhos de política e suas reflexões em torno de Pêcheux. Courtine efetivamente tem procurado mostrar como a AD e a História são duas ciências em constante dinâmica, não sendo mais possível fazer análise do discurso na história como o sugeriram Pêcheux e Foucault em outros tempos, mas, sem suas reflexões também não se consegue perceber a função dos conceitos de hoje. Para ele, o principal campo da Análise do Discurso ainda é a História Política e como a política é dinâmica em função das revoluções, das guerras, dos regimes de governo, da atuação dos indivíduos na história em diferentes lugares. Faz-se necessário que analistas de discurso e historiadores que lidam com discursos políticos voltem a ler as bases do pensamento de Pêcheux com olhos para sua função histórica naquele momento, suas construções teóricas na interface da história, da psicanálise e da lingüística, daí chegando às possibilidades de hoje, seguindo para os campos científicos que atuam na chamada pós-modernidade.

Referências Bibliográficas

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. "Heterogeneidade(s) enunciativa(s)". *In: Cadernos de Estudos Lingüísticos 19. O Discurso e suas análises*. ORLANDI, E. P. e GERALDI, J. W. (Orgs.) Campinas: UNICAMP, 1990.

_____. *Palavras Incertas: As não-coincidências do dizer*. Campinas: UNICAMP, 1998.

CHARAUDEAU, Patrick. *Discurso Político*. São Paulo: Contexto, 2006.

COURTINE, Jean-Jacques. *Metamorfoses do discurso: Derivas da fala pública*. São Carlos, SP: ClaraLuz, 2006.

FERNANDES, C. A. & SANTOS, J. B. C. *Análise do Discurso: Unidade e dispersão*. Uberlândia: EntreMeios, 2004.

FOUCAULT, Michel. (1969) *A Arqueologia do Saber*. Trad. Luiz Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1987.

GUIMARAES, E. (org.) *História e Sentido na Linguagem*. Campinas, Pontes, 1989.

GREGOLIN, M. R. V. "Discurso e Memória: Movimentos na Bruma da História". *In:* Cadernos *da Faculdade de Filosofia e Ciências – UNESP*. Marília: UNESP, 1997.

_____. (org.) *Filigramas do Discurso: As vozes da História*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2000.

GUILHAUMOU, Jacques; D. MALDIDIER. "Da Enunciação ao Acontecimento Discursivo em Análise do Discurso". Trad. Bras. *In*: GUIMARAES, E. (org.) *História e Sentido na Linguagem*. Campinas: Pontes, 1989.

INDURSKY, Freda; FERREIRA, Maria Cristina Leandro (orgs.). *Michel Pêcheux e a Análise do Discurso: Uma relação de nunca acabar*. São Carlos, SP: ClaraLuz, 2005.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. 3. ed. Campinas, SP: Pontes/Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

MALDIDIER, Denise. *A Inquietude do Discurso: (re)ler Michel Pêcheux hoje*. Tradução Eni Orlandi. Campinas, SP: Pontes, 2003.

ROBIN, Régine. *História e Lingüística*. São Paulo: Cultrix, 1973.

SILVA, Giselda Brito. *A Lógica da Suspeição contra a Força do Sigma: Discursos e polícia na repressão aos integralistas no Estado Novo*. Tese (Doutorado em História). Recife: UFPE, 2002.

Vozes Femininas na Queda do Império: *O Esplendor de Portugal* de António Lobo Antunes

Dalila Silva Lopes

Resumo: *Este ensaio pretende dar conta de uma visão da queda do império colonial português, a de O Esplendor de Portugal de António Lobo Antunes. Tratando-se de uma obra de ficção, o aqui relatado e tratado deve ser entendido como tal. Na análise feita, e tal como o título do ensaio indica, deu-se preponderância às vozes femininas, que, aliás, são predominantes no romance.*

O Título

O título deste romance de António Lobo Antunes, *O Esplendor de Portugal*, é tirado da letra do hino nacional, que, por sua vez, serve de epígrafe ao romance:

Heróis do mar, nobre povo,
Nação valente e imortal.
levantai hoje de novo,
o esplendor de Portugal
Dentre as brumas da memória
Ó Pátria sente-se a voz
dos teus egrégios avós
que te há-de levar à vitória.
Às armas, às armas,
sobre a terra e sobe o mar!
Às armas, às armas,
Pela Pátria lutar!
Contra os canhões marchar, marchar.
(negrito e sublinhados nossos)

As epígrafes dos romances de Lobo Antunes estão sempre muito intimamente ligadas ao texto (veja-se o caso de *Conhecimento do Inferno*), normalmente de uma forma irónica. Aqui, 'o esplendor de Portugal' é claramente um não esplendor, tal como é relatado pela voz dos avós, homens e mulheres que não são egrégios, i.e., não são distintos, nobres, ilustres, insignes, mas antes pessoas que partiram para África julgando que assim fugiam à existência

obscura do continente, mas que afinal iam formar, conforme Isilda conta num relato de discurso do seu pai, Eduardo:

> [...] uma raça detestável e híbrida que [os governantes] aprisionavam por medo em África mediante teias de decretos, ordens, câmbios absurdos e promessas falsas na esperança que morrêssemos de pestes do sertão ou nos matássemos entre nós como bichos e entretanto obrigando-nos a enriquecê-los com percentagens e impostos sobre o que nos não pertencia também, roubando no Uíje e na Baixa do Cassange para que nos roubassem em Lisboa até

explicava o meu pai

> que os americanos ou os russos ou os franceses ou os ingleses convencessem os pretos em nome da liberdade que não teriam nunca, armando-os e ensinando-os a utilizarem as armas contra nós, convencessem os pretos [...] a substituírem a condição que lhes impúnhamos pela condição que lhes garantiam não impor depois de nos expulsarem de Angola e se instalarem aqui com as suas máquinas de extrair minério e as suas plataformas de petróleo de Cabinda a Moçâmedes, tirando mais de Angola do que alguma vez pensámos ou quisemos tirar [...]. (p. 256)

Nega-se assim, e em todo o romance, o esplendor de Portugal, exactamente pela voz dos supostos egrégios avós, cuja voz haveria de levar Portugal à vitória.

Esta visão é perfeitamente consistente com o posicionamento do autor, que, nomeadamente numa entrevista dada em 2000 a Jean-Claude Pirotte (JN, 18/03/2000, p.17), dizia: "Escrevo sempre contra qualquer coisa; escrevo por indignação" E ainda, a propósito do conceito de liberdade, que perpassa este excerto e nele é invocado, tanto a propósito dos colonizadores como dos colonizados: "A liberdade não existe; o Homem vive livre dentro de uma prisão".

A Trama

Lisboa, 24 de Dezembro de 1995. O convite de Carlos aos seus irmãos, que já não vê há muitos anos, para a ceia de Natal, é pretexto para uma extensa evocação da experiência colonial da família em Angola. O tempo da narrativa corresponde à longa espera de Carlos pelos irmãos que nunca mais chegam para a ceia; o tempo narrado, a evocação de Angola, abrange a estadia da família em Angola durante três gerações, passando pela fuga para Lisboa de todos os filhos assim que a situação em Angola se tornou complicada, até à morte da mãe, a única que resolveu ficar em Angola mesmo durante a descolonização e a guerra civil, acabando por ser morta juntamente com a criada.

Esta extensa evocação é a verdadeira trama da narrativa, uma trama difícil de destrinçar em virtude da sobreposição de tempos, tão comum em Lobo Antunes, e sobretudo em virtude da sobreposição de vozes, também frequente nos outros romances do autor, mas aqui particularmente patente. De facto, aqui não é só Carlos que evoca Angola enquanto espera pelos irmãos para a ceia de Natal; irmãos, irmã e mãe têm todos direito a voz, sendo preponderantes as vozes femininas da irmã e da mãe, aliás sobretudo desta. A voz da mãe

abrange a experiência colonial da família desde o início até à sua morte. Morre como matriarca resistente à descolonização e à guerra civil, e a sua voz ouve-se até mesmo para lá da sua morte, pois só no final do romance se entende que já está morta, juntamente com a criada, Maria da Boa Morte, e é esta que a adverte de que ambas estão mortas, não passam de cadáveres abandonados numa cabana com os abutres prontos a atacar (pp. 329 e ss.).

Apenas para que nos seja possível situar as vozes no tempo, registe-se os nomes das personagens principais das referidas três gerações:

1ª Eunice + Eduardo

2ª Isilda + Amadeu

3ª Carlos (mestiço), Rui (epiléptico), Clarisse (prostituta)

O Império

Contrariando o próprio título – *O Esplendor de Portugal* –, raros, ou quase nulos, são os relatos reveladores de algum esplendor da vida colonial portuguesa. Um dos poucos é o seguinte:

> [...] o meu pai com aquela expressão que não era um sorriso mas parecia um sorriso
> – Vês como te fica bem Isilda?
> barbeava-se e vestia fato e gravata para jantar na fazenda sob as centenas de lâmpadas do lustre reflectidas nos talheres e nos pratos, a minha mãe chiquíssima, eu de laço à cintura e lá fora, em lugar de uma cidade, Londres por exemplo, o restolho do algodão, o cheiro da terra entrava pelas janelas abertas de vento a palpitar nas cortinas, o Damião avançava com a sopa numa majestade de rei mago, senhoras decotadas de unhas escarlates, lábios escarlates, sobrancelhas substituídas por uma curva de lápis que lhes arrumava as feições numa careta de espanto, colocavam-me uma almofada no assento para ficar mais alta e as sobrancelhas para mim em vozinhas de papel de seda
> – Que crescida meu Deus
> cavalheiros de smoking fumavam charuto, as luzes apagadas para a sobremesa, atritos de linho, atritos de pulseiras, saquitos de vidrilhos, saltos que bicavam o soalho numa pressa de cristal, pernas cruzadas nos sofás, uma mesa de bridge, o meu pai distribuindo conhaques e licores com aquela expressão que não era um sorriso mas parecia um sorriso, beijos que me deixavam atordoada de essências, os carros a partirem um a um acendendo o girassol, o algodão, as árvores ao longe e as cubatas, os ombros das senhoras nas escadas, cobertos por uma transparência de xailes como se houvesse frio no interior do calor [...]. (pp. 28-29)

Note-se que o luxo patente neste excerto se reporta à época da primeira geração e é relatado na perspectiva não de um adulto, mas de uma criança, que desconhece ainda os sinais de queda do império. No entanto, mesmo nesta voz feminina de Isilda enquanto criança, não faltam indícios de que o fulgor destes jantares coloniais não é absoluto; há, por exemplo, o sorriso do pai que não é um sorriso, apenas parece um sorriso, e há, sobretudo,

uma incongruência entre um *indoors*, em que se pretende preservar o tal esplendor, e um *outdoors – o restolho do algodão, o cheiro da terra* – que invade o interior através de portas e janelas, e de que as senhoras, ao vir embora, parecem querer proteger-se com os xailes *como se houvesse frio no interior do calor*, para se auto-convencerem, porventura, de que estavam em *Londres por exemplo*, em lugar de numa fazenda nos arredores de Luanda.

Mas a realidade, o tal *outdoors* que subtilmente se insinua no esplendor que se pretende conservar no *indoors*, passa nomeadamente pelo desmoronamento das estruturas produtivas do império, como se pode ver no excerto seguinte, que se reporta à segunda geração:

> [...] os [trabalhadores] do planalto do Huambo, fornecidos pelo administrador a um saco de sementes por camponês, não se cansavam de morrer de amibiana mal chegavam em camionetas de gado, fingindo-se moídos da viagem para não trabalhar, desatavam logo com vómitos e febre [...]. [...] a minha mãe entendeu-se com o administrador de Dala Samba e passou a contratar bundi-bângalas que embora fossem mentirosos e lentos sempre duravam um bocadinho mais, havia quem suportasse a safra inteira mas não podia ir embora a chocalhar o esqueleto porque com as despesas na cantina nos devia as vinte safras seguintes [...] (p. 19)

A Queda

A queda, como vimos, anuncia-se com antecedência, mas é encarada com um cegueira, uma espécie de atitude de negação da evidência, bem patente na voz da matriarca, Isilda, que se deixou ficar em Angola quando o marido já tinha morrido e os filhos já tinham partido para Lisboa. Obstinada em continuar à frente da fazenda quando a guerra civil que se sucedeu à retirada dos colonizadores era uma realidade em todo o território, auto-ilude-se e tenta sossegar os filhos através de cartas que envia para Lisboa, cartas em que apresenta uma visão delirante dos acontecimentos:

> [...] não há problemas aqui, os empregados das máquinas continuam, ninguém se foi embora, pelo contrário, todos os dias aparecem desgraçados [...] a suplicar trabalho, por vezes sem um braço, sem pernas, escrever aos meus filhos que com a procura que tenho posso perfeitamente diminuir os ordenados até acabar com os salários que ficam de graça por não haver para onde ir, dizer aos meus filhos que estou bem, hei-de estar bem, não se aflijam, começamos a semear na terça, não vamos ter atrasos na safra deste ano, se não vendermos a Portugal vendemos ao Japão, fretar paquetes é o menos e no que respeita a transporte basta entender-me com os russos ou os americanos do petróleo a lavrarem o mar em Cabinda [...] , escrever aos meus filhos a tranquilizá-los porque apesar da guerra nem um pé de milho, uma cabra, uma galinha nos furtaram, a normalidade habitual, um sossego completo, tranquilizá-los visto não haver razão para sustos [...] (p. 31).

Mas, no romance aqui em análise, os prenúncios de queda começam não no *outdoors*, mas sim no *indoors,* a comunidade familiar/doméstica que está no centro da trama do

romance, comunidade que acaba por ser um microcosmos do próprio império colonial. Esta comunidade familiar/doméstica é o palco onde tudo se passa, estando o *outdoors* sempre fora de cena, i.e., o *outdoors* só existe através da percepção dos membros desta comunidade. Neste palco familiar/doméstico jogam-se as assimetrias de poder, os processos identitários, e sobretudo a pulsão para a perdição, tudo ingredientes que prenunciam a queda e impulsionam para a guerra.

As Assimetrias de Poder

Embora pudesse ser de esperar que as assimetrias de poder mais vincadas fossem as resultantes das diferenças raciais que normalmente coincidiriam com as de patrão-empregado, aqui há que notar que o pessoal doméstico, sendo embora de cor, tem um estatuto especial, muito diferente do dos trabalhadores da fazenda. Damião, o criado de mesa, é, como vimos, descrito como tendo a majestade de um rei mago, e as duas criadas, Josélia e Maria da Boa Morte, são íntimas da patroa Isilda. Aqui há, a meu ver, que distinguir, tal como Henne e Rehbock (1982), entre simetrias/assimetrias resultantes de classe social e simetrias/assimetrias resultantes de grau de intimidade, i.e., por exemplo, pessoas de diferente classe podem ter um forte grau de intimidade, o que atenua a assimetria de classe e nivela as relações de poder. É isto que acontece particularmente entre a patroa, Isilda, e a criada, Maria da Boa Morte, o que, como veremos mais adiante, permite a esta última tratar Carlos, o filho mestiço de Isilda como seu igual, sem que a patroa faça qualquer objecção. Registe-se ainda que, de entre os três empregados domésticos, só as mulheres, Josélia e Maria da Boa Morte, têm, no romance, direito a voz.

Por seu turno, as relações de poder entre personagens classificáveis como pertencendo à mesma classe pode ser, e é, afectada, neste romance, por assimetrias económicas. Vejamos a classe dos fazendeiros: que os fazendeiros não constituíam uma classe homogénea, i.e., que não tinham padrões sociais e económicos idênticos é particularmente patente na descrição e na voz da fazendeira pobre, vizinha do núcleo familiar deste romance. Repare-se no relato de uma visita a essa fazendeira pobre e nas formas de tratamento por ela usadas para se dirigir a Isilda, Clarisse e Amadeu:

> [...] a mulher nas traseiras com o seu bule lascado e a sua camisola puída a oferecer-nos cadeiras de lona sem cor e bancos de cozinha, a oferecer-nos biscoitos, a distribuir abanos de ráfia de animar o fogão pela minha mãe e por mim, pedindo desculpa do chá, de açúcar, de existir, tratando a minha mãe e eu por madame, o meu pai por cavalheiro, humilde, feia triste, numa vozita de derrota
>
> – As madames são servidas o cavalheiro é servido? (p. 205)

Entretanto, verifica-se que a criada Maria da Boa Morte, sendo embora indiscutivelmente classificável como de classe social inferior, detém forte poder no núcleo familiar, em grande parte pelo grau de intimidade que tem com a patroa Isilda. Envolvido num processo identitário

ainda em estado latente, Carlos, o filho mestiço de Amadeu, que Isilda comprou à mãe natural, relata:

> [...] e descobri em mim no dia em que a Maria da Boa Morte me disse na cozinha, não me tratando por menino como aos meus irmãos, tratando-me por tu [...] como se valesse o mesmo que eu, fosse minha igual
>
> – Tu és preto (p. 95)
>
> [...]
>
> a Clarisse dançando à minha volta a estalar os dedos
>
> – A Maria da Boa Morte diz que o Carlos é preto. [...]
>
> – Não me olhem dessa forma não me batam foi a Maria da Boa Morte quem disse não fui eu. (p. 96)

Aqui há que registar que Maria da Boa Morte revela um duplo poder: não só tem voz, e portanto autoridade, para apontar a mestiçagem de Carlos, o filho do patrão e de uma mulher africana - mestiçagem essa que, não sendo muito patente fisicamente[1], ninguém tem autoridade para apontar - como ainda cauciona a revelação de Clarisse: "Não me olhem dessa forma não me batam foi a Maria da Boa Morte quem disse não fui eu".

Os Processos Identitários

O processo identitário de Carlos é o mais patente no romance: Carlos apercebe-se, ainda em criança, de que é mestiço, como vimos pela revelação da criada Maria da Boa Morte e pelo modo como esta o trata; mais tarde, e apesar de ser tratado pela família como igual aos seus irmãos, acaba por casar com Lena, uma moradora no musseque, desdenhosamente tratada como 'mussequeira'. Deste modo, assume, de moto próprio, uma espécie de inferioridade social em relação à família, inferioridade essa que a famíla não lhe atribuía.

Mas os sinais de não esplendor existentes na família, portanto no *indoors*, são visíveis em todos os seus membros: Clarisse prostitui-se em Luanda porque quer (e mais tarde em Lisboa por necessidade); o pai, Amadeu, entrega-se ao álcool, sobretudo depois da afronta que sofre quando a mulher, Isilda, assume Carlos – o filho dele e de uma mulher africana – como sendo dela própria e o traz para casa tratando-o como seu, e mais ainda, a própria Isilda, afinal a matriarca e heroína do romance também não está impoluta. Como narra Rui, o seu filho epiléptico:

> Quando a minha mãe me levava ao médico a Malanje e no fim da consulta me comprava um bolo de creme na pastelaria, em vez de regressarmos logo à fazenda pela estrada da Diamang conduzia o jipe a um bairrozito de vivendas todas iguais nas traseiras do quartel,

---

[1] Trata-se de um caso análogo ao de Coleman Silk, personagem principal de *The Human Stain*, de Philip Roth (Vintage, 2001).

verificava a gola, compunha o cabelo, corrigia a pintura, passava a rolha de perfume no pescoço, pedia-me com uma festa na cara, de olhar mudado

– Fica aqui quietinho e sem fazer asneiras que eu já venho

atravessava a rua com um modo de caminhar diferente, mais bonito, mais vagaroso, que resultava de dar conta de a minha mãe ser mulher, deixar de ser minha mãe para se tornar mulher de tal forma que me apetecia, como às bailundas, rondá-la, farejá-la, tocá-la, tratá-la mal, eu sentado no jipe com o bolo de creme a vê-la atravessar a rua numa dança que abandonava um rastro de homens suspenso e me mudava o ritmo do sangue, contornar uma das casas, voltar séculos mais tarde já não mulher, minha mãe outra vez mas de pintura fora do sítio e botões trocados, reparar na ausência de um brinco, guardar o que tinha na carteira, uma silhueta afastava a cortina mostrando o candeeiro do tecto, parecia-me ver um braço acenar, parecia-me que a minha mãe ou seja a minha mãe tal qual a conhecia respondia ao braço erguendo a mão do volante [...]

– Fizeste asneiras Rui?

comigo sem vontade de rondá-la, farejá-la, tocar-lhe, tratá-la mal porque não era nenhuma mulher a sério quer dizer como as da ilha de Luanda ou as sobrinhas do governador que estava ali comigo [...]. (pp. 241-242)

Esta dupla identidade mãe-mulher só é percepcionada por Rui, o filho epiléptico. Para os restantes membros da família Isilda tem o estatuto de matriarca completamente impoluta, o que lhe permite fazer reparos ao comportamento da filha Clarisse, que se prostitui, sem que esta possa contrapor reparos sobre as escapadelas da mãe, pois só Rui tem conhecimento delas.

A Pulsão para a Perdição

Que a queda do império se anuncia antecipadamente já o dissemos, mas, na verdade, a queda está de facto já inscrita no próprio início da aventura colonial. Isilda di-lo claramente num extenso relato de discurso do pai, Eduardo, que faz parte, como vimos, da primeira geração desta família de colonos, e que antevê tudo o que vai acontecer:

Explicava o meu pai:

Acabámos por gostar de África na paixão do doente pela doença que o esquarteja ou do mendigo pelo asilo que o humilha, acabámos por gostar de ser os pretos dos outros e possuir pretos que sejam os pretos de nós, habituados à violência do clima e das pessoas e à impiedade da chuva, a resolvermos a tiro um desacordo ou um capricho e então um dia, não no meu tempo que não tenho tempo mas provavelmente no teu

Explicava o meu pai:

Os que não engordarem o caju esquartejados nos trilhos e nos degraus das casas tornarão a Portugal expulsos através dos angolanos pelos americanos, os russos, os franceses, os ingleses que não nos aceitam aqui para chegarmos a Lisboa onde nos não aceitam também, carambolando-nos de secretaria em secretaria e ministério em ministério por uma pensão

> do Estado, despachando-nos como fardos de quarto de aluguer em quarto de aluguer nos subúrbios da cidade, nós e os mulatos e os indianos e inclusive os pretos que vieram connosco por submissão ou terror, não por estima, não por respeito, não julgues um segundo sequer que por estima e respeito, não acredites na estima e no respeito sobretudo quando se assemelham a estima e a respeito, que vieram connosco por submissão ou terror encafuados também em hotéis devolutos, hospitais, sanatórios, armazéns, longe o bastante para os não desgostarmos com a nossa presença
>
> [...]
>
> e portanto não consintas em partir, não saias de Angola, faz sair os teus filhos mas não saias de Angola, sê bailunda dos americanos e dos russos, bailunda dos bailundos mas não saias de Angola [...]. (pp. 256-257)

As Vozes

Como vimos até agora, as vozes são predominantemente femininas, até mesmo quando as ideias são expressas por homens, como no caso anterior em que é Isilda que faz o relato de discurso do pai.

Como diz Gould (no prelo):

> [...] o Esplendor de Portugal investe na desconstrução da ideia de o império colonial português ser dominado pela autoridade e experiência masculina. A inversão do modelo que o romance oferece, permite-nos, sem dúvida, resgatar uma outra imagem do feminino, que busca inserir a mulher no centro do império e das narrativas sobre o colonialismo.

O Espaço

Quando a queda pré-anunciada se dá, o *outdoors* invade o *indoors*. Os dois espaços fundem-se e é Isilda que o relata:

> [...] os escravos a quem
> embora continuassem escravos
> chamávamos portugueses de cor ocupando a minha cama, o meu quarto, o quarto dos meus filhos, o escritório e as salas desertas da minha mobília e dos meus quadros com as armas, as esteiras, os rádios de pilhas, obrigando-me a dormir num estrado de bordão na cozinha com a Josélia e a Maria da Boa Morte, acordando a cada guinada de sono, sofrendo-lhes a presença, suportando-lhes o cheiro, a Josélia e a Maria da Boa Morte dizendo sem me dizer
> – Angola acabou para a senhora ouviu bem Angola acabou para a senhora. (p. 109)

E no entanto Isilda fica, acabando por ser morta, junto com a criada Maria da Boa Morte, não na sua casa, mas numa cabana, algures entre o *indoors* e o *outdoors*. Mais uma vez, o relato é feito por uma voz feminina, a da própria Isilda:

> E ao voltar-me dei com os cinco abutres no tecto da cabana pequena a olharem-nos mais dois nos ganchos das palancas raspando a casca da árvore com o bico, compreendi que tínhamos morrido e estávamos não sentadas na varanda de Marimbanguengo mas inchadas como os cadáveres da guerra à espera que o capim se fechasse sobre nós depois da partida dos pássaros. [...]. (p. 329)

Isilda, na sua morte, finalmente compreende que o *indoors* para ela acabou – "e estávamos não sentadas na varanda de Marimbanguengo" - e o *outdoors* também está fechado para ela – "estávamos [...] inchadas como os cadáveres da guerra à espera que o capim se fechasse sobre nós depois da partida dos pássaros".

A queda do império está assim consumada através da não existência de espaço nem no *indoors* nem no *outdoors*.

Notas Finais

Neste ensaio partiu-se do princípio de que a história da família de colonos relatada no romance é um microcosmos da própria aventura colonial e da sua queda. Assim sendo, há um *indoors* em que se pretende preservar um certo esplendor, que como vimos, é apenas aparente, e um *outdoors* sem qualquer esplendor que se insinua lentamente no *indoors*, até que os dois espaços se fundem e a queda se consuma. A percepção de tudo o que se passa é a dos vários membros da família (incluindo as criadas), e, por isso, todo o relato fica a cargo apenas dos membros da família, preponderantemente das mulheres.

Neste coro de vozes femininas, apenas entrecortado por uma ou outra voz masculina, há frequentes sobreposições de vozes, pelo que se torna muito difícil, por vezes, detectar quem fala, até mesmo porque à sobreposição de vozes se soma a sobreposição de tempos, tão comum na obra de Lobo Antunes. E, no entanto, muitas vezes, é exactamente o tempo, ou melhor a época narrada, a única chave para se detectar de quem é a voz. Se é ou não importante destrinçar vozes e tempos, como em certa medida se tentou aqui fazer, tenho dúvidas. É que este, como outros romances do autor, resiste à análise e à teorização, e a sua beleza reside nisso mesmo: na polifonia e numa concepção de tempo comandada pela memória.

Como obra de ficção que é, tudo o que é relatado deve ser tratado como tal, i.e., como ficção. Mas convém não esquecer que há neste romance uma forte ancoragem local – basta recordar nos excertos seleccionados as referências, por exemplo, a Luanda, Malanje, a estrada da Diamang, etc. – e, afinal de contas, também uma forte ancoragem temporal, só que, como vimos, num sentido não bergsoniano.

Tomemo-la então como um olhar, ou melhor, vários olhares e várias vozes sobre a queda do império. Afinal, como diz o hino nacional que serve de epígrafe a este romance, o que aqui encontramos são só *brumas da memória*.

Bibliografia

Antunes, António Lobo (1997), *O Esplendor de Portugal*, Lisboa: Dom Quixote.

De Man, Paul (1986), *The Resistance to Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Dewulf, Jeroen (2005), "A representação do Outro: reflexões sobre o ensaio 'Can the subaltern speak?' de Gayatri Chakrovorty Spivak", *in Cadernos de Literatura Comparada 10/11, Século XXI – Questões e Perspectivas,* Porto: Instituto de Literatura Comparada Margarida Losa / FLUP, pp.123-139.

Fernández, Daniel Zubía (no prelo), 'The Setting in *O Esplendor de Portugal*', *in Portuguese Literary and Cultural Studies 12: Facts and Fictions of António Lobo Antunes*, Massachusetts: University of Massachusetts Dartmouth / Center for Portuguese Studies and Culture. Provas acedidas em http://www.plcs.umassd.edu/toc12.cfm.

Gândara, Paula (no prelo), "O Esplendor de Portugal ou uma Fragilíssima Consciência do Ser", *in Portuguese Literary and Cultural Studies 12: Facts and Fictions of António Lobo Antunes*, Massachusetts: University of Massachusetts Dartmouth / Center for Portuguese Studies and Culture. Provas acedidas em http://www.plcs.umassd.edu/toc12.cfm.

Gould, Isabel A. Ferreira (no prelo), "Ficções do Eu Colonial e Pós –Imperial: Memória, Identidade e Família em O Esplendor de Portugal", *in Portuguese Literary and Cultural Studies 12: Facts and Fictions of António Lobo Antunes*, Massachusetts: University of Massachusetts Dartmouth / Center for Portuguese Studies and Culture. Provas acedidas em http://www.plcs.umassd.edu/toc12.cfm.

Henne, H. / Rehbock, H. (1982), *Einführung in die Gesprächsanalyse*, Berlin: Walter de Gruyter.

Rothwell, Phillip (no prelo), "The Demise of Paternal Meaning in Explicação dos Pássaros", *in Portuguese Literary and Cultural Studies 12: Facts and Fictions of António Lobo Antunes*, Massachusetts: University of Massachusetts Dartmouth / Center for Portuguese Studies and Culture. Provas acedidas em http://www.plcs.umassd.edu/toc12.cfm.

Seixo, Maria Alzira (2002), *Os Romances de António Lobo Antunes*, Lisboa: Dom Quixote.

Escravatura Feminina

Memórias da Escravidão: As mulheres e o comércio humano nos jornais pernambucanos de 1850 a 1888

Maria Ângela de Faria Grillo

Resumo: *Em meados do século XIX os jornais pernambucanos se encontravam repletos de anúncios de aluguel, de compra e de venda de escravas. Estes surgiam em grande quantidade, contendo detalhes específicos sobre cada uma dessas escravas. Elas tanto eram oferecidas em grupo como individualmente, sendo sempre informadas suas aptidões. As escravas, muitas vezes eram vendidas junto com outros objetos e/ou animais, já que eram consideradas mercadorias e como tais eram qualificadas. O seu preço dependia de vários fatores: a saúde, a idade, a concorrência, a especulação que havia em torno dela e a sua qualificação profissional. O sexo é uma questão que não se pode desprezar, visto que a mulher era considerada menos produtiva, fisicamente mais frágil e de envelhecimento mais rápido. Dessa forma, o homem era vendido em geral 25% mais caro do que a mulher. O presente texto busca analisar como essas mulheres ocupavam esse mercado de trabalho e como se comportavam diante dos desmandos da escravidão, já que os jornais também traziam notícias das fugas, dos suicídios e dos assassinatos que elas praticavam.*

Ao folhearmos os periódicos pernambucanos do século passado, vamo-nos sentindo transportados à época, na medida em que tomamos conhecimento dos textos, noticiários e anúncios. Esses últimos criam toda a atmosfera de então, pois retratam a própria sociedade com seu cotidiano, seus costumes, seus valores, suas necessidades, seus modismos, seu comércio e sua linguagem, enfim o que andava na rua e dentro das casas.

Interessante é notar a quantidade excessiva de matérias sobre a escravidão, veiculadas em diversas seções da imprensa, tais como: "Revista Diária", "Avisos Diversos" e "Annuncios", no *Diário de Pernambuco*; "Gazetilha", "Scenas da Escravidão", "Noticias Diversas" e "Escravos Fugidos" no *Jornal do Recife*, sem contar aquelas escritas em outros veículos de pequena tiragem, nos periódicos e folhetins. Isto evidencia a força com que a escravidão ocupava o fazer da sociedade da época.

É através desta imprensa que podemos reconstruir, situando-nos em um dado espaço de tempo, as ruas arborizadas do Recife, entrecortadas de rios (rios estes por onde muitas vezes escravos fugiam) com seus sobrados, casas baixas e mocambos. Por essas ruas podemos imaginar negras passando com trouxas de roupas, assim como negros conduzindo seus senhores em luxuosas liteiras. Compondo o mosaico do Recife, na segunda metade do século XIX, através desta extraordinária leitura, deparamo-nos com moleques levando recados, belas mucamas acompanhando jovens sinhazinhas, negras oferecendo bolos de tapioca, doces e

geléias enfileirados em grandes tabuleiros seguros sobre a cabeça, negros oferecendo peixes, frutas e outras mercadorias. De repente, ouvem-se gritos e agitações – um negro ou uma negra que, tentando fugir, fora descoberto (a)...

Escravas: Compra, Venda e Aluguel

A procura de escravos ocorria em grande escala, pois se tratava de uma mercadoria altamente comercializável como fonte de lucros. Em torno de seu comércio havia uma grande especulação. O escravo africano tinha dupla função: representava capital como força de trabalho e como fonte de renda para seu proprietário, na medida em que vendia produtos nas ruas para aumentar a renda do senhor – é o caso dos escravos de ganho – e sua posse conferia *status* ao seu proprietário (COSTA, 1979: 217). Não podemos deixar de assinalar que ele também representava uma ameaça ao bem-estar social, devido a sua diferença cultural e religiosa. Geralmente, eram obrigados a abandonar seus hábitos e cultos a fim de amenizar tal ameaça. É o que Kátia Matoso chama de "repersonalização", pois através de normas estabelecidas pelo senhor, o escravo era obrigado a fazer um triplo aprendizado: aprender o idioma do senhor, rezar ao Deus dos cristãos e executar um trabalho útil. Havia ainda, entre os senhores, a preocupação de misturar as etnias e comunidades para tornar menos homogêneo o grupo de escravos e evitar certas formas de revolta (MATTOSO, 1988: 102).

Os escravos, desde o século XVI, vinham, em abundancia para o Brasil. A lei de 1850, que extinguia o tráfico, tornou escasso o contingente de negros, não tendo, porém, impedido que alguns traficantes insistissem naquele comércio. Têm-se notícias de que o último desembarque, ocorrido em Pernambuco clandestinamente, deu-se a 11 de Outubro de 1855, em Serinháem, litoral Sul da Província (VEIGA, 1975).

Com a extinção do tráfico, surge o problema da falta de mão-de-obra, principalmente no Sul que se encontra em franca expansão do café. O desvio de escravos do Norte para o Sul faz-se através de um intenso comércio interprovincial: a procura continuava grande, a oferta decrescia e seu preço aumentava. O tráfico intenso de escravos criou uma nova profissão: a de comprador viajante de escravos. Esses negociantes faziam visitas periódicas ao Porto de Pernambuco, regressando ao Rio de Janeiro com suas mercadorias (CONRAD, 1978: 65-66; PRADO, 1988: 174; GORENDER, 1980: 345).

Em meados do século XIX, período onde estão centradas nossas pesquisas vamos encontrar os jornais repletos de anúncios de compras e vendas de escravos. Elas eram feitas em larga escala, e continham detalhes específicos sobre cada um desses escravos. Eles tanto eram oferecidos em grupo, como individualmente, mas sempre, eram informadas suas aptidões:

> Na rua das Cruzes nº 18, terceiro andar, vende-se optima parda, que engomma, cose bem, cozinha e lava; uma preta de 20 annos, optima engommadeira, cose bem, cozinha e lava; três ditas muito moças, que cozinham, lavam de sabão e vendem na rua, uma dita de 30 annos, propria para o serviço de campo ou de rua; uma linda negrinha de 11 a 12 annos

> e um molequinho de 14 mezes, já desmamado e muito esperto. (*Diário de Pernambuco*, 27/01/1851)

Podemos perceber, através deste anúncio, que crianças passaram a ser comercializadas, pois a partir de 1850 tornou-se rentável criar-se um filho de escravo para mais tarde utilizarem-se de seus serviços. Até a extinção do tráfico isto não valia a pena, pois o preço de um escravo adulto era menor do que os custos da criação de um filho de escravo (MATTOSO, 1988: 126). Foram encontrados vários outros anúncios que ofereciam ou solicitavam negras escravas com seus filhos, o que denota seu valor de comercialização:

> Compra-se uma escrava moça de bonita figura, e com habilidades, e boa vendeira de rua, sem vícios nem achaques, preferindo-se com cria, não se olha o preço: na rua da Cruz, nº35. (*Diário de Pernambuco*, 09/09/1850)

Havia aqueles anúncios que explicavam o motivo de sua venda, mas sempre colocando em destaque suas habilidades e fazendo uma descrição da "bela" escrava oferecida:

> Vende-se uma boa escrava de 20 annos, perfeita engommadeira, ensinada de propósito por uma casa estrangeira, cose chão, ensaboa bem, sabe servir a uma mesa de jantar, tem bonita estatura e linda apparencia: vende-se pelo costume de brigar com suas parceiras mais antigas: a fallar com João Vignes, rua Larga do Rozario nº. 28, primeiro andar. (*Diário de Pernambuco*, 31/03/1851)

Ao ler esse anúncio, verificamos que, nem sempre, dentro da casa do senhor, havia união entre as escravas e que, muitas vezes, elas brigavam entre si por vários motivos, dentre eles, talvez, ciúmes pela preferência dos patrões.

Oferecia-se uma escrava à venda, dando outra como prenda, talvez porque esta não tivesse nenhuma habilidade, o que dificultava a obtenção de um preço pelo qual ela valesse ser oferecida:

> Vende-se uma preta creoula moça para fora da província ou mato, dá-se em conta uma dita de nação por preço commodo: na rua do Rangel nº. 30. segundo andar. (*Diário de Pernambuco*, 07/04/1851)

Por vezes, eram vendidas junto com outros objetos e/ou animais, o que demonstra claramente que eram consideradas como mercadorias, e como tais eram qualificadas:

> Na rua de S. Francisco casa nº. 10, vende-se uma escrava creoula moça sadia, que cozinha o diário de uma casa, engoma soffrivelmente, lava e cose optimamente, também se vende um cabriolet, descoberto moderno e um cavallo muito bonito de estrebaria. (*Diário de Pernambuco*, 13/05/1851)

O preço do escravo dependia de vários fatores: a concorrência, a especulação que havia em torno dele, a idade, o sexo e a sua qualificação profissional. O sexo é um elemento que não se pode desprezar, visto que a mulher e considerada menos produtiva, fisicamente mais frágil e envelhece mais rápido (MATTOSO, 1988: 84). Dessa forma, o homem é vendido em condições semelhantes, em geral mais caro do que a mulher.

A 17 de Julho de 1885, o Diário de Pernambuco publica, em sua sessão Revista Diária, um "Projecto sobre o estado servil" de 12 de Maio, contendo preços de escravos, cujas vendas não podem ultrapassar esses valores, conforme as seguintes categorias de escravos:

> Escravos menores de 20 annos..... 1:000$000
> Escravos de 20 a 30 annos ..... 800$000
> Escravos de 30 a 40 annos..... 600$000
> Escravos de 40 a 50 annos ..... 400$000
> Escravos de 50 a 60 annos ..... 200$000
> § 1º O valor dos indivíduos de sexo feminino se regulará do mesmo modo, porém, com abatimento de 25% sobre os preços acima estabelecidos.

A idade é muito importante, pois velhos e crianças são mais baratos, como podemos verificar neste anúncio:

> Vende-se um mulatinho quase branco, bom para pagem por preço de 400,00 rs., tambem se vende uma linda negra boa para enxada ou quitanda, por preço de 520,000 rs.,: na Rua Direita n. 25 primeiro andar. (*Diário de Pernambuco* 30/04/1851)

Da mesma forma que a idade, a saúde era um importante fator de interferência no preço do escravo, como demonstra um Leilão anunciado no *Edital do Jornal do Recife*, de 10 de Setembro de 1872:

> ... Joaquina, preta creoula de 38 annos de idade, do serviço domestico, 500$000 – Joaquina, preta, caçango, de 48 annos de idade com o braço direito quase inutilizado em conseqüência de repetidas erisipelas, a qual soffre de gota e tem uma belida no olho direito, 150$000 – Antonia, preta, camondongo, de 60 annos de idade, a qual soffre de asma crônica, que a impossibilita de prestar serviços, 100$000...

Quando à cor, cabe ressaltar que esta não interfere no valor atribuído aos escravos. A mulher escrava tanto era utilizada para o serviço doméstico como para o trabalho no eito, pois muitas mulheres africanas estavam habituadas a trabalhar na terra (MATTOSO, 1988, p. 85). Assim como a mulher era utilizada em trabalhos pesados, o homem era utilizado em serviços domésticos, sem nenhuma distinção.

Havia casos de proprietários endividados que vendiam suas escravas a fim de, com a apuração do dinheiro, saldar suas dívidas:

> Vende-se uma preta de Nação, moça, com habilidades, sem vícios nem achaques, dá-se em conta para acudir uma divida, uma dita creoula, de 10 annos: na Rua do Rangel n. 38, segundo andar. (*Diário de Pernambuco,* 11/01/1851)

Nesse anúncio vale salientar a importância que é dada às atribuições morais e qualificações profissionais. Essa forma de descrição contrapõe-se a outros tipos de anúncios, onde o destaque está, majoritariamente, nas características negativas.

Um outro aspecto relativo ao comércio de escravas diz respeito às vendas, pois muitas vezes havia fraudes, como por exemplo, a venda de escravos pertencentes a outros proprietários, ou até forros. Nesses casos, colocavam-se notas e avisos nos jornais, denunciando-se se essas fraudes:

> Benvenuto da Costa Moreno, de Ingazeira, segundo comunica delegado desse termo, vendeu a Miguel de Barros da Silva Junior um cabrinha de 11 annos de nome José, e uma mulata de nome Felicia, de 30 annos, sem serem de sua propriedade. (*Diário de Pernambuco*, 12/051865)
>
> Aviso : A abaixo assignada,[...] casada com João Martins de Mello, aviso ao publico, que seu marido tenta vender dous escravos, um de nome Francisco creoulo, com a idade de 40 annos, e outro de nome Francisca, creoula, com idade de 16 a 18 annos, os que são forros; cujas cartas acham-se lançadas nos livros de notas da Villa de Bonito, alforriados pela abaixo assignada a fim de evitar a estraviação que o referido seu marido tem feito nos mais bens do cazal; e para que ninguém faça qualquer tranzação com elle previno por meio do presente.
>
> Povoação de Gravatá, 22 de Julho de 1868
>
> Marcolina de Ornelis Pessoa. (*Jornal do Recife*, 27 07/1868)

Podemos verificar, através desses anúncios, que na comercialização de escravos eram destacados atributos do aspecto físico com grande ênfase, como por exemplo: "bonita estatura", "linda aparência", "linda negrinha", além de sua qualificação profissional. Nos anúncios de venda de escravos "procura-se atrair, prender e absorver atenção do leitor do jornal, de modo todo especial: com objetivos práticos e imediatos, através de palavras capazes de conquistar o leitor para o anunciante ou para o objeto anunciado" (FREYRE, 1979: XLVII.).

Assim como havia muitos anúncios de vendas de escravas, encontramos, na mesma proporção, entre os "classificados" dos jornais, anúncios sob os títulos de "compra-se" e "precisa-se" de escravos.

Muitas vezes, esses anúncios eram colocados por comerciantes, como podemos conferir:

> Compram-se escravos de ambos os sexos com habilidade e sem ellas: na rua do Rangel, n. 38, segundo andar. Na mesma casa vende-se uma pretinha muito em conta. (*Diário de Pernambuco*, 20/01/1851)
>
> Compram-se e vendem-se escravos de ambos os sexos, recebem-se de comissão, tanto para fora como para dentro da província presteza e segurança aos mesmos: na rua das Larangeiras n. 14, segundo andar. (*Diário de Pernambuco*, 03/02/1851)

Anúncios como esses apareciam com bastante freqüência, principalmente nos anos que se seguiram à extinção do tráfico. O trafico interprovincial fica aqui confirmado quando uma casa de comércio de escravos, como a situada na rua das Laranjeiras n.14, coloca os seguintes dizeres: "para fora da província":

> Compra-se uma escrava preta ou parda para fora da província, que seja costureira, engomadeira e saiba fazer lavarinto, sendo de bonita figura e moça, não se olha o preço, pois he para uma pessoa generosa: na rua das Laranjeiras n. 14, segundo andar. (*Diário de Pernambuco*, 04/02/1851)

Nota-se, pela proximidade da data dos dois anúncios, que se tratava de uma casa de comércio bastante concorrida, e que por isso já contava com encomendas certas.

Apesar de não encontrarmos nas matérias já vistas nenhuma referência à preferência ou repulsa pela cor, nos anúncios que se seguem, vemos claras alusões a ela. Surpreende nestes anúncios o fato que, junto à palavra escrava, vir sempre à exigência de ser preta ou parda escura. Esse detalhamento ou especificação quanto à cor da pele, em contraste com outros anúncios, nos quais não se apresentam este tipo de exigência, remete-nos a questões da relação de trabalho dentro das casas dos senhores.

> Compra-se para um engenho uma escrava preta, que seja moça, que saiba bem coser e engomar, e que não tenha vícios de embriagar-se nem fugir: na praça da Boa Vista, n. 32, segundo andar. (*Diário de Pernambuco*, 01/07/1851)
>
> Na rua Duque de Caxias n. 52 precisa-se comprar uma escrava preta ou parda escura, de 25 a 30 annos de idade, para serviço de casa de pouca família. (*Jornal do Recife*, 30/01/1877)

O senhor, ao anunciar a necessidade de comprar uma escrava para o trabalho doméstico, especifica o aspecto da negritude. Este privilegiamento pela cor denota uma associação entre a cor da pele e o tipo de trabalho, já então registrada por Gilberto Freyre em sua obra *Casa Grande & Senzala*: *"Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar"*[1].

Mas, no que tange a procura de amas-de-leite não encontramos nos anúncios a mesma preocupação com a cor da pele ou condição de escrava. As solicitações se fazem freqüentes, com relação a este tipo de atividade e todas elas não trazem preferência por mulheres escravas ou forras:

> Precisa-se de uma ama-de-leite captiva ou forra: quem a tiver annuncie para ser procurado, ou dirija-se a rua dos Martyrios n. 18, para tratar. (*Diário de Pernambuco*, 05/07/1851)
>
> Precisa-se de uma ama com bastante leite, forra ou escrava: na rua da Imperatriz n. 65, 1º andar. (*Jornal do Recife*, 28/09/1877)

---

[1] Este adágio vem registrado por H. Handelmann na sua História do Brasil, Rio, 1931. Cf. *In*: FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, 14ª. Ed. 1º vol. Recife: Imprensa Oficial, 1966, p. 12.

Por que se contratavam amas-de-leite? É preciso considerar que a prática da amamentação nem sempre significou um gesto de amor maternal. Se o discurso da amamentação figura como um ato de amor para com o filho, independentemente do lugar social da mãe, é preciso lembrar que a noção do amor materno como um sentimento inscrito na natureza da mulher foi construído, sobretudo no século dezenove e com ele, a idéia do aleitamento como um gesto de amor da mãe. Na Colônia, a amamentação era uma prática comum entre as índias, as escravas e as mulheres pobres, mas não entre as mulheres das elites que não costumavam amamentar seus rebentos nos próprios seios. Em geral, as sinhás alugavam escravas paridas, ou contratavam os serviços de mulheres forras ou livres para a amamentação dos seus filhos.

O mais comum, até o final do século XIX, era delegar a amamentação a escravas. As crianças não eram, então, amamentadas debaixo do olhar da mãe e/ou da família, por uma escrava de leite, dentro das casas de engenho ou no meio urbano. O conforto que a escravidão oferecia dispensava o envio das crianças para lares estranhos. No Recife o costume de se contratar amas-de-leite era comum. Uma das fontes privilegiadas para esse tipo de análise é o jornal, pela sua periodicidade, constância e possibilidades de compor séries. Um mercado crescente em sua demanda por leite devido ao aumento da população urbana que não concebia a amamentação como prática natural, inscrita na condição da mulher-mãe, mas realizada pela ama-de-leite contratada, paga para tal fim e que chegava a fazer as vezes da mãe, derivando daí a alcunha muito conhecida entre os mais velhos, da "mãe-de-leite". É comum vermos, em quadros de Debret e Rugendas, que retratam a escravidão no Brasil, mulheres negras amamentando crianças brancas. Aqui, o preconceito e a discriminação desapareciam no momento de utilizar a escrava para garantir a vida de um futuro senhor.

Este era um comércio bastante rentável: os proprietários enviavam os filhos de suas escravas para a "casa dos expostos" e depois alugavam suas mães como amas-de-leite, ganhando, por volta de 1871, quinhentos a seiscentos réis apenas num ano (CONRAD, 1978: 121).

Outra modalidade de trabalho escravo bastante procurado era o das negras de ganho, ou seja, aquelas que passavam o dia na rua vendendo diversos tipos de mercadoria com a obrigação de entregar sua renda diária ou semanal ao seu senhor, de acordo com o estabelecido, cabendo-lhes apenas um percentual do excedente.

Os viajantes que estiveram no Recife no início do século XIX ficaram impressionados com a presença de mulheres de diferente tez e condição civil em todos os lugares. Era comum nas ilhas do Recife encontrar as vendedeiras, as negras e mulatas, livres e escravas, a oferecerem aos gritos e em todos os tons quitutes, doces, bananas, laranjas, "lenços e outras fazendas que trazem em cestos sobre a cabeça [...] mui sucintamente vestidas" (TOLLENARE, 1992: 94).

Elas podiam morar na casa do senhor ou ter licença de morar por conta própria. Esse investimento tanto era feito por famílias pobres, como pelas mais abastadas, pois bastava investir na compra de um único negro que se adquiria uma fonte de renda. O interesse em se negociar escravas de ganho era grande, já que o comércio ambulante era realizado em larga escala, devido a baixa densidade populacional e ao fato de as pessoas estarem concentradas em sítios distantes uns dos outros.

Os "classificados" dos jornais pernambucanos dispunham de numerosos anúncios de escravas de ganho:

> Dá-se de comer e 10.00 rs por mez a um escravo ou escrava que tenha jeito de vender fructas e hortalice de um sitio muito perto da praça: na rua da Cadeia do Recife, n.25 que se dirá quem precisa. (*Diário de Pernambuco*, 23/11/1851)
>
> Vende-se uma negra de Angola com idade, pouco mais ou menos de 30 annos, a melhor vendeira de rua que há em Pernambuco: tanto vende azeite de carrapato, como fructas, verduras e flores de penna e panno, e por isso lhe chamam por apellido de Maria das Flores. Esta negra tem dado e dá grandes interesses a seus senhores, mas estes pretendem retirar-se o mais breve que lhes for possível, e por isso a vendem; e tambem venderão mais uma negrinha de 10 a 11 annos. O preço da negra he de 600,00 rs. Os pretendentes podem informar-se da negra que anda na rua vendendo – e dirijam-se a rua do Sebo, n. 8, a qualquer hora do dia. (*Diário de Pernambuco*, 03/06/1852)
>
> Precisa-se de duas pretas pra venderem bollo, dando-se tambem a outra qualquer vendagem: paga-se 100 rs por cada pataca, na rua do Príncipe n. 80. (*Jornal do Recife*, 08/01/1877).

Esse tipo de comércio era dominado principalmente pelo interesse dos "proprietários de numerosos escravos, mas ainda a própria existência da maior parte da população, a do pequeno capitalista e das viúvas indigentes, cujos negros trazem para casa os vinténs necessários muitas vezes à compra das provisões para o dia seguinte" (DEBRET, 1972: 234).

Havia também quem se interessasse em adquirir escravos idosos, com pouca capacidade de trabalho e, portanto, por preços mais baixos:

> Compra-se um preto de 60 ou 80 annos e uma preta da mesma idade: na rua do Collegio n. 21, primeiro andar. (*Diário de Pernambuco*, 21/03/1851)

Escravos velhos e com pouca saúde tinham valor de comercialização para serem utilizados na mendicância, com a finalidade de entregar a seus proprietários uma parte da quantia das esmolas recebidas. Esta prática foi utilizada em várias partes do Brasil, inclusive no Recife (GRAHAN, 1956: 137).

Na comercialização de escravos, verificamos que é importante exaltar as características positivas, destacando as vantagens e as qualidades dessas "mercadorias". É possível que nem sempre esses atributos sejam verdadeiros, mas o importante era atingir o objetivo de vender ou alugar escravos, e assim obter o lucro almejado.

Todo esse conjunto de anúncios fornece uma visão do mercado de trabalho urbano, onde o escravo se constituía em um elemento fundamental. Independente do sexo, ambos eram requisitados para as mais diversas atividades. Vale ressaltar o número expressivo de escravos e escravas que são oferecidos para a venda, ou mesmo para o aluguel, em função das suas habilidades profissionais: ótima engomadeira, própria para o serviço de campo ou de rua, boa vendeira de rua, mestre refinador de açúcar, cozinha o diário de uma casa, excelente

bolieiro, muito diligente para compras. Este exemplo demonstra como em uma economia na qual se mercantiliza crescentemente, as próprias relações escravas reinventam-se de forma a atender as necessidades crescentes da sociedade.

Escravas: Fuga e Captura

O escravo não adaptado ao tipo de exploração, que sofre de seus senhores, expressa violenta revolta interior no momento em que se põe em fuga, suicida-se ou assassina o seu senhor ou o feitor.

Os avisos de fuga de escravos apresentam características diferenciadas dos anúncios de venda e aluguel de escravos. Enquanto que nesses últimos destacam-se os atributos, naqueles são evidenciados os defeitos, tanto físicos como morais dos escravos. Na medida em que não se está oferecendo um escravo e sim o reclamando, não há necessidade e nem interesse em se divulgar suas qualidades.

Tanto havia fugas individuais como coletivas, o que prova que de nada adiantava a mistura de etnias para salvaguardar a heterogeneidade dos escravos, pois mesmo assim eles conseguiam se organizar em fuga, burlando todo o controle existente para que isso não acontecesse.

Como nem sempre as capturas eram imediatas, percebe-se que os senhores desconfiavam de que havia pessoas que auxiliavam fugas de escravos, por isso revelava repulsa a quem lhes desse refúgio, ameaçando, inclusive, de processar criminalmente quem se utilizasse dessa prática:

> Protesta-se proceder criminalmente contra quem tiver asylado a duas escravas seguintes:
>
> Antonia e Felicia, pretas com 22 annos de idade, estaturas regulares; ora vestem-se de roupa branca, ora de roupa de trabalho. Quem as apprehender poderá leval-as á rua do Mondego Olaria n.63, que será gratificado. (*Diário de Pernambuco* 14/07/1871)

Ocorriam alguns casos de fugas de mulheres levando seus filhos de colo, o que deveria ser um sinal do risco de a mãe ver-se separada do filho ou da filha, assim que se encerrasse o ciclo da amamentação, como depreendemos do anúncio seguinte:

> Fugio do Engenho Paparanduba (terreno de Agua Preta) no dia de segunda-feira 21 do andante a negra, creoula, de nome Luiza, de idade de 37 annos, pouco mais ou menos, corpo regular, bem preta, levando um filho de idade de 6 ou 7 meses, sem estar baptizado chamando-se-lhe Tiburcio, cuja escrava tocou-me por herança do meu finado sogro Pedro Cavalcante Wanderley [...] Pede-se as Ilmas. Autoridades policiais e capitães do campo apprehenção da dita escrava, e protesta-se conforme as penas da lei contra quem acoutar e pelo pagamento dos dias de serviços, e por qualquer estravio a cria: no caso de ser apprehendida a dita escrava pode ser entregue a Francisco Antunes Ferreira morador do Sitio de Santo Amaro junto ao cemiterio publico ou neste engenho Camorinzinho termo de Agua Preta.

> Comorinzinho, 22 de setembro de 1868 – Herculano Francelino Cavalcante de Albuquerque. (*Jornal do Recife*, 29/09/1868)

Aqui, o proprietário desconfiava de quem lhe desse refúgio, por isso o ameaçava. Esta era, sem dúvida, uma forma de protesto contra a escravidão, visto que a mãe zela para que seu filho não tenha a mesma sorte que ela – a de ser escravo também. Da mesma forma havia fugas de mulheres escravas grávidas:

> Fugio da estrada de João de Barros n. 23, a escrava Benedicta, idade de 25 annos, com todos os dentes os mesmos com ponta limada, com pannos o pescoço, cor fula, o queixo bastante fino, de altura regular, tendo a barriga um pouco crescida, por se achar grávida; já foi vista na Boa Vista. Roga-se a sua apprehensão as autoridades policiais e aos capitães de campo a quem se gratificara generosamente. (*Jornal do Recife*, 21/03/1872)

Havia várias tentativas de fuga, que não obtinham sucesso, como se pode conferir:

> Hontem ás 3 horas da madrugada precipitou-se do terceiro andar do sobrado da rua do Imperador n.43, onde mora o Sr. José Pedro do Rego, a preta Josefa, escrava do Dr. Ambrozio Machado da Cunha Cavalcante, e que estava pra ser vendida. A escrava tentou fugir botando uma corda do terceiro andar para a rua, porém aconteceu esta partir-se e ella precipitar-se, ficando bastante maltratada. Compareceu ao lugar do desastre o Sr. Dr. Antonio Domingos Pinto, subdelegado, a fim de tomar conhecimento do facto e dar as providencias que o caso exigia. (*Jornal do Recife*, 26/08/1868)

Aqui fica revelada a revolta da escrava em ser comercializada e o seu repúdio em mudar de senhor, daí sua precipitação em fugir. Ao contrário, há casos de escravas oferecendo-se a outros senhores, talvez porque só tiver conhecido maus tratos e acreditarem que existam outros senhores mais tolerantes, menos cruéis, razão por que buscavam um hipotético "bem estar".

> No engenho do Meio da Várzea, propriedade de Francisco Cordeiro Paes de Andrade, appareceu um escravo de nome Joaquim, procurando-o para o comprar; seu senhor, que elle diz morar no Riacho da Onça, do Bonito, querendo vendel-o appareça pra tratar quanto antes, desse negócio, pois o sobredito se não responsabilisa pelo referido escravo. (*Jornal do Recife*, 25/09/1869)

Joaquim Nabuco conta em seu livro *Minha Formação* que, quando era menino, viu chegar à casa-grande de sua madrinha, em Massangana, um negro fugido de senhor cruel e buscando amparo de Dona Rosa (sua madrinha), querendo ser seu escravo (NABUCO, 1957).

Crianças e idosos também escapavam de seus senhores, pois a revolta à escravidão era tamanha, que valia a pena lançar-se à própria sorte:

> Fugio de casa de João Esteves Várzea, morador na passagem da Magdalena, uma escrava de nome Antonia, 60 anos de idade pouco mais ou menos, alta, pés inchados e um pouco curvada, consta andar procurando senhor, quem a apprehender a levar á rua do Trapiche n.4, ou a bordo do brigne Aureliano, será bem gratificado. (*Jornal do Recife*, 02/03/1875)

Os escravos de ganho, que tinham uma maior liberdade por se acharem trabalhando na rua, longe dos olhos do senhor, iam se afastando da casa de seu proprietário e, com a desculpa de estarem trabalhando, punham-se em fuga:

> Fugio, no dia 11 de Abril do presente anno, a preta Maria Joaquina, de nação Conga de 30 a 40 annos, baixa e cheia de corpo, cara larga, côr retinta, olhos vivos e meio grandes, feições grosseiras; tem um pequeno signal de carne sobre o beiço superior do lado direito do nariz. Esta preta já foi escrava de engenho e o anno passado era de uma crioula de nome Feliciana com quem dita preta andava pelo matto vendendo miudezas, por cujo motivo ella sabia quase todas as povoações desta província; he muito ardilosa e capaz de iludir a qualquer pessoa que a não conheça, pode encobrir sua fuga com negocio de miudezas, pois já outra vez que fugio foi pegada no engenho S. Anna com um balaio de miudezas que andava vendendo. Quem a pegar leve-a a Praça da Independência, n 17, que receberá 50,000 rs de gratificação, e quem della der noticia certa receberá 20,00 rs. (*Diário de Pernambuco*, 04/11/1851)
>
> Maria escrava fugida de 12 annos de idade, gaga, beiços grossos e olhos mortos a qual costuma vender doce na Ribeira de São José, anda ausente de seu senhor: quem a encontrar, pois, leve-a ao sobrado n.6 do pateo da mesma Ribeira, que será recompensado. (*Jornal do Recife*, 03/01/1877)

Nesses casos, além da descrição física da escrava, usava-se descrever também os objetos que vendiam, a fim de facilitar sua identificação. As fugas eram constantes e, algumas vezes, os escravos escapavam para bem longe, indo para outras províncias ou estados.

Verificamos ainda, nos anúncios de fuga, que eles se remetem à sociedade como um apelo. Já que a sociedade convive com a exploração escravista, é convocada pelos jornais para resgatar "escravos fujões", mas sempre mediante uma recompensa.

Podemos perceber nos avisos de fuga essa inconformação por parte dos senhores de escravos que, em todos os anúncios, se dispunham a recompensar ou gratificar a quem encontrasse ou desse noticias de seus escravos. Cabe ressaltar que as fugas se tornaram mais constantes a partir do surgimento de movimentos abolicionistas e, conseqüentemente, do auxilio que os escravos recebiam de associações abolicionistas ou de simpatizantes da causa, através de esconderijo e/ou fugas para outras localidades. Entre essas sociedades, destacamos o trabalho desenvolvido pelo Club do Cupim e Ave Libertas (GRILLO, 1989).

Mas, algumas vezes, esses escravos eram capturados e, após grande resistência, muitas vezes eram feridos. A violência utilizada nesses empreendimentos era tão grande que poderia até resultar em morte.

Dessa forma, as buscas de escravos se tornavam incessantes, sendo capturados escravos que se encontravam desaparecidos há anos. Note-se que a própria população se colocava em favor do proprietário de escravos e usava de grande violência, em auxilio das autoridades policiais.

Ao serem capturados e recolhidos à cadeia, as escravas eram anunciados nas seções de avisos dos jornais para serem reclamados por seus respectivos proprietários que deveriam pagar as despesas com os gastos empreendidos em suas capturas e seu sustento durante o período em que estiveram detidos aguardando suas retiradas.

A violência empregada contra as escravas constituía-se em prática cotidiana: escravas rebeldes, ou assim considerados, sofriam sérios castigos. Quando esses castigos eram percebidos por pessoas que se contrapunham a esses atos, eram imediatamente denunciados nos jornais:

> Scena da escravidão:
>
> De pessoa respeitável recebemos a seguinte comunicação:
>
> Chamo sua attenção, para um facto que diariamente se reproduz n'uma casa da rua dos Guararapes e que revolta toda a vizinhança.
>
> Há alli uma preta velha escrava, que todos os dias, e muitas vezes cada dia é castigada pelos senhores de um modo que aperta o coração, e excita indignação dos vizinhos. Os gritos e os queixumes da seviciada despertam, pela manhã os vizinhos, e no correr do dia mais de uma vez as mesmas scenas se reproduzem.
>
> Há paredes-meias, uma família de cor, gente honesta que pode dar testemunho do que fica exposto; há ainda o Sr. Cruz, o Sr. Padre Azevedo, um Allemão, dono de uma officina de serralheria, que todos poderão informar acerca do que se passa.
>
> Se a sua intervenção pudesse despertar a vigilancia, e obter a intervenção da policia talvez não se repetisse as scenas de barbaridade que diariamente alli se observam.
>
> Esperamos que o Sr. Neves subdelegado da freguesia do Recife, tome conhecimento deste facto. (*Jornal do Recife*, 07/09/1875)

Observamos, ainda, que nem sempre as denúncias de atos de violência eram somente feitas por pessoas que se sensibilizavam com estes atos, mas também escravos registravam suas queixas, junto as autoridades:

> Segundo diz a parte da Policia, que publicamos na secção competente, foi recolhida á Detenção uma escrava do Sr. João Cavalcante de Albuquerque Lins, que ferropeada e seviciada se apresentou ao Subdelegado da Boa Vista. 'O estado adiantado da gravidez diz a referida parte em que se acha a mencionada escrava, poderia resultar-lhe a morte'. (*Jornal do Recife*, 15/05/1872)

O chicote apresentava-se como instrumento preferido de repressão; utilizado em homens e mulheres, sem distinção, deixava-os cobertos de feridas e cicatrizes:

> Ao Sr. Subdelegado da Boa Vista, foi apresentada ha dous dias uma mulatinha de 22 a 24 annos de idade horrivelmente seviciada por sua bárbara senhora cujo nome não nos souberam

dizer. Desde a nuca até as nádegas, as costas da infeliz criatura que das mãos rachadas de bolos corre fetido pus. Magra como um cadaver, o seu aspecto excita a commiseração de todos.

Compadecido do seu estado, o Sr. Tenente Coronel Decio a recolheu em sua casa, onde a desgraçada tem recebido os cuidados que seu estado reclama.

Ao mesmo tempo que como particular faz esta obra de caridade e misericórdia, trata elle como autoridade fazer valer os direitos que a lei garante aos escravos, quando são por tal forma seviciados pelos senhores.

Conhecendo de perto o seu caracter, temos a convicção de que não abandona a infeliz, e os votos de uma sociedade verdadeiramente christã lhe serão tributados. (*Jornal do Recife*, 20/09/1875)

Sabe-se que, até 1824, eram autorizadas mutilações de escravos desobedientes e rebeldes, como marcas a ferro e fogo, corte de orelhas e amputações dos dedos dos pés. Em 1839, uma provisão proíbe passar-se de 50 chibatadas em cada castigo, o que leva os senhores ordenarem que sentenças de 300 ou 400 chibatadas fossem aplicadas em vários dias, a fim de que não se matassem os escravos. O chicote, desta forma, não perde a condição de instrumento preferido da repressão, sendo somente abolido em 1886 (MATTOSO, 1988: 156). Outra forma de castigo, também bastante utilizada, era a de deixar escravas em jejum durante alguns dias, ou então deixá-lo a pão e água.

Assim como por algumas pessoas o estado precário de saúde de um escravo é visto com compaixão, outras se aproveitam desse estado para humilhá-los e roubá-los.

Chame pela sua gazetilha á atenção da autoridade competente para cohibir o procedimento de uns desalmados que mandam uma preta de avançada idade e quase cega vender legumes e fructas pela estrada dos Afflictos".

A infeliz é de Angola e chama-se Quiteria. Magra, alquebrada de forças, de fome e de cansaço, só por um grande milagre tem escapado de ser esmagada pelas locomotivas da Via Férrea do Caxangá, desgraça que mais tarde ou mais cedo, bem poderá acontecer.

A mesma escrava, cujo taboleiro é assaltado continuamente pelos vadios, o que não póde evitar as vezes que sae, quanto tem que voltar para casa mendiga de porta em porta, afim de não soffrer o inevitável castigo que a espera, porque é velha, porque não póde ver porque não tem forças para repellir os mal intencionados!

O nome dado a estrada que ella tem percorrido tantas vezes, inspirado commiseração, é incontestavelmente muito apropriado.

"Oxalá que semelhante scena não seja mais alli presenciada". (*Jornal do Recife*, 29/07/1875)

A respeito dessa nota do jornal, nenhuma providencia foi tomada, nem pela sua própria senhora, nem pelas autoridades competentes, visto que dias após, no Jornal do Recife publicou-se a seguinte matéria:

Nenhuma providência deu a senhora da escrava de que fallou a sua gazetilha ultimamente. Quem quizer ver a velha quasi cega, vá a estação da estrada dos Afflictos ás noves horas da

> manhã. Alli é o seu ponto certo. Agora vende feixes de lenha pôdre, que não valem quatro vinténs, pro dous tostões! Como ninguém lh'os compra, a desgraçada começa a mendigar para não ser surrada em casa!
>
> Não está máo imposto que lança indirectamente a senhora desta escrava sobre os bolsos de quem tem sentimento de caridade!
>
> Não haverá quem olhe para isto, n'uma terra que se diz civilizada! (*Jornal do Recife*, 05/08/1875)

Existiam, ainda, aqueles senhores que abandonavam seus escravos no momento em que esses adoeciam, uma vez que doentes não mais representavam força de trabalho produtiva. Esses escravos recorriam a hospitais, após serem abandonados, em busca de um tratamento.

Havia ainda quem deixasse de dar alimentação a escravos doentes, além de não lhes dispensar nenhum tipo de tratamento. Quanto a isso, o próprio jornal, ao publicar nota enviada, revela certo repúdio a atos como esses:

> Falta de humanidade – Em data de hontem, enviaram-nos a communicação, que damos em seguida, a qual recommendamos as autoridades policiaes e judiciárias do nosso paiz.
>
> E mais uma chaga repugnante das muitas produzidas pelo concio da escravidão, e que por vergonha da nossa sociedade, somos obrigados a exhibir quase diariamente. Ponham termo ao máo, pois a lei lhes põe nas mãos o remedio.
>
> Eis o que nos dizem:
>
> "Ha nesta cidade e na rua Direita, um senhor que tendo uma escrava, parda, de nome Quiteria, não lhe dá alimento, nem trata da molestia de que soffre a mesma. Esta pobrezinha, cuja sorte é tão exígua como sua figura, pois que, sendo mulher feita apresenta as proporções de uma menina de dez a doze annos, acha-se affectada dos pulmões sentido-se frebricitada e seus senhores nenhum remedio lhe dão, e o que é peior ainda, nem mesmo alimentação, dando-se o facto della ir vender algum objetozinho de seu uso, que possue, para comprar alimento. Consigne este facto e peça as autoridades competentes, que obriguem ao senhor e sua deshumana mulher a tratar como devem a infeliz escrava, lhe garantindo, como é de dever a todo proprietário de escravos, a alimentação e o curativo ou considerando-se livre por abandono como a lei faculta." (*Jornal do Recife*, 19/01/1875)

Dessa forma, a lei facultava liberdade ao escravo doente que fosse abandonado por seu senhor, mas de que adiantaria essa liberdade? Por reconhecerem que nada lhes adiantaria essa liberdade, é que escravos reclamavam esse abandono.

Escravas: Suicídios e Assassinatos

Uma prática bastante comum entre as escravas era o suicídio, após terem sofrido castigos violentos de seus proprietários, por constrangimento físico ou moral.

> No dia 8 do corrente e no engenho Solidão [...] suicidou-se por meio de estrangulamento, uma escrava do Sr. Capitão Ernesto Miliano da Silveira Lessa, proprietario do dito engenho.

> Consta que a infeliz fôra levada a assim proceder em conseqüência de um castigo que soffrera. (*Jornal do Recife*, 10/10/1873)
>
> Em uma caldeira de caldo de canna, que estava a ferver no engenho Petimbu [...] atirou-se no dia 4 deste mez, uma pobre escrava de maior idade, com o fim de morrer. Foi retirada horrivelmente queimada expirando no dia seguinte.
>
> Esta infeliz que havia suportado os horrores da escravidão até uma idade bastante avançada, desesperou da vida por um pequeno castigo injusto de soffrera do feitor.
>
> O engenho pertence a Sra. D. Paula Francisca Paes Monteiro. (*Jornal do Recife*, 11/01/1879)

Tanto homens como mulheres recorriam ao suicídio como forma de recusa a vida de cativo maltratado. Verificamos nestes anúncios que existia, por parte da população, certo repúdio a proprietários de escravos que se utilizavam da violência como forma de coerção. Vimos ainda que a idade nada representasse, pois tanto jovens como idosas praticavam o suicídio, após serem submetidas a castigos corporais, ou até mesmo repreensões:

> Hontem, ás 11 horas da manhã, pretendeu atirar-se ao rio na rampa da rua do Sol, a parda Benedicta, escrava do Sr. José Antonio Pereira, abraçada com sua filha Albertina, de 5 annos de idade.
>
> Benedicta não realizou o seu intento por ter sido obstada por diversas pessoas, que a seguraram, e retirando-a da rampa, a recolheram á 1ª estação da guarda cívica [...] declarou que estava disposta a suicidar-se com a filha, porque por três vezes tem sido reprehendida severamente por seus senhores, aos quaes serve há mais de 6 annos; e tem por vezes procurado enforcar a filha e assim procederá pra ficar livre e não deixar a filha que muito presa em companhia de estranhos. (*Diário de Pernambuco*, 02/08/1885)

Nesse caso fica evidenciado o desejo da escrava de não ver sua filha ter que passar por todos os horrores da escravidão. Nesta época, quatorze anos haviam se passado após a Lei do Ventre Livre, mas a mãe ainda não vê uma solução para o futuro de sua filha, a não ser continuar trabalhando e sofrendo como sempre aconteceu consigo, preferindo então dar termo à vida de sua filha.

Vivendo sob ameaças de castigos corporais, que poderiam lhes causar graves ferimentos ou até mesmo a morte, levava escravas a cometerem o suicídio, uma vez que viviam em constantes estado de tensão.

Mas as formas de revoltas, com relação ao estado de escravização que sofriam as negras, não se apresentavam somente sob a forma de fugas e suicídios. Escravas também assassinavam feitores e senhores para se verem livres do açoite e até mesmo do cativeiro. Esta era a ameaça que sofriam os proprietários.

Com relação aos assassínios de senhores, estes atos tomavam diversas formas: por envenenamento, através de facadas e a foiçadas. Tanto homens como mulheres cativas praticavam estes atos:

> No dia 10 do corrente ás 8 horas da noite [...] lançou-se ao Rio Capibaribe uma escrava creoula, de 13 annos de idade.
>
> A causa deste suicídio foi a propinação de limão na comida de sua senhora, a qual estava de cama em virtude de ter tido o seu com sucesso: sendo vista na occasião em que praticava o crime, correu e atirou-se ao rio.
>
> Muitas pessoas que desejavam salval-a não o puderam fazer, por não haver quem soubesse nadar. O cadaver appareceu dous dias depois. (*Jornal do Recife*, 21/03/1868)

Essa escrava adolescente, não vendo seu intento satisfeito, suicida-se após ter sido descoberta, a fim de não sofrer os mais violentos castigos.

Algumas notas referentes a assassinatos de senhores trazem o motivo que levou a escrava a cometer o crime, outros não.

> Mandam dizer no termo de Panellas, que no lugar chamado Riachão, uma preta escrava de nome Benedicta, penetrara durante a noite no quarto em que dormia seu senhor Manoel Ferreira da Rocha e sua mulher Maria Joaquina da Conceição, e ferira a ambos com golpes de fouce, do que veio o primeiro a morrer dias depois.
>
> A criminosa foi presa e recolhida á prisão.
>
> Não dizem o motivo que levara a desgraçada a praticar semelhante crime, mas é bem provavel que tenha sido o desespero de continuados mãos tratos. (*Jornal do Recife*, 12/03/1875)

Os assassinatos nem sempre eram cometidos por uma só escrava, por vezes, grupos de escravas revoltadas com seus senhores praticavam o ato conjuntamente. Tais atos revelam que essas cativas guardavam consigo uma revolta coletiva, gerando uma inversão da ordem "que se costumava" dizer dominante: o senhor temer a represália das escravas.

Essas mulheres anônimas, de vida difícil, que estavam inseridas na população desclassificada e marginalizada do Brasil, tinham na labuta do cotidiano que enfrentar a discriminação própria de uma sociedade misógina que nutria um profundo desprezo pelas mulheres de maneira geral, e, em particular, pelas mulheres negras. Mulheres com diferentes ofícios e habilidades, vivências e trajetórias que lutavam num mundo adverso.

Bibliografia

CARVALHO, Marcus J.M.de. *Liberdade: Rotinas e rupturas de escravismo. Recife, 1822 – 1850*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2002.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: Uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

CONRAD, Robert. *Os Últimos Anos de Escravidão no Brasil*, 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1978.

COSTA, Emília Viotti da. *Da Monarquia a Republica: Momentos decisivos*. 2ª ed, São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. São Paulo: Martins Ed.. Ed. da Universidade de São Paulo, 1972.

FLORENTINO, Manolo, *A Paz das Senzalas: Famílias escravas e tráfico atlântico. Rio de Janeiro, 1790- 1850*. Civilização Brasileira, 2001.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*, 14ª. Ed. 1º vol. Recife: Imprensa Oficial, 1966.

FREYRE, Gilberto. *O Escravo os Anúncios de Jornais Brasileiros do séc. XIX*, 2ª ed., São Paulo: Cia. Ed. Nacional, Instituto Joaquim Nabuco, 1979.

GIACOMINI. Sonia Maria. *Mulher e Escrava: Uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1988.

GORENDER, Jacob. *O Escravismo Colonial*, 3ª Ed. São Paulo: Ed Ática, 1980.

GRAHAN, Maria. *Diário de Uma Viagem ao Brasil*. São Paulo: Nacional, 1956.

GRILLO, Maria Angela de Faria. *O Cotidiano da Escravidão em Pernambuco: 1850-1888*. Dissertação de Mestrado em História. Recife: UFPE, 1989.

KOSTER, Henri. *Viagens ao Nordeste do Brasil*. Coleção Pernambucana, Vol. XVII, Recife: Secretaria de Educação e Cultura, 1978.

MATTOSO, Kátia M. de Queiros. *Ser Escravo no Brasil*, 2ª ed, São Paulo: Brasiliense, 1988.

MATTOS, Hebe Maria. *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

MOTT, Maria Lucia de Barros. *Submissão e Resistência: A mulher na luta contra a escravidão*. São Paulo: Contexto, 1988.

NABUCO, Joaquim. *Minha Formação*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1957.

PRADO Jr, Caio. *História Econômica do Brasil*, 36ª. São Paulo: Ed. Brasileira, 1988.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos *Liberdade por Um Fio. História dos Quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

REIS, João José e SILVA, Eduardo. *Negociação e Conflito. A Resistência Negra no Brasil Escravista*. São Paulo, Companhia das Letras, 1999.

TOLLENARE, L. F. "Sob o céu do Recife". *In*: SOUTO MAIOR, Mário e SILVA, Leonardo Dantas (Orgs.). *O Recife: Quatro séculos de sua paisagem*. Recife: Massangana, 1992.

VEIGA, Gláucio. *O Desembarque de Sirinhaém In Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambuco*, vol. XLVII, Recife, 1975.

Escravas Feiticeiras em Portugal na Época Moderna

Daniela Buono Calainho

Resumo: *Este ensaio tem por objetivo apresentar algumas considerações acerca das manifestações mágico-religiosas da população feminina de origem africana em Portugal entre os séculos XVI e XVIII. Os africanos e seus descendentes, fossem escravos ou libertos, trouxeram da África variados rituais e costumes, que foram por vezes considerados heréticos pela Igreja católica, e por isso condenados pelo tribunal da Inquisição portuguesa como práticas de feitiçaria. Neste rol de manifestações, encontramos práticas curativas, adorações de ídolos individualmente ou em grupo, uso de amuletos protetores, dentre outros, mesclados em alguns casos a elementos do cristianismo e da própria cultura européia, demonstrando um importante mecanismo de reconstrução de uma nova identidade social e cultural fora da África.*

Procuraremos abordar neste trabalho de que modo as escravas tentaram minimizar as mazelas de sua condição sócio-econômica por meio do uso de práticas mágicas em seu cotidiano, tentando superar a dureza das relações escravistas a que eram submetidas. A documentação utilizada compõem-se dos processos inquisitoriais a que estas rés foram submetidas, analisando-a à luz dos conceitos desenvolvidos pelo historiador italiano Carlo Ginzburg, sobre circularidade dos níveis erudito e popular da cultura, e ainda sobre indícios etnográficos inerentes a estas fontes processuais.

As manifestações tidas por feitiçarias vinculadas aos relacionamentos pessoais, amorosos ou de inimizades e ódios foram inúmeras, exaustivamente exploradas e estudadas pelos historiadores da bruxaria portuguesa, colonial e européia em geral, e serão estes aspectos que aqui iremos abordar. Contidas também na documentação produzida pelo Santo Ofício, tais manifestações são narradas com riqueza de detalhes nos processos inquisitoriais. Comportamentos relativos aos amores, desejos sexuais, desafetos, ódios e angústias traduziram-se num sem número de procedimentos e práticas mágicas no sentido de induzirem vontades, perpetrarem adivinhações e provocarem malefícios, tanto por brancos como negros. Diria Gilberto Freyre que:

> o amor foi grande motivo em torno do qual girou a bruxaria em Portugal. Compreende-se aliás a voga dos feiticeiros, das bruxas, das benzedeiras, dos especialistas em sortilégios afrodisíacos, no Portugal desfalcado de gente que, num extraordinário esforço de virilidade, pôde ainda colonizar o Brasil. A bruxaria foi um dos estímulos que concorreram, a seu modo, para a superexcitação sexual de que resultou preencherem-se legítima ou ilegitimamente, na escassa população portuguesa, os claros enormes abertos pelas guerras e pelas pestes.[1]

[1] Gilberto Freyre, *Casa-Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958, pp. 450/51.

As estatísticas nos revelam que para Portugal, nos séculos XVII e XVIII, as práticas mágico-religiosas voltadas para as relações afetivas aparecem genericamente como uma das mais comuns, e para os negros e mulatos chegam a um percentual de 38,7% entre os séculos XVI e XVIII. O excedente feminino e as crescentes limitações de uniões informais em prol do sacramento do matrimônio, estimulado pelo espírito tridentino, cristalizaram as tensões entre as mulheres e homens[2].

O universo das relações pessoais, de "inclinação de vontades", era fundamentalmente feminino também entre os negros, correspondendo a 69,5% dos casos. Induzir os homens ao matrimônio, ao intercurso sexual, a prendê-los para sempre aos seus encantos, era comum entre as negras, tendo estas ainda inúmeras "clientes" brancas. As feiticeiras de Angola – as "gangazambes" – "atraíam ódio e amor, e nisto entram muitos brancos da terra" através de variada gama de procedimentos e ingredientes[3]. Citemos agora alguns exemplos interessantes.

A forra Catharina da Maya foi degredada para Angola pelos inquisidores de Lisboa em 1658 pela eficiência de suas receitas no arranjo de casamentos, por vezes associadas a elementos cristãos, como orações que evocavam santos. Usava sangue de criança, sal bento do batismo de um menino e três velas verdes; pó vermelho, lançado numa igreja; um coração de um galo atravessado com alfinetes e um dente de cão metido em cera, dizendo "quando este cão ladrar, e quando este galo cantar, então há de unir fulano comigo falar", e ainda um credo a São Mateus por cada alfinete tirado[4].

A parda Maria Ortega, residente em Lisboa, ensinava em 1637 "desconjuros de palavras" para unir homens e mulheres, gabando-se de ter "grande mão" para estas tarefas. Furava ainda o coração de um frango vivo, fervendo-o em vinagre; utilizava orações e fervedouros de vinagre e enxofre para adivinhar o paradeiro de pessoas, e apelava ainda para as almas: quase meia-noite arrumava um altar com duas velas acesas embaixo de um painel de fogo do Purgatório e a figura de Cristo crucificado, com um pão e um vaso de vinho. Depois de rezar 18 rosários ao longo de três noites seguidas "pela alma mais necessitada", esta lhe viria falar o que quer que perguntasse ou atender o que pedisse[5].

"Com dois te vejo, com três te prendo, o coração te parto, o sangue te bebo, quando não me vires, por mim suspires, e quando me vires a mim te arrimes pelo pau do lenho de vera cruz para sempre, amém, Jesus", rezava Antônia Pereira em 1732 para tentar prender o amante que desaparecera[6].

Isabel Furtada, que vivia "de portas a dentro" com um homem, finalmente conseguira casar em 1612 graças às artes da preta Domingas Fernandes, natural da Guiné. Usou "ossos

---

[2] F. Bethencourt, *Op.cit.*, p. 75.

[3] *Arquivo Nacional da Torre do Tombo (ANTT)* , Conselho Geral do Santo Ofício, Coleção Manuel da Cunha, Tomo XXXI, livro 272.

[4] *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo 11834.

[5] *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo 834.

[6] *ANTT*, Cadernos do Promotor 129, livro 318.

de finado" – artigo valoroso entre as feiticeiras – e um lenço do pretendido, além de pó de pedra d'ara e pó de olhos de cães. Unia homens casados a outras mulheres, tirava amantes de maridos e, para desligar homens, se valia de fervedouros de urina dos mesmos num altar em sua casa, levando em seguida à uma ribeira[7]. A filha de outra mulher conseguiu o mesmo feito depois desta negra ter posto fervuras de bode numa encruzilhada à noite, jogando a seguir uns pós na porta do futuro marido da cliente[8].

O uso de animais peçonhentos era comum, sobretudo sapos, que secos e transformados em pó, eram ministrados às vítimas. Catarina Maria, de Évora, em 1750, foi denunciada por ter espetado um sapo para assar, e o que dele pingou colocou num pão, dizendo "assaste sapo, e pingaste pão para cegar os olhos deste cabrão", para que seu marido não descobrisse seus pecados[9].

As secreções humanas, cabelos e unhas aparecem novamente como ingredientes poderosos da magia erótica, usados para alimentar e desfazer relacionamentos. Marcelina Maria, presa em 1734, aprendeu que se tivesse cópula com um homem e quisesse prendê-lo, molhasse o dedo "no vaso natural" e fizesse duas cruzes sobre os olhos; podia também dar-lhe de comer um ovo que estivesse metido entre suas pernas durante uma noite. Aproveitou a ocasião para denunciar que uma tal Catarina Inácia, branca, amante de um criado de seu primeiro senhor, "se trata com uma mulata feiticeira chamada Felícia, e com outras mais, usando de feitiçarias" para que seu marido não descubra seus outros amantes[10]... A preta livre Ana Josefa, vingando-se do marido deu-lhe de comer um bolo, incluindo nos ingredientes "cabelos de cabeça, sovaco e das partes pudentas"[11].

"Cale-se padre, que me hás de pagar", bradou a escrava Gregória de Abreu em Évora, denunciada em 1725. Seu senhor conversava numa roda de amigos, e o Padre Manuel Paes, "por galanteria", disse aos presentes: "cá tem vocês esta bruxa", referindo-se a ela. Furiosa, imprecou contra ele, que se considerou enfeitiçado pelas várias visões noturnas de horrendas figuras diabólicas, cabeças disformes – inclusive a dela própria – e pelas vozes e campainhas que ouvia[12].

A angolana Antônia foi denunciada em 1733 por atormentar seu amante que havia deixado de vê-la. Inchação no ventre, dores de estômago, ânsias no coração, dores de cabeça, tudo isso pelos ensinamentos da mestra Maria de Jesus, afamada feiticeira negra de

---

7 *ANTT*, Inquisição de Évora, Processo 10101.

8 *Idem*. Pós de várias origens eram muito usados para enlaçar pessoas. A famosa feiticeira colonial Maria Gonçalves Cajada, a "Arde-lhe-o-rabo", uma das várias estudadas por Laura de Mello e Souza, fazia pós sob encomenda, como o que saiu "de um sapo tersado e que lhe custaram muito trabalho para fazê-los, e que fora ao mato falar com os diabos e que vinha moída deles". Cf. Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz.*, p. 239.

9 *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 108, livro 300.

10 *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo 631.

11 *ANTT*, Cadernos do Promotor 118, livro 306.

12 *ANTT*, Inquisição de Évora, Cadernos do Promotor 54, livro 260.

Lisboa. "Atravessada pelo peito e pelo pescoço, sem poder dormir nem descansar", a esposa começou a sentir as mesmas coisas, e implorando "pelas chagas de Cristo", desfizeram o feitiço. Entre meia-noite e uma hora, a "mestra" queimou tudo que estava atordoando o casal: dentro de um saco de lã, posto embaixo da cama, um boneco atravessado pela cabeça com alfinetes, um embrulho contendo ossos de defunto, "uns pauzinhos" e um pano vermelho[13].

Interessante cotejar tais costumes com certos ritos amiúde praticados por mulheres brancas que, em pleno ato sexual, diziam as palavras da consagração da Eucaristia em latim, na crença de que o amante lhes quereria sempre bem, costume bastante difundido em Portugal e no Brasil a partir do século XVI[14]. Também na religiosidade popular portuguesa, portanto, nota-se a presença de magias predominantemente femininas com o propósito de conquistar amantes ou amansá-los. Mas igualmente interessante seria registrar os contrastes: entre as mulheres brancas o proferimento das palavras eucarísticas em latim, ainda que profanamente, misturadas aos gemidos da cópula; entre as mulheres de origem africana, o predomínio de ritos sacrificiais, derramamento de sangue, degola de animais.

É importante chamar atenção sobre o caráter ambíguo da figura da feiticeira. Ao mesmo tempo solicitada para satisfazer os desejos de seus clientes – curas, amores etc. –, era também bastante temida pelas possibilidades perversas inerentes às suas habilidades. A elas imputavam-se desgraças e dissabores: mortes repentinas de adultos ou recém-nascidos; doenças desconhecidas que ainda a medicina estava longe de decifrar; destruição de bens materiais como colheitas, animais, embarcações, impotência sexual; confecção de *vodus* – bonecos compostos de objetos da vítima[15].

* * *

Mesmo em Portugal os escravos urdiram toda sorte de magias para se livrarem da ira de seus senhores, embora no Reino o escravismo fosse ancilar ou secundário na economia portuguesa. Mas isso não significa que a resistência e a necessidade de proteção contra a violência senhorial não fizessem parte do cotidiano dos cativos; nesse sentido, a feitiçaria foi uma alternativa a mais para aliviar as tensões entre senhores e escravos. Não foi à toa que de todos os negros, negras, mulatos e mulatas processados e denunciados por feitiçaria 48,4% fossem escravos e 18,3% forros.

A resistência ao sistema escravista no mundo colonial se apresentou sob diversas formas, desde formas explícitas - como as fugas individuais e coletivas, revoltas e formação de quilombos – até as mais sutis, vinculadas ao quotidiano e vivenciadas no interior do próprio

---

[13] *ANTT*, Cadernos do Promotor 99, livro 292.

[14] R. Vainfas, "Moralidades brasílicas: Deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista". *In* L. de M. e Souza (Org), *História da Vida Privada no Brasil*, pp. 249/50.

[15] J.P. Paiva, *Op.cit.*, p. 126.

sistema – como roubos, suicídios, abortos, assassinatos e atentados à produção senhorial[16]. As práticas tidas por magia inseriram-se, pois, nessa segunda categoria. Laura de Mello e Souza considerou-as como necessárias à formação social escravista colonial, uma vez que eram ao mesmo tempo alternativa de luta contra o sistema, "muitas vezes a única possível", assim como instrumento legitimador da repressão e violência[17].

Em Portugal, escravos e escravas procuraram se resguardar dos maus tratos que por vezes sofriam, valendo-se de toda sorte de feitiços, tal qual aqueles que serviram no Brasil. Conserveiro e copeiro do Duque de Cadaval, o escravo Afonso de Melo apresentou-se à Mesa inquisitorial de Lisboa para confessar. Há quase um ano seu senhor destratava-o e castigava-o duramente. A aflição era muita, e um forro seu amigo indicou-lhe um preto da Alfama, José Francisco, que fez um fervedouro de sangue de frango preto, pedaços de algodão e aguardente. Depois queimou o coração do frango e um pano com o qual havia limpado a sola de sapato do senhor. Tudo isso devia ser posto num prato e dormido ao sereno, mas Afonso assustou-se, pois "não queria fazer malefício algum a seu senhor, nem coisa que lhe causasse prejuízo, e somente pretendia que o mesmo o tratasse com aquele agrado que antes fazia". Aprendeu ainda que também o "abrandaria" se jogasse sobre a mesa ou a roupa de seu senhor uns pós de cor cinza que ganhara, o que tentou uma vez "com grande medo, respeito e pouca fé", mas de nada resultou. Por fim, tentou mascar um pau pela manhã em jejum e depois cuspir por onde passasse o senhor – "e no dito cuspo havia ele de por o pé esquerdo" –, mas também foi em vão[18].

Mastigar determinada erva na crença de que ela acalmaria os humores dos senhores, ou ainda utilizar as raspas das solas de seus sapatos como material de feitiços eram costumes também observados nas denúncias e processos, não só em Portugal, mas também no Brasil. Esta última prática, comum à tradição européia, viu-se temperada pelos africanos, fosse na colônia, fosse na metrópole.

Causar moléstias físicas aos senhores também foi prática corrente por meio de feitiços: "Florinda de São José, enraivecida, fez um boneco de trapos enfiando ainda uma dúzia de alfinetes. Enrolando-o com três cordas de viola, pôs dentro do colchão de sua senhora com o fito de adoecê-la, procedimento aprendido com 'seus pais na sua terra e outras pretas' em Angola, onde havia nascido" [19]. Por isso, foi presa pelo Santo Ofício em 1736.

---

[16] João Reis e Eduardo Silva, *Conflito e Negociação. A resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

[17] "No Brasil esta crença no poder redentor e purificador da violência física encontrou poderoso aliado na necessidade escravista do castigo exemplar. Escravos podiam ser legitimamente castigados também porque eram feiticeiros. Enxergá-los como feiticeiros, por sua vez, foi uma das manifestações da paranóia da camada senhorial na colônia". Souza, L. de M. e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, p. 205.

[18] *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 112, livro 304. Agradeço a Luiz Mott a indicação deste caso.

[19] *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo 437.

Também de Angola viera em 1729 Catarina Maria, então com 10 anos. Suspeita de pôr feitiços na comida de seu segundo senhor, bem como de suas criadas, foi presa em 1732. Aprendeu com seus pais palavras que acreditava terem poder de fazer malefícios e curar: *carinsca*, *cafunideque*, *carisca*, *cazamfriar*. Pensou ter quebrado a cabeça de seu senhor e ter-lhe proporcionado "tormentos no coração", insônias, febres, tosses, dores de dentes, ouvidos, olhos, nariz e estômago[20].

Adoecer os senhores e provocar-lhes um mal mais direto eram ações que também compunham o leque de manifestações dos escravos e escravas, embora seja importante frisar que a feitiçaria praticada por eles em Portugal - e também no Brasil - não visava uma oposição frontal e direta ao sistema escravista, encetando rebeliões ou mesmo libertação, fosse violentamente, fosse pela via da alforria. Estava em jogo sobretudo uma questão de sobrevivência, muito mais do que propriamente uma resistência frontal ao sistema.

Quando queriam ser vendidos, os escravos também recorriam aos feitiços. Raspas de sola do sapato, escarro e lixo da casa do senhor, junto com um pouco de enxofre, foi o que pediu José Francisco em Lisboa para ajudar uma escrava em 1730. Esses ingredientes, postos numa bolsa enterrada na porta do senhor por três dias, lhe garantiria a venda[21]. O Santo Ofício serviu assim, em certos casos, para alguns escravos tentarem desvencilhar-se de sua terrível condição. Foi o caso de Rosa Inácia, que em 1742 se disse autora de feitiços e de opiniões blasfemas sobre a hóstia – queimada num fogareiro –, a imagem de Cristo e o próprio Santo Ofício, amaldiçoado por ela. Descobriu-se, no entanto, que tudo não passou de invencionices da escrava, pois de acordo com Francisco Ferreira, seu senhor, queria livrar-se a todo custo do cativeiro. Ao tentar fugir, afirmou, mereceu devido castigo com "brasas ardentes nos pés". Via na Inquisição, ironicamente, a possibilidade de outras condições de existência. Teve melhor sorte pela mão do próprio senhor, que não a acusou e vendeu-a para um capitão que morava no Rio de Janeiro[22].

O jesuíta Antonil, em seu *Cultura e Opulência do Brasil*, publicado em inícios do século XVIII, já advertira os senhores de engenho no Brasil para que moderassem os castigos aos escravos, pois do contrário poderiam fugir "para algum mocambo no mato", suicidarem-se ou então vingarem-se de seus algozes enfeitiçando-os[23]. A documentação inquisitorial é farta em mostrar que muitos destes escravos e escravas de fato apelaram para seus saberes "mágicos" nas relações com seus senhores.

No caso das negras escravas e forras, sua difícil condição de sobrevivência era de algum modo compensada com a prática da feitiçaria. Detentoras de saberes "mágicos", a fama pública fazia-as requisitadas também por brancos, o que geralmente elevava seu

---

[20] *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo 6286.

[21] *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Processo 11767.

[22] *ANTT*, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 112, livro 304. Agradeço a Luiz Mott a indicação deste caso.

[23] João Antônio Andreoni, *Cultura e Opulência do Brasil por suas Drogas e Minas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967, p. 64.

status junto à sua própria comunidade e possibilitava, através das curas, feitiços amorosos e confecção das mandingas, a obtenção de ganhos materiais não só em dinheiro, mas ainda em gêneros. Para os senhores era um grande inconveniente ter seus escravos identificados como feiticeiros pela Inquisição, uma vez que estes, quando presos, dificilmente retornavam aos seus ofícios. Negros feiticeiros também se armaram com suas bruxarias para defenderem-se das agruras do cativeiro, em tentativas variadas para aplacar a ira senhorial, desvencilharem-se de castigos e livrarem-se de maus tratos, dessa forma resistindo cotidianamente à sua condição.

Alguns estudos importantes perceberam bem a relação entre a feitiçaria e tensões sociais. O trabalho do antropólogo inglês Evans-Pritchard sobre a bruxaria Zande do sul do Sudão e nordeste do Congo, publicado em 1937, mostrou o papel da feitiçaria naquela comunidade como um mecanismo de escape de tensões e medos, encarnados na figura do bruxo[24]. Cerca de trinta anos depois, esta análise foi objeto para reflexões acerca da feitiçaria européia. As mazelas trazidas por um século XIV difícil, com pestes, fome, crise econômica, desesperança, pessimismo, herança abraçada pelo alvorecer da Época Moderna e acrescida ainda de conflitos religiosos, fizeram aumentar cada vez mais as pressões sociais. Assim, as desgraças que assolavam os indivíduos eram encarnadas na figura da bruxa, responsável direta por muitas destas intempéries. Como bem definiu Jean Delumeau:

> (...) na estrutura de uma sociedade que ainda permanecia amplamente no estágio mágico, era necessária portanto como bode expiatório, sendo aliás verdade que certos indivíduos realmente procuraram desempenhar esse papel nefasto de enfeitiçador.[25]

Vale lembrar que autores do porte de Keith Thomas e MacFarlaine viram-se influenciados por estas reflexões. No portentoso estudo de Keith Thomas, *A Religião e o Declínio da Magia*, de 1971, a perseguição às bruxas aparece vinculada não apenas às elites mas também ao crescente descontentamento do campesinato inglês face às mudanças no mundo rural, levando a um aumento das tensões sociais e, portanto, do número de denunciados[26].

Peter Burke demonstra com brilhantismo o grau de heterogeneidade da cultura popular na Europa dos Tempos Modernos, apontando a existência de "muitas culturas populares"; entendida também como "um modo de vida", a diversidade é notável. As categorias que protagonizaram esse estrato cultural são variadas, desde o campesinato até os trabalhadores do mundo urbano (sapateiros, ferreiros, mineiros, soldados, marinheiros etc). Nas cidades, Burke distingue ainda as minorias étnicas, como judeus e mouros. Assim, o conceito de "subcultura" aparece neste contexto para diferenciar estas camadas, embora ressalte a relativa autonomia destes subgrupos, não separados por completo das demais manifestações da cultura popular:

---

[24] Edward Evans-Pritchard, *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

[25] Jean Delumeau, *História do Medo no Ocidente. 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 376.

[26] Keith Thomas, *A Religião e o Declínio da Magia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

a subcultura é um sistema de significados partilhados, mas as pessoas que participam dela também partilham os significados da cultura em geral[27].

No caso dos africanos em Portugal, percebemos claramente essas relações ao constatarmos que muitos procedimentos de cura e de enfeitiçamentos manifestados pelos negros e negras mantêm uma fronteira fluida e incerta em relação ao que se praticava por parte de portugueses brancos e europeus, sendo assim difícil de se resgatar o que era originalmente africano, embora se possa fazê-lo pontualmente. Vistos como um subgrupo cultural, os africanos em Portugal apresentaram como manifestações mais tipicamente vinculadas às suas raízes, o porte e uso das bolsas de mandingas e, em segundo lugar, os calundus, ainda que esses últimos tenham sido pouco registrados entre as "feitiçarias" do Reino.

---

[27] Peter Burke, *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 69.

Escravatura Feminina, Economia Doméstica e Estatuto Social nos Prazos do Zambeze no Século XVIII

Eugénia Rodrigues

Resumo: *Na sequência da expansão portuguesa na África Oriental, a extensa região do vale do Zambeze foi dividida em territórios – os prazos – administrados por uma elite originária de Portugal e da Índia e pelos seus descendentes mestiços. A par dos africanos livres, designados colonos, os escravos constituíam uma parte importante da população dos prazos do Zambeze. Totalizando entre dezenas e milhares de indivíduos por senhor, eles forneciam a grande parte do trabalho necessário à manutenção da sociedade colonial. As mulheres escravas desenvolviam diversas actividades, desde as que estavam ligadas à economia dos prazos às que eram exigidas pelo funcionamento do mundo doméstico.*

Neste ensaio, pretende-se analisar o papel das mulheres escravas no contexto doméstico. Nas casas senhoriais localizadas nos prazos ou nas estabelecidas nas vilas, a escravatura feminina providenciou parte da mão-de-obra usada na economia doméstica, assegurando tarefas distintas, frequentemente em razão de uma especialização adquirida desde a infância. Não obstante, as escravas não desempenhavam apenas funções laborais ou mesmo sexuais. Elas preenchiam igualmente funções simbólicas, associadas ao estatuto social dos seus senhores.

1. Escravatura e sociedade nos Rios de Sena

Conquanto impulsionada pela expansão comercial, a presença portuguesa no vale do Zambeze, na actual República de Moçambique, desembocou no domínio territorial sobre uma extensa região, a partir do final de Quinhentos. Por esta altura, as populações africanas do vale do Zambeze, organizadas em pequenas unidades políticas, reconheciam a tutela distante dos Estados karangas no sul do Zambeze – Monomotapa, Quiteve, Manica e Barue – e maraves a norte do rio – Lundu, Kalonga e Undi. As terras adquiridas aos chefes africanos de ambas as margens do rio, por conquista ou em resultado de alianças políticas, foram cedidas pela Coroa de Portugal a súbditos portugueses. Do ponto de vista do direito português, essas concessões, designadas prazos, regiam-se pelas normas da enfiteuse. A Coroa portuguesa mantinha o domínio directo da terra, cedendo o seu domínio útil, em troca do pagamento de um foro em ouro. Estas concessões eram geralmente por três vidas, reconhecido também o direito de renovação, podendo a sucessão recair em parentes ou em estranhos. Como, na prática, a Coroa deixou aos foreiros a administração desses territórios e a jurisdição sobre as suas populações, os prazos acabaram por funcionar como chefias políticas.

Não era tanto a agricultura dessas terras a interessar os moradores, cujas principais actividades económicas estavam ligadas ao comércio. Desde o início da colonização, o

negócio do ouro, nas feiras do planalto a sul do Zambeze, e do marfim, um pouco por todo o território, constituíra a base dos proventos desses indivíduos. Às actividades mercantis, juntara-se, depois de os portugueses terem perdido o acesso a grande parte das feiras no final do século XVII, a exploração de minas de ouro a norte do Zambeze. A partir do segundo quartel de Setecentos, o tráfico de escravos para as ilhas francesas do Índico e, depois, para o Brasil adquiriu progressivamente importância. Embora tudo indique que a maior parte dos rendimentos dos moradores provinha da actividade comercial, os prazos eram importantes para recrutar dependentes e alojar os escravos usados no comércio, na mineração e na guerra. Ademais, os senhores recebiam diversas rendas e prestações judiciais das populações africanas residentes nas terras. Os prazos eram, assim, fonte de riqueza, poder e prestígio, garantindo a base material de um pequeno grupo de famílias da região do Zambeze, conhecida em Setecentos por Rios de Sena.

A elite colonial era composta por indivíduos oriundos de Portugal e do Estado da Índia e pelos seus descendentes mestiços, os "naturais", fruto da união com mulheres africanas. Com efeito, embora também chegassem à região mulheres estrangeiras, umas tantas de Goa e algumas raras de Portugal, a maior parte dos que aí afluíam eram homens. Devido à elevada mortalidade que atingia os europeus e a práticas administrativas adoptadas em determinados períodos, as mulheres adquiriram, ao longo da centúria, a maioria dos títulos dos prazos. Essas mulheres ganharam, aliás, uma reconhecida notoriedade, traduzida no tratamento de *donas*, controlando as populações dos prazos mais eficazmente do que os seus maridos. Estes membros da elite dos Rios de Sena eram conhecidos por casados ou moradores. Integrando este pequeno grupo de pessoas, estavam ainda os missionários, dominicanos e jesuítas, cujas ordens eram detentoras de prazos e que participavam pessoalmente no comércio e mineração.

Os principais núcleos urbanos da região, os quais adquiriram em 1763-64 o estatuto de vilas dotadas de senados municipais, distribuíam-se ao longo do Zambeze. Quelimane, no delta do rio, era o porto de acesso ao sertão. Sena, localizada 60 léguas para o interior, fora a principal povoação desde o início da colonização, mas perdeu, em 1767, o seu estatuto de assento do governo dos Rios, o qual passou para Tete, outras 60 léguas rio acima. A principal autoridade portuguesa na região era o tenente-general e governador dos Rios de Sena, que dependia do governador da capitania, com assento na capital, a Ilha de Moçambique. No entanto, conservava uma larga autonomia, como a generalidade dos governadores do império português, a qual era reforçada pela distância e pela demora das comunicações com a ilha.

A população africana destes territórios dividia-se, do ponto de vista jurídico, em livres e escravos. Os africanos livres, designados colonos, viviam em aldeias sob a autoridade de chefes de linhagem, os *af'umu*, e territoriais, os *amambo*. Pagavam várias taxas aos senhores dos prazos e eram obrigados a determinados serviços (Lobato 1957; Lobato 1962; Isaacman 1972; Newitt 1973; Newitt 1995; Capela 1995; Rodrigues 2002).

Os escravos constituíam uma parte importante da população dos prazos do Zambeze. Totalizando entre dezenas e milhares de indivíduos por senhor, eles forneciam a grande parte do trabalho necessário à manutenção da sociedade colonial. Para além dos conseguidos pela reprodução biológica, a elite dos Rios de Sena obtinha escravos de vários modos, basicamente os mesmos que os forneciam nas sociedades africanas. Eles podiam ser prisioneiros de guerra, um meio que facultara a posse de inúmeras pessoas nas centúrias anteriores, mas que perdeu relevância em Setecentos. Parte era adquirida por compra aos chefes vizinhos, nomeadamente no norte do Zambeze, onde eram também cativos de guerra e, eventualmente, raparigas usadas pelos tios que chefiavam as linhagens matrilineares como meio de pagamento de mercadorias. Pessoas livres eram também escravizadas em consequência de decisões judiciais e algumas delas iam parar à mão dos moradores enquanto senhores das terras. No entanto, a maior parte dos escravos tinha origem no "corpo vendido", uma instituição que previa que uma pessoa se tornasse escrava de outra, geralmente quando não podia assegurar a sua própria sobrevivência, em épocas de escassez de subsistências, ou pagar dívidas contraídas (Rodrigues 2002: 627-633).

De modo distinto de outras sociedades (Robertson e Klein 1983: 12-13), nos Rios de Sena muitos dos escravos eram identificados como propriedade de mulheres e não de senhores em geral ou de homens. Tal relacionava-se com o lugar das mulheres na sociedade colonial dos Rios de Sena como detentoras de terras e de pessoas. Ademais, como os maridos eram frequentemente oriundos do reino e de outros territórios do império português, as senhoras dos prazos, maioritariamente nascidas na região e dominando os seus códigos sociais, detinham um notável controlo sobre os escravos. Ou seja, nesta sociedade, as mulheres não eram apenas utilizadoras como também proprietárias de escravos (Capela 1995: 67-101; Rodrigues 2000). Note-se, ainda, que a posse de escravos não era um exclusivo desta elite, embora no decurso do século XVIII os senhores dos prazos fossem os maiores proprietários. Como noutros lugares de África (Robertson e Klein 1983: 15), pessoas livres de menor estatuto social e igualmente os próprios cativos eram donos de escravos (Capela 1995: 202-203; Rodrigues 2002: 637-639).

A mão-de-obra escrava fornecia a maior parte do trabalho requerido pelo funcionamento da sociedade colonial, embora os africanos livres pudessem ser coagidos a trabalhar para os senhores dos prazos. Fundamentalmente, os homens eram utilizados como carregadores, comerciantes, guerreiros, caçadores, artesãos e em algumas tarefas relacionadas com a agricultura, como o corte de árvores, enquanto as mulheres eram aplicadas no cultivo dos campos e na mineração do ouro. Entretanto, todos eles eram utilizados no serviço doméstico, diferentemente do padrão de divisão sexual do trabalho nas sociedades africanas, onde esse serviço cabia às mulheres (v.g. Manning 1995: 115-116; Isaacman e Isaacman 2004: 14-15). Na verdade, grande parte do trabalho produtivo cabia às mulheres. Elas entregavam-se ao cultivo dos campos, nas aldeias de escravos existentes nos prazos e nas hortas localizadas junto às residências dos senhores. No distrito de Tete, nas minas que os portugueses exploravam a norte do Zambeze, a mineração do ouro ocupava ainda um elevado número de mulheres.

Ocasionalmente, elas podiam ser usadas como carregadoras, como aconteceu, em 1798, na expedição conduzida pelo tenente-general Francisco de Lacerda e Almeida ao interior de África (Isaacman 1972: 47-56; Newitt 1973: 187-203; Capela 1995: 189-209; Rodrigues 2002: 620-646).

As funções em que eram utilizados parece explicarem o desequilíbrio da razão entre homens e mulheres no conjunto dos escravos de um senhor, conquanto ocorressem variações regionais. Nos distritos de Sena e Quelimane, as mulheres escravas constituíam cerca de um terço, ou ainda menos, dos adultos: 36,5% em Gorongosa, 17,4% em Cheringoma e 26,6% em Chupanga, três vastíssimos prazos na margem direita do Zambeze. No distrito de Tete, onde asseguravam também a mineração, elas chegavam a quase metade da população, como acontecia nas duas residências dos jesuítas: 40,8% em Marangue e 46,7% em Tete[1]. As mulheres estavam, portanto, em minoria na sociedade colonial dos Rios de Sena, diferentemente dos padrões que caracterizavam uso dos escravos na maior parte das sociedades africanas (Robertson e Klein 1983: 4-5). Tal parece relacionar-se com a preponderância do comércio e das actividades bélicas na sociedade colonial, em conexão com a divisão sexual do trabalho vigente nas sociedades africanas da região, onde aquelas actividades eram masculinas.

2. Escravatura Feminina e Mundo Doméstico

A actividade dos moradores dos Rios, que podia incluir deslocações às feiras, desdobrava-se entre os prazos e as povoações de Quelimane, Sena e Tete, onde se manejava o comércio, se fazia política e se participava nos rituais religiosos. Nos prazos, os senhores tinham uma área residencial, o "luane", composta pelos aposentos familiares, pelos armazéns e pelas casas dos escravos ligados directamente ao trabalho nesse espaço. Em volta deste conjunto de edifícios, estendiam-se pomares, hortas e searas, cultivados pelas escravas[2]. Tudo indica que, no final da centúria, os "luanes" eram habitações cada vez mais secundárias e, portanto, o maior número de escravos domésticos concentrar-se-ia nos centros urbanos, podendo deslocar-se entre estes e os prazos.

Diferindo entre si, as povoações do Zambeze eram retratadas como conjuntos de casas distantes umas das outras e rodeadas de amplos cercados, "um misto de quintas, e cazaes",

---

[1] "Mappas do Rendim.to da Terra Gorungoza, e Seus Costumes Seguintes Maruo" *In* Dias 1956: 342-357; *Relação da casa de Manuel Ribeiro dos Santos*, 9/1/1788, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Moç., cx. 56, doc. 3; Auto do inventário, sequestro e leilão dos bens dos jesuítas da casa de Marangue, 22/4/1760, AHU, Moç., cx. 17, doc. 72; Auto do inventário, sequestro e leilão dos bens dos jesuítas da casa de Tete, 22/4/1760, AHU, Moç., cx. 17, doc. 73.

[2] Ver, por exemplo, Relação da casa de Felizardo Joaquim Pais de Menezes e Bragança, 7/1/1788; Relação da casa de João Fernandes do Rosário, 8/1/1788, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Moçambique (Moç.), cx. 56, doc. 1; Relação da casa de Manuel Ribeiro dos Santos, 9/1/1788, AHU, Moç., cx. 56, doc. 3; Relação da casa de Manuel Estácio da Ponte Pedreira, 9/1/1788, AHU, Moç., cx. 56, doc. 76; Relação da casa de João Filipe de Carvalho, 18/11/1801, AHU, Moç., cx. 90, doc. 42.

na visão de um cronista aplicada a Quelimane (Montaury c. 1788 in Andrade 1955: 355). Francisco de Melo e Castro, que governou os Rios de Sena entre 1740 e 1745, descreveu essas habitações, construídas em adobe ou taipa, podendo ser de pedra principalmente em Tete, onde esta matéria prima era mais abundante, e cobertas de colmo ou telha. Eram, em geral, edifícios assobradados e com varandas; o primeiro piso servia de armazém das fazendas do comércio, enquanto o segundo albergava a habitação. Em redor, localizavam-se os celeiros e mais afastadas, por causa do fogo, ficavam as cozinhas, as oficinas, as habitações dos escravos e pequenas hortas. O conjunto era envolvido por um recinto de taipa (Castro 1861: 22-24). É provável que nem todos os escravos residissem aqui, espalhando-se alguns pelos arredores das povoações (Montaury c. 1788 *In* Andrade 1955: 355). Naquele complexo residencial, os espaços eram, portanto, bem diferenciados, com áreas destinadas aos senhores, aos escravos e às actividades laborais.

O conjunto de cativos empregados no labor doméstico incluía tanto homens como mulheres, distintamente do padrão vigente nas sociedades africanas da região, onde cuidar da casa e educar filhos eram tarefas femininas. Mas, as condições de trabalho e os mecanismos de controlo desta mão-de-obra estão pouco documentados. Importa salientar que, tal como entre a restante escravatura, existia uma organização e uma hierarquia entre os escravos domésticos. No caso das mulheres, elas compunham grupos de trabalho, comandados por uma *nyacoda* e subdivididos em núcleos de cerca de cinco, a cargo de uma *mucata*. Presumivelmente, a experiência associada à idade e o reconhecimento da autoridade pelas demais cativas estariam subjacentes à construção destas chefias, como sucedia com os outros escravos (Rodrigues 2002: 579-580).

A fraca visibilidade dos conflitos no espaço doméstico, evidenciados em relação a outros grupos de escravos, sugere que as condições de trabalho não seriam muito penosas, quer do ponto de vista do ritmo laboral, quer no tocante à disciplina. Claro que as circunstâncias não seriam uniformes em todas as casas e dependeriam também do próprio senhor. A ocorrência de disputas era mais provável quando os senhores eram recém-chegados à região, designadamente no caso dos religiosos, que não dispunham, ao contrário de outros membros da elite dos Rios, da mediação das mulheres no relacionamento com os escravos. Por exemplo, o padre austríaco Mauriz Thoman contou que quando chegou aos prazos da Companhia de Jesus em Tete e Marangue, em 1758, não encontrou os cativos de serviço. Segundo ele, ambas as residência eram lugares de tal modo devastados que foi obrigado a pedir pão a um morador português. O padre acusou o seu antecessor de, com uma severidade excessiva, ter afugentado os escravos, que só regressaram quando foram convencidos da sua própria brandura (Thoman 1788: 93-94)[3]. Evidentemente, o relacionamento entre escravos e senhores passava por processos de negociação, apoiados nos códigos vigentes e em acordos anteriores (Rodrigues 2001).

---

[3] Uso os excertos traduzidos provisoriamente por Gerard Liesegang (1996), a quem manifesto o meu profundo agradecimento.

Pouco sabemos sobre o número e as funções dos escravos adstritos ao serviço doméstico. Afora alusões dispersas por alguns textos, existem algumas relações de escravos datadas da segunda metade de Setecentos. Os inventários das residências dos religiosos aparentam ter um grau de fiabilidade superior ao das listas fornecidas por senhores de Sena, em 1788, em resposta a um inquérito administrativo. Alguns senhores apontaram uma estimativa do total dos seus cativos, omitindo quantos possuíam realmente, e também não discriminaram as suas funções. Além disso, muitos dos escravos arrolados como adstritos ao serviço da casa não estavam exclusivamente dedicados a funções domésticas. Era, por exemplo, o caso dos ourives, que dedicavam a maior parte do seu tempo a tarefas relacionadas com o negócio do ouro. Ou os 300 escravos listados por um senhor, nos quais decerto se integrariam os cativos empregados no comércio. Ainda assim, umas poucas relações detalhavam os ofícios dos escravos, como cozinheira ou alfaiate, num conjunto de trabalhadores citados como "negras", "negrinhas", "cafres", um aportuguesamento de *kâfir* (infiel), o nome árabe para as populações da costa oriental africana, ou "bichos", a designação aplicada aos escravos masculinos antes da idade adulta. Os termos "negrinha" ou "bicho" não eram empregues uniformemente, sendo claro que alguns senhores incluíam nessa categoria crianças com mais de um ano, enquanto outros a reservavam para as que tinham uma idade superior. Estas classificações, apoiadas apenas no sexo e numa idade descritiva, não subsidiam o apuramento do total de escravos agregados a determinada tarefa doméstica (ver quadro).

Pese embora a ambiguidade das classificações usadas e a imprecisão dos quantitativos indicados, essas listas evidenciam um elevado número de cativos ocupados com o trabalho doméstico. Tal facto estava associado ao estatuto social dos moradores, como salientou o tenente-general dos Rios de Sena, José Caetano da Mota. Em 1767, este governante tentou restringir o que considerou o excessivo luxo dos moradores, limitando a cerca de 30 os cativos ao serviço de cada um[4]. Porém, a elite dos Rios resistiria a mudar os seus símbolos de prestígio e o total de escravos domésticos permaneceria alto.

As listas referidas em anexo fornecem um quadro das tarefas desenvolvidas pelos escravos nas casas senhoriais dos Rios de Sena, comprovando a existência de funções especializadas. Dado que os padrões culturais e sociais da elite dos Rios eram distintos dos prevalecentes nas sociedades africanas de onde eram originários os escravos, conquanto pudessem admitir a sua influência, um vasto conjunto de serviços exigia um treino específico conducente à formação da mão-de-obra. Essa aprendizagem fazia parte de um processo de socialização que implicava um estágio como "discípulo" junto de um "mestre". Deste modo, o escravo adquiria determinada formação de modo a poder satisfazer o estilo de vida dos senhores. Estes escravos especializados eram presumivelmente mais considerados pelos seus senhores, que os tratariam melhor do que aos restantes cativos domésticos. Como explicava o padre M. Thoman: "Se alguém tem

---

[4] "Representação aos moradores" do tenente-general José Caetano da Mota, 11/4/1767, AHU, Moç., cx. 27, doc. 66.

aptidões e aprende um ofício neste caso é mais apreciado pelo seu amo, melhor mantido e, finalmente, talvez instruído no cristianismo" (Thoman 1788: 135-136).

Alimentar, Vestir, Limpar

De entre os empregos especializados, destacavam-se os vinculados à preparação de comida, o que indicia a relevância da alimentação no contexto sócio-cultural dos Rios de Sena. Como foi já salientado em diversos estudos, a alimentação, além de satisfazer uma necessidade básica, constitui um sistema simbólico integrante da identidade histórico-cultural de um indivíduo ou de um grupo. Faltam descrições sobre a dieta dos senhores no vale do Zambeze, embora ocorram menções a admiráveis refeições e ao luxo com que se tratavam. A "despesa que fazem no seu tratamento é grande, a sua mesa é explêndida" (Almeida 1944: 152) relatava um governador no final do século XVIII, enquanto outro se referia aos banquetes nas casas dos moradores dos Rios[5]. O padre M. Thoman aludiu apenas a uma cozinha "à maneira europeia" (Thoman 1788: 105). Mas, atendendo à origem dos senhores dos Rios, a sua culinária basear-se-ia seguramente nas tradições portuguesa e goesa, esta já com influências lusas (Lopes 1995: 318-322; Gracias 2005), não sendo de excluir a adopção de pratos locais. Hábitos alimentares entroncados em ambas as gastronomias estavam presentes na Ilha de Moçambique, com idêntica colonização. Henri Salt, um viajante que visitou a ilha em 1809, descreveu um lauto almoço na casa do governador, sobre o qual informou ser "mui abundante e bem servido, e em que as iguarias estavam preparadas, parte segundo o uso indiano e parte à maneira europeia" (Salt 1944: 15). O médico genovês Luís Vicente de Simoni, físico-mor da capitania, reportou também que o prato indiano de "arroz de caril apimentado e cheio de drogas" estava muito divulgado na ilha, informação corroborada pelo prelado Fr. Bartolomeu dos Mártires[6]. Certamente, a elite da região do Zambeze tendia igualmente a replicar a culinária dos seus países de origem como forma de identidade cultural e sinal de posição social. No entanto, tudo indica que incorporava matérias-primas e técnicas locais, não só porque a maioria das mulheres era natural do país, como também porque os produtos de Portugal e de Goa eram pouco acessíveis. Tendo como principais cereais o arroz e o trigo, a alimentação dos senhores era distinta da dos africanos, que consumiam principalmente milho fino, sorgo e legumes (Thoman 1788: 106; Rodrigues 2006: 638. Isaacman e Isaacman 2004: 45). Não é, portanto, surpreendente que os escravos treinados na confecção da comida fossem muito cotados. No caso dos cozinheiros, o jesuíta M. Thoman

---

[5] Comentários do governador-geral D. Diogo de Sousa Coutinho à margem da "Denuncia que faz Manuel do Nascimento Nunes", post. 28/11/1795, AHU, Moç., cx. 72, doc. 58

[6] Luís Vicente de Simoni, "Tratado Medico sobre Clima e Enfermidades de Moçambique", 1821, Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, Secção de Manuscritos, cód. I-26-18-22; fl. 117; Fr. Bartolomeu dos Mártires, "Memoria Chorografica da Provincia ou Capitania de Mossambique na Costa d'Africa Oriental conforme o estado em que se encontrava no anno de 1822", 1823, Arquivo Histórico de Moçambique, SE a III P 9, nº 216 a, fl.138 (Cópia do original do Arquivo da Casa Cadaval, cód. 826).

informou em relação aos africanos dos Rios de Sena: "Também aprendem bastante bem a cozinhar à maneira europeia, e os portugueses deixam geralmente fazer a sua cozinha por africanos, geralmente homens, raramente por mulheres pretas, o que têm a sua boa razão de ser" (Thoman 1788: 105).

O padre não justificou a presumível preferência da elite local por homens para cozinhar, confirmada no tocante aos jesuítas pelos inventários elaborados em 1759, quando do sequestro dos bens da Companhia. Eventualmente, existiria em parte dessa elite a crença de que as mulheres poderiam enfeitiçar a comida, o que seria mais fácil em pratos condimentados do que por outras vias alimentares. Acusações de feitiçaria, associadas a relacionamentos afectivos, recaíam frequentemente sobre as mulheres, que usariam todos os ardis para prender as vítimas aos seus encantos. Não obstante, as listas de escravos de outros senhores não testemunham o exclusivismo masculino na cozinha. Os próprios dominicanos tinham escravas cozinheiras e outros moradores dos Rios empregavam número idêntico de mulheres e homens.

Todavia, a factura de doces, pão e conservas parece ter estado delegada nas mãos de mulheres, conforme a tradição portuguesa. Foi já notado o relevante lugar da doçaria na gastronomia portuguesa e a sua transposição para os espaços do império (Consiglieri e Abel 1999; Algranti 2005). Em Goa, existiam igualmente fortes tradições doceiras, tanto na culinária hindu, como na cozinha cristã (Lopes 1996: 319-320; Gracias 2005). Mesmo integrando como matéria-prima os produtos da terra, as técnicas gastronómicas eram seguramente transportadas de Portugal e de Goa, dada a fraca evidência de uma doçaria africana. Os doces tinham um lugar de destaque em acontecimentos festivos, mas eram também um alimento diário. No início de Oitocentos, o seu elevado consumo na Ilha de Moçambique foi notado por vários observadores. O médico Luís Vicente de Simoni louvou os delicados doces de amêndoa, mas não deixou de censurar o constante gasto de bolos folhados, bolachas e biscoitos (Rodrigues 2006: 642, 657). O prelado Fr. Bartolomeu dos Mártires reportou igualmente a importância alimentar e social dos biscoitos, que acompanhavam o chá a todos os momentos do dia[7]. O grande número de doceiras em algumas casas dos Rios sugere a confecção de guloseimas sofisticadas, revelando também como a doçaria adquirira uma função social, diferenciadora do estatuto dos senhores.

O papel das padeiras nas casas dos moradores dos Rios de Sena era certamente indispensável. O pão de trigo era um dos alimentos distintivos da posição social e da identidade alimentar da elite por oposição ao consumo africano de "mucates", um pão coriáceo feito de milho fino, cozido ou assado, quer no fogo quer no forno. No vale do Zambeze, a panificação do trigo regulava-se por métodos e paladares locais. Designadamente, em lugar de fermento, era usado *pombe* no interior e *sura* no litoral, onde as palmeiras eram abundantes[8]. Algumas

---

[7] Fr. Bartolomeu dos Mártires, "Memoria Chorografica ...", fl. 27.

[8] O *pombe* é uma bebida fermentada feita a partir de cereais, geralmente milho miúdo. A *sura* é uma bebida confeccionada a partir do suco do coqueiro. Pode beber-se fresca ou fermentada em aguardente. Sobre a sua utilização no fabrico de pão nos Rios, ver Livingstone 1868, p. 684. Para uma descrição das técnicas de confecção de pão em Moçambique, ver Rodrigues 2006, pp. 641-643.

casas incluíam ainda o ofício de conserveira. As técnicas de preservar os alimentos estão pouco documentadas, mas existem referências, por exemplo, às caldas de frutos (Rodrigues 2006: 658). Saliente-se, então, o lugar preponderante das mulheres no conjunto de escravos especializados na preparação dos vários tipos de alimentos dos senhores, tarefa que decerto envolveria outros serviçais.

Entre os ofícios diferenciados estavam também os ligados à confecção e ao tratamento do vestuário. Nos Rios de Sena, a indumentária era ainda uma marca de identidade cultural e, principalmente, de distinção social. Os homens da elite local usavam vestuário europeu, como calção, camisa e véstia, e indiano, geralmente a cabaia, uma túnica comprida. As cabaias, de resto, parecem ter estado bastante vulgarizadas, como notou um governador: "o costume destas gentes, tanto nacturaes de Goa, como os poucos filhos da terra, e desse reyno, hè porem se logo de chinellas, cabayas, e barrette"[9]. Várias denúncias sobre o escândalo provocado pela moda de tal indumentária, envergada pelos próprios oficiais régios, sugerem uma utilização quotidiana. Em 1767, o governador dos Rios, farto da "indecência com que alguns moradores se tratão nos actos publicos", passeando "de dia em cabaya pelas ruas", publicou, sem sucesso, um bando proibindo o seu uso público[10]. Quanto ao vestuário feminino, faltam notícias sobre o seu estilo nos Rios de Sena durante este período. Mas, na Ilha de Moçambique, o traje europeu terá sido reservado para as saídas à rua, ataviando-se as mulheres no dia-a-dia sobretudo com panos, os antecessores das actuais capulanas. Por exemplo, o médico Luís Vicente de Simoni censurava esses trajes envergados pelas mulheres, que dispensavam o espartilho, perguntando-lhes: "podeis vos esquecer a este ponto de vos mesmas para vos igualar em tudo as selvages que vos rodeão como escravas?"[11]. Certamente, neste aspecto, seria sobretudo o tipo de tecido, e não a sua confecção, a distinguir o estatuto social das mulheres, já que as escravas também vestiam panos. Além da indumentária pessoal, também era usada uma grande variedade de roupa de mesa e de cama, desconhecida nas sociedades africanas[12].

Aos Rios de Sena, chegava ocasionalmente roupa já facturada, quase sempre em segunda mão e remetida de Goa. Na ausência de um mercado onde adquirir o vestuário, a sua confecção fazia-se nas casas dos senhores. E dado que a farpela da elite dos Rios divergia da usada pelos africanos, composta de fibras de árvore, peles de animais e, para um grupo restrito, panos de algodão (v.g. Isaacman e Isaacman 2004: 64-66), o seu fabrico exigia competências específicas. Também nesta actividade, se encontravam tanto mulheres como

---

9 Carta do governador-geral Baltazar P. Lago para o secretário de Estado, 17/8/1766, AHU, Moç., cx. 26, doc. 67.

10 Bando do tenente-general dos Rios José Caetano da Mota, 14/2/1767, AHU, Moç., cx. 27, doc. 66. Ver também Carta do vereador da câmara de Sena para o tenente-general dos Rios João de Sousa Brito, 15/1/1797, AHU, Moç., cx. 77, doc. 18.

11 Luís Vicente de Simoni, "Tratado Medico ...", fl. 101-101v.

12 Ver, por exemplo, o inventário dos bens de um negociante da feira de Manica. Treslado do inventário dos bens de António da Silva Xavier, 16 de Março de 1781, AHU, Moç., cx. 35, doc. 67.

homens, excepto no caso dos religiosos, que admitiam apenas alfaiates. Já a lavagem da roupa cabia indistintamente a mulheres ("mainatas") e homens ("mainatos"). A limpeza de tecidos delicados, empregados no vestuário e na casa dos senhores, imporia decerto um adestramento especial.

Um conjunto de outros ofícios especializados era exclusivamente masculino. Era o caso dos barbeiros, cirurgiões e trompetistas, detidos por alguns senhores, ou de uma grande variedade de artesãos ligados à construção e reparação dos edifícios e de diversos instrumentos, como pedreiros, telheiros, carpinteiros, ferreiros, calafates, etc. Saliente-se que estes artesãos agregados à casa podiam não estar unicamente votados à sustentação do mundo doméstico, exercendo tarefas relacionadas com as actividades económicas promovidas pelos seus senhores.

Mas, a maioria dos escravos de ambos os sexos tinha funções menos particularizadas dentro do mundo doméstico. Aparentemente, as tarefas que lhes eram exigidas seguiam a divisão sexual do trabalho prevalecente nas sociedades africanas. Todavia, conquanto a documentação coeva noticie que as mulheres se ocupavam do trabalho doméstico, não foram reportados pormenores relativos à execução concreta dos diversos serviços. Assim, é possível que ocorressem desvios no tocante à partilha costumeira das tarefas por sexo. Todas as residências possuíam um grupo de escravos chamados "cafres da porta" e outro de "bichos da porta" ou, mais vulgarmente, "bichos do corredor", que parece terem servido principalmente como carregadores de machilas e palanquins, em que os senhores eram transportados, como polícias, defendendo as habitações de ocasionais ataques de escravos de outros senhores, e como correios, podendo ser enviados às terras ou a outras povoações. Muitos dos rapazes eram "discípulos" de vários ofícios ou ajudavam em diversas tarefas, donde a referência, por exemplo, aos "bichos da copa", que auxiliavam no serviço das refeições[13].

O correspondente feminino destes homens eram as "negras" e as "negrinhas da casa", estas por vezes chamadas "negrinhas da porta". Estas mulheres cumpriam afazeres mais próximos dos desempenhados pelas mulheres nas sociedades africanas, embora alguns exigissem aprendizagem. Os serviços relacionados com a limpeza da casa, cujos materiais de construção e mobiliário eram diferentes dos das habitações africanas, implicavam seguramente um treino específico. Elas fariam também tarefas como a moagem dos cereais, a recolha da lenha e o transporte de água. Presumivelmente, eram elas a preparar a comida dos próprios escravos. Também seriam elas a cuidar das pequenas hortas circundantes das residências e, certamente, cabia-lhes tratar dos animais criados nos quintais. Mas, não raro, ocupavam-se de outros afazeres. Tal como os homens, podiam ser recrutadas para a construção e reparação das obras públicas, como as fortalezas, trabalhos para os quais os senhores dos prazos estavam obrigados a fornecer mão-de-obra[14].

---

[13] Inventário dos escravos da casa de S. Domingos de Quelimane, 25/8/1765 (treslado de 12/8/1777) AHU, Moç., cx. 32, doc. 33.

[14] Ver, por exemplo, a portaria do governador dos Rios António Melo e Castro, 20/4/1784, AHU, Moç., cx. 46, doc. 13.

Os escravos moviam-se, assim, entre espaços delimitados da unidade doméstica, espaços esses que contaminavam o próprio nome com que eram classificados. Os que detinham ofícios especializados estavam associados aos espaços externos à habitação: a cozinha e as oficinas. E era também no exterior, no vasto quintal, que se juntavam os "cafres da porta". As várias categorias de mulheres, excluindo as que tinham um emprego diferenciado, penetravam no espaço privado das residências, ao qual parece terem tido igualmente acesso os "bichos do corredor".

As mulheres contabilizavam 826/836 pessoas, cerca de 39% do total dos 2137/2157 escravos arrolados nestas listas como adstritos ao serviço doméstico. Elas constituíam, portanto, uma minoria, congruentemente com o padrão apurado para o conjunto da escravatura de um senhor. Mas, convém lembrar que as relações fornecidas pelos moradores incluíam homens ocupados com outras tarefas, os quais viviam agregados directamente à casa. Deste modo, tudo indica que as escravas faziam a maior parte do trabalho doméstico, já que partilhavam com os homens as funções especializadas e cumpriam a generalidade dos demais serviços.

Educar, Sociabilizar

Às ocupações manuais das escravas, acresciam funções que nem sempre eram discriminadas. Qualquer escrava podia servir sexualmente o seu senhor ou membros da sua família. Além disso, era nos grupos de "negras" e "negrinhas" que eram recrutadas as mulheres aplicadas à educação dos filhos dos senhores e às práticas de sociabilidade das senhoras.

As funções sexuais e reprodutoras destas mulheres, muito destacadas na literatura sobre a escravatura feminina, estão escassamente documentadas no que tange à sociedade setecentista do vale do Zambeze. De facto, conquanto abundando alusões à actividade sexual das africanas, invariavelmente rebarbativas, elas não se reportavam especificamente às cativas. Formuladas por europeus, na maior parte funcionários e missionários, as imagens das mulheres retratavam-nas como sexualmente muito activas e promíscuas. Embora ganhando diferentes matizes, cujos desenvolvimentos não cabem aqui, estas representações atingiam as mulheres de todas as sociedades da região, africanas e colonial. Uma rara referência ao relacionamento sexual das escravas e dos senhores surge numa memória de 1766, assinada por António Pinto de Miranda. Este memorialista recriminava os senhores dos Rios, que, adiantava, além "das proprias mulheres, não deixão de procurarem outras. Servemsse alguns das portas para dentro com cem e mais escravas, e tendo com alguas ajuntamento, morrendo as deixão captivas" (Miranda c. 1766 in Andrade 1955: 253). No vale do Zambeze, tal como acontecia noutras sociedades escravistas, algumas escravas seriam concubinas dos seus senhores, enquanto outras estariam sujeitas a relações ocasionais. De resto, a larga quantidade de mestiços existentes na região deixa supor um intenso intercurso sexual com as africanas, mas seria imprudente concluir que todas eram escravas. As funções reprodutoras destas mulheres, independentemente de quem eram os seus parceiros sexuais, foram abonadas pela referência nos róis da escravatura a fulana tal e aos seus filhos. Em suma, a reprodução biológica era

também um meio de obter escravos, como em todas as sociedades escravistas. Alguns estudos concluíram que, nas sociedades africanas, o relacionamento sexual entre escravas e senhores e, particularmente, o nascimento de filhos resultavam numa maior incorporação familiar e social dessas mulheres (v.g. Robertson e Klein 1983: 6; Lovejoy 1983: 7-8,214-217,240). No entanto, na sociedade colonial dos Rios, tais situações não conduziram à integração familiar das escravas, como notou o memorialista e atestam as reduzidas alforrias.

Para além de criarem a sua própria prole, as escravas ocupavam-se da amamentação e da educação dos filhos dos senhores. O seu papel na socialização dos descendentes da elite dos Rios era notado pelos recém-chegados, que recriminavam os pais pela sua demissão nesse processo. Em consequência, alegavam, as crianças adquiriam os mesmos "pessimos procedimentos" dos mestiços de baixa condição social (Miranda c. 1766 *in* Andrade 1955: 253). Na verdade, cabendo às escravas a principal responsabilidade na socialização dessas crianças, os modelos culturais transmitidos tinham necessariamente um recorte africano. Do ponto de vista das cativas, a função de ama era compensadora, pois era geralmente retribuída pelas senhoras. De facto, as aias foram nomeadas nos pouquíssimos testamentos conhecidos. D. Inês Gracias Cardoso incluiu na disposição das suas últimas vontades a libertação das três amas dos seus filhos e de uma aia que então educava a sua afilhada, D. Inês Pessoa Castelbranco[15]. Esta, por sua vez, ordenou aos seus testamenteiros a entrega de duzentos panos e quatro escravos à aia dos seus filhos, Bárbara, enquanto a ama da sua filha, por nome Arma, foi contemplada com cem panos e dois escravos[16]. Estas recompensas incluíam, portanto, a outorga da alforria, a oferta de caros tecidos importados ou a doação de gente, um dos principais meios de acumular riqueza e prestígio nas sociedades africanas.

Ainda que a posse de um grande número de escravos domésticos fosse em si própria um signo de distinção social, essa função simbólica recaía em especial sobre as escravas denominadas "bandázias", um aportuguesamento de *bandazi*, que significa criado nas línguas do vale do Zambeze. Na sociedade colonial dos prazos, o vocábulo foi empregue no masculino[17], mas estava mais generalizada a sua utilização no feminino. Com efeito, o termo vulgarizou-se para designar o grupo específico das escravas que acompanhavam as senhoras, as aias, numa acepção mais próxima do *exuabo*, a língua falada em Quelimane (Festi e Valler 1994). De acordo com a mesma memória de 1766, "bandázias são captivas, de 10 thé 25 annos, que servem as Senhoras de dentro, e fora das cazas" (Miranda c. 1766 *in* Andrade 1955: 268). As funções de "bandázia" estavam, assim, ligadas a um estádio da vida destas escravas, depois da infância e antes do casamento, que decerto podia ocorrer antes da idade indicada.

---

[15] Testamento de D. Inês Gracias Cardoso, 23/4/1758, treslado de 2/3/1761, AHU, Moç., cx. 19, doc. 18.

[16] Testamento de D. Inês Almeida Castelbranco, 14 de Outubro de 1796, Arquivo Nacional / Rio de Janeiro, cx. 701, pac. 1, doc. 28.

[17] Fr. João de Santa Ana, (c. 1767), "Escuridades Ethiopicas", Biblioteca Nacional, Reservados, cód. 11550, fl. 30.

Cada senhora dispunha de um séquito destas escravas, cujo papel mais relevante era acompanhá-las no lar e em diversas ocasiões sociais. Em casa, o tempo destas jovens era passado com brincadeiras e danças. Por exemplo, foi referido o curioso costume de retalhar os frutos à imitação das escarificações usadas pelas *donas* e vesti-los como bonecas, que faltavam na região (Miranda c. 1766 *in* Andrade 1955: 268). Estas escravas preenchiam, assim, tarefas ligadas ao lazer das suas senhoras, embora não seja de excluir a realização de pequenos trabalhos. Não obstante, as suas actividades mais notadas situavam-se no espaço público. Um dos seus afazeres era deslocarem-se, no início e no fim do dia, às casas das demais senhoras para entregar cumprimentos das amas e, censuravam os seus detractores, inquirir sobre o que lá se passava. Essas visitas podiam ter um propósito menos benévolo. Conforme uma descrição, as *donas* usavam as "bandázias" em contendas com outras senhoras, enviando-as para insultar as suas dependentes ou directamente as próprias opositoras[18]. As "bandázias" preenchiam, portanto, um notório papel de mediadoras no relacionamento entre as *donas* dos Rios, estabelecendo pontes entre os vários mundos familiares. A visibilidade destas escravas era notória sobretudo quando acompanhavam as senhoras à igreja e nas visitas às outras famílias (Miranda c. 1766 *in* Andrade 1955: 254).

Todos os testemunhos evidenciam a associação entre, por um lado, o luxo e o número de "bandázias" e, por outro, o prestígio da sua senhora e família. A exibição destas escravas passava por as adornar, seguramente consoante o estatuto da própria *dona*. Conforme uma descrição, elas envergariam "fotas", um pano rico que as cobria da cintura para baixo, usando lenços, presumivelmente para cobrir o peito, e uma "imensidade das continhas"[19]. De facto, as senhoras possuíam, além das aplicadas ao atavio pessoal, um conjunto de jóias, desde missangas a ouro, destinado a ser ostentado pelas suas "bandázias". Era o caso de uma das principais *donas* da segunda metade da centúria, a referida D. Inês Almeida Castelbranco. No seu testamento, ela reportava a posse de adornos de ouro, prata, diamantes e outras pedras preciosas, aclarando tratar-se de jóias de uso próprio e das suas "bandázias"[20]. Pela mesma altura, os bens de uma viúva da Ilha de Moçambique, D. Quitéria Maria de Sousa, uma brâmane originária de Goa, incluíam igualmente, para ornato particular e das suas escravas, jóias de ouro e prata, avaliadas em seis mil cruzados[21].

Quanto ao número, o memorialista Pinto de Miranda referiu que as senhoras levavam 50 escravas para a igreja (Miranda c. 1766 *in* Andrade 1955: 254). Embora esta avaliação fosse provavelmente superlativa no que respeita à maior parte das *donas*, o total de "bandázias"

---

18 "Representação aos moradores" do tenente-general José Caetano da Mota, 11/4/1767, AHU, Moç., cx. 27, doc. 66.

19 "Representação aos moradores" do tenente-general José Caetano da Mota, 11/4/1767, AHU, Moç., cx. 27, doc. 66. A "fota", um termo indiano, designa "um pano que cobre da cintura para baixo, em fazenda rica, veludo bordado a ouro, tisso". Lopes 1996: 324. O tenente-general era um reinol que passara alguns anos em Goa, donde o uso deste termo que não era vulgar nos Rios de Sena.

20 Testamento de D. Inês Almeida Castelbranco, 14/10/1796, AN/RJ, cx. 701, pac. 1, doc. 28.

21 Representação de Manuel Nascimento Nunes à rainha, c. 1789, AHU, Moç., cx. 59, doc. 91.

era seguramente elevado. A já mencionada D. Inês Castelbranco declarou possuir 30 destas jovens num dos seus prazos, sendo provável que dispusesse de outras[22]. Quando, em 1767, o tenente-general dos Rios de Sena intentou balizar o número de escravos domésticos, apontou quatro "bandázias" como bastantes para assistir a cada senhora, o que sugere que o seu número seria costumeiramente superior. Ele argumentou que, reduzindo o número de serviçais, as senhoras expenderiam menos nos seus atavios, podendo "cubrir a essas poucas de prata e ouro que luzem mais e guarneçem as poucas melhor do que o grande numero dellas" [23]. Esta medida pretendia também marcar melhor as distinções sociais dentro da elite dos Rios, ao deslocar os seus símbolos da quantidade de escravas para a qualidade dos seus adornos. Com efeito, os que se situavam na base desta elite não poderiam competir com os principais moradores na aquisição de ouro e prata.

Quer o número de escravas quer os seus atavios indiciam o especial investimento feito nas funções sociais e simbólicas das "bandázias". Elas faziam parte do círculo de sociabilidade das senhoras dos Rios, constituindo como que a sua corte, no que se juntavam a outras mulheres livres agregadas à casa. Essas escravas participavam ainda nas práticas de sociabilidade pública, que se esparramavam em visitas privadas e saídas para a igreja. Tanto em casa como no espaço público, as "bandázias" evidenciavam o estatuto social das suas senhoras. Elas compunham certamente um grupo privilegiado no conjunto dos escravos domésticos, mas importa lembrar a transitoriedade do seu papel.

3. Trabalho Doméstico, Género e Preços de Escravos

No universo do trabalho doméstico da sociedade dos Rios de Sena, os escravos detentores de competências mais diferenciadas eram os mais raros e, portanto, os mais caros. Essa norma era válida tanto para os homens como para as mulheres. De facto, os poucos dados apurados contrariam um dos aspectos estabelecidos pelos estudos sobre a escravidão em diversas regiões de África, qual seja o preço superior pago pelas mulheres, em consonância com a sua maior demanda e a sua predominância no conjunto dos escravos (v.g. Robertson e Klein 1983: 5). Esse valor estaria relacionado, conforme os autores, com as funções reprodutoras (v.g. Lovejoy 1983: 5-6) ou produtoras das mulheres (Meillassoux 1983; Meillassoux 1995: 234-236). No caso dos Rios de Sena, as informações disponíveis sugerem que o valor atribuído pelos senhores a determinadas capacidades se reflectia no preço dos escravos, tanto masculinos como femininos. Isso é claro numa avaliação dos escravos dos prazos Gorongosa e Cheringoma, feita em 1764. Estes eram dois grandes prazos, cuja senhora detinha várias casas em Sena. Os cativos domésticos alistados eram, presumivelmente, os existentes nos "luanes" dos dois prazos, não incluindo, portanto, os que residiam na vila. Os escravos mais caros eram os

---

[22] "Mappas do Rendim.to da Terra Gorungoza ..." *In* Dias 1956: 342-357.

[23] "Representação aos moradores" do tenente-general José Caetano da Mota, 11/4/1767, AHU, Moç., cx. 27, doc. 66.

tocadores de trompete e flauta, instrumentos estranhos à cultura musical local. Eram todos homens e o seu preço (50 meticais[24]) duplicava o mais elevado de todas as outras categorias. Seguiam-se os empregos ligados à preparação de comida: cozinheiros e cozinheiras (25 e 15, respectivamente); doceiras (20); padeiras (15); nunas (10). As "bandázias", as "paneleiras" e as "mainatas", tal como os "mainatos", eram avaliados em 5 meticais. Entre os ofícios exclusivamente desempenhados por homens, para além dos músicos referidos, eram mais caros os barbeiros (20), seguindo-se os carpinteiros (16 meticais e 6 tangas) e, finalmente, os ferreiros, avaliados também em 5 meticais. Em suma, os escravos domésticos, homens e mulheres, com especializações tendentes a satisfazer a ostentação dos senhores de acordo com modelos culturais estranhos às sociedades africanas da região adquiriam um alto preço devido ao lugar do luxo nestas sociedades.

Notas conclusivas

Na sociedade colonial dos Rios de Sena, a posse de um grande número de escravos domésticos assegurava o fausto de uma pequena elite e erguia-se como um dos principais símbolos do seu estatuto social. De facto, esses escravos não tinham apenas funções laborais, mas também simbólicas, as quais recaíam em particular sobre as "bandázias".

Nas residências senhoriais dos Rios, o trabalho doméstico era operado como que a dois níveis: um especializado na execução de tarefas cuja configuração pretendia responder aos modelos culturais da elite colonial, distintos dos vigentes nas sociedades africanas; outro, cujo padrão seguia basicamente o que enformava a realização de tarefas domésticas nas sociedades africanas. Ao nível dos ofícios especializados, tudo indica ter existido uma fraca divisão sexual num conjunto de funções que no mundo contemporâneo são consideradas domésticas, como cozinhar, costurar e limpar a roupa. De facto, encontravam-se mulheres e homens a desempenhar estas tarefas, tanto nos lares dos casados como nas residências dos religiosos. Este padrão, assente na dessexualização daqueles serviços, afastava-se do predominante nas sociedades africanas do vale do Zambeze, onde todo trabalho doméstico cabia às mulheres. Aparentemente, nos lares da elite dos Rios, apenas o asseio da casa e a educação das crianças terá cabido unicamente a mulheres.

Importa, portanto, salientar que a preponderância do trabalho doméstico masculino nas casas coloniais do século XX, estudada para várias sociedades da África Austral e também para o Sul de Moçambique, não tem profundidade histórica no que respeita ao vale do Zambeze. A hegemonia dos homens neste universo laboral parece relacionar-se com as transformações operadas pelo colonialismo a partir do século XIX. Vários argumentos foram aduzidos para explicar a masculinização do trabalho doméstico nas residências dos colonos europeus, na época contemporânea. A consideração de distintas "ameaças" sexuais suscitadas pela

[24] Metical era a unidade de peso de ouro equivalente a 4,25 g em todo o mundo islâmico. Cada metical tinha 8 tangas e 100 meticais faziam uma pasta.

presença africana nas casas coloniais integrou o debate ideológico sobre o género do labor doméstico desde o final do século XIX. No final, terá saído vitoriosa a posição das mulheres europeias cujo ciúme sexual das africanas e firmeza na defesa da moralidade branca teriam fundamentado a escolha do trabalho masculino. Estas mulheres considerariam mais temível a miscigenação resultante do relacionamento sexual dos seus maridos e filhos com as africanas do que uma eventual ameaça à sua própria integridade decorrente da presença de serviçais africanos (v.g. Schmidt 1992: 155-179; Penvenne 1994: 54-61, 141-153; Zamparoni 2000). A documentação setecentista não fornece qualquer indício de uma discussão deste tipo, nem esclarece qual seria a posição das senhoras dos Rios face ao sexo dos seus serviçais, tanto no caso das mestiças, como no das goesas ou mesmo das poucas europeias estabelecidas na região. Tal parece indicar que esta foi uma preocupação posterior, ligada à emergência de uma nova moral e de uma ideologia baseada na defesa de fronteiras raciais.

Numa tentativa de perspectivar esta questão de um ponto de vista africano, foi igualmente alegado que o trabalho assalariado nos lares europeus afastava as africanas dos afazeres da sua própria casa, pelo que nem elas estavam dispostas a procurá-lo nem os maridos a autorizá-las. Mais recentemente, Valdemir Zamparoni defendeu, relativamente ao Sul de Moçambique, que o principal motivo pelo qual as mulheres não se ofereciam para tais serviços se relacionava com o seu papel de produtoras agrícolas e reprodutoras biológicas, destacando a prática do *lobolo* (o dote pago à família, privada do trabalho da futura esposa) como meio de garantir a integridade da mulher enquanto reprodutora da linhagem masculina. Salientou que a cautela com a defesa da linhagem conduzia os homens africanos a controlarem fortemente as mulheres, preservando-as de contactos sexuais com os homens brancos. Neste contexto, o sistema de linhagens que estruturava as sociedades africanas levaria a que fossem os homens e não as mulheres a responderem à demanda de trabalho doméstico assalariado (Zamparoni 2000: 169). No que se refere à sociedade setecentista dos Rios de Sena, onde, porém, o trabalho doméstico era escravo, faltam indícios de tal perspectiva africana, o que não significa que ela não existisse. Devido ao facto de a "venda do corpo" estar na origem de grande parte dos cativeiros, muitos escravos eram naturais da região e estavam integrados em linhagens, que podiam incluir homens livres. Ou seja, distintamente do argumentado para outras sociedades escravistas, estes escravos não eram pessoas sem parentesco e sem linhagem. E, embora pudessem não estar sujeitos à vontade irrestrita dos senhores, infelizmente faltam informações sobre o modo como encaravam o trabalho doméstico nas suas casas. Não obstante, muitas mulheres chegavam aí vendidas pelos seus parentes, em particular das sociedades matrilineares do norte do Zambeze, ou eram oferecidas como presentes pelos chefes das sociedades patrilineares a sul do rio. Estas mulheres, oriundas de terras distantes, escapavam aos mecanismos de controlo pelas suas linhagens. Elas estariam mais desprotegidas face a qualquer demanda do senhor, mas faltam indícios que apontem para a sua utilização exclusiva nas tarefas domésticas. Em suma, esta questão exigirá certamente investigações mais aprofundadas.

Bibliografia

Algranti, Leila Mezan, 2005, "Os doces na culinária luso-brasileira: Da cozinha dos conventos à cozinha da 'casa brasileira' ". Séculos XVII a XIX" *In Anais de História de Além-Mar*, vol. VI, pp. 139-158.

Almeida, Francisco José de Lacerda e, 1944, *Diários de Viagem,* (ed. de Sérgio Buarque de Holanda), Rio de Janeiro, Imprensa Nacional.

Capela, José, 1995, *Donas, Senhores e Escravos*, Porto, Afrontamento.

Castro, Francisco de Melo e, 1861, *Descripção dos Rios de Senna. Anno de 1750*, Nova Goa, Imprensa Nacional.

Consiglieri, Carlos e Abel, Marília, 1999, *A Tradição Conventual na Doçaria de Lisboa*, Sintra, Colares Editora.

Dias, Luiz Fernando de Carvalho (ed.), 1956, *Fontes para a História, Geografia e Comércio de Moçambique (Séc. XVIII)*, Lisboa, JIU.

Gracias, Fátima da Silva, 2005, "Trail of the Aroma" *In* Gracias, F. S., Pinto, C. e Borges, C., *Indo-Portuguese History – Global Trends*, Panjim, Goa, Maureen & Camvet Publishers, pp. 273-288.

Isaacman, Allen, 1972, *Mozambique: The africanization of a European Institution. The Zambezi Prazos. 1750-1902*, Madison, The University of Winsconsin Press.

Isaacman, Allen F. e Isaacman, Barbara S., 2004, *Slavery and Beyond. The making of Men and Chikunda Ethnic Identities in the Unstable World of South-Central Africa, 1750-1920*, Portsmouth, Heinemann.

Livingstone, David, 1868, *Missionary Travels and Researches in South Africa*, New York, Harper & Brothers Publishers.

Lobato, Alexandre, 1957, *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique. 1752-1763*, Lisboa, AGU.

Lobato, Alexandre, 1962, *Colonização Senhorial da Zambézia e outros Estudos*, Lisboa, JIU.

Lopes, Maria de Jesus dos Mártires, 1996, *Goa Setecentista: Tradição e modernidade (1750-1800)*, Lisboa, CEPCEP / Universidade Católica Portuguesa.

Lovejoy, Paul E., 1983, *Transformations in Slavery. A history of slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.

Manning, Patrick, 1995, *Slavery and African Life*, Cambridge, Cambridge University Press.

Meillassoux, Claude, 1983, "Female Slavery" *In* Robertson, C. C. e Klein, M. C. (ed.), *Women and Slavery in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 49-65.

Meillassoux, Claude, 1995, *Antropologia da Escravidão. O Ventre de Ferro e Dinheiro*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

Miranda, António Pinto de, "Memória sobre a Costa de África" (c. 1766) *In* Andrade, A. A. Banha, 1955, *Relações de Moçambique Setecentista*, Lisboa, AGU, pp. 231-312.

Montaury, João Baptista de, "Moçambique, Ilhas Querimbas, Rios de Sena, Villa de Tete, Villa de Zumbo, Manica, Villa de Luabo, Inhambane" (c. 1778) *In* Andrade, A. A. Banha, 1955, *Relações de Moçambique Setecentista*, Lisboa, AGU, pp. 339-373.

Newitt, M.D.D., 1973, *Portuguese Settlement on the Zambesi*, London, Longman.

Newitt, Malyn, 1995, *A History of Mozambique*, London, Hurst & Company.

Penvenne, Jeanne Marie, 1994, *African Workers and Colonial Racism. Mozambican strategies and struggles in Lourenço Marques, 1877-1962*, Portsmouth, Heinemann.

Robertson, Claire C. e Klein, Martin C. (ed.), 1983, *Women and Slavery in Africa*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Rodrigues, Eugénia, 2000, "Chiponda, a 'senhora que tudo pisa com os pés'. Estratégias de poder das donas dos prazos do Zambeze no século XVIII" *In Anais de História de Além-Mar*, vol. 1, pp. 101-132.

Rodrigues, Eugénia, 2001, "Senhores, Escravos e Colonos nos Prazos dos Rios de Sena no Século XVIII: Conflito e Resistência em Tambara" *In Portuguese Studies Review*, vol. 9, nº 1-2, pp. 289-320.

Rodrigues, Eugénia, 2002, *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena. Os Prazos da Coroa nos Séculos XVII e XVIII*, Dissertação de doutoramento em História, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa (pol.).

Rodrigues, Eugénia, 2006, "Alimentação, saúde e império. O físico-mor Luís Vicente de Simoni e a nutrição dos moçambicanos" *In Arquipélago*, vols. IX-X, pp. 621-660.

Schmidt, Elizabeth, 1992, *Peasants, Traders, and Wives. Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870-1939*, Portsmouth, Heinemann.

Thoman, Mauriz, 1788, *Mauriz Thomans, Ehemaligen Jesuitens und Missionars in Asien und Afrika, Reise-und Lebensbeschreibung. Von ihm selbst verfasset,* Augsburg, bey Matthäus Riegers sel. Söhnen.

Zamparoni, Valdemir, 2000, "Gênero e trabalho doméstico numa sociedade colonial: Lourenço Marques, Moçambique, c. 1900-1940" *In Afro-Ásia*, nº 23, pp. 147-174.

Anexos

Escravos domésticos nas casas dos moradores dos Rios de Sena (1759-1788)

	cozinheira / cozinheiro		*doceira / doceiro*		*padeira / padeiro*		*conserveira / conserveiro*		costureira / alfaiate		mainata / mainato		paneleira / paneleiro		negrinha / bicho		negra / cafre		ofícios masculinos	total
	M	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**		
Casa dos jesuítas de Tete (1759)		11	4		7					6	2					16	16	18	6 barbeiros 3 pedreiros 5 carpinteiros 3 boieiros 3 pescadores 2 ferreiros 6 ourives	108
Casa dos jesuítas de Marangue (1759)		7			6						2					23	18	25	4 pedreiros	75
Casa dos jesuítas de Caia (1759)		3			5						5				10	20	1	1		45
Casa dos dominicanos de Quelimane* (1765)	4	3			3						2					6			2 calafates 4 ferreiros 3 carpinteiros 1 tendeiro 2 nipeiros 3 caçadores 3 pescadores	36
D. Inês Castel-branco (Gorongosa) (1764)	10		7		9						1		1		** 30		*** 6		7 carpinteiros 5 ferreiros 2 tendeiros 16 ourives 31pescadores	125

	cozinheira / cozinheiro		*doceira / doceiro*		*padeira / padeiro*		*conserveira / conserveiro*		costureira / alfaiate		mainata / mainato		paneleira / paneleiro		negrinha / bicho		negra / cafre		ofícios masculinos	total
	M	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**		
D. Inês Castel-branco (Cheringoma) (1764)	4	5			4						1	1							6 trompetistas e flautistas 1 barbeiro 6 carpinteiros 4 ourives 6 pescadores	38
João Fernandes Rosário (1788)	3	6	2		8					3	1	1			30	50	80	25	2 barbeiros 7 carpinteiros 2 sapateiros 4 cerieiros 2 ourives	226
Felizardo J. P. M. Bragança (1788)	1		1														12	6	2 bichos trompetistas	22
Jerónimo Pereira										2					20	20			6 pedreiros 2 ferreiros 2 carpinteiros	52

	cozinheira / cozinheiro		*doceira / doceiro*		*padeira / padeiro*		*conserveira / conserveiro*		costureira / alfaiate		mainata / mainato		paneleira / paneleiro		negrinha / bicho		negra / cafre		ofícios masculinos	total
	M	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**		
Manuel Ribeiro dos Santos (1788)	1	6					7		3		3	3			30	30	140	300	2 barbeiros 1 sangrador 12 trompetistas 6 sapateiros 17 carpinteiros 6 pedreiros 8 ferreiros 2 torneiros 7 cerieiros 8 telheiros 2 calafates	594
Agostinho C. G. Magalhães / D. Inês Castelbranco (1788)																	20/30	20/30		40 /60
António Manuel de Sousa (1788)		3	1									2					25	25		58
Manuel E. Ponte Pedreira (1788)												2			30	80	100	200	5 ourives 5 pedreiros 2 ferreiros 5 telheiros	429
Manuel E. Ponte Pedreira (1788)												2			30	80	100	200	5 ourives 5 pedreiros 2 ferreiros 5 telheiros	429

	cozinheira / cozinheiro		*doceira / doceiro*		*padeira / padeiro*		*conserveira / conserveiro*		costureira / alfaiate		mainata / mainato		paneleira / paneleiro		negrinha / bicho		negra / cafre		ofícios masculinos	total
	M	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**	**M**	**H**		
João Felipe de Carvalho (1788)	2	2			5		3										53	49	2 carpinteiros 6 pedreiros	122
Maria Sofia Cabral de Abreu (1788)															40	20				60
Caetano Pires Xavier de Miranda (1788)	3	1			2				2		3	1					30	49	2 cabeleireiros 1 carpinteiros 2 ourives	96
Manuel Lobo de Aguiar (1788)															5	6				11
Total	28	47	15	0	51	0	10	0	5	11	20	10	1	0	195	271	501 / 511	718 / 728	254	2137 / 2157

Tabela 1

* Relativamente aos escravos que trabalhavam na sua residência, os dominicanos individualizaram os "bichos do corredor que ficão dentro da casa" e as "negras da casa", onde incluíram apenas mulheres com ofícios especializados. Diferentemente de outras listas, todos os escravos com ofícios, como ferreiros ou carpinteiros, foram referenciados como vivendo nas povoações do seu prazo.

** bandázias (aias)

*** nunas ("mouras de cor morena". CAPELA 1995: 76)

Fontes: *Auto do inventário dos bens dos jesuítas da casa de Caia*, 3/9/1759, AHU, Moç., cx. 16, doc. 37; Auto do inventário, sequestro e leilão dos bens dos jesuítas da casa de Marangue, 22/4/1760, AHU, Moç., cx. 17, doc. 72; Auto do inventário, sequestro e leilão dos bens dos jesuítas da casa de Tete, 22/4/1760, AHU, Moç., cx. 17, doc. 73; Inventário dos escravos da casa de S. Domingos de Quelimane, 25/8/1765, (treslado de 12/8/1777) AHU, Moç., cx. 32, doc. 33; "Mappas do Rendim.to da Terra Gorungoza, e Seus Costumes Seguintes Maruo" *in* Dias 1956: 342-357; *Relações das casas de diversos moradores de Sena*, 1788, AHU, Moç., cx. 56.

Contribuição dos "*Anais de Vila Bela*: 1734-1789" para o Estudo da Escravidão no Império Português

Leny Caselli Anzai

Resumo: *Os "Anais de Vila Bela" abordam ano a ano a história da Capitania de Mato Grosso no século XVIII, desde 1734, quando se deu "o primeiro descobrimento do sertão do Mato Grosso", até 1789, ano em que terminou o governo de Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 4º. governador da capitania (1772-1789). Tudo indica que o ex-capitão general tenha levado uma versão integral do manuscrito a Portugal, onde permaneceu por 200 anos, até ser vendido à Newberry Library, nos Estados Unidos. Localizado no ano 2000, o manuscrito foi transcrito e recentemente publicado. Seus textos – escritos anualmente por vereadores da Câmara de Vila Bela da Santíssima Trindade, vila capital – fornecem informações privilegiadas sobre a configuração de uma sociedade localizada no centro oeste sul americano, região até agora ainda muito pouco estudada pela historiografia brasileira e portuguesa, apesar da riqueza de documentação à disposição.*

Dos diversos núcleos narrativos que compõem os "Anais" destacamos dois: um relacionado à busca e apropriação do trabalho indígena, e outro relacionado à presença e atuação do escravo negro na região. Em relação aos índios, o documento demonstra como, devido à variedade de povos, culturas e situações de interação, no século XVIII não se pode falar em uma, mas em múltiplas histórias indígenas na capitania, com destaque à atuação das mulheres índias. Em relação aos negros, os "Anais" informam quando e como chegaram à área, preços, rebeliões, fugas de escravos para o lado espanhol, e a existência e o funcionamento de quilombos, como o Grande, comandado por Tereza de Benguela. Em suas 117 folhas manuscritas, os "Anais" oferecem registros sobre o cotidiano de homens, mulheres e crianças – negros, índios, brancos, mestiços, em uma das áreas mais interiores do império luso, muito distante de Portugal, mas conectada com o mundo atlântico, com a Ásia e com a África.

Este ensaio tem o intuito de divulgar aos estudiosos da história do Império Português na América um documento que publicamos recentemente, em co-autoria com Janaína Amado, os *Anais de Vila Bela – 1734-1789*, composto por 117 folhas manuscritas e 36 textos[1], produzidos por diferentes autores, todos eles vereadores do Senado da Câmara de Vila Bela da Santíssima Trindade. Os "Anais" registram acontecimentos desde 1734 – quando se deu "o primeiro descobrimento do sertão do Mato Grosso" – até 1789, ano que marca o término da administração de Luiz de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, 4º. capitão general, substituído no governo da capitania, após quase dezoito anos, por seu irmão, João de Albuquerque.

---

[1] AMADO, Janaína; ANZAI, Leny Caselli. *Anais de Vila Bela : 1734-1789*. Cuiabá: EdUFMT- Editora da Universidade Federal de Mato Grosso / Carlini & Caniato, 2006.

Tudo indica que a versão dos "*Anais de Vila Bela*" que utilizamos deixou a Vila capital em 1789, quando Luiz de Albuquerque iniciou sua viagem de retorno a Portugal. O capitão general levou com ele cópias dos muitos documentos produzidos durante sua administração — conservados na Casa da Ínsua, solar da família Albuquerque, mandado construir pelo próprio Luiz de Albuquerque em Penalva do Castelo, a 30 quilômetros da cidade de Viseu, na região da Beira. Os "Anais" permaneceram na Casa da Ínsua cerca de 200 anos, junto com outras fontes importantes para a história de Portugal e da América Portuguesa, sobrevivendo inclusive a um incêndio, na década de 1970.

Em 1995, o manuscrito dos "*Anais de Vila Bela*" foi vendido à Newberry Library, biblioteca de Chicago, por Richard C. Ramer, negociante norte-americano especializado em documentos e livros raros portugueses e espanhóis[2]. A Newberry Library, de Chicago, é uma importante biblioteca de pesquisa, com coleções muito relevantes em seu acervo, dentre as quais a Greenlee[3], sobre a qual o historiador Charles Boxer escreveu em 1951: "é provavelmente a melhor e mais completa coleção sobre história portuguesa em qualquer biblioteca norte-americana"[4]. Foi para integrar seu acervo de história luso-brasileira que a Newberry Library adquiriu, em 1995, os "*Anais de Vila Bela*".

No ano 2000, a professora Janaína Amado, então docente do Departamento de História da Universidade de Brasília recebeu uma Bolsa de Pesquisa (Andrew Mellon Fellowship) da Newberry Library, para ali desenvolver pesquisas históricas. Os "*Anais de Vila Bela*" foram descobertos por ela, quando realizava pesquisa sistemática nos manuscritos da biblioteca relativos à história da América Portuguesa. Após a microfilmagem do documento, passamos ambas a desenvolver minuciosas e necessárias pesquisas bibliográficas e documentais sobre o assunto, dentre as quais a localização de possíveis cópias integrais dos "*Anais de Vila Bela*".

No entanto, nada encontramos na Fundação Biblioteca Nacional e Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro; Arquivo Público do Estado de Mato Grosso; Arquivo Histórico Ultramarino, Arquivo da Torre do Tombo e Biblioteca Nacional, em Lisboa. Portanto, parece que o manuscrito integral da Newberry Library é o único preservado até o momento.

Entretanto, a parte inicial do documento, a que cobre os anos de 1734 a 1754 foi publicada, e no exemplar da Newberry Library, essa parte corresponde às folhas de número 1 a 8, do total das 117 folhas escritas. O primeiro a empreender a publicação da parte inicial do documento, até o ano de 1754, foi João Afonso Côrte-Real, que o localizou na Biblioteca Nacional de Lisboa, onde ainda se encontra[5]. Corte-Real escreveu que o documento, até então inédito, iria lançar

---

[2] Para informações sobre o alfarrabista Richard C. Ramer, consultar o site http://www.livroraro.com.

[3] Para mais informações sobre a biblioteca, consultar o site http://www.newberry.org e, em português: Amado, Janaína. "Importante coleção de história luso-brasileira na Newberry Library". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 2001/1, nº 27, pp. 236-240; este último texto pode ser encontrado também no site da Newberry, na página sobre "The William B.Greenlee Collection".

[4] Boxer, Charles. "The Collection", *The Newberry Library Bulletin*, Chicago, Second Series, no. 6, pp. 169-178.

[5] Côrte-Real, João Afonso. "Anal de Vila Bela desde o primeiro descobrimento deste sertão do Mato Grosso, no ano de 1734", *In*: Comissão Executiva dos Centenários. *Congresso do Mundo Português*: *Memórias e comunicações*

"mais luz sobre muitos pontos ainda desconhecidos [da história de Mato Grosso] e provará de maneira magnífica o cuidado religioso que sempre mantivemos no desenvolvimento do Brasil"[6]. Existe uma cópia datilografada desse mesmo documento, depositada na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, que é cópia do texto existente na Biblioteca Nacional de Lisboa, localizado e publicado por Côrte-Real[7].

Em 2001, o Instituto Histórico e Geográfico de Mato Grosso fez nova publicação do mesmo documento, sob o título *Anais de Vila Bela da Santíssima Trindade*, na qual o autor da *Apresentação*, Louremberg Alves, após referir-se à publicação de Côrte-Real chama a atenção para o fato de o documento continuar desconhecido. Na edição do IHGMT, a autoria do texto é creditada a Francisco Caetano Borges, pois se lê no final da versão do documento publicada: "... e eu Francisco Caetano Borges, escrivão da Câmara o escrevi"[8].

Dos autores consultados, o único que se refere à versão dos "*Anais de Vila Bela*" hoje depositada na Newberry Library, texto integral, é Gilberto Freyre[9]. Na década de 1960, Freyre hospedou-se na Casa da Ínsua, para ali desenvolver pesquisas sobre Luiz de Albuquerque, governador da capitania de Mato Grosso, e elaborou uma "Relação dos manuscritos conservados na Casa da Ínsua que importam à biografia de Luiz de Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres", na qual não listou os "Anais". Isso, certamente, por não julgá-los especialmente relevantes para o enfoque biográfico de Luiz de Albuquerque adotado em seu estudo. No entanto, em diversas passagens do livro, Freyre faz referência a textos de anais de diversos anos, com a observação: "de que se conserva cópia na Casa da Ínsua"[10]. Freyre também transcreveu algumas passagens coincidentes com as do documento da Newberry Library, não havendo dúvida de que o consultou na Casa da Ínsua[11], embora tenha reproduzido apenas poucas e breves passagens do documento em seu livro.

---

apresentadas ao Congresso Luso-Brasileiro de História (VII Congresso). X Volume, Tomo 2º, II Seção, 1ª Parte, "O ciclo do ouro e dos diamantes". Lisboa, Secção de Congressos, 1940, pp. 303-320. Côrte-Real acrescentou ao final um "Indice Onomático" para o texto. O documento foi descoberto pelo historiador na Biblioteca Nacional de Lisboa, Coleção Pombalina, Códice nº 629, Documento nº 29, "Cartas do Governador de Mato Grosso, e de outros, dirigidas ao Xmo. Xr. Francisco Xavier de Mendonça Furtado e do dito Exmo. Sr. a diversas pessoas". Seção de Reservados.

6 Id., ib., p. 304.

7 Cf. Anal de Vila Bela desde o primeiro descobrimento deste sertão do Mato Grosso no ano de 1734. Mato Grosso, 1734. Cópia dat. Biblioteca Nacional de Lisboa – Coleção Pombalina. vol. 629 - f. 29-39 v.

8 ALVES, Louremberg. "Apresentação", *In* BORGES, Francisco Caetano. *Anais de Vila Bela da Santíssima Trindade*. Instituto Histórico e Geográfico MT. Publicações Avulsas nº 28. Cuiabá: IHGMT, 2001. p. 9.

9 FREYRE, Gilberto. *Contribuição para uma Sociologia da Biografia. O exemplo de Luiz de Albuquerque, governador de Mato Grosso no fim do século XVIII.* Cuiabá: Fundação Cultural de Mato Grosso, 1978.

10 As referências feitas por Freyre estão em *op.cit.*, às pp. 141, 148, 148, 185, 188 e 149, respectivamente.

11 Freyre, *op. cit.*, p. 164.

O Contexto Colonial da Fronteira Oeste nos "Anais"

Parte das terras que constituiu, em 1748 a capitania de Mato Grosso, pelo Tratado de Tordesilhas pertenceriam à Espanha, que por elas até então não demonstrara maior interesse. Essa situação perdurou até que foi descoberto o ouro do Cuiabá, em 1719. Nas minas estabelecidas, a colonização propriamente dita teve início em fins de 1722. Em 1723 ordens reais mandavam "fundar vila" no Cuiabá, ato regulado pelo governador de São Paulo apenas em 1727, quando então a Vila Real do Bom Jesus do Cuiabá passou a sediar câmara e estendeu jurisdição a um "termo".

Em 1734, quando se descobriram minas de ouro em território Pareci, passou-se a denominar a nova área mineradora "Mato Grosso". Distrito do "termo" da Vila Real, Mato Grosso passou a receber tratamento preferencial. Em 1748, com a criação da capitania de Mato Grosso houve determinação real de que a capital deveria se localizar no vale do Guaporé; desse modo, em 1752, o primeiro capitão general Antonio Rolim de Moura fundou Vila Bela da Santíssima Trindade. Portanto, "a capitania de Mato Grosso ficou assim composta por dois termos ou repartições, ou distritos: o Cuiabá e o Mato Grosso" [12].

A implantação de núcleos de povoamento, o reconhecimento do rio Guaporé e sua ligação com o rio Madeira, e daí com o Amazonas, as tentativas de aproximação com os vizinhos das províncias hispânicas de Chiquitos e de Moxos ajudaram a acelerar as negociações políticas entre Portugal e Espanha na redefinição de suas fronteiras. Isso tudo fazia parte de um contexto político mais amplo, que envolvia as cortes européias, em disputa também pela posse dos territórios do vale do Paraguai e do Guaporé, e não apenas dos territórios ao sul da Colônia[13]. Embora nos tratados assinados no setecentos não haja maiores detalhes sobre as possessões portuguesas instaladas na raia Oeste, as linhas divisórias sacramentaram para os domínios de Portugal um imenso e rico território.

A criação da capitania de Mato Grosso foi uma das medidas para comprovar o princípio do *uti possidetis*, resultado da política traçada pelo Conselho Ultramarino para a fronteira Oeste, em montagem desde 1731[14]. Embora muito importante, esse assunto não foi tão discutido à época, o que pode ser interpretado como uma estratégia do governo português para dissuadir os espanhóis de sua posse, pois o Estado luso conferia grande importância à região guaporeana, conforme se pode observar na instrução real enviada ao capitão general Rolim de Moura:

---

[12] ROSA, Carlos Alberto. "Confidências mineiras na parte mais central da América do Sul". *In*: *Territórios e Fronteiras* (Revista do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso). Vol. I. nº 1, jul-dez/2000. p. 46. Ver também, sobre o assunto: ROSA, Carlos Alberto; JESUS, Nauk Maria de. *A Terra da Conquista: História de Mato Grosso colonial*. Cuiabá: Editora Adriana, 2003.

[13] A esse respeito ver: CANAVARROS, Otávio. *O Poder Metropolitano em Cuiabá* (1727-1752). Cuiabá: EdUFMT, 2004.

[14] Cf. LUCÍDIO, João Antonio Botelho. "A Vila Bela e a ocupação portuguesa do Guaporé no século XVIII". *In*: *GOVERNO DO ESTADO DE MATO GROSSO. Projeto Fronteira Ocidental. Arqueologia e História – Vila Bela da Santíssima Trindade* / MT. Relatório final, 2004.

> Por se ter entendido que Mato Grosso é a chave e o propugnáculo do sertão do Brasil pela parte do Peru, e quanto é importante por essa causa que naquele distrito se faça população numerosa, e haja forças bastantes a conservar os confinantes em respeito, ordenei se fundasse naquela paragem uma vila, e concedi diversos privilégios e isenções para convidar a gente que ali quisesse ir estabelecer-se, e que para decência do governo e pronta execução das ordens se levantasse uma companhia de dragões, e ultimamente determinei se erigisse juiz- de-fora no mesmo distrito.[15]

Explicitada a importância da fronteira oeste e a criação de Vila Bela da Santíssima Trindade, destaca-se o valor dos registros elaborados pelos vereadores do Senado da Câmara da Vila capital, que apresentam, nas narrativas que compõem os "Anais", temáticas diversas, tais como: escravidão, economia, diplomacia, vida cotidiana, etc. Dentre o amplo espectro de possibilidades que o documento oferece, destacamos aqueles que podem auxiliar análises sobre a escravidão negra no Império Português no século XVIII.

Negros: Escravos, Forros, Quilombolas nos "Anais de Vila Bela"

São diversos os registros que dizem respeito às fugas dos escravos e à existência de quilombos. Do início ao final, o texto dos "*Anais de Vila Bela*" apresenta-se extremamente rico em informações sobre a presença e atuação dos negros na região. Os relatos ressaltam um fato: desde o início da colonização que Vila Bela e arredores foi branca *e* negra, pois é enorme o número e a importância relativa dos negros em todas as atividades desenvolvidas, das econômicas às religiosas, das culturais às militares, das sociais às religiosas. O documento refere-se à quantidade de negros, quando e como chegaram à Vila, quais os preços dos escravos, entre outras informações relevantes.

Mas, a maior relevância do documento talvez resida em suas pormenorizadas descrições e dados sobre os escravos que se rebelaram contra a escravidão, negros fugidos e quilombolas. Torna-se claro que as fugas eram constantes, os "Anais" estão recheados de menções a elas. Um dos destinos preferenciais dos fugidos eram os domínios espanhóis, e a localização fronteiriça de Vila Bela favorecia "o embrenhamento dos negros" por terras pertencentes aos domínios de Castela, o que dificultava sua captura pelos antigos senhores e autoridades portuguesas. Dois exemplos, entre diversos, evidenciam isso: em 1768 há o registro de "escravos fugidos para os domínios do Peru"; e em 1773 está registrado que 51 escravos pertencentes a moradores de Vila Bela haviam fugido "para os domínios de Espanha". O documento não deixa dúvida de que, quando o assunto eram escravos, as duas Coroas, que tanto disputavam

---

[15] Instruções dadas pela Rainha ao Governador da Capitania de Mato Grosso, em 19/01/1749 (transcritas na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, t. LV, Parte I, 1892, pp 381 – 390. *Apud* MOURA, Carlos Francisco. *D. Antonio Rolim de Moura, primeiro Conde de Azambuja*. Biografia. (Coleção Documentos Ibéricos – Série: Capitães-generais, 1); Edição comemorativa do bicentenário de seu falecimento (1782-1982). Cuiabá: UFMT – Imprensa Universitária, 1982. p. 128.

entre si territórios, punham-se de acordo: era necessário devolver periodicamente os escravos fugidos aos domínios de origem, aos locais de onde haviam fugido, por força das "leis da boa correspondência" entre as duas monarquias ibéricas.

Embora se trate de um documento oficial, a exigir leitura minuciosa das entrelinhas, há muito que se explorar nessa documentação, no que se refere à escravidão, principalmente em relação aos quilombos no século XVIII[16]. Nele estão registrados a existência e o funcionamento do "pequeno quilombo no rio Sepotuba", o da margem do rio Porrudo; o que ficava próximo ao arraial das Lavrinhas – sobre o qual pairava a desconfiança de que os aquilombados mineravam —, o do distrito do Forte do Príncipe da Beira, e o mais conhecido de todos, o quilombo Grande, cujo relato da destruição é minucioso, a mando do capitão general Luis Pinto de Souza Coutinho, que:

> ... sendo informado das muitas e continuadas fugas que atualmente faziam os escravos dos moradores desta terra para os matos, muito principalmente para o quilombo chamado Grande, e desejoso de evitar tão grande dano, o melhor e mais acertado meio que pôde descobrir foi o criar de novo uma companhia de soldados ligeiros para o sertão e mato, com oficiais competentes, sendo sargento-mor dela Inácio Leme da Silva, a quem deu jurisdição ampla para o castigo dos soldados respectivos à mesma companhia.
>
> Criada assim essa companhia, deu o dito senhor as instruções necessárias ao dito sargento-mor para se saber haver [o quilombo]. Ordenou-lhe que, mais breve que pudesse, se aprontasse para sair com a sua companhia atacar e devorar o quilombo Grande, que havia notícia certa de estar estabelecido nas campanhas do Galera, para o que lhe mandou aprontar pólvora e bala, retirada do armazém real, por não haver em outra parte. Como também, para maior respeito e maior corpo de gente, mandou que essa companhia fosse auxiliada por gente militar, que iria ao [ilegível]... do dito sargento-mor, para aqui logo se pôr pronto o cabo-de-esquadra João de Almeida, com seis pedestres escolhidos, recomendando, mais que tudo, o dito senhor ao sargento-mor o inviolável segredo que devia haver na saída para o tal quilombo, a fim de que os negros não tivessem notícia dessa nunca pensada determinação.

Conforme se observa no registro, o ataque ao quilombo foi preparado em segredo, fundamental aos fins pretendidos pelos enviados do capitão general Luís Pinto de Sousa Coutinho, que não poupou gente nem armamento para a concretização do ataque. O vereador

---

[16] Sobre quilombos em Mato Grosso ver, principalmente: VOLPATO, Luiza Rios Ricci. "Quilombos em Mato Grosso. Resistência negra em área de fronteira". *In*: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um Fio: História dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. Sobre escravidão em Mato Grosso, ver também: ALEIXO, Lúcia Helena Gaeta. *Mato Grosso: Trabalho escravo e trabalho livre (1850-1888)*. Brasília: Ministério da Fazenda, Departamento de Adm./Div. Documentação, 1984; VOLPATO, Luíza Rios Ricci. *Cativos do Sertão: Vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850-1888*. São Paulo: Editora Marco Zero; Cuiabá: Editora da Universidade Federal de Mato Grosso, 1993. Para informações sobre as doenças que atingiam os escravos negros da capitania de Mato Grosso no século XVIII, ver: ANZAI, Leny Caselli. *Doenças e práticas de cura na capitania de Mato Grosso: O olhar de Alexandre Rodrigues Ferreira*. Tese de Doutorado em História apresentada à Universidade de Brasília – UnB, 2004 (prelo).

escrevente dos "Anais" narrou com minúcias o trajeto da tropa, a chegada e destruição do quilombo Grande:

> Por estarem as casas do quilombo divididas e dispersas umas das outras, em diferentes partes, abalroaram a primeira que toparam, onde surpreenderam muito pouca gente. E as mais, ouvindo alguns tiros e gritaria, se pôs em fuga, de forma que se viu precisado o sargento-mor a se aquartelar naquele sítio por largo tempo. Depois de aquartelado, foi expandindo escoltas para várias partes daquele sertão e esconderijos. Seguindo os soldados as trilhas, foram abalroando em várias malocas daqueles inimigos, dos quais alguns se punham em resistência, de forma que os soldados, em sua necessária defesa, se viram obrigados a fazerem-lhe tiro para salvarem as suas vidas. Sendo os encontros muitos, e muitas as resistências, não houve da nossa parte perigo algum de vida. Da parte daqueles infiéis morreram a tiro nove, dos quais foram apresentadas ao Senado 18 orelhas.

A narrativa continua, destacando que no quilombo Grande viviam sessenta e nove pessoas "do gentio da Guiné, entre machos e fêmeas"; dos quais foram presos quarenta e um, e mortos nove. Outros haviam fugido "desarvorados pelos matos". Havia também, no quilombo, "trinta e tantas índias, que os tais negros tinham apanhado no sertão, onde matavam os machos e traziam as fêmeas para delas usar como de mulheres próprias", informação importante para os estudos sobre as relações interétnicas na capitania.

Em seguida, o narrador registrou informações sobre a formação do quilombo Grande, afirmando ser muito antigo, criado pouco depois do descobrimento das minas de Mato Grosso. O quilombo, segundo o relato, havia sido governado por um rei que, uma vez morto, fora substituído pela rainha, que governara com poderes absolutos. A rainha podia mandar não só enforcar, "mas também quebrar pernas e braços e enterrar vivos aqueles que, arrependidos da fuga, queriam tornar para a casa de seus senhores, sem que para semelhantes e outros castigos fosse preciso legal prova". Desejando enfatizar as diferenças entre a administração branca e a negra, o escrevente destaca os poderes de Tereza de Benguela como despóticos, já que "bastavam leves indícios para serem punidos quaisquer réus":

> Chamavam esta muito intitulada rainha Tereza. Era de nação Benguela, escrava do capitão Timóteo Pereira Gomes. Era assistida e servida de todas as mais negras e índias, ainda melhor de que se fossem suas cativas, a quem diariamente castigava, rigorosamente, por qualquer coisa. Tanto era temida que nem machos nem fêmeas eram ousados a levantar os olhos diante dela.

A rainha governava o quilombo "a modo de parlamento, tendo para o conselho uma casa destinada", na qual se reuniam deputados, "sendo o de maior autoridade, tido por conselheiro, José Piolho, escravo da herança do defunto Antônio Pacheco de Morais". Tereza de Benguela, a rainha, "naquele negral Senado se assentava", e suas ordens eram executadas "à risca, sem apelação nem agravo".

No quilombo Grande, "o maior que tem havido nestas minas", os moradores andavam armados, "uns com armas de fogo, outros com arco e flecha, com roupas de quase palmo e meio de comprido e três dedos de largo, cujas roupas fabricavam no mesmo quilombo, como também o conserto de ferramentas, para o que tinham duas tendas de ferreiro". Bem organizados, eram auto-suficientes, pois "cada um tinha sua roça muito bem fabricada de milho, feijão, carás, batatas, amendoim e muito algodão, que fiavam e teciam para se vestir e cobrir, para o que tinham teares à moda de suas terras". Durante o ataque, casas, roças e mantimentos foram totalmente destruídos.

José Piolho, tido "por maior oráculo", havia sido "rei em um quilombo que se dissolveu nos matos da cidade do Rio de Janeiro". Durante o ataque, "fiado nas mandingas com que o diabo o trouxe sempre enganado, foi um dos que resistiu, isso depois de algumas ciladas que fez aos soldados". Piolho "acabou a vida diabolicamente: a violência de um tiro que lhe empregaram no corpo".

O registro é minucioso, e enfatiza a luta renhida que foi travada entre os enviados do capitão general e os moradores do quilombo:

> A maldita rainha de quem temos tratado, na ocasião em que se abalroou o quilombo, mandou os seus que pegassem em armas e tudo matassem. Alguns de seus súditos assim o fizeram, acudindo à voz e pegando em armas; mas não puderam usar delas pela força que viram contra si. Tomaram por melhor acordo retirarem-se fugitivos ao mato. Nessa retirada, foi também a rainha, conduzida por José Cavalo, escravo do sargento-mor Inácio Leme. Era esse negro capitão-mor do quilombo e, entre os mais, tido por mais valoroso. Na apressada fuga em que foram, no saltar de um riacho se estrepou aquela desventurada rainha em um pé, isso a tempo que já os soldados iam sobre ela, por a terem visto. Com facilidade a prenderam e trouxeram ao aquartelamento, onde estava o sargento-mor. Posta aí em prisão, à vista de todos aqueles a quem governou naquele Reino, lhe diziam estes palavras injuriosas, de forma que, envergonhada, se pôs muda ou, para melhor dizer, amuada. Em poucos dias expirou de pasmo. Morta ela, se lhe cortou a cabeça e se pôs no meio da praça daquele quilombo, em um alto poste, onde ficou para memória e exemplo dos que a vissem.

Importância dos "*Anais de Vila Bela*" para a História

Cada estudioso fará sua própria leitura e interpretação dos "*Anais de Vila Bela*", já que os múltiplos sentidos de um texto somente se revelam na medida em que é lido, apropriado e reapropriado, de diversos modos e com diferentes fins. Os "*Anais de Vila Bela*" expressam a história oficial, a história contada pelas autoridades coloniais, embora não se constitua em uma "grande narrativa", no sentido de contar apenas feitos gloriosos, segundo os cânones historiográficos da época; os textos narram uma história registrada ao sabor dos acontecimentos, quando os narradores ainda não sabiam qual o futuro daquilo que estava acontecendo.

Se a perspectiva dos "*Anais de Vila Bela*" é local, exprimindo a história vivida na fronteira e vista da fronteira – nisso residindo um de seus maiores pontos de interesse –, a inserção dessa história é muito mais ampla: há registros sobre o terremoto de Lisboa, nascimentos, casamentos e mortes de reis, discussão sobre legislação portuguesa, acordos diplomáticos, comércio com o Grão-Pará e o Rio de Janeiro e, por intermédio desses portos com o mundo atlântico, etc. Nessa intrincada rede, se insere a experiência da capitania de Mato Grosso no século XVIII.

Todos os espectros da vida administrativa da fronteira Oeste permeiam os registros contidos nos "*Anais de Vila Bela*". Torna-se evidente, nos textos que compõem o documento, a importância de Vila Bela da Santíssima Trindade na fronteira luso-espanhola. No entanto, embora em crescimento, ainda são poucos os estudos que privilegiam essa fronteira no período em questão[17]. Acreditamos que a publicação dos "*Anais de Vila Bela*: 1734-1789" seja um passo importante nessa direção.

Nesse espaço colonial português, na fronteira com terras de Espanha, os "*Anais de Vila Bela*" contribuem para o estudo sobre a escravidão, por exemplo, ao destacar a ação das companhias de comércio no fornecimento de mão-de-obra escrava negra para as minas da capitania, e as campanhas que eram feitas pelos capitães generais para a destruição de quilombos espalhados pelo território da capitania. É possível, por meio dos registros, identificar locais de quilombos, sua organização e estratégias de sobrevivência. Sobre a participação de mulheres negras nessas organizações, os "Anais" destacam a atuação de Tereza de Benguela.

Grande parte das ações que movimentavam a fronteira Oeste da colônia lusa na América está registrada nos "*Anais de Vila Bela*". Essas ações congregavam espanhóis, portugueses, índios, negros e mestiços, em convivência complexa e problemática, na qual a negociação ocupava lugar de destaque. Essa riqueza multicultural aponta para a necessidade de reflexões que ultrapassem o mero confronto. Em um contexto extremamente heterogêneo, a justaposição de práticas culturais diversificadas estimulava capacidades de invenção e improvisação, exigidas pela sobrevivência, em uma situação sem precedentes, na perspectiva de uma das regiões mais interiores do Império Português na América: a capitania de Mato Grosso, considerada o antemural da colônia.

---

[17] Ver, a esse respeito, dissertações de mestrado defendidas no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Mato Grosso, disponíveis no sítio http://www.ufmt.br/ppghis/, dentre as quais: FERNANDES, Suelme Evangelista. *O Forte do Príncipe da Beira e a produção da fronteira noroeste da América Portuguesa (1776-1796)*, (2003); SILVA, João Bosco. *Vila Bela à época de Luiz de Albuquerque. 1772-1789.* (2005); OLIVEIRA, Edevamilton de Lima *A povoação regular de Cazal Vasco e a Fronteira Oeste do Brasil Colônia (1783-1802)*, (2003).

Filhos de Escrava no Império Colonial Português – Regime Jurídico e sua Aplicação (Séculos XVI a XIX)

Margarida Seixas

Resumo: *A condição jurídica da mãe (de liberdade ou de escravidão) sempre foi determinante – embora não absolutamente vinculativa – do regime jurídico dos filhos. Laborando um percurso sucinto pelo regime jurídico dos filhos e filhas da mulher escrava ao longo do tempo, pretende-se, em concreto, aferir quais as normas existentes no Direito Português sobre tal matéria entre os séculos XVI e XIX e em que medida estas eram ou não efectivamente aplicadas no Império Colonial Português. Serão alvo de análise mais pormenorizada – por trazerem significativas alterações de estatuto – a legislação pombalina e a lei da liberdade de ventre (1856).*
Não serão abordadas figuras próximas da escravatura, nomeadamente a servidão da gleba e algumas formas de semi-liberdade (malados, juniores, etc.) pois, apesar de uma certa proximidade em alguns aspectos do regime jurídico, são realidades distintas e com diferente tratamento normativo e conceptual.

No Direito romano[1], o filho de mulher escrava nascia, em princípio, também escravo. Ainda que o pai fosse livre, se a mãe era escrava, nasceria o filho escravo[2].

Porém, esta norma comportava excepções: refere Gaio certa lei que determinava poderem nascer pessoas livres de uma relação entre um homem livre e uma mulher escrava, se aquele se une a esta julgando-a livre; nascendo filhos varões, seriam livres, nascendo filhas, pertenceriam ao proprietário da mãe[3].

Tal norma foi, todavia, afastada por Vespasiano, retomando-se a regra de *ius gentium*: os filhos e filhas de mulher escrava nasceriam também escravos.

Era também excepção à regra geral o previsto no *Senatus Consulto Claudiano*: se uma mulher livre, cidadã romana, se une a um escravo alheio mas com autorização do dono

---

1 Sobre o direito dos escravos em Roma, podem ver-se entre tantos outros, a monumental obra de W. W. Buckland, *The roman Law of Slavery*, University Press, Cambridge, 1908 (reimpressão de 1970), em especial para este tema, as pp. 21-29 e 397-401; entre nós, António dos Santos Justo, "A escravatura em Roma", *Boletim da Faculdade de Direito*, vol. 73 (1997), Universidade de Coimbra, Coimbra, 1997, pp. 19-33.

2 Gaio, I, 82 (consultámos a edição bilingue das Instituições, inserida em *Textos de Derecho Romano* (cord. Rafael Domingo, Arandazi, 2002), p. 56; D. 1, 5. 5 (consultamos a edição em castelhano, preparada por Álvaro D'Ors, Hernandez –Tejero, Fuenteseca, Garcia-Garrido e J. Burillo, Editorial Aranzadi, Pamplona, 1968), tomo I, 1, p. 59.

3 Gaio, I, 85, *op. cit.*, p. 56.

deste, poderia ela permanecer livre e o seu filho nascer escravo, se tal resultasse do acordo estabelecido[4].

Contudo, e uma vez que se vai afirmando uma tendência clara no sentido da *libertas,* a condição livre da mãe, no momento da concepção, durante a gravidez ou no momento do parto revela-se determinante para estabelecer qual o estatuto jurídico do filho.

Assim, se a mulher era escrava durante a concepção e/ou a gravidez mas era entretanto manumitida, sendo livre no momento do parto, seria livre o filho ou filha que nascesse[5].

Se, pelo contrário, a mãe era livre no momento da concepção ou em qualquer momento da gravidez e depois se tornava escrava, o seu filho ou filha seria livre, desde que concebido no seio de matrimónio legítimo[6].

Se o filho fosse fruto de uma união "ilegítima", seria escravo – esclarece Gaio que seria assim para *conplures* (muitos), que distinguiam conforme as condições específicas da concepção[7]. Porém, na versão do Digesto, afirma-se expressamente que não é relevante se a mãe concebeu em matrimónio legítimo ou fora dele[8], o filho nascerá sempre livre.

Da mesma forma, é considerado livre o filho de escrava, se esta deu à luz em momento em que, segundo cláusula de doação, devia já ter sido manumitida[9].

Existem ainda outras normas relativas ao estatuto dos filhos de escrava, embora de âmbito mais específico: quanto ao nascimento de gémeos, estando prevista a liberdade da escrava após ter determinado número de filhos[10]; quanto ao declarado livre de nascimento por sentença[11]; quanto ao filho da mulher livre que dá à luz após ter sido aprisionada por inimigos[12]; quanto à impossibilidade de usucapião do filho de escrava subtraída ao seu legítimo proprietário e que dá à luz na posse de um comprador de boa-fé[13]; quanto à impossibilidade de o patrono declarar livre de nascimento aquele que se declara liberto[14].

O Direito Português, como os restantes ordenamentos jurídicos europeus, recebeu estas normas no processo de recepção do Direito Romano Justinianeu (fixado no conjunto de obras mais tarde apelidado de *Corpus Iuris Civilis*), entre nós com início no século XIII (quer de forma mediata, através das *Siete Partidas*, obra atribuída ao rei Afonso X de Castela e com divulgação,

---

4 A propósito de um caso concreto, afirma-se no Digesto, referindo decisão do Imperador Severo, D. 50, 2. 9, *op. cit.*, tomo III, 2, p. 813: "*embora se prove que Tício nasceu quando seu pai era escravo, porém, como foi procriado por mãe livre, não se impede que seja decurião na sua cidade.*"

5 Gaio, I, 89, *op. cit.*, p. 57; D. 1,5. 5, *op. cit.*, *loc. cit.*

6 Gaio, I, 90, *Idem*, *Ibidem*.

7 *Idem,* 90 e 91.

8 D. 1, 5. 5, *op.cit.*, *loc. cit.*

9 D. 1, 6. 22 (corresponde a uma resposta de Modestino), *op. cit.*, p. 61.

10 D. 1, 5. 15 e 16, *op. cit.*, p. 60.

11 D. 1, 6. 25, *op. cit.*, p. 61.

12 D. 1, 6. 26, *op. cit.*, *Ibidem.*

13 *Idem*, *Ibidem*.

14 D. 1, 6. 27, *op. cit.*, *Ibidem.*

tradução e aplicação em Portugal; quer directamente, também com o contributo dos *Estudos Gerais*, criados entre 1288 e 1290 por D. Dinis, em que se integrou a Faculdade de Leis).

Ainda em 1789, Pascoal de Mello Freire faz eco dessa recepção: "O direito das pessoas (...) consiste especialmente na liberdade, cidadania e família; e, assim, tanto no direito Romano como no Pátrio, a suprema divisão dos homens é em livres e escravos."[15] .

E continua, embora ressalvando mais à frente que ninguém já nasce escravo, por efeito do Alvará de 1773 (aplicado apenas em Portugal Continental, como *infra* melhor se dirá): "Os servi (escravos), assim chamados ou de servando (guardar), ou de serviendo (servir), nascem ou fazem-se. Nascem das nossas escravas, fazem-se ou pelo direito das gentes, isto é, por cativeiro, ou pelo direito civil."[16].

Refere ainda o princípio romano de que *o parto segue o ventre*, recebido também pelo Direito Português, para determinar que o filho de escrava é propriedade do dono de sua mãe. Curiosamente, entre os visigodos, os senhores (quando distintos) de escravo e escrava partilhavam entre si os filhos gerados pelo casal de escravos, dividindo "igualmente entre ambos os senhores a agnição da escrava que deu à luz por união de escravo alheio"[17].

Ao contrário do que durante muito tempo foi defendido pela historiografia, a escravatura não desapareceu com a queda do Império Romano do Ocidente e, na Península Ibérica, durante o período de domínio visigótico, nem sequer se tornou numa instituição residual[18].

Se se verificou uma diminuição do número de escravos, resultado de diversos factores[19], a partir do século II, esse movimento inverte-se nos séculos seguintes, através de uma nova fonte de prisioneiros: os embates bélicos com os povos "bárbaros". O regime jurídico que acima descrevemos não foi entretanto alterado.

Interessa neste momento uma breve referência à situação da Península Ibérica após a queda do Império. A monarquia visigótica manteve, como referimos, a existência de escravos (mesmo de escravos cristãos) e também o nascimento como forma de aquisição dessa condição.

---

15 Pascoal José de Mello Freire, *Instituições de Direito Civil Português*, edição traduzida por Miguel Pinto de Meneses, Boletim do Ministério da Justiça, Lisboa, 1966, Livro II, Título I, § II, p. 10. É a transcrição quase literal da definição de Gaio (II), 8 = D. 1. 5. 1; Inst. 1. 2. 12; (III), 9 = D. 1. 5. 3; Inst. 1. 3 pr.

16 *Idem*, § III, p. 11.

17 *Idem*, § V, pp. 11-12.

18 Tal como prova claramente Charles Verlinden, "L' Esclavage dans le Monde Ibérique Médiéval" *in Anuario de Historia del Derecho Español*, tomo XI, Madrid, 1934, e foi sendo estudado por vários autores posteriores. Entre nós, veja-se, por exemplo, Domingos Maurício, S.J., "A Universidade de Évora e Escravatura", *Didaskalia*, vol. VII, fasc. 1, 1977, pp. 153-200 (para uma resenha bem conseguida da evolução da escravatura, em especial as pp. 154-158) e mais recentemente, para uma síntese bem esclarecedora, veja-se Maria do Rosário Pimentel, *Viagem ao fundo das consciências: a escravatura na época moderna*, Colibri, Lisboa, 1995, pp. 17 e ss.

19 São normalmente mencionadas as influências do estoicismo e do cristianismo mas, segundo alguns autores (cf. Verlinden, *op. cit.*, pp. 317 e ss.), a célebre *pax romana* terá limitado o "recrutamento" de escravos entre os prisioneiros de guerra. Este tipo de prisioneiros, em conjunto com os filhos de escrava, fornecia o Império de forma maioritária, uma vez que diminuíra consideravelmente o número de escravos de *ius civile* e a *servitus poena*.

Os filhos de escravos eram propriedade dos donos de seus pais – se os pais pertenciam a diferentes proprietários, estes dividiam entre si os filhos do casal; existindo apenas um filho, seria confiado à mãe até à idade de doze anos[20] (é esta a norma mencionada por Mello Freire, que atrás referimos).

Se a criança fosse fruto de uma união legal entre um escravo ou uma escrava e uma pessoa livre, seguiria sempre a condição de escravo, com desvio à regra antes enunciada de que *o parto segue o ventre*[21].

Todavia, existiam algumas excepções. Sucedia, por vezes, que um proprietário fazia passar um escravo por livre para que casasse com mulher livre e assim poder apropriar-se dos filhos do casal – nesta situação, pai e filho tornar-se-iam livres, desde que provado o dolo (o que se não deveria afigurar fácil)[22].

Igualmente seria livre o filho, fruto do casamento entre mulher livre e homem escravo fugitivo, que se fazia passar por ingénuo, novamente provado o dolo – na falta de prova, o proprietário recuperava não só o fugitivo mas também adquiria o seu filho[23].

Lentamente, vai-se instalando a diferença entre os escravos cristãos (que hão-de ser equiparados aos servos) e os não cristãos, judeus e, principalmente, muçulmanos (existentes na Península ainda antes da invasão de 711).

Os escravos muçulmanos – a partir da Reconquista, essencialmente prisioneiros de guerra – mantinham-se enquanto tal, embora também tenham sido mais tarde, passadas algumas gerações e muitas vezes após conversão ao cristianismo, integrados na classe dos servos – e pode detectar-se tal fenómeno ainda no século XI[24].

Contudo, os filhos de escravo sofriam discriminação, como comprova o *fuero* de Villavicencio, posterior a 1020: todos os servos são admitidos na nova comunidade, salvo os escravos mouros comprados e os seus descendentes imediatos[25].

Também em território português se foi fazendo sentir uma progressiva integração na categoria dos *homens de criação*, em especial nas zonas reconquistadas há mais tempo.

Acresce que se verificou igualmente em Portugal o progressivo desaparecimento dos escravos cristãos, que já não existiam de todo no século XII[26], e um cada vez maior número de mouros livres[27], resultado da nova política de Reconquista, que valorizava o povoamento por população livre, ainda que de origem inimiga.

---

[20] *Leg. Vis.*, X, I, 17 (*M.G.H.LL.*, i, T. I, P. 389), citado por Charles Verlinden, *op. cit.*, pp. 350 e 351.

[21] Cf. *M.G. H. Leg. Vis.*, III, 3, 9, p. 143, citado por Charles Verlinden, *op. cit.*, p. 335.

[22] *Idem*, III, 2, 7, p. 336.

[23] *Idem*, IX, 1, 15, p. 337.

[24] Cf. Charles Verliden, *op. cit.*, pp. 385 e ss. O autor apresenta um documento do final do século XI – um texto do tombo do Mosteiro de Sobrado – com a genealogia de escravos mouros. Entre outros exemplos interessa, nesta sede, o de um escravo mouro cujo filho veio a ser baptizado – este converso casou com uma mulher livre mas os filhos do casal pertenciam ao Mosteiro.

[25] *Idem*, p. 402.

[26] *Idem*, p. 406.

[27] Já mencionados, por exemplo, no foral de Santarém de 1095.

O fenómeno da escravatura há-de manter-se na Europa, de forma menos residual do que o tradicionalmente defendido e registando até um crescimento significativo entre os séculos XIII a XV[28], mas tem já pouca expressão no nosso país a partir do mesmo século XIII, embora com algumas manifestações[29].

Porém, devemos salientar que as *Siete Partidas*[30], em pleno século XIII, admitiam várias formas de sujeição e estipulavam expressamente que a condição era transmitida pela mãe, recuperando a regra romana: "Nascendo de pai livre e mãe escrava, os filhos são escravos, porque seguem a condição da mãe"[31]. Pormenorizando depois alguns aspectos (é livre o filho de mulher escrava libertada durante a gravidez; mesmo regressando a mãe à escravidão, o filho permanece livre), enuncia a regra contrária: os filhos de pai escravo e mãe livre serão livres, pois seguem a condição da mãe.

Mais à frente, acerca da condição dos nascituros, prevê-se ainda uma outra situação: se o proprietário ordena a libertação de uma escrava grávida e aquele disso encarregue protela a libertação, esperando *maliciosamente* que nasça a criança para que seja escrava, são livres mãe e filho desde o dia indicado pelo senhor[32].

Todavia, em Portugal, a preocupação régia em promulgar legislação relativa aos escravos não estava ainda muito presente em meados do século XV, quando foram publicadas as *Ordenações Afonsinas* (1446-1447), mas surgiu posteriormente, com a regulação de diferentes e numerosos aspectos – o que se justifica perante o aumento progressivo do número de escravos, resultado da Expansão, que deu início à "deslocação do comércio do Mediterrâneo para o Atlântico"[33].

Para o aspecto que agora estudamos, tem bastante interesse a carta régia de 29 de Janeiro de 1515, do rei D. Manuel, acerca das escravas concedidas aos primeiros povoadores de São Tomé e Príncipe.

Segundo relata a mesma carta, levantavam-se dúvidas sobre a condição jurídica das ditas escravas e dos seus filhos[34], concebidos com os povoadores – teria sido preso como cativo um desses filhos, um tal Brás Gil. Para esclarecer a situação deste preso e todas as demais, a carta declara "todas as escravas que os ditos degredados e pessoas a que pelo

---

28 Cf. Maria do Rosário Pimentel, *op. cit.*, p. 19.

29 *Idem,* pp. 20 e 21.

30 Obra acima mencionada a propósito da recepção do Direito Romano e que terá sido elaborada em meados do século XIII na corte de Afonso X de Castela, embora existam dúvidas quanto à sua data exacta e se discuta a autoria – veja-se, para um resumo da polémica, Ruy e Martim de Albuquerque, *História do Direito Português*, Pedro Ferreira, Lisboa, 2004, I volume, tomo I, pp. 218 e ss.

31 Quarta Partida, título XXI, lei 2, *Las Siete Partidas del Sabio Rey D. Alonso IX* (sic), Imprenta de Antonio Bergnes, Barcelona, 1844, tomo II, p. 1105.

32 *Idem*, título XXIII, lei 3, *op. cit.*, p. 1123. Parece ser um desenvolvimento da norma romana que acima referimos e identificamos – nota 9: D. 1, 6. 22.

33 Maria do Rosário Pimentel, *op. cit.*, p. 25.

34 In *Arquivo Histórico Português*, vol. I, 1903, p. 302.

dito regimento se deram, e os filhos que delas nasceram, por livre e forros para fazerem de si o que bem lhes vier (...)".

Esta era, porém, uma excepção e não invalidava a recepção da norma romana, esta última totalmente assimilada, não sendo sequer necessário consagrá-la expressamente.

Vejam-se as *Ordenações Manuelinas*, cuja edição "definitiva" data de 1521: quanto às crianças nascidas em "nossos Reinos e Senhorios" das escravas vindas da Guiné, mandava el-rei que "os seus senhores sob as ditas penas as façam baptizar aos tempos que os filhos dos Cristãos e Cristãs se devem, e costumam baptizar" (Título XCIX do Livro V das *Ordenações Manuelinas*: *Que todos os que tiverem Escravos de Guiné os baptizem*). A pena prevista para o infractor era a perda do escravo não baptizado.

As *Ordenações Filipinas*, publicadas em 1595 e a vigorar desde 1603, mantiveram a obrigação e estipulavam mesma punição para o não cumprimento (Título XCIX do Livro V das *Ordenações Filipinas: Que os que tiverem Escravos de Guiné os baptizem*).

Quanto à aplicação desta norma, parece ter-se verificado o seu acatamento parcial, pois nos registos baptismais encontram-se, ao lado dos assentos das crianças de pais livres, os de crianças filhas de escravas[35].

A taxa de natalidade dos escravos tem sido estudada através dos registos de baptismo, uma vez que não existem outras fontes com carácter sistemático.

Para a ilha da Madeira, por exemplo, Alberto Vieira apurou um progressivo aumento nos assentos de baptismo de crianças filhas de mãe escrava entre 1591 e 1680 (embora com momentos de retrocesso) e uma quebra acentuada a partir de 1680, coincidente com uma diminuição dos registos de baptismo de crianças livres[36].

Os nomes adoptados eram nomes cristãos vulgares, por vezes a criança recebia o nome próprio e o apelido do proprietário de sua mãe[37] mas não era usual o mesmo apadrinhar a criança[38]. Normalmente, os padrinhos seriam familiares, amigos ou mesmo criados do proprietário da mãe da criança.

---

[35] Sobre esta matéria ver, entre outros, A. C. de C. M. Saunders, *História Social dos Escravos e Libertos Negros em Portugal (1441-1555)*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, pp. 128 e ss.

[36] Alberto Vieira, *Os escravos no arquipélago da Madeira: séculos XV a XVII*, Funchal, Secretaria Regional do Turismo, Cultura e Emigração. Centro de Estudos de História do Atlântico, 1991. O autor apurou ainda uma média de 1,37 filhos por mulher escrava, valor bastante reduzido para os padrões da época. Também Arlindo Manuel Caldeira, *Mulheres, Sexualidade e Casamento em São Tomé e Príncipe (Séculos XV-XVIII)*, Edições Cosmos e Grupo de Trabalho para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, Lisboa, 1999, p. 80, a propósito dos escravos de São Tomé e Príncipe, menciona que "*os índices de fecundidade não eram elevados*.".

[37] Arlindo Caldeira, *op. cit.*, p. 68, refere o caso de uma escrava (comprada por um proprietário são-tomense, João Álvares da Cunha), que deu à luz no barco que a transportava para S. Tomé. Foi sugerido ao padre que a bordo baptizou a criança que lhe desse o nome do dono da mãe. Ao chegarem a São Tomé, João Álvares achou graça ao sucedido e adoptou o menino, a quem, por morte, veio a deixar o seu património.

[38] Para a Madeira, Alberto Vieira, *op. cit.*: "Confrontado o nome dado às crianças com o dos progenitores, ou, quando é caso disso, os proprietários conclui-se pela precariedade na manutenção dos nomes. No caso das crianças do sexo feminino apenas 3% têm origem no proprietário e 14% na mãe, enquanto no masculino surgem

Sucederia ainda que, por vezes, o padrinho era o pai da criança, que não podia assumir tal condição.

Uma vez que o casamento entre escravos ou entre mulher escrava e homem livre não era frequente[39], a maioria das crianças nasceria de ligações "ilegítimas": o assento de baptismo registava o nome da mãe mas raramente era mencionado o do pai – tal referência era uma excepção e só sucedia sendo o pai escravo ou livre de baixa condição[40].

Porém, se o pai de condição social e económica mais elevada – muitas vezes o proprietário da mãe – quase nunca assumia a paternidade da criança[41], encontrava muitas vezes forma de ajudar ou beneficiar mãe e filho[42].

Para muitos dos proprietários, o nascimento dos filhos das suas escravas eram uma óptima oportunidade para aumentar o património, como documentado nos relatos da época, nomeadamente em Clenardus, em carta de 1535: os donos incentivavam as relações sexuais das suas escravas para aumentar a probabilidade de nascimento de crianças e assim potenciar o lucro, comparando o autor o processo ao das criação de animais:

> Os mais ricos têm escravos de ambos os sexo, e há indivíduos que fazem bons lucros com a venda dos filhos dos escravos, nascidos em casa. Chega-me a parecer que os criam como quem cria pombas para levar ao mercado [Longe de se ofenderem com as ribaldias das escravas, estimam até que tal suceda, porque o fructo segue a condição do ventre: nem ali o padre vizinho, nem eu sei lá que cativo africano o podem reclamar...][43].

Um pouco mais tarde, em 1571, Giambattista Venturino, o Cardeal Alexandrino, segundo Alexandre Herculano, descreveu de forma idêntica o que se passava com o "rebanho" de

---

8% com base no do proprietário. (...) Num total de 3.413 antropónimos atribuídos a crianças recém-nascidas, só cento e seis (3%) derivam dos pais, sendo noventa e três da mãe, e treze do pai, e setenta do proprietário. Os restantes adquirem a origem em diferentes situações, de acordo com a devoção aos santos e a tradição local".

39 *Idem*: "Ao estabelecer-se uma relação entre a condição social e étnica dos nubentes concluiu-se pela tendência do preto ou do mulato para se unirem primeiro à mulher livre e, depois, à liberta. Note-se que a referida estratégia de união ou casamento de uma escrava com um homem livre ou liberto era bem vista pelo proprietário, pois as crianças nascidas deste enlace continuavam a ser escravas".

40 De novo quanto à ilha da Madeira, Alberto Vieira, *op. cit.*, indica que apenas em 5% dos registos de baptismo de filhos de escrava é mencionado o nome do pai.

41 Saunders, *op. cit.*, p. 150, nota 15, afirma ter encontrado apenas 25 casos de pedidos de legitimação in *ANTT, Leitura Nova, Legitimações, 1 e 3*.

42 Saunders, *op. cit.*, p. 129, refere o caso de um fidalgo que, sem assumir a paternidade de uma criança filha de uma escrava mulata que não lhe pertencia, pagou a liberdade da mãe e esta e o filho foram depois contemplados com generosidade no testamento do fidalgo (datado de 1546), recomendando ainda este que ao menino fosse ensinado a ler e a escrever.

43 Nicolau Clenardus, carta de 20 de Março de 1535, dirigida a J. Latomus, traduzida e publicada por M. Gonçalves Cerejeira, *O Humanismo em Portugal. Clenardo*, Coimbra Editora, Coimbra, 1926. O texto entre parêntesis rectos foi riscado pela censura no exemplar da Biblioteca da Universidade de Coimbra.

escravas do paço de Vila Viçosa, equiparando o seu tratamento ao dos cavalos de raça em Itália e salientando que a mesma prática era comum "em Portugal e nas Índias"[44].

Contudo, o nascimento de uma criança podia significar a liberdade da mãe, pois, por exemplo, no Brasil, os proprietários libertavam muitas vezes as suas escravas que lhe davam filhos e os números parecem confirmar essa prática: "A taxa de alforria de escravas adultas era o dobro da taxa de escravos adultos"[45].

Porém, no Brasil, segundo Maria do Rosário Pimentel:

> [...] os colonos não estavam interessados na reprodução natural dos escravos. Para eles, era menos dispendioso utilizar os escravos até ao esgotamento e depois substituí-los por outros do que facilitar a reprodução natural, que acarretava uma série de despesas até que mãe e filho estivessem em condições de trabalhar.[46]

Não abordaremos aqui a justificação jurídico-filosófica da escravatura – é tema já muito tratado pela historiografia[47]. Interessa, porém, referir os argumentos apresentados para legitimar a hereditariedade da condição de escravo[48].

Se, como vimos, a norma jurídica romana, recebida pelos ordenamentos europeus posteriores, determinava a condição do filho através da condição da mãe, este preceito continuava a ser tolerado e mesmo defendido por alguns dos grandes pensadores do séculos XVI, XVII e XVIII.

Mesmo os autores da Segunda Escolástica, críticos por vezes ferozes das práticas esclavagistas portuguesas e espanholas, aceitavam certas formas "lícitas" de adquirir a condição de escravo e, entre elas, o nascimento de mulher escrava[49].

---

[44] Cf. edição de Alexandre Herculano, *Archeologia Portuguesa: Viagem do Cardeal Alexandrino, 1571, in Opúsculos, Controvérsias e Estudos Históricos*, tomo I, p. 64 (corresponde a cópia *"tirada do códice 1.607 da Bibliotheca do Vaticano"*). Quanto a esta passagem do manuscrito, Herculano opta por não transcrever integralmente, pois *"a linguagem do autor é bastante solta"*(!) e refere apenas algumas expressões usadas.

[45] Robin Blackburn, *A Construção do Escravismo no Novo Mundo. Do Barroco ao Moderno 1492-1800*, Editora Record, Rio de Janeiro, 2003.

[46] Maria do Rosário Pimentel, *Viagem ao fundo das Consciências*, *op. cit.*, p. 127.

[47] Vejam-se, entre tantos outros, para uma visão de conjunto: Manuel Alonso Olea, *De la servidumbre al Contrato de Trabajo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979, e Maria do Rosário Pimentel, *Viagem ao Fundo das Consciências*, *op. cit.*, pp. 195 e ss.

[48] Sobre este aspecto, veja-se, com maior desenvolvimento, Maria do Rosário Pimentel, *Escravo ou livre?: A condição de filho de escravos nos discursos jurídico-filosóficos*, Separata de *Cultura – Revista de História das Ideias*, vol. 13, 2ª série, Lisboa: UNL. Centro de História da Cultura, 2000-2001.

[49] Veja-se, por exemplo, para a posição assumida pelos professores da Universidade de Évora, Domingos Maurício, S. J., *A Universidade de Évora e a Escravatura*, *op. cit.* Os autores aí enunciados admitiam a norma *partus sequitur ventrem*: Fernão Pérez (p. 166), Molina (p. 177 e 179), Fernão Rebelo (p. 181), Estêvão Fagundes (p. 187).

Não podemos deixar de referir os missionários que assistiram às maiores barbaridades e as denunciaram – e dos quais se destacou o célebre Frei Bartolomeu de Las Casas, defensor dos Índios e, mais tarde, também dos guanches e dos negros[50].

Devem também salientar-se os teólogos da Escola Peninsular: Francisco de Vitória, Domingos Soto, Martim de Azpilcueta Navarro, Martim de Ledesma, Luís de Molina, Francisco Suárez, Manuel da Nóbrega, entre outros ainda[51].

A regra "o filho segue a condição da mãe" estava absolutamente enraizada. Veja-se o uso que dela fez o Pe. António Vieira num notável sermão, em que negava a inferioridade dos escravos e dos negros. A propósito da afirmação de Maria após a anunciação do anjo São Gabriel – "Eis a escrava do Senhor! Faça-se em mim segundo a tua palavra" (Lc., 1, 38) – explicava Vieira:

> Sabeis por que a Virgem Maria se reconheceu e confessou por escrava antes de conceber ao Filho de Deus? A razão e mistério altíssimo foi porque o parto, segundo as leis, não segue a condição do pai, senão a da mãe: Partus sequitur ventrem – e quis a Senhora por esta declaração antecipada, que o Filho, que havia de ser seu, como Filho de escrava, nascesse também escravo nosso. Enquanto Filho de seu Pai, é Senhor dos homens; mas, enquanto Filho de sua Mãe, quis a mesma Mãe que fosse também escravo dos mesmos homens.[52] (sublinhado nosso)

Autores como Grócio[53], Hobbes[54] ou Domat[55] referiam, sem crítica, o carácter hereditário da escravatura.

Samuel Pufendorf abordou o tema com maior desenvolvimento, na sua principal obra. Este autor distinguia entre a escravatura imposta (por exemplo a do prisioneiro de guerra) e a "aceite" (a que resultava de contrato). O filho da escrava de guerra é escravo porque o dono não matou a mãe e possibilitou o nascimento da criança ou porque há que presumir que o filho consentiu tacitamente a sua escravidão perpétua, a troco de sustento durante a sua infância[56]. Esta última construção é totalmente artificial e, na minha opinião, juridicamente

---

50 Vejam-se em especial *Brevíssima Relação da Destruição da Índias*, publicada pela primeira vez em Sevilha, em 1552 (recentemente em Portugal pela Antígona, Lisboa, com 2ª edição em 1996), e ainda *Historia de Las Índias*, publicado pela primeira vez apenas em 1875, de que se destaca a defesa dos guanches – habitantes nativos das Canárias – e dos negros, nos capítulos 17 a 27 (recentemente publicados em Portugal de forma autónoma e com título próprio: *Brevíssima Relação da Destruição das Índias*, Antígona, Lisboa, 1996).

51 Para o pensamento de Luís de Molina, ver António Manuel Hespanha, "Luís de Molina e a escravidão dos negros", *Análise Social*, vol. XXXV, nº 157, 2001, pp. 937-960.

52 António Vieira, Sermão XX, *Maria, Rosa Mística*.

53 Hugo Grócio, *De iure belli ac pacis* (a primeira edição é de 1625), livro III, VII: são escravos os descendentes de escravos, "*os que nascem de mãe escrava após a escravatura*".

54 Thomas Hobbes, *Leviathan* (a primeira edição é de 1651), parte II, cap. XX, refere que o proprietário do escravo é também dono dos seus filhos.

55 Jean Domat, *Les lois civiles dans leur ordre nature* (a primeira edição é de 1689), livro II, mencionava que a escravatura recaía sobre a descendência de escrava, pois "*os filhos desta são escravos por nascimento*".

56 Samuel Pufendorf, *De iure naturae et gentium* (a primeira edição é de 1672), livro VI, cap. III.

indefensável, uma vez que do silêncio se presume a declaração negocial, através de um suposto consentimento de um sujeito menor e em situação de absoluta dependência.

O filho daquele ou daquela que se vendeu como escravo não seguia a condição do progenitor, sendo livre, e devia ser alimentado pelo proprietário como condição implícita do contrato celebrado com o pai ou a mãe.

Na sua obra seguinte, Pufendorf distinguia entre escravatura, servidão perpétua e servidão temporária e, embora incluindo os filhos de escrava no primeiro grupo, aplicava-lhes o tratamento devido ao segundo grupo, com consequências importantes: não podiam ser vendidos[57].

Outro autor posterior mas com posição bastante mais dúbia – ao menos se a sua opinião correspondia ao que escreveu – é Montesquieu. Depois de considerar inadmissível a escravidão contratual e de defender o fim da escravatura resultado da guerra, afirmou que o nascimento também não é causa lícita de adquirir a condição de escravo, pois se alguém não pode vender-se a si próprio, menos pode vender o seu filho que ainda não nasceu e se um prisioneiro de guerra não pode ser reduzido à escravatura, ainda menos os seus filhos[58].

Porém, quanto à escravatura dos negros parece pronunciar-se favoravelmente[59]. Os argumentos apresentados são de tal forma absurdos – o açúcar seria demasiado caro sem escravatura, não pode imaginar-se que Deus concedesse uma alma a um corpo todo negro, os negros preferem um colar de vidro ao ouro, entre outros ainda[60] – que esta posição foi interpretada, mesmo por contemporâneos como Condorcet, no sentido oposto, como crítica irónica aos que defendiam a escravatura[61].

A polémica sobre o nascimento como forma de adquirir a condição de escravo também se fazia sentir em Portugal, nomeadamente em autores como o Pe. Manuel Ribeiro da Rocha[62], defendendo a hereditariedade.

Porém, a escravatura e a hereditariedade da mesma também tinham sido contestadas, por autores do passado ou contemporâneos.

Jean Bodin, que mencionava o nascimento de mulher escrava como forma tradicional de adquirir a condição de escravo, não aceitava essa norma e defendia, ainda no século XVI, a proibição total da escravatura, com fortíssimos argumentos[63].

---

57 *Idem, De officio hominis et civis iuxta legem naturalem* (a primeira edição é de 1673), livro II, cap. IV.

58 Montesquieu, *De l´esprit des Lois* (a primeira edição é de 1747), tomo I, livro XV, cap. II.

59 *Idem*, livro XV, cap. V. O autor começa este capítulo com a seguinte expressão: "*Si j'avois à soutenir le droit que nous avons eu de rendre les nègres esclaves, voici ce que je dirois*". Mantivemos a língua original para que melhor se apreenda o toque alegadamente irónico.

60 *Idem*. Diz, por exemplo, que se pode julgar a cor da pele pela cor do cabelo – entre os egípcios as consequências eram tais que matavam todos os homens ruivos.

61 Para maior desenvolvimento e um enunciado das opiniões especializadas sobre a obra de Montesquieu, veja-se Maria do Rosário Pimentel, *Viagem ao Fundo das Consciências*, *op. cit.*, pp. 202-206.

62 Na sua obra *Etiope resgatado, empenhado, sustentado, corrigido, instruido e libertado*, Lisboa, Officina Patriarcal de Francisco Luiz Ameno, 1758.

63 Jean Bodin, *Les Six Livres de La République*, (a primeira edição é de 1576), livro I, cap. V.

Rousseau afirmava ser nulo e absurdo o direito da escravatura, pois "estas palavras, escravatura e direito são contraditórias, excluem-se mutuamente"[64]. Assim, não admitia o autor a hereditariedade da escravatura pois seria aceitar que "de um homem não nasce um homem" ou que a violência contra a natureza cometida aos pais podia transmitir-se aos filhos.

A posição de Rousseau parece menos inequívoca quanto à entrega de um filho como escravo pelo pai mas, ainda assim, não admitindo tal situação se feita de forma irrevogável e incondicional.

Também Condorcet e Diderot assumiram posições claras contra a escravatura em geral e contra o nascimento como forma de aquisição.

Entre nós, António Ribeiro Sanches (admitindo a escravidão dos tomados como cativos ou comprados)[65] e José Veríssimo dos Santos (este não rejeitando totalmente a escravatura mas reservando-a somente como pena para crimes muito graves)[66] advogavam com veemência a liberdade de ventre.

Porém, a alteração substancial do regime até então vigente iniciou-se com a legislação pombalina: as determinações régias de 19 de Setembro de 1761 e de 2 de Janeiro de 1767 (estabeleciam a imediata liberdade de todos os negros e mulatos provenientes da América, África e Ásia que desembarcassem em Portugal continental) e, com maior relevo para o nosso tema, o Alvará com força de lei de 16 de Janeiro de 1773.

Interessantes são as justificações apresentadas por este último alvará, mencionando primeiro aquelas "pessoas tão faltas dos sentimentos de humanidade e religião" que têm ainda escravas para que se reproduzam e assim obterem novos escravos, sob "pretexto de que os ventres das mães escravas não podem produzir filhos livres conforme o direito civil."

De salientar também a referência a este direito civil, *de que se tem um tão grande abuso*, para afirmar que o mesmo não permite impor aos filhos de escravos o cativeiro, comparando a situação destes com a dos descendentes dos réus de crimes atrozes.

Assim, considerando as *indecências*, as *confusões e ódios* entre *vassalos* e os *prejuízos* para o Estado, o diploma estabelece regime diferenciado para os escravos já existentes: permanecem nessa condição os filhos e netos de escrava[67]; os bisnetos tornam-se livres, ainda que tenham sido escravas mãe e avó. Basta, assim, que a condição de escravo remonte, pelo menos, à bisavó para que a mesma cesse de imediato[68].

---

[64] Jean-Jacques Rousseau, *Contract Social* (a primeira edição é de 1762), livro I, cap. IV.

[65] *Cartas sobre a Educação da Mocidade*, Colónia, 1760.

[66] *A liberdade dos filhos dos escravos demonstrada pelas leis da natureza ou dissertação em que a respeito da escravidão se tem um meio entre a doutrina de Pufendorf e Barbeirac por uma parte, Montesquieu e o autor do artigo da Enciclopédia relativo a esta matéria pela outra*, manuscrito (Real Mesa Censória, Ms. 1463), Proibido, 1772.

[67] Ordena o Alvará: "*todos aqueles escravos ou escravas, ou sejam nascidos dos sobreditos concubinatos, ou ainda de legítimos matrimônios, cujas mães e avós são ou houverem sido escravas, fiquem no cativeiro em que se acham durante a sua vida somente* (...)".

[68] Diz o texto que "*aqueles cujo cativeiro vier das bisavós fiquem livres e desembargados, posto que as mães e as avós tenham vivido em cativeiro*".

Mais ordena o Alvará a absoluta *liberdade de ventre* de todos os filhos de escrava nascidos em Portugal continental após a sua publicação[69].

Outro aspecto importante é a condição em que ficam aqueles que são considerados livres pelo Alvará: são considerados hábeis para todos os cargos, sem qualquer limitação ou distinção quanto aos demais súbditos. Afasta-se, assim, a condição de liberto, apelidada como *inaceitável* em Portugal como nos restantes reinos da Europa[70].

Torna-se pertinente relembrar aqui o que atrás se mencionou quanto aos argumentos apresentados por alguns dos jus-filósofos da época para justificar a "escravatura de ventre", invocando os mesmos o *ius gentium* e o *ius civile*, uma vez que do *ius naturale* só podia concluir-se nascerem livres e iguais todos os homens.

Eis porque consideramos o Alvará de 1773, medida legislativa ainda do *ancien régime*, como notável para a época em que foi publicado.

Mello Freire, na obra que já atrás referimos, ao comentar o Alvará de 1773, esclarece que foi questão polémica (na qual também tivera opinião o célebre Hugo Grócio) a de saber se "a escravidão se estende aos filhos pelo direito natural, ou pelo direito das gentes"[71], mas o nosso autor desconsidera a polémica pois entende que os filhos não sucedem na escravidão dos pais.

Este começo auspicioso não teve, porém, continuidade, pois o anterior regime manteve-se nos demais territórios do império durante um período ainda muito longo.

É verdade que o abolicionismo foi ganhando adeptos em Portugal. Em 1820, Francisco Soares Franco, futuro deputado às Cortes, defendia a abolição gradual da escravatura, nomeadamente através da liberdade de ventre – acautelando, contudo, os interesses dos senhores, pois os filhos de escrava deviam servi-los gratuitamente até aos 25 anos de idade[72].

Porém, mesmo quanto às actuais Regiões Autónomas – Açores e Madeira, o Alvará de 1773 só veio a ser aplicado mais tarde, por força de Decreto do Duque de Palmela, em 1832.

Entretanto, tinha-se desenrolado toda a polémica concernente ao tráfico e sua abolição, que ocorreu, finalmente, ainda que com algumas excepções, pelo Decreto de 10 de Dezembro de 1836, de Sá da Bandeira, o então Ministro dos Negócios Estrangeiros.

---

69 São estas as palavras do Alvará: "*quanto ao futuro, todos os que nascerem, do dia da publicação dessa lei em diante, nasçam por benefício dela inteiramente livres, posto que as mães e as avós hajam sido escravas*".

70 Estabelece o Alvará: "*e que todos os sobreditos, por efeito desta minha paternal e pia providência libertados, fiquem hábeis para todos os ofícios, honras e dignidades sem a nota distintiva de – libertos – que a superstição dos romanos estabeleceu nos seus costumes, e que a união cristã e a sociedade civil faz hoje intolerável no meu reino, como o tem sido em todos os outros da Europa*".

71 Pascoal José de Mello Freire, *op. cit.*, Livro II, Título I, § IV, p. 11. Mais à frente, *Idem*, § XII, pp. 17-18, o autor critica, ainda que cautelosamente, a escravatura dos negros no Brasil, considerando desejável a harmonização das *razões da humanidade* com as *razões civis*.

72 Francisco Soares Franco, *Ensaio sobre os melhoramentos de Portugal e Brazil*, quarto caderno, Lisboa, 1820, citado por João Pedro Marques, "O retorno do escravismo em meados do século XIX", *Análise Social*, vol. XLI, nº 180, 2006.

Esta matéria não será aqui tratada, uma vez que não teve consequências específicas para o regime jurídico sobre o qual nos debruçamos.

Interessa-nos, porém, a proposta à Câmara dos Pares, que o mesmo Sá da Bandeira apresentara a 26 de Março de 1836, onde propunha, para lá da proibição do tráfico e do registo dos escravos existentes no Império, a absoluta liberdade de ventre para todos os que nascessem em qualquer possessão portuguesa após a publicação do diploma, determinando ainda que, uma vez que as mães permaneciam escravas, os proprietários deveriam alimentar os filhos livres até à idade de 12 anos, sob pena de os perder (cf. *Diário do Governo*, 29 de Abril de 1836).

Embora Sá da Bandeira advogasse uma liberdade imediata para todos os escravos[73], tinha noção que o mesmo não era compatível com a posição dos membros das Cortes em Portugal – situação a que se aliava um erário público exausto, incapaz de fazer face ao pagamento de indemnizações aos proprietários (tal, como, por exemplo, fora aprovado em Inglaterra, em 1833, e estava a ser implementado nas colónias inglesas).

Ainda assim, o registo obrigatório e a liberdade de ventre foram mal recebidos nas Cortes; o texto foi enviado a uma comissão especial e por lá morreu.

Sá da Bandeira não desistiu, porém, dos seus intentos e, em 1842, juntamente com Lavradio, apresentou uma proposta mais modesta (provavelmente esperançado numa aprovação facilitada), que previa, para os territórios de Goa, Damão, Diu, Macau, Timor e Solor, a abolição total da escravatura no prazo de 15 anos e a imediata liberdade de ventre.

A proposta acabou por ser enviada a uma comissão *ad-hoc*, composta pelos abolicionistas, que deu parecer positivo e apresentou um projecto-lei, alterando de 15 para 3 anos o prazo para a abolição. Discutido em Novembro de 1843, foi adiado *sine die* e o mesmo voltou a suceder em Outubro de 1844 e em 1845, sempre sem sucesso.

Novo projecto de lei foi apresentado no final de Maio de 1849, por Sá da Bandeira. A estes juntaram-se ainda Tojal, Gomes de Castro e o Barão de São Pedro, propondo uma vez mais a "liberdade de ventre" para todo o território colonial, assim como a emancipação de todos os escravos propriedade do Estado e um sistema rigoroso de registo dos escravos existentes.

Este projecto não foi discutido, pois o governo requereu, com êxito, o adiamento.

Sá da Bandeira optou então por decompor o projecto, apresentando, no início de 1851, juntamente com Lavradio e Rodrigo da Fonseca, um projecto que estabelecia apenas a *liberdade de ventre* (abdicando por ora das demais propostas contidas no projecto de 1849). Contudo, o projecto não chegou a ser aprovado.

Só em 1856 seria aprovada a *liberdade de ventre* (Carta de Lei publicada no *Diário do Governo*, nº 178, 30 de Julho de 1856). A primeira proposta surgira por iniciativa de Jeremias Mascarenhas, apresentada na Câmara dos Deputados em Agosto de 1854, e estava ainda em aberto quando, em Abril de 1855, Sá da Bandeira apresentou nova proposta nos Pares.

---

[73] Cf. afirmava claramente em *O Trafico da Escravatura, e o Bill de Lord Palmerston*, Typ. De José Baptista Morando, Lisboa, 1840, pp. 8-9.

Remetida esta última à Câmara dos Deputados, o projecto foi enviado à Comissão da Ultramar, onde se fundiu com a primeira proposta.

Apesar dos diversos pedidos de adiamento (na verdade, tentativas de adiar o processo *sine die*), que tiveram o previsível sucesso, o projecto acabaria por ser aprovado (*Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 14 de Junho de 1856).

O essencial da Lei pode resumir-se em três pontos: eram livres todos os que, após a publicação, nascessem filhos de escrava em qualquer província ultramarina portuguesa (art. 1º); os filhos de escrava, embora livres, estavam obrigados a trabalhar para os senhores de suas mães até atingirem 20 anos de idade (art. 2º da Lei – foi esta a significativa alteração introduzida por Morais Carvalho ao projecto inicial); o proprietário de mãe escrava estava obrigado a alimentar e educar os filhos desta enquanto pelos mesmos fossem servidos gratuitamente (art. 3º).

Curiosamente a Lei estendia a obrigação de alimentos aos filhos das filhas de escrava (art. 7º) – se a filha livre de escrava desse à luz estando obrigada, nos termos do art. 2º, a servir gratuitamente o proprietário da escrava, este tinha de suportar a alimentação e educação da criança até que cessasse a obrigação da sua mãe.

O art. 2º da Lei colocava, assim, os filhos de escrava numa situação, idêntica à escravatura, ainda que transitória – se transitório podemos chamar a um lapso de 20 anos.

Acresce que os jovens, depois de criados como escravos até à idade de vinte anos, eram depois "libertados", quiçá quebrando os laços familiares e provavelmente sem qualquer apoio ou preparação para iniciar uma vida autónoma.

A obrigação de servir o proprietário da mãe só cessaria antes dos vinte anos se fosse pago o valor dos serviços ainda a prestar ou a despesa até então já efectuada com alimentação e educação (art. 4º), embora a Lei não refira se a opção por uma das prestações cabe ao credor ou ao devedor.

A Lei regulava ainda outros aspectos, de tal forma que possibilitava verdadeiros dramas humanos.

Que sucedia ao filho (livre mas ainda menor) de mulher escrava se a propriedade da mesma fosse alienada ou de alguma forma transmitida? O menor acompanharia a mãe até aos sete anos de idade (art. 5º). Resulta, *a contrario*, que tendo idade superior, deveria a criança continuar a servir gratuitamente o primeiro proprietário, sendo separado de sua mãe. Só assim não seria se o proprietário fosse indemnizado, nos termos do art. 4º – hipótese obviamente muito improvável.

Poderia também suceder que a mãe escrava obtivesse por algum meio a sua liberdade – nesse caso os filhos só lhe seriam entregues se não tivessem mais de quatro anos (art. 6º). Se a sua idade fosse superior, ou seja, a partir dos cinco anos de idade, teriam de continuar a servir aquele que fora proprietário de sua mãe.

A possibilidade de separação forçada de crianças de tão tenra idade de sua mãe é, sem dúvida, um dos resultados mais perversos da Lei de 1856.

E quanto aos nascidos antes da promulgação da Lei?

Começara entretanto uma sequência de medidas parciais com sentido abolicionista: libertação dos escravos de estrangeiros entrados em Portugal, nas possessões indianas ou em Macau (Junho de 1856 – o projecto fora apresentado por Sá da Bandeira nos Pares a 28 de Fevereiro de 1856 e foi aprovado nessa Câmara a 14 de Junho de 1856, cf. *Diário do Governo* de 23 de Junho de 1856); abolição da escravatura nos distritos de Ambriz, Molembo e Cabinda (*Diário da Câmara dos Deputados*, sessão de 14 de Junho de 1856, pp. 52-53); "ratificação" da emancipação concedida livremente pelos proprietários aos escravos existentes em Macau (Dezembro de 1856); abolição de facto e libertação dos escravos da ilha de S. Vicente de Cabo Verde (Março de 1857).

Nova medida de fundo teve lugar com o Decreto de 29 de Abril de 1858: nele se fixava o fim absoluto da escravatura em território sobre administração portuguesa – mas a prazo, ou seja, para daí a 20 anos. Prometia-se indemnização (a fixar por lei especial) àqueles que, findo o prazo, fossem ainda proprietários de escravos.

Após esta lei estagnou durante bastante tempo a produção legislativa de sentido abolicionista – até 1865 nenhum outro projecto foi avante. Para isso contribuíram os conflitos que ocorreram em Angola em finais de 1859 (com a tentativa portuguesa de avançar para norte) e em 1860 (no sul, com o ataque a vários estabelecimentos), assim como um diminuto (mas muito "empolado") surto de crimes de escravos contra os seus senhores.

A extinção formal da condição servil em todo o império colonial português foi decretada por Sá da Bandeira a 25 de Fevereiro de 1869, que transformou em libertos todos os escravos ainda existentes, embora estes ficassem obrigados a servir os anteriores proprietários até 1878 (data depois antecipada para 1876 por Lei de 29 de Abril de 1875).

É depois promulgado o Regulamento de 21 de Novembro de 1878, que fixou o regime laboral nas colónias, consagrando, aliás, algumas das soluções já previstas na Lei de 1875 (embora nesta última ainda com carácter transitório). Esta legislação permitia, por exemplo, sujeitar a trabalho obrigatório no serviço público (e com possibilidade de cedência a particulares) pelo período de dois anos os indivíduos considerados vadios.

Infelizmente, não cessara ainda o trabalho forçado, ainda que agora já se não chamasse escravo.

Imagens e Perspectivas Culturais: O trabalho feminino nas feiras e mercados luandenses

Selma Pantoja

Resumo: O tema aqui proposto pretende analisar a complexa e variada atividade de compra e venda, com laços de compadrio e maternal que uniam as mulheres que trabalhavam nas feiras e mercados nas regiões do Brasil e de Angola. São elas as vendedoras ambulantes, como quitandeiras, peixeiras, lavadeiras, carregadoras d'água. O foco tem incidido nos papéis de mediação, em torno das funções econômicas desempenhado pelas vendedoras, discutindo os seus lugares de fronteiras nas diferenças sociais, nas identidades de gênero, bem como, nas diferenças étnicas. As imagens dessas comerciantes com seus trajes, balaios, terrinas e tecidos, traduz um mundo ainda pouco conhecido do que foi a sociedade atlântica no contexto do tráfico de escravos. Poucos trabalhos acadêmicos, sobre mercados e feiras, têm examinado a vida dessas mulheres de forma ampla, cruzando algumas localizações geográficas. A pesquisa sobre esse tema ressente-se de um mais acurado exame de como um particular conjunto de comportamento econômico, encontrado mais globalmente em espaços urbanos distintos, são partilhado por práticas culturais locais e valores, especialmente aqueles pertinentes a gênero.

I. Introdução

O texto busca entender a íntima relação que conecta cultura e economia no contexto de mulheres dedicadas ao pequeno comércio. O tema aqui proposto faz parte de um estudo mais amplo que considera a complexa e variada atividade de compra e venda, com laços de compadrio e maternais que uniam as mulheres que trabalhavam nas feiras e ruas na cidade de Luanda, Angola. São elas as vendedoras ambulantes, como quitandeiras, peixeiras, lavadeiras, carregadoras de água. As imagens dessas comerciantes com seus trajes, balaios, terrinas e tecidos, traduz um mundo ainda pouco conhecido do que foi a sociedade atlântica no contexto resultante do tráfico de escravos. Pretendo apresentar alguns aportes de representações das vendedoras tencionando com isso explicitar os modos pelos quais diferentes imagens, escrita e visual, percebiam essas comerciantes urbanas. A partir de olhares de viajantes (com narrativas das décadas de 50 a 80 do século XIX) e de fotografias (produzidas durante o período de 1885 a 1907), pretendo destacar aspectos singulares captados por esses diferentes métodos de observação.

Ao fazerem comentários sobre tudo o que a vista alcançava, os textos dos viajantes chamam a atenção pela dificuldade de percepção que tiveram do universo africano. A escrita de viagens

é recheada de julgamento de valores, em forte desvantagem para o observado, sem esquecer que esses autores escreviam para um público europeu, situados na segunda metade do século XIX até o início do século XX, com raiz nas chamadas idéias liberais. São narrativas de origem portuguesa, italiana, inglesa, francesa e alemã. São informações pinçadas de universos europeus diferenciados mas nem por isso mais permeáveis à cultura africana. Somente num autor (Tams) percebe-se os pendores anti-escravistas que iriam perpassar as sensibilidades européias. Entre os textos dos viajantes selecionados contamos, felizmente, com momentos de grande talento na observação desse cotidiano africano. É importante acrescentar que, dentre os autores escolhidos, alguns estiveram por curta temporada naquele litoral africano, enquanto outros lá viveram por décadas (como no caso de Monteiro e Batalha). A familiaridade com o universo da região não tornaram os olhares diferentes quanto à busca do exótico e do incivilizado, fácil de detectar numa primeira leitura. De maior complexidade são as ambigüidades das narrativas ao descreverem as vendedoras. Uma pluralidade de populações africanas emergem dos textos os quais tendem a uniformizar ou destacar exageradamente aspectos considerados "exóticos'. Os recortes nos textos dos viajantes foram feitos com a preocupação de focar os trechos destas descrições que detalhassem o vestuário e o cotidiano da vida das vendedoras.

As informações imagéticas da fotografia por serem mais canalizadas são mais estimulantes, o olhar é mais fixo, os aspectos "reveladores" já foram escolhidos pelos fotógrafos. Escolhas que deixam ver sentidos de produção daquela imagem. Estão postos os elementos com seus detalhes para compor uma imagem que informa e pode ser desvelada. Longe de serem imagens neutras e inocentes, cópias puramente mecânicas da realidade, como se pensava no século XIX, a fotografia evidencia o aspecto selecionado do real, portanto é um fato determinado culturalmente. Esse efeito deliberativo das fotos nos leva a considerar o contexto, as circunstâncias da sua produção, o que nos possibilitará desvelar alguns dados dessas imagens. O problema se aguça mais quando sabemos que as fotografias desse período são "olhares estrangeiros", em direção a essas culturas africanas. Em uma primeira aproximação é fundamental estabelecer as interligações internas, e conexões com contextos externos para proceder às leituras das imagens (Heintze, 2000: 202-203).

Característica das teorias antropológicas da época, a fotografia etnológica do século XIX era o que se poderia chamar biotipológica. Nos exemplos abaixo exponho fotos de personagens urbanos pertencentes ao pequeno comércio e serviços em geral na cidade de Luanda e de seus arredores, flagrados pela câmara e supostamente tidos como espontâneos. São cenas de mercados e de isoladas vendedoras ambulantes, ou de grupos de prestadores de serviços. Algumas das fotos são de estúdios, mas a maioria é ao ar livre. Apesar de os fotógrafos dessa época terem escolhido e se preocupado com os atributos físicos dos indivíduos, na verdade o mais comum parece terem sido as fotos tiradas de modo padronizado e despersonalizante. Duas ou três mulheres fotografadas de frente, ou em grupo fazendo pose para o instantâneo flagrar a 'indígena'.

A primeira empresa dedicada à fotografia em Luanda, de que se tem notícia, pertenceu a Abílio Moraes que produziu as fotos mais antigas da região. Em 1877, José Augusto, filho de

Abílio, se estabelece em Luanda para gerir o negócio de fotografia do pai (Monti e Vicente, 1991: 9). José Augusto da Cunha Moraes produziu um álbum de quatro volumes (1885-88) e no segundo volume estão as fotos em que aparecem as vendedoras e outros serviços da cidade de Luanda. Algumas das fotografias dos postais de Luanda vieram dessa obra de Cunha Moraes. Ao fazer a apresentação do Álbum de Fotografia de Cunha Moraes, o comentário de Luciano Cordeiro não deixa dúvidas quanto ao objetivo desse tipo de fotos na época, ao afirmar que faltava a máquina fotográfica como parceira para apreender o continente negro, um processo que "fixa e representa o que é" a ação de "verdadeira exploração africana" (Moraes, 1886, Apresentação).

As fotos de angolanas que apresentarei são, hoje, parte de coleções de postais, de propriedade de instituição e de particulares[1]. A circulação destes postais deve ter tido o seu peso na construção e aceitação da imagem dos africanos e do continente em Portugal. As imagens que aparecem nesses postais do inicio do século XX muitas das vezes foram produzidas décadas antes, não retratando o período em que foram vendidas e circularam por toda Europa (Dias, 1991: 80-81). Os retratos foram, nesse universo do realismo fotográfico da virada do século, uma exceção e encontram-se junto com fragmentos de cenas de ruas.

A produção dos postais, em Angola, pertence a uma época marcada pelo interesse oficial em fazer um levantamento sistemático dos 'usos e costumes' da população africana. A fotografia recebia lugar de destaque nas exposições internacionais européias registrando as potencialidades das colônias e as fotos de Cunha Moraes enquadram-se nesse perfil (Monti e Vicente, 1991: 5).

Deliberadamente ou não, uma questão envolve a figura dessas mulheres. Se a sociedade dominante queria um retrato de mulheres vulneráveis, exóticas e passivas na paisagem urbana da cidade de Luanda, até que ponto as fotos e narrativas apresentadas dão a ver essa vulnerabilidade?

II. A Cidade de Luanda: Cenas Urbanas

A segunda metade do século XIX é o tempo do extensivo controle do espaço africano. Foi época da tendência capitalista e imperialista de organizar e transformar áreas não européias em constructos europeus. Uma modelação de forma de produção, distribuição e exploração das terras africanas (Mudimbe, 1988: 2). Luanda viveu esse contexto de remodelação de forma profunda. Foi justamente na virada do século XIX para o XX, que a cidade de Luanda passou por uma reconstrução de seu espaço urbano. Remodelando o seu aspecto físico com cuidados com a higiene e aparência, construindo largos e praças, o governo colonial preparava as reformas que tencionava criar o projeto civilizador na África. Frente às precárias condições de saneamento, um crescimento populacional sem precedente e elevada taxa de

---

[1] Ver fotografias em anexo. Algumas foram reproduzidas do acervo da BNL e outras gentilmente cedidas pelo colecionador João Loureiro.

mortalidade, foram tomadas medidas parciais como resposta a esses dilemas (Freudenthal e outros, 2006: 80). Alguns lugares da cidade foram transformados em pontos privilegiados. Mercados e feiras acabaram transferidos para bairros mais periféricos, ou foram construídos novos edifícios dentro da lógica urbana colonial e sob os princípios da Câmara Municipal (Pantoja, 2000: 182). As quitandeiras que não conseguiram pagar o preço de um espaço nas novas quitandas tiveram que mudar para a periferia da cidade. Outras se mantiveram como ambulantes no centro do espaço urbano luandense (Pantoja, 2000: 2-3). Fotos de determinadas profissões ganham valor como motivos dignos de constar no centro das imagens e os indivíduos passam a ser vistos como portadores de símbolos culturais. A apropriação ou africanização das idéias européias inclui o corpo aparentemente colonizado, mas é sem dúvida esse o lugar mais irredutível da autonomia africana (Castro Henriques, 2004: 46). A preocupação com detalhes pode ser considerada como uma nomeação e uma análise da alteridade em uma nova ordem epistemológica, da teoria do conhecimento e a procura de sinais na organização de identidades e diferenças em nova escala (Mudimbe, 1988: 9). As atividades do cotidiano são captadas pela narrativa dos visitantes e pela realização de instantâneos. Os viajantes puderam descrever essa Luanda um pouco antes e posteriormente às ditas remodelações. Nos textos e imagens as intervenções no traçado urbano não são citados ou explicitados diretamente pelos observadores.

Postais são, no caso africano, do âmbito do pitoresco, exótico e ao mesmo tempo demarcadores das diferenças e *modus vivendi* designado como pessoas e coisas 'da terra'. Outro vocábulo comum das legendas dos postais é o termo "indígena" palavra carregada de conotações que desqualificavam o indivíduo pela sua pertença ao universo africano. Tratava-se de explicitar o selvagem, com argumentos biológicos que justificassem um sistema forçado de trabalho (Castro Henriques, 2004: 288). As fotos justamente selecionam com recortes e imagens retocadas, a África que deve ser vista pelo público europeu.

Os postais carregam registros de uma época sobre os africanos e denunciam pensamentos e atitudes através das mensagens escritas por quem envia os cartões, em momentos profundamente prosaicos e descontraídos. Além de testemunhos representativos de uma época e de como os africanos se colocavam perante esses registros, os postais são flagrantes do "estar" europeu nessas terras, como tão bem o demonstra os dizeres que vão nas mensagens dos postais aqui selecionados.

Na foto nº 1, de 1900, pode se ver um grupo de seis mulheres sentadas e outro tanto em pé, abraçadas. As lavadeiras de Luanda, com ares descontraídos sorriem para a câmara. Suas roupas são claras, os panos amarrados acima dos seios, e os cabelos cortados rentes ao couro cabeludo. A foto enquadrada por traços que fazem a vez de moldura, numa composição de ramos de flores. A legenda diz: Lavadeiras. Luanda. Escrito à mão, na parte inferior na frente do postal, vem a mensagem do remetente: "Remeto-te este grupo de lavadeiras para escolheres a melhor para lavar a roupa que dás a lavar, são todas muito claras e lindas, é o melhor que há nesta terra (Luanda, 24/05/1905)".

O que significa 'todas claras e lindas'? As roupas ou as lavadeiras? Sabemos que são as roupas apesar do tom dúbio da frase. Lá estão elas, as lavadeiras posando em grupo para a câmara. O que é 'o melhor que há nesta terra'? O melhor da terra é o trabalho das lavadeiras. Ou, cabe ao destinatário escolher a melhor trabalhadora para lavar sua roupa. Ao lado da foto das lavadeiras a imagem típica da árvore, a palmeira de dendê. Gente e natureza servem de exemplos do exótico.

Os serviços das lavadeiras nem sempre foram considerados, por todos os europeus, como "o melhor que há nesta terra". Pelo menos é o que se denota das palavras de um viajante algumas décadas antes:

> Em toda a África, mas principalmente em Luanda, há grande numero de lavadeiras e engomadeiras. Não sei qual é o modo de lavar, mas creio que não fazem varrella[2], e que por isso se vêem obrigadas a dar tais tratos à roupa, que rara é aquela que não a entrega em farrapos, e cheia de nodoas, que apanha ao secar sobre certas plantas próprias para tinturaria. (Anônimo, 1862: 81)

Além da imagem, as mensagens dos postais reforçam a intenção de exibição do exótico. Na foto nº 2, de 1900, aparece uma peixeira do Dande, posando de perfil de modo que deixa ver, deliberadamente, a criança as costas. O detalhe do exótico que o fotógrafo quer captar. Com efeito, o remetente do postal não deixou escapar esse ângulo, dizendo :

> Remeto mais esta vista para tu veres os costumes desta terra que dão vontade de rir pela forma que elas trazem os seus filhos amarrados as costas. Adeus até um dia estou muito aborrecido de não te ver, e estar tão longe e de não haver nada que distraia, um bocado para assim passar o tempo mais depressa e mais alegre, (Júlio Vicente de Carvalho, Luanda 10/05/1905).

O texto do remetente pode ser lido como: apesar de dar vontade de rir dos costumes dessa terra, tudo aqui é aborrecido. O tédio que o remetente transmite, não parece contaminar o semblante da peixeira, que em pé com a criança, de braços estendidos ao longo do corpo, olha atenta para a câmara e mostra uma veste cuidadosamente produzida num fundo neutro, com folhas ornando os seus pés. Como no postal das lavadeiras, acompanha a figura da peixeira a imagem da vegetação local: as palmeiras, o tradicional dendê da terra africana. Ambos, gente e natureza, estão próximas integrando a paisagem exótica, envoltas por traços que servem de molduras, lembrando espelhos de um toucador.

---

[2] No sentido de fazer barrela, ver Barrela 1, s.f. Dissolução alcalina, que serve para branquear a roupa; lixívia das lavadeiras: "depois de recolhidos aos seus lares, façam barrela à surrada trapagem...' Camilo, Boémia do espírito, 272. (Morais Silva, v.II, 1945: 396). Barrela, s.f. (de barrilha) – Ação ou resultado da ação de fazer passar por cima duma camada de cinza uma porção de água quente, em que se embebe a roupa depois de lavada, para que esta se torne mais branca; lixívia. (Fontinha, s/d: 299).

As Quitandeiras

Na região da África Central Ocidental, os povos de língua kimbundo têm chamado de quitanda aos mercados e feiras, ao longo dos séculos o uso do termo quitandeira para quem trabalha nesses lugares. As quitandeiras são assim denominadas, sejam elas fixas, com bancas nos mercados, ou vendedoras ambulantes (Pantoja, 2000: 1-2). Esse termo atravessou o Atlântico e ganhou outros significados além de mercados e feiras. Assim, dependendo da região brasileira o vocábulo tem sentido diferente[3].

As quitandeiras figuras centrais no espaço urbano são sempre mencionadas pelos visitantes e como não poderia deixar de ser suas imagens foram frequentemente capturadas pelas lentes dos fotógrafos e viraram temas recorrentes nos postais. Desse modo, elas viajaram, suas imagens atravessaram oceanos levadas pelos postais luandenses, foram descritas infindavelmente por aqueles que passaram pela cidade. Estão elas, às vezes, divididas em suas especialidades[4], como vendedoras de tecidos, missangas, frutas, cestos, e dos mais variados produtos. Especializadas ou não, foram objeto de especulação frente aos olhares estrangeiros. São cenas de vendedoras de vários tipos de tecidos, quindas (um tipo de cestos), linhas, contas, agulhas, facas, pratas, pires, copos, canecas, moringas, garrafas, espelhos, que não poderiam passar desapercebidas. Tamanha diversidade de produtos oferecidos pelas quitandeiras deixou um observador extasiado:

> [...] praça do mercado onde as quitandeiras ofereciam à venda frutos indígenas, cachimbo da terra, liamba e macânha[5] para fumar[6], fazendas para vestuário, mosquiteiros, alem de uma profusão de quindas, balaios, sangas e mais vasilhas para secos e molhados, cheios de fubá,

---

[3] É possível encontrar em dicionários de língua portuguesa, no Brasil, as seguintes acepções para quitandas: pequena loja de venda de verduras e frutas; no plural, biscoitos secos, bolos e doces; loja ambulante; ter quitanda: ter boa posição social. Do quimb. kitanda, 'feira', 'venda'.; S. f. 1.Angol. Bras. Loja ou local onde se faz comércio. 2. Angol. Bras. Pequena mercearia; tenda. 3. Angol. Bras. Lojinha ambulante. 4. Bras. Tabuleiro com gêneros e mercadorias dos vendedores ambulantes. 5. Bras. Pastelaria caseira: 6. Bras. RJ Pequeno estabelecimento onde se vendem frutas, legumes, ovos, cereais, etc. [Sin. (nesta acepç.), no RS: mercadinho. 7. Bras. MG S. C.O. Biscoitos, bolos e doces expostos em tabuleiro. Ter quitanda. Bras. SP Pop. 1.Ter saúde e/ou posição social. (Dicionário Novo Aurélio, Século XXI, versão eletrônica, Editora Nova Fronteira,).

[4] Oscar Ribas menciona as associações das vendedoras derivadas da sua especialidade, 'Akua-Mbonze', as vendedoras de batata-doce; a Akua-Makanha, vendedoras de tabaco; as que vendem cola e gengibre designadas de coleiras (1965: 38). Dentro de suas categorias algumas são chamadas *mubadi* (vendedora) e outras *mukwa* (dona, possuidora) (Santos, 1965, p. 109, apud Pantoja, 2000).

[5] Tanto a liamba, como a macânha, são descritas como tabacos, tipo de ervas do "indígena", com poderes comparados ao ópio (do viajante Anônimo, 1862, nota da p. 50). Os significados alucinógenos e simbólicos ver em Castro Henriques, 1997, pp. 347-355. Em Cordeiro da Matta, (1889) ricakânha é o mesmo que tabaco, e o plural é makânha (p. 137); no mesmo autor, riamba (cânhamo = cannabis sativa) é o mesmo que liamba (pp. 86 e 135).

[6] "Os pretos e as pretas fumam o tabaco da terra sem preparação alguma, em cachimbos de madeiras compridos e mal feitos. As pretas ainda fumam mais que os pretos, e é tal o apego ao vicio, que na falta de tabaco fumam toda casta erva seca; e com particularidade uma que exala um cheiro nauseabundo" (Anônimo,1862: 60).

> gengibre, cola, aguardente, maluvo[7] de palmeira e mais uma infinidade de coisas estranhas que nos inebriaram de surpresa, [...] (Batalha, 1928: 81)

São consideradas muito boas comerciantes sempre fazendo suas vendas sentadas ou de cócoras e muito conversadoras entre elas e com os seus fregueses[8]. As fotos nº 3, 4 e 5 permitem-nos fazer uma idéia do que as observações masculinas, brancas e européias estão sempre a insinuar. O ponto de partida para leitura visual das representações imagéticas (Guran, 1997: 8) ou textual sobre as quitandeiras, são as suas vestimentas, que sempre chamaram a atenção dos estrangeiros preocupados em descrevê-las nos mais ínfimos detalhes. Lançaram olhares singulares à textura, à cor, à estampagem e à qualidade dos tecidos para em seguida atentarem-se no uso dos trajes. Embora de períodos diferenciados as várias formas de observação deixaram suas impressões sobre os panos, os adornos, as roupas e penteados das vendedoras. Acentuando certos ângulos, selecionando detalhes deixados em silêncio por outros, acabaram por constituir representações marcantes e reveladoras do mundo das quitandeiras.

Na foto n. 3 (1907) vê-se uma vendedora ambulante, com seu manto preto que cobre a cabeça e parte do corpo, um cesto à cabeça e descalça; emoldurada por elementos "rústicos", como galhos e pedaços de construções e ao fundo aparece um ambiente nebuloso, com traços difusos. Como se pode imaginar deixaram forte impressão aos visitantes (e a quem vê as fotos) essas figuras negras, vestidas de negro e olhar fixo na câmera.

A foto n. 4 é de uma quitandeira de pé, com um cesto na cabeça, um pano xadrez claro traspassado num dos ombros alongando-se da cabeça aos pés, por baixo uma vestimenta branca, e complementando pulseira e colar. A vestimenta não deixa ver os pés, fica uma sensação de despregamento da imagem, como se estivesse solta, etérea.

A foto n. 5 (1906) permite ver uma quitandeira em pé, vendedora de miçangas, seu vestuário de manto escuro e panos claros por baixo. Os seus pés descalços e firmes no chão, as mãos cruzadas sobre o peito. No rosto um quase sorriso para a câmara.

Estas três fotos mostram o que se pode chamar do esforço do governo colonial em fazer um levantamento sistemático dos "usos e costumes" da população africana. O conteúdo destas fotografias é de considerável interesse na medida em que o fotógrafo teve especial cuidado na seleção dos símbolos culturais fixados na imagem. A forma de sentar, os trajes, os adornos e os produtos que vendem são classificados de "etnológicos e folclóricos", por isso mesmo, ainda permitidos, em doses exatas, de circular pelas ruas centrais da cidade. São exemplos de 'tipificação' de pessoas visando mostrar os 'usos e costumes' da 'terra', reforçado pelo enunciado da legenda como uma vendedora ambulante. Visando sempre observadores

---

7 Bebida retirada do caule da palmeira de dendê que fermentada é de alto teor alcoólico. Ver Ribas.

8 Numa tentativa de definir o tipo de atividade das quitandeiras um visitante, do final do oitocentos assim as descreve: "A quitandeira é a mulher de negocio: uma espécie de ferro-velho em Luanda, Benguela, Ambriz, Mossamedes e no interior. Em tudo negocia, tudo permuta; realiza grandes negócios com a máxima facilidade. Troca fazendas pelos gêneros de que se alimenta"(Batalha, 1889: 47).

europeus, as fotos das quitandeiras, tentam captar uma imagem completa para apresentar um traje inusitado.

Confrontando as imagens com as descrições dos viajantes de diferentes origens, dentro de um período de 40 a 70 do século XIX, tempo um pouco anterior à produção da série de postais, as observações oscilaram entre hostilidade e simpatia traçando cenários diferentes. Às vezes são descrições que denotam grande aversão, como o caso deste trecho do viajante inglês Joachim Monteiro, de 1875:

> The costume of the black women of Luanda is hideous. An índigo black cotton cloth is folded round the body and envelopes it tightly from the armpits to the feet; another long piece of the same black cloth covers the head and is crossed over the bosom, or hangs down loosely over the shoulders, showing only the face and arms .The correct costume is to have a striped, or other cotton cloth or print under the black cloths, but as only theses latter as seen, the women have a dreadfully funereal appearance. (v. 2, 35-36)

Com um olhar mais "neutro", porém, no formato paternalista e crente na superioridade da civilização européia, comenta o português Carlos José Caldeira, em 1853:

> As mulheres enrolam-se nuns panos de zuartes, ou outras fazendas de algodão, passando-os por baixo dos braços, e caindo–lhes até aos joelhos. Usam também em algumas partes de grandes panos que tingem de escuro com certas ervas, e com que se cobrem da cabeça até aos pés, à maneira de grandes capas, deixando apenas ver parte do rosto; e trazem a carapinha penteada com diferentes feitios, e cheia de azeite de palma, usando também muitos enfeites no pescoço e braços com contas, miçangas, avelórios[9] e corais. (v.2, 221)

Em seguida, o olhar do italiano Tito Omboni, no texto de 1856, foi mais atento completando os detalhes:

> As mulheres pela manhã se tingem de vermelho, os pés e as pernas, com uma terra que tem nos arredores da cidade; algumas desenham riscas na testa, nariz e bochechas. A vestimenta delas consiste numa peça de algodão, pouco colorida que cobre a pessoa como uma faixa. Levam os cabelos cortados, envolvem a cabeça com lenço na forma de turbante; e assim vestidas vão até a praça, onde uma vez armadas as tendas ficam agachadas na areia para vender a retalho as suas mercadorias. Estas mulheres chamam-se quitandeiras, precisamente pelo trabalho que fazem. (92)

Mas nem toda a população africana se vestia assim, do que é possível concluir pela descrição do viajante inglês, lembrando que pobres livres ou escravos usavam estampagens

---

[9] Avelorio = avelôrio – Grãosinhos de vidro redondinhos do tamanho de cabeças de alfinete, furados no meio, de que se fazem continhas, fios, meadinhas, que algumas mulheres costumam trazer no pescoço, no pulso dos braços. Dizem, que vem de Veneza (Bluteau, 1712: 662).

diferentes. Para outras regiões de Angola, ao norte ou mesmo distante do litoral, o mesmo autor descreve essas diferenças nos trajes dos africanos em pormenor:

> The women sew together two widths of cotton cloths, which is worn wrapped round the body, covering it from under the arm-pits to the knees, and tied in the same manner round the waist with a strip of baize; the top-end being tucked in, secures the cloth under the arms over the breast, but when travelling on working in the fields, they allow the top with to fall down on their hips, and leave the upper part of the body exposed. In the poor towns the men only wear a small waistcloth of cotton cloth or matting; the women also wear a short waistcloth, and a hand-kerchief folded and tied tightly under the arms, with the hanging over and partly concealing the breasts. (Monteiro, 1875: v. 1, 265-66)

Na década de 1850, um anônimo oficial da marinha francesa descreveu as feiras e as quitandeiras de Luanda. Com um olhar simpatizante e minucioso, chamou a atenção para a vestimenta das vendedoras enquanto símbolo de riqueza Ao marinheiro não passou desapercebido, com admiração, as habilidades dos africanos no fabrico de artefatos vendidos nas feiras:

> Quando chegamos a uma das ruas mais freqüentadas, vimos muitas damas em liteiras, e homens elegantes vestidos, parados defronte de barracas. Era uma feira. Nessas barracas estavam sentadas as pretas, envolvidas desde a cabeça até aos pés em fazendas indianas de cor, com um lenço de seda segurando os cabelos; e as orelhas, braços, pescoços, e delgados da perna, enfeitados com arrecadas, manilhas e cordões. Aquelas pequenas lojas contêm tudo quanto se deseja; para as senhoras ricas, adornos completos de oiro, coral, ou marfim, estofos da Europa, meias de todas as cores, sapatos, etc; para as mulheres do povo, caças, lenços, algodões estampados, cordões, braceletes e arrecadas de cobre ou aço. Depois esteiras, barretes, tangas, cestos, tudo de junco tecido, mas tão fino que pela flexibilidade parece estofo; vasos onde o artista reproduziu uma idéia, verdade é que informe, mas com certo sentimento da arte. [...] Por fim abandonamos o exame daquelas lojas, cujas donas têm no pais o nome de quitandeiras. São ricas, e o seu vestuário logo dá a conhecer. Não admira com tudo a fortuna que possuem, porque todo o comercio a retalho, de São Paulo e da província, corre por mãos delas. (*O Panorama*, 1858, p. 387, v. II, 4ª série, dez. 11, Luanda)

Na mesma década um visitante alemão, descrevendo os mercados luandenses, dá idéia da astúcia e beleza das vendedeiras e suas práticas:

> Estes mercados, à imitação de feiras, eram excessivamente pitorescos. Em cada uma destas tendas, colocava-se todas as manhãs uma formosa negra, e dispunha na melhor ordem as suas varias porções de esteiras, gigas, tesouras, facas, paninhos, cachimbos de negros, etc. etc.; mas elas evidentemente confiavam na sua beleza, como atrativo suficiente para os seus fregueses. [...] Por uma e outra parte, vendedeiras assentadas por entre as barracas, se esforçam por induzir os visitantes a comprar-lhes a sua vermelha sopa de tomates, que elas ofereciam em grandes vasilhas de barro, e em cocos partidos ao meio; [...] Estas vendedoras

> de tomatada, colhiam grande proveito das numerosas caravanas que atravessavam estas feiras; e a maior parte delas estavam muito bem vestidas, com tangas, à maneira das mulheres em Benguela. (Tams, v. 2: 23-24)

O viajante Douville, duas décadas antes já percebera o poderio e a riqueza daquelas quitandeiras:

> A cidade de Luanda é um entreposto de comércio de considerável importância com o interior. Como o tráfico era lícito, os negociantes lá fizeram rápidas e brilhantes fortunas. O comércio retalhista está inteiramente nas mãos das quitandeiras. São as negras abastadas e mesmo ricas. Elas se vestem de panos indianos, que elas drapejam com bom gosto; elas estão cobertas de correntes e anéis de ouro. (1828: v. 1, 44)

Além das vestimentas e riqueza, as mulheres africanas chamaram a atenção e motivaram comentários de todos os viajantes, sejam os de séculos atrás ou os de hoje, pela habilidade e elegância no carregarem sempre objetos à cabeça, e John Monteiro lançou um olhar com simpatia a esse pequeno detalhe: "All loads are carried by the women on their heads, in all parts of Angola, and the ease which balance anything on their shaven heads is wonderful" (1875; v. II, 37).

Os textos dos observadores estrangeiros que descrevem as mulheres em Luanda são muitas das vezes ambíguos entre a admiração e a rejeição. Um sentimento de aversão aponta na observação desses estrangeiros europeus nas referências que fazem às crianças, que sempre estão presentes nos locais de trabalho das suas mães, portanto nas fotos e descrição das quitandeiras, como já visto. Dizem que "parece que todas tem bebês" e todos eles parecem "sempre sujos" e são deixados, soltos pelo espaço dos mercados "junto com os cachorros" (Monteiro: 28). O trabalho no pequeno comércio tem sido uma forma sempre encontrada pelas mulheres, mundo a fora, que exige um pequeno capital inicial e elas podem levar os filhos consigo, como uma extensão do trabalho doméstico.

As vestimentas das quitandeiras, às vezes de tons escuros e sérios, fazem parte das apropriações feitas pelas africanas ao adotarem os trajes europeus. Quando vivendo no interior, fora dos centros urbanos e olhares europeus, os tecidos ganham coloridos e os panos estão amarrados na cintura deixando à mostra os seios[10]. Nestes postais, elas estão preparadas para serem exibidas perante os púdicos olhares europeus. Então lembram as posturas de santas em seus mantos que cobrem por todo o corpo. Esses mesmos forasteiros, ao falarem das africanas de Angola, longe das vistas dos "civilizados," em partes do litoral e interior, usam as imagens recorrentes de "pretas lascivas". São nas descrições das danças que as africanas

---

[10] Esses e outros viajantes, descrevem as africanas de outros grupos étnicos, no interior , no norte ou no sul, as diferenças e chamam a atenção para a quantidade de adornos coloridos, como as abundantes missangas e os seus significados. Apesar de Monteiro dizer que a vestimenta por todo lado é sempre igual (v. I, p. 265/ vol. II, p. 35), a seguir fará uma descrição de coloridos, panos e penteados, que estão ausentes em todas as descrições, para Luanda (vol. II, p. 26-27).

aparecem como lascivas e indecentes. Como quase todos outros observadores europeus que insistem sobre os aspectos eróticos (Stam, 1972: 429), os viajantes por essa região africana não foram diferentes. Descrevem os penteados com tranças em vários formatos, falam das abundantes missangas e os seus significados, da pele untada de dendê e do seu brilho intenso. O olhar que uniformiza os "usos e costumes" dessas mulheres estão inequivocamente localizados no espaço urbano.

As quitandeiras de Angola muitas das vezes adotam os panos pretos, na situação de luto, são as viúvas. Neste caso com o rosto coberto. Dentro da cidade de Luanda há uma grande quantidade de vendedoras que vestem-se de negro elas estão dentro dos padrões da época, comuns nos hábitos das feiras portuguesas, vistos em postais da mesmo período em Portugal (Figueiredo, 1998). A surpresa na descrição dos viajantes pelos aspectos "fúnebres" de alguns dos trajes das africanas não deixa esquecer a "força simbólica da cor do vestuário", uma africanização das formas comportamentais européias (Castro Henriques, 2004: 46). Elas recriaram uma estética de corpo e com isso apropriam-se das vestimentas européias e adaptam o vestir e o viver na cidade aos moldes africanos (Henriques, 2004: 87). Vindo de uma tradição longíngua a produção de tecidos nesta região foi ao longo dos séculos substituída pelos tecidos importados industrializados. Os tecidos usados são conhecidos e estão na ordem dos princípios que demarcam o lugar das quitandeiras mais ricas. Do conjunto de panos que cobre o corpo dessas vendedoras cada peça recebe um nome especifico. Ao escrever o vestuário das ricas senhoras que transitavam pelas ruas de Luanda, Santos em 1970, registra: são assim, do total de quatro panos, o *mulele ua jiponda*, a peça mais interior; seguido pelo *mulele ua xaxi* e depois o *mulele ua tandu* e finalmente o pano preto conhecido como *bofeta*. Alem desses uma série de acessórios, de peças menores e coloridas, de formatos diferentes dá o acabamento final do vestuário (67).

Conclusão

Há sempre dificuldades e perigos nas generalizações dos estudos sobre mulheres que trabalham nos mercados e feiras mesmo dentro do espaço de uma cidade. Os testemunhos de época apresentam conflitantes retratos das vendedoras – como idílicas, exóticas, primitivas ou desprezíveis. A ambigüidade dos textos e das fotografias permite leituras que apresentem representações diferentes e similares: sejam sobre as posturas das africanas no vestir ou no se portar no seu cotidiano. Mas como elas viam a si mesmas enquanto comerciantes? As petições feitas à Câmara Municipal trazem as vozes dessas mulheres que de outra forma estariam no silêncio perante os registros históricos, por serem, na maioria, iletradas (Pantoja, 2000: 182-3). As comerciantes viúvas usavam a ideologia predominante para sua vantagem econômica, apresentando-se como vulneráveis, mulheres responsáveis por sustentarem as crianças. Mas desses documentos podemos também inferir que elas eram sagazes, instruídas e aparecem com efetivas estratégias. Uma variedade de fontes como registros de pagamento de taxas, petições à Câmara Municipal, fotografias, ilustrações, artigos em jornais e narrativas

de viagens têm servido de janela para dar uma olhada de soslaio nesse mundo do comércio urbano predominantemente feminino.

A tentativa de desvelar fotografias históricas sempre apresenta se como uma opção traiçoeira principalmente na análise do contexto de sua utilização e mais grave ainda se torna o caso, como é esse, das fotografias publicadas. Fotografias e relatos de viagens são intenções e métodos diferentes de representar. Entre fotos e textos certas características demarcam a especificidade do seu olhar. Se alguns estavam de passagem, outros residiram por muito tempo nestas terras africanas, não foram fotos ao acaso, elas identificavam as continuidades e as mudanças do cotidiano citadino.

Na moderna Angola, as zungueiras são as herdeiras diretas das quitandeiras[11]. Hoje as zungueiras são analisadas como parte do mercado informal, uma estratégia de sobrevivência constituída em sua maioria de mulheres que perambulam pelas ruas luandenses (Santos, 2006). Das antigas quitandeiras ficaram as quitandas, seus locais de trabalho que persistem principalmente fora de Luanda.

Bibliografia

I. Dicionários

MORAIS SILVA, António de. *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*. V. 2, Lisboa, Confluência,1945.

FONTINHA, Rodrigo. *Novo Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa*. Porto, Domingos Barreira, s/d.

ASSIS JUNIOR, Antonio de. *Dicionário Kimbundo-Português*. Luanda, Argente, Santos e Cia. Ltda, 1940.

RIBAS, Óscar. *Dicionário de regionalismo angolanos*. Lisboa, Contemporânea, s/d

RIBAS, Oscar. Izomba. *Associativismo e Recreio.* Luanda, Tipogafia Angolana, 1965.

Matta, J. D. Cordeiro da. *Ensaio de Dicionário Kimbúndu-Portuguez*. Lisboa, Editora Antonio Maria Pereira, 1889.

II. Livros, Periódicos e Fontes Publicadas

ANÔNIMO. *Quarenta e cinco dias em Angola: Apontamentos de viagem*. Porto, 1862.

ANÔNIMO. *O Panorama*, v. II, 4 série, dez,11, Luanda,1858.

BATALHA, Ladislau. Angola. *Biblioteca do Povo e das Escolas*. Lisboa/Rio de Janeiro, Cia.Nacional Editora, 1889 (n. 164).

BATALHA, Ladislau. *Memórias e Aventuras. Reminiscências Autobiográficas*. Lisboa, J. Rodrigues & Cia. 1928.

BENJAMIM, Walter. *Pequena História da Fotografia. Magia e Técnica, Arte e Política.* Obras Escolhidas. São Paulo Brasiliense, 1994, pp. 91-107.

BOLETIM *Oficial do Governo da Província de Angola* – 1845 a 1860.

CALDEIRA, Carlos José. *Apontamentos d 'uma viagem de Lisboa à China e da China a Lisboa*. 2 vols. Lisboa, Castro& Irmão, 1853.

---

[11] As actuais zungueiras resultam da adaptação da actividade tradicional das quitandeiras e dos novos vendedores ambulantes ao novo estatuto socio-económico: a variação na venda de produtos, os grupos etários envolvidos (Santos, 2006, p. 7, Luanda).

CASTRO HENRIQUES, Isabel. *Os Pilares da Diferença. Relações Portugal-África Séculos XV-XX*. Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa, 2004.

CASTRO HENRIQUES, Isabel. *Território e Identidade. A construção da Angola Colonial (1872-1926)*. Lisboa, Centro de História da Universidade de Lisboa,2004.

DIAS, Jill R. "Photographic sources for the history of Portuguese-speaking Africa, 1870-1914". *History in Africa*, 18 (1991), 67-82.

DUBOIS, Philip. *O Ato Fotográfico*. Campinas, Papirus, 1994.

DOUVILLE, Jean-Baptiste. *Voyage au Congo et dans l'intérieur de L'Afrique Équinoxiale fait dans les années 1828, 1829 et 1830*. Paris, Chez Jules Renouard, libraire, 1832, 3 Tomos.

FIGUEIREDO, Sousa. (Org..) *Feiras, Mercados e Romarias em Portugal através do Bilhete Postal Ilustrado*. Câmara Municipal de Lisboa/Museu da República e Resistência, 1998.

FREUDENTHAL, Aida; FERNANDES, José M.; JANEIRO, Maria L. *Angola no Século XIX. Cidades, Território e Arquiteturas. (Ilustração com postais da coleção de João Loureiro)*. Lisboa, Edições dos autores, 2006.

GURAN, Milton. *Fotografar para descobrir, fotografar para contar*. (Comunicação apresentada à II Reunião de Antropologia do Mercosul, Montevidéu, 1997).

HEINTZE, Beatrix. *Representações Visuais como Fontes Históricas e Etnográficas sobre Angola. Atas do II Seminário Internacional sobre a História de Angola: Construindo o Passado Angolano – as fontes e a sua interpretação*. Lisboa, CNCDP, 2000, pp. 187-225.

MARTINS, Lisa F. Guerreiro. A *Figura da Mulher em Documentos de Viagem, em África*. AFRICANA, n.26/27, 2003, pp. 143-152.

MONTEIRO, Joachim John. *Angola and the River Congo*. 2 vol. Londres, Macmilland, 1875.

MONTI, Nicolas; VICENTE, António Pedro. Cunha Moraes. *Viagens em Angola, 1877-1897*. Coimbra, Casa Museu Bissaya Barreto, 1991. (Catálogo 11 – Encontro de fotografia).

MORAES, J. A. da Cunha. *Africa Occidental. Album Photographico e Descriptivo*. Editor David Corazzi, Lisboa/ Rio de Janeiro, 1886, Segunda Parte: Loanda, Cazengo, Rios Dande e Quanza.

MUDIMBE, V. Y. *The invention of Africa. Gnosis Philosophy, and the order of knowledge*. Londres, Indiana University Press, 1988.

OMBONI, Tito. *Viagi Nell'Africa Occidentale*. Milão, Stabelimento di Civelli, 1856.

PANTOJA, Selma. *Quitandas e quitandeiras: história e deslocamento na nova lógica do espaço em Luanda. Atas III Reunião Internacional de História de África. "África e a Instalação do Sistema Colonial (1885-1930)*. Lisboa, CEHCA, 2000.

SANTOS, Orlando. *O Dilema das zungueiras em Luanda: percepções acerca das representações sociais do seu quotidiano*. IX Congresso luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Luanda, 2006 (texto da comunicação).

SANTOS, Ana de Sousa. *Aspectos de alguns costumes da população luandense. Luanda, Boletim do Instituto de Investigação Científica de Angola*. 7 (2): 1/72, 1970.

SELIGMANN, Linda. *Women Traders in Cross-cultural Perspective. Mediating identities, marketing wares*. California, Stanford University Press, 2001.

STAMM, Anne. *Voyage en Angola de Jean Baptiste Douville (1827-1830)*. Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972. (Arquivos do Centro Cultural Português, v. IV).

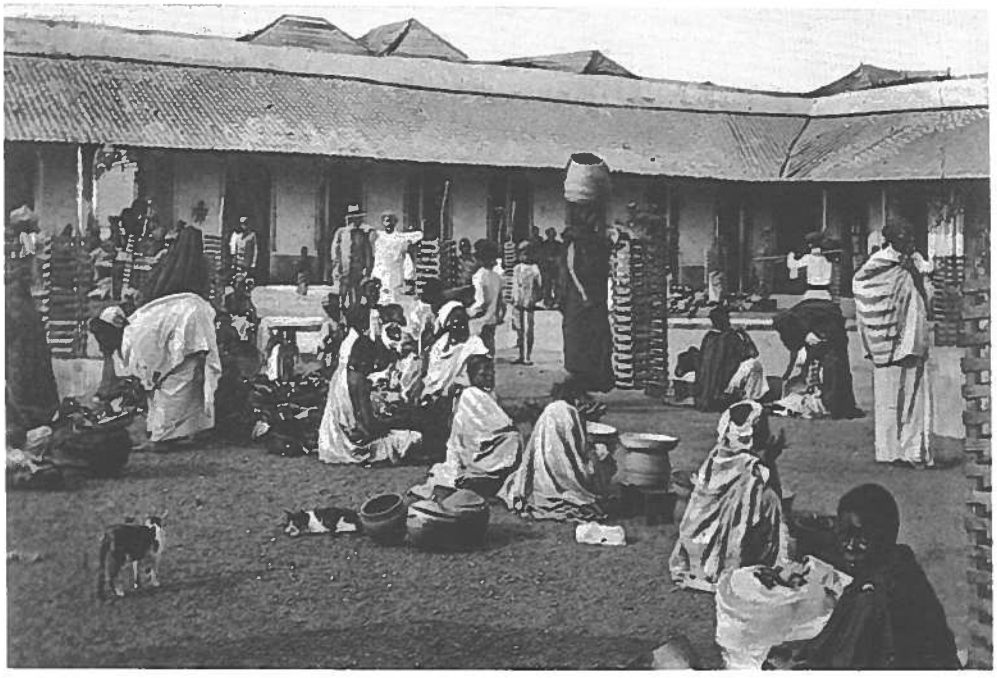
TAMS, George. *Visita às Possessões Portuguezas na Costa Occidental d'Africa*. Porto, Typographia da Revista, 2 vs, 1850.

Anexos

Fotografia 1 – Lavadeiras

Fotografia 2 – Peixeira

Fotografias 3, 4 e 5 – Quintandeiras



Fotografias 6 – Mercado

Culinária e Religião: Resistência Cultural Afro-Brasileira no Século XIX

Zélia M. Bora

Resumo: *O processo de colonização dos espaços geográficos foi também um processo de conquista dos gêneros alimentícios e da culinária na nova terra. Muito embora, certos estudos insistam em caracterizar o que posteriormente denominou-se de culinária brasileira, como uma mestiçagem contínua de produtos e maneiras de fazer portuguesas, indígenas e africanas, pode-se verificar historicamente, que o processo de incorporação de certos alimentos e hábitos alimentares resistiram incorporação mesmo após a abolição, como foi o caso do Angu. Além de ser considerado um traço de identidade cultural, muitos alimentos foram considerados sagrados especialmente, os alimentos oferecidos aos Deuses do Candomblé. Tais alimentos, tornavam possível a completa integração da adepta a um mundo cujo discurso colonizador não possuía acesso, possibilitando a sua comunhão e liberdade entre o plano físico e o plano sagrado. O presente trabalho, discute a correlação entre resistência feminina e poderes hegemônicos.*

O processo de colonização dos espaços geográficos foi também um processo de conquista dos gêneros alimentícios e da culinária na nova terra. Embora, certos estudos insistam em caracterizar o que posteriormente denominou-se de culinária brasileira, como uma mestiçagem contínua de produtos e maneiras de fazer portuguesas, indígenas e africanas, pode-se verificar historicamente, que o processo de incorporação de certos alimentos e hábitos alimentares "resistiram" por séculos uma incorporação social isenta de certos sentidos ideológicos, como o caso do Angú. Como um alimento básico da dieta indígena, o milho através do Angú tornou-se até os finais do século XIX, comida do escravo ou comida de negro. Entretanto, verificando-se determinados campos semânticos da palavra e confrontando-os com certos fatos históricos, nota-se que o Angú representou muito mais do que um simples alimento, na correlação entre profano, sagrado, casa e rua. O presente trabalho, discute a relação entre palavra, fatos históricos e a relação simbólica com a resistência cultural feminina e formação de novas identidades.

Nas últimas décadas do século XIX, o sentimento deixado pelo espírito de permanente resistência por parte da população afro-brasileira contra as diversas formas de ordem na nova República, gerou uma profunda inquietação social frente aos os poderes hegemônicos que procuraram ainda mais reprimirem uma série de manifestações culturais consideradas como "subversivas"[1] oriundas da população afro-brasileira. Uma destas manifestações no Rio de

[1] Usamos o termo subversivo para caracterizar aquelas manifestações não inscritas ou autorizadas pelo Código penal do Império, como por exemplo as Casas de Angú.

Janeiro foi por exemplo frequentar-se as Casas de Angu. Designado hoje como um prato típico da culinária brasileira, O Angú é conhecido nas regiões norte, nordeste e sudeste do Brasil. Este simples alimento a base de milho, tornou-se a representação simbólica de momentos decisivos na história da identidade afro-brasileira nos fins do século XIX, com tentaremos mapear ao longo de nossa discussão.

Como metáfora de inclusão social e inter-regional que hoje conhecemos, o termo Angú apareceu pela primeira vez no *Dicionário de Vocábulos Brasileiros* (1889), do Visconde de Beaurepaire-Rohan (1811-1894)[2], associado aos termos *zungu*, *zunga*, *nzungu*, cujo significado caracteriza não a comida, mas um espaço através do qual reunia-se "gente da mais baixa rale, vagabundos, capoeiras, desordeiros e ébrios". Para Antonio Joaquim de Macedo Soares, (1838-1905) em seu *Dicionário Brasileiro de Língua Portuguesa* (1888), *zungu* era "barulho, falatório, rixa de negros", coisa de "gente reles". O caricaturista Raul Pederneiras (1874-1953), em Geringonça Carioca (1922), retoma o jargão policial e popular e define a palavra zungu, semelhante ao uso feito pela matrix erudita. Verifica-se que diante da seleção vocabular já incorporada ao léxico nacional, a palavra zungu em algum momento de sua evolução lingüística, passa a significar não só a casa, mas também o próprio hábito alimentar do cativo, do homem livre negro e do pobre para mais tarde ser incorporado à mesa das casas grandes, e residências urbanas da cidade refletindo assim, as contradições da própria inclusão social do negro no espaço social. Se por um lado, o termo foi incorporado como uma realidade nacional refletida por uma parcela da sociedade do ponto de vista da classes hegemônicas, por outro, o termo passa a definir essa mesma comunidade como, inassimilável, subalterna e arredia em um espaço urbano supra-territorial e contraditoriamente compartilhado.

No início do século vinte, o *Novo Dicionário de Gíria Brasileira* (1945), de Manuel Viotti (1871-1958) reforça os mesmos significados encontrados nos dicionários anteriores, desta vez descrevendo zungu como um "albergue ínfimo, refúgio de gente ralé, barulho desordem, briga de negros". O filólogo Antenor Nascentes (1886-1972), em a *Gíria Brasileira* (1953), vai além de seus antecessores no que se refere a etmologia do termo, quando o aproxima do quimbundo falado em Angola definindo a palavra *nzungu* como buraco, cova, toca, entretanto não vai mais além, e reitera o significado pejorativo atribuido pela tradição e define o termo *zungu* como um "baile de gente ordinária". Contemporaneamente, o termo foi estudado pelo pesquisador Robert Slanes, estudioso da cultura Bantu no Brasil escravista, que explica o termo como uma corruptela de dois termos da região Bakongos na altura do antigo reino do Congo, destacando *nzi* como casa, e desta vez completa a associação com a palavra *angu* (alimento do escravo urbano).

O estudo contemporâneo do termo, resgata assim, o seu significado "espontâneo" contrário à ordem estabelecida pelo discurso hegemônico que degradou ideologicamente o seu sentido. Da palavra casa, destaca-se o seu sentido como espaço primordial e lugar

---

[2] Carlos Eugenio Líbano Soares: "O Reino do Zungu", *In Revista Nossa Historia*. Ano 3/#29, Março 2006, pp. 46-49.

originário do ser, abrigo e refúgio que caracteriza a experiência de cada indivíduo. Obstruida pela experiência traumática da escravidão, a identidade individual transforma-se através do alimento em uma identidade coletiva, transformando as necessidades básicas, casa e comida, mal conferidas a um escravo em uma metáfora de socialização capaz de prover ao indivíduo, uma comida quente, saborosa e de fácil aquisição e, ao mesmo tempo em símbolo de refúgio e divertimento.

Surge assim, o primeiro ato de resistência simbólica expresso pelo resgate original do sentido dos termos que elucidam parte da experiência urbana de homens e mulheres envolvidos em um mesmo processo de criolização[3] ou seja, da criação de uma cultura afro-americana, baseada na diferença e unida através de um mesmo destino comum: a escravião e suas conseqüências. Como um novo signo de pertencimento, a Casa de Angú, devolve um certo sentido familiar aos que sobreviveram mesmo como uma população degradada "inapta" e avessa, aos olhos das classes dominantes, ao progresso econômico. Tal relação torna-se ainda mais explícitas quando se tem em mente a idéia de confinamento social que os primeiros modos de vida moderno impôs como conquista sobre as populações desvalidas. Muito embora as Casas de Angú, tenham sido inquestionavelmente lugares de comida, refúgio e até de um certo divertimento, a geografica espacial desses lugares não as tornavam aos olhos contemporâneos um lugar desejável, especialmente por serem marcados por profundas tensões socias.

Como bem exemplifica o artigo "O reino do Zungu", as Casas de Angú nas décadas de 1820 e 1830 eram consideradas como refúgios, onde escravos urbanos, em sua grande maioria colocados ao ganho, se encontrava para saborear o angu. No Rio de Janeiro da primeira metade do século XIX, era comum observarem-se multidões de negros desempenhando um variado número de tarefas como foi retratado pelo trabalho de Jean-Baptiste Debret (1768-1848). As Casas de Angu eram públicas e freqüentadas à luz do dia. Em 1830, uma série de batidas policiais desmontou o que seria uma rede de ocultamento de escravos em fuga e de receptação de objetos roubados, colocando as Casas de Angu, na mira das autoridades (47). Tais procedimentos, encontram-se relacionados a uma complexa estrutura das transformações sofridas pelas relações escravistas tradicionais, motivadas pela migração após as revoltas Nagô (1826, 1828, 1830) e Malês (1835) e os deslocamentos "voluntários" dos escravos rurais para os centros urbanos, transformados em escravos ao ganho e de aluguel. Este sistema fortaleceu ainda mais a degradação do indivíduo como mercadoria, pois o escravo ao ganho não deixava de ser propriedade de alguém visando o lucro. Como uma mercadoria, o senhor poderia "alugar, emprestar, vender, doar, transmitir por herança, penhorar, enfim, exercer

---

[3] Termo usado por Sidney W. Mitz and Richard Price, para designer o processo de criação da cultura Afro-americana. *An anthropological Approach to the Afro-american Past: A caribean perspective* (Philadelphia: Institute for the studies of Human Issues, 1976).

todos os direitos legais garantidos pela propriedade"[4]. Desarticulado de qualquer sentido político coletivo, o escravo urbano utilizava-se de:

> [...] formas individuais de contestação, como por exemplo, os roubos, as fugas, as agressões, os assaltos e as bebedeiras. A luta pela sobrevivência na cidade igualava negros, escravos e homens livres e ao mesmo tempo os dividia. A disputa por serviços que lhes garantissem o ganho os transformavam, muitas vezes em inimigos. Assim, toda insatisfação do escravo direcionava-se nem sempre para o senhor mas para o companheiro que lhe tirava o freguês. Comprova-se essa situação pelas constantes intervenções da polícia para apartar ou organizar competições entre os negros de ganho. Mortes, pancadarias, vinganças faziam parte da cronica policial da época (157).

Embora o sistema de aluguel de escravos não tenha surgido no espaço urbano, é através dele que se observara a essencialidade do escravo como mão de obra, assim como as dinâmicas de depreciação do trabalho manual, oriunda da mentalidade escravista (91). Os escravos na cidade eram carpinteiros, calceteiros, impressores, e vendedores espalhados de maneira geral em todas as atividades mecânicas (94). O lucro proporcionado pelas mulheres, era bem menor do que o lucro proporcionado pelos homens, graças a divisão das tarefas de acordo com o gênero, reforçando ainda mais a diferença entre o escravo e a escrava, inferiorizando-se ainda mais a condição da mulher escrava na essencialidade de seu trabalho. Cabiam as mulheres, o desempenho das funções de tarefas como: lavar, passar, cozinhar, vender quitiutes, refrescos, café e peixes, tarefas desde então consideradas como parte do universo feminino. "Nesse pequeno comércio de rua, as ganhadeiras, juntamente com as negras livres exerciam um verdadeiro monopólio. Organizavam-se em feiras livres chamadas quitandas ou oferecendo quitutes de casa em casa" (108). Nas cidade, as mulheres em termos de participação no mercado, possuiam mais "vantagens" do que os homens, uma vez que podiam vender o que elas produziam na cozinha de seus senhores[5].

Além da ogeriza que a imagem maltratada, malcheirosa, muitas vezes deformada fisicamente pela exaustão física das tarefas impostas e acidentes sofridos, a imagem do escravo urbano, passou também a despertar medo causado pelas insurreições baianas e particularmente as dos Nagôs em 1826, 1828, 1830 e a dos Malês em 1835, desencadeando o exercício de leis que embora elaboradas desde 1821, passaram a ser aplicadas com maior rigor, controlando a circulação e a permanência de escravos no espaço urbano. O edital de 26 de Fevereiro, por exemplo, mandava que: "os acogues e tavernas se fechassem ás dez horas da noite a fim de evitar ajuntamentos". Em 1825, outro edital, este do Intendente-Geral da Polícia da Corte do Brasil, Francisco Alberto Teixeira do Aragão, declarava que:

---

[4] Marilene Rosa Nogueira da Silva. *Negro na Rua: A nova face da escravidao*. Editora Hucitec/ Sao Paulo/ CNPQ/ Brasilia, 1988, p. 21.

[5] Mieko Nishida.

> [...] os escravos poderiam ser apalpados a qualquer hora do dia ou da noite, desde que lhes era proibido, sob pena de açoites o uso de qualquer arma, não só o uso de qualquer arma de defeza como trazerem paos. Era também proibido ao escravo não só a eles como a todo negro ou homem de cor estar parado nas esquinas sem motivos manifestos e até dar assobios ou qualquer outro sinal.[6]
>
> E mesmos os escravos ladinos da Bahia eram considerados suspeitos, e por decisão da justiça em 18 de março de 1835, é exigida folha corrida que orientasse da 'suspeita de serem envolvidos na última insurreição daquela cidade'. [...] Os escravos acompanhados dos seus senhores só podiam desembarcar no Rio de Janeiro apresentando essa folha.[7]

Um mês mais tarde, a medida é abrandada, limitando a exigência "aos africanos maiores e principalmente 'minas' que se vem vender na corte, e jamais extensiva a crianças, mulheres, criolos e pardos que não constem tenha sido parte naquela insurreição"[8].

Embora oficialmente as mulheres não tenham sido consideradas como perigosas, a prática da violência cometida pelo Estado contra elas, tornava a escrava e o escravo uma dupla vítima, por parte dos seus senhores como propriedades particular e por parte do Estado legislador, como pode ser comprovado pelos registros policiais encontrados na Casa de Detenção do Rio de Janeiro, no dia 19 de Outubro de 1889, pouco tempo depois de proclamada legalmente o fim da escravidão. Certamente o dia 19 de Outubro foi para algumas mulheres um dia marcado pelo medo, a angústia e a humilhação, quando detidas foram levadas para Casa de Detenção da Corte, sob uma acusação de um "crime" não previsto no Código Penal do Império: "estarem reunidas nas Casas de Angú, entre elas estavam, a cozinheira carioca, Maria da Gloria, 22 anos; a costureira paulista Mariana Maria Gracinda, 23 anos; Joana Maria de Jesus e Maria Basilia da Conceição, ambas lavadeiras e naturais de Niterói". Não se sabe quanto tempo essas mulheres ficaram na Casa de Detenção, situada no subúrbio de Mata-Porcos, hoje Frei Caneca, nem os seus destinos, mas com o fato emerge uma outra face até então desconhecida das Casas de Angú, consideradas como Casa de Dar Fortuna, local de Candomblé.

Da presente agumentação, algumas conclusões importantes podem ser antecipadas: as Casas de Angú eram locais de alimentação, encontro, socialização, refúgio e principalmente, lugares de culto que deram origem aos primeiros templos de Candomblé no Rio de Janeiro do século XIX; as mulheres presas certamente desempenhavam várias funções dentro do templo, como exigem as práticas religiosas do Candomblé. Esssas afirmativas encontram-se subentendidas através do principal argumento a ser desenvolvido em nosso trabalho: a medida em que tentavam organizar as suas identidades individuais, as mulheres livres,

---

6 Gilberto Freire, *Sobrados e Mocambos: Decadencia do patriarcalismo rural e desenvovlimento urbano.* Rio de Janeiro, Ed. Livraria Jose Olympio, 1977 2 vols., p. 500. citado por Marilene Rosa N. Silva, p. 92.

7 Autorização concedida ao dono pelo Estado para que "as mercadorias" tivessem livre trânsito.

8 Veja-se Manuela Carneiro da Cunha. *Negros e Estrangeiros*. Sao Paulo, Ed.Brasiliense, 1985. Citado por Marilene Rosa N. Da Silva, p. 98.

contribuiram para a construção de uma identidade coletiva através da organização de uma nova estrutura religiosa fundamentada na idéia de sistema familiar de predominância matriarcal em negociação constante com os poderes hegemônicos e a ordem patriarcal. A comida constitui principal elemento simbólico dos rituais intermediando a relação entre as divindades e os homens.

Ainda sobre a prisão da mulheres, entendemos que a multiplicidade dos lugares de nascimento das acusadas refletem a idéia de unidade na diversidade, onde as diferenças regionais é dissolvida em benefício das raízes identitárias caracterizadas pela idéia de gênero, classe e raça.

O Candomblé[9] e seus Antecedentes Históricos

Os primeiros modos de expressão da religião africana nas Américas foi compartilhado por homens e mulheres de origens culturais diferentes que foram escravizados. Eles tinham em comum certos elementos fundamentais que lhes permitia entender a natureza da existência humana e a sua relação com o universo[10]. Essa cosmologia explica o funcionamento do universo e dá significado as relações sociais, as instituições e o processo de formação existencial do indivíduo. É portanto uma concepção ontológica e relacional mais do que uma concepção histórica, uma forma de perceber as relações e influências do ser com o Universo. Como todos os grandes sistemas religiosos, a religião africana através de narrativas míticas propiciam uma interpretação das circunstâncias históricas, fortunas e desgraças, como também prover repostas para as necessidades imediatas e situações dos seus aderentes. Colidindo com as ideologias religiosas do colonialismo europeu, a religião africana e suas formas de compreensão do Universo tornou-se uma das formas de resistência contra a ordem fragmentada e desorientada proveniente da experiência com a escravidão. Estas respostas reflitiram-se:

---

[9] De acordo com Arthur Ramos, o significado antigo da palavra Candomblé, designava também a música e o instrumento musical. Ele caracteriza também o termo como uma expressão, no caso, religiosa, pertencente a várias nações com Angola, Congo, Gêgê (Ewe) Nagô (termo francês que caracterizava todos os negros que falavam Yorubá, Queto (Ketu), Ijêxa (Ijesha). Citado por Roger Bastide. *In*: *Candomblé da Bahia*. Trad. Maria Isaura. S.Paulo, Companhia Editora Nacional, 1961. A Wikipedia Encyclopedia define o Candomblé como uma religião africana praticada principalmente no Brasil e países adjacentes trazidos por sacerdotes e adeptos que foram trazidos como escravos entre 1549 e 1850. De acordo com Rachel Harding, "Candomblé is a term Bantu orign was used to denote the reconfigured rituals of many South Central and West African peoples present in the slave and freed population of the province. The Gunocô cult of the Tapas, the voduns of dahomean jejes, the Iquice and the ancestor traditions of Congo-Angola Bantus, the other Sudanese Musilim were collectively gathered under denomination of Candomblé". *In:* "Addition, creole Catholicism and Indigenous Brazilian were important elements". *In*: *A Refuge in Thunder Candomblé and alternative Spaces of Blackness*. Indiana University Press, 2000.

[10] John Mbiti, "Introduction". *In*: *African Religion and Philosophy*, 22nd edition. Oxford, England: Heineman International, 1990.

> [...] the values they brought to those places, they included: the importance of communal worship; the cultivation and expectation of intense and pragmatic physical communion with the representations of the forces of the universe (many deities or one supreme deity), the special role of drama, music, and dance in religious culture and expression, the perception of that New World enslavement represented a fundamental imbalance of cosmic energy, or sin; rites of healing and purification, and the belief that natural forces can be manipulated by certain individuals to effect a variety of ends.[11]

Dois elementos básicos são considerados predecessors do Candomblé na religiosidade afro-brasileira, a Bolsa de Mandinga e Calundú. A bolsa de mandinga atua ao nível individual e também está relacionada os vários tipos de feitiços[12]. É também denominado "encruzilhada"[13]. Já Calundú, é considerado uma experiência mais coletiva, provavelmente as primeiras demonstrações religiosas dos séculos XVI a XVIII. Ambas representacões possuem muitos elementos em comum que foram mais tarde reaproveitados no Candomblé[14]. Tanto a Bolsa de Mandinga quanto o Calundú foram veementemente considerados como feitiçaria e bruxaria tanto pela religião católica quanto pelo Estado luso-brasileiro. Juntos eles reprimiam qualquer discurso que ameaçasse ideologicamente os seus domínios e estruturas de poder. A relação entre bolsa de mandinga ou patuá e magia negra era sempre evocada como justificativa pelos donos dos escravos para puní-los e acusá-los de adoradores do Diabo, comumente associado aos episódios de transe nas cerimônias religiosas[15]. Justificada por parte do escravo como proteção para minimizar a violência entre senhor e escravo, as bolsas de mandingas eram também consideradas pelo senhor como magia contra a sua integridade pessoal[16].

As mais antigas descrições sobre as práticas religiosas africanas na nova terra foram encontradas nos documentos da Inquisição no século XVIII, como peças judicias que objetivavam a acusações e certamente a condenação dos reús, normalmente homens e mulheres livres, especialmente africanos, que trouxeram consigo a memória cultural e o sentido de liberdade para o Brasil. Entre os diversos depoimentos listados por Rachel Harding em *A Refuge in Thunder*, destacamos como representativo para o nosso trabalho a história de Luzia Pinta, livre, nascida em Angola, residente em Sabará, Minas Gerais. Acusada de feitiçaria, Luzia foi presa e levada para Lisboa. Questionada por vários meses, ela foi torturada e exilada para cidade de Castro Marim em Algarve onde passou quatro anos cumprindo pena. Ela foi descrita como uma mulher de cinquenta anos, preta baça (mulher negra de pele morena), alta forte, com marcas na testa

---

[11] Rachal Harding, p. 30.

[12] William Peitz, "The problem of Fetish, I", *In*: *Res. Antropology and Aesthetic* 9 (Spring 1975): 5-17; "The Problem of Fetish II, *In*: *Res. Antropology and Aesthetics* 13 (Spring 1985); "The Problem of Fetish", III, *In*: *Res. Antropology and Aesthetics* 16 (spring 1998); Rachel Harding, *A Refuge in Thunder* p. 22.

[13] Rachel Harding, p. 30.

[14] *Ibid* id, p. 22.

[15] Laura de Mello e Souza, *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. Capítulo I.

[16] Rachel Harding, pp. 24 e 26.

e outras nas duas faces. O documento dizia que ela usava a dança para adivinhaçõe e curas. Ela foi presa usando as roupas de cerimônia. Consta-se também a presença de instrumentos de percussão, que acreditava-se alterava o seu estado físico pelos tremores do corpo[17]. O fato narrado pode-se ser considerado como exemplar, tanto no que se refere a opressão religiosa perpetrada pelo um Estado secular ideologicamente pronto para reprimir as forças culturais dissidentes, quanto, pelo o reconhecimento de elementos materiais que posteriormente passaram a fazer parte de uma estrutura religiosa mais organizada no século XIX.

Cabiam aos homens e as mulheres livres, brasileiros e africanos, a prática religiosa nos séculos anteriores, enquanto algumas mulheres presas foram identificadas como sacertotisas do culto. A expressão era considerada como prática de feitiçaria. Muitos foram presos e torturados em nome da fé pagã. No século XIX, a repressão as casas de culto continuaram sob a alegação de serem esconderijos de foras da lei e também pela suposta "incompatibilidade" entre as práticas cristãs e a "religião africana", que foi se tornando, "espontaneamente" mas sincrética, como uma forma de "negociação" cultural com os poderes hegemônicos representados tanto pelo Estado quanto pela Igreja Católica. Embora o termo sincretismo seja um termo que nos finais dos anos noventa passou a ser visto "como um processo negativo", entendemos que ele expressa um fenômeno cultural como parte de uma necessidade histórica que garantiu a sobrevivência do Candomblé e de suas estruturas básicas de organização. Assim, no primeiro decênio do século vinte, o Candomblé baiano tornou-se referência oficial às demais casas de culto fundadas na Bahia e fora dela. Um movimento irreversível na consolidação da memória e da identidade afro-brasileira.

As Guardiães da Fé, Mulheres, Religião e Comida

A comida é um componente essencial na sobrevivência humana. Como um ato primordial, ela ocupa um lugar simbólico nas relações socio-culturais desde a antiguidade até os nossos dias. O papel da comida na identidade pessoal e coletiva, é um processo que se desenvolve através da relação entre os grupos, seus mediadores próximos e mediadores remotos. Como já teorizado, o senso de identidade forja normas e valores, contribuindo para que os indivíduos e os grupos sociais percebam-se e construam os diversos significados de identidade dentro de uma mesma sociedade[18]. Entre esses significados, a comida ocupa um

---

[17] "She was arrested and taken to Lisbon. Luzia Pinta was questioned for several months and eventually tortured and exiled to the town of Castro Marim in the Algarve to serve four years of sentence. She was described as unmarried, about fifty years old, preta baça (a brown skinned woman), tall and thickly built with marking near the forehead and others on each check. The documents form Luzia's case suggested that she used dance as a form of divination and healing, wearing special ceremonial clothes and using percussion (drums and cymbals) to bring on an altered state of being during which she "trembled greatly as if not herself". *A Refuge of Thunder*, p. 30.

[18] Peter Scholliers, "Meals, food narratives, and sentiments of Belonging in Past and Present". *In: Food, Drink and Identity Cooking, Eating and Drinking in Europe since Middle Ages*. Edited by Peter Sholliers. Oxford/New York,

lugar de relevância na construção das identidades, sobretudo religiosa. Em todas as culturas ancestrais e contemporâneas, além do estabelecimento das relações socio-culturais, a comida representou e ainda representa para muitas religiões, uma forma de intermediar as relações entre o sagrado e o profano.

A importância em se estudar a comida como uma das formas de compreensão da cultura e a história tornou-se um campo de estudos devidamente estabelecido em nossos dias, sobretudo com a retomada da temática nos anos oitenta, após os esforços científicos de consolidação da matéria feito pelos estruturalistas nos anos sessenta, notadamente a partir do trabalho de Claude Levi-Strauss. Maneiras e hábitos alimentares, como afirma Couniham, são cruciais para a definição de comunidade, a relação entre as pessoas, e também como elemento mediador nas interações entre os humanos e as dividandes, assim como, na comunicação entre os vivos e os mortos. É atavés das festas religiosas, que as diferentes comunidades reafirmam-se como grupos sociais[19]. No Candomblé, ela tem sido considerada como um dos elementos essenciais que dinamiza os seus rituais[20]. Como uma linguagem, a comida é também considerada como uma expressão refletida nas definições de gênero, histórias, ideologias, sistemas econômicos, divisão de trabalho, relações grupais, sexualidade e outras relações sociais[21]. Nos rituais de Candomblé baiano ou aqueles derivados dos cultos nagôs e iorubás, a comida dos orixás é feita pelas *iya-bassê* ou *abassá*, que cozinha os animais sacrificados, como galinha ou ovelha. O número de pratos que ela cozinha, variam de acordo com as divindades convidadas[22]. É a comida que assegura a integridade simbólica do indivíduo entre a tradição e o presente, entre a família ancestral sacralizada e seus descendentes espirituais. Historicamente, como vimos tentando discutir, a inserção do Candomblé na comunidade nacional tem sido marcada por profundas tensões sociais que caracterizam as relações de poder.

No Candomblé, a presença e importância das mulheres em todos os rituais desde a preparação dos alimentos, até a ocupação de cargos mais elevados na hierarquia religiosa como mães de santo é indiscutível. Nas culturas patriarcais, os homens sempre reividicaram exclusividade na mediação dos poderes sobrenaturais, como por exemplo, os padres, na religião católica, durante a celebração do ritual da transubstanciação, onde o pão e o vinho são convertidos simbolicamente no sangue e no corpo de Cristo. Na África, o papel das mulheres no culto aos antepassados, do qual o Candomblé herdou as suas estruturas básicas, o papel da mulher nas sempre foi secundário, como explica Verger:

1988, pp. 1-5.

[19] Carole Couniham, "Food, Culture and Gender: Identity and Power". C. Couniham and Stephen L. Kaplan (ed). Harwood Academica Publishers, 1998.

[20] Pierre Fatumbi Verger. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo, Círculo do Livro S.A. 1981.

[21] Carole Couniham (ed). "Food, Culture and Gender". *In*: *The Anthropology of Food and Body*. New York, Routledge, 1999, p. 13.

[22] Roger Bastide, o Candomblé da Bahia (rito nagô), pp. 21-22.

> Elas participam das cerimônias e podem se tornar elégùn do orixá da família paterna, mas se forem casadas, é o orixá da família de seu marido que será o de seus filhos.Elas tem assim uma posição um pouco margializada na família do marido. São consideradas somente como doadoras de filhos, mas não integradas completamente em seu novo lar. Quando morrem, seu cadáver volta para casa paterna, onde são enterradas. Mesmo em sua própria família, não têm posição estável, comparável à dos homens. Esse ponto é ilustrado pela pergunta feita pelo pai para saber qual o sexo de seu filho ao nascer: "È o dono da casa (onílé) ou a estrangeira (àléjò)?", situando, desde sua chegada ao mundo, a posição relativa dos homens e das mulheres na família iorubá.

No Brasil, a escravidão alterou profundamente o patriarcalismo africano de tal forma que as mulheres negras tiveram que reconstruir o sentido de família profundamente presente na religião. No Candomblé, é comum a presença feminina sobre todos os encargos religiosos. Ao intercederem como intermediárias entre os homens e as divindades, elas mantém simbolicamente o equilíbrio entre o profano e o sagrado, o passado, o presente como também pela união simbólica entre as suas identidades individuais e coletiva, fragmentada pela diáspora.

Com a completa destruição do sistema familiar, coube a mulher livre e não a escrava, a restruturação do sistema cultural, sobretudo o religioso, já que todas as outras possibilidades foram obstruídas pela violência do sistema patriarcal escravista que conferiu a escrava, o estatus mais subalternizado na hierarquia social, como propriedade e mão de obra de valor financeiro inferior a do homem. Após a conquista da "liberdade", a manutenção da ordem e a responsabilidade pela sobrevivência familiar coube à mulher livre[23]. Essas mulheres, ao contrário dos homens procuravam empregos relacionados as suas experiências anteriores como arrumadeiras, passadeiras, cozinheiras, quitandeiras. Especialmente nessas duas últimas ocupações garantiam-lhes uma certa independência e davam-lhes oportunidades de montarem as suas pequenas empresas. Muitas delas mantinham pequenas criações de porcos e galinhas, com as quais garantiam o seu sustento e o da família. Entre essas profissões, ressalve-se a centenária quitandeira cujo conhecimento culinário foi transmitido de mães para filhas pelas baianas:

> Acontecia às vezes que, antes de sair de casa, elas faziam oferendas de parte das comidas nos altares dos orixás. Quando as pessoas compravam e comiam acarajé, participavam, sem saber de uma comida em comum com Iansã, e se era caruru, também chamado de amalá nos terreiros de candomblé, era com Xangô que comugavam. Assim, por consideração aos gostos dos orixás, nasceram e perpetuaram-se os vários quitutes da Bahia.

---

[23] Entenda-se por ordem familiar, mãe e filho ou mães e filhos, geralmente de pais diferentes, já que era o senhor que "decidia de forma inconteste sobre o conjunto da vida do escravo". Ao analisar a relação entre o homem e a mulher negra sob a escravidão, Sonia Maria Giacomini afirma que,"Diante do leque de possibilidades que poderiam acarretar na separação dos casais e filhos de escravos, obedecendo a interesses comerciais, familiares e sexuais do senhor, somos levados a crer que predominariam entre eles ligações transitorias e ocasionais". Veja-se *Mulher e Escrava. Introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil*. Petrópolis, Editora Vozes, 1988, p. 46.

Dessa maneira, o espiríto empreendedor e de luta dessas mulheres prevalecia diante da instabilidade e readaptação social do homem que muitas vezes tinha que desempenhar as mesmas tarefas realizadas sob o supervisionamento de um patrão, cuja ideologia mantinha quase sempre os padrões das relações de trabalho derivadas do sistema escravagista. Por essa razão, a situação do escravo liberto a procura de emprego apresentava facetas bem mais complexas no processo de readaptação social, como um homem livre, do que a mulher como sugere Moura. Assim, compreende-se melhor como a poligamia africana cedeu seu lugar simbólico ao matriarcado feminino nos subúrbios[24].

Motivadas pelas circunstâncias sociais vigentes a mulher negra livre iniciava a sua integração social numa relação de forças que obrigavam-na a estabelecer um equilibrio proporcional entre a casa e a rua com a finalidade de garantir a sobrevivência individual da família dentro grupo social do qual ela fazia parte, mediante condições totalmente adversas caracterizadas na grande maioria pela pobreza e discriminação. Apesar de muitos empecilhos sociais, muitas dessas mulheres educaram seus filhos transformando-os em "doutores", no começo do século, como ressalta Moura, no mesmo capítulo. A força de espírito de muitas destas mulheres derivou-se também da responsabilidade religiosa a elas concedida, pelo sangue ou parentesco ou adivinhação. Tais mulheres tornaram-se história, especialmente pela integridade moral, lealdade e preservação da cultura dos antepassados[25].

Ao mesmo tempo em que organizavam o sistema familiar aprenderam a preservar a cosmogonia africana através da criação de espaços. Nesses espaços, a unidade e o sentido social "têm nos alimentos comunitários verdadeiros prolongamentos das alimentações secretas dos pejís, quando os deuses satisfazem seus desejos de dendê, mel carnes, farinhas, frutas, pejerucum, iru, cozimentos e papas". É portanto, "através da alimentação comum dos deuses e seus crentes que o culto tem assegurada sua sobrevivência"[26]. Conhecida como a religião dos Orixás, o Candomblé é pela propria definição uma religião de família ou de culto simbólico à família ancestral sacralizada a partir de seres que superaram sua humanidade e tornaram-se mitos. Assim sendo, é perfeitamente coerente prover-se alimentos aos membros de uma família, que nesse caso, torna-se um gesto primordial e parte de uma experiência

---

[24] Veja-se Roberto Moura, *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Funarte Instituto Nacional da Música/ Divisão de Música Popular, 1983, p. 27.

[25] Considerem-se os fatos históricos na segunda metade do século XIX em Salvador, quando tres mulheres livres africanas chamadas Iyá Nassô, Iyá Detá, e Iyá Kalá, juntaram-se a um Wassa ou sacerdote e fundaram uma casa de Candomblé, chamada Ilê Ilá Nassô no Engenho Velho ou Casa de Mãe Nassô. Já no final do século XIX, Mãe Nassô foi sucedida por Mãe Marcelina. Sua sucessão provocou um "cisma" e uma nova casa foi fundada, Gantois, no Rio Vermelho. Essa Casa, também se dividiu depois da sucessão de Mãe Ursulina, tornado-se Axé de Opô Afonjá. Veja-se Roberto Moura, em *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*, 1983, p. 27. Pierre Verger apresenta um histórico mais detalhado sobre os acontecimentos no século XIX , especialmente no que se refere ao nome das mulheres, entretanto os dois autores coincidem ao atribuirem a mulheres a organização estrutural do que hoje denomina-se Candomblé.

[26] Gilberto Freyre. Prefácio (1978). *In*: Raul Lody. *Santo Também Come: Estudo socio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*. Recife. Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Socias/ Editora Artenova, 1979.

coletiva completando a experiência ontológica de cada um. Explicando o sentido de família na cultura iorubá, de onde o nome Orixá é proveniente, Verger assegura que:

> A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba vivos e mortos. O Orixá seria, em princípio um ancestral divinizado, que em vida, estabelecera vínculos que lhes garantiriam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces e salgadas, ou então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com os metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização. O poder, *`ase* do ancestral-orixá, teria após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada(...). O Orixá é uma força pura, *`ase* imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incoprorando-se em um deles. Esse escolhido pelo orixá, um de seus descendentes, é chamado seu *elégún*, aquele que tem o privilégio de ser "montado", *gùn*, por ele. Tornan-se o veículo que permite ao orixá voltar a terra para saudar e receber as provas de respeito de seus descendentes que o invocaram. Os *elègùn* muitas vezes são chamados *iyawóòrìs`a* (iaô). Esse termo tanto se aplica aos homens quanto às mulheres e não evoca uma idéia de união ou posse carnal, mas a de sujeição e de dependência, como antigamente as mulheres o eram com os homens.[27]

Como se observa através das descrições, ao estabelecer-se a comunhão com o sobrenatural, se estabelece também a comunhão "natural" com os antepassados, que voltam momentaneamente a terra, entre seus descendentes, durante as cerimônias de evocação, "dançam diante deles e com eles, recebem seus cumprimentos, "ouvem suas queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédios para as suas dores e consolo para seus infortúnios. O mundo celeste não está distante, nem superior, e o crente pode conversar diretamente com os deuses e aproveitar de sua benevolência"[28]. Dessa forma, encontra-se configurada uma concepção de família totalmente ausente do modelo religioso monoteista ocidental, especialmente na concepção de morte e vida representada pelo candomblé.

A recriação dessa concepção de mundo para o homem africano tornou-se a base de sua sobrevivência ontológica. Assim, tão logo sentiam-se livres, os ex-escravos entenderam que a religião seria o único meio através do qual eles poderiam superar o desmoronamento coletivo de sua trágica experiência. Recorrendo aos meios oferecidos pela religião eles passaram a reviver uma concepção sempre atualizada de memória. Diante dela, eles não seriam mais indivíduos destituidos de suas identidades, pois a religião passou a "restituir o sentido de mundo e de família devastados pela escravidão" [29].

Em todas as culturas, a feminilidade e a masculinidade estão simbolicamente associadas ao consumo de determinadas comidas e seus tabus. Através dos diferentes papéis a elas

---

[27] Pierre Fatumbi Verger. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. Editora Corrupio Comércio LTDA, 1981, p. 18.

[28] Pierre Verger, citando Edson Carneiro p.19.

[29] Pierre Verger. *Orixás: Deuses Iorubás na Africa e no Novo Mundo.* p. 32.

relacionados homens e mulheres definem a sua masculinidade e feminilidade. Dessa forma, as diferentes comidas oferecidas aos Orixás nos lembra esses eventos culturais que tiveram lugar em algum tempo primordial e que ainda persistem no mundo contemporâneo através de um variado numero de signos[30]. Através do preparo de diferentes tipos de comida aos Orixás, as mulheres reiteram os diferentes aspectos que diferenciam homens e mulheres, expressos por exemplo no Amalá para Xangô (masculino), Xinxin de Galinha para Oxum (feminino) e arroz sem sal para Oxalá (masculino). Entretanto, é aparente o confronto entre o masculino e o feminino uma vez que:

> [...]the facile correlation of food and sexual identity, expressed through their metaphoric counterpoint, the opposition between qualities that order each domain is mediated by an ideology of exchange in which food take on an essentially semiotic property to express the complementarity of sexual identities.[31]

A cerimônia mais importante que inicia os rituais aos Orixás ao anoitecer é chamado de Padê de Exú. De acordo com Roger Bastide, Exú desempenha uma função semelhante a de Mercúrio como uma espécie de mensageiro, encarregado de levar o convite aos Orixás, como um intermediário entre eles e os homens. Por esta razão, o ritual a Exú é comumente denominado de despacho[32]. O Padê de Exú é celebrado por duas mulheres consideradas as mais velhas na comunidade, chamadas *dagã* e *sidagã*, enquanto os cânticos são conduzidos pela *iya têbêxe,* que conduz os cânticos, sob a supervisão da *yalorixá* (sacerdotiza) ou *babalorixá* (sacerdote). Depois que os cânticos são entoados, o prato de Exú contendo sua comida favorita, é levado para uma encruzilhada aonde acredita-se ele gosta de ficar. Os tambores no ritual, *rum* (maior), *rumpi* (o de tamanho medio) e *lẽ* (o menor) também são considerados sagrados e também intermediários na comunicação entre as divindades e os homens. Como as outras divindades, eles também alimentam-se a fim de que a sua natureza sagrada seja preservada.

Para que uma mulher seja considerada uma *yauô*, ela terá que se submeter a certos rituais de inicição que pela limitação desse trabalho não serão discutidos. Estes rituais possuem determinados tabus e restrições alimentares da *yauô* em consonância com a comida oferecida ao Orixá que é dono de sua cabeça a fim de que a comunicação entre a divindade e serva possa ser estabilizada. Após meses de confinamento chega o dia em que a iniciada receberá seu Orixá pela primeira vez. A cerimônia do encontro místico entre ela e a divindade é pública e ocorre no terreiro ou templo. Ela aparece então guiada pela *ekedy*[33]. Muitas vezes desapercebidos pelo público, os gestos da devota são incertos e assemelham-se

---

30 Mircea Eliade, "The Structure of Myth". *In*: *Myth and Reality*. New York, Harper & Row, Publishers, p. 6.

31 Donald K. Pollock. "Food and Sexual Identity among the Culina". *In*: *Food and Gender: Identity and Power*, p. 11.

32 Roger Bastide, *O Candomblé da Bahia*, p. 23.

33 Uma mulher que não pode receber o Orixá. Ela é descrita por Roger Bastide como uma espécie de ama espiritual da devota que durante o período de reclusão necessitará da vigilância ativa para alimentá-la, ajudá-la na higiene

inicialmente aos de uma criança. Nas descrições elaboradas por Bastide, à medida que o culto prossegue, o momento mais importante tanto para mulher quanto o público é o momento do encontro místico entre a mulher e seu Orixá. Como todos os sistemas religiosos do mundo, o Candomblé estrutura-se a partir de mitos. Ao invés de representar uma realidade alienígena, o mito revela os modelos exemplares de todos os ritos humanos e a sua correlaçãocom as suas atividades diárias como a dieta alimentar, a educação as artes e as relações matrimoniais e a sabedoria[34].

Muito ainda pode ser dito sobre as várias matizes importantes para o entendimento do Candomblé apontadas em nosso trabalho. Entretanto uma conclusão básica nesse estudo pode ser elaborada nos seguintes termos; impedidas ao acesso das estruturas básicas sociais no século XIX, a mulher negra livre encontrou na religião dos ancestrais uma maneira efetiva capaz de conciliar o mundo divino dos ancestrais e a sua realidade, tanto do ponto de vista individual quanto do ponto de vista coletivo. Nesse processo, a comida desempenha um papel decisivo na realização dos rituais como um símbolo de união e do reavivamento da memória coletiva afro-brasileira. Tais aspectos, foram fundamentais na construção de novas identidades culturais individuais e coletivas, como uma das formas de resistência cultural frente a uma sociedade profundamente hierarquizada e racista. Hoje, o candomblé, como religião, sobrevive graças a sua capacidade de ignorar o desprezo e preconceito de outras religões, pela sua capacidade de influenciar o plano cultural e religioso da população independente da classe social, nível educacional e diferenças étnicas que distinguem os indivíduos na sociedade brasileira.

---

pessoal, especialmente o banho devido a fragilidade emocional experimentada pela devota durante o período de reclusão.

[34] Mircea Eliade, *Myth and Reality,* p. 8.

Literatura e Linguística no Feminino

A Escrita Autobiográfica e a Adoção de uma Dicção Feminina: Um Retrato das Cartas de Mariana Alcoforado

Betina Ruiz

Resumo: *Pretendo mostrar uma forma de olhar as cinco cartas de amor escritas pela religiosa portuguesa Mariana Alcoforado, natural de Beja, que viveu entre os anos de 1640 e 1723. O estilo, diverso em cada uma das cartas, será contemplado na análise exposta, bem como o conteúdo que as une. Darei atenção, também, aos traços que aproximam e aos que afastam Mariana Alcoforado da extremamente regrada literatura barroca, notável pelo requinte formal e pela agudeza. Apontarei e brevemente comentarei a importância da criação de objetos culturais herdeiros da obra de Mariana Alcoforado, tais como os livros Novas cartas portuguesas e Mariana e a peça teatral "Cartas portuguesas", numa montagem brasileira do ano de 2005. Pretendo, após caracterizar a linguagem e o tema do texto verbal atribuído à freira, salientar as formas pelas quais ela tem sido vista e relembrada no contexto português e no estrangeiro, por obra de três intelectuais e parceiras na composição de poemas e de cartas, por obra de uma descendente de portugueses (Katherine Vaz, autora do romance acima referido) e na realização de um grupo de teatro do estado de São Paulo, chamado Teatro Curupira.*

Introdução

Mariana da Costa Alcoforado nasceu em Beja, no ano de 1640. Viveu até 1723. Pertencia a uma família nobre que a fez ingressar no Convento de Nossa Senhora da Conceição por volta dos 12 anos, em função dos riscos físicos decorrentes da Guerra de Restauração contra a Espanha de Filipe II e de outros riscos, temidos pelos familiares, esses relativos ao caso de partilha de herança materna ou paterna. Aos 16 anos fez os votos e a partir de então passou a ter incumbências que lhe exigiam responsabilidade, tais como organizar a contabilidade das doações entregues à ordem religiosa e exercer as tarefas de uma porteira.

Teria experimentado um relacionamento amoroso intenso aproximadamente aos seus 25 anos. A confiarmos nas palavras das *Cartas Portuguesas*, texto a ela atribuído, toda a passividade vivida até aquele momento ficara incompreensível perante o arrebatamento que as novas emoções causaram. O amante francês, Noel Bouton, conde de Chamilly, estava em missão em Beja e logo deixou Mariana e a terra dela para atender a uma convocação militar associada a promessa de ascensão ao título de marquês.

As cinco cartas de amor ao que parece foram originalmente publicadas em francês, no ano de 1669, por um livreiro famoso, de nome Claude Barbin. Mariana estava viva e as intimidades que escrevera circulavam pelos salões a entreter mulheres educadas com outros modos.

Segundo conta a própria missivista, nas páginas sobre os poucos encontros às escondidas e sobre as saudades e as dúvidas posteriores à partida do capitão, o romance incomodou muitas pessoas das relações de ambos e, sendo assim, houve sanções de lado a lado. As consequências do envolvimento amoroso que são pertinentes à obra de Mariana Alcoforado e a três outras obras suscitadas por ela, dizem respeito ao tema da condição subalterna feminina e serão agora brevemente expostas e examinadas, obedecendo à seguinte divisão de natureza didática: conteúdo e estilo das cinco cartas; contextualização de *Novas Cartas Portuguesas*; contextualização de *Mariana*; contextualização de "Cartas Portuguesas", a peça teatral.

As *Cartas Portuguesas*

Convém instruir os pesquisadores interessados na realidade feminina presentes neste encontro internacional, mas não estritamente vinculados aos estudos literários, quanto ao conteúdo dos cinco pequenos fragmentos reunidos sob o título de *Cartas Portuguesas.* Resumidamente, tais textos podem ser apresentados como textos acerca do amor, sempre descrito e referido em termos de intensidade, conforme se verá.

No primeiro desses textos, há que se considerar uma ênfase nos aspectos dolorosos do amor, uma vez que a autora aponta a dor sentida como algo inevitável e, ao mesmo tempo, desejado. A presença do ser amado traria de volta a alegria, mas por não ser possível esse retorno, o caminho é o do sofrimento, assumido e estimulado. Mariana literalmente aproxima "sofrimento" e "dor", imagina cenários que a fazem vítima presente da traição de Noel, mostra-se-nos como uma mulher "prostrada de comoção" e, nas últimas linhas, suplica um "Ama-me sempre, e faz-me sofrer mais ainda".

No segundo texto, Mariana continua a estabelecer ligações de oposição; atrela, por exemplo, "alegrias" a "desespero". Diz que prefere sofrer a ter de esquecer o amante e proclama-se não merecedora do amor do oficial francês. E se no primeiro texto fizera alusão à própria beleza, que outrora encantara Noel, neste segundo chama atenção para o seu "estado deplorável". É o amor, portanto, mas um amor-próprio ferido, típico de quem em primeiro lugar precisa saber do amor por si, precisa reivindicar o amor para si.

No terceiro texto, permanece a atitude de queixa, oriunda de um conflito muito forte entre desejo e insatisfação de tal desejo. É interessante para nós, dedicados à reflexão sobre a condição feminina em Portugal nos séculos XVI a XX, que haja uma declaração como a seguinte: "Suplico-te que me ajudes a vencer a fraqueza própria de uma mulher" (o grifo é meu). Na qualidade de produto de uma mentalidade, resultado de uma apreensão que tem espaço e tempo determinados, a caracterização da mulher como melancólica e passiva confirma a observação feita por Freud: a mulher foi silenciada e não goza de autoridade para manifestar a identidade feminina nos objetos culturais que cria. Significativamente, na literatura escrita por homens, a mulher chega à morte na tentativa de ser ouvida; por meio da voz de Mariana Alcoforado, no entanto, estamos diante de uma figura feminina que sobrevive às custas de reclamar atenção, mas não sucumbe. É o que outro grande pensador,

o filósofo Michel Foucault, pede que vejamos nas sociedades em que o discurso sobre o sexo intensificou-se (como as do século XVII) e permitiu à mulher constituir-se como sujeito. Mariana dá razão às palavras do filósofo francês, pois invoca o prazer e toma conta dos seus sentimentos e raciocínio, ao elaborar cartas que tratam de amor e de impulsos sexuais.

No quarto texto, o posicionamento narcisista ("Estás convencido de que o teu tenente se preocupa mais com o que te acontece do que eu? Porque está então mais bem informado e, enfim, porque não me tens escrito?") de outras cartas resiste, porém estão explícitos, também, os desdobramentos das transformações pelas quais ela tem passado, desde que conheceu o militar. Existem passagens bastante lúcidas nesta carta mais longa do que as demais, todas reveladoras de um acréscimo no ganho de consciência sobre a ausência de liberdade dentro de um convento, se vista em comparação à vida que ele, em França, era capaz de levar.

No quinto texto, desde a primeira linha identificado como o último da série, Mariana prossegue no percurso de acentuação da própria lucidez, pois confessa ter mais apreço pela paixão do que pelo homem que a despertou; da mesma forma critica o que chama de "orgulho tão próprio das mulheres", que teria funcionado contra uma atitude mais realista e de ruptura frente à indiferença dele; por fim, agradece a ele, que proporcionou a uma freira saber o que é gentileza, onde está a beleza, etc.

Já o estilo das cartas igualmente merece algum esclarecimento nesta apresentação, pois ajuda a mensurar a dimensão de um documento feito por uma mulher portuguesa do XVII. Ele já fez oscilarem as opiniões e as análises críticas, desde a publicação da obra, criando dois campos contrários, ocupados por nomes do quilate de Stendhal, Rainer Maria Rilke, Camilo Castelo Branco e Jaime Cortesão, entre os admiradores, e Jean-Jacques Rousseau, do lado dos incrédulos. Os defensores da autenticidade do texto como testemunho de uma freira portuguesa apoiam-se na espontaneidade entendida como um valor; aqueles que reconhecem as *Cartas Portuguesas* como uma fraude sublinham as repetições do texto, o tamanho exagerado dos períodos e a mediocridade, por exemplo. Para quem hoje pretende realizar uma leitura pautada pelas semelhanças e dissemelhanças concernentes ao Barroco, movimento em vigor durante o século XVII em Portugal, repetições podem ser lidas como recurso retórico, tanto quanto as antíteses e o exagero, quer na escolha dos adjetivos, quer no comprimento dos períodos. E figuras de linguagem, é importante ressaltar, estão ao dispor do artista para dar ao texto algum tipo de conotação – que, no presente caso, pode ser a profundidade do ressentimento de Mariana, diante das negações a elas impostas. Não se trata, em nenhum dos casos, de enxergar nas *Cartas* o mesmo requinte formal do Barroco, contudo essa deficiência também pode ser explicada pelo fato de Mariana Alcoforado não ter participado de qualquer grupo que estudasse ou simplesmente lesse literatura que se pudesse emular, à moda da época. Nesse sentido, cumpre ressaltar que a mulher portuguesa estava limitada do ponto de vista da produção intelectual, se comparada por hipótese à mulher da Nova Espanha de igual época. É conhecida a erudição de uma religiosa de nome Juana Inés de la Cruz, da ordem das Jerônimas. Para que nos sirva como paradigma, basta que afirmemos que nasceu apenas oito anos depois de Mariana, também foi colocada

num convento a despeito de não possuir vocação religiosa e, tendo em consideração o fato de que outros conventos da Nova Espanha eram inferiores em nível intelectual ao que ela habitava, representou para os homens que ouviam poesia naquele meio uma rival fortíssima, sobretudo porque dotada de convicções firmes, as quais a moveram a estudar com a disciplina que o regime de um convento permitia. Existiu trânsito entre o mundo novo-hispano e o português, sabe-se disso, aliás, porque Sor Juana era lida em Portugal pelas freiras da "Casa do Prazer", mas dele Mariana Alcoforado não saiu privilegiada, não ganhou em estilo literário.

As *Novas Cartas Portuguesas*

Três mulheres portuguesas que depositavam as respectivas produções semanalmente em um recipiente semelhante a uma caixa, a fim de resguardarem a autoria de cada uma delas, estavam imbuídas do espírito de Mariana Alcoforado, uma mulher do século XVII português, embora transformassem a experiência individual em uma aposta coletiva. São elas Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa.

Para conferirem a alguns excertos a impressão de aprisionamento da identidade feminina, importante referência ao claustro em que esteve a freira de Beja por quase toda a vida, utilizam várias vezes a imagem de um vidro ou de um vitral. Também seguem a mencionar um exercício, uma viagem através delas próprias, como fizera Mariana ao escrever mais para si do que para o ex-amante. O diálogo que Mariana talvez tenha conquistado com algumas das irmãs (ela cita ao menos uma pelo nome, Brites), fez-se possível na iniciativa destas mulheres, existindo em potência na época de Mariana.

Se Luciano Cordeiro outrora reproduziu a opinião de que a autora de *Cartas Portuguesas* era um violino na orquestra dos seiscentistas, as três autoras de *Novas Cartas Portuguesas* proclamam que fazem um concerto de três, com um instrumento de cordas.

Quando avisam que a cada insubordinação cabe uma clausura, parecem estar de acordo com a próxima autora a ser abordada, Katherine Vaz, que concebeu para Mariana uma infância cheia de sonhos e de rompantes de vivacidade e de saudável desobediência, significativamente seguida do encaminhamento para o convento. Teria sido, além de prevenção, punição?

O experimentalismo do texto sem dúvida permite muitos mais comentários. A título de informação cabe salientar, por ocasião deste pronunciamento, que há prosa, há texto poético, há citações, há problematização da violência masculina como reação à expressão da sensualidade feminina, há o desejo de transgressão (como na escolha do tato, em detrimento do olhar, já consagrado pela literatura canônica), que pode ser classificado como uma possibilidade de liberdade, de coragem e de esperança semeados por Mariana Alcoforado. Existem, enfim, postura ativa e postura passiva, pautadas pela nostalgia e pela vingança, sendo a primeira delas aquela que constrói "uma irmandade e um convento".

Mariana

O romance histórico *Mariana*, escrito em língua inglesa pela norte-americana Katherine Vaz e publicado em português no ano de 1997, tem marcas próprias que corroboram a importância da herança cultural deixada pela religiosa Mariana Alcoforado. Em razão da limitação que o tempo da comunicação oral impõe, apontarei três dessas marcas, as quais serão mais referidas do que aprofundadas, pois constituem tão-somente uma tentativa de contextualizar a relevância da figura portuguesa do século XVII de que trato.

Nosso primeiro ponto de apoio: Inês de Castro, Joana d'Arc, Santa Bárbara, Santa Clara e Edite concorrem para reforçar a idéia de que uma cadeia formada de elos femininos inspira a mulher que imprime sua marca nas artes. Segundo a imaginação de Katherine Vaz, essas cinco personalidades femininas teriam feito Mariana Alcoforado sonhar e imaginar cenários sublimes, nos quais os acontecimentos e a autenticidade forçavam as mulheres a investidas heróicas ou de devoção. O raciocínio da autora encontra fundamento nos procedimentos do século anterior ao de Mariana, o XVI, em que era comum a leitura de documentos acerca da vida dos santos, especialmente com o intuito de dar às mulheres exemplos edificantes. Curioso é que em Mariana o conhecimento desses pequenos relatos leve a pensamentos tão distintos.

O segundo achado de Katherine Vaz foi o cuidado no fornecimento de dados relativos à colocação de Mariana no convento, de maneira que a preocupação com a proteção dos bens familiares ganhasse evidência. A constatação de que a condição feminina em nada tendia para o estudo e para a segurança no século XVII em Portugal confirma o peso da história de Mariana Alcoforado e do percurso que a obra dela tomou.

A terceira marca afirmativa da singularidade do legado de Mariana Alcoforado, enfim, pode ser apontada a partir das seguintes transcrições: "- Freiras? – repetiu Mariana. Será que se parecia com uma freira?" e "como era injusto e terrível ter nascido em Portugal". É a mim mais evidente do que os anteriores o aspecto das *Cartas Portuguesas* que sai reforçado após a leitura de tais fragmentos, porque ambos lidam com a circunscrição de uma mulher a um meio hostil. Daí concluirmos que Mariana – e outras mulheres do Império colonial português do século XVII – eram cerceadas e não estavam confortáveis com essa realidade.

Cartas Portuguesas

Na montagem brasileira do ano de 2005, encenada pela companhia Teatro Curupira na cidade de Santo André, região metropolitana de São Paulo, Mariana estava só em um pequeno recinto delimitado apenas pelas cadeiras postas à disposição do público aguardado, como só está também nas *Cartas*. Durante toda a peça fala sem se dirigir a um interlocutor, exprimindo sofrimento e tortura, contudo está tão próxima da platéia, que nos envolve completamente, à semelhança do envolvimento produzido pela leitura das cinco cartas.

O figurino igualmente remete à sensação de dor, pois ao invés de um hábito, Mariana está vestida com ataduras, pequenas faixas amareladas e, assim, anula por exemplo a noção de beleza que está no texto do século XVII. Nele, Mariana reporta-nos ao garbo de Noel e também aos próprios atrativos físicos. Convém lembrar mais uma vez de Michel Foucault, no volume I de *História da Sexualidade*, que situa um pouco antes da época de Mariana o período correspondente a um aumento na preocupação com o corpo e, por isso, num maior aparecimento de textos sobre o corpo ou textos em que surgem referências ao corpo. Porém o diretor da peça parece ter sido levado a cristalizar na imaginação uma figura triste desse expoente da cultura portuguesa, que aliás parece estar adoentada, por causa da postura do corpo e do tom de voz.

O monólogo é longo e os gestos conformam, de fato, o movimento de Mariana na intenção de pedir, de quase tomar de Noel o que ela julga ser dela. A atriz projeta-se para a frente, estende os braços, não sugere equilíbrio. E a harmonia, como sabemos, estava distante do contexto português da segunda metade do século XVII. Mariana nasceu na vigência da Restauração, viu Beja transformar-se num local inseguro, teve de suportar o abandono do pai influente, a rotina do convento, a exposição ao escândalo. E este último item de instabilidade na vida da freira talvez tenha representado o menos inoportuno, afinal.

Terminada a sessão, atriz e diretor sentam-se com a audiência e se declaram disponíveis para responder a quaisquer perguntas em torno daquela montagem. Leram as cartas, evidentemente, discutiram com a criadora do figurino uma concepção que agradasse aos três leitores da obra e, a nós, resta a suspeita de que é possível depreender da situação da mulher portuguesa do século XVII um profundo desamparado, em nada parecido à paixão que intimamente ela sentia.

Bibliografia

ALCOFORADO, Mariana. *Cartas Portuguesas*. Assírio & Alvim.

BARRENO, Maria Isabel, HORTA, Maria Teresa e COSTA, Maria Velho da. *Novas Cartas Portuguesas*. Lisboa: Moraes Editores, 1980. 3ª edição.

CORDEIRO, Luciano. *Sóror Marian, a freira portugueza*. Ferin & Cª. Editores, 1891.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. A vontade de saber*. São Paulo: Graal, 2005. v.1.

FREUD, Sigmund. "A feminilidade", *in Textos Essenciais da Psicanálise – II*. Publicações Europa-América.

VAZ, Katherine. *Mariana*. Porto, Edições Asa, 1998.

Representações do Feminino nas *Cartas e Escritos* de S. Francisco Xavier

Clara Sarmento

Resumo: *As Cartas e Escritos de S. Francisco Xavier articulam as múltiplas vivências de um périplo que absorve toda a vida do seu autor. Aqui encontramos a mundividência, as idiosincrasias, os valores e categorias deste personagem excepcional do século XVI. O missionário raramente é neutral no seu discurso, mantem um objectivo inequívoco e omnipresente: a conversão dos povos e o estabelecimento da Companhia de Jesus.*

Satélites deste objectivo essencial, encontramos as personagens que com Xavier se vão cruzando ou que ele convoca no seu discurso epistolar. Das Cartas e Escritos retiramos uma narrativa estruturada, com personagens que são sujeitos e/ou objectos da missionação, personagens adjuvantes e oponentes, personagens protagonistas e secundárias. Nos percursos e objectivos documentados nas Cartas e Escritos, qual é então o papel da mulher – "mulher" colectivo e "mulher" individual? Só aparente é a ausência da mulher na escrita de Xavier. Aparente e simplista também é a alegada misoginia do autor, tal como o será o seu "espírito profundamente conhecedor do coração feminino", para citar Paulo Durão, em "As Mulheres no Epistolário de S. Francisco Xavier", de 1952, único estudo até ao momento publicado sobre o tema.

Em linhas gerais, as quatro grandes categorias que retiramos das representações do feminino nas Cartas e Escritos são: a mulher europeia; a mulher convertida; a mulher de outra religião; e a mulher enquanto agente e objecto de pecado, classificação transversal às outras três categorias. Em todas estas categorias, encontramos diversas sub-categorias, todas elas dependentes dos contextos, circunstâncias e juízos de valor que o autor escolhe destacar e formular. Porém, a mulher não é apenas mero objecto na atenção de Xavier. No sentido inverso, a mulher pode também ela determinar o papel que o Santo decide assumir, por vezes com imprevisível agilidade, conforme a categoria de feminino com que Xavier se depara, conforme a relação que estabelece com uma detentora de poder económico, político ou social; com uma convertida; com uma "desamparada"; ou com uma nativa.

1. Biografia e Percurso

S. Francisco Xavier nasceu Francisco de Jassu y Xavier, no Castelo de Xavier, Navarra, em 1506, e faleceu na Ilha de Sanchoão, frente a Cantão, China, em 1552. Missionário jesuíta, conhecido como o "Apóstolo das Índias", estudou Letras em Paris, como interno no Colégio de Santa Bárbara, onde teve como companheiro Inácio de Loiola, e faz voto de peregrinar à Terra Santa. Chega a Roma com Afonso de Bobadilha em 1538, juntando-se a Inácio de Loiola e a outros, e aí concretizam o projecto de Paris: a fundação da Companhia de Jesus, aprovada pelo Papa Paulo III em 3 de Setembro de 1539.

Quando D. João III de Portugal convoca um grupo de jesuítas para pregar no reino, Francisco Xavier é um dos que, em 1540, chega a Lisboa. No ano seguinte, é enviado para a Índia, credenciado pelo Papa Paulo III, que o nomeia núncio apostólico. Chega a Goa em Maio de 1542, com o objectivo inicial de atrair os portugueses de volta para os caminhos da moral cristã. Contudo, logo estende a sua pregação desde o cabo de Comerim até ao golfo de Manar e aos pescadores de Travancor. Em 1546 está nas Molucas, Ternate e nas ilhas de Mouro. Regressa à Índia em 1547-48, depois de passar por Malaca, onde recebe mais missionários para com ele colaborarem. Em 1549, a Companhia de Jesus está estabelecida em Goa, Pescaria, Travancor, Molucas, Malaca, S. Tomé de Meliapor, Coulão, Baçaim, Ormuz e Xavier dirige-se ao Japão. No Japão, a princípio sofre grandes dificuldades, devido à pobreza e simplicidade que professam. Astuto, Xavier inverte a estratégia e opta por uma aparência aristocrática, mune-se de presentes e de cartas do governador da Índia e consegue que, em 1551, o príncipe Outsi Yositaka de Yamaguchi o autorize a espalhar a fé cristã. Em poucos meses instala as cristandades de Cangoxima, Firando, Yamaguchi e Bungo, que deixa ao cuidado de outros companheiros quando regressa à Índia. Em Janeiro de 1552, conforme carta a Inácio de Loiola, prepara-se para ir à China. Consegue chegar à ilha de Sanchoão, onde contudo adoece e acaba por falecer, em Dezembro de 1552, sem nunca alcançar o seu destino.

2. As Cartas e Escritos

As centenas de cartas[1] escritas por S. Francisco durante as suas incessantes viagens são dirigidas a entidades tão diversas como o rei D. João III; os seus companheiros da Companhia de Jesus, residentes em Roma, em especial Inácio de Loiola; e aqueles que, como ele, viajaram para Oriente (e, em especial, para Goa e Malaca) para aí manterem colégios, missões e comunidades cristãs, quer portuguesas quer convertidas. Aqui destacam-se, entre muitas outras, as dezenas de cartas dirigidas a Francisco Mansilhas e as instruções ao padre Barzeo sobre administração temporal, serviço religioso e conduta social.

De um modo geral, as descrições mais detalhadas do mundo que Xavier vai descobrindo encontram-se nas cartas dirigidas aos companheiros do Oriente, que com ele partilham as experiências de um quotidiano exótico. A vertente prática, administrativa, do missionário atento está aí patente, assim como nas cartas para a Europa. Nestas, o pragmático e o político assinam as cartas a D. João III, e fundem-se com o apóstolo e o místico nas cartas a Inácio de Loiola.

As *Cartas e Escritos* articulam as múltiplas vivências de um périplo que absorve toda a vida do seu autor. Aqui encontramos, num discurso claramente articulado, a mundividência, as idiossincrasias, os valores e categorias deste personagem excepcional do século XVI.

---

[1] Todas as referências no texto remetem para a edição: XAVIER, Francisco. *Cartas y Escritos de San Francisco Javier*, 4ª edição, anotadas por Felix Zubillaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

O missionário raramente é neutral no seu discurso, mantém um objectivo inequívoco e omnipresente: a conversão dos povos e o estabelecimento da Companhia de Jesus.

Satélites deste objectivo essencial, emergem as personagens que com Xavier se vão cruzando ou que ele convoca no seu discurso epistolar. Das *Cartas e Escritos* retiramos uma narrativa estruturada, com personagens que são sujeitos e objectos da missionação, personagens adjuvantes e oponentes, personagens protagonistas e secundárias.

3. Categorias do Feminino

Nos percursos e objectivos documentados nas *Cartas e Escritos*, qual é então o papel da mulher – "mulher" colectivo e "mulher" individual – esse segundo, secundário e silenciado termo do binómio homem/mulher, dominante/dominado, uma dicotomia paralela aos binómios civilizado/selvagem e europeu/indígena, que pontuam a narrativa e o contexto histórico de Xavier? Só aparente é a ausência da mulher na escrita de Xavier. Aparente e simplista também é a alegada misoginia do autor, tal como o será o seu "espírito profundamente conhecedor do coração feminino", para citar Paulo Durão, em "As Mulheres no Epistolário de S. Francisco Xavier", de 1952, único estudo até ao momento publicado sobre o tema[2].

Em linhas gerais, as quatro grandes categorias que retiramos das representações do feminino nas *Cartas e Escritos* são: a mulher europeia; a mulher convertida; a mulher de outra religião; e a mulher enquanto agente e objecto de pecado, classificação transversal às outras três categorias. Em todas estas categorias, encontramos diversas sub-categorias, todas elas dependentes dos contextos, circunstâncias e juízos de valor que o autor – detentor da "autoridade" – escolhe destacar e formular. Porém, a mulher não é apenas mero objecto na atenção de Xavier. No sentido inverso, a mulher pode também ela determinar o papel que o Santo decide assumir, por vezes com imprevisível agilidade, conforme a categoria de feminino com que Xavier se depara, conforme a relação que estabelece com uma detentora de poder económico, político ou social; com uma convertida; com uma "desamparada"; ou com uma nativa.

a) A Mulher Europeia

No topo de qualquer hierarquia social, destaca-se naturalmente – até por direito divino – a figura soberana da rainha (neste caso, D. Catarina de Áustria, mulher de D. João III), perante a qual Xavier assume o papel de cortesão e conselheiro.

Em carta de 23 de Julho de 1540, aos padres Inácio de Loiola e Nicolas Bobadilha, em Roma, conta como o rei e a rainha de Portugal o receberam calorosamente em entrevista privada, finda a qual mandaram chamar a filha, infanta Dona Maria e o príncipe D. João e referiram os demais filhos e filhas que tinham e que haviam tido (61.5).

---

[2] DURÃO, Paulo. "As Mulheres no Epistolário de S. Francisco Xavier", *Brotéria*, vol. LV, fasc. 6 (Dezembro 1952).

Já em pleno trabalho de missionação no Oriente, as referências à rainha surgem em diferente contexto, mais político e pragmático: em Cochim, em 1549, pede ao padre Simão Rodrigues, que ficara em Portugal, que suplique junto do rei e da rainha para que estes refreiem os governadores e procuradores da Índia no desempenho das suas funções (300.17). Em Goa, em 1552, roga ao mesmo que aconselhe o rei e a rainha a avisarem o imperador Carlos V ou os reis de Castela para que não enviem mais frotas da Nova Espanha para o Japão (441.3).

As aristocratas que merecem referência com nome nas *Cartas e Escritos* são, na generalidade, esposas de ricos e poderosos beneméritos da Companhia de Jesus, a quem Xavier estende as suas bençãos e indulgências. Ainda em Paris, a carta de 25 de Março de 1535 a seu irmão Juan de Azpilcueta, em Obanos, termina com grandes respeitos a este e a sua esposa, Joana de Arbizu, viúva riquíssima, proprietária dos territórios de Sotéis e Aoz, palácio de Obanos, outros em Undiano e Muruzábal e casas em Puente la Reyna (51.9).

Em Bolonha, a 31 de Março de 1540, antes de partir para Portugal, escreve a Inácio de Loiola e a Pedro Codacio, enviando recados a "madona Faustina Ancolina" e pedindo que a informem de que disse missa pelo "seu Vincencio" e por ela e que nunca a esquecerá "mesmo nas Índias". Faustina de Jancolini, viúva, era uma nobilíssima dama romana que deixou em testamento à Companhia a sua casa de Roma. Xavier pede-lhe ainda que perdoe aos que lhe assassinaram o filho único, Vicente de Ubaldis, morto em Roma, aos 28 anos (57.4).

Já em Goa, em 1542, pede a Inácio de Loiola que seja concedido a todos os confrades da Misericórdia (e aos que forem casados, também às suas mulheres), confessando-se e comungando cada ano, indulgência plenária e que, depois da morte, sejam absolvidos de culpa e pena (100.5/6). Pede-lhe também que envie carta e um par de rosários de contas ao governador de Goa (muito devoto de Inácio e de toda a Companhia), o seu amigo Martim Afonso de Sousa, e para a sua mulher, Ana Pimentel, que não o acompanhou para a Índia. Que lhes envie todas as graças e indulgências que possa alcançar do Papa e que, todas as vezes que o governador, mulher, cinco filhos e três filhas se confessarem, o Papa lhes conceda as indulgências que ganhariam se visitassem as sete igrejas de Roma (97.7).

De Amboina, a 10 de Maio de 1546, informa os companheiros na Europa que Jordão de Freitas, fidalgo da casa real portuguesa, em breve irá para aí viver "de bem e bom cristão", com mulher e casa. A ilha foi-lhe feita mercê pelo rei baptizado de Ternate, que o fez donatário de Amboina e Serán, doação sancionada por D. João III. Informa ainda que Jordão de Freitas é casado com Maria da Silva, com quem teve três filhos, para além de dois ilegítimos (189.3). Em Kagoshima, no Japão, em Novembro de 1549, escreve a D. Pedro da Silva, em Malaca, "que muita ajuda lhes deu, com presentes e navio para a viagem ao Japão", desejando-lhe longa vida e regresso a Portugal, como é seu desejo e da esposa, D. Inês de Castro, filha de D. João de Castro (382.9).

Mas a benemérita, outrora rica e poderosa, pode facilmente tornar-se "desamparada" por velhice e viuvez. Também os homens caídos em desgraça perante o rei arrastam consigo mulher, filhos e filhas. Nestes casos, Francisco Xavier transforma-se em justiceiro e até – curiosamente – casamenteiro, de modo a retribuir os favores feitos à Companhia de Jesus, a

repor a justiça e o equilíbrio social e a permitir às jovens desamparadas o cumprimento da sua exclusiva função social de casamento, procriação e amparo aos progenitores.

Chegado a Cochim, em 20 de Janeiro de 1548, escreve a D. João III, instando o rei a fazer grande mercê ao capitão de navio Enrique de Sousa, pelos seus serviços e obediência ao governador. Sublinha o facto louvável de Enrique de Sousa haver casado com uma orfã, filha de Francisco Mariz Lobo que, em 1545, viajara para a Índia com a família como vedor de fazenda, mas morrera na viagem. Xavier informa que a sogra de Enrique de Sousa, Maria Pinheira, está pobre e desamparada em Cochim, tal como seus filhos e filhas. Pede ao rei que tenha compaixão e lhe faça mercê das viagens de Maluco para casamento das filhas e seu sustento, e que aos filhos os tome por moços fidalgos no foro dos seus parentes (237.5).

Em Outubro desse ano, Xavier vê-se obrigado a retomar o assunto, assinando a carta em conjunto com os padres Fernandes, António do Casal e João de Vila do Conde. Informam o rei que, à hora da morte, o vice-rei João de Castro pedira-lhes que rogassem o perdão real para Enrique de Sousa [aqui designado também por Chichorro], por estar pobre e casado com uma mulher orfã e também ela muito pobre (Cochim, 22 de Outubro de 1548; 264.6). Sem rodeios, aproveitam para recordar ao rei que faça esmola de uma casa para orfãs, porque o soldo que ordenara se pagasse no ano anterior (1547) não se cumprira.

Na carta que escreve ao padre Simão Rodrigues, que ficara em Portugal, Xavier narra que tem pedido ao rei que faça capelão honorário Estevão Luis Borralho, diácono, que em 1552 passara de Cochim a Goa, para ingressar no mosteiro. Pede-o não por ele mas porque tem três irmãs orfãs e pobres e, se o irmão obtiver tal honra de quase pertencer à corte régia, elas facilmente casarão. Justifica-o com o facto de, naquela região, em políticas matrimoniais, preferirem as pessoas honestas que estejam na graça do rei. Uma vez que a mãe do clérigo voltara a casar com Gonçalo Fernandes, de Cochim, e como gratidão da benevolência recebida por si próprio, mãe e irmãs, Estevão Luis Borralho pede para o padrasto uma graça real, tal como ser nomeado ajudante honorário, sem soldo (Cochim, 2 de Fevereiro de 1549; 299.14).

A importância do dote e do favor régio na estratégia matrimonial do Oriente está ainda presente na missiva de 31 de Janeiro de 1552, de Cochim, onde Francisco Xavier roga a D. João III que faça mercê de algumas viagens à viúva e à filha desamparadas de Gregório da Cunha, morto na guerra de Cochim, para o casamento da menina (416.16).

Mas o exemplo mais evidente e até emotivo desta inesperada faceta de S. Francisco Xavier "santo casamenteiro" encontra-se na carta enviada de Malaca, a 23 de Junho de 1549, aos padres Pablo Camerte e António Gomes, em Goa (342/4). Aí, Xavier interessa-se pela hipótese de casamento de Cristovão Carvalho, fidalgo da casa real, então residente em Malaca, solteiro, "chegado à virtude, rico e honrado". Com assinalável sentido prático, Xavier articula o empenho no matrimónio deste fidalgo com a gratidão devida a uma rica benemérita e o imperativo de auxílio à mulher que a viuvez ou a orfandade deixou inevitavelmente em situação de "desamparo".

Com tal propósito, Xavier evoca as muitas caridades e esmolas que recebeu de Violante Ferreira, viúva de Diogo Frois, cavaleiro da casa real, escrivão no armazém de mercadorias de Cochim e, depois, de Goa, no qual ganhava 50.000 reais ao ano. Foi um dos mordomos da Confraria da Fé da Casa de Goa e, em 1546, assinou o regulamento disciplinar do Colégio de Goa. O rei fizera mercê que quem casasse com a filha de Diogo Frois o servisse a ele. Xavier designa Violante Ferreira por "mãe", como se faz na Índia às mulheres de idade. Narra que recomendou a Cristovão Carvalho que case com a filha de Violante Ferreira e que o informou sobre os seus costumes e virtudes, o que muito o alegrou. Para o efeito, escreveu à nobre senhora, pois quer "que essa honrada viúva fique descansada e a sua filha acolhida e amparada, pois é orfã". Xavier afirma fazer muito gosto no enlace e pede aos padres em Goa que proporcionem o casamento, para que "tão boa filha" seja amparada e "nossa mãe descansada". Crê que Cristovão Carvalho é pessoa que há-de amparar e fazer descansar muito a "sua mãe". Mais tarde, envia-lhe recomendações (e a todos os devotos e devotas da casa) em carta de Kagoshima, de 5 de Novembro de 1549, ao padre Pablo, em Goa. Reconhecida, D. Violante testemunhará em Goa, em 1556, no processo de beatificação do santo.

Contudo, o empenho de Xavier na causa matrimonial esbarra por vezes na crua realidade criada por homens que deixaram as suas famílias no outro lado do mundo e que no Oriente iniciam uma nova vida, com mulheres indígenas e seus filhos, e onde a hipótese de bigamia emerge em simultâneo com a necessidade de contrair matrimónio e/ou de pôr termo a um concubinato[3].

Neste contexto, é ilustrativa a carta enviada de Malaca, a 13 de Julho de 1552, ao padre Gaspar Barzeo, em Goa. Aí, Xavier pede-lhe que facilite como puder o casamento do seu amigo Afonso Gentil, irmão de António Gentil, médico principal do rei, provedor maior dos defuntos, rico e esclarecido mercador de Malaca. Razões de obrigação e saúde eterna exigiam que não adiasse mais o legítimo casamento com a mulher de quem teve filhos (Afonso Gentil viria a falecer quatro anos volvidos). Mas continua indeciso, pelo que Xavier suspeita que haja motivos ocultos. Incita-o ao casamento, por honra, obrigação e estado dos filhos, mas obtém sempre respostas equívocas. Xavier termina sugerindo que existirão secretos impedimentos canónicos que, "como sabem, há muitos semelhantes impedimentos nas causas matrimoniais" (494/5).

Razões desta natureza estarão na base da ordem explicitamente dada ("isto mando em virtude de obediência que assim o cumpris") ao padre Gonçalo Rodrigues, em Ormuz, para não se envolver em questões matrimoniais nem absolver aqueles que se casam em segredo, sem autorização expressa do padre vigário (Goa, 22 de Março de 1552; 424.4).

---

[3] Com efeito, era proibido às mulheres navegar para a Índia desde 1524, por lei do vice-rei, sob penas severas. Puderam fazê-lo apenas nos primeiros decénios do século XVI, mas logo foram proibidas. Afonso de Albuquerque fomentava os matrimónios de portugueses com indígenas, de modo que, em 1512, em Goa havia duzentos casais mistos e, em Cochim e Cananor, cem. Em 1529, em Goa, eram já oitocentos. Em Malaca eram sessenta, em 1537.

b) A Mulher Convertida

Na questão dos casamentos mistos está implícita uma outra categoria do feminino essencial nas cartas de Francisco Xavier: a mulher não-europeia, a indígena convertida ao cristianismo. E para que essa conversão aconteça de forma massificada, eficiente e duradoura, há todo um método de pregação, de baptismo e de doutrinação recorrente a seguir, com o maior rigor e empenho. O extraordinário e incansável trabalho de missionação levado a cabo por Xavier é amplamente conhecido, pelo que relevaremos aqui apenas o papel da mulher nesse autêntico manual de instruções para a conversão e a pregação que as *Cartas e Escritos* representam.

Xavier é inflexível no que toca ao imperativo da pregação organizada e generalizada, mesmo em cartas ao rei D. João III: "As mulheres dos casados naturais da terra e filhas e filhos mestiços contentam-se em dizer que são portugueses de geração e não de lei. A causa é a falta que há aqui de pregadores que ensinem a lei de Cristo" (Amboina, 16 de Maio de 1546; 201.1). E aqui encontramos também referência a outro elemento essencial no trabalho de conversão de Xavier no Oriente, ligado à mulher de forma literalmente umbilical: as crianças.

Para uma boa prática de conversão e pregação, devidamente segregada por géneros, Xavier aconselha a Francisco Mansilhes, em Punicale, que as mulheres patagantinas vão à igreja aos sábados de manhã, tal como em Manapar, e os homens ao domingo (Livar, 23 de Abril de 1544; 127.1). Em Cochim, primeiro doutrina e baptiza os homens e rapazes e "Depois, vão os homens para suas casas e mandam as suas mulheres e famílias, as quais, pela mesma ordem que baptizei os homens, baptizo" (27 de Janeiro de 1545; 166.2).

Segundo a instrução enviada de Manapar para os irmãos da Companhia em Pesqueria e Travancor, na igreja, aos domingos, juntam-se os homens e, aos sábados, as mulheres. É necessário, nesses dias, a ambos reconciliar com os inimigos, recolher e distribuir as esmolas e promessas, declarar – nos respectivos dias – os artigos de fé e instar a que levem à igreja as crianças doentes (Fevereiro de 1548; 244/5.5/10). Instrução semelhante fora dada a Francisco Mansilhes, em Punicale, recomendando que Manuel da Cruz, que estava em Combuturé, juntasse para dizer as orações, aos domingos, os homens pela tarde e as mulheres pela manhã (Manapar, 16 de Junho de 1544; 132.3).

A D. João III de Portugal, Xavier narra como em Malaca e Maluco pregava duas vezes aos domingos e dias festivos, aos portugueses pela manhã na missa e, depois de comer, aos filhos e filhas dos portugueses e aos seus escravos. Um dia por semana, pregava numa igreja às mulheres dos portugueses, assim da terra como mestiças, sobre os artigos da fé e sacramentos da confissão e comunhão (Cochim, 20 de Janeiro de 1548; 233.11). Reitera que em Maluco fez "muito fruto, nos portugueses e suas mulheres, filhos e filhas, como nos cristãos da terra", em carta da mesma data e local, dirigida aos companheiros em Roma (219.7). Afirma que teve que partir de Maluco à noite e em segredo, para evitar o pranto dos seus amigos e amigas, filhos e filhas espirituais (219.8). Nos quatro meses que esteve

em Malaca, todos os dias depois de almoço ensinava a doutrina cristã a filhos e filhas dos portugueses, mulheres e homens da terra, novamente convertidos (222.13).

Aos padres Pablo Camerte, António Gomes e Baltasar Gago, em Goa, Xavier dá conta como, em Malaca, o Padre Francisco Perez, todos os domingos e dias festivos, à tarde, prega aos escravos e escravas da terra e à gente liberta e cativa. Um dia por semana prega às mulheres dos portugueses e às casadas da terra na Igreja de Nossa Senhora do Monte, erguida numa colina sobre a cidade, uma pequena capela que, em 1549, foi entregue pelo bispo à Companhia (Malaca, 20-22 de Junho de 1549; 330.16).

O zelo missionário requer constantemente mais colaboradores, que porém partem já com um programa rigorosamente predeterminado, como é visível na carta enviada de Cochim, a 20 de Janeiro de 1548, ao padre Simão Rodrigues, em Portugal. Nela o missionário afirma necessitar de pregadores para pregar nos domingos e festas aos portugueses e, depois de comer, aos escravos e escravas e cristãos libertos da terra e, um dia por semana, às mulheres e filhas dos portugueses, sobre artigos da fé e sacramentos da confissão e comunhão, de que há muita necessidade (241.3). Três meses mais tarde, já em Goa, Xavier informa Diego Pereira, em Cochim, que enviou para Malaca dois companheiros, um para pregar tanto aos portugueses, como às suas mulheres e escravos (2 de Abril de 1548; 248.2). Na "Instrução para o Padre Barzeo que havia de ir a Ormuz", Xavier ordena que seja ele próprio a ensinar as orações aos filhos dos portugueses, escravos e escravas e cristãos libertos da terra (Goa, princípios de Abril de 1549; 304.2).

Os resultados de tão meticulosa empresa são visíveis: em Travancor terá baptizado mais de dez mil pessoas num mês (Cochim, 27 de Janeiro de 1545; 165). De Kagoshima, a 5 de Novembro de 1549, informa os companheiros residentes em Goa que Paulo de Santa Fé pregou dia e noite aos seus parentes e amigos, pelo que se converteram a sua mãe, mulher e filha e muitos parentes, tanto homens como mulheres, e amigos (380.2).

Para além da quantidade sempre impressionante de conversões, segundo o discurso de Xavier, terão também ocorrido milagres em alguns desses momentos. Sintomaticamente, é numa carta escrita em Tuticorin, a 28 de Outubro de 1542, para o místico Inácio de Loiola, em Roma, que Xavier narra um desses fenómenos: na aldeia de Kombuturê, havia uma mulher em perigo de vida, com dores de parto há já três dias. Xavier visitou-a, pregou e, através dos intérpretes aí presentes, perguntou-lhe se ela queria baptizar-se, ao que a mulher acedeu. Xavier rezou evangelhos, baptizou-a e logo ela deu à luz. Baptizou então o recém-nascido, bem como os filhos e filhas e todos os da casa (104.3).

Na sua imensa tarefa de missionação, as crianças eram os destinatários (e posteriormente os agentes) predilectos de Xavier, pois haveriam de influenciar os seus conterrâneos como catequistas ou professores, religiosos ou clérigos. O missionário encomenda-se reiteradamente às suas orações e funda escolas e colégios. Segue com empenhado interesse o trabalho educativo do colégio de Granganor e do colégio de São Paulo de Goa, onde se formavam estudantes "educados em letras e virtudes".

A missionação e conversão de Xavier é democrática, sem distinção de género, classe ou idade, privilegiando a quantidade em detrimento da qualidade social dos convertidos. Numa carta enviada de Cochim, a 20 de Janeiro de 1548, aos seus companheiros residentes em Roma, narra com júbilo quase poético que, em Maluco, de dia e de noite, os meninos nas praças, as mulheres e meninas em casa, os lavradores nos campos e no mar os pescadores cantavam "santos cantares" em lugar de "vãs canções", como as orações, mandamentos, obras de misericórdia e confissão geral, em língua portuguesa e indígena (216.3).

Em diversas cartas, Xavier alude aos muitos "meninos" baptizados, sempre "alguns milhares", e à grande fé que deposita nas suas orações e nas almas das crianças recém-baptizadas e mortas. Em Tuticorin, num mês, ensinou as orações às crianças, seus pais e mães, aos da casa e vizinhos. Aos domingos, juntava todos, homens e mulheres, grandes e pequenos, e dizia-lhes as orações na sua língua, o que eles recebiam com agrado e repetiam a uma só voz (Cochim, 15 de Janeiro de 1544; 107.2). Informação semelhante encontra-se em carta de Manapar, de 10 de Novembro de 1544, e noutra também de Tuticorin, anterior, de 28 de Outubro de 1542, onde refere a "grande multidão de infantes". Na ilha de Socotorá, com suas gentes calmas, os pais e mães rejubilam por baptizarem os seus filhos. Conta aos companheiros em Roma que aí baptizou muitos meninos e recebeu muitas oferendas "com amor e vontade", destas gentes tão pobres, que lhe pediram que ficasse, pois todos se converteriam (Goa, 20 de Setembro de 1542; 89.10).

Na Índia, os rapazes convertidos – adjuvantes numerosos, entusiastas e pouco dispendiosos – "repreendem e acusam pais e mães quando os vêem a idolatrar". Xavier manda os rapazes que sabem as orações a casa dos enfermos, rezar em conjunto com familiares e vizinhos, dizendo aos doentes para ter fé que assim se curariam. Desta forma, e tal como informa os companheiros em Roma, "cumpre com todos e faz ensinar pelas casas e praças o credo, mandamentos e demais orações" (Cochim, 15 de Janeiro de 1544; 109.5).

Assim se compreende a grande importância da evangelização das crianças que encontramos formulada ao longo de todas as *Cartas e Escritos* como, por exemplo, na carta de Manapar, de Fevereiro de 1548, com a "Instrução para os que da Companhia estão em Pesqueria e Travancor"; Goa, 2 de Abril de 1548, a Diego Pereira, em Cochim; Goa, 6 a 14 de Abril de 1552, com a "Instrução primeira ao Padre Barzeo sobre a administração temporal"; Punicale-Cochim, 22 de Outubro de 1548, ao padre Francisco Henriques, em Travancor, a quem aponta a necessidade de baptizar muitos inocentes com menos de catorze anos, para que "vão da Índia para o paraíso, tanto brancos como negros" (261.3); Virapandyanpatanam, 11 de Junho de 1544; Manapar, 14 de Março de 1544, a Francisco Mansilhas, em Punicale. Nesta carta, envia recomendações a Mateo, menino indígena e ajudante espontâneo das missões, que Xavier alimentou e a cujo pai e irmã deu esmolas. Na carta de Kagoshima, de 5 de Novembro de 1549, ao padre Pablo em Goa, pede que, se houver muitos padres, eles que ensinem fora de casa as orações aos meninos e escravos e escravas. No "modo de rezar e salvar a alma", escrito em Goa, entre Junho e Agosto de 1548, ordena que seja ensinado "aos meninos e meninas como hão-de estar ao ouvir a missa" (255.24).

Um vez convertidas, as mulheres e as crianças cristãs nativas tornam-se presa fácil de perseguições religiosas, agravando ainda mais a fragilidade inerente ao seu estatuto social. Em Junho de 1544, Xavier viu-se obrigado a viajar até ao Cabo de Comorin, para dar assistência aos cristãos perseguidos, em fuga dos saqueadores badagas. Segundo a carta escrita de Manapar, a 1 de Agosto de 1544, para Francisco Mansilhes, em Punicale, uns não tinham que comer, os velhos não podiam fugir, outros morreram, e havia maridos e mulheres em fuga que "pariam no caminho" (134.2). A 3 de Agosto, informa que está a providenciar o envio de barcos salvadores e recomenda que as mulheres e as crianças digam as suas orações, mais do que em qualquer ocasião, pois só Deus os poderá auxiliar naquele momento.

Outra diligência para auxílio de convertidas-perseguidas (tão ou mais "desamparadas" quanto uma europeia viúva ou orfã) é levada a cabo em 1549, quando Xavier informa o padre Simão Rodrigues de que vai enviar um padre e dois leigos a Socotorá, pois o poder lá foi tomado por um mouro que agrava muito aos cristãos, "tomando-lhes o que é seu e suas filhas, fazendo-as mouras e causando-lhes muitos outros males" (Cochim, 20 de Janeiro de 1549; 283.5).

Contudo, a perseguição religiosa às convertidas não contemplava classes nem cargos políticos, tal como se pode concluir do exemplo de Dona Isabel, antiga governadora de Ternate convertida ao cristianismo e mãe do rei cristão de Maluco, longamente referida em carta de Malaca, escrita entre 20 e 22 de Junho de 1549, aos padres Pablo Camerte, António Gomes e Baltasar Gago, em Goa (327.6). Aí, Xavier pergunta se nas cartas recebidas de Portugal há alguma menção à petição que fez ao rei para que conceda uma pensão de sustento a Dona Isabel, residente em casa de Baltasar Veloso, onde Xavier a convencera ao baptismo em 1546, um ano a seguir à morte do seu filho. Nascida Niachile Pocaraga, filha do rei de Tidor, Dona Isabel foi destronada de Ternate no próprio ano da sua conversão e privada de tudo por ser cristã. Xavier interessa-se também pelas mercês devidas a Baltasar Veloso, homem muito amigo da Companhia e cunhado do rei de Maluco pelo seu casamento com Dona Catalina, tal como ele nascido de uma concubina.

c) A Mulher de outra Religião

Apesar do zelo missionário, Xavier não ignora as práticas, valores e representações colectivas das demais crenças religiosas, em especial nos textos sobre o Japão e o budismo. Em descrições de assinalável objectividade e neutralidade, reproduz muitos dos conhecimentos que obteve sobre o budismo, quer através da observação directa quer através de diálogos exemplarmente tolerantes com sacerdotes e fiéis dessa religião. O papel da mulher nas práticas e crenças budistas não é esquecido, mas Xavier tem sempre o cuidado de sublinhar a subordinação das religiosas budistas aos homens das respectivas seitas – e nem outra hierarquia seria tolerável para as suas categorias mentais – bem como a liberdade de opção em termos de orientação religiosa que reina dentro das famílias japonesas. Assim, as conversões realizadas ou a realizar não surgem como veículo de discórdia familiar nem de subversão da hierarquia dos géneros.

Ciente da assinalável adesão de mulheres e crianças ao cristianismo, qualquer outro tipo de discurso transformaria Xavier num incómodo agente de instabilidade ou de emancipação no seio da família. Por outro lado, apagar a mulher do seu discurso seria sinónimo de incúria ou de fracasso, face ao enorme potencial de conversão deste segmento populacional.

Regressado à Índia, e enquanto se prepara para a malograda expedição à China, Xavier narra aos companheiros na Europa que no Japão existe um "grandíssimo número" de homens e mulheres de profissão religiosa. Entre as mulheres, há bonzas de hábitos pardos (seita Ikkô) e bonzas de hábitos negros (Zen), ambas em obediência aos respectivos bonzos do mesmo hábito. Diz-se que existem ducados no Japão com oitocentos mosteiros de frades e monjas (Cochim, 29 de Janeiro de 1552; 385.4/5). Em Miyako (Kioto), há mais de duzentas casas de bonzos e de monjas, às quais chamam Amacata: "Ama", monja budista, e "Kata", pessoa (Kagoshima, 5 de Novembro de 1549; 369.53). Convivem no país nove doutrinas diferentes e homens e mulheres escolhem livremente a que querem seguir. Assim, há famílias em que o marido é de uma seita, a mulher de outra e os filhos de outra, sem que ninguém force as suas opções (Cochim, 29 de Janeiro de 1552; 386.6).

Xavier reproduz diálogos que teve com o japonês convertido Paulo de Santa Fé, sobre as práticas dos monges da seita budista Zen. Informa os irmãos jesuítas que os padres pregam ao povo todas as quinzenas e são ouvidos por muitas pessoas, tanto homens como mulheres, que choram muito nessas ocasiões. Os padres ensinam que um mau homem ou uma má mulher é pior do que o diabo, pois faz por ele o que o diabo não pode fazer, como furtar, levantar falsos testemunhos e demais pecados (Malaca, 22 de Junho de 1549; 339.17/18). A mulher parece ter sempre um destacado papel singular quando se trata de "pecado", tanto no budismo como no próprio cristianismo de Xavier. Em carta de Cochim, de 29 de Janeiro de 1552, aos companheiros na Europa, o apóstolo descreve como o povo japonês crê que bonzos e monjas têm o poder de salvar as almas que vão para o inferno, pois obrigaram-se a guardar os mandamentos e a fazer outras orações. Os religiosos budistas defendem que as mulheres laicas que não guardam os mandamentos não têm nenhuma forma de sair do inferno, pois cada mulher tem mais pecados do que têm todos os homens do mundo, por causa da "purgação". Dizem também que algo tão sujo como a mulher dificilmente se poderá salvar, mas acabam por admitir que, se as mulheres derem muitas esmolas, mais do que os homens, sempre poderão sair do inferno (387.10/12).

A mulher não convertida parece nutrir um fascínio material e estético pelo objecto de culto cristão, que poderá ser confundido com genuíno desejo de conversão. Xavier conta aos companheiros em Goa que, quando Paulo de Santa Fé visitou o daimio de Satsuma, Shimazu Takahisa, que estava próximo de Kagoshima, levou consigo uma imagem da Virgem, que o daimio reverenciou. Também a mãe do daimio mostrou "muito prazer em vê-la". Dias volvidos, estando Paulo já em Kagoshima com seus companheiros, a mãe do daimio enviou-lhe um emissário fidalgo, para saber como fazer uma imagem semelhante. Mas tal não se realizou por não existirem materiais adequados. A senhora pediu também que lhe enviassem por escrito uma apresentação da fé cristã, o que Paulo fez, escrevendo-lhe durante dias uma

carta na sua língua (Kagoshima, 5 de Novembro de 1549; 364.39). Mas de um modo geral, e segundo Xavier reporta optimista aos jesuítas na Europa, a pregação massiva no Japão obteve os resultados esperados: foram autorizados a pregar e a abrir um colégio em Yamaguchi e muitos padres, monjas e fidalgos compareceram às pregações, dos quais cerca de quinhentos se converteram em dois meses (Cochim, 29 de Janeiro de 1552; 391.16).

Existem contudo casos de homens e mulheres que recusam a conversão e que são merecedores de alusão nas missivas para Roma. Como o próprio senhor de Yamaguchi, o governador Naitondono, e sua mulher, que favoreceu particularmente os jesuítas. Ambos apreciam "a lei de Deus", mas não se baptizaram por serem muito devotos de Ameda e haverem doado grandes quantias para mosteiros e bonzos (Cochim, 29 de Janeiro de 1552; 396.31). Em 1556, porém, Naitondono e dois dos seus filhos fizeram-se cristãos. Outra narrativa de não-conversão no feminino data de 1542, em Socotorá, onde tentou baptizar os filhos de uma moura que lhe rogou chorando que não o fizesse, pois não queria ser cristã, nem que os seus filhos o fossem. Os demais cristãos pediram-lhe que não os baptizasse nem mesmo que a mãe o quisesse, pois odeiam os mouros e não os acham dignos de se tornarem cristãos (Goa, 20 de Setembro de 1542; 90.11).

À observação e experiência de Xavier não escapam práticas culturais relacionadas directa ou indirectamente com a mulher na sociedade do Oriente não convertido. Em carta de Cochim para os companheiros na Europa, refere que existem no Japão dois tipos de letras: um que usam os homens, outro que usam as mulheres (29 de Janeiro de 1552; 400.42). Significa isso que as mulheres, principalmente as nobres, para além das palavras vulgarmente utilizadas pelo povo, empregam no trato com os seus iguais palavras, nomes e expressões que os homens não entendiam. A maior parte das pessoas sabe ler e escrever, tanto homens como mulheres, principalmente fidalgos, fidalgas e mercadores. As bonzas nos seus mosteiros também ensinam as meninas a ler.

A prática de utilizar a mulher (e demais bens em posse) como garantia da segurança e devido retorno de uma viagem marítima é observada em Malaca, onde os jesuítas foram muito bem recebidos pelo capitão da cidade. Este mandou aparelhar o junco de um chinês para transportar os missionários ao Japão, mas o dono do junco teve que deixar a mulher e a propriedade que tinha em Malaca, como fiança da boa viagem (Malaca, 20 a 22 de Junho de 1549, carta aos padres Pablo Camerte, António Gomes e Baltasar Gago, em Goa; 325.2).

A viagem marítima para o Japão foi atribulada e no percurso, tal como narra de Kagoshima aos mesmos companheiros em Goa, a 5 de Novembro de 1549, testemunhou práticas sacrificiais e artes divinatórias, a propósito da morte trágica da filha do capitão do navio, caída ao mar durante uma tempestade. Os grande prantos que se seguiram causaram piedade nos missionários, por verem tanta miséria nas almas dos gentios. Fizeram grandes sacrifícios ao ídolo, matando aves, dando-lhe de comer e de beber e perguntando-lhe porque morrera a criança. Segundo Xavier, a resposta do ídolo indicou que ela não teria caído ao mar nem morrido se um companheiro de Xavier, Manuel China, que anteriormente caíra gravemente no

porão do navio mas salvara-se, tivesse ao invés morrido (349.5). Por fontes indirectas, Xavier refere também práticas de grande violência e homicídio entre a tribo pagã dos "tavaros", nas ilhas de Mouro, cujas gentes têm como maior felicidade matar e "dizem que até matam as suas mulheres e filhos, quando não acham quem matar. E matam muitos cristãos" (Cochim, 20 de Janeiro de 1548; 217.5).

d) A Mulher e o Pecado

Independentemente da proveniência social, étnica ou religiosa da mulher, a sua ligação ao "pecado" – enquanto agente e/ou objecto de pecado – constitui uma categoria comum e transversal às três categorias já apontadas. A mulher é a filha de Eva, ela é o pecado original, e nesta categoria a escrita de Xavier abandona a neutralidade factual com que descrevera práticas e até crenças de outras culturas e religiões, para adoptar uma prosa crítica, qualitativa e profundamente subjectiva. É de relevar o facto de – apesar da hegemonia masculina reinante tanto nas representações como nos discursos – Xavier ter sempre o cuidado de descriminar os géneros na sua escrita, sem usar o colectivo masculino, como seria regra, pois, no capítulo do pecado, parece importante distribuir os papéis (e as culpas) de forma inequívoca.

Na missão de conversão de povos e culturas orientais, coloca-se de imediato uma questão necessariamente ligada à mulher e também necessariamente adversa à doutrina cristã: a poligamia. Na Índia, conversando com um brâmane da seita monoteísta Madhva, este diz a Xavier que a lei da natureza advoga ter-se muitas mulheres (Cochim, 15 de Janeiro de 1544; 115.12). Apesar da aparente cordialidade desta entrevista particular, Xavier generaliza ao classificar os brâmanes locais como "a gente mais perversa do mundo", pois extorquem oferendas aos "pobres, simples e ignorantes", ameaçando-os com a ira dos ídolos, para manterem as "suas mulheres, filhos e casas" (113.10). Problema semelhante coloca-se junto do rei Hairun de Maluco, segundo narra aos companheiros em Roma, em carta de Cochim, datada de 20 de Janeiro de 1548 (220.10). Segundo Xavier, o idoso monarca recusa o baptismo não por devoção a Maomé, mas para não abandonar os seus vícios carnais. É cem vezes casado, pois tem cem mulheres principais, contando com as servas, e outras muitas secundárias, tantas quantas pode sustentar. Conversamente, e como seria de esperar, Xavier não poupa elogios aos povos que recusam a poligamia, pelo que os japoneses são "as melhores gentes de entre os infiéis [...] Não têm mais do que uma mulher" (Kagoshima, 5 de Novembro de 1549; 355.14). Contudo, e apesar de em Yamaguchi muitos mostrarem contentamento por ver os missionários e ouvir a lei de Deus, outros tantos perseguiam-nos, escarnecendo-os, entre outras razões porque "Estes são os homens que pregam que um homem não há-de ter mais que uma mulher" (Cochim, 29 de Janeiro de 1552; 390.14).

A mulher e o sexo subjazem às reiteradas alusões indignadas ao "pecado" carnal, um dos grandes inimigos da conversão massiva, objectivo omnipresente da incansável peregrinação de Xavier. Se os habitantes das ilhas da região de Mouro, por exemplo, querem ser cristãos,

impedem-nos os "abomináveis pecados de luxúria entre eles", nos quais diz não poder crer nem se atrever a descrever (Amboina, 10 de Maio de 1546; 194.11). No Japão, em carta aos companheiros em Goa, Xavier critica os maiores adversários da sua missionação, os bonzos, entre outras razões porque são inclinados a "pecados contra-natura", que todos, homens e mulheres, pequenos e grandes conhecem, mas que por habituação já não estranham nem comentam (Kagoshima, 5 de Novembro de 1549; 355.16).

Do convívio entre os sexos advém, segundo o discurso de Xavier, o "pecado" em geral e o descrédito público, aborto, mentira e promiscuidade em particular. Na mesma carta de Kagoshima, o missionário alude aos "bonzos pardos", os monges casados da seita budista Ikkô, que "trajam à maneira de frades, com hábitos pardos e cabeças e rostos rapados". Levam uma existência folgada e têm monjas da mesma ordem com quem vivem juntamente. Aqui Xavier já opta por reproduzir comentários populares que desacreditam os religiosos, pois afirma que o povo tem-nos em muito má conta e reprova tanto convívio com monjas. Diz também o povo que as monjas tomam mezinhas para abortar, assim que se sentem grávidas, e que os bonzos pecam contra-natura com os moços que ensinam a ler e a escrever. Diz-se ainda que estes monges "vestidos como frades" querem mal aos que andam vestidos como clérigos, ou seja, aos bonzos da seita Zen, que usam túnicas brancas e negras (356.17). Antigamente, os bonzos e bonzas de Yamaguchi que não cumprissem os cinco mandamentos (não fornicar, comer seres vivos, matar, furtar, mentir nem beber vinho) eram mortos por decapitação, a mando dos senhores da terra. Agora, ambos os sexos já publicamente bebem vinho, comem peixe às escondidas, não se sabe quando falam verdade, fornicam publicamente sem vergonha e todos têm moços com quem pecam e confessam-no, dizendo que não é pecado (Cochim, 29 de Janeiro de 1552; 395.27).

Entre as gentes do povo, os pecados associados comummente a homens e mulheres são: a idolatria, o consumo de álcool, os "maus costumes" e o sustento de "bailarinas", as ameaças à castidade dos missionários e o aproveitamento da confissão para interesses pessoais. Em Manapar, em Fevereiro de 1548, na instrução que envia aos demais jesuítas em Pescaria e Travancor, ordena que, quando tanto homens como mulheres fizerem um ídolo, o castigo será o desterro para outro lugar, com o parecer do Padre António Criminali (246.18). Da mesma forma, ordena a Francisco Mansilhes, em Punicale, que se publique em todo o lugar que cada mulher que beba "urraca" (ou "urak", vinho de palma) pague um "fanón" (pequena moeda de ouro que então equivalia aproximadamente a 25 reais) e fique presa por três dias. Nesta instrução, Xavier apenas menciona mulheres e crianças, pois os homens da região haviam partido para a pesca de madrepérolas (Manapar, 14 de Março de 1544; 122.2).

Outro elenco de punições a costumes pecaminosos diz respeito aos patagantinos que "devem mudar de costumes ou então terá de os mandar a todos presos para Cochim e não virão mais a Punicale, pois eles são as causas de todos os males que se fazem", como fica determinado na carta a Francisco Mansilhes, em Punicale, redigida em Manapar, a 14 de Março de 1544 (122). Em outra carta semelhante, mas de 12 de Setembro, acerca de um criado enviado a Punicale pelo príncipe de Tale, Periya Talai, por causa do mal que aí tratam os

cristãos, manda que os patagantinos lhe façam muita honra e lhe paguem os seus trabalhos. E aconselha a que "o que gastam e mal-gastam em bailarinas seria melhor que o gastassem em coisas que provêm a todo o povo" (147.2). Contudo, em carta de 27 de Março do mesmo ano, os papéis invertem-se e os queixosos são já os indígenas: tendo recebido uma queixa dos patagantinos, escrita em folha de palma, Xavier escreveu ao vigário de Coulán e ao de Cochim sobre as escravas que os portugueses roubaram em Punicale, para que eles saibam "por grandes excomunhões" quem foram os autores (124/5).

Em torno da missão dos jesuítas no Oriente, paira a ameaça à castidade dos missionários. Em duas cartas escritas de Cochim ao Padre Inácio de Loiola, a 12 e 14 de Janeiro de 1549, Xavier reitera que nas virtudes dos que hão-de ser enviados para a Índia tem que haver muita castidade porque não faltam ocasiões para pecar (266/7.3 e 275.3). Na "instrução quarta ao Padre Barzeo sobre a maneira de conduzir-se" aconselha grande cuidado ao converter, porque muitos querem disso produtos temporais. Também na confissão há que ser cauteloso, porque há quem declare necessidades temporais. Estas regras deverão ser guardadas tanto com homens como com mulheres e, de um modo geral, com todos (Goa, 6 a 14 de Abril de 1552; 476.27).

Numa escrita quase aforística, Xavier disserta sobre a consagração a Deus e defende que o amor das criaturas (pai, mãe, parentes, amigos e conhecidos) impede o amor a Deus (Kagoshima, 5 de Novembro de 1549; 365.42). Nesta mesma carta aos companheiros residentes em Goa, informa que os muitos bonzos japoneses são respeitados pela sua abstinência, pobreza e capacidade de contar histórias (a que chama "fábulas") sobre as suas crenças, e porque não têm conversação com mulheres, especialmente os que andam vestidos de negro como clérigos, sob pena de perderem a vida (366/7.46/7). Da leitura destas missivas depreende-se que, em relação ao "pecado", a mulher que Xavier representa na sua escrita tanto é agente activo como adjuvante ao serviço do homem, objecto passivo ou vítima. Daí que uma das melhores fórmulas para evitar o pecado seja a simples ausência da mulher, a anulação efectiva do elemento feminino nos contextos e nas práticas que rodeiam os religiosos em geral e os missionários jesuítas em particular. Contudo, tal ausência não se faz notar na escrita através da qual Xavier representa e critíca esses mesmos contextos e práticas, pois é considerável a presença feminina no rol dos benfeitores, auxiliados, doutrinados e convertidos que merecem referência – individual ou colectiva – nas *Cartas e Escritos*.

4. "Instrução quinta ao Padre Barzeo sobre evitar escandalos"

A proximidade original entre a mulher e o pecado, bem como a sua ausência enquanto fórmula eficaz de combater a tentação, não se coadunam com a realidade vivida pelos missionários entre as gentes convertidas do Oriente. Por essa razão, no seu trabalho quotidiano com os cristãos recém-baptizados ou chegados da Europa, há toda uma série de regras e metodologias a seguir pelos padres jesuítas, que Xavier resume com assinalável espírito pragmático nas cinco instruções ao Padre Barzeo sobre a administração temporal, o governo,

a humildade, a maneira de conduzir-se e como evitar escândalos, redigidas em Goa, entre 6 e 14 de Abril de 1552[4].

No âmbito do presente trabalho, é particularmente significativa a "Instrução quinta ao Padre Barzeo sobre evitar escandalos" ou "Manera para conversar con el mundo y evitar escándalos" (478/81), na qual é conferido especial destaque à mulher:

> 1. Con todas las mujeres, de cualquier estado y condición que sean, conversar con ellas en público, como en la iglesia, nunca yendo a sus casas, salvo si no hubiere necesidad extrema, como cuando están enfermas, para confesarlas. Cuando en extrema necesidad fuereis a sus casas, será con su marido, o con aquellos que tienen cargo de la casa, o vecinos que tienen igual cargo. Cuando fuere para alguna mujer que no es casada, ir a su casa con persona que es conocida por buen nombre en la vecindad o en la tierra, para evitar todo escándalo: esto entiendo con necesidad grande que para eso hubiere, porque estando con salud, vendrá a la iglesia, como arriba digo.
> 2. Lo menos que pudiere, se harán estas visitas, porque se aventura mucho y gánase poco en acrecentar el servicio de Dios.

Para além de evitar a todo o custo o convívio não supervisionado com mulheres de qualquer estado e condição, o sacerdote deve também privilegiar o marido nas suas conversações, dado as mulheres serem em geral, na opinião de Xavier, inconstantes, pouco perseverantes e impotentes no governo doméstico. As mulheres serão portanto de reduzida utilidade na estratégia de estabelecimento a longo prazo de uma estrutura social de matriz cristã, o que não contraria a extrema utilidade imediata da mulher na vertente devocional, ritual e afectiva:

> 3. Por ser las mujeres generalmente inconstantes y perseverar poco, y ocupar mucho tiempo, con éstas os habréis de esta manera: Si fueren casadas, procurar mucho y trabajar con sus maridos, que se lleguen a Dios, y gastar más tiempo en fructificar en los maridos que en las mujeres, porque de aquí se sigue más fruto; por ser los hombres más constantes y depender de ellos el gobierno de la casa; y de esta manera se evitan muchos escándalos, y hácese más fruto.

Em caso de discórdia familiar, a estrutura patriarcal deve ser preservada quer na essência quer – principalmente – na aparência, mesmo se em detrimento da intensa devoção feminina, aqui representada como algo meramente circunstancial. Se necessário, é justificável o recurso a alguma dissimulação e à ocultação parcial de factos, com consequente injustiça e incoerência entre o discurso público e privado. Ao não indispôr o género dominante, aquele que detém o poder efectivo na estrutura social, fica assegurado o objectivo constante de Xavier: a conversão massiva e perene das gentes das "Índias".

---

[4] Utilizamos aqui a tradução castelhana do original português, tal como surge na edição das *Cartas y Escritos de San Francisco Javier* de Felix Zubillaga.

4. Cuando hubiere discordias entre la mujer y el marido, que andan en demandas para separarse, sea siempre para concertarlos, conversando más al marido que a la mujer, trabajando con ellos para que se confiesen generalmente, dándoles algunas meditaciones de la primera semana, antes de absolverlos; y en la absolución ir despacio, para que se dispongan más y vivan en servicio de Dios.
5. No confiéis en devociones de mujeres, diciendo que servirán más a Dios estando apartadas de sus maridos, que con sus maridos, porque son unas devociones que poco duran y pocas veces se hacen sin escándalo. En público guardaos de dar culpa al marido, aunque la tenga. En secreto aconsejarlo heis que se confiese generalmente, y en la confesión lo reprenderéis con mucha modestia. Y mirad que no sienta en vos que favorecéis más a su mujer que a él, aunque él sea culpado; mas antes lo induciréis a que él se acuse a sí mismo, y por su acusación lo condenaréis con mucho amor y caridad y mansedumbre; porque, con estos hombres de la India, por ruegos mucho se acaba, y por fuérza ninguna cosa.
6. Mirad que os torno otra vez a decir, que en público nunca deis culpa al marido, aunque la tenga, porque las mujeres son tan indomables, que buscan ocasiones para despreciar a sus maridos, alegando con personas religiosas que los maridos son los culpados y no ellas. Aunque las mujeres no tengan culpa, no las excuséis como ellas se excusan, mas antes les mostraréis la obligación que tienen de sufrir a sus maridos, que muchas veces los desacataron, por donde merecen algún castigo; y que tomen en paciencia los presentes trabajos que llevan, induciéndolas a humildad y paciencia y obediencia a sus maridos.
7. No creáis todo lo que os dicen, así el marido como la mujer; oiréis a ambos, antes de dar culpa a ninguno, ni os mostraréis más por uno que por otro, porque en estas casos siempre ambos son culpados, aunque uno sea más que otro; y con mucho tiento recibiréis las disculpas de los culpados. Esta lo digo para venir más fácilmente a concierto y evitar escándalos.

5. Paulo Durão e "As Mulheres no Epistolário de S. Francisco Xavier"

Documentado em carta na primeira pessoa, o discurso aparentemente misógino e manifestamente pragmático – político até – de Xavier enquadra-se nas estruturas de pensamento do século XVI e nas difíceis circunstâncias da missionação no Oriente, onde meios e fins por vezes se confundem e sobrepõem. Muito diferente será a escrita de um ensaio de suposta científicidade, publicado numa revista de grande circulação e credibilidade, em pleno século XX. Retomamos aqui a referência inicial ao ensaio de Paulo Durão, "As Mulheres no Epistolário de S. Francisco Xavier", publicado em Dezembro de 1952 na Revista *Brotéria*.

Apesar do título, Durão não faz o elenco completo das personagens femininas referidas por Xavier: limita-se a citar Joana de Arbizu, Faustina de Iancolini, Ana Pimentel, Violante Ferreira, a parturiente da Costa de Pescaria, as fugitivas de Comorim, Dona Isabel, mãe do rei de Maluco, e Dona Catarina de Portugal. Sem efectuar uma análise objectiva das representações individuais e colectivas do género,reconhece – sempre em discurso qualitativo na primeira pessoa – que há certas expressões menos favoráveis às mulheres na instrução

quinta ao Padre Barzeo. Contudo, de imediato valoriza e justifica o discurso do missionário, recorrendo a estereótipos de género em tudo semelhantes, apesar dos quatro séculos entretanto transcorridos:

> Mas, se bem advertirmos, em todos esses conselhos, o que o Santo Apóstolo directamente pretende é orientar o seu súbdito de maneira que nem exponha a perigo o seu bom nome, nem perca tempo com ministérios que pouco fruto produzem, nem alheie de si o ânimo dos homens, sempre mais difíceis de atrair às coisas de Deus do que as mulheres, em particular nas regiões do Oriente [...]
>
> Mas sempre mencionaremos uma recomendação cheia de bom senso no sentido de dar preferência à vida doméstica sobre as devoções que a podem prejudicar [...] É também de fina observação aquele conselho que dá a Barzeo de ser muito cauteloso em apoiar a mulher queixosa contra seu marido, porque é, diz ele, tendência muito feminina (pelos vistos, já naquele tempo) procurarem as mulheres justificar-se com o parecer do confessor ou director espiritual. (6)

A hegemonia de género vigente no Portugal de meados do século XX emerge neste breve, mas ainda hoje citado, texto de suposta imparcialidade erudita, que encerra com a conclusão impressionista: "Não se julgue porém que há da parte de Xavier para com as mulheres uma atitude propositadamente adversa. Pelo contrário, é claramente inspirada nos mais desinteressados sentimentos de equidade e de justiça [...] um espírito profundamente conhecedor do coração feminino" (6-7). A ordenação hierárquica da sociedade do império colonial português de quinhentos mantém-se subjacente às categorias mentais de 1952, tal como se mantinha ainda o próprio império e seus agentes, aquém e além-mar.

O esforço do regime então vigente para ordenar a nação em termos espaciais, ideológicos e sociais é evidente na representação generalizante das práticas e valores dos géneros e na rigorosa distribuição, divisão e hierarquização dos papéis sociais. Pouco ou nada é deixado ao livre arbítrio do actor social e o discurso oficial é confirmado e perpetuado pelo texto pseudo-científico, testemunho da academia ao serviço de uma verdade construída que é necessário credibilizar.

6. Conclusão

Narrativa e discurso são termos próximos e significam genericamente as histórias que circulam numa determinada cultura através da literatura, dos mitos e da iconografia, seus valores e lugares-comuns, e respectiva interpretação.

Os discursos acerca da raça, género, religião, cultura – e como as suas diferenças e características são definidas, comentadas e representadas – reflectem e determinam a forma como os indivíduos vivem o seu quotidiano. Se encararmos a cultura enquanto produção e circulação de significados, então é na cultura que se formam os discursos através dos quais um grupo social ou comunidade legitima o seu poder sobre outro grupo ou comunidade.

Para Derrida, a linguagem, independentemente da sua forma (discursiva ou textual, falada ou escrita), estrutura invariavelmente uma manifestação de hierarquia, ao ordenar, classificar, agrupar e separar de acordo com um sistema de diferenças ou polaridades, aplicando valores subjectivos a entidades objectivas[5]. O poder de narrar ou de proibir outros de o fazer, a apropriação da cultura pelas estruturas do poder, é muito importante na construção de um império colonial como o português.

Nas suas cartas, Francisco Xavier transpõe para o discurso escrito um universo cultural em larga medida desconhecido, filtrado pelas categorias, valores e finalidades do missionário e seu contexto histórico-ideológico. Na mundividência expressa na narrativa epistolar, Francisco Xavier não ignora a mulher (no colectivo e no individual), mas a sua representação raramente é neutral e objectiva. A mulher surge invariavelmente como Eva, entidade agente, indutora e/ou objecto de pecado. As representações do feminino nas *Cartas e Escritos* de S. Francisco Xavier são categorizadas e qualificadas em função dos pares dicotómicos: católica OU não-católica, convertida OU não-convertida, adjuvante OU oponente da missão jesuíta. A mulher é mais uma personagem (geralmente secundária mas com episódios pontuais de protagonismo) de um percurso focalizado no propósito sempre dominante da conversão massiva ao cristianismo e do estabelecimento perdurável da Companhia de Jesus no Oriente.

Bibliografia

AA.VV. *São Francisco Xavier: A sua Vida e o seu Tempo (1506-1552)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação Oriente, 2006.

Derrida, Jacques. *L'Ecriture et la Différence*. Paris: Seuil, 1967.

DURÃO, Paulo. "As Mulheres no Epistolário de S. Francisco Xavier", *Brotéria*, vol. LV, fasc. 6, Dezembro 1952.

ROMO, Eduardo Javier Alonso. *Los Escritos Portugueses de S. Francisco Javier*. Braga: Universidade do Minho, 2000.

Schurhammer , Georg, S. J. *Francisco Xavier: Su Vida y su Tiempo*, IV Tomos. Gobierno de Navarra, Compañía de Jesús, Arzobispado de Pamplona, 1992.

SERRÃO, Vítor. *A Lenda de São Francisco Xavier pelo pintor André Reinoso*. Lisboa: Quetzal e Santa Casa da Misericórdia de Lisboa, 2006.

XAVIER, Francisco. *Cartas y Escritos de San Francisco Javier*, 4ª edição, anotadas por Felix Zubillaga. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

XAVIER, François. *Correspondance 1535-1552: Lettres et Documents*. Présentation, notes et index de Hugues Didier. Paris: Desclée de Brouwer, 1987.

---

[5] Derrida, Jacques, *L'Ecriture et la Différence*. Paris: Seuil, 1967.

Batalha contra o silêncio: O diário de Graciete Nogueira Batalha, Professora em Macau

Cristina Pinto da Silva

Resumo: *O livro de Graciete Nogueira Batalha, "Bom dia, S'tora!" é muito mais do que um relato do quotidiano de uma professora. Misturando episódios da sua vida privada e profissional com descrições de acontecimentos da história recente de Macau, o retrato que nos fica é o de uma cidadã atenta e de uma professora empenhada. Neste ensaio analisarei, pecando por defeito, os excertos onde se vislumbra a docente, as suas dúvidas e certezas, as suas frustrações e vitórias. O antropólogo G. Condominas lembra-nos que "o exótico é quotidiano"; neste texto, o exotismo do local, das gentes e do clima será notório, mas talvez não central, já que as reflexões da autora nos transportam para a sala de aula de que todos fazemos, ou fizemos um dia, parte.*

O livro de Graciete Nogueira Batalha (1925-1992), *Bom dia, S'tora! – Diário duma professora em Macau*, editado em 1991 pelo Instituto Cultural de Macau, é muito mais do que um relato do quotidiano de uma professora. De facto, a autora mistura episódios da sua vida privada e profissional com descrições de acontecimentos da história recente de Macau. O retrato que nos fica é o de uma cidadã atenta e empenhada, que foi membro da Assembleia Legislativa de Macau, antes e depois do 25 de Abril de 1974, e membro do Conselho Consultivo do Governador de Macau até meados dos anos oitenta.

Quanto à sua actividade docente, foi professora primária nos primeiros anos em que residiu em Macau, leccionou na Escola do Magistério Primário, e, durante quase 30 anos, e até à sua aposentação, em 1985, foi professora no Liceu Infante D. Henrique, onde leccionou Filosofia, Psicologia e, sobretudo, Português. Deu ainda aulas de Português para Estrangeiros em Hong Kong, durante um semestre, e fez investigação sobre a língua macaense e crioulos de base portuguesa, efectuando trabalho de campo em Malaca, Filipinas e Goa. Publicou, ao longo dos anos, inúmeros artigos em jornais de Macau e ainda livros e artigos académicos, de que destaco um *Glossário do Dialecto Macaense*. Apresentou comunicações em conferências e congressos e correspondeu-se com eminentes linguistas especializados em *pidgins* e crioulos orientais. Porém, de toda esta actividade política, jornalística, académica e ensaística, Graciete Batalha nos vai dando conta com uma modéstia de assinalar, tratando o seu diário, que abrange os anos de 1969 a 1986, sobretudo da sua prática docente enquanto professora do Liceu Infante D. Henrique, em Macau.

Assim sendo, neste ensaio comentarei, pecando por defeito, dada a extensão e a riqueza de episódios que a obra contém, alguns excertos onde se vislumbra a docente, com as suas dúvidas e certezas, as suas frustrações e pequenas vitórias. O antropólogo G. Condominas lembra-nos que "o exótico é quotidiano"; neste texto, o exotismo do local, das gentes e até do clima será notório, mas talvez não central, já que as reflexões da autora nos transportam para a sala de aula de que todos fazemos, ou fizemos um dia, parte.

Chamei a este ensaio "Batalha contra o silêncio". De facto, e dada a coincidência feliz de a autora ter o apelido Batalha, não resisti a este pequeno trocadilho, já que todo o texto é trespassado pela luta da autora, como a seguir veremos, contra silêncios de natureza vária.

Alguns desses silêncios são mencionados amiúde ao longo do diário, muito especialmente o mutismo, na sala de aula, dos seus alunos macaenses, que a autora caracteriza, em parte, como típico do carácter oriental mas que, também, atribui ao facto de estes alunos estarem divididos entre duas línguas: o chinês, sua língua materna, que falam mas geralmente não escrevem, e o português, a língua de instrução, que dominam mal, tanto falado como escrito:

> Têm espírito de observação, gostam de reproduzir o que conhecem e muitas vezes fazem-no com imaginação e originalidade. A desenhar. Mas a falar!... Meu Deus, com que dificuldade se lhes arrancam as palavras! Tal como nós, adultos, quando resolvemos conversar numa língua estrangeira que conhecemos mal, e de repente se nos vai o assunto.
>
> O português é língua estrangeira para eles. Falam-no forçados, acham-no difícil, fogem para o chinês assim que podem. Orgulham-se de ser portugueses, é curioso, mas a maior parte tem mãe chinesa e temos de reconhecer que o chinês é que é a sua língua materna.
>
> Mas não, não reconhecemos – estas crianças são ensinadas como se falassem português desde o berço. Os métodos que usamos deviam ser outros e ninguém nos prepara para esses outros. Isto ainda não entrou na cabeça de quem manda (25)

A preocupação que revela com a escrita, na sua prática docente, que é aliás tema recorrente nos seus relatos de actividades lectivas, deriva, em parte, da dificuldade que sente em comunicar com os seus alunos:

> Conversar com a maior parte destes jovens de Macau é muito difícil, fecham-se como uma concha e respondem por monossílabos. Só nas redacções, sozinhos com a sua folha de papel, se abrem um pouco mais. (156)

E sobre as dificuldades linguísticas dos seus alunos, diz-nos ainda que:

> O que os prejudica é a eterna dificuldade de se exprimirem em português. Mas também não o fariam em chinês, são analfabetos na sua verdadeira língua materna – e isto, para mim, é outro drama... (260)

É também curioso notar como, ao longo dos anos, a percepção da autora sobre os problemas linguísticos dos seus alunos se vai alargando, acabando por questionar o próprio sistema de ensino, do qual faz parte integrante, ensino totalmente planeado em Portugal e

ministrado a alunos do outro lado do mundo, que é o oposto do conselho que a si própria dá: "Enfim, estamos do outro lado do mundo, há que ver as coisas com olhos antípodas" (101). E sobre um aluno particularmente inteligente, pergunta:

> Porque não há-de estudar numa escola chinesa onde seria certamente um bom aluno e não teria problemas? Estudando numa nossa, deveria ter um ensino diferente, aquele ensino de Português a estrangeiros pelo qual tenho lutado, mas em vão... (264)

Estes excertos poderiam indiciar um certo espírito derrotista de Graciete Batalha em relação à sua profissão em geral e à sua tarefa de ensinar Português a estes alunos em particular. Longe disso, o seu diário é, de facto, um verdadeiro manancial de actividades lectivas e extra-curriculares que a autora foi desenvolvendo ao longo dos anos, contra ventos e marés, desde a organização de récitas e concursos de poesia, dramatização de contos, encenação de peças de teatro, aulas de leitura expressiva, audição de poemas, através de cassetes, muitas vezes ditos pelo próprios poetas, a variadíssimas actividades de escrita na sala de aula, e tudo isto descrito de forma despretensiosa, como, por exemplo:

> Fiz há dias uma experiência com a turma mista de Letras e Ciências do 1º CC, a mais numerosa (...). Fomos dar a aula na Biblioteca do Liceu, uma aula feita por eles. (...) A falar verdade, receava que fizessem estardalhaço na Biblioteca, por serem muitos, se pusessem a brincar os mais desinteressados, e não sabia bem – nunca aprendi – como dividi-los em grupos de trabalho. Mas a coisa singrou por si. (...) Tenho pena de não ter feito isto mais vezes, mas é trabalho muito moroso e até aqui tem-se trabalhado sob a pressão dos programas e dos pontos vindos "de lá", uniformes para todo o território nacional. (201)

Por outro lado, os seus insucessos são igualmente descritos com candura:

> É pouco agradável de dizer, mas o certo é que as aulas do 2º A Complementar me têm andado a correr francamente mal. (...) Vistos os factos, decidi, como sempre, que eu estava a errar algures e este fim de semana dediquei-me a descobrir o erro. (239)

De registar ainda as passagens, em *flash-back*, relativas aos seus primeiros anos de professora, com as quais, penso eu, todos nós, professores, nos identificamos:

> Do que foi esse meu primeiro dia de aulas, depois que o colega me deixou sozinha com os garotos, já não me lembro bem. Creio que comecei por fazê-los ler, fazer um ditadinho, umas contas. Fui para casa aterrada. (73)

E, quanto aos seus primeiros anos no Liceu, com alunos mais velhos, confessa-nos:

> Eu não tinha experiência e, como todos os professores inexperientes, tinha medo, medo de não conseguir manter a disciplina. Era rígida e autoritária e, por isso mesmo, tinha constantemente conflitos com os mais velhos e malandrotes. (74)

E, por último, em relação ao curso de português para estrangeiros, que leccionou em Hong Kong, e que parece considerar um dos seus maiores fracassos profissionais, comenta:

> Claro que o que devia ter planeado para essa primeira aula era uma auscultação da turma, a ver quais eram realmente os conhecimentos que já tinham e quais os objectivos que procuravam. Mas a inexperiência é como a idade, não perdoa... (91)

Há indícios de outros silêncios, por vezes não explicitamente mencionados, mas apenas pressentidos nalgumas passagens, como seja o silêncio forçado a que foram votados, durante anos, os professores nessa terra tão longínqua que era Macau, sem grandes contactos ou apoios a nível profissional com o Portugal Continental, ou a Metrópole, como então se designava.

> Como estamos para aqui abandonados, sem um metodólogo, sem colegas com quem trocar experiências! Os que há nada têm de novo que me digam... Mandar os professores à Metrópole para contactos, actualização? Que ideia! E as verbas? Ia-se assim gastar dinheiro à toa, com a educação?!... (64)

Ou, quanto às circunstâncias específicas de ensinar alunos cuja língua materna não é o português, pergunta: "Quem alguma vez se lembrou de dar preparação especial aos professores de Português do Ultramar?" (153).

A ausência de diálogo com os colegas, por motivos vários, mas tão típica da nossa profissão, diria eu, em jeito provocador, também é tema de algumas entradas:

> Estranhar-se-á, talvez, que faça tão minguadas referências às minhas colegas. Não me darei bem com elas? Nada disso, são todas muito simpáticas comigo. É que são realmente muito poucas, as colegas de Português, e nenhuma dá turmas paralelas às minhas. Estou quase sempre só neste aspecto. (...) não tenho colegas com quem trabalhar, planear aulas semelhantes, trocar impressões, aprender. (153)

O humor é uma constante neste diário, apesar de Graciete Batalha afirmar que "a vida dum professor é feita de pequenas alegrias e, às vezes, de grandes tristezas" (207). Mas a sua *verve*, como ela própria o diz, não parece esmorecer, até quando cita alguns dos comentários dos seus alunos sobre si própria: "- Cuidadinho, a professora de Português não dá confiança!" (146). Ou quando transcreve uma composição de um aluno sobre a professora de Português:

> A professora que já não tinha muita paciência para aturar pessoas como o Gateiro deu-lhe o que se chama um castigo à Graciete que foi um castigo de duas redacções sem erros e com a pontuação no devido lugar.

Ou quando descreve as condições em que trabalha:

> (...) seria fundamental animar mais as aulas de Português, torná-las desejadas. Mas como? Quem me ensinará a "fazer omeletes sem ovos"? Dão-me um projector – não me dão

> diapositivos. Dizem-me que peça material – peço discos e cassetes que nunca aparecem. Não há quadros, motivos portugueses, fotografias em ponto grande. Mostro muitas vezes fotografias minhas, de revistas ou de livros, mas têm de ser passadas pelas carteiras, com grande perda de tempo. Se uso muito o velho episcópio do Liceu, queima-me os livros...
>
> Prémios para os melhores alunos de Português? Nada. Aulas itinerantes em que os alunos possam ter mais assunto de conversa com o professor? Proibidas. Visitas de estudo para alargar ideias e vocabulário? Problema: não há horas (...) Ora valha-me Deus! (157)

Ou quando justifica a sua insistência em manter as temidas "chamadas" individuais, para nota, apesar das críticas de colegas mais novos, sobretudo os que chegaram a Macau logo após o 25 de Abril: "Pode ser que o sistema seja anti-pedagógico, mas, enquanto eu ensinar, vou ser anti-pedagógica de vez em quando, que não vem daí mal ao mundo" (181). Ou, ainda, quando critica o sistema de ensino:

> O que está no espírito dos nossos legisladores do ensino, não é para entender. Na Escola Primária já não se conjugam verbos, porque é proibido (sei de professores que têm sido repreendidos por este crime...). Na Preparatória não se conjugam, porque não há tempo, com tantas noções teóricas a aprender. No Unificado *Idem*, porque já é feio... De modo que, no 9º Ano, a caturra da Graciete Batalha manda os alunos escrever em casa e decorar a conjugação dos mesmos. (362)

Mas os seus insucessos são também mencionados, e, aqui e ali, com alguma amargura: "Oh, as aulas mortas, paradas, em que os alunos bocejam! Também me acontecem, claro, quem as não tem?" (24). E, por vezes, denota algum cansaço, como no dia do seu quinquagésimo aniversário:

> Meio século, hoje. E mais dum quarto de século a ensinar.
>
> Estou a ficar um tanto cheia, um tanto desejosa de mudar de vida... "Triste me será o Outubro em que tudo recomeçar sem mim" – disse eu há tempos. E de certo, quando chegar a altura, quando o afastamento for definitivo, sentirei saudades. Mas para já as férias parecem-me curtas, um dia em casa sabe-me a mel. (203)

Ou, muito raramente, denota alguma angústia, como quando, mulher sem filhos, observa um grupo de alunos a trabalhar: "Mãe de muitos... e nenhum é meu" (406). Ao longo do diário, e nem sempre devido a aulas que considera menos conseguidas, a autora interroga-se quanto à sua aptidão para ensinar. Recordo aqui o excerto atrás citado, onde lamenta a falta de metodólogos em Macau ou de oportunidades de actualização, que aliás reitera ao longo do diário. É curioso como, dotada que é de tanto *insight* pedagógico, como se facilmente se constata através da leitura dos episódios onde descreve as actividades de ensino/aprendizagem que desenvolve, mantém uma postura de alguma insegurança face à sua capacidade de docente.

De facto, esta é uma professora que nos descreve como, ao dar *Os Lusíadas*, por exemplo, aproveita o talento artístico dos seus alunos, arranjando materiais para alisar uma das paredes da sala de aula e tintas para que estes desenhem um mapa-mundo, onde vão indicando os locais de passagem da armada de Vasco da Gama a caminho da Índia; mas, logo a seguir, confessa: "O segredo é descobrir, todos os dias, novas motivações; mas a imaginação não é muito o meu forte" (256). As passagens que dedica à profissão de professor deixam aliás transparecer uma enorme capacidade de reflexão sobre o seu papel de educadora, como, por exemplo, quando nos conta o desabafo de uma aluna, abandonada pelos pais, sobre um episódio passado na escola primária:

> Contou-me ela um dia a terrível humilhação que sentia quando uma professora da escola primária lhe chamava orfã de pais vivos "Nunca mais me esqueci... eu queria sumir-me pelo chão abaixo quando a professora dizia aquilo!"
>
> (...) Irreflectidamente, podemos a estar a abrir feridas profundas em almas tão vulneráveis. Que isto nunca me esqueça, a mim também. (190)

Ou ainda, a propósito de problemas pessoais que não explicita – aliás, é bastante reservada quanto à sua vida pessoal –, quando escreve:

> Para um professor há uma bênção que talvez outros não tenham – a inadiável necessidade de fechar a porta da sala de aula sobre os seus problemas e deixá-los de fora. E, como se nada tivesse acontecido, continuar a concentrar-se nos seus alunos, a conversar com eles, a rir com eles, a trabalhar com eles... (269)

Destaco, finalmente, o silêncio, ou a ausência de diálogo, com o povo e a cultura chineses, de que a autora nos dá conta, num desabafo algo pungente, em Maio de 1978, ou seja, 29 anos depois da sua chegada a Macau: "Não devia eu ter estudado chinês desde que aqui cheguei, para poder compreender melhor o povo ao lado do qual vivo e tão distante?" (289). Termino com mais uma citação da autora, a qual, penso eu, ilustra, de forma exemplar, a sua postura perante as duas facetas principais que neste diário revela, a de professora e de escritora:

> Não seria mais útil dedicando-me ao convívio com os alunos, em vez de me dispersar por mil tarefas? Não seria mais útil agora mesmo se estivesse com eles, em vez de estar em casa a escrever sobre eles? (251)

Permito-me responder a Graciete Batalha, uma vez que a leitura deste diário se tornou para mim, professora que sou há 23 anos, num verdadeiro diálogo: Não, as horas que dedicou a escrever este relato não foram de todo perdidas, já que assim rompeu o silêncio dos que, como eu, ganham a vida a falar.

Ibicaba e a Exploração dos Imigrantes Suíços no Brasil

Maria Helena Guimarães

Resumo: *O presente trabalho estuda Ibicaba e a exploração dos imigrantes suíços no Brasil, denunciada por Thomas Davatz, em "Memórias de um Colono no Brasil" (1850). Este documento, de uma grande valia para a história sócio-económica do Brasil, serviu de inspiração ao romance de Eveline Hasler, "Ibicaba – Das Paradies in den Köpfen" (1988), em que é dado especial enfoque à exploração do trabalho de mulheres e crianças, trabalho que esta autora classifica como autêntica escravatura.*

Introdução

Eveline Hasler, autora do livro *Ibicaba – Das Paradies in den Köpfen*, que numa tradução, algo livre, para português significaria "Ibicaba – O Paraíso na Mente", estudou Psicologia e História nas Universidades de Freiburg, na Suíça, e de Paris, respectivamente, tendo trabalhado, em seguida, como professora na sua terra natal, St. Gallen. Os seus primeiros livros, escritos nos anos sessenta e setenta, dirigiam-se a um público maioritariamente juvenil. Só bem mais tarde é que Eveline Hasler se decide a escrever obras para adultos, nomeadamente romances baseados na História da Suíça que tiveram, de imediato, um grande sucesso junto do público, dentro e fora do seu país.

Neste romance é-nos apresentado de forma ficcional todo o drama que rodeou a emigração de populações dos cantões mais pobres da Suíça para o Brasil e a sua posterior revolta.

Antes, contudo, de proceder a uma análise mais detalhada do romance, creio ser importante enunciar, aqui, as razões que levaram a este fluxo migratório. No que respeita à Suíça, é de referir, nomeadamente, que este país atravessava, na época em que decorre a acção do romance, uma grave crise económica, provocada pela indústria têxtil inglesa a que as pequenas indústrias artesanais locais não conseguiam dar resposta. Além disso, o país encontrava-se a braços com situações graves de fome a nível das populações, devido àquela que ficou conhecida, na História da Suíça, como a *Kartoffelkrise* (crise da batata) de 1846/47 e 1850, resultante de uma doença fúngica nesta planta.

Por outro lado, o Senador Vergueiro, proprietário da Fazenda Ibicaba, aparece, então, como um dos defensores do chamado "Sistema de Parceria", utilizado, principalmente, pelos fazendeiros do Estado de São Paulo, contrários à concessão de terras aos imigrantes, por não acharem justo, como afirma Sérgio Buarque da Holanda, "que se conceda a estrangeiros

aquilo que se nega a nacionais" (1980: 22). As cláusulas fundamentais do contrato de parceria consistiam no pagamento das despesas relativas quer à viagem até ao Brasil dos contratados na Europa, quer ao seu posterior transporte do porto de Santos até às fazendas paulistas. Essas despesas eram, todavia, consideradas pelo proprietário como um adiantamento feito ao colono, a quem, aliás, era avançado, também, o necessário para o seu sustento. A cada família era atribuída uma porção de cafeeiros, de cujo lucro da venda o colono recebia metade – o meeiro – e um local para plantio dos mantimentos necessários à sua alimentação. Sobre as despesas resultantes dos adiantamentos feitos, eram cobrados, pelos fazendeiros, 6% de juros[1], a contar da data em que os mesmos tinham lugar, respondendo os colonos solidariamente pela dívida.

No romance de Eveline Hasler são várias as referências a este sistema. Assim, e a título de exemplo, numa passagem do livro, uma das personagens femininas, Rosina Marti, congratula-se pelo facto de não estar ligada a nenhum grupo pelo vínculo da solidariedade (1988: 260) e, já na fase preparatória da revolta, a morte do casal Hunziger do cantão de Aargau, leva os colonos a assumir uma dívida de 1006 mil reis (*Ibid.*: 239).

A juntar a tudo isto, o colono não podia abandonar a fazenda sem ter previamente comunicado essa sua intenção ao director da mesma, facto, aliás, frequentemente mencionado, por Hasler, no seu romance, sendo que as autorizações ficavam "inteiramente ao arbítrio do director, que as [podia] conceder ou recusar" (Davatz, 1980: 95). No caso de transgressão as multas oscilavam "entre mil réis e vinte e cinco ou mesmo cinquenta mil réis" (*Ibid.*).

Apesar de o primeiro passo, aliás bem tímido, para pôr termo à escravatura no Brasil ter acontecido só em 28 de Setembro de 1871, com a aprovação da Lei Nº 2040, designada por Lei do Ventre Livre[2] e de a Abolição da Escravatura se ter dado, em termos legais, apenas em 1888, pela Lei nº 3.353, que foi assinada em 13 de Maio de 1888, pela Princesa Isabel, filha do Imperador D. Pedro II e que ficou conhecida, na História do Brasil, por Lei Áurea, desde meados do século XIX que já havia, neste país, quem se preparasse para essa transição, devido à extinção do tráfego negreiro na Europa e ao boicote sistemático que os ingleses faziam ao transporte de escravos negros para o Brasil, o que obrigava a longos desvios, fazendo com que fosse mais económico, como é dito a certo passo do livro de Eveline Hasler, trazer grandes famílias de países europeus (Cf. 1988: 80), sendo os jovens incentivados e ajudados por Luiz Vergueiro, filho do Senador, a casarem e a procriarem bem cedo: "Vergueiro fördert Frühehen,

---

[1] Cf. Thomas Davatz, *Memórias de um Colono no Brasil*, Anexo Nº 1, Contrato de Parceria, Art.º 5, alínea 6: "A pagar a Vergueiro & Cia. o montante da passagem, sustento e auxílios recebidos, que vencerão os juros legaes de seis por cento contados da data em que for feita a despeza – pelo que ficarão os colonos *solidariamente* responsáveis – applicando na amortização de tal divida pelo menos metade dos seus lucros annuaes."

[2] Lei do Ventre Livre: "Declara de condição livre os filhos de mulher escrava que nascerem desde a data desta lei, libertos os escravos da Nação e outros, e providencia sobre a criação e tratamento daqueles filhos menores e sobre a libertação anual de escravos."

sagte Ryffel. Habt Ihr das nicht gewusst? [...] Solange sich die weissen Sklaven vermehren, ist die Zukunft der Plantage gesichert!"[3] (Hasler, 1988: 233).

A completar esta rápida contextualização epocal, há a referir o desejo de alguns homens, como o diplomata brasileiro José Maria do Amaral ou o deputado Pereira da Silva, de preservar a raça branca no Brasil mediante a mistura em larga escala com emigrantes do Norte da Europa (Cf. Dewulf, 2001: 1), facto confirmado, por Giralda Seyferth num artigo na colectânea *Os Alemães no Sul do Brasil*, onde esta autora afirma que a "política de colonização [...] privilegiou o imigrante europeu como colono ideal, alijando os nacionais do processo" (1994: 13).

Por outro lado, para o país de origem dos emigrantes, essa era, também, uma forma de depuração da população, que se via, assim, livre de doentes, pobres, viúvas, órfãos, como, em parte, se encontra imanente no romance de Hasler e confirmado pelo testemunho do Dr. Christian Heusser[4], que afirma ser frequente encontrar-se, entre os colonos, ex-presidiários, vagabundos, aleijados e octogenários[5].

É, assim, deste modo que um grupo de cerca de 265 suíços, encabeçados por Thomas Davatz, chegam ao Brasil em 1855, com destino à Fazenda de Ibicaba, no sonho daí encontrar um verdadeiro Paraíso, em que todos fossem iguais: "In Brasilien würden sie einen Ort finden, wo der Mensch Mensch sein konnte. [...] Dort drüben würde es keine Ungleichheit mehr geben."[6] (Hasler, 1988: 43).

Esse sonho era alimentado pela hábil propaganda de angariadores, como o Dr. Schmidt, na Alemanha, e Paravicini, na Suíça. Este último, aliás, era dono do jornal *Der Kolonist* (O Colono), órgão para a emigração suíça, onde fazia publicar falsas cartas de emigrantes, como as de Heinrich Altmann de Engi, que afirmava existir em Ibicaba uma escola e que só necessitavam de um professor que, segundo a carta, poderia vir a ganhar bom dinheiro (Cf. Hasler, 1988: 33). Altmann, contudo, mal sabia assinar o seu nome, como mais tarde se viria a descobrir.

Quanto ao Senador Vergueiro, este era mesmo apresentado, nas páginas daquele jornal, como sendo um grande filantropo:

> Der Fazendeiro der Musterkolonie Ibicaba, Senator Vergueiro, gilt als ein Bewunderer der Schweizerischen Demokratie. Der Philanthrop hege den Wunsch, heißt es im 'Kolonist',

---

3 Tradução: "O Vergueiro fomenta que se casem cedo, disse Ryffel. Não sabia disso? [...] Enquanto se multiplicarem os escravos brancos, o futuro da plantação está assegurado!"

4 Médico e mineralogista suíço, encarregue, em 1856, pela administração dos cantões de Zurique, Graubünden, Berna, Unterwalden, Glarus und Aargau, de realizar uma viagem a São Paulo para examinar as queixas, apresentadas por suíços a trabalhar em fazendas e plantanções.

5 Cf. prefácio de Sérgio Buarque de Holanda à sua tradução do livro de Thomas Davatz (1980: 29).

6 Tradução: "No Brasil, iriam encontrar um lugar, onde cada homem pudesse ser homem. [...] Lá já não haveria desigualdade."

'seine Plantagen nicht mehr durch schwarze Sklaven, sondern durch freie Arme bebauen zu lassen'[7]. (Hasler, 1988: 30)

A propaganda cínica levada a cabo pelos agentes atingiria, aliás, o seu auge em afirmações como a de Schmidt, que, numa tentativa de descrever o bem-estar que reinava na Fazenda Ibicaba, viria a justificar a morte de várias crianças pelo facto de terem comido demais (Cf. Dewult, 2001: 3).

1. O Romance *Ibicada. Das Paradies in den Köpfen* de Eveline Hasler versus *As Memórias de um Colono no Brasil* de Thomas Davatz

O romance *Ibicaba – Das Paradies in den Köpfen* é, a nível semioestrutural, uma obra, cuja significação global consiste na oposição entre "submissão do indivíduo à ordem estabelecida" *versus* "afirmação da liberdade individual", "masculino" *versus* "feminino", "proprietário" *versus* "colono/escravo", em que, em contraste com o seu hipertexto *Die Behandlung der Kolonisten in der Provinz St. Paulo in Brasilien*[8], de Thomas Davatz, colono suíço que liderou a revolta dos imigrantes contra o Senador Vergueiro, a autora Eveline Hasler tenta dar vulto e alguma voz, sobretudo interior, às mulheres e crianças, também elas emigrantes, também elas personagens importantes de uma História ainda quase por contar.

De facto, a maior parte das obras historiográficas existentes dão especial enfoque a questões tais como o papel das missões, o extermínio de grupos étnicos, as formas de governação dominantes, as datas de descobrimentos ou guerras, o choque de culturas, entre tantas outras, esquecendo-se, todavia, dos aspectos humanos que, num tempo e num espaço físico bem definidos, marcaram determinados movimentos históricos, nomeadamente o movimento de colonização do continente americano, em que as causas, dificuldades e agruras ficaram, muitas vezes, na sombra.

Ao ficcionar a história dos 265 suíços que partem para o Brasil à procura de uma vida melhor, Eveline Hasler consegue utilizar com mestria a sua formação nas áreas da Psicologia e da História: partindo do relato dos factos reais, feito por Thomas Davatz, a autora povoa, em seguida, o seu romance de personagens, também elas retiradas da realidade, a quem vai dando, gradualmente, contornos físicos e emocionais, fazendo, ao mesmo tempo, agir, em torno delas, todo um pequeno mundo de figurantes, que não chegam a manifestar-se, mas que ajudam a recriar o espaço sociocultural que nos leva paulatinamente a estabelecer um confronto entre o discurso algo distante e quase desprovido de emoções de muita da documentação que utilizou com a realidade em si. Eveline Hasler parte, assim, de documentos

---

[7] Tradução: "O Fazendeiro da Colónia Modelo Ibicaba, o Senador Vergueiro, era tido por um admirador da democracia suíça. Este filantropo nutria o desejo, escrevia-se no "Kolonist", *de que as suas plantações fossem cultivadas não por escravos negros, mas sim por mão-de-obra livre."*

[8] Esta obra pode ser consultada, em alemão, no sítio http://www.burgenverein-untervaz.ch/dorfgeschichte/dorf_1851-1875.html.

e pesquisas concretas de dados, que vai trabalhando, de forma a oferecer-nos um romance que é um retrato fiel do processo de colonização e cujo sucesso se fica a dever, como bem diz Dewulf, à chamada "autoridade etnográfica" do texto (2001: 6), que vale não tanto pela importância dos factos, quanto pela forma como estes são apresentados, como defende o antropólogo americano Clifford Geertz (Cf. *Ibid.*).

Numa tentativa de análise contrastiva entre hipotexto e hipertexto, com base na tradução da obra de Davatz, feita por Sérgio Buarque da Holanda, com o título *Memórias de um colono no Brasil*, a primeira coisa que me inquietou, ao ler este livro, foi a quase total ausência de referências a mulheres e crianças, sobretudo quando se sabe que a angarição feita pelos agentes na Suíça privilegiava as famílias numerosas, conforme dados do Arquivo da Comuna de Untervaz[9]. Aliás, em resultado dessa preferência, chegava-se até a "construir" famílias, integrando no círculo familiar vizinhos e amigos[10]. Por exemplo, no seu romance, Hasler apresenta a família de Davatz como sendo constituída por oito elementos: "Davatz trat vor, seine Frau hielt sich zu seiner Linken, neben ihr die sechs Kinder: Christian, 13 Jahre alt, Margarete, 12, Luzia 8, Barbara Tabitha 6, Elsbeth 4, Heinrich 3."[11] (1988: 90). Segundo documentos do Arquivo de Untervaz[12], à família de Davatz encontrar-se-iam associados mais cinco elementos, de entre os quais a autora irá destacar a figura estigmatizada de Anna Barbara Simmen.

No relato de Davatz não é possível, todavia, encontrar nenhuma menção aos nomes das personagens femininas que integram o romance de Eveline Hasler. A verdade é que Davatz nem sequer faz, em momento algum do seu relato, qualquer alusão aos elementos da sua própria família.

Segundo o Anexo 2, do relato de Davatz, este teria recebido, da Comissão Directora do Conselho Municipal, instruções escritas para a realização de um relatório sobre as condições locais no Brasil, documento que foi assinado por todos os membros da Comissão e legalizado pelo Registo Civil do Cantão de Graubünden. Neste documento, transcrito por Davatz, é possível encontrar referências, directas e indirectas, a crianças e mulheres. De facto, a Comissão demonstra o desejo de ser informada sobre os meios de instrução e a língua em que o ensino é ministrado, sobre a existência, ou não, de legislação acerca das relações conjugais, sobre o trabalho que pode ser realizado por uma criança de 10 anos e quanto ela recebe por ele, bem como sobre as despesas de um colono com o seu sustento, discriminadas por adulto e por cada criança até 10 anos de idade.

Logo à partida, se depreende deste documento que uma criança com dez anos era já considerada praticamente adulta e apta, por isso mesmo, a trabalhar. Por outro lado, é possível inferir, ainda, que o trabalho infantil era pago de modo diferente, o que reflecte, por um lado,

---

9 Cf. http://www.mindspring.com/~philipp/emigra~1.doc, sub-capítulo 2.7.2.

10 *Ibid.*

11 Tradução: "Davatz chegou-se à frente, com a mulher ao seu lado esquerdo e, perto desta, os seis filhos: Christian de 13 anos de idade, Margarete de 12, Luzia de 8, Barbara Tabitha de 6, Elsbeth de 4 e Heinrich de 3."

12 V. Nota 8 *supra*.

a má qualidade de vida das crianças, numa Suíça pobre, e, por outro lado, as consequências de uma industrialização tardia que impunha o recurso à mão-de-obra infantil, porque mais barata, e cujos insucessos iriam levar à emigração de famílias inteiras.

As instruções que Davatz recebe vão ser, por ele, escrupulosamente cumpridas, com uma disciplina e organização, próprias de um protestante convicto e praticante, o que em parte parece ser confirmado por Marlon Fluck que considera o modo de agir e pensar de Davatz influenciado pela teologia e espiritualidade do Movimento do Despertamento (Cf. Wachholz, 2005: 159). Segundo este autor, o intuito de Davatz teria sido, desde o início, fortalecer a presença protestante no Brasil, obra iniciada pela Sociedade Missionária de Basileia, em 1815. É difícil, contudo, afirmar, após a leitura de *Memórias de um Colono no Brasil*, que fosse essa a sua missão primordial. Todavia, ao longo de todo o livro, são visíveis e permanentes as suas preocupações religiosas, a sua austeridade, facto que, também, poderá ter contribuído para aumentar ainda mais os desajustamentos inevitáveis a todo e qualquer processo de emigração.

O que é possível, sem dúvida, afirmar, é que Thomas Davatz tenta, no seu relato, dar uma resposta precisa e clara às instruções recebidas da Comissão Directora do Conselho Municipal. Para esse efeito, ele vai dividir o seu relato em três partes. A primeira, "Esclarecimentos Prévios e Indispensáveis acerca de Certas Condições Brasileiras", fornece informação sobre as condições de vida no Brasil: sobre a cultura do café e de outros produtos, sobre os hábitos alimentares, o estado das estradas, o aspecto das cidades, a construção de casas para os colonos, as raças e suas misturas, os homicídios, a religião, os escravos negros, a flora, a fauna, etc.

Nesta primeira parte, há, contudo, uma pequena menção aos crimes de adultério praticados pelos brasileiros e ao mau nome que as mulheres brasileiras ganhavam, caso fossem vistas na rua sozinhas: "[...] seriam numerosos os crimes de morte motivados por fornicações e adultérios. Esses vícios, favorecidos pela pujança de um clima tórrido [...]. Uma dama que se encontre na rua sem companhia é tida por prostituta e tratada como tal" (Davatz, 1980: 74). Ao falar do clima brasileiro, Davatz refere, ainda, que ele favoreceria o rápido crescimento das crianças, além do seu desenvolvimento e casamento prematuros.

Na segunda parte, Davatz escreve sobre "O Tratamento dos Colonos na Província Brasileira de S. Paulo", relatando as condições da viagem, o endividamento, a compra de colonos por outros fazendeiros, a longa caminhada até à fazenda, o pagamento pelo transporte dos seus parcos bens, os regulamentos, as más condições de habitação, os preços elevados, os utensílios e respectivo preço, a assistência prestada pelo já mencionado Dr. Heusser, traçando um quadro da vida dos imigrantes nas plantações de café paulistas, em que são inúmeros os exemplos da situação precária e humilhante em que tinham de subsistir esses novos colonos suíços.

Nesta parte do relato, há uma breve referência às crianças, aos velhos e aos doentes que eram transportados, ao contrário dos restantes que tinham de caminhar (Cf. Davatz, 1980: 90), aos filhos dos colonos que poderiam vir a ser tratados como escravos, caso os seus pais desaparecessem (Cf. *Ibid.*: 139) e, ainda, uma referência à actuação do alto prelado do Brasil

que anulara um casamento protestante, só "para que a mulher, depois de ter tido relações irregulares com um católico, pudesse casar-se, de acordo com a lei da Igreja" (*Ibid.*: 138).

A comparação entre a situação dos colonos suíços e a dos escravos é constante ao longo desta segunda parte. A título de exemplo, refiro, aqui, duas passagens do relato de Davatz: uma, onde ele afirma que "um escravo negro, que para conseguir alforria, deve pagar ao seu amo a importância de 2:000$000, acha-se em situação sem dúvida mais satisfatória do que esse herdeiro universal de uma família de colonos 'livres'" (*Ibid.*: 130) e, ainda, uma outra, em que ele fala da convicção dos próprios filhos de certo fazendeiro de que "os colonos eram os escravos brancos (de seu pai), e os pretos seus escravos negros" (*Ibid.*: 141).

Finalmente, na terceira parte, "O Levante dos Colonos contra seus Opressores", Davatz relata a sublevação dos colonos contra o Senador Vergueiro. Esta é a única secção do livro, onde Davatz dá voz às suas emoções, intercalando, no texto, as disputas com o director e o proprietário, em que o tom da narrativa é bem mais vivo. Há, mesmo, uma parte do texto de Davatz, onde é feita uma referência às mulheres dos colonos e que Hasler transcreve quase *ipsis verbis* no seu livro: "Apenas tínhamos dado uns cem passos e surgiram à nossa frente três suíços. Atrás desses vinham outros e por fim todos os colonos [...] inclusive diversas mulheres, [...] armados de cacetes, foices, ancinhos, pistolas [...]"[13] (*Ibid.*: 193).

É por fim, interessante verificar que, no Texto da Deliberação da Comissão, que fora constituída para decidir das acções a tomar pelos colonos para pôr cobro à situação insustentável que, então, se vivia na Fazenda (Cf. *Ibid.*: Anexo 3), aparece, apenas, um único nome feminino, entre os oitenta e cinco nomes dos que a subscreveram – Maria Blumer. E isto, pelo facto, creio, de ser viúva e, por isso mesmo, cabeça de família.

Onde foi então buscar Hasler a restante informação? Hasler enuncia, no fim do seu livro, as várias fontes[14] de que se serviu para produzir o seu romance, que incluem, além do livro de Davatz, textos retirados de correspondência de colonos nos anos 1852-1865, edições do jornal oficial para a emigração *Der Kolonist* (O Colono), o relatório sobre a situação dos suíços nas fazendas de São Paulo, dirigido à direcção da polícia de Zurique e redigido por Christian Heusser, que também é um dos personagens do romance, bem como o livro da historiadora suíça Béatrice Ziegler *Schweizer statt Sklaven* (Suíços em lugar de Escravos), para além de vária documentação de Arquivos privados, que terão permitido a reconstituição genealógica e o conhecimento do nome de passageiros para o Brasil.

---

[13] Cf. Hasler, 1988: 251.

[14] As fontes são as seguintes: Davatz, Thomas (1855), *Wachstuchheft mit handschrifltlichen Aufzeicnhnungen über Reise und Ankunft in Brasilien*, Privatarchiv Rudolf Zwicky, Matt; Davatz, Thomas (1858), *Die Kolonisten in der Provinz St. Paulo in Brasilien*, Chur, Druck L. Hitz; *Briefe von Kolonisten aus den Jahren 1852-1865*, Privat Archiv R, Zwicky, Matt; *Schriften des Bernhard Becker*, Privatarchiv Heinrich Stüssi, Linthal; *Der Kolonist. Organ für schweizerische Auswanderung*, Jahrgänge 1853-1857, Lichtensteig, J. M. Wälle; Heusser, Christian (1857), *Die Schweizer auf den Kolonien in St. Paulo in Brasilien, Bericht an die Direktion der Polizei des Ct. Zürich*, Zürich; Ziegler, Béatrice (1985), *Schweizer statt Sklaven*, Dissertation, Wiesbaden, Steiner e Freyre, Gilberto, *Herrenhaus und Sklavenhütte. Ein Bild der brasilianischen Gesellschaft*, Klett-Cotta.

Mas é, sobretudo, nos trabalhos de investigação levados a cabo por Béatrice Ziegler que é possível encontrar, pela primeira vez, mulheres e crianças, como elementos activos na feitura desta história da emigração. Sim, a maioria dos que partiam eram famílias pobres, com um grande número de filhos, mães solteiras que iam associadas a outras famílias. Muitas das mulheres e das crianças mais velhas trabalhavam, não raro lado a lado com escravos e escravas, na colheita do café, cultivando, simultaneamente, os produtos necessários à sua alimentação. O trabalho das crianças era supervisionado por elementos da família. Devido ao trabalho excessivo das mulheres, em casa e nas plantações, os períodos de gravidez e parto obrigavam a que outros familiares as substituíssem no seu trabalho, já que o trabalho das mulheres nos cafezais era imprescindível, facto que originou uma sólida organização entre todas as famílias, o que permitia obter um maior rendimento da terra. Não era, pois, por razões filantrópicas, mas sim por razões de puro cálculo económico que Vergueiro dava preferência a famílias com muitos filhos, pois a própria organização familiar, neste campo, permitia uma exploração fácil e rentável do trabalho infantil.

Mulheres e crianças eram, assim, um elemento de peso na actividade produtiva, só que não lhes eram reconhecidos quaisquer direitos nem pelo proprietário, nem pelos próprios chefes de família. Só os homens podiam tomar decisões, só eles, por poucos que fossem, tinham direito a voto, a ter uma "voz".

Porém, para estudar a História de qualquer povo é preciso, como afirma Sérgio Buarque da Holanda, no prefácio à sua tradução do livro de Thomas Davatz, "fazer falar a multidão imensa dos figurantes mudos que enchem o panorama da história e que são muitas vezes mais interessantes e mais importantes do que os outros, os que apenas escrevem a história" (1980: 45).

2. O Elemento Feminino no Livro de Eveline Hasler

A obra de Eveline Hasler divide-se, também ela, em três partes. Caso pretendêssemos atribuir subtítulos às mesmas, estes poderiam ser, por exemplo: 1. Viagem pelo largo oceano do sonho de um futuro melhor; 2. Viagem contra o medo: uma forma de atenuar o peso de um passado amargo; 3. A existência humana não é desespero, mas sim um risco[15]. Comparando com os títulos atribuídos por Davatz a cada uma das três secções em que se divide o seu relatório, verificamos, de imediato, que Hasler tenta apresentar os factos, introduzindo um novo elemento, isto é, os factores psicológicos, que determinam a acção do Sujeito face a cada nova situação que surge na esquina de cada dia que passa. A narrativa adquire, desta forma, espessura temático-ideológica e sociocultural.

Ao longo da História, as mulheres sempre estiveram presentes, só que, até ao início do séc. XX, elas sempre haviam sido afastadas dos centros de decisão, como seres, por muitos, considerados inferiores, cujo principal papel se resumia à reprodução da espécie.

---

[15] Palavras de Paulo Freire, citadas pela autora.

Com o advento da industrialização e a depauperização das populações rurais que fogem para a cidade à procura de trabalho nas fábricas, a mulher vai começar a ser olhada como elemento produtivo, se bem que sempre num plano de subalternidade relativamente ao elemento masculino. Será a sua emancipação económica que irá atribuir um som cada vez mais determinado e forte à sua "voz" e que lhe possibilitará vir a ter uma mundividência própria.

Ao lermos, atentamente, a obra de Eveline Hasler encontramos, creio, a confirmação clara deste facto. Como já foi dito, a autora reconta, em *Ibicaba. Das Paradies in den Köpfen*, os acontecimentos que estão na base do diário de Davatz, introduzindo no seu seio o elemento feminino. A principal figura feminina é Anna Barbara Simmen, uma mãe solteira, estigmatizada e ostracizada. Ao longo de toda a narrativa vamos, através das constantes analepses, conhecendo pormenores importantes da sua vida.

Ex-aluna de Davatz, Barbara vai ser, por ele, incentivada a procurar o seu primeiro trabalho em Glarnerland. Aqui, fica albergada em casa de uma parente afastada, Frau Blumer, tendo de dormir no chão da cozinha, sem janela e onde o cheiro pétrido da pobreza imperava. Arranja, entretanto, trabalho numa fábrica de tecelagem a troco de um mísero salário. Conhece Peter Ackermann, "outro emigrante interno", que viera para a cidade à procura de um futuro melhor, deixando atrás de si a mulher e um filho, a quem enviava quase todo o seu salário.

Da relação de Peter, com quem Barbara fala, pela primeira vez, com "voz" própria, nasce um filho, também ele marcado pelo "pecado da carne", expressão marcante nas palavras de Frau Blumer (Cf. Hasler, 1988: 151), quando esta expulsa Barbara de casa, já que a gravidez se começara a fazer notar.

Vê-se, então, obrigada a deixar o trabalho e a própria cidade e a ir para Matt, onde trabalha como cozinheira para "a sopa dos pobres". Entretanto, Jakob, o filho, nasce e, por ser bastardo, tem de ser baptizado depois do meio-dia. Até mesmo Davatz tem para com ela uma atitude moralista e reprovadora: "Peter Ackermann hat im Glarnerland Frau und Kind, wenn wir zusammenlebten, sei das unmoralisch. Das neue Leben, hat Davatz gesagt, müsse ohne Sünde sein."[16] (*Ibid.*: 20).

Peter Ackermann acha que a única solução é partirem para o Brasil, para aí viverem em paz: "Ein Ort muss es sein, wo wir leben können. Du, ich, das Kind. Brasilien, Barbara."[17] (*Ibid.*: 216). Em vésperas da partida, Peter, que sofre de caquexia, adoece e adia a viagem. Prometem encontrar-se em Ibicaba. Pela viúva de Fridolin Blumer, chegada ao Brasil numa segunda leva, Barbara fica a saber que Ackermann embarcara com eles, mas que, doente, tinha tido de os abandonar em Colónia, tendo Paravicini prometido arranjar-lhe lugar num próximo barco.

---

[16] Tradução: "O Peter Ackermann tem mulher e filho. Se passássemos a viver juntos, isso seria imoral. Uma nova vida, disse Davatz, tem de ser livre de pecado."

[17] Tradução: "Tem de existir um lugar, onde possamos viver: tu, eu e a criança. Bárbara, o Brasil."

Pouco antes da revolta, Barbara, sabe, por Joseph Blumer, que Ackermann teria chegado com um novo grupo. Apesar de Jonas, o Director da Fazenda, não lhe ter dado licença para ir ao seu encontro, Barbara sai ao entardecer e caminha até ao rancho onde ele se encontraria. Mas era demasiado tarde. Ackermann, doente, havia suportado tudo, mas cheio de raiva por não ter sido enviado para Ibicaba, ficara cada vez mais fraco e morrera ao fim de oito dias, com o pedido de fazerem chegar às mãos de Barbara os seus poucos haveres: um número do ano anterior do jornal *Glarner Nachrichten*, lápis para desenho e um bloco de bom papel para desenho, com apenas três ou quatro esboços.

Quando Davatz tem de deixar Ibicaba e o próprio Brasil por estar sujeito a ser morto, Barbara decide ficar, não aceitando a proposta de Davatz de partir ou de, pelo menos, deixar Ibicaba. Pela primeira vez, Barbara age de forma completamente autónoma, fruto do exemplo recebido de Ackermann, que lhe dizia que, pelo menos, uma vez na vida, se tem de fazer algo sem projecto antecipado e sem o conselho dos outros (Cf. Hasler, 1988: 261). É ela quem declara a sua emancipação, quem, de facto, se liberta. É ela quem encontra o seu próprio Paraíso.

Ao decidir regressar, com a mulher grávida do décimo filho, uma verdadeira máquina reprodutora, cuja "voz" interior nunca se manifesta, Davatz acaba por abandonar os seus companheiros, porque receia ser morto, porque não quer arriscar, porque prefere voltar à terra natal, onde "die Toten hatten, an der Flanke der Kirchmauer den sonnstigen Platz im Dorf", isto é, "onde o lugar com mais sol pertencia aos mortos", metáfora de uma vida sem perspectivas, sem uma visão alargada do mundo. Na conclusão do seu relatório, Davatz tenta justificar-se dessa sua cobardia, de forma quase patética.

Outra figura com "voz" forte, desde o início, é a de Rosina Marti, a parteira de Barbara: sempre alegre e rosada, cheia de força, ajudando a cuidar de todos na viagem, batalhadora, ela não tem medo de erguer a "voz" e de se bater com a polícia brasileira, que a queria prender, em Limeira, por os seus papéis não estarem totalmente em ordem. Ela é também a única que nunca recrimina Barbara por ser mãe solteira, nem, tão pouco, pelos seus sentimentos por Ackermann.

Todas as outras personagens femininas são figurantes com rosto, mas quase sem "voz", umas pela velhice e a doença, como Frau Disch, que morre na viagem e é atirada ao mar, outras, pelo facto de não lhes ser reconhecido o direito de pensar pela sua cabeça, como é o caso de Katharina, a mulher de Davatz. Sem "voz", ela age sob o comando do olhar de Davatz. Aliás, a filha Margarete, sempre que tenta ganhar "voz" é reprimida, também ela, pelo olhar severo do pai.

A concluir, gostaria apenas de acrescentar que está imanente à obra de Hasler um certo relativismo. Na obra de Davatz, é notório o etnocentrismo, manifesto numa visão demasiado tendenciosa, absoluta e unilateral das situações, ao contrário do romance de Hasler, onde encontramos uma visão mais imparcial, que é, ao mesmo tempo, também mais humana. É a mulher, na figura de Barbara, que é fulcral nesta revisitação das *Memórias* de Davatz, já que ela vai contra o estabelecido, não recusando o seu corpo e tendo prazer em relembrar

os momentos íntimos com Ackermann. É ela que se vai definindo, enquanto subjectividade feminina, positivamente outra, que recusa a tradicional desvalorização do feminino como "imanência" face à "transcendência" do imperativo universal masculino.

Bibliografia

DAVATZ, Thomas (1980), *Memórias de um colono no Brasil*, São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo.

DEWULF, Jeroen (2001), *Rütli-Schwur in Brasilien: Zu Thomas Davatz – Die Kolonisten in der Provinz St. Paulo in Brasilien (1858)*, Porto, FLUP. *In* http://www.grin.com/de/preview/365.html. Última consulta em 15/11/2006.

HASLER, Eveline (1988), *Ibicaba. Das Paradies in den Köpfen*, München, dtv.

HEUSSEN, Christian, *Die Schweizer auf den Kolonien in St. Paulo in Brasilien, Bericht an die Direktion der Polizei des Ct. Zürich*, Zürich, *on-line* in http://www.burgenverein-untervaz.ch/dorfgeschichte.

MAUCH, Cláudia e VASCONCELLOS, Naira (Orgs.) (1994), *Os Alemães no Sul do Brasil*, Canoas, Ed. ULBRA

WACHHOLZ, Wilhelm (2005), "Recensão do livro *Basler Missionarei in Brasilien: Auswanderung, Erweckung und Kirchenwerdung*", *in Estudos Teológicos*, Vol. 45, n. 1, pp. 158-160.

ZIEGLER, Béatrice (2003), "Ausgebeutet im Paradies", *in Eva Dietrich et al.* (Hrsg.) *Der Traum vom Glück. Schweizer Auswanderung auf brasilianische Kaffeeplantagen 1852-1888*, Baden, pp. 41-58.

Os Colonos e a Escravatura no Brasil: A Necessidade de Novas Abordagens

Luísa Langford

Resumo: *A partir do fim do tráfico transatlântico de escravos para o Brasil, em 1850, e da impossibilidade de auto-reprodução dos escravos no Brasil (lembro, aqui, as leis abolicionistas que culminaram com a Lei do Ventre Livre, 1871, que estabelecia a cessação do nascimento de novos escravos), a elite dos senhores de escravos, especialmente os produtores de café do oeste paulista, passaram a procurar uma solução alternativa ao trabalho escravo. Encontraram-na, enviando para os países mais pobres da Europa, na altura Portugal, Itália, Suíça, etc. angariadores de colonos, dando origem a uma corrente migratória para o Brasil. Famílias inteiras e, por vezes, apenas jovens com pouco mais de 13 anos, mulheres e crianças, foram levadas para o Brasil, onde, na maioria dos casos, o "sonho de uma vida melhor" cedo se desmoronava, pois as condições de vida, pouco ou nada se distinguiam das dos antigos escravos. O livro de Thomas Davatz conta-nos a saga de um grupo de colonos suíços e o seu esforço por conseguir uma vida melhor. Completando esta contextualização sócio-económica da vida de muitos colonos no Brasil e em particular a experiência de colonos portugueses, referirei, também, exemplos retirados de outros autores, brasileiros e portugueses, que confirmam ser o tema do fim da escravatura a todos os níveis (etários e englobando ambos os sexos) no Brasil, um processo longo e complexo que se repercutiu até ao início do séc. XX.*

As condições económicas em Portugal (meados séc. XIX) não permitiam que um habitante oriundo de um ambiente rural no norte, por exemplo, pudesse manter uma situação socio-económica aceitável. Predominavam as famílias numerosas e a propriedade encontrava-se fragmentada. Cada um tinha apenas uma pequena porção de terra, e a situação agravou-se com a filoxera. Esta situação terá sido uma das razões que levou à emigração.

Numa tentativa de encontrarem uma ocupação que lhes permitisse terem uma vida digna, milhares de portugueses emigraram para o Brasil. Este país tornou-se atraente não só pelo mercado de trabalho que oferecia, mas também pela facilidade que uma língua comum apresentava.

Tendo-se abolido o tráfego de escravos na Europa, muitos políticos e fazendeiros brasileiros perceberam que tinha chegado a hora de optar por importar mão-de-obra livre de outros países.

Os emigrantes portugueses para o Brasil dividiam-se em dois grupos: os que iam trabalhar na agricultura, habitualmente em péssimas condições, e os que trabalhariam em casas comerciais nas cidades.

Os portugueses já instalados no Brasil chamavam os seus familiares para ocuparem cargos de responsabilidade como, por exemplo, o de 'caixeiro'. Qualquer emigrante que chegasse ao Brasil com uma carta de recomendação teria mais facilidade em conseguir trabalho e teria, sem dúvida, um melhor princípio de vida do que os que não tinham qualquer apoio à chegada.

Das aldeias, e refiro o Minho em particular, emigravam sobretudo rapazes. Estes tinham de estar disponíveis para o serviço militar a partir dos 16 anos e durante 6 anos. Como muitos partiam antes de atingirem os 16 anos, em 1859, passou para 14 anos a idade para fazerem serviço militar. Eram permitidas remissões em dinheiro, portanto os ricos evitavam o exército pagando aos pobres para os substituírem, pelo que estes passaram a partir ainda mais jovens.

Numa análise sobre a emigração Eça de Queirós escreveu:

> O mundo transatlântico está organizado e policiado: os transportes são mais rápidos e seguros com o caminho-de-ferro. As informações, profusamente espalhadas, habilitam o emigrante a conhecer minimamente o país do seu destino em todas as suas particularidades [...] (1979)

Mas a realidade foi muito diferente. Surgiam as notícias sobre a emigração. Os jornais publicavam anúncios sobre barcos que partiam para o Brasil. Surgiram também os engajadores. Angariavam colonos por toda a Europa e procuravam em Portugal as aldeias mais remotas e as pessoas menos informadas a quem apresentavam a ida para o Brasil como promessa de uma solução fácil para todos os seus problemas. Estes engajadores cobravam preços exorbitantes e, frequentemente, os documentos que apresentavam não eram sequer legais.

As partidas clandestinas eram feitas de Vila Praia de Âncora e da Foz do Rio Minho.

Os que para lá emigraram para trabalhar na agricultura, e por ainda não ter mudado a atitude dos fazendeiros, foram mal tratados e voltaram pobres. Contudo, muitos conseguiram libertar-se dessa situação e foram criando riqueza e, nesses casos, permanecia neles a ideia de voltar para Portugal, casar tardiamente e gerar filhos. A situação das mulheres jovens era de subjugação ao homem e a sua função era procriar e ter muitos filhos, assegurando um filho varão para gerir a fortuna.

A ambição de quem ia para o Brasil era voltar para Portugal com fortuna e construir uma boa casa bem diferente das casas portuguesas. Esses 'brasileiros de torna viagem' escolhiam construir casas vistosas, muito bem situadas, grandes e espaçosas, com varandas, clarabóias e muitas janelas, um jardim onde plantavam entre outras plantas exóticas uma ou duas palmeiras.

Para além da construção das suas próprias casas estes 'brasileiros' ofereciam avultadas quantias para obras nas suas terras natais, como por exemplo para a construção de escolas, pontes, igrejas, teatros e jardins e ainda contribuições para as misericórdias quer em Portugal, quer no Brasil, que eram o abrigo de muitos órfãos, filhos bastardos e filhos de mães solteiras.

Ao lermos os nossos autores clássicos frequentemente encontramos a personagem do 'brasileiro'. Tratava-se do emigrante "de torna viagem" e era sempre descrito num tom depreciativo. A título de exemplo, cito aqui algumas passagens de autores portugueses.

Eça de Queirós escreveu o seguinte:

> Grosso, trigueiro com tons de chocolate, pança ricaça, joanetes nos pés, colecte e grilhão de oiro, chapéu sobre a nuca, guarda-sol verde, a voz adocicada, olho desconfiado, e um vício secreto. É o brasileiro: ele é o pai achinelado e ciumento dos romances românticos: o figurão barrigudo e bestial dos desenhos facetados: o maridão de tamancos, sempre traído, de toda a boa anedota. (1978: 87-89)

Camilo Castelo Branco perde-se em comentários mordazes sobre as peculiaridades da arquitectura "brasileira":

> Vão-se os olhos naquilo! Esta maravilha arquitectónica devem-na as artes ao gosto e génio pinturesco de um rico mercador que veio das luxuriantes selvas do Amazonas, com todas as cores que lá viu de memória e todas aqui fez reproduzir sob o inspirado pincel de trolha. (1966: 23-24)

Na sua obra *Eusébio Macário*, Camilo Castelo Branco não poupa, mais uma vez, o gosto "brasileiro":

> [...] mandaria edificar um palacete de azulejo côr de gema de ovo, com terraços no tecto para quatro estátuas simbólicas das estações do ano, e dous cães de bronze sobre as ombreiras do portão de ferro com armas fundidas, de saliências arrogantes, entre os dois colossos de dentaduras anavalhadas, minazes, como todos os bichos de heráldica. (s/d: 50)

Em *As Memórias do Cárcere*, Camilo continua a tecer irónicas críticas ao estilo brasileiro:

> A Quinta do Ermo está situada no ponto mais despoético e triste do mapa-múndi. A casa é magnífica; mas os caminhos que a ela vos conduzem são algares, barrocais, trilho de cabras, vielas tortuosas, e aspérrimos desfiladeiros. Os pinhais e arvoredos, que orlam parte da quinta, são enfezados e desgraciosos. Os largos pontos de vista, assim mesmo monótonos, é preciso ganhá-los com grande fadiga de subida. A vizinhança do Ermo são casinhas de jornaleiros, que vieram ali procurar a sombra do afidalgado edifício. (1862)

Até o nosso Júlio Dinis, na sua obra Morgadinha dos Canaviais, não resistiu ao colorido "único" daquela arquitectura:

> Veio edificar uma casa no sítio em que nascera, uma casa grande de cantaria e azulejo com três andares e varandas, jardins com estátuas de louça e alegretes pintado de verde e amarelo, o qual tinha mais fama que os jardins suspensos da Babilónia. (1964: 137)

Por tudo o que já foi dito, estes 'brasileiros' foram pessoas que passaram grandes privações e tiveram a coragem de tentar uma vida nova noutro país. Com sucesso, ou sem ele, não merecem ser lembrados como vimos nos exemplos citados.

O nosso escritor Ferreira de Castro (1898-1974) foi emigrante nas plantações da borracha e caixeiro. É um exemplo de insucesso.

Ferreira de Castro nasce em 1898 numa família de camponeses pobres, em Oliveira de Azeméis.Com a morte do pai e depois de ter feito o exame da instrução primária parte, com 13 anos, num vapor rumo a Belém do Pará, onde se vivia, nesse momento, a febre da borracha.

Não tendo obtido o apoio esperado de quem o recebeu, foi despachado para o seringal 'Paraíso'. Vive em plena selva, trabalhando como caixeiro e, ao mesmo, tempo escreve crónicas que envia para os jornais. Passados 3 anos, o dono do seringal perdoa-lhe a dívida, permitindo-lhe regressar a Belém do Pará, levando consigo o seu primeiro romance *Criminoso por Ambição*. Aí publica este romance, em fascículos, que vende de porta em porta.

Passa dificuldades e regressa a Portugal, em 1919, com 400 escudos no bolso.

Em 1928, publica o romance *Emigrantes* que será mais tarde, como muitos outros livros seus, traduzido em variadíssimas línguas. É sobre este livro que vou, agora, falar.

Baseando-se na sua experiência e na de outros companheiros de viagem ou conterrâneos, Ferreira de Castro retrata, neste livro, de uma forma muito diferente o emigrante para o Brasil, na personagem de Manuel da Bouça, habitante de S. João da Madeira.

Vai para o Brasil já com 40 anos com o objectivo de dar um melhor dote à filha Deolinda e de comprar mais um pequeno terreno ao lado da sua casa. Deixa a sua mulher Amélia que durante a sua ausência morre. Este é o drama das mulheres que ficam, durante anos quase sem notícias. Estas mulheres para além de tratarem dos filhos e da casa passaram também a trabalhar a terra e a substituir os homens em várias tarefas, como, facilmente, se pode depreender das palavras de Pinheiro Chagas:

> Chegado ao Brasil, o português pouca comunicação tem com o seu país, a não ser pelo Banco, que lhe transfere todos os meses a pensão da velha mãe, ou pelos raros periódicos, que de tempos a tempos lhe falam vagamente do que por lá se passa. (1897)

Ao descrever a situação de Manuel da Bouça, Ferreira de Castro escreve:

> Mas para lá do muro, os olhos de Manuel da Bouça já podiam ver, com alegria, os campos que se estendiam, planos, bem regados, até próximo da igreja velha. Possuí-los, ser seu dono, semear e colher o milho que aloirava aos primeiros calores fortes... (...) Disso dependiam todos os projectos que ele formara, desde o casamento da Deolinda, não com um valdevinos sem eira nem beira, mas com um homem digno e de teres e haveres, até à velhice tranquila, numa casa grande, de telha francesa, lá em cima, nos salgueiros – uma casa em cuja salgadeira metesse dois porcos alentejanos. (1986: 21-22)

Continuando, logo a seguir:

> Via-se de regresso, uma vitória do Santiago ou o automóvel do Carrelhas trazendo-o da vila até ali, com duas malas, boas roupas e bons chapéus, como nunca se fabricaram em S. João da Madeira.
>
> " Iria! Pena era que não tivesse resolvido isso há mais tempo, quando estava solteiro e tinha sangue na guelra. Então, sim, ficar-lhe-iam muitos anos para labutar e, se tivessem sorte, podia rir-se até dos Moradais, pois não seria apenas uma escola que ofereceria à aldeia, mas também a nova ponte de que falava o senhor abade." (*Idem*: 23-24)

Hipoteca o terreno existente ao Carrazedas que é amigo do engajador Nunes. O Carrazedas emprestava dinheiro aos interessados em emigrar e ficava com as terras como garantia. O engajador Nunes vendia caras as passagens para o Brasil e acaba por construir um palacete no terreno que Manuel da Bouça queria comprar.

> Quer, então, embarcar para o Brasil, não é verdade? (...)
>
> Vai tentar fortuna? Faz bem! Faz muito bem! O Brasil é um grande país. Lá sabe-se apreciar o trabalho de um homem. Há já dez anos que, por meu intermédio, tem ido para lá muita gente e, até agora, que eu saiba, ninguém se deu mal. (*Idem*: 46-47)
>
> Manuel da Bouça remoía a sós a contrariedade; não o desolava o destino, em que havia tempo de pensar e que surgia nebuloso, na outra margem do Atlântico, mas sim o comboio para Lisboa e Lisboa, vista sempre por ele como uma barafunda deslumbrante, em que os homens se perdiam, atonitamente. (*Idem*: 68)

Manuel, que trabalhou nos cafezais e na cidade, regressa mais pobre do que quando partiu e perdeu os terrenos.

Embaraçado, esconde-se em Lisboa, onde pensa viver e depois morrer no anonimato por não ter correspondido ao modelo esperado. "Em Lisboa, ninguém o conhecia e se lá rebentasse de fome, se lá expusesse a sua verdade, que importava? Que importava, se não sabiam quem ele era, de onde vinha e ao que ia?" (*Idem*: 283). E o livro termina da seguinte maneira:

> De altivo, berrante, orgulhoso, só o palacete do Nunes, que enriquecera sem ir a nenhum dos países da América – que enriquecera com os que tinham ido e por lá ficaram, entregues aos acasos da sorte, ou haviam regressado pobres, desiludidos e gastos como Manuel da Bouça. (*Idem*: 290)

No Minho, a região de onde partiram mais emigrantes portugueses, escolhi o concelho de Fafe.

A emigração masculina foi muito mais numerosa do que a feminina. Entre 1834 e 1926, a percentagem de emigrantes masculinos naturais de Fafe foi de 91% e a percentagem feminina foi, de apenas, 9%. Vejamos as profissões das poucas mulheres que emigraram:

Serviçal, doméstica/criada de servir, costureira, jornaleira, engomadeira, agricultora, proprietária, capitalista, familiar, lavradeira, padeira, tecedeira, negociante, chapeleira, operária e modista. (Cf. Anexo I – Profissões e estado civil das mulheres emigrantes)

Da análise deste quadro pode concluir-se, e cito:

> [...] que as mulheres emigrantes com profissões / ocupações socialmente mais favorecidas (agricultoras e proprietárias) emigram na condição de casadas. As solteiras predominam no grupo das serviçais, domésticas, costureiras, criadas de servir. As jornaleiras apresentam-se representadas na condição de solteiras e de casadas. (Jorge Alves, *apud* Miguel Monteiro, 2000: 156)

As mulheres emigram pouco mas fazem-no só em quatro condições:

1. Porque são menores e acompanham os pais;
2. Porque são casadas e acompanham os maridos;
3. Por se encontrarem livres de vínculos matrimoniais (viúvas), levando consigo os filhos;
4. Por pertencerem a grupos em que os constrangimentos socio-familiares são menos fortes e as dependências são de menor grau, pelo que emigram solteiras e por iniciativa própria ou na companhia de patrões.

> As viuvas, após a morte dos maridos, ficavam libertas do condicionamento daqueles, mas em circunstâncias de sobrevivência económica difícil, principalmente quando eram mães e em desvantagem no mercado matrimonial local. (...)
>
> Como factores facilitadores pesam na decisão de emigrar no caso das mulheres: o ser menor, o estado civil de casada, o estatuto social, o processo de reagrupamento familiar, a construção de projectos negociados pelos casais de fracos recursos económicos e, ainda, no caso das viúvas, como uma hipótese de reconstrução familiar e de sobrevivência da prole.
>
> O papel predominante do homem no discurso decisório, no contexto socio-familiar do século XIX parece ser condicionado por diferentes processos: os que ocorrem em casais já constituídos; os projectos pré-matrimoniais negociados pelos próprios e/ou pelas famílias; os marcados por contextos, limites e constrangimentos dos grupos domésticos com algum peso social simbólico na comunidade rural onde funcionam diferentes estratégias de herança e sucessão dos proprietários. (Jorge Alves, *apud* Miguel Monteiro, 2000: 157)

Passo a citar dois casos de mulheres que emigraram:

1. A carta de um emigrante de Fafe à sua mulher, Maria Antunes de Oliveira, que tinha ido para o Porto servir, referindo que a não queria a servir outro e, sob ameaça, diz: "Maria não tenhas medo ó Mar pois anda no primeiro Barco que sahir e se não não contes mais com o teu marido a Deos". Esta emigra do Porto para a cidade do Rio de Janeiro em 12 de Julho de 1867, com 29 anos, deixando o filho, entregue ao avô materno, conforme é suposto desta carta e de uma outra que o emigrante terá escrito ao sogro.

2. Florinda, solteira, 23 anos, natural de Moreira de Rei emigra para o Pará, em 9 de Março de 1871. Este facto nada teria de relevante se não obtivéssemos a informação de uma das nossas informadoras, neta daquela, que nos disse que o avô também tinha emigrado. Verificamos, pois que o Custódio, solteiro de 26 anos, natural de Moreira, tinha emigrado em 13 de Março do mesmo ano e para o mesmo destino, ambos com documentação do administrador do concelho de Fafe. Estamos na presença de uma saída combinada entre ambos, vindo a casar, provavelmente no Pará ou durante a viagem feita em conjunto. Estes tiveram cinco filhos: Ludovina, José, Manuel, Maria e António, todos nascidos no Pará, excepto o António que já nasceu em Portugal, depois do regresso definitivo dos pais. O casal veio a comprar no lugar de Barbosa, da freguesia de onde eram naturais, terrenos vários e construíram uma casa agrícola com habitação no primeiro andar; no rés-do-chão ficava a loja...' (Jorge Alves, *apud* Miguel Monteiro, 2000: 159)

Seria útil fazer um levantamento, ou um estudo mais aprofundado, sobre a literatura dos sécs. XIX e XX e criar uma história dos problemas sociais a nível da mulher a das crianças que, de modo directo ou indirecto, estão ligados ao problema da emigração.

Gostaria, agora, de citar o exemplo de um emigrante português do Minho com sucesso. Francisco José Leite Lage (emigrante de 1827 a 1861) escreveu a sua autobiografia, de onde retirei alguns extractos que passo a mencionar:

> Nasci no dia 15 de Agosto de 1814 e fui baptizado a 17.
>
> Saí de casa de meus pais para a cidade do Porto em 28 de Maio de 1827, e embarquei para o Rio de Janeiro a 4 de Junho no brigue *Invencível*.
>
> Esse barco foi tomado pelos corsários argentinos de Cabo Frio no dia 26 de Julho e no dia 27 fui e os mais passageiros transbordado para bordo da galera *Príncipe Real* e nela entramos na barra do Rio de Janeiro a 1 de Agosto de 1827.
>
> Fui nesse mesmo dia para casa de meu primo, José António de Castro Leite, estabelecido com loja de couros, na Rua da Quitanda, nº4, para quem levava carta de recomendação. Ali estive hospedado até me aparecer colocação.
>
> A 18 de Outubro de 1827 fui de caixeiro para casa de Francisco José da Silva Braga, estabelecido com casa de secos e molhados na Rua do Sabão, nº175. O Braga vendeu a casa do negócio em 20 de Maio de 1828 a Jorge de Oliveira que tinha sido soldado.
>
> Fui para caixeiro de João José da Silva Vieira com armazém de secos e molhados, na Rua do Rosário, nº98, canto da Rua dos Ourives e lá estive até ao fim do ano de 1830, porém, não sendo do meu agrado aquele negócio e tendo ocasião de colocar-me em loja de couros, despedi-me e fiz contas no fim de Dezembro de 1830, recebendo do resto dos meus salários 6$419 (seis mil, quatrocentos e dezanove reis). Era esta toda a minha fortuna no fim de 3 anos e 4 meses de sofrimento e provações no Rio de Janeiro!
>
> Em 1 de Janeiro de 1831, entrei para caixeiro de meu primo João António de Castro Leite, com loja de couros na Rua da Quitanda nº40, canto da Rua do Cano, sendo sócios da mesma Joaquim José Ribeiro Lima e meu irmão António José Leite Lage, o qual me impôs a condição quando entrei de não nos tratarmos como irmãos: que lhe chamaria Sr. António e ele a mim Sr. Francisco.

No dia 4 de Abril de 1831 fui preso, o meu patrão Castro Leite, o sócio Lima e cinco vizinhos que estavam a conversar na loja, isto por sermos portugueses e terem dado uma denúncia falsa de que meu patrão mandava vir portugueses de Portugal para armar contra o Brasil. Estivemos presos na sala do carcereiro até 9 de Abril, e nesse dia conhecendo o Juiz do crime que a denúncia era falsa, deu-nos ordem de soltura. O carcereiro por nos conservar nas salas (para não entrarmos na cadeia) levou-nos 100$000 (cem mil reis) a cada um. Felizmente para mim esta quantia e as mais despesas que me tocaram foram pagas pela loja de negócio por eu ter sido preso dentro do balcão. No fim do ano de 1833 meu primo e patrão João António de Castro Leite vendeu a loja de couros a meu irmão António.

E fiquei caixeiro de meu irmão, prometendo ele dar-me interesse quando pudesse, o que eu supus ele fizesse no fim de 3 ou 4 anos, mas tive de esperar 9 anos!

Em fins de 1841 foi-me oferecida sociedade em uma loja de couros que queria montar Bernardino de tal, que vinha do Rio Grande do Sul. Em vias disto meu irmão não teve remédio, para eu não sair, senão dar-me sociedade há 9 anos prometida. Entrei para sócio, interessado na terça parte, no 1º de Janeiro de 1842.

Entrei com os restos dos meus salários para fundos de sociedade, os quais, tendo eu seguido o sistema de gastar só metade do que eu ganhava e apesar de todas as minhas economias, da grande sujeição em que vivia e das apoquentações que passei, só tinha podido juntar a quantia de 1.201$550 moeda fraca, isto no fim de 14 anos de caixeiro.

Tendo falecido meu pai em 2 de Maio de 1842, meu irmão António resolveu ir a Portugal.

Como eu tinha de ficar com todos os encargos do negócio, combinamos eu ficar interessado em metade dos lucros e perdas. Isto principia em 1 de Janeiro de 1843.

Meu irmão demorou-se em Portugal 3 anos, voltando em 1846. Conservamos a sociedade até fins de 1849. Fui sócio com o meu irmão António 7 anos.

No fim do ano de 1849 comprei-lhe a loja de couros, sem abatimento algum nem em dívidas nem fazendas, dando-lhe tudo quanto ele quis que foram 12 apólices da dívida pública do Império do Brasil.

No dia 1º de Janeiro comecei por minha conta e com a ajuda de Deus e a protecção do meu primo Fortunato que me emprestou o dinheiro que eu precisava para comprar as 12 apólices que tinha de dar ao meu irmão e também o dinheiro necessário para as minhas transacções comerciais.

Foi com a protecção deste meu verdadeiro amigo e com a ajuda de Deus que me deu saúde e inteligência para dirigir os meus negócios, seguindo sempre o meu bom sistema que adoptei quando era caixeiro de só gastar metade dos meus rendimentos, capitalizando a outra metade em benefício de meus futuros filhos e da minha mulher e mais herdeiros.

Em 1853 faleceu a Srª. D. Leonor de Oliveira Mascarenhas, dona do prédio da Rua da Quitanda, nº40, em cujo prédio existia a minha loja de couros. Em testamento deixou as duas metades desse prédio a duas pessoas diferentes. Comprei a primeira metade em 31 de Agosto de 1857.

Fazia nesse dia 30 anos e 30 dias que eu tinha chegado a essa mesma loja com uma carta de recomendação para o dono dela e que era meu primo João António de Castro Leite, com um cruzado novo na algibeira e com uma pequena trouxa de roupa, pois a caixa tinha

ficado no navio tomado pelos corsários argentinos em 1827. Mal eu pensava nesse tempo que aquela loja de couros e o prédio onde ela estava seria tudo meu.

Este prédio dá-me o rendimento suficiente para eu viver decentemente o resto da minha vida. Assim são as coisas deste mundo! Só Deus é grande!

Em 8 de Outubro de 1857 comprei outra metade do prédio. O preço por que o comprei consta do copiador de cartas e lembranças, fls.12. Comprei-o assim porque estava em risco de ser demolido para alargamento da rua.

A desapropriação era por 12 contos, como felizmente não se realizou por se ter dissolvido a Companhia Edificadora, posso dizer que agora vale o dobro do que me custou.

No ano de 1858 vim a Portugal visitar a família, também para ver se lograva boa saúde e se me convinha ficar cá definitivamente.

Deixei a loja entregue ao caixeiro José da silva Souto, a quem dei interesse em metade dos lucros.

Em 1859, voltei para o Brasil com tenção de vender a loja e fixar residência em Portugal.

Em 31 de Dezembro de 1860 liquidei todas as contas com os credores e vendi a loja ao meu sócio José da Costa Ferreira Souto. Que depois dos abatimentos que lhe fiz nas dívidas de alguns fregueses e nas fazendas me ficou a dever 9.600$000, e cuja quantia ele passou e aceitou 16 letras de 600$000 cada uma, a vencer uma cada mês (que ele pagou pontualmente nos seus vencimentos), tendo por isso liquidado contas com ele.

Em 1861, depois de liquidados todos os meus negócios entreguei a meu primo Fortunato uma procuração bastante para ele receber os alugueis de meu prédio, e as letras quando fossem vencendo, e vim para Portugal na companhia de meu primo e ex-patrão João António de Castro Leite.

Embarcamos no vapor francês *Navarra* a 25 de Março e chegamos a Lisboa a 15 de Abril. Desembarcamos no Terreiro do Paço a 22 de Abril. Hospedamo-nos no Pedro Alexandrino, na Rua da Betesga em frente à Praça da Figueira, demorando-nos para ver Lisboa, Sintra, Mafra, etc. (textos disponíveis em http://www.museu-emigrantes.org)

E continua descrevendo o percurso turístico por várias terras (descrição com grande detalhe) até chegar ao Minho.

Em 1862, começa a construção da sua casa em Fafe e, quatro anos mais tarde, começa a construir casa para as irmãs e para os caseiros.

As construções terminam, em 1870, já com 56 anos de idade. Foi, portanto, um exemplo de sucesso, tendo cumprido os objectivos pretendidos: enriquecer, regressar à terra natal, casar e ter filhos.

A colmatar esta tentativa de análise das várias vertentes da emigração portuguesa para o Brasil, gostaria de relembrar o poema de Rosalía de Castro – *Cantar de Emigração*.

Nascida em Santiago de Compostela, em 1837, na Galiza, região muito semelhante ao Minho em termos sócio-económicos, esta poetisa é considerada a fundadora da literatura galega moderna. O dia 17 de Maio, *Dia das Letras Galegas* é feriado por ser a data da edição da sua obra *Cantares Galegos* (1863), que inclui o poema supracitado, que aqui apresento

traduzido por José Niza e onde ela menciona a ausência dos homens, as "mães sem filhos", "os filhos sem pais", "as viúvas de vivos-mortos", reproduzindo, em palavras parcas, mas cheias de emoção contida, todo o drama da emigração. Este poema é um retrato fiel da tragédia humana vivida por mulheres e crianças que, como foi dito, raramente acompanhavam os homens na sua ida para o Brasil e que eram, na maioria dos casos, rapidamente esquecidos.

Cantar de emigração
Rosalía de Castro

Este parte, aquele parte
E todos, todos se vão.
Galiza, ficas sem homens
Que possam cortar teu pão.

Tens em troca orfãos e orfãs
Tens campos de solidão
Tens mães que não têm filhos
Filhos que não têm pais.

Coração que tens e sofre
Longas ausências mortais
Viúvas de vivos-mortos
Que ninguém consolará.

À laia de conclusão gostaria de chamar, mais uma vez, a atenção para o facto de ser necessária uma análise da emigração para o Brasil nas suas várias vertentes, que tentei aflorar neste meu ensaio: os casos de sucesso daqueles que vemos regressar e construir suas casas em Portugal, os casos de fracasso, na sua maioria homens que se perdem nos seringais, cafezais e plantações do Brasil, por lá ficando e perdendo qualquer esperança ou até desejo de regressar e, por último, o caso das mulheres e crianças, tanto das que partiam, como, e sobretudos, das que ficavam abandonadas em Portugal.

Bibliografia

CASTELO BRANCO, Camilo (1862), *As Memórias do Cárcere*, Lisboa, 1ª. ed. Parceria A. M. Pereira, Lda.
CASTELO BRANCO, Camilo (s/d), *Eusébio Macário*, 7ª ed., Porto, Liv. Chardron.
CASTELO BRANCO, Camilo (1966), *O Senhor do Paço de Ninães*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira.
CASTRO, ROSALIA (1973), *O Nosso Amargo Cancioneiro*, Porto, Livraria Paisagem.
CHAGAS, João P. (1897), *De Bond: Aspectos da civilização brasileira*, Lisboa, Minerva.
DINIS, Júlio (1964), *Morgadinha dos Canaviais*, Porto, Liv. Civilização Editora.
FERREIRA DE CASTRO (1986), José Maria, *Emigrantes*, Lisboa, Guimarães Editores.

QUEIRÓS, Eça de (1979), *A Emigração como Força Civilizadora. Relatório sobre a emigração*, Lisboa, Perspectivas e Realidade.
QUEIRÓS, Eça de (1978), "O Brasileiro", *in Uma Campanha Alegre (As Farpas)*, vol. 2, Porto, Lello.
MONTEIRO, Miguel (2004), *Fafe dos «Brasileiros» (1860-1930)*, Ed. Autor.
MONTEIRO, Miguel (2000), *Migrantes, Emigrantes e Brasileiros (1834-1926)*, Fafe, Ed. Autor.
Museu da Emigração – Fafe.

Anexos

Profissões e estado civil das mulheres emigrantes

PROFISSÕES	Solteiras	Casadas	Viúvas	Total parcial	Total global
serviçal	23	1	1	25	
doméstica/criada de servir	22	10	3	35	
costureira	17	13	1	31	
jornaleira	16	25	6	47	
engomadeira	1	0	1	2	**140**
agricultora	15	23	4	42	
proprietária	4	35	10	49	
capitalista	4	9	1	14	
familiar	1	0	0	1	
lavradeira	1	8	1	10	**116**
padeira	1	2	0	3	
tecedeira	2	2	0	4	
negociante	0	3	0	3	
chapeleira	0	1	1	2	
operária	0	1	1	2	
modista	0	1	0	1	**15**
TOTAL GLOBAL	107	134	30	271	**271**

Linguística no Feminino: O Português das Mulheres Timorenses

Maria João Marçalo

Resumo: *Pretende-se contribuir para a descrição e identificação do português falado pelas mulheres timorenses bem como sobre o papel das práticas discursivas na criação da identidade social feminina em Timor.*

Coimbra, 7 de Maio de 1993

Graças a Deus! Xanana Gusmão, condenado a prisão perpétua pelo tribunal às ordens do tirano indonésio, atirou à cara dos juízes serviçais toda a verdade da sua revolta contra a opressão e fidelidade à terra nativa. E, embora impedido de levar até ao fim o protesto, disse o bastante, no seu português materno(...)

Miguel Torga, *Diário XVI*

Introdução

A epígrafe deste texto, retirada do Diário de Miguel Torga, é um esboço de homenagem quer a Xanana Gusmão quer ao próprio Torga, dado que em 2007 se comemora o centenário do seu nascimento.

Mas não é de heróis conhecidos que vos queremos falar. O presente ensaio, inicialmente visando abordar muito "assepticamente" a questão linguística, acaba sendo mais um testemunho de uma descoberta muito subjectiva (desta mulher que eu sou) de Timor, dos timorenses, das mulheres timorenses. Quem lê, não espere, pois, um artigo de linguística, se não se quiser sentir defraudado nas expectativas. O que aqui escrevemos é, assumidamente, partindo de um trabalho de campo, um epítome apologético e laudatório das mulheres do Timor de hoje, um texto que grave na escrita os discursos das minhas alunas e das mulheres por elas entrevistadas, ainda que o tema gire sempre em torno de questões linguísticas e de política linguística.

Ensinar o quê em Timor?

Sou docente na Universidade de Évora desde Outubro de 1987. Ensinar linguística foi desde sempre a minha opção. Lembro-me bem: um anúncio de jornal pedia um docente

para as cadeiras de Fonologia e Morfologia do Português e de Teoria da Linguagem. Um outro anúncio, em 2005, desta vez via e-mail, difundido aos *users* da Universidade de Évora solicitava docentes universitários para ensinarem na Universidade de Timor Leste, ao abrigo de um acordo entre a Fundação das Universidades Portuguesas e aquela universidade-em-construção, num país recém-nascido que optou soberanamente por eleger como língua oficial o Português, a par da língua Tétum. Decisão nada fácil de colocar em marcha nesse país onde durante mais de duas décadas foi proibido falar português e todos os cidadãos escolarizados o foram em malaio-indonésio (bahasa indonésio – a língua da Indonésia), a língua oficial do invasor. Decisão nada fácil, a nível pessoal, foi também a minha: ir ou não ir? Tomada a decisão de me disponibilizar para leccionar durante cerca de dois meses e meio (um bimestre) a disciplina de Morfologia e Sintaxe do Português ao 2º ano do curso de Ensino de Língua Portuguesa, enviei um e-mail para o secretariado em Coimbra e fiquei a aguardar. Esta ida a Timor era a concretização de um sonho adiado desde 2000, desde a época em que o povo português saiu às ruas em manifestações de solidariedade, numa euforia generalizada de esperança. A resposta tardou e até já havia quase esquecido a hipótese. Foi positiva. A partida ficou marcada para 18 de Março de 2006.

A Preparação da Viagem

Ir para um país como Timor-Leste implica uma preparação a nível de cuidados de saúde preventivos: uma ida ao Instituto de Medicina Tropical para a Consulta do Viajante. Depois a prescrita panóplia de vacinas exige, como melhor opção (para algumas a única solução, como no caso da vacina contra a encefalite japonesa), que nos desloquemos ao Hospital Militar Principal, em Lisboa. Levei muitas vacinas, nem me lembro já quantas e como eram sujeitas a várias tomas, durante mais de um mês caminhei para o Hospital Militar todas as quintas feiras.

Confesso que tive medo e cheguei a pôr em causa a minha decisão de ida. Mas o apelo de ensinar a nossa língua a quem pede ajuda para a aprender, o desafio de contribuir para formar os futuros professores de Português (quem sabe os futuros deputados, ministros daquela jovem nação), o apelo da solidariedade, de dar a mão a um povo que reza o Pai-Nosso e a Ave-Maria na nossa língua materna foi mais forte do que qualquer indecisão. Em casa as coisas também não foram fáceis. Coloquei um planisfério no quarto da Luisinha e começámos a localizar o sítio para onde a mãe ia viajar e ficar a ensinar um tempo. No mapa a pequena ilha de Timor é mesmo "do outro lado do mundo".

Quando chegou o plano de voo, deparei-me com nomes desconhecidos (para mim, claro, que não havia viajado para paragens do oriente!). O meu mundo alargava-se, vinha-se alargando desde o primeiro momento em que me permiti sonhar com uma missão de ensino em Timor.

Como é que se vai de Évora para Díli?

A família foi levar-me ao aeroporto, alguma incerteza perante a ausência, algumas saudades já mesmo antes da partida. Embarquei só comigo mesma (lembrei-me de uma canção da minha adolescência, *je ne suis jamais seul avec ma solitude)*. Começava a concretizar-se a minha "aventura-missão de ensino".

As horas de voo são muitas e as escalas várias. Saída de Lisboa na Tap, mudança de companhia para a KLM no aeroporto de Schipoll, em Amesterdão. Cerca de treze horas de voo entre a Holanda e Hong Kong a bordo de um avião enorme da Cathay! Em Hong Kong nova mudança de avião com destino à ilha de Bali e pernoitar em Denpasar, pois o avião da Merpati, a companhia indonésia que viaja diariamente para Díli, só às 9h da manhã seguinte levanta novamente voo.

O grupo de docentes do 3º bimestre (Março a Maio) encontrou-se só em Hong Kong, pois até aí tínhamos feito percursos diferentes, em companhias diferentes. Havia gente de universidades e politécnicos de todo o pequeno Portugal, desde Bragança a Faro, passando por Porto, Coimbra, Lisboa, Évora, Beja e ainda um colega dos Açores!

Bali é uma das milhentas ilhas da Indonésia, um destino turístico hoje muito na moda em Portugal. Chegámos exaustos. Tínhamos um guia à nossa espera, estávamos em terras do oriente, o calor húmido já se fazia sentir e a música dos xilofones dava-nos as boas vindas em Denpasar, capital da ilha. As malas chegaram, nada se perdeu nos milhares de quilómetros percorridos. No hotel, amáveis empregados trajados à balinesa oferecem-nos bebidas. Confundimo-nos com os milhares de turistas de todo o mundo que diariamente invadem Bali. Jantamos todos juntos comida típica da ilha, umas espetadas de carne e muito marisco. Temos de festejar, sobrevivemos à longa viagem. E Timor Lorosae não se espera terra de luxos e mordomias.

Chegada a Díli em 20 de Março de 2006

No avião que nos levou de Bali a Timor Leste preenchemos os necessários documentos, quando chegou à morada alguém disse que colocássemos "Bairro da Cooperação, Colmera". Todos os nomes nos parecem estranhos quando os escutamos pela primeira vez. Era aí que eu ia morar nos dois meses seguintes, em Colmera, uma das áreas da cidade de Díli. O Bairro fica bem junto ao Hotel Timor, o único sítio onde se pode encontrar "toda" a comunidade portuguesa residente na cidade, como eu mais tarde viria a confirmar.

Quando chegamos a uma terra desconhecida é bom ter alguém à nossa espera. Lá estava o Dr. Vítor, que depois de instalados no Bairro, nos guiou pelas ruas esburacadas da cidade. E é óptimo encontrar caras conhecidas, o que sucedeu quando voltei a encontrar alguns ex-alunos da Universidade de Évora da licenciatura em Português-Inglês, nomeadamente o Zé Carlos, então a trabalhar no Parlamento timorense e a Alexandra a leccionar na cidade de Baucau, onde também se encontra Dom Basílio do Nascimento, vizinho do Colégio do

Espírito Santo quando viveu no seminário de Évora, antes da sua nomeação como Bispo da Diocese de Baucau.

Pois, fiquei alojada na casa 4 e fiz amizade com a Emília Piedade, a colega que tinha os mesmos alunos que eu, a quem ela ensinava a disciplina de Literaturas de Expressão Portuguesa.

Nessa tarde reunimos na Universidade com a Coordenadora do Curso de Ensino de Língua Portuguesa, a Prof. Mariette e todos os docentes envolvidos na licenciatura, alguns portugueses ali colocados pelo Instituto Camões e colegas timorenses, já licenciadas pela Universidade de Timor Leste e que também leccionam português. Ficou decidido que as aulas teriam início a 22, quarta-feira.

As Aulas de Morfologia e Sintaxe do Português

Os horários, confesso, pareceram-me aberrantes: entre as 11h e as 15h, com pouco mais de vinte minutos para almoço. Mas em terra estranha, adopto a máxima "em Roma, sê romano". As aulas foram sempre dadas nos horários estipulados e os alunos não se queixavam. Duas turmas, com aulas diárias, digamos que se trata de uma espécie de curso intensivo. Local: o antigo Liceu Francisco Machado, em boa hora mandado recuperar pela Câmara Municipal de Lisboa, feito que mereceu ao Dr. João Soares ter o seu nome na toponímia de Díli. Não havia ar condicionado e havia muitíssimo calor, e eu suava, suava, sempre em todas as aulas, sempre a toda as horas. No quarto, sim, aí havia ar condicionado, uma espécie de paraíso minúsculo, com direito a uma cama, guarda-fato, banca de cabeceira e secretária com respectiva cadeira. A solução encontrada foi procurar numa das várias lojas de chineses de Colmera uns lenços de pano, para limpar as grossas bagas de suor e assim aliviar o incómodo.

As turmas compunham-se de alunos jovens, dezoito, vinte e poucos anos, mas também de alunos de cinquenta e tal e só quase no fim fiquei a saber que uma das minhas alunas era irmã do Sr. Presidente, irmã de Xanana Gusmão. Havia alunos fracos e bons alunos, como em todo o lado. Quase todos eles muito trabalhadores e esforçados. Gostei de todos e eles gostaram de mim, como comprovei no que escreveram na avaliação que fizeram no final. Notas negativas, houve, porém, houve também notas "boas", a melhor foi um 17 merecido, arrecadado pela Ivónia Nahak, filha de mãe timorense e pai indonésio, também ele a aprender Português para poder continuar professor de matemática no ensino secundário, onde as aulas estão, gradualmente, a começar a ser leccionadas obrigatoriamente em Português.

A outra língua oficial, além do Português, o Tétum, mais especificamente o tétum-praça é uma língua crioulizada cuja morfologia hoje se resume a escassos elementos presentes na derivação de palavras. A morfologia, praticamente inexistente, viu-se substituída por palavras marcadoras de funções variadas e também por regras sintácticas. Uma grande parte do vocabulário e numerosos morfemas e construções do tétum são de origem portuguesa o que proporciona que quando se assiste às notícias da RTTL (Rádio-televisão de Timor Leste) se compreendam muitas palavras, embora a compreensão total da mensagem não seja transpa-

rente para nós. O tétum é importante enquanto língua veicular de um país em que se falam, pelo menos, dezasseis línguas diferentes. Ao Instituto Nacional de Linguística da Universidade Nacional de Timor Lorosae cabe a tarefa de coordenar a padronização do Tétum.

Microletes, táxis e viagens na ilha

Todos os que estiveram em Timor sabem o que são as microletes. Eu explico. São pequenas carrinhas, uma espécie de mini-bus, onde os timorenses se apinham para viajar, a um preço módico, normalmente curtas distâncias. Os táxis, alguns a caírem de velhos, outros nem tanto, mas todos eles com música em "altos berros" brasileira ou indonésia, são bem mais caros e é preciso negociar o preço, entre 1 a 4 dólares dentro da cidade, para idas ao supermercado ou até à praia da Areia Branca.

No meu primeiro fim-de-semana viajei até ao Ilhéu de Jaco. Uma natureza linda de morrer, mas umas estradas péssimas de meter medo, não fosse a confiança no cabelo branco do sr. Rui que nos guiava naquelas paragens conduzindo o jipe alugado. Umas águas límpidas, mergulhar e fazer "snorkling" (ver os peixes com a ajuda de uns óculos, em português...) para observar a miríade de espécies coloridas que povoam aquelas águas.

As chuvas não deixaram fazer algumas das viagens previstas, mas valeu a pena viajar também até à região de Maubisse, e visitar a pousada de Maubisse onde pouco tempo depois o Major Reinado estabeleceria o seu quartel de revoltosos, um dos episódios dos acontecimentos que ensombraram Timor a partir de 28 de Abril de 2006 e que redundaram na demissão de Mari Alkatiri do cargo de primeiro-ministro.

Restaurantes, havia alguns bastante bons, como o Vasco da Gama, o do Hotel Timor e sobretudo o restaurante da D. Fina, na praia, onde fizemos todas as festas de despedida aos que iam regressando a Portugal

No último fim-de-semana, antes do regresso, viajei no ferry até à Ilha de Ataúro. Não tenho palavras. Vale a viagem de três horas. Lindíssima ilha.

De 28 de Abril a 27 de Maio de 2006: As aulas e os tiros

Depois de confrontos e actos incendiários na sexta feira 28, o clima de medo e incerteza abateu-se sobre todos e sobre Díli.

Nem sempre os computadores funcionavam....quando funcionavam, escrevia à família e aos amigos e foi bom e ajudou-me receber palavras de apoio.

A situação em Díli estava visivelmente instável desde, pelo menos 24 de Abril, data em que uma manifestação de militares peticionários se concentrou na zona do Palácio do Governo. Esta manifestação, que se manteve por vários dias, deu lugar aos confrontos de 28 de Abril em que várias viaturas foram destruídas, o palácio do Governo foi atacado e todos nós sentimos a intranquilidade e o medo que já víamos há muitos dias nos olhares assustados dos nossos alunos. O povo timorense começou a fuga para a montanha. Alguns alunos fugiram e nunca

mais voltaram às minhas aulas. Cheguei a dar aula apenas a três alunos, mas a sua presença merecia-me o maior respeito e fraternidade. Em cada aula seguinte em que aparecia mais um ou dois alunos dos que se haviam refugiado nas montanhas, multiplicavam-se os sorrisos de alegria. Nos dias 4 e 5 as ruas de Díli estavam mesmo desertas e a própria universidade tinha alguns edifícios fechados. No dia 9, para esconjurar o medo, mandei uma mensagem para os *users* da UE: "Em Díli, os professores da FUP (Federação da Universidades Portuguesas) estão bem e continuam a dar as suas aulas". Soube bem receber mensagens de apoio de conhecidos e desconhecidos. São laços que nos unem, de pertença à mesma instituição, laços de solidariedade.

No quotidiano procurava-se a normalidade. Mas a mala pronta para uma possível evacuação para terras australianas não permitia a total entrega à nossa missão de ensino. Que responder a um aluno que nos diz: "Professora, não estudei quase nada ontem, houve toda a noite lutas e incêndios no meu bairro, Becora."?

As aulas do terceiro bimestre deste ano lectivo terminaram no dia 19 de Maio. De 22 a 26 era a semana de exames. Os alunos das duas turmas de Morfologia e Sintaxe realizaram o exame, não sem algum sobressalto, quando no pátio viram colegas a correr. Tranquilizei-os: fugiam da chuva que começou a cair copiosamente.

Mas a situação agravou-se. Quarta-feira 24, o adido de segurança da Embaixada reuniu-se connosco e deu indicações de que deveríamos permanecer no bairro da FUP. Os confrontos que se verificavam fora de Díli chegaram ao centro da cidade. Deslocávamo-nos entre as nossas várias casas a correr com os tiros a zunirem por cima da nossa cabeça. Um colega voltou fugindo dos confrontos perto da Universidade e trouxe consigo os alunos que se preparavam para fazer exame. Era a minha turma B com quem combinara um almoço de despedida, impossível de realizar em condições normais. Ironia das ironias, tentámos rir e manter a serenidade e professores FUP e alunos FUP almoçaram ao som do tiroteio.

1. Das mulheres timorenses

As mulheres na capital ocupam cargos em orgãos de estado, na universidade e nos jornais.

Na UNTL – Universidade Nacional de Timor Leste, várias timorenses obtiveram já o seu grau de licenciatura e são presentemente docentes em regime de co-docência na mesma universidade. São em número significativo as timorenses a frequentar cursos de licenciatura.

Na Licenciatura em Ensino de Língua Portuguesa, organizada pela Federação das Universidades Portuguesas e Instituto Camões as mulheres estão em maior número do que os homens.Até 1976 o português era a língua de escolarização. Nas entrevistas efectuadas são referidos o Colégio de Soibada, o Colégio de São Francisco Xavier em Dare, o colégio de Ousso, a escola primária de Balide (Canossianas), entre outras.

Os estudos secundários podiam ser realizados na Escola Técnica Prof. Doutor Silva Cunha.

2. Reflexões linguísticas sobre o português: entrevistas realizadas por alunas da licenciatura em Ensino do Português, da UNTL

Reproduzimos seguidamente o texto de algumas das entrevistas realizadas, mantendo o texto apresentado pelas alunas que realizaram as entrevistas (sem correcções gráficas ou outras).

Entrevista 1 feita pela aluna Sandra Noronha em Abril de 2006:

– Como te chama?
Eu chamo-me Filomena da Silva Henrique.
– Onde nasceu?
Eu nasci em Díli, no dia 16 de Outobro de 1960.
– Quantos anos tem?
Eu tenho 46 anos.
– Quantos filhos tem?
Eu tenho seis filhos. Dois rapazes e quatro raparigas.
– Todos são estudantes?
Sim. Todos são estudantes.
– Qual é a sua profissão?
A minha profissão é a professora
– Onde estudou português?
Eu estudei português em escola de Becora.
– Acabou o seu estudo em que ano?
Eu acabei o meu estudo em 1972.
– Costumava falar português em casa?
Sim. Costumava falar com o meu marido.

Entrevista 2 feita pela aluna Juliana dos Santos, em Maio de 2006:

– Boa tarde senhora!
Boa tarde.
– Como se chama?
Chamo-me Emília dos Santos
– Quantos anos tem?
Eu tenho 52 anos de idade.
– Quantos anos tinha quando senhora frequentou seu curso?
Quando eu tinha 8 anos de idade.
– A onde?
Na escola Colégio de Maliana.
– Em que ano é que senhora rematou o curso?
Rematei meu curso em 1979.
– Qual é a sua profissão?
Sou dona de casa.

– Normalmente, senhora costumava a falar à língua portuguesa com quem?

Eu costumava à falar à língua portuguesa com os meus visinhos que sabem falar à língua portuguesa.

Entrevista 3, feita pela aluna Joana Baptista Mota:

– Olá, boa-tarde. Como se chama?

Boa tarde, chamo-me Madalena da Costa.

– Onde mora?

Moro em Taibesse.

– Onde nasceu?

Nasci em Fatu-Berliu, no dia 4 de Agosto de 1936.

– Qual é a sua profissão?

A minha profissão é doméstica.

– Tem quantos filhos?

Tenho onze filhos, morreram dois e ficaram nove vivos.

– Tem quantos netos?

Tenho 30 netos e são estudantes.

– Onde aprendeu português?

Aprendi português em Soibada, no colégio da Imaculada Conceição, com as Reverendas Senhoras Madres Canossianas.

– Que ano acabou o seu estudo?

Acabei o meu estudo no ano de 1950, com a 4ª classe frequentar.

– Costumava falar português em casa?

De vez em quando, e não todos os dias.

Muito material foi por nós recolhido em gravações e merece um aturado trabalho de investigação linguística. Estas são apenas amostras das muitas entrevistas escritas recolhidas por alunas, entrevistas estas que podem, posteriormente vir a ser analisadas, nomeadamente sob a perspectiva dos erros mais frequentes em relação à norma.

3. Política Linguística: estatuto do português em Timor

No CNRT, em 2000, o português é proposto como língua oficial de Timor Leste ao lado do tétum, facto que se concretizou em 20 de Maio de 2002 na Constituição Nacional: português e tétum são consagradas línguas oficiais da República Democrática de Timor-Leste. O tétum-praça, variedade do tétum da cidade de Díli, capital desde 1769, é hoje a língua co-oficial ao lado do português. Doze das dezasseis línguas de Timor –Leste são da família austronésica, tal como o malaio. Quatro são línguas papuásicas (búnaque, macassai, macalero e fataluco).

Um dos mais importantes símbolos de identidade é a língua oficial, em Timor têm esse estatuto o português e o tétum.

A poliglossia de Timor-Leste (16 línguas e vários dialectos) foi sempre ultrapassada através do uso do tétum-Díli (tétum-praça), uma variante muito mesclada com o português e mais facilmente aprendida pelos europeus.

O Português falado em Timor, com as suas características próprias, precisa de ser descrito e valorizado, num trabalho de parceria com o Instituto Nacional de Linguística de Timor Lorosae.

Os professores que se desloquem a Timor para ensinar português devem fazer o esforço de aprender o tétum, demonstrando respeito pela língua co-oficial, a língua nacional, falada pela maioria dos timorenses, dado que a restauração da língua portuguesa não tem nem nunca deverá ter quaisquer intuitos neocolonialistas.

Bibliografia

COSTA, Luís, 2000, *Dicionário de Tétum-Português,* Lisboa, Colibri.

ESPERANÇA, João Paulo, 2001, *Estudos de linguística timorense,* Aveiro, Associação de Cooperação para o Desenvolvimento.

ESPERANÇA, João Paulo et al., 2005, *O que é a Lusofonia – Gentes, culturas, terras/ Saida Maka Luzofonia – Ema, kultura, rain,* Díli, Editora Gráfica Diocesana de Baucau.

HULL, Geoffrey, s/d (2000?), *Timor-Leste – Identidade, Língua e Política Educacional* (versão em tétum e em português), Instituto Camões.

HULL, Geoffrey e ECCLES, Lance, 2005, *Gramática da língua tétum,* Lisboa-Porto-Coimbra, Edições Lidel com o apoio do Instituto Camões e do Instituto Nacional de Linguística de Timor Lorosae (edição original de 2001).

Jornal Nacional *Semanário,* publicado em Díli desde 2004, em tétum e português.

SILVA, Sebastião, 1889, *Diccionario de Portuguêz-Tétum,* Macau, Typographia do Seminario.

TORGA, Miguel, *Diário,* XVI , 1995 (1ª ed. 1993), Coimbra.

Pré-Feminismo no Século XIX: Guiomar Torresão e sua Baronesa ou o Humor como Arma de Transgressão em Guiomar Torresão

Monica Rector

Resumo: *Apesar da obra de Guiomar Torresão estar publicada quase na íntegra, O Fraco da Baronesa estava apena listado no acervo da Biblioteca Nacional. Na seção de livros raros da Biblioteca Nacional de Lisboa, dentro de um volume dos Códices Alcobacenses encontrei um manuscrito, escrito a lápis, de Guiomar Torresão, que revela uma escrita pré-feminista. Por meio de humor e subterfúgios, a baronesa se impõe na sociedade de sua época. Farei uma análise deste aspectos originais desta abertura do caminho da mulher em sua luta para ocupar um lugar na sociedade portuguesa daquela época.*

O Fraco da Baronesa é uma comédia original, em 1 (um) ato, de 9 (nove) cenas. Há apenas três personagens na obra: a baronesa, o barão e a criada Henriqueta. O manuscrito data de 1898. Encontra-se na Biblioteca Nacional de Lisboa, COD 12954, R 149876. No final do manuscrito, a autora usa didascália, isto é, instruções sobre a representação dramática dos atores, sobretudo com relação a gestos e posicionamento no palco e ilustra o mesmo.

1. O Manuscrito

O Fraco da Baronesa é uma comédia original, em 1 (um) ato, de 9 (nove) cenas, escrita por Guiomar Torresão. Há apenas três personagens na obra: a baronesa, o barão e a criada Henriqueta. O manuscrito inédito, escrito a lápis, data de 1898. Encontra-se na Biblioteca Nacional de Lisboa, COD 12954, R 149876. Foi publicado, por nós, no ano passado, em forma de livro.

2. A Autora

A obra de Guiomar Delfina de Noronha Torresão (1844-1898) compreende romance, poesia, conto e teatro. Usou vários pseudônimos e partes de seu nome: Delfina de Noronha, Noronha Torrezão, Gabriel Cláudio, Roseball, Scentelha, Sith, Tom Pouce. Publicou *Uma Alma de Mulher* (poesia, 1869), *A Família Albergaria* (romance histórico, 1874), *Meteóros* (coleção de artigos, 1875), *O Fraco da Baronesa* (peça teatral em um ato, 1878), *A Crisálida* (1883), *Idílio à Inglesa* (contos modernos, 1886), *Paris* (livro de viagens, 1888), *A Avó* (1889), *Severina* (1890), *As Batalhas da Vida* (1892), *Diário de uma Complicada* (1894), *Joanna de Goerschen* (1896), e *Flávia* (contos, 1897).

Escreveu ainda duas comédias em três atos, *Educação Moderna* (1894), para o Teatro do Ginásio, e o drama *Naufrágio do Brigue "Colombo"*, para ser encenado no Brasil. Torresão teve algumas de suas peças representadas em palcos brasileiros, e também colaborou em vários periódicos brasileiros, como na revista *A Mensageira*, que circulou em São Paulo entre 1897 e 1900.

Destacamos duas obras pelo conteúdo feminino e, às vezes, feminista, que percorre a maioria da sua escrita. *Idílio à Inglesa* compõe-se de vários contos, alguns ingênuos como "Wergiss-mein-nicht" (*Vergissmeinnicht* é a flor "amor-perfeito", em alemão). Este conto, cujo título significa "não se esqueça de mim", é uma história de Cinderela atualizada. Um duque vai em busca de sua amada, da qual guarda um amor-perfeito perdido. Ele a encontra na loja de um joalheiro, de quem ela era filha.

Pitoresco, nesta obra, é o nome da flor em alemão. Aliás, esta é uma característica da escritora, que é também tradutora. Costuma utilizar vocábulos de outras línguas, como a inglesa e a francesa, mostrando assim seu conhecimento de línguas estrangeiras e uma vasta cultura, citando escritores como Honoré de Balzac e George Sand, entre outros.

De *Flávia,* destacamos o conto "Visão do amor no século XX", Torresão contrasta o amor do povo com o aristocrático, por meio de um diálogo, que presencia sem querer, entre um casal de enamorados, num domingo, nos jardins de Sintra. Como no conto anterior, a autora faz uma crítica irônica, ao descrever o jovem: "Um loiro alto, direito, poderosamente arcaboiçado, dava-lhe o braço. Aos cantos da boca sensual, assinalada por um farto bigode afilado em estilete, esboçava-se um sorriso donjuanesco, vagamente imbecil" (286). Sua declaração de amor não passava de um lugar-comum: "—É implacável! Entretanto, não posso resistir à tentação de repetir-lhe que a adoro!" Mas da boca da companheira vem a ironia: "—Repita em inglês, para quebrar a monotonia. Ah! os homens, quantas vezes mutilam eles essa palavra divina..." (289). O narrador se coloca à distância e pergunta: "Será este par de vaidades burlescas e *coquetteries* artificiosas o figurino do amor, pré-adivinhado à distância, que reinará no próximo futuro século XX? ... E voltei a ter inveja da boa e saudável alegria do povo, que não partilhava!" (290). Vê-se aqui um sentido de humor, assim como uma antevisão do espírito feminista que irá vigorar no século vindouro, numa autora que soube analisar as relações amorosas racionalmente. Estes indícios estão presentes em *O Fraco da Baronesa*.

3. A Educação no Século XIX

Para melhor entender *O Fraco da Baronesa*, torna-se necessário contextualizar a obra dentro do sistema social e educativo vigente na época.

A educação feminina, na época de Torresão, era precária. A mulher era incentivada a escrever poesia – "coisa de mulher" – sem ter o devido preparo. Ramalho Ortigão afirma que isto redundou em "duas catástrofes: o estado da literatura feminina e o estado da cozinha nacional". Sugere "menos odes e mais caldo" (Ortigão 149-166).

Torresão teve uma infância difícil, dando, desde cedo, lições de instrução primária e de francês para ajudar no seu sustento. O ensino sempre esteve presente em sua vida e foi o seu sustento.

4. A Visão Feminista da Obra

A partir da leitura de *O Fraco da Baronesa* podemos apreender não somente a visão de mundo da baronesa, mas também a visão da autora, Guiomar Torresão, com relação à mulher, no século XIX. A peça pode, a princípio, ser considerado um texto feminista, visto que a autora põe em primeiro plano as opiniões de uma mulher – a baronesa – mostrando o modo como ela se relaciona com seu marido e os choques que surgem desta relação. Enfatizando o código verbal em comparação com outros códigos, como o gestual que na didascália sugere acções a serem encenadas no palco, Torresão mostra como a baronesa lida com a posição da mulher na sociedade. Ao mesmo tempo, mostra uma visão crítica em relação ao papel das mulheres na sociedade, sua opinião sobre o espaço ocupado por elas – espaço este que, muitas vezes, não é resultado de uma escolha própria, mas pré-determinado por outros.

O feminismo, que propriamente dito só começou em meados do século XIX, não consiste em uma única corrente de pensamento, visto que há diversas formas de se abordar o estatuto de ser mulher em determinada sociedade. Estas formas variam conforme o momento histórico. O *feminino* teve sua evolução. De uma fase inicial, de lutas que tinham como bandeira "obter igualdade com os homens", passou a uma segunda fase de transgressão, para mais tarde chegar à fase da diferença. Na fase da igualdade, a mulher procurou a integração no universal. Este universal, porém, era confundido com o masculino, ou seja, havia as mulheres, elas mesmas, e o outro. Na fase da transgressão, as mulheres almejam a obtenção do seu lugar na sociedade. Só então puderam-se contar as diferenças dentro do próprio feminismo. Esta última é a fase da auto-descoberta. O *feminino* é uma presença sempre em crise, entre o sim e o não, entre a igualdade e a diferença: entre ser mulher junto ao homem, a outra mulher ou a si mesma. Em *O Fraco da Baronesa*, Torresão trabalha com aspectos que podemos chamar de *pré-feministas*: a luta para que a mulher tenha voz e vez. A protagonista expõe seus pensamentos dentro das possiblidades da época, ou seja, diz o que pretende usando o humor para ser ouvida e, ao mesmo tempo, para não ser condenada.

Julia Kristeva ("Women's Time", 1979) divide o movimento feminista em três fases. Na primeira delas, as mulheres lutam por um espaço maior e melhor na sociedade. Na competição contra os homens, desejam provar que são iguais ou superiores a eles. Para Kristeva, este tipo de feminismo não faz mais do que confirmar a dominação masculina, visto que, ao se disporem a competir com os homens, as mulheres legitimam as estruturas sociais criadas por eles.

Na segunda fase, para Kristeva, as mulheres buscam em fontes míticas momentos em que predominou o poderio feminino. Concentrando-se em um tempo cíclico, as mulheres se

afastam da sociedade real, do tempo histórico, vivendo a libertação em um espaço ficcional e atemporal, utópico porque distante da sociedade em que vive.

Na terceira fase, as mulheres se negam a se definirem por papéis sociais. Opõem-se também a se retirarem da sociedade e a viverem em um paraíso onírico e mítico, onde seriam possíveis comportamentos que não são aceitos pela sociedade criada e controlada pelos homens. Nesta terceira fase, mais complexa, as mulheres definem o gênero como uma construção social e histórica, e não uma essência. Assim, passa-se a interpretar "gênero" não como um papel social que representa ou disfarça um *self*, mas como o grande construtor deste, porque é justamente o gênero que cria a ficção de uma interioridade.

Os comportamentos esperados da parte dos diferentes gêneros não são estabelecidos por leis. Entretanto, a sociedade dispõe de mecanismos controladores do comportamento de cada sexo. A sociedade então amplia o conceito de sexo – ligado ao aspecto biológico –, e aproxima-o da noção de gênero, criando a ilusão de que o gênero é algo natural, com que os seres humanos nascem. Espalha-se, desta forma, a idéia de que, por exemplo, quando uma pessoa nasce mulher, esta pessoa também nasce com todo um código de comportamento que rege o gênero feminino dentro da sociedade.

Partindo do estudo do feminismo, Julia Kristeva defende uma arte que dissolva identidades. Tal atitude é bastante diferente do feminismo que enfatiza as diferenças, ou que busca simplesmente pôr a mulher em uma situação de igualdade com o homem, competindo de igual para igual. Para este tipo de feminismo, a vitória feminina é o momento em que as mulheres alcançam poder, autoridade e prestígio na sociedade, deixando de ser vítimas das estruturas sociais. Para Julia Kristeva, entretanto, esta vitória das mulheres é incompleta, visto que consiste em vencer sob as regras pré-estabelecidas por homens. A grande vitória para as mulheres será deixar de reconhecer as rígidas estruturas sociais criadas.

A partir da observação da divisão feita por Julia Kristeva, parece-nos que Guiomar Torresão é uma escritora *pré-feminista* pertencente ao primeiro grupo, ou anterior ao mesmo, sobretudo tendo em vista a época em que a peça foi escrita.

5. As Personagens e o Enredo

Vejamos o comportamento dos principais personagens da obra através de suas ações e falas, para chegar à concepção de feminino e de feminismo elaborada pela autora.

O Fraco da Baronesa gira em torno de um segredo. A baronesa é uma bela mulher, viúva e casada novamente. Ela esconde um segredo, e, por isso, tenta persuadir o barão a ir sozinho ao teatro. Ela deseja, ajudada pela criada Henriqueta, ter um encontro secreto, que, a princípio, parece ser com um amante.

A baronesa deseja encontrar este homem a todo custo. No fim da peça, o mistério se esclarece. O suposto amante é um calista, e o grande segredo da baronesa é o fato de ela ter calos, desde a idade de cinco anos – fato repulsivo e vergonhoso para uma mulher da sociedade na época em que vivia.

O enredo da peça é bastante simples. A inovação está presente nos diálogos, que, a princípio, podem ser lidos como feministas, já que a baronesa se constrói como um personagem que possui uma visão bastante crítica sobre a posição da mulher na sociedade. A visão crítica da baronesa é uma imagem especular da visão crítica da autora, e é justamente esta visão que queremos enfatizar.

Comecemos pelo diálogo inicial entre a baronesa e o barão. Ela define e critica o ideal de mulher imaginado por seu marido:

> [Baronesa] Delicioso!... Então, consoante o ideal do senhor meu marido, a mulher deve escrever coração com dois ss e cometer pelo menos meia dúzia de tolices em outras tantas palavras. A mulher deve amputar a fantasia [...]. De saias e espartilho, é forçosamente obrigada [...] a cerrar os dentes para conter a torrente de harmonias que lhe tresborda do coração, a cravar os olhos no chão e a dizer que sim com a cabeça como os mandarins de porcelana! Palpitante de estranhas comoções, ébria de júbilo, sentindo acender-se-lhe nos lábios a eloquência irresistível da paixão, [...] em nome da qual lhe não é permitido entender o poema de estrofes ardentes e sonoras, que, no seu libérrimo direito de senhor e árbitro, ele lhe recita ao ouvido com a sua voz meiga, profunda e insinuante!...(5)

Todos os comentários da baronesa surgem porque o marido a acusara de ter "às vezes espírito demais e coração de menos", ou seja, de pensar mais do que deveria e de ser menos sentimental do que as mulheres são e, em sua opinião, devem ser. Esta é uma crítica direta da autora à forma de pensar da época, e à falta de educação dada à mulher.

A baronesa, em seguida, acusa os homens de terem também fantasias sentimentais. Afirma, desta forma, que o predomínio dos sentimentos sobre a razão é algo negativo. Usa esta característica como argumento para atacar os homens e criticar o comportamento do marido, comparando a fantasia sentimental ao afogamento em um "tonel de estupidez". Portanto, ela reforça um código já rígido, que diz que a emoção é algo negativo – principalmente para os homens – e que deve ser combatida. A fantasia, em si, é um estereótipo negativo tanto para o homem como para a mulher. Mas sua atitude, que parece revolucionária – criticar o comportamento machista, torna-se reacionária, visto que reafirma estereótipos e põe no pólo negativo características comumente atribuídas às mulheres e já exaustivamente criticadas e desvalorizadas pelos homens.

Complementando a imagem da mulher ideal para o barão, temos:

> [Barão] Em conclusão, e para acabarmos com o assunto que me parece gasto, para mim a verdadeira coroa da mulher é a modéstia que lhe realça os atrativos. Se houver uma exceção, uma avis *rara*, que me demonstre cabalmente que o talento não é incompatível com esse dote, de que eu não prescindo, estenderei as mãos à palmatória e curvar[ei] o joelho à idolatria!...(11)

Além da análise do código verbal, podemos também traçar a imagem da mulher concebida pelo barão através da observação de seus gestos. Na peça, abundam as cenas em

que o barão guia a esposa: "[Barão] (Pegando-lhe na mão e levantando-se) Não te exaltes, criança!" (11). Há também inúmeras atitudes de cortesia em relação à mulher. Atitudes que ela aceita bem, como algo natural e esperado: "[Baronesa] (Distraída) Deitei... Não percamos tempo; até já! (O barão saiu depois de beijar-lhe a mão; a baronesa simula uma saída pela porta do lado oposto)" (12).

O juízo do barão sobre a esposa é com freqüência bastante compreensivo, no sentido de aceitar as ações da esposa como meros caprichos. Todo o tempo prevalece a idéia de que as falas da baronesa são meros exercícios retóricos com os quais o barão compactua, mas apenas no plano do diálogo. Entretanto, as pequenas ousadias no plano do pensamento e da fala, por parte da baronesa, parecem não ameaçar a rigidez da divisão dos papéis sociais. Estas liberdades parecem bem controladas, uma vez que são isoladas e presas ao plano do discurso, não configurando qualquer possibilidade de se tornarem ações concretas.

O barão, após ouvir o discurso da esposa, chama-a de "louquinha", o que é uma forma afetuosa de desautorizar os argumentos dela:

> [Barão] (vendo o relógio) Nota que a tua preleção durou, pelo menos, um quarto de hora; a minha será breve, embora menos conceituosa. Sabes, louquinha, que papel representavam no meio dessa desordenada orgia pagã as Aspásias [...]. (10)

Ele também a acusa de ingênua, o que é outra forma de tratá-la como um ser inferior, uma vez que a considera iludida com a aparência dos fatos, incapaz de chegar a uma conclusão correta sobre uma situação, devido à pouca cultura das mulheres em geral, e que o barão transfere à baronesa. Ele é ainda capaz de forjar um discurso somente para não contrariar a baronesa. O discurso forjado por ele seria um texto que iria ao encontro das opiniões de sua esposa. Isto nos sugere que o barão localiza o discurso da esposa no terreno da não-verdade, assim como o discurso falso que ele cria.

No entanto, o texto de Torresão segue as regras estabelecidas pela sociedade machista e, para não incorrer em "erros" ou "deslizes", que lhe pudessem causar alguma repercussão social ou política em sua época, faz uso do humor para acobertar a representação da realidade.

É a baronesa uma personagem *feminista*?

A baronesa é apresentada como uma mulher de personalidade forte, com um conhecimento cultural amplo e que sabe argumentar bem. Na fala da baronesa abundam palavras estrangeiras. Ela cita Sócrates, Píndaro e Péricles. Há informações de mitologia e história, e ela parece ter conhecimento crítico sobre o papel da mulher em diversas sociedades.

Segundo a linha de pensamento de Kristeva, poderíamos localizar a baronesa como uma feminista do primeiro grupo, visto que ela valoriza o conhecimento valorizado pela sociedade moldada pelos homens. A baronesa parece constantemente querer mostrar-se inteligente, culta e perspicaz, capaz de competir em igualdade de condições com os homens. No entanto, ao fazer isto, ela está legitimando e reforçando exigências sociais a que homens e mulheres, durante séculos vêm sendo rigidamente submetidos.

A baronesa, durante todo o desenrolar da peça, valoriza disputas sexistas, seja iniciando ou incentivando-as:

> [Baronesa] (Depois de ver a criada) ai! Que cabeça doida que eu sou!... Agora me lembro que os teus [?] e a tua impaciência masculina são inflexíveis, que prometi entrar no Clube às 10 horas, e que não tenho já senão uma hora para me vestir!... (12)

Neste exemplo, a baronesa caracteriza a impaciência do barão como uma impaciência masculina, o que conduz à interpretação de que não há qualquer atitude que possa ser tomada, visto que a impaciência é determinada pelo sexo. Assim, percebemos que uma característica cultural, construída por homens, é confundida e tomada como uma característica natural ou biológica, e, por isso, inevitável e imutável.

Outra característica masculina, que a baronesa reforça, é a aversão dos homens ao sentimentalismo:

> [Baronesa] Bem sei que o papel de enfermeiro não se compadece com a gravidade oficial de um pai da pátria. Que ridículo pungente se amanhã corresse no Chiado ou no Grémio que o senhor barão passara a noite ao pé da sua pobre mulher doente!...(17) e a falta de importância da aparência e do vestuário masculino:
>
> [Baronesa] Ah! estás de casaca? Não tinha reparado. Nunca chego a perceber quando os homens estão em grande ou em pequena *toilette*! (18)

Ainda demarcando de forma bem acentuada as diferenças entre os sexos, a baronesa aponta para as características femininas. Quanto ao comportamento das mulheres, ela enfatiza o gosto destas por agradar aos homens, mesmo que estejam contrariando a si mesmas:

> [Baronesa] (Interrompendo) Entretanto, se o teu amor depender da *toilette* cor de rosa, se a *toilette* cor de rosa for indispensável à tua felicidade e ao teu mau gosto, resigno-me, enfio o uniforme, embora fique parecendo uma rosa desenxabida como uma flor de papel! (23)

As mulheres também são vistas como aquelas que esperam belas declarações por parte dos homens, gostando de ser cortejadas: "[Baronesa] Ai! Barão, não há amores que lhe resistam, o resultado é que já não há declarações que prestem!" (24). A baronesa gosta de ser adulada verbalmente pelo marido e espera que o marido a "mime". Esta necessidade de adulação se estende até ao ciúme, que também é um sintoma de dependência e carência por parte de quem o manifesta.

Outro reforço de comportamentos predeterminados ocorre quando a baronesa se utiliza do estereótipo da mulher frágil, como desculpa para alcançar seus objetivos. Argumentando estar com enxaqueca, ela pretende conseguir ficar em casa. A baronesa aceita como algo "normal" que o marido a trate como uma pessoa frágil. E, logo a seguir, se comporta como alguém que não pode ser contrariado, reforçando ainda mais o estereótipo da mulher frágil.

Durante o desenrolar da peça, notamos como a baronesa valoriza a beleza, instrumento através do qual ela fascina os homens, agradando-os. Teme, a todo instante, estar feia. Ela, inclusive, compara o chá às mulheres. Estas, não tendo atrativos, são chamadas de "distintas". A aparência física é uma das qualidades básicas da mulher:

> [Baronesa] Chá, que horror! ... Pois decididamente não pode haver serão íntimo nem sarau opulento sem o acompanhamento obrigado da chávena de chá?! O chá é o vinho dos ciganos, o luxo dos burgueses, e a tisana dos fidalgos! Acho-o insuportável como todas as vulgaridades! Parece-se com as mulheres feias a quem a falta d'outros atrativos, chamam distintas! (25)

É importante, finalmente, lembrar que todo o enredo da peça está baseado na vaidade da baronesa. Tentando esconder que tem calos, ela põe em risco seu casamento, levando o barão a suspeitar que ela teria um amante. Mas mostrando uma imperfeição física poderia igualmente comprometer sua relação conjugal:

> [Baronesa] (Caindo n'uma cadeira e escondendo a cara nas mãos; com a voz cheia de lágrimas) É um defeito, um defeito horroroso; deveria confesar-lh'o antes de casar, mas... não tive coragem, receei diminuir o prestígio que me aformoseava aos seus olhos!...(35)

A beleza é também um ponto de disputa e competição entre as mulheres. Assim, em lugar de ver as outras mulheres como aliadas, a baronesa as vê como inimigas:

> [Baronesa] Sabes o que eu queria? Era inventar um termômetro que marcasse fielmente os graus de beleza ou de fealdade, segundo as variantes da idade e da *toilette*. Por exemplo, esta noite tinha o termômetro à minha disposição, consultava-o e adquiria assim a certeza se me é licito marcar 20, 30 ou 40 graus acima da senhora D. Heloísa de Castro, o ideal das feias presumidas! (14)

É justamente competindo com Heloísa de Castro que a baronesa se instaura como objeto – objeto de desejo do homem, mais particularmente do barão. Ao mesmo tempo em que se ressente por achar que o barão não a deseja, a baronesa põe-se no lugar da mulher santa. Desta forma, reafirma o estereótipo de que a esposa deve ser vista como uma mulher virginal, em oposição a outras mulheres sedutoras, mais próximas do papel de bruxa ou de prostituta do que do papel de santa ou de mãe. E ela o faz através da crítica que elabora contra Heloísa, acusando-a de conquistadora e sedutora.

No entanto, no fim da peça a baronesa vende o seu perdão às acusações de adultério feitas pelos barão. A princípio, quando o barão volta do teatro, ela tenta agradá-lo de todas as formas e retoma a conversa que ela tivera com o marido antes de ele ir ao teatro como um erro:

> [Baronesa] (Risonha e encantada ao ver o marido) Já de volta?! Façamos as pazes, quer? (estendendo-lhe a mão, que o barão finge não ver) Permito-lhe que me beije a mão,

> é o prémio do vencedor (com requebros de meiguice). Confesso que fui imprudente, tirânica, absurda! Estava nervosa! (31)

Após ouvir as acusações do barão, que a considera adúltera, a baronesa toma para si o papel de vítima, e mostra-se insultada. Tal comportamento reafirma, mais uma vez, o papel de esposa pré-estabelecido pela sociedade: a mulher pura, incapaz de encontrar-se com outros homens além de seu marido. Ofendida, a baronesa afirma-se indisposta a perdoar as acusações do marido, mas sua irredutibilidade em perdoá-lo mostra-se mero exercício de retórica, visto que ela troca seu perdão por uma viagem.

Além destas características disfarçadas sob a forma de um discurso superficialmente feminista, podemos caracterizar o enredo de *O Fraco da Baronesa* contrário às idéias feministas. Mesmo que toda a peça fosse estruturada sobre sólidas bases feministas – o que já ficou provado que não o é, através da análise dos personagens – o enredo da peça desconstruiria qualquer ilusão de feminismo. Isto porque o discurso e as ações da baronesa são um mero exercício retórico, um meio utilizado para alcançar uma finalidade, ou seja, a de ocultar seus calos – um suposto "defeito", uma rasura no ideal de beleza, beleza esta que se localiza na base da aceitação da mulher em uma sociedade que ignora todos os seus demais atributos. No entanto, considerando a época em que a peça foi escrita, Torresão foi bastante arrojada ao tentar conscientizar os/as leitores/as das mazelas da sociedade, disfarçadas sob uma camada de humor.

6. A Transgressão pelo Humor

O humor é uma arma lingüística usada como defesa contra uma ameaça percebida ou em potencial. O riso torna uma situação difícil mais fácil de ser suportada. O humor sempre foi usado pelo homem, até o século XIX. O cavalheiro sempre esperava uma reação passiva da mulher e, ao atacá-la, dava preferência à palavra humorística para soltar sua agressividade. O humor é, pois, uma forma inconsciente de satisfazer a agressão.

O Fraco da Baronesa é uma sátira social sobre os costumes na sociedade portuguesa no século XIX. As atitudes pessoais exageradas e hiperbólicas dos indivíduos são uma forma de afirmação de um *status* social, verdadeiro ou pretensioso, e um engenho para alcançar certos objetivos. Por exemplo, a mulher se refere à mobília usando palavras do francês, o que lhes dá um tom de elegância e sofisticação: *fauteuils, étagères, guéridons*. Já para o homem representam a inutilidade. Há falas e atitudes caricaturescas tanto da parte dos personagens femininos como do masculino.

O humor filosófico permeia o texto, pois o mesmo está repleto de nomes lançados a esmo sobre personagens da cultura grega e latina para mostrar uma pretensa erudição, e como forma de competição para sobrepujar o "adversário". Por um lado, representam a erudição, por outra mostram a cultura perdida, que já não existe mais no século XIX. Há constantes comentários derrogatórios em ambos os sentidos, tanto do barão para a baronesa como

vice-versa. A baronesa diz que [os homens] "morreriam de bom grado afogados em um tonel de estupidez" (5).

O humor sociológico serve para enfatizar a educação da época – reduzida e precária para a mulher, e a intenção de deixá-la neste estado de ignorância como vantagem para o homem, perpetuando-a, deste modo, como objeto visual para ser olhado, admirado e amado, segundo o ânimo e a conveniência do homem. A baronesa enfatiza que a mulher "deve fechar a sete chaves o raciocínio, deve suprimir o espírito".... [e deve] "cravar os olhos no chão" (4). Enfim, cabe à mulher representar a "comédia da ingenuidade".

Quanto ao tipo de humor, há o uso de:

1. *Exagero*. Está presente nos diálogos. Por exemplo: [Baronesa] "... vais à *Aída* [ópera]. [Barão] Enganas-te, renuncio a ela!"(12). O diminutivo também tem a função de exageração: *doentinho* (12)

2. *Auto-depreciação*. Esta ocorre, por exemplo, por parte da criada Henriqueta. Diz ela: "sou a supernumerária, o luxo da casa"(3). Ela sabe que seu nível de vida a levará apenas ao "encontro [d]o meu sargentinho" (3).

3. *Caçoada*. O barão caçoa do conhecimento da baronesa: "Não te julgava tão forte na história!" (7) Zomba porque julga que o conhecimento dela é de segunda mão, obtido de algum "crítico inexperiente". Também a chama de "utopista" (8), ou seja, é uma sonhadora, pois almeja "uma felicidade inacessível" (9). Esta é uma forma de colocar a mulher em seu devido lugar, que é o da modéstia aliada aos atrativos físicos.

4. *Idéias engenhosas*. A baronesa compactua com o fato de o homem ver a mulher como objeto de beleza e idealiza um termômetro para marcar o grau de beleza (10). Ao lado desta criação original, faz uso do lugar comum da época, a *enxaqueca*, a *migraine*, subterfúgio para a mulher poder se ausentar de uma obrigação, fazendo o que lhe apetece.

A transgressão está, muitas vezes, no não dito, produzindo humor dentro do contexto temporal e espacial. Torresão, como escritora, tinha que limitar sua expressão verbal, para não ser criticada e até mesmo condenada. Ao expor uma situação, revela mais do que palavras poderiam expressar. Faz uso do discurso hiperbólico e de uma retórica desusada, de metáforas que são lugares-comuns e de pouco ou nenhum valor poético, assim como usa anglicismos e galicismos.

Lingüisticamente, o léxico é uma das fontes principais de criação do humor. O cão da baronesa chama-se *Darling*, um dos poucos anglicismos na obra. Sua suposta amiga, Heloísa de Castro, é uma "cigarra hidrópica", uma metáfora depreciativa criada por meio de um sintagma inusitado. "Hidrópico" é aquele que sofre de hidropisia, ou seja, doente que quanto mais bebe, mais sede tem.

Outra forma criativa está na utilização do discurso. A desconstrução da autoridade ou da seriedade do discurso da mulher surge quando o barão acusa a esposa de ter praticado um exercício de retórica ao conversar com ele sobre as mulheres na história, quando em realidade é o barão quem age desta forma. Além de ser um "exercício de retórica", o discurso dela teria sido um exercício mal formulado e, por isso, falho:

> [Barão] (Levantando-se, agitado) A minha [mulher] esgotou a lógica e a retórica que lhe ensinaram no colégio para persuadir-me que desejava ficar em casa e passar a noite em *tête-à-tête* conjugal, e tanto fez que demonstrou exatamente o contrário! (29)

No entanto, a fala do barão é descontruída por meio de seu próprio discurso florido e rebuscado, preenchido com comparações e metáforas vazias e lugares-comuns:

> [Barão] "Em compensação, eu acho-a divina desde que a vi alvorecer no frouxel das tuas faces, botão de camélia orvalhada, cujas pétalas me revelaram, como o malmequer dos namorados, o segredo da minha felicidade!" (14)

O diálogo entre o barão e a baronesa é como um jogo de dardos. Sempre há mais outro ponto para contestar o que foi dito anteriormente. Este jogo dá dinâmica à peça. Com relação aos móveis, utensílios úteis e inúteis, já mencionados anteriormente, diz a baronesa: "O senhor não acha bonitas estas absurdas *étagères*? Eu detesto-as! Dão à casa aspecto de armazém de *bric-à-brac*" (15). Ao que o barão responde que lhe encomendará "um quarteirão delas" (15).

Usando o humor, por meio da ironia e da sátira, Torresão critica as instituições e as pessoas, os males da sociedade e do indivíduo. Em certas situações faz uso do sarcasmo com a intenção de ressaltar uma circunstância ridícula e o menosprezo pela atitude de uma personagem. Em outras, chega à caricatura, ao acentuar exagerada e deformadamente certa característica. Conclui-se que o humor é uma arma de trangressão eficaz, usada por Torresão para conscientizar o público das mazelas de sua época.

Bibliografia

D'Almeida, Fialho. *Figuras de Destaque*. Lisboa: Livraria Clássica, 1923.

Kristeva, Julia. "Women's Time". *New Maladies of the Soul*. New York: Columbia University Press, 1995.

Ortigão, Ramalho. *As Farpas*, 15 v. Lisboa: Livraria Clássica Editora, 1944-46, v. 8.

Rector, Monica e Luciana Namorato. *O Fraco da Baronesa by Guiomar Torresão. Introdução, análise e edição crítica*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, 2005.

Mulheres Viajantes do Século XIX: O Olhar Feminino Sobre a Condição Feminina no Brasil

Teresinha Gema Lins Brandão Chaves

Resumo: *A releitura da história do Império Ultramarino Português, invocada pelo contexto democrático que se instalou em Portugal, a partir de Abril de 1974, descortinou o incógnito universo das mulheres colonizadoras, esquecidas pela historiografia tradicional. Tão importante abertura tornou possível conhecer essas notáveis mulheres (seu comportamento, seus sofrimentos físicos e mentais, seus desejos) e reconhecer sua participação na construção da vida sócio-cultural nas colônias.*

Dentro do universo feminino das colônias portuguesas no Brasil, gostaríamos de destacar a literatura produzida por autoras de livros de viagem com suas impressões sobre a condição da viajante feminina (espaço socialmente atribuído aos homens) e sobre a condição da mulher que encontraram no Brasil. Para nossa abordagem, privilegiaremos algumas autoras viajantes européias que estiveram de passagem ou permaneceram no Brasil, obrigadas a acompanhar seus maridos, ou por vontade própria, jovens ou maduras, nobres ou plebéias, mas que acima de tudo foram atentas observadoras e escritoras da subalternidade feminina na colônia. Dentre elas indicaríamos a Baronesa de Langsdorff, Maria Graham, Ida Pfeiffer, Rose de Freycinet e Ina Von Binzer.

Maria Graham, Ida Pfeiffer, Baronesa Emily de Langsdorf e Adèle Toussaint-Samson, embora pouco conhecidas, são meritórias testemunhas do passado histórico da colonização portuguesa no Brasil. Integrantes de um reduzido conjunto de mulheres viajantes que visitaram o Brasil no século XIX, as quatro autoras – com seus diários, desenhos e correspondências – deixaram uma importante fonte de informação sobre os aspectos da vida colonial, da escravidão, do processo de independência política e dos contrastes sócio-culturais que encontraram no Brasil.

Rompendo os padrões sociais europeus, essas viajantes não só ocupavam o espaço atribuído ao homem, mas também violavam "outros dois padrões aceitos para a vida feminina – que sejam caladas e sofridas e estabeleçam os elos entre as diferentes gerações da família de que fazem parte" (Moreira Leite, 199: 100).

Diferentemente dos homens, para elas, a travessia para o outro lado do mundo não representava a conquista de fortuna ou fama. Outras eram as razões: acompanhar seus maridos, trabalhar como educadoras ou simplesmente realizar o desejo de circunavegação solitária como fez a célebre viúva austríaca Ida Pfeiffer.

Portuguesas, inglesas, francesas, austríacas – abastadas ou não – que papel desempenhavam nas desconfortáveis naus, singrando por meses as vagas do Atlântico, em tombadilhos

cheios de homens rudes, com comida escassa e grosseira, pouca higiene, acomodações minúsculas, sem segurança de qualquer espécie e com o risco permanente de naufrágio? Se havia a longa e penosa viagem por mar, encontrariam nos trópicos alguma recompensa?

Com relação à travessia transatlântica, o historiador Russell-Wood adverte:

> [...] já é tempo de os pesquisadores reconhecerem que a experiência transoceânica não separa holandeses de franceses, ingleses de portugueses ou espanhóis de dinamarqueses. Todos os migrantes viram a passagem atlântica com temor e partilharam um conjunto de superstições e aspirações sem limites. Na chegada ao Novo Mundo, os desafios à própria sobrevivência vividos por um inglês na América do Norte não diferiam em substância dos encontrados pelos camponeses açorianos no Brasil. (2001: 422-423)

Narradoras da passagem atlântica, em terras tropicais, essas mulheres passam a ser, também, testemunhas oculares de fatos e aspectos da vida na América Portuguesa. Os desafios à sobrevivência da família, num ambiente ao qual não estavam habituadas, os obstáculos culturais e lingüísticos, a adaptação à nova comida e costumes não foram capazes de apagar o deslumbramento com a paisagem tropical, a viva curiosidade e os momentos de reflexão e escritura sobre as relações sociais e interpessoais e, sobretudo, sobre o regime da escravidão, que tanto manchou o período colonial e imperial no Brasil.

Portanto, a leitura dos diários dessas mulheres, que com espontaneidade, seriedade e dedicado labor foram atentas observadoras e escritoras da experiência transoceânica, resgata a dimensão da chamada História Atlântica cujos atores circulavam num universo heterogêneo quanto aos aspectos sociais, étnicos, econômicos e culturais.

Propomos, neste trabalho, uma breve análise das obras: *Diário de uma Viagem ao Brasil,* de Maria Grahm; *Voyage d'une Femme autour du Monde*, de Ida Pfeiffer; *Diário da Baronesa E de Langsdorff relatando sua viagem ao Brasil por ocasião do casamento de S. A. R O Príncipe de Joinville 1842-1843,* da Baronesa Emily de Langsdorff e *Uma Parisiense no Brasil,* de Adèle Toussaint-Samson. Nosso foco de discussão será o olhar feminino sobre a condição de vida da mulher no Brasil do século XIX.

I. Mulher em Barco dá Azar (?)

Elaine Sanceau, historiógrafa sobre o período quinhentista de Portugal, em sua obra *Mulheres Portuguesas no Ultramar,* destaca o papel das mulheres na grande epopéia portuguesa. Para a autora:

> [...] Enquanto os seus homens embarcavam nas frotas que todos os anos partiam para as praias de três continentes, presumia-se que as esposas ficavam em casa, olhando paciente e virtuosamente pelos filhos e pelos bens de seu senhor, ou que – se eram de má casta, como a leviana heroína do *Auto da Índia* de Gil Vicente – iam matando o tempo em frívolos namoricos com admiradores ociosos. (1979: 7)

Sem deixar escapar um certo humor, a autora lembra que estando em boa consciência, um dedicado marido teria quatro razões para deixar uma mulher em casa. Primeiro: "um navio em viagem para a Índia ou para o Brasil não era lugar para uma mulher e menos ainda para uma dama". Segundo: com o risco permanente de naufrágio, os barcos salva-vidas escasseavam e nesse tempo não vigorava ainda a divisão de: "as mulheres e as crianças primeiro". Terceiro: não expô-las a esses perigos lhes permitiria durante a viagem "uma liberdade sem peias". E por fim os filhos. Eles eram fator decisivo, "pois as famílias eram grandes e uma mulher sobrecarregada de filhos ficaria em casa" (*Ibid*: 8). Acrescentaríamos uma última razão: era preciso considerar o presságio que circulava entre os marinheiros: "Mulher em barco dá azar!"

No entanto, os poucos relatos de mulheres sobre suas viagens, ao longo dos anos, foram reconhecidos pela literatura, traduzidos em diversos países e tornaram-se confiáveis fontes de informação histórica e geográfica.

II. Maria Graham

"Uma coisa nunca me cansa: o oceano"

A inglesa Maria Graham foi a mais prestigiada viajante do século XIX. Era conhecida por seus trabalhos de desenhista e escritora. A leitura de seu diário é uma incursão pelo mundo artístico desde a Grécia até os autores românticos europeus. Ticiano, Shakspeare, Madame Stäel, Lord Bacon, Byron e muitos outros são invocados, através de citações, por toda extensão de seu relato. Já nas primeiras páginas de seu diário, percebemos a ação conjunta da ilustre escritora, da entusiasta leitora e dos traços engenhosos da desenhista. Dentro do gênero literário de viagem, a obra de Maria Graham é bastante significativa não só por seu nível de percepção como também pela consciência do papel do escritor e da recepção do público. Senhora de uma aguçada curiosidade sobre plantas e animais percebe e intui com precisão as alterações da natureza. Talvez uma das razões pela qual teria sido importante colaboradora de Martius no livro *Flora brasiliensis.* Registra, ainda, em seu diário, mitos e lendas de seu repertório culto, como também os incorporados durante a viagem, como a história da famosa árvore de Tenerife, a lenda sobre a descoberta da Ilha da Madeira e muitos outros. Participa, também, dos acontecimentos políticos que antecederam a Independência do Brasil. Com a mesma sensibilidade e perspicácia que descreve e desenha a romântica beleza tropical a autora revela sua indignação e repulsa pelo regime da escravidão.

Inicia seu diário em 31 de Julho de 1821, data de sua partida na Fragata *Doris,* acompanhando o marido, então capitão e integrante dos movimentos de libertação política da América do Sul. Durante a passagem da fragata pela costa do Chile, em abril de 1822, o Capitão Graham, atacado pelos sintomas de gota, vem a falecer. Retorna Maria Graham à Europa e após um ano e três meses de ausência – período em que o Brasil conquista sua Independência – retorna à América quando escreve a segunda parte de seu diário.

III. Ida Pfeiffer

"Eu, apesar de mulher, já pude viajar só. E... voltei!"

A "devoradora" de livros de viagem, Ida Pfeiffer, foi uma viajante solitária. Autora dos livros *Viagem de uma Viennense à Terra Santa* e *Voyage d'une Femme autour du Monde,* entre outros, foi também Membro Honorário das Sociedades de Geografia de Berlim e das Sociedades de Zoologia de Berlim e Amsterdam. Depois de viúva, iniciou as viagens que desejou desde a infância, entre as quais duas em redor do mundo e assim declara:

> [...] eu me empenho em ver o mundo. Se as viagens foram o sonho de juventude, as lembranças do que vi farão o encanto da velhice. (...) Ficarei feliz se a narrativa de minhas aventuras chegar a proporcionar aos dignos leitores uma parte mínima do infinito prazer que me deram.(Apud Moreira Leite, 1997: 42)

Partiu Ida Pfeiffer, a 29 de Junho de 1847, de Hamburgo, para uma viagem em redor do mundo a bordo do veleiro *Carolina,* tendo permanecido dois meses no Brasil. Aproveita a curta estada para visitar a fundo o Rio de Janeiro e fazer algumas excursões pelos arredores. Registra em seu diário suas impressões sobre a população livre e a escrava, a face arquitetônica da cidade, o aspecto das ruas, as festividades, o clima, a paisagem e as instituições culturais (Cf. Taunay, 1942: 144-166).

IV. Baronesa de Langsdorff

"O que é chegar, quando não é seu país que se revê!...".

Entre as autoras escolhidas, a Baronesa de Langsdorff é a única representante da nobreza. Filha do Conde de Saint Aulaire, embaixador francês em Londres, esteve no Brasil entre 1842 e 1843 acompanhando o marido, ministro plenipotenciário do Rei da França junto à Corte Imperial do Brasil, na missão de negociar o casamento do Príncipe de Joinvilhe com a irmã de D.Pedro II, a princesa Da. Francisca de Bragança.

Publicado postumamente, o diário sobre sua viagem ao Brasil é rico em observações sobre a vida a bordo, os elementos e cores da natureza, o clima, a vida na Corte e nas ruas do Rio de Janeiro, a escravidão. Apesar de ter permanecido apenas seis meses no Brasil, seu diário de 300 páginas se distingue pela linguagem apurada, pela descrição minuciosa da paisagem tropical e a reflexão sobre as relações sociais e interpessoais da população que encontrou no Brasil.

Partiu a Baronesa Émile de Langsdorff, de Toulon, em Outubro de 1842, com destino ao Rio de Janeiro, a bordo do *Ville de Marseille*. "Viajava comovida com as palavras do filho deixado para trás: – Eu também vou, não é mamãe?" (2000: 13).

V. Adèle Toussaint-Samson.

"Quando passei a linha pela primeira vez a bordo de um veleiro (...) Eu amamentava meu primeiro filho..."

Bastante interessante e de agradável leitura é o diário da parisiense Adèle Toussaint-Samson, que esteve no Brasil de 1850 a 1862 com o marido e o filho. Mulher de mentalidade avançada diante dos costumes vigentes em sua época, conviveu na França com gente do teatro, das letras e do mundo artístico em geral. Segundo a historiadora Inez Turazzi, Adèle fez sua primeira incursão literária aos dezessete anos, quando lançou um folheto intitulado *Essais; d'après une note manuscrite.* Conhecia bem o português, o italiano e o francês. Casou-se com um dançarino de teatro – filho de franceses nascido no Brasil – por volta dos vinte anos de idade.

Quando Adèle e o marido partem da França, em direção ao Brasil, por volta de 1849-1850, a bordo do clíper *Normandia,* o casal trazia consigo o filho de dezoito meses de idade.

VI. O Olhar Feminino Sobre a Condição Feminina no Brasil.

A análise comparativa dos diários das viajantes envolve a relação das viagens com a percepção do Novo Mundo procedente da observação e da experiência. A propósito da temática que envolve essa ligação, referimo-nos à obra *La disputa del Nuevo Mundo* em que Antonello Gerbi (1982) indica duas maneiras básicas de se encarar o Novo Mundo do ponto de vista da filosofia ocidental: a natureza americana era o lugar da regeneração do Velho Mundo, remetendo ao edênico, a partir de uma visão de mundo positivada e em sentido oposto, a Natureza tropical americana era lugar do insondável, do exótico, do hostil, da poligamia, da escravidão e do clima tórrido e inclemente, portanto infernal. Percebe-se na leitura dos diários, que os padrões de avaliação dos homens foram duplamente acionados na apreciação do grupo visitado pelas autoras. Traçar um caminho alicerçado nos padrões europeus permitiu às narradoras olhar não só o "outro", mas num gesto duplo, olhar para dentro de si mesmas. Um exercício de olhar que nasce da experiência do estranhamento, do conflito para o qual Greenblatt nomeia "choque da diferença cultural extrema". Segundo ele, em face do desconhecido, "os europeus usavam suas estruturas intelectuais e organizacionais convencionais, moldadas durante séculos de contatos indiretos com outras culturas, e que essas estruturas impediam em grande parte uma percepção clara da radical alteridade das terras e povos americanos" (1996: 78).

Pois bem, na travessia transatlântica, a passagem pela Linha do Equador foi, para as quatro viajantes, um "choque", no mínimo sedutor. Frente ao misterioso, ao apreensível apenas nos livros, ao imaginado e ao ansiosamente esperado, a descrição da passagem pelo paralelo 0º carregada de sustos, estranhamentos e decepções, marca no espaço e no tempo das narrativas, o ponto de convergência dos olhares das viajantes. Nos quatro relatos há uma profusão de imagens e sensações sobre os preparativos e as discussões para a transposição

do Equador e as comemorações – a apresentação teatral, as músicas, danças, número de prestidigitação, a missa, os batizados com farinha e baldes d'água – o sentimento de orgulho, as mudanças de comportamento atribuídas às "brumas opacas" e até os desapontamentos com a ausência dos males físicos esperados.

Como um marco divisor de identidades, de conceitos e preconceitos, de estereótipos e classificações, a partir do Equador os olhares se convergem. Conscientes de que o próximo ancoradouro seria o lugar do "outro", mistura do exótico, da natureza selvagem, do calor sufocante, da indolência e do inusitado, os relatos das viajantes passam a ser a própria consumação da alteridade. Conforme escreve a Baronesa Langsdorff:

> Quando nos disserem que chegamos, seremos envolvidos por estrangeiros indiferentes, que não falam nossa língua, e não mais haverá essa camaradagem que me agradou tanto. Contudo estou com pressa de chegar! (2000: 91)

Enfim, eis que surge o Brasil "com suas matas de bananeiras e de palmeiras", escreve Adèle Toussaint. (2003: 71).

Antes de nossa discussão sobre a condição feminina no Brasil, apontamos algumas observações: a) cada uma das viajantes pertence a uma determinada classe social; b) o espaço visitado pelas autoras se limita à cidade do Rio de Janeiro, em diferentes décadas do século XIX; c) constituem fatos históricos deste período: a transferência da Corte Portuguesa para o Brasil em 1808, a Independência do Brasil em 1822, a proibição do tráfico de escravos em 1850, a abolição da escravatura em 1888 e a intensificação da europeização da sociedade brasileira.

Todos os diários escolhidos falam de um Brasil escravista. Transitando entre a Corte e as ruas do Rio de Janeiro, entre o ambiente familiar e o público, essas observadoras "de fora" testemunharam, registraram e refletiram sobre a situação social da mulher no Brasil do século XIX. Nessa sociedade havia uma distinção arbitrária e imprecisa das mulheres pela cor da pele. "Tivesse ou não nascido no Brasil, a mulher branca era freqüentemente identificada com a portuguesa, ficando a denominação de brasileira para a mestiça de todos os matizes". Embora existisse um grupo de negras livres que usavam calçados, mulatas que se vestiam pelos figurinos parisienses e brancas pobres, "havia certa superposição da hierarquia econômica e social à hierarquia étnica" (Cf. Moreira Leite, 1997: 48). O trecho abaixo, do diário de Ida Pfeiffer, confirma:

> Nas mais distintas oficinas, vi negros ocupados na confecção de roupas, de sapatos, de obras de tapeçaria, de bordados de ouro e prata; e mais de uma negra bem vestida trabalhando em trajes femininos elegantes, e nos bordados mais delicados. Muitas vezes pensei sonhar ao ver essas pobres criaturas, que eu imaginava como selvagens livres, quando viviam em suas florestas natais, ocupadas em lojas e oficinas que exigem tanta delicadeza. E, contudo, como se poderia pensar, isso não parece lhes ser penoso; sempre se põem a trabalhar alegremente e com prazer. (1858: 29-30)

Um outro exemplo vem ilustrar a percepção das viajantes sobre as contradições étnicas observadas. Numa visita a uma casa de família brasileira, a Baronesa Langsdorff escreve: "Inês, a governanta, também estava; é considerada branca, embora pareça mulata, mas a Senhora que gosta muito dela, declarou-a completamente branca e tornou-a sua companheira inseparável. Não a deixa em casa, e muitas vezes, leva-a ao teatro" (2000: 120).

De um modo geral, as mulheres usufruíam uma condição subalterna e mal interpretada dos grupos dominantes. As comemorações da igreja, da qual participavam todas as mulheres, eram momentos para a ruptura da "reclusão domiciliar", recolhimento idealizado para o comportamento da mulher luso-brasileira, segundo o qual a mulher só deveria sair de casa três vezes – para ser batizada, casar e ser enterrada – afirmando os princípios de pureza, religiosidade e obediência.

A Baronesa Langsdorff escreve a respeito:

> [...] Saem muito raramente e nunca expressam publicamente o menor pensamento nem a menor impressão.Freqüentemente vendo algumas mulheres, jovens ainda, se entregar a uma imobilidade, para mim, sobre-humana e guardar um silêncio que me parece eterno, pergunto-me se estas naturezas já estão mortas, até mesmo se algumas porventura, viveram; mas para compreender, seria necessário interrogá-las, porém jamais responderiam. Suportam com visível impaciência a menor pergunta que se lhes faça: já é muito que escutem... (2000: 124)

E ainda com relação à ruptura da reclusão domiciliar, observa:

> [...] Vimos um pequeno pórtico, à frente do qual estavam algumas mulheres. Entramos. Havia, com efeito, um altar e um padre, mas ficamos hesitantes sem saber bem se estávamos numa igreja. Algumas mulheres de pé abanavam-se e conversavam umas com as outras. Estavam muito bem vestidas, de preto. A maior parte exibia ornamentos de azeviche na testa e belos véus de renda e quase todas tinham dentes brilhantes de brancura, belos olhos muito negros, com o branco do olho resplandecente. Conversavam com animação... (*Idem*: 115)

As participações em festas, as idas aos teatros e óperas eram também ocasiões de emancipação feminina no meio da classe abastada e foram observadas com minudência pelas viajantes.

Se o espaço público não era lugar para uma mulher de família – segundo os padrões sociais novecentistas – no entanto, o porto, a alfândega, a praça, o mercado e as ruas foram palcos das histórias fragmentadas e sofridas de mulheres imigrantes, escravas livres, trabalhadoras e pobres.

Em seu diário, Ida Pfeiffer conta o drama de uma lavadeira austríaca, passageira do *Carolina*, que veio ao Brasil à procura do marido alfaiate, há seis anos vivendo no Rio de Janeiro, sem dar sinais de vida:

> [...] Informaram-na de que o volúvel marido, o fugidio esposo, ao saber que ela vinha caçá-lo fugira do Rio, onde só deixara dívidas! E o pior é que, desaparecera em companhia de uma negra!!(...) A pobre mulher que sacrificara todas as economias para pagar esta viagem consagrada ao culto do vínculo conjugal via-se agora em país estrangeiro e sem recursos!(...) Mas felizmente socorreu-a a respeitável família Lallement, que a tomou a seus serviços... (1858: 24)

Adèle Toussaint relata as provações passadas após sua chegada ao Brasil:

> [...] À nossa chegada ao Rio de Janeiro, ficáramos hospedados na casa de nosso tio; mas era preciso pensar em alojarmo-nos. Depois de ter percorrido toda a cidade, encontramos o que queríamos apenas na Rua do Rosário (...) Foi lá que meu marido e eu caímos doentes de febre amarela (...) Chegados havia apenas três meses, sem conhecer ninguém na cidade, quase não vendo os parentes com quem nos hospedáramos ao chegar, sem médico, sem criado, com muito pouco dinheiro e um filho de dezoito meses que eu acabara de desmamar, assim era a nossa situação... (2003: 92-95)

Como professora particular de línguas, enfrenta o preconceito, conforme registra:

> [...] Como as brasileiras jamais saíam sozinhas às ruas naquela época, na cidade eram encontradas apenas francesas ou inglesas que, por esse único fato de saírem sós, viam-se expostas a muitas aventuras: "É uma Madame!", diziam sorrindo os brasileiros, o que significava uma francesa e subentendia uma cortesã; pois a exportação de nossas cortesãs para o estrangeiro não é uma das partes menos importantes de nosso comércio (...)
>
> [Contudo], à força de pequenas lições os sul-americanos compreenderam, enfim, que há mulheres que, por ir a pé, sozinhas, ganhar a vida a ensinar sob aquele sol de fogo, não são por isso menos honradas, e começam a não dizer mais, com aquele ar de profundo desdém: "É uma Madame!", porque mais de uma madame os ensinou a viver (*Idem*: 19)

Maria Graham, por mais de uma vez, descreve em tom poético, o trabalho das lavadeiras:

> [...] Logo à entrada do vale, uma pequena planície verde espraia-se para ambos os lados, através da qual corre o riacho sobre seu leito de pedras, oferecendo um lugar tentador para grupos de lavadeiras de todas as tonalidades, posto que o maior número seja de negras. E elas não enriquecem pouco o efeito pitoresco da cena. Geralmente usam um lenço vermelho ou branco em volta da cabeça, uma manta dobrada e presa sobre um ombro e passando sob o braço oposto, com uma grande saia (...) Em torno da planície das lavadeiras, sebes de acácias e mimosas cercam os jardins, cheios de bananeiras, laranjeiras e outras frutas, que cercam cada vila... (1956: 177-178)

O trecho abaixo, de Adèle Toussaint, ilustra o trabalho das negras *Minas* do Mercado:

> [...] Na frente do Palácio, encontra-se o Mercado, que é realmente um dos locais mais pitorescos da cidade. Ali, grandes negras *Minas*, (...) acocoradas em esteiras junto de suas frutas e de seus legumes; ao lado delas, estão seus negrinhos, inteiramente nus. Aquelas cujos filhos ainda mamam, carregam-nos atados às costas por um grande pedaço de pano raiado de todas as cores, com o qual fazem dar duas ou três voltas em torno do corpo, depois de ter previamente posto o filho contra suas costas, as pernas e os braços afastados; o pobrezinho permanece assim o dia todo, sacudido pelos movimentos de sua mãe, o nariz colado às costas dela; a cabeça quando ele dorme, não tendo nenhum ponto de apoio, rola constantemente da direita à esquerda... (2003: 75-76)

E sobre o trabalho das escravas "de ganho", escreve:

> [...] A brasileira não faz nada por si mesma, mas manda fazer (...) Porém quando somos admitidos em sua intimidade, encontramo-la, presidindo a confecção dos doces, da cocada, arrumando-os no tabuleiro de suas negras ou de seus negros, que logo vão vender pela cidade os doces, as frutas ou os legumes da habitação (...) É preciso que cada um dos escravos "de ganho" traga à sua senhora uma soma indicada, no fim de sua jornada, e muitos são espancados quando voltam sem ela... (*Idem*: 156-157)

Outros aspectos sociais e culturais poderiam ser colhidos dos diários das viajantes, para uma compreensão das ações femininas e do processo de construção de identidades, de suas diferenças e singularidades. Este rápido excurso pelas memórias dessas mulheres, contudo, vem demonstrar que mesmo enfrentando o sofrimento e durezas da vida e apesar dos modelos de comportamento, a submissão e recolhimento a ela impostos, a mulher ousou viajar. Como viajante ousou escrever e publicar, o que significa – lembrando aqui a bela expressão de José Saramago, em sua *Viagem a Portugal*: "[...] [ser] durante muitas semanas, um espelho refletor das imagens exteriores, uma vidraça transparente que luzes e sombras atravessaram, uma placa sensível que registrou, em trânsito e processo, as impressões, as vozes, o murmúrio infindável de um povo" (2003: 14).

Referências Bibliográficas

GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo. História de uma polêmica 1750-1900.* México: F.C. E, 1982.

GRAHAM, Maria. *Diário de uma Viagem ao Brasil e de uma Estada nesse País Durante Parte dos Anos 1821, 1822 e 1823.* São Paulo: Editora Nacional, 1956.

GREENBLATT, Stephen. *Possessões Maravilhosas – O deslumbramento do novo mundo*. São Paulo: EDUSP, 1996.

LANGSDORFF, Baronesa E. de. *Diário da Baronesa E. de Langsdorff: Relatando sua viagem ao Brasil por ocasião do casamento de S A R o Príncipe de Joinville 1842-1843*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2000.

MOREIRA LEITE, Miriam Lifchitz. *Livros de viagem (1803-1900)*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

PFEIFFER, Ida. *Voyage d´une femme autour du monde, traduit de l'ad avec láutorisation de láuteur par w. De Suckau*. Paris: Librairie L. Hachette, 1858.

RUSSELL-WOOD A J R. "Precondições e precipitantes do movimento de independência da América Portuguesa". *In: Diálogos Oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do império ultramarino português*. Org: FURTADO Junia Ferreira. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001, pp. 419-467.

SANCEAU, Elaine. *Mulheres Portuguesas no Ultramar.* Porto: Ed. Livraria Civilização, 1979.

SARAMAGO, José. *Viagem a Portugal.* São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TAUNAY, Affonso D'E. *Rio de Janeiro de Antanho; Impressões de viajantes estrangeiros*. São Paulo: Editora Nacional, 1942.

TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. *Uma Parisiense no Brasil.* Rio de Janeiro: Ed. Capivara, 2003.

Subalternidades e Comportamentos Culturais

As mulheres e o processo de emancipação social[1]

Abigail Alcantara Silva

Resumo: *O presente texto aborda alguns dos aspectos das estratégias de sobrevivência das mulheres lideranças do bairro de Alagados e do Subúrbio Ferroviário na cidade de Salvador, no Estado da Bahia no Brasil. Dessa maneira, procura mostrar como se articulam para enfrentar as diferentes formas de discriminação, preconceito e as condições de submissão na sociedade brasileira, e mais, como esta condição social tem motivado a organização dessas mulheres, especialmente as mulheres negras nos espaços comunitários e nos movimentos sociais, contribuindo e possibilitando a construção efetiva de modos de emancipação social, mesmo quando esse trabalho não é valorizado e reconhecido como trabalho político pelo sistema hegemônico.*

Introdução

Observa-se hoje, no mundo acadêmico, numerosos estudos sobre a discriminação de gênero e de pertença étnico/racial na sociedade brasileira. Do mesmo modo são relevantes os estudos sobre os movimentos sociais e sua dinâmica na sociedade global. Por exemplo, a socióloga feminista, Elisabeth Lobo em 1991 observa que poucos desses movimentos refletem sobre o fato de que são constituídos sobretudo por mulheres, protagonistas ativas nos processos de discussão e lutas mas que todavia não detém o poder formal de decisão.

Outro aspecto importante desse processo é que estes estudos estão, cada vez mais, sendo realizados pelos próprios atores sociais que até então se encontravam ausentes de tais debates, ignorados pelo racismo, pelo sexismo e subjugados pelas desigualdades sociais na sociedade brasileira.

Em princípio, o cerne dessa questão, sobretudo quando se trata da mulher negra, gira em torno da existência do mito de uma democracia racial que delineia um perfil de sociedade em que há convivência pacífica dos povos que formam a nação brasileira: o índio, o negro e o branco português. A este último cabe o grande mérito de promover essa harmonia por praticar um "colonialismo humano e cortês", responsável pela miscigenação no Brasil, como faz supor o sociólogo Gilberto Freyre em sua obra *Casa Grande e Senzala*, lançada em 1934, na qual ele se expressa como um colonialista do seu tempo, representando o pensamento do sistema hegemônico, das elites políticas, econômicas e intelectuais, que

[1] Este texto faz parte de uma pesquisa em andamento sobre o desenvolvimento local e as especificidades da população negra no âmbito de Alagados e do Subúrbio Ferroviário na cidade de Salvador, Bahia.

mesmo atualmente continuam a ver o negro como um sujeito passivo. Um exemplo que ilustra esse fato é a condição social da mulher negra, que pouco tem se transformado desde a análise de Freyre (1934), e que ainda se reproduz em muitos aspectos do presente colonial nas cidades brasileiras, simbolicamente no papel da empregada doméstica. Nesse contexto, são 40 milhões de mulheres negras brasileiras, das quais 27% vivem nas zonas urbanas, onde poucas conseguem ascender socialmente.

Não obstante, ao pensar e analisar a sociedade brasileira na lógica de um projeto de embranquecimento de sua população foram sendo criados mecanismos de inferioridade do povo negro. O mito da democracia racial, entretanto não só reforça o racismo existente, como desmobiliza processos de luta e organização contra as práticas e comportamentos racistas, subestimando a participação, sobretudo da mulher negra no desenvolvimento da sociedade.

Se não existe o racismo, por que a luta? Desse modo é possível justificar a incompetência, a falta de capacidade e os limites dos negros tachando-os de negligentes, preguiçosos e outros estereótipos contidos na linguagem da política de embranquecimento da sociedade brasileira.

Assim a condição de vida da população negra segue se configurando para as elites racistas como o resultado de uma "cultura inferior" e não uma conseqüência das relações sociais neocolonialistas preconceituosas e conservadoras. Essa condição serve também para justificar a lógica na qual se desenvolve todo o processo de invisibilidade e produção de ausências[2] da população negra, especialmente das mulheres que constituem a base da hierarquia social brasileira.

A produção de ausências se manifesta de várias formas nas relações sociais e servem para assegurar o controle social da população negra. Primeiro, por meio das práticas sistemáticas do sistema de hierarquização dos valores sócio-culturais como da desvalorização, inferiorização e invisibilização dos sujeitos sociais produtores e construtores de ações com valiosas contribuições nos campos da cultura, da economia e da política, por exemplo. Segundo, inocentando as elites, inclusive a progressista, das responsabilidades sobre a permanente situação de desigualdades raciais e sociais ao disseminar e reforçar idéias que repousam na convicção de que a causa da precária condição de vida do povo negro se explica somente pelo estado de pobreza em que vive. Entretanto, estas elites não explicam por medo ou recusa de discutir o racismo, quando a prática de discriminação constantemente ultrapassa os limites de classe, atingindo a pequena e tênue classe média negra que conseguiu se formar do nada material (propriedades, bens materiais e sociais herdados da família), constrangendo seus membros só por serem negros.

---

[2] Em consonância com a discussão do sociólogo Boaventura de Sousa Santos, onde explicita que "o objetivo da sociologia das ausências é transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles, as ausências em presenças" (Santos, 2004: 786).

Portanto, numa sociedade multirracial, com problemas no campo da cidadania por resolver, a raça e o gênero são mais abrangentes para determinar a condição de classe do que o contrário. Concordamos portanto, com a resposta do Professor Milton Santos (1998)[3] a uma entrevista sobre discriminação racial, onde ele diz que: "[...] ninguém escapa, não importa que fique rico. E daí o medo que tenho de circular". Indagado se tinha medo de ser discriminado responde: "Claro, esse medo da humilhação [...] todos os negros têm...". Dessa forma, um dos desafios que os movimentos negros enfrentam atualmente é explicar que não é o negro, ao reivindicar uma condição de igualdade de direitos, que está fomentando o racismo na sociedade brasileira, pelo contrário, essa condição de igualdade de direitos é um dos pressupostos basilares de uma nação que busca a comunicação e o diálogo forjado pelas interculturalidades.

Para o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, a prática ideológica de reconhecer e validar conhecimentos e saberes, a partir do centro, como se fossem a única via de ser e estar no mundo, reforçados em tempos de uma globalização que aponta um único caminho de desenvolvimento econômico e social por meio do controle hegemônico e da expansão neoliberal, como único modelo viável de desenvolvimento é desperdiçar experiências produzidas pelas sociedades a partir da dinâmica das ações coletivas:

> (...) o modelo civilizatório, inspirado no ocidente, acentua sua histórica dificuldade de assumir o fenômeno das diferenças, transformadas em desigualdades e sempre destoantes de suposta hegemonia de cultura e civilização ocidentais criando um impasse, historicamente conhecido, na convivência entre as três culturas constituintes da fundação étnico-cultural brasileira; indígena, africana e portuguesa (colonial). (Siqueira, 2000: 133)[4]

No caso do Brasil, negar os protagonismos das experiências de homens e mulheres índios e negros na produção de conhecimento e saberes é igualmente fechar as saídas para sua emancipação social interna e externamente. As experiências da comunidade do Subúrbio Ferroviário são só uma entre os muitos exemplos que se manifestam nos grandes centros das cidades brasileiras, levadas a cabo por contingentes de mulheres e mulheres negras "quase" anônimas pela posição que ocupam na hierarquia social.

Essas mulheres, em suas comunidades, são sujeitos principais na estrutura de resistência da cultura negra, responsáveis pela transmissão do afeto, da emoção e do cuidado, sobretudo, no papel das benzedeiras e das Mães de Santo, como mães, parteiras e como guerreiras[5], personagens determinantes no exercício da prática política e religiosa nos Terreiros de Candomblé e nos cultos religiosos. À frente das organizações populares, mostram o significado

---

[3] Milton Santos. "Entrevista explosiva". *In: Revista Caros Amigos* nº 17, Agosto de 1998.

[4] SIQUEIRA, Maria de Lourdes: "Ancestralidade e contemporaneidade de Organizações de Resistência Afro-Brasileira". *In: Gestão Contemporânea, Cidades Estratégicas e Organizações Locais*, cap. 4.

[5] Em destaque duas das inúmeras heroínas negras: Luiza Mahim, Revolta dos Males, e a Negra Zeferina do Quilombo Zumbi dos Palmares.

de cada uma dessas dimensões na articulação e manutenção da cultura negra, o que acaba por configurar também um testemunho de resistência e lutas contra os processos que buscam negar ou invisibilizar sua existência: "A discriminação cultural vem a reboque da física: tudo que vem do trabalhador, da mulher e do negro é inferior, ao que vem do senhor, do homem e do branco" (ARROYO apud GOMES, 1995: 23).

A cultura para a sociologia, a despeito de não existência de consenso, sustenta-se num conjunto complexo de ações humanas que implica e envolve os conhecimentos, os saberes, as técnicas e as tradições, os hábitos e costumes que caracterizam uma determinada sociedade ou grupo humano. Como analisa o professor Nei Lopes, "o que se conhece genericamente como cultura negra, é esse acervo cultural que a Diáspora Africana recria através de formas ancestrais e coloca a serviço da visibilidade de seus agentes" (LOPES, 2004: 221).

Deste modo, um dos objetivos desse texto é fazer uma reflexão sobre o trabalho das lideranças femininas do bairro de Alagados e do Subúrbio Ferroviário de Salvador, no Estado da Bahia, uma cidade que concentra o maior percentual de negros do Brasil; para em seguida, buscar discutir como as mulheres, negras, sobretudo, articulam-se nos diversos movimentos locais que engendram, atuando ativamente nos processos de enfrentamento das várias formas de subalternidade a que são submetidas cotidianamente e como essas lutas que travam nas comunidades têm contribuído para o movimento de mulheres no geral.

Falar em lideranças femininas, implica falar de mulheres que se destacam, ainda que não numa posição de poder formal, à frente de sua comunidade sendo reconhecidas pelos seus pares por garantirem o sustento de suas famílias, por suas práticas políticas e religiosas entre outras formas de participação na vida comunitária.

É sobre esse sujeito revolucionário que a produção das ausências se exerce de forma mais virulenta: sobre as mulheres pobres e negras, seja com pouca ou nenhuma qualificação profissional, domésticas, moradoras da periferia, seja com lideranças comunitárias, profissionais liberais qualificadas, professoras, acadêmicas, pesquisadoras ou grandes artistas. Negar estas mulheres e sua ação social, objetiva legitimar a situação de inferioridade para justificar o processo de submissão e, assim, a naturalização da subalternidade. Para que estas mulheres continuem ocupando os lugares de submissão e de servidão pré-estabelecidos pelo monismo hegemônico é necessário por conseguinte desqualificar, invisibilizar e tornar menor sua importância social, seus valores e identidades étnico-raciais.

Durante séculos, as mulheres negras ocuparam estes lugares "inexpressivos" não obstante sua contribuição fundamental na formação e no cuidado da vida familiar, da comunidade e da sociedade, exercendo diferentes papéis, ora como amas de leite, ora como religiosas, como professoras, parteiras, artistas, poetas ou uma "assistente social" atenta aos problemas que acontecessem em suas comunidades. Um sujeito social revolucionária e, por isso mesmo vigiada e desqualificada para que não reconhecesse em si seu potencial de transformação.

Não se pode dizer, no entanto, que esse modelo conseguiu obter êxito e tolhir as práticas de construção e transformação das identidades dessas mulheres. Os processos emancipatórios de lutas e resistências continuam no cotidiano das periferias de Salvador aliado inclusive ao

crescente nível de politização que vêm conquistando no processo de organização, politização essa que se torna um testemunho importante, num contexto histórico que faz parte de uma dinâmica própria dos movimentos negros encabeçados por elas, mas que todavia parte de uma racionalidade e exercícios de poder distintos tanto da racionalidade moderna quanto da racionalidade masculina.

Em uma sociedade cujo exercício da participação ativa e cidadã está por ser construído e muito vale o *status* social que o indivíduo possui para exercer sua cidadania, a mulher negra está predestinada pelas condições sócio-econômicas e políticas, que lhes são impostas, ao patamar mais baixo da hierarquia social, vivenciando um duplo processo discriminatório que passa por práticas racistas e sexistas. É nessa estrutura social complexa que a construção de identidades emancipadas exige também processos, por sua vez, complexos de análise e enfrentamento de tais questões.

Trajetória das Mulheres na Busca de sua Cidadania no Contexto do Subúrbio Ferroviário

O bairro dos Alagados está entre as ocupações mais antigas de Salvador, sendo apontado como o bairro que dá origem à expansão do Subúrbio Ferroviário, um espaço que se tornou alternativo para moradia de uma significativa parcela da população excluída dos espaços urbanos mais valorizados, atualmente se constitui majoriatriamente por indivíduos pobres e negros. A área é citada em vários documentos e diferentes estudos sobre a urbanização da cidade de Salvador desde 1940, quando surgem as grandes ocupações de terra para moradia nas áreas que apresentavam proximidades ou possibilidades de vir a ser pólos de desenvolvimento local. A degradação do meio ambiente em conseqüência do intensivo processo de ocupação, as dificuldades físicas de ocupação do espaço por se tratar da maré e a organização local são processos que vão sendo construídos pela determinação de seus moradores, em paralelo à luta pela conquista da cidadania, do direito de expressão de suas identidades e a luta pelo acesso digno a meios de sobrevivência, sem perder a perspectiva de habitante da cidade informal[6] e, portanto, da necessidade de construção de organizações fortes.

A produção dos meios de sobrevivência e a cultura local, aliadas ao propósito de chamar a atenção para a necessidade de políticas públicas que tornem viáveis estas áreas urbanas em sua diversidade social, viabilizando estes espaços da cidade, ocupados pelos segmentos mais pobres da população são tarefas muito difíceis, especialmente, para as mulheres negras, enquanto lideranças. Ao enfrentar tanto o racismo, o sexismo quanto o economicismo, uma ordem de fatores que estrutura a rede de sustentação da submissão dessas mulheres ao

---

[6] Cidade informal: foi constatado através das discussões e reuniões para preparação do seminário "Salvador: o arquitecto e a cidade informal" que surpreendentemente uma parte da cidade, maior do que se imaginava, está fora dos padrões legais de construção e infra estrutura mínima de habitabilidade. Esta parte informal inclui os bairros que fazem parte do Subúrbio Ferroviário.

diferenciá-las hierarquicamente da mulher não negra, significa um espaço a mais na sua trajetória de luta, pelo respeito às diferenças, o que tem contribuído imensamente para o movimento feminista, sobretudo nas sociedades multirraciais.

Para as mulheres negras, a luta por políticas de promoção da igualdade racial no Brasil é uma luta solitária diante das condições de produção ativa de não-existência que predomina na sociedade brasileira há séculos. O próprio movimento feminista não fazia esta distinção das formas de discriminações que sofre a mulher negra: ser mulher, negra, pobre e nordestina, tem matizes muito diferentes do que ser mulher cosmopolita, branca e possuir poder aquisitivo e mobilidade no espaço social. Assim, para situar as lideranças da área que estamos dialogando, é necessário explicitar que além de mulheres pobres, essas lideranças são negras e nordestinas. É interessante perceber o quanto essas condições contribuíram para acentuar as desigualdades de classe que serviram de refúgio para as práticas racistas que provocam constrangimentos e sofrimentos para as mulheres negras e, em consequência, violaçoes de seus direitos[7].

Está presente nesse campo de discussão situações de desigualdade referentes ao acesso à moradia, à educação, à saúde, ao trabalho, ao lazer que atingem a mulher em diferentes dimensões fortalecendo ou permitindo o surgimento de novos mecanismos de sujeição, amparados pelo meio ambiente físico e social "esquecido" pelo Estado. Suas identidades invadidas, descaracterizadas e suas redes de sociabilidade manipuladas e criminalizadas pelas mídias interferem substancialmente no modo de vida da comunidade e, consequentemente no meio de vida dessas mulheres que vivem o quotidiano do bairro.

Estes fatores têm dificultado, sobremodo, o exercício político das lideranças femininas, sobretudo quando estão à frente das organizações. Embora as questões de gênero e raça pareçam estar diluídas na luta conjunta pela sobrevivência imediata e consolidação do espaço de moradia, elas estão imbricadas em hierarquias de poder[8], uma relação comum em qualquer grupo social exercido de formas diferentes conforme a cultura e as circunstâncias, mas que atualmente dividido com parte dos jovens envolvidos no comércio de armas e das drogas têm provocado uma disputa sistemática e desigual em Alagados e entre os seus líderes, estando as mulheres muitas vezes impedidas de exercitar suas ações de lideranças.

---

[7] Marli Pereira Soares, negra, doméstica torna-se símbolo da luta por direitos humanos no Brasil ao enfrentar o batalhão da PM da Baixada Fluminense, RJ, reconhecendo os assassinos do seu irmão. Março-Agenda UNEGRO 2006.

[8] Considerando a falta de consenso do conceito de poder, é uma pretensão desenvolver um análise dialogando com os teóricos Marx, Weber, N. Elias, Foucault, M. Grozir e outros. Entender suas dimensões nas relações sociais atualmante, compreendendo até que ponto contribui para a manutenção das formas de opressão na medida que há formas de exercê-lo sem que seja necessário desafiar o opressor frontalmente. No que respeita as mulheres, para exercê-lo não é comum lançar mão do confronto direto, nesse caso, quais as possibilidades do seu exercício por elas? No caso das mulheres negras esta prática pode ser um legado histórico não contemplado pelas teorias eurocêntricas?

As trajetórias de vida desses moradores, as dificuldades, as emoções, as frustrações, as vitórias, as experiências são legados do seu passado histórico repleto de rupturas na formação de suas identidades que se expressam a partir de lógicas diferentes, entre os homens e as mulheres. Sobretudo no sentido como vivenciam suas experiências entre a razão e a emoção, retratam uma realidade complexa em que se vive entre o ser e o estar. O ser na dimensão psicossocial, política e cultural, dando vida a sua história com a força vital fundamental para a organização social. A força vital que se baseia na atividade, no realizar, no fazer coisas que manifestam alegrias, despertam afetos, criam as solidariedades. O estar, por um lado, seria a estrutura de negação dessa força na medida que a inserção dessa população no meio urbano de forma desordenada, a necessidade de sobrevivência e consumo e os apelos da mídia criaram ilusões de pertencimento a um modo de vida muito distante da realidade, incentivando mudanças de valor e comportamento que desconsidera a cultura local. Por outro lado, experimentam um verdadeiro sentido da realidade em que vivem através do meio ambiente repleto de significados que expressam força, solidariedades, conflitos, relações de poder, hierarquias, ausências, prática política e o legado do seu passado histórico, conforme o depoimento dessa moradora como um desafio de cidadania à ordem estabelecida. Se para o exercício da cidadania é importante que o sujeito possua algum *status* social, nessa população tais esferas não estão forçosamente coadunadas (exercício da cidadania e *status* social), assim tal movimento é um desafio na construção da cidadania:

> Nós construímos o bairro que moramos sem a ajuda do governo [...] Minha mãe veio do remanejamento para morar aqui. Ela recebeu uma casa de madeirite, depois ela construiu de alvenaria e como a área era grande ela deu lugar para a gente (os filhos) irem construindo quando fosse casando [...] Era tudo maré, lama e palafitas, a gente levou mais de um ano para botar em ponto de terreno [...] Na verdade fomos nós que realmente resolvemos nossos problemas, sem a participação do governo. Aterramos e tivemos uma participação grande na construção do bairro. Tudo que aconteceu aqui teve a participação dos moradores. (Moradora da comunidade, 2001. *In*: SILVA, 2002: 91-93)

As Associações de Ajuda Mútua, formadas por coletivos de cidadãos negros e cidadãs negras que se organizam para prestar serviço social (de saúde, educação, financeira, lazer, espiritual, acesso à cidadania) não contam com o compromisso ou o incentivo do Estado. Surgem numa lógica semelhante ao que o sociólogo Boaventura de Sousa Santos nomeia de sociedades providência: estas organizações são testemunhos das respostas que a comunidade negra, ao longo de sua história, tem sido capaz de dar ao sistema que a oprime, sobretudo pelo papel que as mulheres têm à frente das mesmas, contrariando o imaginário social da situação de subalternidade frente ao poder formal instituído e a violência simbólica de que são vítimas no quotidiano.

Aqui vale a pena citar a influência das igrejas e das Organizações Não Governamentais, locais, nacionais e internacionais. Se nesse campo da ação social e político no local, o reconhecimento do trabalho das mulheres é um dado objetivo importante para viabilidade de suas políticas

de desenvolvimento, por outro, é a regulação de sua participação que pode ser observada e, nesse sentido, seria interessante problematizar o papel destas instituições nas comunidades, como estimulante ou não à emancipação das mulheres que nelas participam.

Há uma lógica que constitui a maioria dessas organizações que reforça a produção de ausências e a subalternidade das mulheres como também permite o surgimento de novos espaços reprodutores dessas práticas, à medida que para atender seus objetivos, muitas vezes não explicitados claramente, dão maior ênfase à dimensão econômica da participação feminina em seus projetos. Por meio de estímulos, a formação e atividades que giram em torno de projetos geradores de emprego e renda acaba sendo dominante, ficando, na mairoria das vezes para segundo plano outras dimensões da vida das mulheres.

A independência econômica tem importância fundamental para estas mulheres pobres, mas por si só não é geradora de emancipação social. No contexto da comunidade, há um número relevante de mulheres que são literalmente responsáveis pela manutenção da família e, mesmo assim, são subjugadas pelos seus companheiros. O homem como provedor nas famílias de baixa renda tem perdido o espaço de poder por razões econômicas e culturais. Na condição de trabalhadores com pouca qualificação, a situação de desemprego prolongada, o aumento do desemprego no mercado formal de trabalho, aliadas à questão da paternidade responsável sempre reivindicada pelas mulheres, tem contribuído para esta desautorização inclusive entre trabalhadores da classe média. Tem-se observado que o número de mulheres responsáveis pela família nessa região pode estar aumentando sem ser acompanhado, especialmente pela participação das mulheres idosas na composição da renda familiar. Atualmente as mulheres pensionistas num percentual elevado têm sido o único meio de renda de um número cada vez maior de famílias nessa área. As mulheres são úteis para agregar valores que possam manter em equilíbrio o funcionamento do sistema econômico, sobretudo em tempos de política neoliberal, onde a perda de benefícios sociais dos trabalhadores para o capital se avoluma significativamente.

Que ações contribuem para emancipação social ou para reforçar a regulação na escalada emancipatória das mulheres no trabalho que realizam as organizações internacionais na comunidade do Subúrbio Ferroviário? Efetivamente são questões que não podem ser postas de lado, sobretudo, porque não há uma resposta forte dessas organizações nesse sentido, mas pelo poder que têm em impor suas agendas aos governos locais, especialmente no campo da educação caberia uma definição. Este, de acordo com a concepção da maioria esmagadora das organizações populares, merece uma intervenção radical no acesso ao ensino básico. Primeiro por ser assegurado pela Constituição um direito fundamental e ponto de partida nos processos de desenvolvimento das sociedades, segundo porque existem várias iniciativas e experiências significativas nas organizações locais, sustentadas por mulheres que, do ponto de vista do histórico-cultural da comunidade, deveriam ser aproveitadas, estimuladas, ampliadas.

Desse modo, as periferias são vigiadas de perto para que o controle local e a reprodução de suas ausências possam ser eficazes. O processo de ocupação da área revela como se articulam as várias instâncias de poder no local e suas interferências fora dele. No meio,

estão os indivíduos na luta pela conquista do espaço de moradia a experimentar relações, compartilhar solidariedade, mas também, competir pelo controle local que implica inclusive no uso da força física quando o diálogo não é mais possível.

> É, a vida em palafita não é fácil. Para morar em uma, você precisa ter e não ter. Dinheiro para morar e outro local (não ter). Coragem, morar (ter). Medo de nada, para não ter noção do perigo, aqui eles estão debaixo, dos lados e por cima (não ter). (Vivaldina, moradora de Salvador 2004).

O poder como foi referido acima, embora exercido pelas mulheres informalmente, não é a primazia de suas necessidades ou projetos de vida. O que se observa na comunidade é que o poder tradicional, enquanto uma relação de dominação, não desperta a sensibilidade das mulheres a ponto de emergir claramente os conflitos pelo controle de posições locais. Por outro lado, a discussão sobre a questão começa a ser introduzida com vigor nos debates e reuniões com a comunidade, com as mulheres reconhecendo seus limites nesse campo, à medida que reconhece como uma manifestação cultural do seu comportamento que precisa ser vencido.

Compreender essa dimensão, embora estejam mais sensíveis em como realizar suas atividades e por isso continuar abrindo mão de determinadas disputas quando isso implica em perda da qualidade e validade de suas ações na comunidade, significa até certo ponto, maturidade política adquirida no trabalho militante.

Neste caso, as organizações comunitárias têm um papel importante à medida que servem de canal de expressão política dessa população, enquanto pobre e negra, "invasora", ao se confrontar com a estrutura hierárquica da sociedade brasileira, a qual mulheres negras terão pouco, ou quase nenhum acesso ficando, por conseguinte, de fora dos canais (político e econômico) tradicionais de expressão, historicamente controlados pela classe dominante. Mais uma vez o papel histórico-social das mulheres está colocado em foco, numa perspectiva de emancipação social que se amplia mas, ao mesmo tempo, parece distanciar-se da possibilidade de concretização, devido à complexidade e à ambiguidade com que as sociedades se desenvolvem, tendendo a dar pouca intensidade aos movimentos emancipatórios.

Para o sociólogo Boaventura de Sousa Santos, no mesmo ambiente social, convive a liberdade política com o fascismo social, como as causas da opressão e das desigualdades de raça, gênero e classe não estão só na exploração do sistema capitalista mas provocadas igualmente pelo neocolonialismo nas relações sociais.

Este quadro dá uma visão das dificuldades que implicam na construção da cidadania plena e as dificuldades que envolvem os processos de emancipação social, mas evidenciam um movimento positivo no caso de Alagados e do Subúrbio Ferroviário, ao mostrar sua população, sendo capaz de construir formas de não sujeição por completo às determinações do sistema. Uma dessas formas de enfrentamento é como assume sua cultura que, paradoxalmente, é um dos canais da produção da riqueza do Estado por meio da indústria de turismo, toda ela

sustentada pela beleza natural do Estado, mas igualmente no jeito de ser de sua gente. São, igualmente, as manifestações culturais dessa população e suas articulações que dinamizam a "sociedade providência", e a expressão dos grupos locais. Atualmente, a não existência de uma política de inclusão social para crianças e jovens até os 24 anos de idade tem diretamente provocado sofrimento e constrangimento às mulheres da comunidade pela violência que atinge seus filhos. A precarização da moradia parece ter uma relação direta com a violência vivida, a partir da fala e experiências de vida de uma moradora.

A vida, em palafita, não é fácil. Temos que falar também das inseguranças, do tipo de material de que é feita a palafita, que é madeirite e devido à violência da área uma bala de arma de fogo não encontra barreira para passar para a parte interna desse tipo de moradia. E quando a casa cai é mais um desafio a ser vencido. "Já pensou? Além da lama, água, telhas e madeiras, por cima de uma pessoa?" (Vivaldina, moradora de Salvador, 2004).

Seus filhos são o alvo principal da violência que atinge agentes do mercado clandestino das drogas e consumidores, ou pela violência policial que mira o "suspeito" ou "bandido" pela cor da pele e a classe social.

Para as mulheres, esse processo pode estar indicando uma "[...] mudança social positiva [...]"[9]. As organizações populares e o movimento negro têm sido cada vez mais políticos na denúncia dessa violência, tanto na formação específica de jovens, com o objetivo de aumentar sua escolaridade, como na proposição de políticas que criem igualdade de oportunidade como uma forma concreta de atuar contra o racismo. As cotas para acesso à universidade de estudantes negros e pobres oriundos de escolas públicas têm se mostrado um caminho positivo pelo aumento das possibilidades no mercado de trabalho, sobretudo para as mulheres e pela discussão sobre o racismo impregnado nas relações sociais "guardado a sete capas", para usar uma expressão popular, quando se quer escamotear um problema, apesar de sua clara existência.

> A etnia afro-brasileira ininterruptamente teve a sua constituição social e econômica impedida pelas etnias dominantes – primeiro como escravos, depois como segregados. (...) A desintegração da etnia afro-brasileira, seu atraso econômico e social e sua hostilização por outras etnias têm um efeito imensurável sobre a geografia social do país. O que sabemos é que, enquanto isso perdurar, não haverá nenhum tipo de paz e ou concordata. (MIR, 2004: 36)

As Novas Demandas dos Movimentos de Mulheres Apresentadas no Fórum Social e o Processo de Emancipação Social.

O Fórum Social Mundial de Caracas, em 2006, e os Fóruns que se realizaram no Brasil, nos últimos dois anos, têm provocado forte discussão política, ganhando expressividade na diversidade dos movimentos que participam do evento. Essas novas demandas e discussões chegam nesses fóruns acompanhadas de uma vasta produção acadêmica, resultado de

---

[9] Cf. Castells Manuel: *O Poder da Identidade*, 1999, p. 20.

estudos e pesquisas realizadas por ativistas e cientistas sociais, apresentando alternativas de modelo de desenvolvimento econômico, e chamando atenção para processo de emancipação social dos grupos vulneráveis à violação dos direitos humanos como: as mulheres, os negros, os indígenas, os gays, os transsexuais, as lésbicas, os imigrantes, as crianças e etnias não dominantes.

Das responsabilidades desse evento, destacam-se as possibilidades de organização dos movimentos sociais e a ampliação das possibilidades de diálogo e teorização de suas ações, suas concepções, aumentando as possibilidades de autocrítica, e portanto, as possibilidades de poder se reinventar na diversidade dos sujeitos que os compoem. Por exemplo, o movimento feminista, o coletivo alianças e mundialização da Marcha Mundial das Mulheres[10] organizaram uma coletânea de textos sobre o processo do Fórum Social Mundial e as questões de gênero, de suma importância para a pesquisa cientifica, como para instrumentalização dos processos de emancipação social da mulher e conseqüentemente, da sociedade. A visão de mudança social do movimento feminista para as questões de gênero, no campo da política, da economia, como do social é que, são questões que se cruzam no processo de articulação da luta e qualquer mudança efetiva deve ser integral e global no sentido de abarcar elementos estruturais como o político, o econômico e o social para que haja emancipação efetiva da mulher.

A submissão das mulheres tem raízes profundas na cultura ocidental. Como admite a socióloga Helieth Saffioti: "o patriarcado-racismo-capitalismo constitui em si próprio um limite muito estreito na realização da justiça social".

Para o educador Paulo Freire (1999), se as mudanças socioculturais dependem da educação, o autor refere que: "para a superação da relação social e política colonial, proponho a formulação de uma política cultural, social que leve a sério questões da educação básica, sobretudo, e localizada contemplando o histórico social de cada comunidade, sua cultura seus saberes" (FREIRE, 1999: 178). O pressuposto para uma mudança nesse nível é respeitar a diversidade nacional e suas diferenças multiculturais vivenciadas mesmo como nação oprimida. "É preciso assumir seu discurso e por ele ser assumido". Como afirma este autor, nenhum colonizado como indivíduo ou nação alcançará sua libertação, conquista, ou reconquista de sua identidade cultural sem assumir sua linguagem, seu discurso e por ele ser assumido. Nesse sentido, no respeito as dimensões dos direitos humanos do sujeito social e coletivo pode estar a base de construção da igualdade, com respeito às diferenças, na medida que desmobiliza e desarticula o eixo que instrumentaliza a subalternidade das mulheres.

A emancipação social é "o processo ideológico e histórico de libertação de comunidades políticas ou de grupos sociais da dependência, da tutela e da dominação nas esferas econômicas, sociais e culturais" (Cattani, 2003: 130). Esse movimento é um processo de luta de libertação de qualquer forma de poder que possa negar, sucumbir, oprimir e discriminar manifestações

---

[10] A Marcha Mundial das Mulheres se inicia em Seattle em meio a uma grande quantidade de grupos contra o liberalismo, objetivando uma critica radical ao sistema, formas de organização que articulam o local ao internacional e grandes manifestações públicas.

e expressões do outro, seja esse um outro individual ou coletivo: é um processo de luta contra todas as formas de discriminação e opressão.

O alcance dessas conquistas exige redefinições das ações sociais que podem implicar em um modelo de sociedade mais participativo e menos desigual. Pressupõe a necessidade de reinventar relações sociais, com base na solidariedade, no sentido de desestabilizar o sistema de exploração e opressão, incluindo, sobretudo, as organizações sociais e os sujeitos que a compõem; respeitar as diferenças sócio-culturais e aceitar o outro, substituindo os processos que criam hierarquia de valor por aqueles que promovam igualdade de oportunidades e direitos entre homens e mulheres, negros, índios e brancos. Esse repensar relações sociais na perspectiva crítica das relações neocolonialistas obriga os movimentos sociais e seus atores a uma autocrítica que envolve a descoberta de suas reais potencialidades, redimensionamento de suas demandas que focalizem de imediato a luta pela igualdade de direitos.

A proposta sobre a política de promoção da igualdade que consta na *Carta Mundial das Mulheres para a Humanidade,* parte do princípio de que toda produção é social, na medida que o saber é cumulativo. Nas sociedades ocidentais, sobretudo as periféricas, concentradoras de renda e da riqueza produzida coletivamente, a mulher é responsável por um conjunto de tarefas que asseguram a vida sem qualquer remuneração por parte do capital: "trabalhos domésticos, educação, cuidados com as crianças e com o próximo, com a comunidade são atividades que criam riqueza", alimentam a cadeia da vida, da abertura da adversidade epistemológica do mundo e da produção capitalista. Nas sociedades multirraciais como a brasileira, as mulheres negras têm um papel fundamental nessas funções, responsáveis que são pela reposição da força de trabalho. Assim, esta proposta desenha uma perspectiva no universo do desenvolvimento social, que não se centraliza só na diferença de salário entre homens e mulheres, mas na perspectiva de um modelo alternativo de desenvolvimento econômico, com a participação das mulheres em sua elaboração e gestão. Deve ser um modelo que parta do princípio básico da igualdade de condições de todos, portanto, de baixo para cima, contemplando a participação das mulheres e dos diversos movimentos sociais.

O movimento de mulheres como o movimento negro são eles os mais discriminados na ordem das ações coletivas para a mudança social e, por vezes, pelos próprios sujeitos, não por acaso, sufocados que são pela ideologia machista, sexista e racista. É possível que dos diferentes direitos cívicos, a participação, seja a forma de exercitar a cidadania que mais exige coerência da comunidade para não se transformar em veículo de divulgação e manutenção de idéias que reforçam a regulação e o controle social.

Por exemplo, estudos como o da antropóloga social e professora Nilma Gomes, onde se apresenta, não apenas como intelectual, mas também como mulher negra acabam por refletir sobre a resistência e o significado histórico cultural que esta trajetória representa para novas gerações:

> Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é

> também, e, sobretudo, experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades. (GOMES, 1999: 129)

De acordo com os diagnósticos utilizados pelos programas de desenvolvimento da Organização das Nações Unidas (ONU), regiões com as características de Alagados estão classificadas como "bolsões de pobreza" no mundo. Eis aí uma questão que chama atenção, pela relação que se estabelece com a subalternidade das mulheres orientadas pelo machismo, racismo que sustentam as relações capitalistas. As saídas encontradas pelas mulheres negras ao se articularem em contextos completamente adversos, associando-se e criando alternativas de sobrevivência são dados importantes sobre as condições de moradia em Alagados e no Subúrbio Ferroviário para contextualizar a origem da população com a qual se está dialogando. Como a mesma expressa seus saberes, garantindo e construindo sua própria moradia e seu ambiente social, é um exemplo de práticas cidadãs, mesmo tendo esse direito restrito a alguns aspectos da vida na sociedade.

> Ser cidadão implica uma participação na sociedade", significa igualmente ter direitos cívicos e políticos garantidos pelas leis do país. Em sociedades autoritárias onde essa questão não está resolvida, os direitos cívicos que correspondem ao poder legitimo de expressão, de reunião, de associação, de manifestação são os mais violentados, e a privação destes pode pôr em causa o exercício dos direitos políticos. (CHAGNOLLAUD, 1993: 18)

Para este autor todas as formas de marginalização e de exclusão social são desfavoráveis ao exercício da cidadania. Desse modo, as organizações locais incluíndo as escolas comunitárias, sobretudo, e os grupos culturais são instrumentos de conquista da cidadania e da emancipação social que resultam numa troca significativa para a comunidade e para a sociedade, na medida em que os sujeitos principais, sobretudo as mulheres negras, estão à margem do sistema.

Ao longo da história, apesar da resistência, o imaginário social sobres as mulheres negras foi construído com a representação de um sujeito insignificante para outras funções, além do âmbito do trabalho doméstico serviçal. "Os movimentos sociais, os Movimentos Negros, especialmente, lançam novos olhares sobre a mulher negra. Olhares mais positivos" (GOMES, 1995: 138).

São discussões e formas de pensar esta mulher como sujeito ativo que ganham visibilidade no espaço público, de forma crítica, implicando em conquista de direitos. Estas mulheres resistem expressando-se através de sua cultura e em sua cultura enfrentando o anonimato social. "Os olhares mais positivos" para as mulheres negras que a antropóloga social Nilma Gomes (1995) se refere é o resultado da Consciência Negra alargada pelo trabalho de tradução realizado por elas próprias e que o Movimento Negro adquirindo maturidade na luta incorpora e absorve, embora nem sempre tivesse sido assim.

Os mecanismos de discriminação e segregação racial do período colonial ainda presente no cotidiano dessa população adquirem também outras formas de ação impondo, de gerações

a gerações[11], a subalternidade às mulheres, subjugando-as e negando sua condição de sujeito histórico nos espaços tradicionais do mercado de trabalho, fortalecendo hierarquias, fomentando mais e mais desigualdades.

Embora as mudanças sociais, sobretudo as conduzidas por fatores tecnológicos e socio-culturais tenham provocado um comportamento mais aberto da sociedade no sentido da libertação da mulher, esse passo à frente não pode ser negado nem minimizado, há muito por fazer no campo cultural determinante do comportamento machista. As implicações dessas ações em curso no conjunto das tarefas da emancipação social não se agregam na mesma medida e com a mesma velocidade sobretudo com relação ao acesso do poder político das mulheres negras. Impregnadas pela cultura andrôcentrica, patriarcal subjacente nas relações sociais, essas mudanças foram conduzidas sem que as mulheres pudessem dar-se conta de que determinados papéis permaneceriam intactos. Por exemplo, na relação de trabalho patroa/empregada doméstica a mão de obra é constituída por uma maiora de mulheres negras. Apesar destas terem conquistado o direito à carteira assinada, só uma parcela das mulheres que ocupam essa profissão nos grandes centros das cidades brasileiras conseguem ter esse direito garantido. A ascensão a postos do serviço público e acesso à universidade, ou a direção de organizações e entidades populares, ainda são marcadas pela discriminação racial, social e de gênero, uma prática dirigida a esse grupo étnico que não desapareceu com a autonomia das mulheres em alguns sectores de sua vida na sociedade, como igualmente em muitos aspectos das relações sociais.

Numa entrevista sobre a situação de desigualdade de gênero, a Professora Flávia Piovesan[12] questiona que, considerando que as mulheres compõem 50,48% do eleitorado nacional, a reduzida participação no campo dos direitos políticos nos três Poderes (Legislativo, Executivo e Judiciário) coloca o Brasil no penúltimo lugar nesse quesito a nível internacional.

Entretanto, as mulheres negras vêm conseguindo romper, gradativamente as barreiras que impedem seu acesso à cidadania e a emancipação pelo trabalho político realizado nas comunidades em que atuam, e do aumento da escolaridade, factores estes, que têm influenciado de forma considerável em sua auto-estima, com forte promessa de reversão desse quadro de invisibilidade, a partir da década de 80.

Essa produção de ausências, construída historicamente, projeta seu carácter racista em todos os campos da vida social, mesmo nos espaços "reservados" de expressão da cultura negra. No campo do mercado de trabalho em geral, nos setores da educação, e das artes, para citar alguns, as mulheres negras são a mão de obra barata, sempre desqualificada para justificar a manutenção de salários cada vez menores pelo seu trabalho. Em diferentes pesquisas sobre a situação sócio-econômica da mulher negra, constata-se sua situação de subalternidade mesmo em relação ao homem negro igualmente vítima do racismo.

---

[11] Cf. pesquisa do IPEA 2000: Instituto de Pesquisa e Estudos Económicos.

[12] Flávia Piovesan. "Participação política das mulheres". *Folha de S. Paulo*, 06/02/2006.

Reconhecidamente, esta camada da população portadora de valores culturais e de histórias de resistências contribuiu significativamente para formação da nação brasileira, contudo, na vivência de uma cidadania a ser conquistada, limitada ao seu *status* social racial que resultou na negação do direito de compartilhar oportunidades iguais no conjunto da sociedade. Como já foi mencionado, é uma luta solitária do povo negro. Das elites não críticas, sobretudo a acadêmica, o que há de contra-hegemônico não vai do discurso que desaprova o racismo mas sem questionar. As análises da realidade social, sem transversalizar a problemática do racismo, apóiam-se no mito da democracia racial impregnado no imaginário da própria academia, um espaço significativo de reprodução das relações neocolonialistas. Presente nos diferentes tipos de expressão no cotidiano das relações sociais, o racismo é uma prática social que provoca o sofrimento e o constrangimento e, desse modo, funciona como uma violação dos direitos humanos uma dimensão que tem sido colocada pelos movimentos sociais.

Nesse sentido, o professor Boaventura de Sousa Santos, discutindo sobre a emergência dos direitos humanos numa política contra hegemônica no que se refere a questão cultural diz que:

> Na medida em que o debate desencadeado pelos direitos humanos evoluir para um debate competitivo entre culturas diferentes sobre princípios de dignidade humana, é imperioso que tal competição induza a formação de coligações transnacionais que lutem por valores ou exigências máximos, e não por valores e exigências mínimos (...) contra o relativismo, há de desenvolver critérios que permitam destinguir uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos, uma política de capacitação, de uma política de desarme, uma política emancipatória, de uma política de regulação. (SANTOS, 2006: 412)

É importante ressaltar que a produção de ausência do povo negro no Brasil nunca foi um processo sutil, sobretudo quando se compara a sua substancial cultura nas diversas áreas do conhecimento e do saber local.

Entretanto, é significativa a resistência para implantação de políticas públicas que reduza essa diferença pelas elites que sempre tiveram "dificuldade de entender" o racismo brasileiro e, dessa forma, contribuiram sobremaneira para que ele se consolidasse em vários formatos, inclusive, facilitando e encurtando o caminho que tornou a educação pública brasileira precária, transformando-a em um dos mais graves problemas da nação.

A partir da década de 70, no contexto da mobilização social por direitos civis e pela democracia, além das mazelas que a ditadura militar proporcionou, fica visível também quem são, de fato, os excluídos do processo e o sujeito receptor desse serviço oferecido pelo Estado. A população negra e, sobretudo as mulheres dessa etnia, são os perdedores dessa batalha para o sistema.

A inclusão plena da população negra no processo de desenvolvimento do país é a condição de um projeto de nação e passa pela ascensão dessa camada da população a níveis de escolaridade mais elevados que por sua vez depende do exercício de cidadania pleno, como adverte o sociólogo Luis Mir (2004). Entretanto, esse projeto não poderá ser bem sucedido se

for visto somente como de interesse da comunidade negra. Em concordância com o professor Boaventura de Sousa Santos[13]:

> A viagem descolonial para ser eficaz, tem de ocorrer no Estado e na sociedade, no espaço público e no espaço privado, no trabalho e no lazer, na educação e na saúde. É, pois, um processo civilizatório, tão complexo como irreversível. (*Jornal Folha de S. Paulo*, 11/2006)

A eficiência social, seguramente, resultará na eficiência econômica do conjunto da sociedade, na medida que quanto menor a distância entre os diferentes grupos sociais, maiores serão as possibilidades de redução dos índices de violência, criminalidade e corrupção.

Resultado de uma pesquisa Datafolha no Caderno especial de 29 de Abril de 2005, sai com esta manchete no jornal *Folha de São Paulo*: "'O Olimpo' da USP é masculino, branco e muito rico, diz a pesquisa". Esta manchete não só reafirma a necessidade de políticas públicas, que reduza estas desigualdades entre homens brancos e ricos e homens e mulheres pobres e negros.

Apesar da tripla discriminação sofrida pelas mulheres negras, no caso do Brasil acrescenta-se a condição de nordestina, estas têm crescido nos espaços de convivência tradicional e por meio destes, conseguido romper gradativamente com as barreiras que as impedem de inserir-se no conjunto dos setores produtivos da sociedade.

Para um aumento progressivo dessa mobilidade, o acesso à universidade tornou-se substancial, sobretudo pela ação de organizações negras na área da educação, resultado de uma militância sistemática para melhorar os níveis de escolaridade e inserção no mercados de trabalho. A demanda do movimento negro pelo acesso à universidade pública da população negra representa um grande avanço na escalada da luta, sobretudo para as mulheres negras, mas igualmente porque permite discutir o racismo brasileiro, "guardado a sete capas". Mas o racismo operou, e ainda continua forte, como um surrupiador, um minador poderoso das potencialidades da população negra. As políticas afirmativas, são políticas de promoção de igualdade e de oportunidade, um instrumento legal do Estado de bem estar social. As políticas afirmativas contêm em si aspectos que podem rivalizar os grupos envolvidos, mas não a nível do Estado. É função deste o uso de instrumentos de ajustamento das desigualdades sociais. Os impactos sociais e econômicos que esta política trás possibilitando o acesso da população negra residente nas periferias da cidade à universidade, têm dimensões que ultrapassam os objetivos imediatos da racionalidade econômica ocidental. Para as mulheres negras significa recuperar sua auto-estima, sua história como protagonista, e por sua força construir a emancipação social e econômica que objetiva sua comunidade, sem porta-voz.

---

[13] Jornal *Folha de São Paulo*: Santos, 11/08/2006 – Artigo: "As dores do pós-colonialismo".

Conclusão

A condição de vida dos moradores de Alagados não é, de forma alguma, um fenômeno natural, mas fruto de políticas, de acordos e conjugação de interesses conscientes das classes dominantes para o controle social das classes populares.

As mulheres negras, sobretudo, ao transgredir a ordem estabelecida que a submete a uma condição de vida de modo a se fazer sentir inferior, mostram uma trajetória de contribuições na luta pela emancipação que a coloca numa posição de destaque na trama-histórica-social da comunidade negra. Estas mulheres são lideranças, sem reivindicar o poder que acompanha a função, declaram a emoção pelo trabalho que desenvolvem na comunidade como o maior motivo de suas ações. Embora frequentemente se considere a dimensão da emoção como questões "apolíticas e, portanto, irrelevante para a transformação do mundo". O que mais importa não é a posição de mando, mas o espaço que criam seus filhos, sua rede de solidariedade e como se expressam como atores políticas.

A subalternidade da mulher não é somente uma questão política e econômica. O capitalismo se estrutura em outros suportes presentes nas relações sociais, fartamente discutido pelo movimento feminista e, sobretudo pelo movimento de mulheres negras, enfrentando o racismo, o patriarcalismo, o colonialismo que sustentam a exploração capitalista. A saída proposta pelos movimentos sociais é um modelo alternativo de desenvolvimento, não por acaso, o mais discutido proposto pelo movimento de mulheres. Atualmente, não é mais necessário justificar o potencial da mulher como geradora e gestora de recursos econômicos nos campos em que se aplicam esse saber. A evidência desse feito é ter se tornado peça chave nos programas de "desenvolvimento" das organizações internacionais, nesse contexto neoliberal. Em Alagados e no Subúrbio Ferroviário, a posição política que as mulheres têm assumido à frente de suas organizações, tem contribuído de modo especial para desenvolver e manter projetos locais de interesse da comunidade e confirma a hipótese dessa análise, mostrando o domínio que as mulheres têm sobre suas organizações e sua importância na conquista de novos espaços. Diante dessa trajetória de lutas, o ingresso à universidade é, portanto, uma meta importante para as mulheres negras, não porque fosse impossível por mérito, mas pela concepção neocolonialista presente nas relações sociais, a bloquear as oportunidades de emancipação social da sociedade brasileira através do racismo e do sexismo operado na produção de sua não existência.

Bibliografia

AA.VV. *Dicionário de Sociologia*. Porto: Porto Editora, 2002.

AA.VV. Plano Referencial de Desenvolvimento de Itapagipe: Relatório. Salvador: 2000.

CARNEIRO, Sueli. "As Viúvas de Gilberto Freire", Coluna "Opinião", *Jornal Correio Brasiliense*, 14/03/2005.

CATTANI, António David. *A Outra Economia*. Porto Alegre: Ed. Veraz, 2003.

CHAGNOLLAUD, Dominique. *Dicionário da Vida Política e Social*. Paris: Hatier, 1993.

CHAUI Marilena. *Convite à Filosofia* Ed. Ática, São Paulo, 2000.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do Oprimido*. RJ: Ed. Paz e Terra, 1982.

_____. *Conscientização: Teoria e Prática da Libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1979.

GOMES, Nilma Lino. *A Mulher Negra que Vi de Perto.* Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

Jornal *Folha de São Paulo*, Caderno especial, sexta feira, 29/04/2005.

Jornal *Folha de São Paulo*, "As dores do pós-colonialismo", 11/08/2006.

LOBO, Elisabeth Souza. "O gênero da representação: Movimento de mulheres e representação política no Brasil (1980-1990)". *Revista de Ciências Sociais*, nº 17. São Paulo, Out. 1991.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana.* São Paulo: Edições Selo Negro, 2004.

MIR, Luís. *Guerra Civil – Estado e Trama.* São Paulo: Geração Editora. 2004.

SANTOS Boaventura de Sousa. *Globalizações Alternativas e Reinvenção Emancipação Social: Introdução – O Perigo do Fascismo Social*, 2003.

_____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Vol. 4 ed. Porto, Afrontamento, 2006.

_____. *Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: Conhecimento Prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado.* São Paulo: Editora Cortez, 2004.

SANTOS, Milton. *Entrevista explosiva*. *In*: *Revista Caros Amigos* n. 17 Agosto de 1998.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. *O Poder do Macho*. São Paulo: Ed. Moderna, 1987.

SCHUMA, Schumaher e BRASIL Erico Vital. *Dicionário Mulheres do Brasil.* Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar, 2000.

SILVA, Abigail Alcântara. *Eu Nasci Aqui na Maré: A luta pela moradia e consolidação do espaço em Alagados.* Dissertação (Mestrado), UFBA, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2002

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. *Intelectualidade Negra e Pesquisa Científica*. Salvador: Educafro, 2006.

A Conquista do Espaço Público: O Protagonismo Feminino nos Séculos XVII e XVIII na Esfera Religiosa[1]

Célia Maia Borges

Resumo: *Vários estudiosos mostraram o grande movimento de renovação espiritual, que tomou conta da Península Ibérica, nos séculos XVI, XVII e até meados do XVIII. Muitas mulheres buscaram neste período exercer um papel religioso, quer como místicas, quer como visionárias, escritoras, agentes fundadoras de ordens religiosas, orientadoras espirituais, taumaturgas, etc. As sociedades quinhentistas e seiscentistas da Europa Católica ainda acreditavam nos feitos maravilhosos e talvez, por isso mesmo, seguindo o clima instaurado pela Contra Reforma fizeram acentuar estas práticas. Neste contexto, as grandes protagonistas foram as mulheres que, inseridas na cultura do seu tempo, responderam a estes anseios assumindo papéis sociais. O reconhecimento social e o prestígio conferido às pessoas reconhecidas em sua santidade impulsionaram tal movimento. Ao exercerem estes papéis elas procuraram conquistar um espaço público.*

Fundamental para este movimento foi a difusão de livros, principalmente de devoção. Muitas religiosas, integrantes das ordens primeiras, investiram na leitura de obras de cunho hagiográfico, místico, contribuindo assim para a circulação de um ideário religioso em muitos mosteiros. É conhecido o investimento de Teresa d´Avila para que seus mosteiros tivessem livros destinados a nutrir espiritualmente as suas monjas. A beata Jacinta de São José, seguidora da Santa de Castela no Brasil-Colônia do séc. XVIII, guiada pelos conselhos de sua orientadora espiritual, providenciou livros para a casa religiosa fundada no Rio de Janeiro. Em vários mosteiros as obras espirituais, além de consultadas, serviam de apoio nas buscas espirituais das mulheres e traçavam-lhes um modelo de identidade.

O Contexto Cultural e Religioso: A sede do maravilhoso

O amplo movimento de caráter ascético-místico que inundou a Península Ibérica nos séculos XVI e XVII, até meados do XVIII – objeto de estudo de um bom número de pesquisadores – pode ser constatado principalmente pelas múltiplas publicações que se editaram versando temas de alta espiritualidade[2]. Em parte, esta produção resultou da forte influência da corrente de

---

[1] O presente ensaio incorpora a pesquisa de pós-doutoramento realizada na Universidade Nova de Lisboa [Portugal] para o projeto: *Espiritualidade Mística e Solidão: O imaginário religioso das Carmelitas Descalças na Península Ibérica no século XVII*.

[2] A obra de Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal* [Coimbra, Editora da Universidade de Coimbra, 1960] continua a ser referência obrigatória sobre o assunto. Ver também o trabalho de RODRIGUES, Maria Idalina. *Frei Luis de Granada e a Literatura de Espiritualidade em Portugal – 1554-1632*. Tese de Doutorado em Filologia Românica, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1976.

renovação espiritual originaria da região germano-flamenga, que interagiram e refundiram com as provenientes da Espanha e Itália, assumindo novas matizes no contexto do movimento da Contra-Reforma. A produção e a circulação destas obras tinham por fundamento uma religiosidade mais intimista que acreditava na possilidade da comunhão divina e nela se fortalecia. A mística passou a traduzir um novo campo de saber herdeira de uma linguagem medieval, com formulações próprias e diretrizes na produção de conhecimento[3]. Os discursos místicos possibilitariam ao sujeito viajar até ao interior de si mesmo e formar uma experiência que lhe valia como fator fundamental de união com o divino[4].

O século XVI forjou uma imensa galeria de figuras tomadas como modelos: Santo Ignácio, São Pedro de Alcântara, San Juan de Ávila, Santa Teresa (para citar apenas estes), cujos escritos referenciais atraíram um sem número de candidatos. De entre as suas obras literárias, é de realçar a de Santa de Castela que influenciou religiosos e religiosas, e também beatas[5]. A sua herança foi marcante, não só no seio dos Carmelitas bem como de outras ordens religiosas[6]. Inúmeras mulheres leram os seus textos e fizeram deles uma baliza espiritual, um espelho de imitação[7]. Os vários registros documentais são testemunhos do interesse no caminho da ascese e da mística: autobiografias, relações de consciência, biografias (hagiografias) confeccionadas por confessores, sem esquecer as cartas. Os santos e as santas compunham o imaginário da época que se caracterizou por uma atenção permanente para com as mínimas evidências das revelações divinas. O movimento não se restringiu à Europa Católica, estendeu-se às colônias; são significativos os casos de religiosos, monjas e beatas em várias partes da Ibero-América, e até mesmo nas colônias da Ásia, que se aventuraram no campo da alta espiritualidade. Mas, nosso interesse aqui se restringe às mulheres, que, como mostraram vários pesquisadores, tiveram um grande destaque neste percurso em busca de um modelo de afirmação de santidade[8].

Para os seguidoras, não era fácil o percurso. O controle inquisitorial reforçado à época da Contra-Reforma, as restrições impostas pela alta hierarquia da Igreja aos métodos oracionais, a censura à circulação de livros, as perseguições aos heterodoxos, tudo isto gerava um clima persecutório, no qual, qualquer aventura no campo da alta espiritualidade, podia resultar

---

3 CERTEAU, Michel de. *La Fable Mystique, XVIe-XVIIe siècle*. Paris: Gallimard, 1982, pp. 28-29.

4 Margareth de Almeida GONÇALVES. *Império da Fé. Andarilhas da Alma na Era Barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005, p. 11.

5 São chamadas de beatas as mulheres leigas que tomavam voto de castidade e pobreza mas que viviam no mundo.

6 WEBER, Alison. "Teresa de Ávila. La Mística Femenina". *In*: Isabel Morant (dir.) & M. Ortega, A. Lavrin y P. Pérez Cantó (coords.), *Historia de Las Mujeres En España y América Latina. El Mundo Moderno*, Madrid: Cátedra, 2006, pp. 124-125.

7 SÁNCHEZ LORA, José Luis. "Muyeres en religion". *In*: Isabel Morant (dir.) & M. Ortega, A. Lavrin, P. Pérez Cantó (coords), *História de las Mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, Madrid: Cátedra, 2006, p. 142.

8 Ver a este respeito o texto de TAVARES, Pedro Vilas Boas. Caminhos e Invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII. (Alguns dados, problemas e sugestões). *In*: Via Spiritus, 3 (1996): 163-215.

cair na alçada do Santo Ofício. Mas, se vencidas as dificuldades e reconhecida a santidade daquelas que revelavam os dons, as candidatas que muitas vezes tinham apoio da comunidade local, encontravam respaldo da instituição religiosa que as abrigava e onde ficavam entregues aos cuidados de confessores e superiores da ordem. Quem não desfrutava deste privilégio e permanecia fora das instituições religiosas, o processo de construção e aceitação da santidade era mais difícil, senão mesmo impossível. Nesta busca da espiritualidade mais intimista, as beatas que enveredaram pelo caminho de experiências místicas em busca de visões, revelações e poderes taumatúrgicos, tiveram um percurso nada fácil. Não poucas escaparam de ser acusadas de embusteiras e punidas. Algumas conseguiram prestígio na comunidade onde viviam tendo a Inquisição por perto a vigiar-lhes os passos[9]. As que manifestavam alguns dons e caíam na alçada inquisitorial podiam conhecer os cárceres do Santo Ofício a fim de se confirmar a veracidade da sua santidade. Não obstante, como salientou Alison Weber, os métodos de reconhecimento das místicas autênticas das pseudo místicas, por parte das autoridades eclesiásticas, não se ligavam a critérios estritamente teológicos, mas antes, a outras orientações, tais como à origem social, conflitos pessoais, rivalidades entre ordens religiosas, dentre outros[10]. Para as autoridades eclesiásticas, a religiosidade destas mulheres representava quase sempre uma ameaça à ordem institucional, passível de fugir ao seu controle. Os dons, não raro, se manifestavam sob a forma de curas e quando assim acontecia os inquisidores procuravam desvendar a origem de tais poderes, se eram divinos ou diabólicos. A Igreja reconhecia a eficácia dos agentes malignos, ao admitir que o demónio podia atuar através dessas mulheres[11], o que acabava por reforçar o imaginário coletivo presente naquela sociedade. No entanto, por fugir ao controle institucional, elas eram quase sempre penitenciadas com mais rigor do que as monjas.

As representações coletivas sobre o valor da santidade evidenciam-se nas biografias e nas autobiografias construídas nesse período. Sanchez Lora assinala que grande parte dessas *vidas* são criações dos confessores que ajudaram na composição de histórias maravilhosas que acabaram por funcionar como novos modelos para outras monjas, conferindo-lhes sentido à clausura[12]. O relato sobre o caráter espetacular das mortificações oferecido por esses documentos, e outros da época, nutria o imaginário coletivo e suscitava mais admiração quanto maiores os rigores dos padecimentos. O alcance dos dons exigia das candidatas a mortificação do corpo. Elas aplicavam-se tanto mais quanto a expectativa de seus contemporâneos que viam nas mortificações e nas práticas de rebaixamento e humilhação exemplos de virtude. Ainda que houvessem já os críticos sobre os excessos praticados, e a própria Teresa de Ávila censurasse os rigores destas práticas, – elas serviram de baliza para o comportamento exemplar de muitas

---

9 Ver a respeito PERRY, Mary Elizabeth. *Gender and Disorder in Early Modern Seville*. Princenton: Princenton University Press, 1990.

10 Weber, Alison. "Teresa de Ávila. La mística femenina", *op. cit*, p. 125.

11 SÁNCHEZ LORA, Jose Luiz. Muyeres, *Conventos y Formas de la Religiosidad Barroca*. Madrid: Fundacion Universitaria Española, 1988, p. 309.

12 SÁNCHEZ LORA. "Mujeres en religión", *op. cit.*, p. 143.

monjas no século seguinte. Sem o saber, essas mulheres desempenharam um determinado papel social dentro da sua colectividade.

Se as mortificações faziam parte do conjunto daquelas práticas, as visões constituíam a pedra angular de reconhecimento da santidade. Nada disto era novidade naquele período. Desde a Idade Média que algumas mulheres se notabilizaram por suas visões, tais como Brígida da Suécia e Catalina de Siena[13]. Mas a transição para o período moderno viria a abrir espaço a várias candidatas à santidade, pertencentes a distintas camadas sociais, não só integrantes das ordens religiosas, senão também leigas, principalmente vinculadas às ordens terceiras.

A crença na possibilidade de visões, profecias e previsões corria a par com o imaginário coletivo da época que depositava fé no exercício destas funções. Esta tradição perdurará até ao século XVIII. Algumas mulheres declararam ter visões de conteúdos religiosos e de caráter político. De certa forma, elas eram objecto de consulta em diversas situações. Soror Maria da Visitação, em Lisboa, previu o êxito da Armada Invencível[14], a espanhola Soror Maria d'Agreda legou mais de seiscentas cartas do seu epistolário trocadas com Felipe IV, entre 1643 e 1665[15]. Outras diziam conhecer a situação das almas no purgatório, outras assumiam-se como sabedoras dos pecados alheios e portadoras de mensagens divinas a fim de reparar os desvios morais. Na maioria dos casos, os papéis e as competências sobrepunham-se, do religioso à esfera política. Algumas conseguiram ser reconhecidas como santas, outras ficaram para a história como impostoras e muitas outras, anônimas, caíram simplesmente no esquecimento. A partir do século XVIII o fenômeno decresce, assistindo-se a um último suspiro, de acordo com vários casos que rastreámos.

O Protagonismo Feminino: O dom no mercado simbólico

A proeminência feminina no mercado de bens simbólicos só pode ser entendida à luz das expectativas coletivas criadas em torno do maravilhoso. Crenças e atitudes foram reforçadas na cultura espetacular da Contra-Refoma que utilizava de forma teatral tanto as punições quanto o reconhecimento da santidade através dos efeitos dramáticos associados ao teatro da fé. Integrava a lógica cultural das sociedades ibéricas a crença nas artes mágicas, na arte adivinhatória e a crenças nas bruxas[16]. Pessoas de vários grupos sociais acreditavam nos feitos maravilhosos, no poder do diabo e nas revelações divinas. Em quase todas as narrativas se encontram, ora a evidência de uma graça divina, ora os ardis do maligno que com sua astúcia

---

[13] Alison WEBER. "Teresa de Ávila. La mística femenina". *In*: Isabel Morant (dir.) & M. Ortega, A. Lavrinu P. Pérez (coords.), *História de las Mujeres en España y América Latina. El Mundo Moderno*, Madrid: Cátedra, 2006, p. 119.

[14] *Idem*, p. 119.

[15] ROSA, Mário. "A Religiosa". *In*: Rosario Villari (dir.), *O Homem Barroco* [tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo]. Lisboa: Editorial Presença, 1995, p. 190.

[16] SÁNCHEZ LORA. *Muyeres, Conventos y Formas de la Religiosidad Barroca*, op.cit., p. 28.

procurava desviar os homens, em particular as mulheres, para os seus desígnios. Nas crónicas dos religiosos e nas biografias o diabo é a figura constante que se antepunha como obstáculo àqueles que procuravam o caminho da santidade. Até mesmo os agentes do Santo Ofício partilhavam deste imaginário ao analisarem as práticas mágicas, as curas e as visões, visto que era uma de suas atribuições definir o caráter de tais manifestações.

A cultura barroca contribuiu e deu ênfase a estas diversas práticas, herdeiras de uma tradição medieval[17]. As mulheres ao assumirem os papéis de visionárias e místicas atualizavam parte deste imaginário coletivo e interpretavam papéis reconhecidos e sancionados socialmente. No clima decorrente da Contra-Reforma o controle rígido sobre os mosteiros, sobretudo sobre o comportamento feminino, iria contribuir para estas experiências[18]. Severas restrições se impuseram aos conventos femininos na época do Concílio de Trento e, após este, "através das disposições estabelecidas por Pio V, em 1556 e 1571, e confirmadas por Gregório XIII, em 1572", as quais ocasionaram uma viragem na vida das religiosas[19]. Segundo Sanchez Lora, a mística iria dar sentido à clausura, ao encerramento dos mosteiros para muitas religiosas. Este autor chega mesmo a dizer que se tratava de um mecanismo de fuga à realidade de isolamento total[20]. No entanto, não se pode atribuir o fenômeno somente à clausura compulsória, à rigidez da vida monacal, pois, se assim fosse, como explicar as inúmeras beatas que se aventuraram por este caminho? Algumas resolveram criar beatérios e compartilhar as suas experiências com novas adeptas. Arcângela Henriques, filha de lavradores, teve os seus planos abortados ao ser capturada pelo Santo Ofício na Serra da Estrela, acusada de estar à frente de um recolhimento de mulheres[21]. As autoridades eclesiásticas jamais abrandaram no esforço de controlar estas experiências. Por isso, reconheciam umas como santas e outras como embusteiras[22]. Muitas eram as "candidatas", razão pela qual se deveria agir com todo o rigor. Em todo o caso, autenticar algumas como santas não deixava de ser uma aprovação do caminho para a santidade. A via era perigosa, sem dúvida, de qualquer modo a possibilidade de alcançar o inefável, o absoluto configurava uma realidade maior. Se muitas ingressavam nos conventos por exigências familiares, de modo a permitir a administração do dote no mercado de casamento[23], outras mulheres ingressaram por vontade própria a fim de concretizarem o projeto de santificação pessoal. Outras, impossibilitadas de aceder aos conventos, buscaram, sozinhas ou com seguidoras, o caminho da contemplação. O modelo estava difundido e, é neste sentido, que se deve entender o desejo que elas, em número apreciável, tiveram de viver novas experiências no campo espiritual.

---

17 *Idem*, *Ibidem*.

18 Ver a este respeito o texto de Sanchez Lora, "Mujeres en religión", *op. cit*, pp. 131-152.

19 ROSA, Mário, *op. cit.*, p. 175.

20 *Ibidem*, p. 141.

21 TAVARES, Pedro Vilas Boas. "Caminhos e invenções de santidade feminina em Portugal nos séculos XVII e XVIII", *Via Spiritus*, op.cit, p. 164.

22 *Idem*, pp.163-215.

23 A este respeito, ver também o livro de LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza. Vidas Enclausuradas e Quebra de Votos no Convento Renascentista* [tradução de Mário Santarrita]. Rio de Janeiro: Imago, 2003.

Outro aspecto deste mesmo processo deve ser evidenciado. A intenção que houve de cultivar uma religiosidade mais interiorizada ou de retornar a um modelo de vida religiosa mais rude, mais austera, acentuou-se à época da Contra-Reforma, gerando reformas, no seio das próprias ordens. Muitos membros investiram, não sem conflitos, no resgate dos ideais primitivos da ordem. Os Carmelitas Descalços, os Agostinhos Descalços, os Trinitários Descalços alinharam neste fenômeno de estrita observância, enquanto ramificações das antigas ordens, adquirindo um grande papel modelo exemplar de religiosidade[24]. O Carmelo teresiano é, talvez, de todos o mais emblemático pela notável influência que exerceu em Espanha e Portugal, mas também em França e Itália, e em terras de além-mar.

A nossa pesquisa permitiu-nos colectar vários exemplos de mulheres que se converteram e adoptaram o modelo teresiano. Em 1618, na região fronteiriça de Castela-a-Velha, Navarra e Aragão, Maria Coronel y Arana transformou a casa paterna em convento das Carmelitas Descalças da Imaculada Conceição e nele entraram a sua mãe e irmã[25]. A biografia de Maria de Jesus, nome adotado em 1620, é marcada por um intenso misticismo com êxtases frequentes, já que ela seguia regras mais austeras que a teresiana. A exemplo da sua mestre espiritual, ela não ficou confinada a um convento, antes assumiu responsabilidades de missionação e viajou para México a fim de exercer acções evangelizadoras, pregando na língua indígena, a exemplo dos missionários[26]. No Brasil-Colônia, em meados do século XVIII, Jacinta de São José iria empenhar-se em criar o mosteiro sob a regra de Santa Teresa. Foi morar primeiro num sítio acompanhada de sua irmã e de algumas seguidoras. Mais tarde conseguiu edificar a casa conventual com a ajuda do governador que acreditava nos seus dons de santidade. Convencida dos seus objetivos, deslocou-se a Lisboa para tentar obter autorização para o dito mosteiro. Acusada junto do Santo Ofício pelo bispo do Rio de Janeiro e sabatinada por um oratoriano, retornou à Colônia com a ordem régia, para a criação do convento sob orientação teresiana. Jacinta assumiu o cargo de orientadora espiritual, sem nunca conseguir se professar, em função das contendas com o bispo[27].

Freiras, Beatas e Confessores: Depositários de representações coletivas

O vocabulário utilizado pelos confessores e religiosos mostra as expectativas em torno da consagração e reconhecimento dos feitos heróicos e das aventuras espirituais das mulheres e homens na sociedade da época. Esse caráter heróico, como se viu, estava presente nas crónicas

---

[24] ROSA, Mário, *op. cit.*, p.176.

[25] *Ibidem*, p. 190.

[26] *Ibidem*, p. 190.

[27] Sobre Jacinta de São José, ver Leila Mezan Algranti, *Honradas e Devotas: Mulheres na Colônia*, Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993, pp. 17-21. Da mesma autora, ver também *Livros de Devoção, Atos de Censura. Ensaios de História do Livro e da Leitura na América Portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: HUCITEC: FAFESP, 2004; Consultar também Margareth de Almeida Gonçalves, *Império da Fé. Andarilhas da Alma na Era Barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

religiosas e nas biografias. O diretor espiritual de Soror Clara Gertrudes do Sacramento [do Convento de Jesus da Vila de Setubal], Pe. Fr. Affonso dos Prazeres, registrou a transformação da religiosa em santa usando os seguintes termos: "maravilhosa [...] em que se manifesta hum abismo de misericordia divina, hum prodigio da Graça e hum exemplar de heroicas virtudes"[28]. A construção social passava pelo processo de provação e a dúvida fazia igualmente parte do processo. Os "favores espirituais", expressão cunhada na época para denominar os fenómenos sobrenaturais vividos pelas protagonistas, eram vistos com suspeição, até prova em contrário. Em geral, as dificuldades das mulheres na construção de sua santidade eram descritas, quer pelas próprias, quer pelos seus guias espirituais, como vexações do demonio; obstáculos que as desviavam dos vôos do exercício da vida espiritual. Críticas e dúvidas ao estado de santidade, demonstradas pelos contemporâneos e até mesmo por alguns confessores, eram transformadas e anexadas aos discursos das candidatas e religiosos que lhes davam apoio espiritual como obstáculos interpostos pelo demónio:

> Caminhava Clara com agingatados passos e voava com ligeiros vôos nos exercícios da vida espiritual, obedecendo prontamente às inspirações de Deus e às doutrinas do seu Padre espiritual; mas este como homem temeu a furiosa tormenta de murmurações que o demónio levantou contra ele e contra a sua dirigida, infamando o Padre com a nota de menos sábio e muito imprudente na forma de fazer exorcismos a Clara, chamando-lhe descaramente embusteira, hipócrita, e que se fingia endemoniada, querendo assim estes mundanos lobos atemorizar a inocente ovelha a que fugisse do caminho [...]. Foram crescendo cada vez mais as ímpias perseguições que, revestidas com aparentes cores de prudencia, fizeram desanimar ao bom Padre e conseguiram que deixasse de ser diretor de Clara[29] (grafia atualizada).

Comparando-a a Maria Madalena, o guia espiritual de Clara descreve a conversão da beata:

> Sentiu-se tão penetrada, que logo começou a fazer fervorosos actos de contrição, e sahiu da igreja com os olhos posto na sua má terra e o coração de Deos. Foi com muita modestia para casa; fez o seu exame de consciência e feio confessar-se com tantas lágrimas e heróicas resoluções, que em mais de trinta e quatro anos que tenho de Missionário não encontrei conversão semelhante. [...]. Fugiu Clara não só de todos os seus pecados, mas de todas aquelas ocasiões perigosas que lhe podiam servir de incentivo para que voltasse a comete-las [...]. Não lhe faltaram embaixadores do inferno que intentarão persoadirlhe não queriam impedir sua cristã resolução [...]. Representou o papel de Madalena convertida.[30]

---

[28] *Vida Maravilhoza da Serva de Deos Soror Clara Gertrudes do Sacramento Religiosa no Convento de Jezus da Villa de Setubal, em que se manifesta hum abismo de Mizericorida Divina hum prodigio da Graça, e hum exemplar de heroicas virtudes, escripta plo seo Director espiritual. O Pe. Fr. Affonso dos Prazeres. Misionario Appostolico no Seminario de Varatojo* [Biblioteca Nacional de Lisboa, secção de reservados, códice 10655].

[29] *Idem*, fols. 10 e 11.

[30] *Idem*, fols. 17, 19 e 23.

No século XVII a figura de Madalena era apontada como uma das santas mais prestigiadas da Igreja Católica[31]. A prostituta, a pecadora, simbolizava "o protótipo da devoção, da penitência e do poder redentor de Jesus"[32]. O aspecto dramático da sua conversão servia aos princípios catequéticos da Igreja Católica, plasmados nos recursos imagéticos da cultura barroca na época da Contra-Reforma. Abundantes representações pictóricas exaltam o lugar que ela ocupava no imaginário coletivo da época[33]. Por representar uma situação de liminaridade, resgatada da condição de pecadora e transformada em escolhida de Cristo, talvez ela tenha sido, por isso mesmo, tema frequente nos sermões e escritos seiscentistas[34]. Daí que a comparação da beata com Maria Madalena tenha conferido à primeira a dignidade de pertencer à esfera do sagrado.

Ao adoção do hábito da Ordem Terceira da Penitência, como indumentária cotidiana, que incluía o manto de sarge e o cordão de São Francisco, com a autorização do seu guia espiritual, a beata vestia assim a imagem de santa, completando assim a sua representação social[35]. Ingressaria no convento Capucho de Jesus de Setubal com o dote ofertado por D. João V[36].

O discurso do guia espiritual e da religiosa se completavam e se reforçavam, compondo um mesmo conjunto. Quase todos biografias, auto-biografias, contas de consciências os conteúdos são bastantes semelhantes. Há uma recorrência no conteúdo das visões e mesmo nas histórias de vida destas mulheres. No entanto, se há uma unidade na construção dos discursos, havia por parte da sociedade uma expectativa com relação a estes santos vivos. Atravessar a fronteira do desconhecido, possibilitava uma nova aventura, no campo espiritual, abrindo para novos conhecimentos. Eram requisitadas (os), reconhecida(os) publicamente e reverenciadas (os). Não foi por acaso que George Cardoso resolveu fazer um inventário dos santos portugueses[37]. Havia por parte da sociedade, uma sede de maravilhoso; santas e embusteiras resultaram assim de uma criação social.

No entanto, ao falar de imaginário coletivo, não significa dizer que era o único a predominar naquelas sociedades ou mesmo que fosse homogêneo. Ainda que dominasse o processo, existiram outras representações presentes entre os diversos grupos sociais. As sátiras e escárnios,

---

[31] SOBRAL, Luís de Moura. *Do Sentido das Imagens*. Lisboa: Editorial Estampa, 1996, p. 22.

[32] *Idem*, *Ibidem*.

[33] Ver também o texto de FLOR, Fernando Rodríguez de la. "Flores del ermo. Soledad, renuncia sexual y pobreza en los ermitãnos áureos". *In*: *Barroco. Representación e Ideología en el Mundo Hispánico (1580-1680)*. Madrid: Cátedra, 2002, p. 293.

[34] SOBRAL, *op. cit.*, p. 22.

[35] Vida Maravilhosa da Serva.... , op.cit, fol. 23 e 24.

[36] *Idem*, fol.71.

[37] CARDOSO, George. Agiologio Lvsitano dos Sanctos E Varoens Illustres Em Virtude do Reino de Portvgal e Svas Conquistas. Consagrado aos Gloriosos Vicente e S. Antonio Insignes Patronos Desta Inclyta Cidade Lisboa e a Sev Illustre Cabido Sede Vacante. Composto pelo Licenciado George Cardoso, natural da mesma cidade. Tomo III. Que comprehende os dous meses de Maio e Junho. Com seus Comentarios. Lisboa, Na Officina de Antonio Craesbeeck de Mello, Impressor de Sua Alteza, Anno 1666 (Biblioteca Nacional de Lisboa, cota TR 1449 V).

no século XVII de algumas peças literárias que colocavam em suspeição a autenticidade destas práticas, vivenciadas por homens e mulheres, dão mostras dos conflitos de representações[38]. Mesmo o guia espiritual já acima citado, não deixaria de fazer o registro dos escarnios sofridos pela beata. Se conquistava a admiração de muitos, de outros receberia o desprezo:

> Sofreu com invicta paciencia e humilde mansidão os maiores desprezos e murmurações sem que lhe faltasse este sinal para ser semelhante a Magdalena, contra quem o impio Judas, e malvados farizeus abrirão as infernais bocas vomitando escraveis diterios e zombarias logo que os mundanos souberam tinha Clara feito as pazes com Cristo e lhe fazia guerra com os seus bons exemplos, se armarão contra ela, uns escrevendo satiras que publicavam outros fazendo-lhe prognósticos de que brevemente hiria parar ao santo oficio como embusteira; e muitos quando a encontravam na rua escarneciam dela por varios modos enjuriosos.[39]

As críticas realizadas através dos escritos satíricos e demais peças literárias que colocavam em cheque aquele imaginário, provinham de integrantes de grupos sociais portadores de um sistema valorativo ainda não dominante naquelas sociedades. As críticas racionalistas ganhariam força no século XVIII, mas não o suficiente para afugentar as crenças nos poderes sobrenaturais. Textos de alta espiritualidade, de diversas matizes, ainda atraíam a atenção de muita gente, apropriados, assimilados e resignificados em função da matriz valorativa orientadora da visão de mundo dos grupos[40]. No entanto, a espiritualidade barroca até meados do XVIII dispunha ainda de um grande repertório cênico para a representação do teatro da fé, que encontraria eco em boa parte daquela sociedade.

---

38 Ver a este respeito Alain SAINT-SAËNS, *La Nostalgie Du Désert. L´idéal érémitique en Castille au Siècle d´Or*. San Francisco: Mellen Research University Press, 1993, pp. 189 ss.

39 Vida Maravilhosa da Serva de Deos..., *op. cit*, fol. 24 e 25.

40 Sobre a assimilação de livros e resignificações ver o livro de CHARTIER, R. *A Aventura do Livro do leitor ao navegador.* [Tradução de Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes] São Paulo: UNESP, 1998.

Iguais na Lei, Desiguais na Comunidade: Educação e a Construção Social da Autoridade Feminina em Timor-Leste

Daniel Schroeter Simião

Resumo: *Timor-Leste possui diferentes tradições locais para resolução de conflitos. Todas elas, porém, compartilham princípios comuns e possuem várias semelhanças processuais, sendo em geral designadas pela expressão nahe biti ou tesi lia. Historicamente tais práticas excluem as mulheres dos espaços de decisão, vedando-lhe muitas vezes até o direito ao uso da palavra em sessões de mediação e adjudicação. Contraditoriamente, Timor-Leste chegou a apresentar a mais alta taxa de participação feminina no parlamento entre os países do Sudeste Asiático (27% de mulheres eleitas), além de ter uma mulher como ministra das finanças, ter tido como titular do ministério da justiça uma mulher durante quase dois anos e de possuir várias juízas e promotoras de justiça em seus tribunais cuja autoridade é pacificamente aceita pelas mesmas comunidades que lhes vetam a participação em processos locais de resolução de disputas. O presente texto explora as raízes histórias do processo que levou, ao longo das últimas décadas do século XX, à construção de um cenário no qual mulheres desempenham funções chave no judiciário timorense, mas continuam interditas de exercer qualquer papel na operação de formas locais de resolução de conflitos. Para tanto, é fundamental compreender os diferentes acessos à educação feminina experimentados pelas mulheres timorenses nas últimas décadas, por meio dos quais uma camada urbana e letrada diferencia-se, ainda sob o regime da dominação colonial portuguesa, de grupos do interior. Tal diferenciação é acentuada ao longo do período de ocupação indonésia e ganha novos tons durante a construção recente do Estado timorense, nos últimos cinco anos. A questão se desloca então para compreensão dos mecanismos de construção da legitimidade da autoridade feminina em funções da justiça de Estado. Este exercício de compreensão é feito por meio do cruzamento da bibliografia referente às formas locais de mediação e adjudicação com material de campo coletado entre 2002 e 2003 acerca das percepções locais das diferenças de gênero e de seu papel no acesso a espaços de tomada de decisão. Os dados analisados levam-nos a crer que as diferenças na legitimação da autoridade feminina são feitas sobre contrastes estruturais das sociedades timorenses que levam em conta o pertencimento destas mulheres a diferentes linhagens e posições geracionais, tanto no nível do Estado quanto no plano das aldeias.*

1. Cultura e Participação Feminina

Timor-Leste possui diferentes tradições locais para resolução de conflitos. Todas elas, porém, compartilham princípios comuns e possuem várias semelhanças processuais, sendo em geral designadas pela expressão *nahe biti* ou *tesi lia* (SIMIÃO, 2006; BABO SOARES,

1999). As causas para tanto demandariam um outro espaço de reflexão, mas não é difícil compreender que, durante os 24 anos de ocupação indonésia, o morador de uma aldeia confiasse mais em seus anciãos do que nos javaneses da esquadra de polícia para buscar justiça. Assim, quando há um caso em disputa, ainda hoje o que mais se aciona na busca da justiça são mecanismos locais que buscam estender o tapete (*nahe biti*) sobre o qual as partes em contenda apresentarão suas narrativas/demandas para um conjunto de anciãos (os "donos da palavra" – ou *lia na'in*) a quem caberá tomar a decisão final, ou, em outros termos, cortar a palavra na justa medida (*tesi lia*).

Historicamente tais práticas excluem as mulheres dos espaços de decisão, vedando-lhes muitas vezes até o direito ao uso da palavra em sessões de mediação e julgamento. Não é preciso dizer que somente homens podem assumir a posição de *lia na'in* e, portanto, somente a eles é permitido *tesi lia*. Em algumas regiões, até mesmo a narrativa das partes demandantes deve, necessariamente, ser feita por um homem, o que exclui mulheres da apresentação de queixas. Mas atenção: temos que ter aqui o cuidado de perceber que as queixas em questão não costumam ser demandas individuais, como nos nossos modernos tribunais. Geralmente o que se configura como objeto do *nahe biti* são contendas entre famílias. As partes em disputa raramente são "indivíduos", mas sim grupos. Mesmo, por exemplo, casos de brigas domésticas, costumam desembocar em disputas entre a família de origem do marido e aquela da esposa; ou seja, disputas entre grupos corporados – de certa forma, não há briga intrafamiliar que não se torne interfamiliar. Assim, a queixa de uma esposa contra um marido é sempre a queixa de sua família de origem contra o grupo do esposo, e poderá a qualquer momento ser apresentada por um homem do grupo da mulher.

De qualquer modo, por razões quase sempre atribuídas ao guarda-chuva da "tradição" – *são nossos costumes: ami nia lisan* (tétum), *adat* (indonésio), ou mesmo *budaya* (indonésio) – grande parte das aldeias timorenses resiste em ver nas mulheres alguma legitimidade para julgar os casos que se desenrolam em um *nahe biti*. Cheguei a ouvir de um ancião em um subdistrito de Covalima, que a razão para tanto era o fato de que as mulheres tinham a cabeça muito quente (perdiam logo a calma), e, portanto, não eram boas para tomar decisões, mas em geral a razão fundamental ficava mesmo por conta das normas da tradição – tradição, aliás, profundamente hierárquica e, ao contrário do que ocorre nas ilhas mais ocidentais do arquipélago indonésio, marcada por um forte dualismo simbólico na concepção do mundo que, no plano do gênero, marca distinções claras em quase todos os domínios da vida social (ERRINGTON, 1990; FOX, 1980). Masculino e feminino são princípios claramente distintos em vários grupos étnicos do chamado arquipélago oriental (*Eastern Indonésia*) e o respeito a esta distinção (e às prescrições e interdições dela decorrentes) ocupa uma posição importante na manutenção da ordem cósmica (CLAMAGIRAND, 1980). Nesta distribuição cósmica enunciada pelos *lisan* timorenses, a esfera da tomada de decisões (políticas e/ou jurídicas, no caso do *nahe biti*), enfim, a tarefa de *tesi lia* ficou definitivamente atrelada ao princípio masculino.

Diante desse cenário, não seria de surpreender que as mulheres timorenses acabassem alijadas das esferas decisórias na reconstrução recente do Estado e da nação, pois não?

Curiosamente, não é isso que os fatos mostraram. Nas eleições para a Assembleia Constituinte, em 2001, que viria a se tornar no ano seguinte, o primeiro Parlamento timorense, 27% dos eleitos foram mulheres. Timor-Leste chegou, assim, a apresentar a mais alta taxa de participação feminina no parlamento entre os países do Sudeste Asiático. No gabinete que se montou a seguir, coube a uma mulher (Madalena Boavida) assumir a pasta das Finanças. Outra mulher (Ana Pessoa) assumiu, vejam vocês, o Ministério da Justiça – aí permanecendo por quase dois anos. Ainda no campo do judiciário, a montagem dos tribunais distritais acabou conduzindo à posição de juízes duas mulheres na Capital, Dili, além de várias promotoras.

A contradição é evidente. Uma mulher não pode ter a palavra em um *nahe biti* mas pode ser promotora em um tribunal? Não pode *tesi lia* mas pode ser juíza, ou mesmo ministra da justiça? Como se explica isso? Fiz a pergunta diretamente a vários envolvidos em processos locais de administração de conflitos, desconfiando que, no fundo, não se daria muito crédito à autoridade feminina no judiciário. A resposta foi simples e comum a todos (SIMIÃO, 2005). Era claro que aceitavam a autoridade de uma juíza ou de uma promotora. Se ela assumira aquela posição, era porque tinha estudado para tanto, era, portanto capacitada para lidar com os meandros da lei, no sistema do Estado. E, no plano do Estado, Timor-Leste era uma democracia, o que implicava direitos iguais entre homens e mulheres. Nem o mais renitente dos *katuas* (ancião) negaria isso em público. Mas a esfera da aldeia, esta era outra dimensão da vida social, muito diferente do Estado. Aqui, disseram-me, valia a "tradição". A aldeia era, assim, o espaço público da relação entre grupos corporados – fossem as famílias, as linhagens, ou as casas centrais de chefia (Cf. CLAMAGIRAND, 1980). E, segundo a tradição, as mulheres não poderiam se tornar letradas nas artes da tomada de decisões. Sem acesso ao caminho que as tornaria preparadas para os meandros da lei local, ficavam, evidentemente, de fora dessas posições.

Curiosamente, havia ainda uma terceira esfera da vida social – aquela no interior do grupo doméstico. Ali, homens e mulheres voltavam a ter igual acesso à tomada de decisão. Não porque a democracia o queria, mas porque era parte da tradição que a mulher também decidisse os rumos da unidade doméstica.

Esta engenhosa repartição do mundo em diferentes esferas de influência permitia o convívio de diferentes representações acerca das relações de gênero e da autoridade feminina. Compreende-la implicava matizar ou tornar mais complexos certos estereótipos acerca da posição das mulheres na sociedade timorense, e isso nos levava imediatamente à buscar as fontes de autoridade das mulheres naquele cenário. Para isso, parti da dica presente na resposta mesma que vários timorenses me deram para a aceitação da autoridade das juízas, promotoras e ministras: a *educação*. Neste sentido, é fundamental compreender os diferentes acessos à educação feminina experimentados pelas mulheres timorenses nas últimas décadas, por meio dos quais uma camada urbana e letrada se diferencia, ainda sob o regime da dominação colonial portuguesa, de grupos do interior. Tal diferenciação é acentuada ao longo do período de ocupação indonésia e ganha novos tons durante a construção recente do Estado timorense, nos últimos cinco anos.

2. Educação e Autoridade

Vários autores já destacaram a presença modesta das instituições de Estado no então Timor Português – ausência quase total até a segunda metade do século XIX, tímida até os anos 1920, interrompida durante os anos da II Guerra, e retomada com maior intensidade apenas entre 1945 e 1974 (SCHOUTEN, 2001; SILVA, 2004). Isso criou um cenário no qual escolas públicas não eram, de certo, um ambiente familiar para as raparigas timorenses até, pelo menos, os anos 1960. Maria Johanna Schouten (2007) lembra que, nos anos 1960, era parte do ideal de civilização dos indígenas de Timor educá-los segundo diferentes padrões de gênero:

> Persistia a idéia de que, em um processo mais ou menos natural, a presença e as atividades portuguesas iriam ocultar os 'usos e costumes' tradicionais e que os nativos acabariam assimiliados. Nas poucas escolas existentes na região, os garotos aprendiam o artesanato de estilo ocidental e as garotas, bordados no estilo de Peniche e da Madeira. (SCHOUTEN, 2007)

Por essa época, a educação das filhas de uma elite crioula ("filhas dos reis e dos funcionários públicos", segundo publicação do movimento de mulheres timorense) ficava grandemente concentrada nas mãos das escolas católicas, nomeadamente das Irmãs Canossianas. A educação católica das irmãs canossianas deixou sua marca em toda uma geração de "lutadoras" pela independência. Um poema escrito por Maria Gorete, uma das mártires da ocupação indonésia cuja identidade tem sido resgatada pelo atual movimento de mulheres timorense, já trazia um verso curioso. Como sua "última mensagem", lê-se: "*Hau mate tamba feto hotu-hotu atu hetan demokrasia no liberdade*", ou seja, *morro para que todas as mulheres tenham democracia e liberdade* (GPI, 2003) – impossível deixar de ver analogia com a idéia católica de um Cristo que morreu para que "todos tivéssemos vida, e vida em abundância". Muitas mulheres que tiveram participação ativa na resistência foram, elas mesmas, irmãs canossianas. Gente como Madre Guilhermina Marçal, e outras, como as irmãs Margarida Soares, Celeste Pinto e Francisca Guterres, que Madre Guilhermina faz questão de lembrar em uma publicação recente do Gabinete para a Promoção da Igualdade (GPI), órgão do governo timorense responsável pela promoção de políticas para as mulheres (*Ibid.*). Nestes casos, não só a educação católica como a própria incorporação a uma congregação localizava estas mulheres, filhas já de famílias de elite local, em posições de autoridade.

A ausência de escolas do Estado, curiosamente, é apontada, em relatos do próprio movimento de mulheres timorense, como uma ausência positiva na construção de uma identidade tradicional – sobre a carência de escolas formais, afirmou-se a "dignidade" e a "educação moral" dos ancestrais, recuperada nestes relatos como caracteristicamente positiva. Isto é formalizado em um livro publicado pelo GPI que busca recuperar a participação feminina na resistência timorense, de que é uma das autoras Maria Domingas Fernandes Alves, a Micató, então à frente do Gabinete (a publicação, aliás, intitula-se *Hakerek ho Ran*, ou seja, *Escrito com Sangue*)

Aqui talvez seja útil tomar o caso de Micató, como paradigmático. Micató era filha de um personagem importante do Distrito de Manatuto – o mesmo de Xanana Gusmão, presidente da República. Seu pai fora uma liderança tradicional na região de Lacló e trabalhava para o Estado português. Ainda criança, Micató foi levada a estudar na escola das irmãs Canossianas de Manatuto e logo enviada ao colégio de Soibada, um dos melhores colégios católicos do território, por onde passou boa parte da elite nativa timorense. Sua sensibilização para a questão dos direitos das mulheres veio, segundo ela, por meio do engajamento político na resistência:

> Estive nas matas durante três anos, do final de 75 até princípios de 79, na região ao redor de Lacló, Laclubar e Remexiu. Tinha 15 anos. Foi lá que aprendi a trabalhar na organização das bases. Aprendi também sobre política e direitos da mulher. Tomei consciência de minha dimensão política na guerra. Como já disse, era secretária da OPMT, trabalhando na organização das massas. Algum tempo depois, passei à assistente da OPMT. Em Lacló existiam poucas mulheres com formação suficiente para organizar o povo e ajudar a Fretilin a resistir. Dessa forma, fui solicitada a entrar para a luta. Participei nos acampamentos de vários cursos intensivos de política, que duravam um mês.

Esta experiência é narrada no livro[1] (GPI, 2003), com especial atenção à importância da participação feminina na manutenção da rotina da resistência à ocupação indonésia. Segundo o texto, as mulheres, formalmente organizadas pela Organização Popular das Mulheres Timorenses (OPMT – o braço feminino da Fretilin), eram responsáveis, entre 1975 e 77, basicamente pelas seguintes tarefas nas "bases de apoio": "Comissão de logística (...) provendo e distribuindo comida, medicamentos e roupas aos guerrilheiros da resistência armada"; "Comissão de saúde e higiene (...) preparando remédios e cuidando dos doentes"; "Comissão de Educação (...) lançando uma campanha de alfabetização entre os membros das forças de resistência"; e o "estabelecimento de creches" para cuidar dos órfãos e educá-los.

Não deixa de ser significativo que o conjunto de atribuições aqui enunciado reproduza o universo de preocupações tradicionalmente associado às mulheres: alimentação, saúde e educação. Não há dúvidas de que a guerrilha criou um novo contexto para o empoderamento das mulheres, mas pouco mudou nas fontes de autoridade e no conjunto de tarefas atribuídas à "nova" mulher-ideal. A mulher devia continuar servindo, mas agora, a mulher patriota devia dirigir seu "ethos cuidador" às forças de libertação.

É o período de ocupação indonésio, contudo, que abre portas para o acesso à educação a muitas das mulheres que, recentemente, viriam a ser as tais juízas e promotoras do moderno Estado timorense. Se no período português, o acesso à educação feminina se dava principalmente pela via religiosa, no período indonésio um outro tipo de caminho para a

---

[1] O livro elenca vários nomes de mulheres que participaram em vários momentos da resistência. Quem são e de que famílias vem, são questões que certamente dariam margem a boas investigações. Poderíamos, a partir daí, averiguar em que medida o pertencimento a certas linhagens opera como fator condiconante de autoridade.

educação – mais técnico e menos vocacional – se abre às jovens, especialmente de Dili: o caminho das universidades indonésias.

Muitas das jovens dirigentes de ONGs em Dili nos tempos atuais tiveram seu contato inicial com a questão dos direitos das mulheres em universidades de Bali e Jacarta. Manuela Leong, por exemplo, atual diretora da FOKUPERS (ONG fundada em 1997 por Micató para defesa de mulheres vítimas de violência doméstica), é um exemplo disso, tendo se interessado pelo tema em contato com feministas indonésias durante a graduação em Bali, emulando, de certa forma, um movimento protagonizado, 20 anos antes, pelos jovens mentores da independência timorense. Citando o sociólogo sueco Gudmund Jannisa:

> Por meio do que Benedict Anderson chama *viagem ao centro*, um pequeno número de jovens de uma elite nativa domesticada e mestiça fez suas 'peregrinagens' a centros de aprendizagem em centros administrativos, tais como a escola secundária de Soibada e o seminário jesuíta em Dare, próximo a Dili. A partir de meados do século XX, alguns chegaram mesmo a ir a Portugal, estudar em universidades por lá. Em todos estes lugares, encontraram seus colegas 'intelectuais bilíngues', como Anderson chama estes jovens (quase sempre eram homens) que vinham de perto e de longe para aprender a se tornar bons cidadãos coloniais. A ironia é que, ao menos alguns, tornaram-se cidadãos de um credo totalmente diferente. Aprenderam, primeiramente, que o mundo exterior os via como 'timorenses', não como macassai, ou galoli, ou mambai, nem mesmo como *kaladi* ou *firaku*, e eles aprenderam a aplicar este mesmo olhar para si mesmos. A diferença, frente ao sistema colonial, é que eles estavam insatisfeitos com sua posição de cidadãos de segunda-classe dentro de um império alheio, e decidiram fazer algo a respeito. Nascia uma 'comunidade imaginada'; os conceitos, de algum modo abstratos, de *kaladi* e *firaku* fundiram-se como duas partes de uma entidade maior, e decididamente abstrata, 'nós, timorenses'. (JANNISA, 2002)

Assim como os jovens que aprenderam, no centro metropolitano português, a se ver como nação, essas mulheres se viram, a partir da experiência metropolitana indonésia, em contato com um movimento feminista que sobrepunha, à fonte de autoridade de sua origem familiar e da educação formal, um sério questionamento aos valores diferenciais de gênero aprendidos na "tradição" timorense.[2]

Longe de Dili e da possibilidade de buscar no acesso à educação metropolitana (portuguesa ou indonésia) as fontes de um novo tipo de autoridade, uma grande parcela de mulheres do interior tinha seu caminho à autoridade traçado pelas genealogias locais. Um exemplo paradigmático desta condição era uma senhora que conheci em Fohorem, subdistrio de Covalima. *Mana* Alice era uma senhora de meia-idade e de genealogia nobre. Neta de um *liu ra'i* bunak, casara-se com o *liu ra'i* de Fohorem, de um grupo tétum. Como nunca conseguira engravidar, seu marido a abandonou – um hábito condenado por alguns, defendido por outros. O marido

---

[2] Muito significativamente, mulheres de lideres da resistência tinham quase todas educação religiosa, nas escolas locais. A fundadora da OPMT, Rosa Muki Bonaparte, era uma das poucas mulheres que chegou a vir estudar na metrópole, ainda no tempo português.

vivia então com três outras mulheres, em outro suco, mas sem nenhum filho – o que Alice dizia com um indisfarçável sorriso nos lábios. Na casa de Alice, ela era o elemento central. Sem ter filhos biológicos, cercou-se de adotivos – em grande parte sobrinhos e primos.

A centralidade de Alice em seu grupo doméstico replicava-se no plano da vida comunitária. A ascendência nobre de Alice representa muito no vilarejo. Embora não tenham mais poder político, os *liu ra'i* ainda têm grande prestígio no local. Segundo Alice "hoje Timor-Leste é uma democracia. Manda quem tem capacidade. O povo escolhe e, se tem capacidade, manda". Mas ainda hoje, dizia ela, há um *liu ra'i*:

> Há a *Uma Lulik* (a Casa Sagrada), que é a casa do *liu ra'i*. As pessoas têm respeito pelo *liu ra'i*. Quando alguém ganha uma bandeira, leva ao *liu ra'i*. Ele a entrega para o chefe de suco que, em respeito, devolve ao *liu ra'i* para ser guardada na *Uma Lulik*. Antigamente não se podia fazer *tais*[3] com os mesmos motivos do *tais* do *liu ra'i*. Havia multa. Quando o *liu ra'i* morria, era enterrado com seu *tais*, e as pessoas passavam acocoradas pelo lugar do seu túmulo. Ainda hoje fazem assim. É a forma de mostrar respeito ao *liu ra'i*. Mas o *liu ra'i* não manda. Nem dá conselhos. Isso não existe.

Alice era a coordenadora da OPMT em Fohorem. Nesta condição, era ela quem organizava e respondia por um grupo de costura que participava de um programa de microcrédito de uma ONG internacional (CARE International) mediado por uma organização local (Hotfoliman). Era ela quem recebia o representante da ONG mensalmente para fazer prestações de conta. Era ela também quem organizara convites às mulheres de outros sucos para participarem de eventos do governo. Um dos quartos de sua casa estava cheio de caixas com exemplares da Constituição Timorense, enviadas por uma ONG de Dili (Feto Foin Sa'e) para serem distribuídos entre as mulheres dos sucos de Fohorem. Quando havia reuniões na capital do distrito, em Suai, ou mesmo grandes eventos em Dili nos quais as mulheres do subdistrito precisavam se fazer representar, Alice era a escolha natural.

Aquela mulher operava uma série de ligações entre vários níveis institucionais nacionais e a "base" local. Ela já fora indicada para a posição de Administrador do Subdistrito, mas não fora aceita por conta da poligamia de seu marido. Mulheres como Alice eram o coração da OPMT, e por meio dela realizavam grande ascendência sobre outras mulheres de seu distrito. De certa forma, isso também as habilitava a se candidatar a um cargo no legislativo. Era esse o perfil de várias das deputadas eleitas para o parlamento timorense.

3. O Futuro da Tradição

Madre Guilhermina, Micató, Manuela, Alice. Mulheres em posições de autoridade bastante diferenciadas, reconhecidas como interlocutoras legítimas de diferentes maneiras por diferentes segmentos da sociedade timorense. Esta pluralidade de posições é, por certo, matéria para muito

---

[3] "*Tais*" é o tecido típico timorense, usado como vestimenta tradicional em grande parte do interior do país.

imbróglio, e pode bem explicar muito da incorrigível tendência à segmentação do movimento de mulheres em Timor-Leste – só em Dili, em 2003, havia 16 ONGs voltadas aos direitos das mulheres, muitas com os mesmos propósitos, disputando os mesmos recursos[4].

Por outro lado, se a nós, estrangeiros, ou *malai*, esta pluralidade ainda desconcerta, os *katuas* das aldeias timorenses parecem ter sido rápidos em lidar com ela, identificando logo um domínio no qual todas essas categorias se igualavam: (n)o Estado, e se mediavam: (pel)a educação. Reservaram, contudo, a aldeia como o recanto da tradição. Em que medida, porém, o acesso à educação e à qualificação para as posições do Estado não depende ela também de uma condição prévia de elegibilidade dada pelas vozes linhageiras da tal "tradição", lá isso é tema de mais investigação.

Bibliografia

BABO SOARES, Dionísio. "A Brief Overview of the Role of Customary Law in East Timor". *Simpósio sobre Timor-Leste, Indonésia e Região*. mimeo. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 1999.

CLAMAGIRAND, Brigitte. "The social organization of the Ema of Timor". *In*: FOX, James (org.) *The Flow of Life: essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1980.

ERRINGTON, Shelly. "Recasting Sex, Gender and Power: a theoretical and regional overview". *In*: ATKINSON, Jane; ERRINGTON, S. (orgs.) *Power and Difference: gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

FOX, James. Introduction. *In*: _____ (org.) *The Flow of Life: essays on Eastern Indonesia*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1980.

GPI – Gabinete para a Promoção da Igualdade. *Hakerek ho Ran*. Dili: Gabinete do Primeiro Ministro, 2003.

JANNISA, Gudmund. "Towars a Civil Society: the long and arduous struggle of East Timor". Apresentado no seminário *East Timor: nationbuilding in the 21st Century*. Utrikespolitiska Institutet. The Swedish Institute of International Affairs. Estocolomo, 21 de Maio, 2002.

SCHOUTEN, Maria Johanna. "Antropologia e colonialismo em Timor Português". *Lusotopie* (2001) pp. 157-171.

_____. "A prática de um ideal: 'civilização' e a presença colonial portuguesa em Timor". *In*: SILVA, K. e SIMIÃO, D. *Timor Leste por trás do palco: a dialética da cooperação internacional na construção do Estado*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007 (no prelo).

SILVA, Kelly. *Paradoxos da Autodeterminação: A construção do Estado Nacional e práticas da ONU em Timor-Leste*. Tese de doutoramento. Brasília: Universidade de Brasília – UnB, 2004.

SIMIÃO, Daniel. *As Donas da Palavra: Gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste*. Tese de doutorado. Brasília: Universidade de Brasília – UnB, 2005.

_____. "O Feiticeiro Desencantado: Gênero, justiça e a invenção da violência doméstica em Timor-Leste". *Anuário Antropológico 2005*. Brasília, 2006.

---

[4] Quanto a isso, vale notar a existência de uma clara disputa entre gerações, com as mais novas (integrando organizações não-governamentais) sendo mais facilmente credenciadas pela cooperação internacional para recebimento de recursos em detrimento das mais idosas (afiliadas em geral às organizações de massa, como a OPMT e a OMT).

Mulheres no Brasil Colonial: O Caso do Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia da Bahia

Maria de Deus Manso

Resumo: *Através deste estudo pretendemos reconstituir passos, vivências e trajectórias de mulheres que ingressaram no Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia da Bahia (Brasil). Dado o elevado número de fontes, seleccionamos para este seminário um núcleo documental relativo a D. Teresa de Jesus Maria que, no seguimento do processo de divórcio (1751) foi "encarcerada" no dito recolhimento, contra a sua vontade. Durante anos, embora "encarcerada", manteve um contencioso face ao marido e aos poderes locais que a quiseram punir e afastar da sociedade em que sempre vivera. A documentação que se produziu, permite-nos compreender quer o papel do recolhimento na sociedade quer a mentalidade colonial face à mulher baiana*[1].

O Tema

O Recolhimento, espaço físico que serviu de cenário à história de Teresa, iniciou a sua construção em 1705, em 1716 foi inaugurado e encerrou em 1859, face aos muitos problemas disciplinares e administrativos que existiam na sua condução interna[2]. Os bens que permitiram a sua construção e parte do sustento, deveram-se à doação de João Mattos Aguiar que, após a sua morte, deixou em testamento os seus bens para que se pudesse construir um Recolhimento destinado, primordialmente, a jovens de famílias de classe média, em idade casadoira, e cuja honra estivesse ameaçada. Eram aceites como recolhidas ou reclusas e, quando casavam recebiam um dote. Também recebiam porcionistas, viúvas ou solteiras, de boa reputação que pagavam seu alojamento e alimentação. Ainda mulheres cujos maridos se ausentavam e as enjeitadas que haviam sido sustentadas pelas Misericórdias através de esmolas e legados piedosos.[3] Este não apenas desempenhou uma função social, mas também

---

[1] O trabalho que aqui apresentamos é o resultado da investigação feita no Arquivo Público do Estado da Bahia (APEB), entre Junho e Setembro de 2005. A nossa estada só foi possível devido à atribuição de uma bolsa sabática/FCT. Queremos desde já agradecer à Fundação Gulbenkian, Serviço Internacional, a atribuição de uma nova bolsa, que nos irá permitir o desenvolvimento das pesquisas.

[2] A. J. R. Russel-Wood, *Fidalgos e Filantropos. A Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755*, Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1981, p. 27.

[3] COSTA, Paulo da, *Ações Sociais da Santa Casa da Misericórdia da Bahia*, Contexto e Arte Editorial Ltda, Salvador, 2001.

serviu para a formação da ideologia baiana do século XVIII[4]. Tanto os conventos como os recolhimentos eram "espaços de projecção dos valores da sociedade que interagiam com ela, e não instituições totalmente "fechadas" e "distintas do social"[5].

O período em que decorre o processo de divórcio é uma época áurea no surgimento dos recolhimentos no Império. Não eram instituições novas, elas já haviam surgido no Reino e em outras regiões de presença lusa. Porém, neste século, passaram a proporcionar à mulher "a condição de educadora, ou de realizar alguma actividade de trabalho no espaço público"[6]. Estes não visavam uma vida contemplativa, mas preparavam a mulher para o exercício de determinadas funções, dentro dos códigos morais que a sociedade impunha.

Contexto

De uma maneira geral os historiadores têm pensado o papel da mulher no Antigo Regime como uma parte subalterna da sociedade, um elemento sem existência, fora da influência masculina. Por herança da cultura judaica-cristã, a mulher era tida como um ser inferior, submissa, tendo como ideal a Virgem e pertencia-lhe, apenas:

> [...] contrapor a paciência aos maus modos do marido e até aos seus maus-tratos. Deve considerar isso como coisa que acontece por ordem de Deus e como uma cruz que lhe é enviada por causa dos seus pecados. Isso não deve impedi-la de se antecipar, em todas as circunstâncias, fazendo tudo quanto possa agradar ao marido e não devendo ela abandoná-lo, a menos que as coisas tenham chegado aos maiores extremos.[7]

Cabia-lhe, um lugar afastado da sociedade, protegida pelo homem. Esta foi a cultura que dominou a mentalidade europeia e, transportada pelo colono luso para o Império, moldou, sob este prima, as sociedades que foi construindo[8], como documenta Gilberto Freyre, em *Casa-grande e senzala*, onde nos é retratada a ideia de uma mulher submissa e reclusa no período colonial.

---

4 Russel-Wood, *op. cit.*, p. 265.

5 Leila Mezan Algranti, *Honradas e Devotas Mulheres da Colónia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750 -1822*, Brasília: EDunb; Rio de Janeiro: José Olympio Ed., 1993, p. 324.

6 Suely Creusa Cordeiro de Almeida, *O Sexo Devoto. Normatização e resistência femininas no império português-XVI-XVIII*, texto policopiado, Recife, 2003.

7 Texto de Pothier, célebre jurisconsulto do século XVIII, citado por Arlette Lebigre, "A longa marcha do divórcio", *Amor e Sexualidade no Ocidente*, introdução de Georges Duby, Lisboa, Terramar, 1992, p. 274. Sobre o assunto ler: Gene Brucker, *Giovanni y Lusanna. Amor y matrimónio en el Renacimiento*, Madrid, Nerea, 1991; Isabel Mendes Drumond Braga, *Cultura, Religião e Quotidiano*, Lisboa, Hugin, 2005.

8 Ler: Kátia M. de Queirós Mattoso, *Bahia Século XIX. Uma Província no Império, Rio de Janeiro*, Ed. Nova Fronteira S.A., 1992; Mary Del Priore, *Mulheres no Brasil Colonial. A mulher no imaginário social. Mãe e mulher, honra e desordem. Religiosidade e sexualidade*, 2ª ed., São Paulo, História Contexto, 2003; *Os Mistérios do Corpo. Uma Leitura Multidisciplinar,* Org. de João Luís Correia Júnior e Marcos Roberto Nunes Costa, Recife, INSAF, 2004; Suely Almeida, *op. cit.*, p. 19.

Embora a sociedade impusesse regras a fim de construir um ideal feminino e, sobretudo, acautelar desvios comportamentais, existiram, certamente, mulheres que tentaram quebrar essa barreira normativa, tornando-as insubmissas e desviantes ao modelo vigente. Se tal atitude ocorria na cultura ocidental, fora daqui a realidade poderia mais facilmente alterar-se. Apesar de haver a preocupação em preservar a tradição ocidental, sabemos que o dinamismo intrínseco ao relacionamento entre os diferentes grupos sociais que caracterizavam a sociedade ultramarina, sobretudo a brasileira, devido às uniões tanto entre os europeus como entre estes, os autóctones e os naturais permitiram relacionamentos/casamentos dificilmente aceites no velho mundo. Segundo Leila Mezan Algranti, estudos recentes dão-nos conta de mulheres que não só não se sujeitavam à dominação do pai e do marido como em muitos casos assumiam a liderança no lar e nos negócios[9]. De facto, a sociedade impunha regras, mas mecanismos de tensão e rebeldia estavam sempre presentes[10].

A não observância de alguns princípios da Metrópole pode explicar-se pela escassez de mulheres que partiam para o Império, mas também devido às oportunidades materiais, por vezes, conseguidas pelo europeu que para aí se dirigia, permitindo-lhe ascender social e economicamente, logo habilitado a casar com mulheres pertencentes a um estrato social superior ao seu. Kátia Mattoso, sobre a sociedade Bahiana escreveu:

> A organização social baiana engendrou um modelo de sociedade que, embora inspirado no modelo português, foi adaptado às condições próprias da Colónia. A estrutura social continuou hierarquizada, mas sob outra base jurídica. A segmentação nobre – plebeus foi substituída por outra, de modo a que a dicotomia social do modelo português, embora mantida mudou de natureza. As facilidades oferecidas no Brasil a todos os recém-chegados de além-mar permitiu-lhes enriquecer pela prática de um ofício ou no comércio, comprar terras ou casar com a filha de um senhor de engenho, até finalmente encontrar um lugar no seio da "nobreza da terra".[11]

A escassez demográfica europeia no espaço ultramarino era uma constante e os números tendem a baixar quando os olhamos do ponto de vista feminino. Perante a falta de mulheres europeias e a dificuldade, por vezes, em aceder à mulher autóctone, foram diversos os mecanismos usados para suprir as necessidades: o envio das órfãs d'el Rei, o rapto, a compra, a negociação, etc[12]. No caso do Brasil, atendendo-se à especificidade da colonização portuguesa iniciou-se com mais significado uma relação de concubinato, assegurada a partir da subalternidade social dos segmentos inferiores da sociedade: a escrava e a índia. Fruto de muitos destes relacionamentos criou-se uma sociedade mista que rivalizava, por vezes,

---

9 Leila Mezan Algranti, *op.cit.*, p. 58.

10 Suely Creusa Cordeiro de Almeida, *op. cit*, p.17

11 Kátia Mattoso, *op. cit.*, pp .588-9.

12 Sobre o assunto consultar: Timothy J. Coates, *Degredados e Órfãs: Colonização dirigida pela coroa no império português. 1550-1755,* Lisboa, Comissão Nacional Para as Comemorações Dos Descobrimentos Portugueses, 1998. Leila Mezan Algranti, *op. cit.*, p. 64.

com o elemento europeu. Os "arranjos de colonos com negras e índias, cujas fronteiras passavam longe do casamento sacramentado; contrariava o projecto normatizador da Igreja e do Estado em relação às populações, que via no matrimónio uma forma de disciplinar a vida dos colonos"[13].

A documentação que aqui iremos analisar, encontra-se disponível no Arquivo Público do Estado da Bahia (Brasil) e no Arquivo Histórico Ultramarino (Lisboa). Trata-se de um núcleo documental pertencente ao processo de divórcio de Dona Teresa de Jesus Maria (1751), casada em segundas núpcias com Francisco Manuel da Silva, primo do primeiro marido e seu caixeiro. Esta, depois do divórcio, acabou por ser "depositada" na casa do cidadão Gregório Pereira e, depois, enclausurada, no Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia da Bahia. Embora tivesse nascido rica e vivido ricamente com o seu primeiro marido, acabou por ser espoliada, maltratada e humilhada por um homem mais jovem e pertencente a um estrato social e económico inferior ao seu. Se com o seu segundo casamento quebrou regras sociais, acabou, igualmente, por contestar a decisão quer imposta pelo marido, quer pelos poderes civis e religiosos e pela sociedade em geral.

Através deste estudo é possível perceber passos, vivências e trajectórias de mulheres que ingressaram no Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia da Bahia (Brasil). Mesmo tratando-se de um núcleo pertencente a uma mulher, permite-nos começar a compreender quer o papel do recolhimento na sociedade quer a mentalidade colonial face à mulher baiana. O estudo destes grupos femininos enquanto formação social encontra-se por fazer, não sendo rigorosa uma análise baseada exclusivamente na subalternidade. Casos existem em que mulheres vindas de situações de inferioridade social conseguem apropriar poderes políticos, sociais e simbólicos significativos. Ao mesmo tempo existe também um movimento contrário de mulheres que em situação de superioridade social entram em processos de despromoção e subalternização, como o caso que aqui trazemos. Hoje não olhamos apenas para aquela que o tempo viu como arquétipo, independentemente da heroicidade ou da marginalização que o mundo lhe aplicava, mas pretendemos conhecer os papéis que as mulheres desempenharam, sobretudo apreender as "fugas" e a insubmissão perante o *status quo* estabelecido, já que a estas apenas lhes era permitido submeter-se ao homem. Será, pois, um argumento que nos permite compreender a evolução da sociedade baiana do ponto de vista social e moral. Como escreveu Maria Odila Dias: "Os papéis propriamente históricos das mulheres podem ser captados nas tenções, mediações, nas relações propriamente sociais que integram mulheres, história, processo social, e podem ser resgatados das entrelinhas, das fissuras e do implícito nos documentos escritos"[14].

"O Pecado" de Dona Teresa de Jesus: História de uma relação

---

[13] Leila Mezan Algranti, *op. cit.*, p. 53.

[14] Maria Odila Leite da Silva Dias, *Quotidiano e Poder em S. Paulo no séc. XIX*, 2ª ed. S. Paulo, Ed. Brasiliense, 1995, p. 50.

Dos vinte e dois documentos arrecadados no Arquivo Público do Estado da Bahia[15], que compreendem o núcleo documental referente à luta que Dona Teresa travou para sair do Recolhimento, onde fora colocada contra a sua vontade pelo Arcebispo em 1751, com o apoio do Vice-Rei e do marido, temos de juntar mais uma dezena de outros documentos que se encontram no Arquivo Histórico Ultramarino em Lisboa[16], dado que o marido, após o divórcio fugiu para o Reino.[17]

Dona Teresa de Jesus Maria, filha de Bento de Souza Guimarães, natural de Itapicuru de Cima, exportador de açúcar, tabaco e solas para Portugal, casou em primeiras núpcias com Manuel Fernandes da Costa, nascido em Itapicuru de Cima, homem de negócios, traficante de escravos e sargento-mor[18], do qual teve um filho, futuro sargento-mor e uma filha casada com João Lopes Fiúza. O genro, embora tenha sido caixeiro[19], aprendeu a arte de negócio e tornou-se senhor de engenho, tendo sido provido a capitão da ordenança dos distritos de Nossa Senhora da Ajuda, em São Salvador[20].

Depois de viúva, com mais de cinquenta anos de idade e doente[21], Teresa casou com Francisco Manuel da Silva, primo do primeiro marido e seu caixeiro e homem jovem[22], no ano de 1750[23]. Em 1751 deu-se início ao processo de divórcio. Embora a palavra divórcio seja utilizada, não passava de uma separação, sem direito a um segundo casamento. Não

---

15 APEB, *Ordens Régias*, vol. 17, doc. 55 a. Queremos agradecer à D. Marlene e D. Teresa pela ajuda dada nas pesquisas feitas no APEB e ao Josué Cardoso pela colaboração que me prestou durante as mesmas. Apesar das pesquisas feitas no Arquivo da Cúria Metropolitana da Cidade de Salvador, não conseguimos encontrar o processo de divórcio. O meu agradecimento aos técnicos do referido arquivo pela ajuda e pelos esclarecimentos que me deram durante a investigação, especialmente à Dra. Venetia.

16 Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), *Conselho Ultramarino, Documentos avulsos, Capitania da Bahia*, caixa 3, 4 e 30.

17 A documentação que se encontra no APEB corre o risco de se perder, atendendo ao elevado estado de degradação da mesma.

18 Este era já viúvo.

19 Tanto o segundo marido de Teresa como o genro eram caixeiros. Este facto anuncia a grande mobilidade social e a capacidade de assimilação que existia na sociedade baiana: Katia Mattoso, *op. cit.*, p. 582. Aliás, o réu quando fugiu para Lisboa e fez as petições ao Rei, escreveu que era homem de negócios.

20 Todos estes dados foram tirados do *Catálogo Genealógico das principais famílias de Frei António de Santa Maria Jabotão*, introdução e notas de Pedro Calmon, vol. II, Salvador da Bahia, Empresa Gráfica, 1985, pp. 624-627.

21 No decorrer do processo tanto ela como as testemunhas afirmam que era uma mulher doente, sofria de um flato.

22 A idade nunca é referida, apenas que é homem jovem. Supostamente, era mais jovem do que a mulher.

23 Francisco Manuel da Silva era natural da freguesia de Santa Maria Maior, arcebispado de Braga. Um ano depois estavam divorciados. A documentação de que dispomos resulta da batalha que Teresa trava com as autoridades régias, religiosas e com o marido para sair do Recolhimento, situação que só ficou resolvida em 1757. Numa petição, 1752, Teresa disse: "....a induzio hum seo caixeiro Francisco Manoel da Sylva para com ella cazar segunda vez que emganozamnete condescendeu a suplicante....": AHU, *Conselho Ultramarino, Documentos avulsos, Capitania da Bahia,* cx 4, fol. 499.

existindo o casamento civil, só o sacramento consagrava a união dos esposos[24]. Na opinião de Ana Amélia Vieira:

> O divórcio por sentença raramente se concedia. Era, porém, seguidamente tentado através de petições não somente de divórcio mas de depósitos e justificações de sevícias. Variavam as razões apresentadas para esses requerimentos. As mais frequentes eram: sevícias, abandono da esposa, bigamia, insultos com palavras injuriosas.[25]

Teresa também foi sujeita a maus-tratos físicos e ofensas injuriosas, como foi confirmado pelas testemunhas. Segundo os cânones morais e sociais, ela, mesmo sendo vítima do marido, isto é, mesmo tendo justificado as sevícias, não poderia viver em casa sozinha, fora da autoridade masculina; por isso, contra a sua vontade, mas com a conivência dos poderes eclesiásticos e civis locais, foi "depositada" numa casa de bons costumes, pertencente a Gregório Pereira a 22 de Abril de 1571 (prisão doméstica)[26]: "(...) separada da Casa do justificado seu marido e depositada em huma casa grande e honesta com suas joyas, roupa de serviço e escravas suficientes em numero para a seruirem conforme a qualidade de sua pessoa(...)"[27]. Em seguida, a 27 de Abril do mesmo ano, foi "removida" para o Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia, como porcionista, sem que ela o tivesse desejado[28], donde, mesmo possuindo bens materiais para o seu sustento, só conseguiu sair em 1761[29]. Para tal, comprometeu-se o marido a pagar um elevado dote, aspecto que não foi cumprido, devido à fuga do mesmo para Lisboa. Este, após a divisão dos bens, fugiu para Portugal com um total de mil cruzados[30], tendo tido para esse efeito a colaboração dum seu irmão.

Se o processo pareceu seguir a norma, isto é, aplicou-se à ré a pena que se aplicava a qualquer outra mulher divorciada, neste caso, a decisão não foi aceite por Teresa, pois desde o início recusou residir no Recolhimento. Tendo apresentado uma petição ao Rei, expondo-lhe a injustiça de que fora vítima, a violência a que estivera submetida e a despesa usada aquando da sua "remoção", a requerente também se queixava do estatuto de porcionista e apelava à

---

[24] Arlette Lebigre, "A Longa marcha do divórcio", *Amor e Sexualidade no Ocidente*, int. e notas de Georges Duby, Terramar, 1992.

[25] Ana Amélia Vieira Nascimento, *Patriarcado e Religião. As Enclausuradas Clarissas do Convento do Desterro da Bahia, 1677-1890*, Bahia, 1994. p. 20.

[26] Não foi para casa dos filhos, por não manterem relação amigável. Era prática serem depositadas em casa de familiares.

[27] APEB, vol. 58, fol. 341.

[28] Ana Amélia do Nascimento, *op. cit.*, p. 20 escreve que esta era a situação usual. Pela leitura da documentação, Teresa até aceitou a ida para a casa de um particular, mas recusava-se ingressar no recolhimento ou em qualquer outra clausura: AHU, *cx 4,* fol. 498v.

[29] O processo durou no total 10 anos.

[30] A divisão dos bens ocorreu, mas ela acha-se lesada porque o marido a roubou e fugiu para Portugal, com o auxílio de um irmão, na Nau Licença. AHU, *cx.4,* fol. 499.

sua saída[31]. Encontrando-se já recolhida por decisão do Arcebispo, do Vigário e do Vice-Rei, o monarca pediu esclarecimento ao seu representante sobre o determinado.

A embargante, inconformada com a deliberação, tomou uma atitude dinâmica, legalista, pretendendo sempre demonstrar que lhe tinha sido montada uma urdidura para lhe extorquirem a fortuna. Na verdade, todas as certidões passadas e baseadas no depoimento das testemunhas, mesmo dos presumíveis responsáveis pela sua "prisão", acabam por lhe dar razão nas suas queixas, facto que se traduziu na saída do recolhimento, tendo sido entregue na casa do genro[32].

Infelizmente a informação relativa às testemunhas não é completa, para além do mau estado de conservação de alguns dos fólios, que não nos permitiram ler todos os dados e, atendendo a que se trata de uma devassa baseada no processo de divórcio, o Vice-rei optou, por vezes, pela síntese do que foi afirmado. No entanto, queremos salientar que este último elaborou um extenso processo, com a justificação de muitas testemunhas e, embora criticando o mau génio e o mau exemplo que Teresa representava para a sociedade, nunca a acusou de adultério ou de outro tipo de "leviandade/pecado feminino"[33].

Tratando-se de uma mulher rica, conseguiu reunir grande número de homens com cargos ou posição económica e social elevada[34] que surgem a confirmar o roubo que o marido fizera. Entre eles destacamos: José Vieira Guimarães, homem de terras, António Costa Oliveira e João Rodrigues de Almeida, homens de negócios, Jerónimo Ferreira, sapateiro, Manuel António Campelo, mercador e Francisco Correia Lima Gusmão, escrivão das execuções de finados[35]. Aparecem também figuras do foro doméstico, área onde ela se movimentava: escravos e uma mulher viúva, sendo estes os depoimentos mais alargados[36].

Dos três escravos que depuseram, duas são escravas: Marcella de Jesus, mulher preta, geje, escrava do casal, solteira, com cerca de 20 anos que diz ter visto o marido dar-lhe dois

---

[31] APEB, vol. 58, fol. 319v. – 320.

[32] Mais adiante falaremos da documentação que se encontra na AHU, sobretudo baseada nos depoimentos do marido e das testemunhas por ele apresentadas, onde se acaba por dar informações pouco abonatórias ao comportamento de Teresa, o que não veio impedir a sua liberdade.

[33] APEB, vol. 58, doc. 3, fol. 315.

[34] Salientamos que na informação compilada pelo Vice-rei também aparecem a testemunhar os responsáveis pela sua entrega no Recolhimento: Arcebispo e o Vigário Geral. Entre as testemunhas acima referidas, acrescentamos: Manuel da Cunha Henrique de quarenta e seis anos, morador em casa do Perfeito e da Junta da Alfândega que confirma as acusações que ela dirige aos envolvidos e João dos Santos de Magalhães, homem solteiro de vinte anos, morador em S. Paulo o Velho, escrivão de direito, o qual testemunha que o marido fugiu para Lisboa na Nau licença: APEB, vol.58, fol. 330. e 335v. Um outro cidadão livre, caixeiro, Salvador Pereira dos Santos, homem solteiro e morador em casa de Rodrigues de Farias de trinta e seis anos de idade diz ter visto D. Teresa chorar e que o marido fugiu na Nau Licença, do contracto do tabaco: fol. 335v.

[35] AHU, *cx.4*, doc. 1, fol. 494. No doc. 2, para além de alguns homens ligados aos negócios, aparecem também dois boticários.

[36] Apenas Maria da Silva, viúva, cinquenta e dois anos, moradora próxima do Trapiche, confessa ter ouvido grande "toada de pancadas e ouvido um grito".

bofetões; Eufrásia de Jesus, mulher parda e escrava do casal de trinta e cinco anos, que afirma ter visto o irmão do marido dar duas bofetadas em D. Teresa e que o réu dormia em cama separada, sempre com uma faca de ponta e catana curta. Por sua vez, o escravo do casal, Eusébio Fernandes da Costa, homem pardo, de dezassete para dezoito anos, confirmou as agressões físicas por parte do marido e do cunhado, afirmando que a suplicada estava aleijada nos dedos devido às pancadas que o réu lhe dava. Diz haver entre eles grandes discussões e que o marido a acusava de receber em segredo cartas do genro. Confirma, igualmente, as elevadas despesas que foram feitas no transporte de Teresa para o Recolhimento e que o marido fugiu para o Reino, levando consigo "grande cabedal"[37].

À Procura de Direitos: As alegações de Francisco Manuel da Silva

De acusado a vítima, e apresentando-se como homem de negócios da cidade da Bahia, Francisco Manuel da Silva, em 1753, estando já a viver em Lisboa, enviou um ofício ao Vice-Rei, no qual apresentava queixa contra Manuel Fernandes da Costa e João Lopes Fiúza Barreto, filho e genro de Teresa, acusando-os de o quererem matar para ficarem na posse dos bens do casal[38]. Acusa a mulher de "despótica", dizendo que a mesma não falava com a família, desde o tempo de viúva, devido a demandas com os bens[39]. Após o seu segundo casamento ter-se-ia reconciliado com os filhos, tendo sido estes os causadores da separação[40]. Ainda segundo o mesmo, por ordem do juiz eclesiástico, ela fora levada para casa de Gregório Pereira Abreu, homem de negócios, onde estivera nove meses, na posse e usufruto de todos os bens: "Como quem tinha as chavez de tudo quanto na caza havia com o despótico poder do governo dela levada"[41]. Acrescenta que, atendendo ao seu mau génio e não havendo na cidade quem a quisesse, à excepção do genro, fora mandada para o Recolhimento da Santa Casa da Misericórdia, por ordem do Arcebispo[42]. Para seu sustento fora-lhe atribuído um rendimento de 600 mil reis, valor que ele achou excessivo, atendendo a que Teresa já teria roubado os bens do casal[43]. A testemunhar a sua versão, são apresentadas cinco testemunhas, quase todas moradoras em Portugal: dois homens de negócios, um cirurgião, um marinheiro e um diácono. Curioso é que só uma destas testemunhas residia na Bahia, um homem de negócios e havia um marinheiro que estava ao serviço da Nau Licença, nau utilizada pelo réu para a fuga.

---

37 APEB, vol. 58, fols. 331- 334.

38 Ele afirma que já tentaram, a mando do genro, matá-lo, durante noite.

39 AHU, *Conselho Ultramarino, Documentos Avulso. Brasil-Bahia*, cx 3, fol. 363.

40 AHU, cx 3, fol. 362-363.

41 *Idem, Ibidem,* fol. 357. No processo desenvolvido por Teresa de Jesus, esta apenas aqui esteve dias.

42 *Idem, Ibidem*, fol. Fol. 357. O mau génio é referido pelo marido e autoridades. Estas vêm na família dela os grandes inimigos de Francisco Manuel da Silva.

43 *Idem, Ibidem*, fol. 357v. Esta é uma acusação mútua.

O Testemunho das Autoridades Baianas

Da sinopse que o Vice-Rei faz da situação fica-nos a ideia de que a atitude tomada tanto pelo Vigário Geral como pelo Arcebispo sobre o seu enclausuramento fora acertada, não só devido ao mau génio, mas devido ao mau exemplo que D. Teresa deu ao casar com um caixeiro[44]:

> [...] os seus costumes sam mal regulados por ter casado com um caixeiro: inferior em qualidades e merecimentos não se atreveo a sujeitar-se a que ella continuasse nas mesmas desordens que antecedentemente praticava e deste princípio proveu os desassossegos e inquietações que athe ao presente se vem seguindo e como se aumentara muito mais se ella sair para fora da clausura em que esta, venho por sem duvida que o ser conservada nella he o mais conveniente e o mais acertado.[45]

Reconhece como certas algumas das acusações que D. Teresa faz, nomeadamente, estar "presa" no Recolhimento para ficarem com os 100 mil reis/ano devido ao estatuto de porcionista, sem que estes sejam gastos no seu alimento[46]. Parece-nos que esta verba foi a quantia que o marido teve de pagar para ser aceite[47]. De acordo com os testemunhos e com os conteúdos das certidões que Teresa requereu, verificámos que o processo não foi claro, isto é, não seguiu os trâmites normais. Houve um objectivo prioritário: tentar isolá-la[48]. Para além de outras declarações, o Desembargador João Eliseu de Souza confirmou que Francisco Manuel da Silva conseguiu do Arcebispo e do Vigário Geral autorização para colocar a mulher no Recolhimento, tendo roubado todos os bens, num total de 200 mil cruzados[49].

Informe curioso foi o fornecido pelo cabido da Sé da Bahia numa carta dirigida ao Rei, acerca do requerimento do Provedor e dos Irmãos da Santa Casa da Misericórdia, pedindo que Dona Teresa saísse do Recolhimento. Pede que ela seja enviada para qualquer outro lugar: "...pelo gravíssimo, e intolerável detrimento, que com ella padecia a dita Caza da Misericórdia e permicioso embaraço, que da sua companhia, a mao exemplo se seguia à educação das mossas donzellas, que residem no dito recolhimento..."[50]. Segundo o Cabido

---

44 Esta observação parece contradizer o que já escrevemos sobre a mobilidade social na Bahia, de facto, poder-se-ia enriquecer e fazer bons casamentos, mas nem sempre "a velha aristocracia" aceitava no seu seio os recém-chegados.

45 APEB, *op. cit.*, fols. 315-316, Confirmação da carta do Vice-Rei Outubro de 1557.

46 Por mais que uma vez, nas petições apresentadas, D. Teresa manda cortar o termo de porcionista, que segunda ela, foi feito contra a sua vontade. Pelas palavras de Teresa, parece-nos que esta foi a paga que o marido teve de fazer para que ela fosse aceite no Recolhimento. Argumenta sempre que foi trazida enganada e com violência, devido à má fé dos intervenientes no processo.

47 Não só Dona Teresa insistia nesta ideia, como algumas das testemunhas o confirmam, nomeadamente D. Mariana da Encarnação de Araújo, pertencente ao Recolhimento, 32 anos de idade.

48 APEB, *op. cit.*, 431-432.

49 AHU, *cx 4*, fol.. 491. Na fol. 498v. O Vigário geral testemunha que era o último sítio onde ela queria ficar.

50 AHU, *cx 30*, doc. 5631-5632.

só foi autorizada a residir enquanto o marido pagasse o prémio ou não houvesse qualquer outro inconveniente[51]. Atendendo à falta de saúde, e segundo um traslado do Provedor e Irmãos da Mesa da Misericórdia, esta:

> [...] além dos notórios escândalos que no mesmo recolhimento executou, e forão patentes a esta cidade e os esta continuando com negociações de ganhadeiras applicadas a vender o desfruto de sua rossa e na falta de correspondência castigando-as dentro do recolhimento como ultimo rigor e introduzindo-as a dormir dentro delle sendo meretrizes de nenhuma sorte admissíveis a sociedade das Donzellas do dito Recolhimento; alem de outras particularidades que por modéstia se não referem (...) e muito menos ser occazião de que as Donzellas sejão mal educadas com semelhante exemplar, e se fazer, inteloravel pela sua condenaçam acre, acompanhada de vaidade soberba, por se considerar senhora de cabedaes entre a humildade de Donzellas pobres, e a remédio a tanta inconveniências só se pode conseguir separanda a dita Porcionista (...)[52]

Com base nestes testemunhos foi acordado entre ela e o marido, em 1761, a saída do Recolhimento, a ida para casa do genro, a divisão de bens do casal[53] e o compromisso dos familiares a não mais importunarem o antigo marido.

Considerações Finais

Como já escrevemos, os modelos culturais do colono europeu no Brasil, tenderam a alterarem-se ou a adaptarem-se às novas realidades, sobretudo na hierarquização da sociedade. Para além de Kátia Mattoso, Stuart Schwwartz, também escreveu que "As distinções essenciais entre fidalgos e plebeus tenderam a nivelar-se, pois o mar de indígenas que cercava os colonizadores portugueses tornava tudo europeu, de facto, um gentil-homem em potencial"[54]. Se pode ter existido, é certo, um menor escalonamento, na sociedade, sobretudo atendendo às peculiaridades da colonização portuguesa, verificamos que neste processo a origem social pesou na evolução e apresentação do mesmo. Por um lado, Teresa foi inicialmente recolhida como forma de punição, não só por se ter unido a alguém socialmente inferior a si, como por ter rompido com um dos sacramentos da Igreja - o casamento. Por outro, e sendo ela mulher e condenada pela sociedade, esta não deixou de pertencer à "nobreza", tendo sido sempre tratada por Dona Teresa, o que, segundo Beatriz Nizza, "É uma diferença de condição social,

---

51 Sem especificar o tipo de acordo que ela e a família já tinham feito com o marido, diz que ele já se tinha com "ella composto". Portanto, era mais uma razão para a sua saída.

52 AHU, *cx 30,* do. 5631-5632. O que acima escrevemos é também testemunhado por uma carta do cabido da Bahia, dirigida ao Rei.

53 O marido que já se encontra a viver em Portugal, diz estar pobre, apenas dispõe de umas casas no Porto que lhe rendem 24 mil reis. Teresa ficou com tudo o que tinham no Brasil.

54 Stuart B. Schwartz, *Segredos Internos. Engenhos e escravos na sociedade colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 212.

de qualidade. Embora na colónia não houvesse nobreza (duques e condes) toda a ordem colonial estava baseada na diferença entre nobre e plebeu que aqui se constituía (...)"[55].

Se a distinção social da vítima pesou na decisão da sentença, também é verdade que, ao longo da discórdia, assistimos a um discurso de dominação masculina, isto é, a reafirmação da autoridade do marido sobre ela. Esta não existia para a sociedade, independente do marido. Foi uma luta difícil entre a mulher e a Igreja e a mulher e o poder civil. Foi, sobretudo, uma atitude moralista e misógina dos diferentes poderes. O fundamento que se encontra presente nos discursos das autoridades é a superioridade do homem face à mulher, este era responsável pela conduta da mulher, portanto cabia-lhe exercer a autoridade[56]. Sendo mais filhas de Eva do que de Maria[57] e, como já não se fabricavam cintos de castidade para sossego do marido ausente, pelos mais diversos motivos, cabia, portanto, ao recolhimento zelar pela conduta da mulher, controlar a sexualidade[58].

Se ao longo do estudo poderemos admitir que Teresa apenas foi levada para o Recolhimento por causa do elevado dote que o marido se comprometeu a pagar o que, certamente, pesou na decisão, mas foi decididamente a condenação moral e social que se pretendeu igualmente fazer. A prová-lo temos o desfecho da deliberação. Ainda que o facto de estar doente tivesse influenciado a decisão, foi a ida para a casa do genro que a salvou, pois ficava debaixo do olhar/controlo masculino. Continuar no Recolhimento, pelo já exposto, só trazia escândalo à sociedade e mau exemplo às mulheres que aí se encontravam.

---

55 Maria Betriz Nizza Silva, *Donas e Plebeias na Sociedade Colonial*, Lisboa, Estampa, 2002, p. 63.

56 Emanuel Araújo, "A Arte da Sedução: Sexualidade Feminina na Colónia", *História das Mulheres no Brasil*", organização de Mary Del Priore, coordenação de textos: Carla Bassanezi, São Paulo, Ed. Contexto, 2004, pp. 44-45.

57 Mary del Priore, *Mulheres no Brasil Colonial*, p. 32.

58 Emanuel Araújo, *op. cit*, p. 58.

Anexos[59]

1.

Bahia, 17 de Janeiro de 1753

Oficio del virrey Conde de Atouguia, informando acerca del requerimiento presentado por Francisco Manuel da Silva, en el que expresaba sus quejas contra Manuel Fernandes da Costa y João Lopes Fiúza Barreto, hijo y yerno de su mujer D. Teresa de Jesús María, casada en primeras nupcias con el sargento mayor Manuel Fernandes da Costa.

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), *Conselho Ultramarino: Documentos avulsos da capitania da Bahia,* cx 3 e 4, doc. 357-361:

Pelo auizo de V. Exª do Vereador de Dezembargo do anno passado me ordenou sua magestade que vendo o requerimento de Francisco Manoel da Sylva me informou do contheudo nelle, e achando ser verdade, obrigue a seos inimigos a lhe assignarem termo perante o Ouvidor do crime debaixo das penas mais rigorozas que me parecer.

(...) avisey ao sobredito Ministro, de sse ir a sua presença a João Lopes Fiúza e Manoel Fernandes da Costa obrigue a assignar termo de não offender per sy nem por outrem ao dito Francisco Manoel da Sylva (...)

2.

Información sobre el proceso de doña Teresa, basada en la declaración efectuada por su marido Francisco da Silva, inserta en el requerimiento presentado ante el virrey Conde de Atouguia

(AHU), *Conselho Ultramarino: Documentos avulsos da capitania da Bahia,* cx 3 doc. 362-363:

Diz Francisco Manoel da Sylva Homem de negocio da Praça da Cidade da Bahia natural da villa de vianna casado com Dona Thereza de Jesus Maria viuva do sargente mor Manoel Fernandes da Costa que tratando-a em o tempo de anno e meyo que viverão no consorcio com a mayor Estimação de forma que hera a dita sua mulher quem governaava e despunha de todos os bens do cazal a seu arbítrio entrou a mesma a odiar-se com o supplicante, e a Reconciliar-se com seu genro Joam Lopes Fiúza, e seu filho Manoel Fernandes da Costa com os quaes se não tractavão nem comonicava por demandas que trazião sobre bens do casal já desde o tempo de sua viuves, e sito sem mais cauza do que pertender o supplicante com prudência e pelos meyos mais dicentes evitar as jornadas que fazia quando queria a hua sua fazenda que chamão Rossa fora da Cidade onde se demorava per tempo que lhe parecia, e igualmente ao sahir fora de Caza as horas que tinha vontade e tudo sem aprovaçam nem consentimento delle suplicante por entender ser esta prohibição conveniente ao seu Credito e útil a sua honra. Desta reconceliação que a dita mulher fez com o dito seu filho, e genro sem

---

[59] Atendendo à quantidade de documentação, apenas transcrevemos alguns excertos de textos que se encontram no AHU, Lisboa.

sciencia do supplicante e da ma vontade que a mesma lhe tinha já concebido pela refferida prohibição e o ódio que o genro e filho da dita sua mulher tinhão ao suplicante tanto pelo cazamento como por seguir afectivamente as demandas justas que com o cazal trazião fazendo manifesta as injustiças dellas resultou por induzimentos dos ditos genro, e filho a mulher do supplicante devorciar-se delle, e com effeito por ordem do juízo Ecclesiastico foy levada por deposito para casa de Gregório Pereyra de Abreu Homem de negócios da mesma Cidade com todos os bens que ella quis Como quem tinha as chavez de tudo quanto na caza havia, com o despótico poder do governo dellas. Neste deposito esteve nove mezes e a Requerimento do mesmo depositário fundado no terivel génio, E condiçam áspera que tem a dita sua mulher de forma que contra dizendo-se-lhe sua vontade faz excessos foy mandada pelo Ex.mo Arcebispo daquella Cidade pêra o Recolhimento da Mizericorda por não pessoa particular que quizesse aceytar o novo deposito pella refferida razam do terrivel, e insupultavel génio da dita sua mulher.

Deste novo deposito do Recolhimento da Misericordai pertendeo a dita sua mulher ser removida pêra Casa de seo genro, e por conhecer o supplicante que vinha a ser o mesmo que estar em sua caza e Senhora absoluta de suas Acçoens, e vontade, se oppôs a este requerimento pelos meyos judiciaes que indo estam pendendo, não faltando porem nunca em contribuhir-lhe com os seiscentos mil reis que lhe forão arbitrados pelo Juízo Ecclesiastico pêra seus alimentos não obstante serem excessivos, e exurbitantes, por não ter o Cazal rendimento per sofrer tam grande emcargo e não obstante o Cabedal que a dita sua mulher tinha cultado e mandado ocultamente para fora de Caza, e as chaves de tudo quanto nella havia. Desta oppocissão que o suplicante fez pêra a dita sua mulher não ser removida do deposito da Mizericordia pêra a Caza de seus filhos se atirou e acendeo maiz ódio quer todos tinhão ao suplicante de forma que resolverão tirar-lhe a vida pêra o que procurarão pessoa pêra o fazer prometendo –lhe premio avultado, o que não teve effeito pello mesmo sujeito o revellar ao supplicante por direcção de hum relligiozo da Companhia de Jesus com quem se confessara. Vendo a mulher supplicante e seos filhos frustrados este meyo, E outros que solilitarão pêra tirar-lhe a vida cogitarão outro, e foy entrasse de noute em caza do supplicante pelas Janellas que caem sobre o mar, e trapixe dos Azeytes por ficar topando o ultimo guindaste com as ditas Janellas o que assim se ixecutoy em hua das noytes do mês de Abril deste presente anno, mais em hora que o supplicante não estava em Caza e por isso também Livrou da morte: Vendo o supplicante a sua vida em tam manefesto perigo Cuydou em Evitallo embarcando no primeiro Navio que veyo daquellla Cidade da bahia pêra esta Corte que foy a Nau de Licença do contracto do Tabaco que partio da mesma Cidade em o mez de mayo seguinte do refferido Cazo, e chegou a esta Corte no fim de Julho, e isto com aquelle sgredo e cautella que precizava, o não fazersse publica a sua Retirada e certa por isso a sua morte, porque então de dia sendo pocivel o matarião, com he costume naquellas partes. Porem o supplicante antes de embarcar pêra esta Corte a buscar remédio a sua vida, e avechaçoez que esprementava no Real Poder, e Justiça de V. Magestade ajustou todas as suas contas pagando tudo quanto devia, e deyxando a sua casa negocio, e bens no mesmo estado em que pesuhia com todos

os Livros, escrituras, Créditos, escravos, fazendas em ser os Navios entregues cayxeiros António Mendes do Rego e manoel Ventura de Souza per tudo administrarem e regerem bem como o supplicante o fazia, e melhor se fosse pocivel e nomeando pêra seos procuradores, a Furtuoso Vicente Vianna Homem de negócios, e ao sargento mor José Ignacio Alvarenga escrivão do Thezoureiro pêra tractarem das suas dependenciads alem do advogado, e solicitador por ser o supplicante Homem de todo o Credito, e verdade pela tratar sempre com todos e por tal he geralmente de todos estimado, e havido tanto naquella Cidade da Bahia, e em todas as partes de América como nesta Corte onde tem negócios, e correspondências E por ser Igualmente de génio pacifico cortes e afabel pêra todos sem nunca offender nem escandalizar a pessoa alguma e menos Cometido delictos e contrario e genro sua mulher Joam Lopes Fiuzas, porque he de génio muyto orgulhoso, e muyto de mandista e de vida menos ajustada, por haver gastado ilicitamente não so o cabedal que tinha mais também setenta mil cruzados que lhe derão em dote de sorte que se acha pobre, e vechado com muytas Execucoens, e he insigne jugador, e esta mesma vida tem emsinado a seu cunhado Manoel Ferandes da Costa porque o segue em tudo, e por isso ambos capazes de todo excesso, e absurdo pêra serem senhores de todos os bens que há no Cazal que he todo o seo objeto. E porque todo o facto exposto consta da sentença de justificação incluza, e do Real Poder Grandeza e Piedade de V. Magestade he valler e Amparar aos seos vaçallos que aflitos e prostados aos seos Reaes pés imploram, e supplicam a seo Remédio, e o seu sucego peretende o supplicante que V. Magestade o protej pois que de tam Longe, e com tantos perigos vem procurão a sua soberanis e Regea Porteçam mandando por especial Decreto que Vice Rey daquelle Estado obrigue aos ditos João Lopes Fiúza e a seo cunhado Manoel Fernandes da Costa e aos mais parentes da dita sua mulher asegurar-lhe a vida com as mais Rigorosas penas de direyto e que faça Recomendar a dita sua molher no Recolhimento em que se acha a ordem de V. Magestade e quando suceda estar já fora do mesmo Recolhimento a faça recolher em continente pêra que delle mais não saya sem especial ordem de V. Magestade ou pêra a Companhia do supplicante, e como os suplicantes por orgulhosas poderão individualmente e por meyos iníquos remeter pêra esta corte alguma ordem pêra o supplicante ser prezo, pêra este meyo lhe inhibirem os meyos do seu recurso lhe perder o seu credito, e negocio...

3.

Bahia, 3 de Outubro de 1761.

Carta del Cabildo da Bahía, dirigida al Rey, en la que se informa acerca del requerimiento presentado por el provisor y hermanos de la Santa Casa de Misericordia, solicitando que fuese retirada de ese claustro D. Teresa de Jesús María, casada con Francisco Manuel da Silva, que se hallaba allí depositada tras su proceso de divorcio.

AHU, cx 30, doc. 5631-5632:

Representamos a V. Magestade, que achando-se conservada no depozito do Recolhimento da administração da casa da Misericórdia desta cidade D. Theresa de Jesus Maria casada com

Francisco Manoel da Sylva, em virtude da ordem de V. Magestade dirigida ao Excellentissimo Arcebispo, que era desta Metrópole, por carta do Excellentissimo secretario de Estado Diogo da Mendonça Corte Real, em data do primeiro de Dezembro de mil settecentos e cincoenta e dous, nos requererão instantemente o Provedor e irmãos da dita Caza da Misericórdia por sua petição, instruídos com vários documentos, de que tudo com esta remettemos a V. Magestade a copia, que mandássemos transferir do dito Recolhimento para outra parte a dita D. Thereza de Jesus Maria eplo gravíssimo e intolerável detrimento, que com ella padecia a dita casa da Misericórdia e permiciosos embaraço que de sua companhia mão exemplo se seguia à educação das mossas donzellas, que res*Idem* no dito recolhimento, fundado principalmente o seo requerimento, em que a referida ordem de V. Magestade era totalmente condicional, por quanto nella somente se decretava ao Excellentissimo Arcebispo, que mandasse conservar a dita D. Thereza naquelle Recolhimento emquanto seo marido contribuísse com o premio de porcionista, ou não houvesse algum considerável inconveniente, o que tudo experimentavão pelo contrário, pois não só se lhe não pagava o dito premio, obrigando-os a terem demandas sobre a sua cobrança, mas também se achavão padecendo os gravíssimos inconvenientes , que constão de sua referida supplica. Mandamos responder a esta D. Thereza de Jesus Maria, a qual na sua resposta, instruída também com outros documentos, do que tudo na mesma forma remettemos a V. Magestade a copia, nos veyo expondo as muitas e urgentes razoens, que concorrião para não dever ser retida no referido Recolhimento, fazendo-nos depois em requerimento próprio, e separado tão repetidas supplicas, authorizadas com certidão do Medico, a respeito de achar-se gravemente enferma, e ser-lhe difficil curar-se naquella caza, que lhe damos despacho, para que podesse sair a curar-se fora dellas, debaixo de fiança a tornar para o dito Recolhimento melhorada, que fosse, graças,que não chegou a ter effeito. Tambem mandamos responder sobre a materia ao Procurador Bastante do sobredito Francisco Manoel da Sylva mardio da dita D. Thereza de Jesus Maria, o qual na sua resposta declarou, que elle dito marido convinha em que ella saisse do Recolhimento em que se achava por estar assim com ella composta como constava da transacção, que havia feito, Procuração e carta de Ordens, que aprezentou com a sua resposta, do que tudo da mesma sorte remettemos a V. Magestade a Copia. Mas sem embargo do que assim o requerimento do Provedor, e Irmãos da Caza da Misericórdia, como da dita D. Thereza de Jesus Maria, a cujo favor esta também a resposta do Procurador bastante do mencionado seo marido, nos parecem muito justos, e tudo se comprova com os documentos que por elles se aprezentarão, e de que fielmente com esta remettemos a V. Majestade a copia, e sem embargo, de que pareça, que na referida Ordem de V. Magestade, a qaul vai copiada a folhas três do Instrumento junto, se requer a satisfação dos alimentos arbitrados por clausula essencial, para poder ser a dita D. Thereza conservada no Recolhimento, com tudo como não devemos interpretar as ordens de V. Magestade, antes com a obediência cega somos obrigados a dar-lhe inteira execução, e muito mais quando na de se trata manda V. Magestade que havendo considerável inconveniente, se lhe reprezente, assim o executamos, pondo tudo na presença de V. Magestade para que

lhe mande dar na matéria a prividencia que muito for servido. Bahia em Meza Capitular e de Outubro trez de mil settecentos e sessenta e hum.

4.

Salvador, 25 de Agosto de 1757.

Instrumento público en el que se contienen las peticiones y certificaciones presentadas por doña Teresa en el proceso abierto contra su reclusión en el Recogimiento de la Santa Casa de la Misericordia en 1751, tras una breve estancia en casa de Gregorio Pereira, y los correspondientes despachos del Sr. Arzobispo, formalizados ante el escribano eclesiástico, padre Bernardo Botelho.

AHU, Cx 30, doc. 5631 – 5632, fl. 404

[...] e fugido o ditto marido desta cidade para Portugal no anno de mil setecentos e sincoenta e dous com mais de oytenta mil cruzados que uzurpou do casal da supplicante no anno seguinte de mil setecentos e sincoenta e três chegou a vossa Excelência Carat do Excelentíssimo /fol. 405/ Secretario Diogo de Mendonça Corte Real na qual insinua que sua Maggestade hera seruido que vosssa Excellencia mandace conseruar a suplicante no dito Recolhimento emquanto seu marido comtribuhisse com os alimenttos arbitrados ou nam ouvece algum inconveniente de que vossa excelência daria parte ao ditto senhor e por que no mesmo anno de mil settecentos na Rellaçam Eclesiástica desta cidade julgando-sse diuorcio a supplicante com cuja sentença ficou secando o depozitto e arbítrio dos alimenttos feytos em consequência da causa do mesmo diuorcio, e a supplicante he huma mulher de mays de sessenta anos de idade pellos quais lhe continuam repettidos achaques principlamente o de hum ou dos causados de hum flatto pella qual qual tem estado varias uezes em grande perigo de vida, como sendo necessária presentar certidam de Medico que lhe tem assistido do nam podendo ella supplicante vallerce na clauzuara em que que /fol.405v./ esta pos remédios precisos para atalhar aquelle flato nas ocazions em que lhe da nem também fazer a eles poziçam do Testamento que pretende é menos reger os bens de que esta de posse alem do prejuízo que mais lhe segue em estar pagando do seu cazal cem mil reis cada anno a caza da Mizericordia Inconueniente bastantte e attendiuel para s supplicante se nam poder conseruar no ditto recolhimento e por nam poder conseruar no ditto recolhimento e por nam poder tambem de lhe concluhir a Redussam dos mais bens com que se leuantou o ditto seu marido que se rettirou do Reyno de Portugal para terras do Reyno de Castella a tittulo de cayxa ou banqueiro de negocio muytto antes do ttarramotto socedido na cidade de Lisboa, o que tudo he muyto attendiuel para vossa Excelllencia nam mandou conseruar a supplicante no ditto recolhimento mais premitir passarce delle para a casa de seu filho Manoel Fernandes da Costa he casado e uiue com notória honra// Portanto pede a vosa Excelencialhe faça parecer/ fol. 406/ Mercê permitir poderá a supplicante passar-se do dito Recolhimento para a casa do dito seu filho e se lhe nam impressa pêra isto a liberdade visto se nam poder conseruar no ditto Recolhimento pellos motius referidos do que vossa Excelência pode dar partte a sua Magestade per que este nam mande per sy sonseruar a supplicante naquella clauzulla

mais insinua que vossa Excellencia a manda comseruar precedendo correçoens Referidas de prestaçam de alimentos e de nam hauer inconuenientte// Recebera Mercê

Temos deferido a suplicante huma de muitas vezes.

Petición que hace la suplicante al reverendo Arzobispo para que no le impida su libertad.

Excelentissiomo e reuerendissimo Senhor

Donna Theresa de Jesus Maria que ahando-se a supplicante separada por sentença de diuorcio e ficando por isso liberta para poder liuremente uiuer onde quiser/fol.406v./ por nam ser separaçam feitta por adultério mas por ciuicias feytas pello fugido seu marido para melhor lhe usurpar o cabedal e fugir no anno de mil settecentos e cincoenta e dous com mais de oytenta mil cuzados que usurpara da supplicante como he publico nam obstante isso se tornou a empedir a liberdade a suplicante pello prouedor e Irmãos da misericórdia desta cidade de hontem dezasseis de mayo de mil settecentos e sincoenta e seis por hordem de vossa Excellencia reuerendicima proferida contemplaçam da cartta do Excelentissimo Secretario de Estado fazendo Recolher a supplicante por força entrou no Recolhimento da Misericórdia Recomendandoce a portteyra e portteyro que entam deyxassem usar da liberdade prendendo-sse e injuriando-se nesta forma a supplicante contras as desposiçõens do direytto que nam premitte impedirce a liberdade sem culpas justificadas, porque a supplicante as nam tem para ser assim vexada injuriada /fol 407/ e prejudicada nos seus bens e saúde, sem a ditta cartta manda impedir a liberdade a supplicante como se lhe tem impedido e uay impedindo, nem finalmente os faça em termos de se fazer obra alguma por ella, estando a supplicante separada por senttença de diuorcio e nam recebendo a supplicante alimenttos a pertto de dous annos por iuitar a grande uzurpasam que com a capa(?) delles se fazia nos seus, nem ultimamente queria a suplicante estar comseruada no ditto recolhimento pellos grandes prejuízos que delle se lhe segue e achaques que padesia por ser mulher de mais de sessenta annos de Idade// Porttanto// Pede a vossa Excellencia como executar delegado ou Comissário da ditta cartta lhe faça mercê nam impedir a liberdade a suppplicantte nem a mandar impedir pello ditto uedor e Irmãos da Misericórdia por nam ser isso prometido por direito nem pella dita artta que nam conthm desposisam obrigattoria para se /fol. 407v./ lhe estar empedindo como se empede a liberdade da supplicante recebera mercê dona Theresa de Jesus Maria.

Despacho do Reuerendo Arcebispo em que manda a suplicante recorrer a sua Magestade.

Despacho:

Rocorra a sua Magestade como por uezes, lhe temos Insinuado, Bahia Mayo vinte de mil settecentos e sincoenta e seis. Excellencia REuerendissima

Petiçam

Diz Donna Thereza de Jesus Maria que para bem de sua justissa lhe he necessário que o escriuam deste Juízo o Padre Bernardo Botelho Freyre lhe passe por certidm e treslado de humas pettissoens e depachos de Sua Excellencia reuerendissima pede a uossa mercê lhe faça mercê mandar passar a ditta certidam em modo que faça fee// E recebera mercê."

Despacho

"Passe nam hauebdo inconuenientte// Fassam

Certidam

O Padre Bernardo Botelho Freyre sacerdotte do habitto de SamPedro Notário/ fol. 408/ Apostólico de Sua Santidade escriuam do Juízo eclesiástico e escriuam delle nesta cidade do saluador Bahia de todos os sancttos por sua Excellencia Reuerendissima que deos guarde. Certifico que por parte de donna Thereza de Jesus me foram appresentadas umas pettissoens com os despachos sellos (?) postos do Excellentissiomo Reuerendissimo senhor Arcebispo Requerendo-me lhe passasse e por certidam o theor das dittas petiçoens e despachos cujo theor de tudo he seguinte."

Petição

"Excelentissiomo e Reuerendissimo senhor// diz Donna Thereza de Jesus Maria que pello despacho incluso lhe defere vossa Excelência que por ordem fora apresentada onde deuia ser, e que recorresse a suplicante esta a própria porque trealado de trelado nam me rsponde e por quantto a supplicante nam desputta sobre se a ordem mal ou bem apresentada no Juízo da corte amis so pode uista da copia desta ordem que vossa Excellencia por ter usado e estar uzando della pello// p. 408v./ modo escryto na suplica inclusa nos quaes termos se deue usar ou negarse direyttamente a ditta vjstta porque de outra maneyra he deferir fora do pedido nem aquelle juízo da coroa he executtor da ditta ordem para se poder recorrer a elle mais so a vossa Excellencia a quem veyo comittida aquella que tem certa fazer a execussam pella copia que mandou tirar cuja copia ainda que fosse treslada de treslado nem por isso se deue peruerter (?) a vista pedida pella supplicante por que assim como vossa Excellencia acha fee na copia da referida ordem para a estar executando e vechando a supplicante na prizam do recolhimento em que a pos sem culpas justificadas assim também deue ter fee para se ouvir a suplicante com seus embargos meterem-se a forma do Alvará mencionado na referida supplica poys de outra sorte fica manifesta avixassam que vossa Excellencia neste Pede a uossa mercê lhe faça merce mandar passar a ditta ceridam em modo que faça // E recebera mercê."

Despacho

"Passe nam hauendo inconueniente// Fassam

Certidão

O Padre Berbardo Botelho Freyre sacerdotte do hábito de sam Pedro Notário/ fol. 408/ Apostólico de Sua Santidade escriuam do jesizo eclesiastico e escriuão delle nesta cidade do saluador Bahia de todos os sancttos por sua Excellencia Reuerendissima que deos guarde.

Certifico que por parte de donna Theresa de Jesus me foram apresentadas umas pettissoens, com os despachos sellos(?) postos do Excelenticimo Reuerendicimo senhor Arcebispo Requerendo-me lhe passesse e por certidam o theor das dittas petiçoens e despachos cujo o theor de tudo e o seguinte."

Petição

"Petiçam que fés a suplicante ao reuerendo Arcebispo Repetindo-lhe a vista pêra embargos de subresão a ordem de sua Magestade por estar usando della.

Excelenticimo e Reuerendicimo senhor// diz Donna Thereza de Jesus Maria que pello despacho Incluso lhe defere vossa Excelência que por ordem fora apresentada onde deuia ser, e que recorresse a supplicante esta a própria porque treslado de treslado nam me respondeo(?) e por quanto a supplicante nam desputta sobre se a ordem mal ou bem apresentada no juízo da corte mais so pede uista da copia desta ordem que vossa Excellencia por ter uzado e estar uzando della pello /p. 408v./ modo escryto na suplicas inclusa nos quaes termos se deue usar ou negarse direyttamente a ditta vjstta porque de outra maneyra he defenir fora do pedido nem aquelle Juízo da coroa he executtor da ditta ordem (?) para se poder recorrer a elle mais so a vossa Excellencia a quem veyo comittida aquella que tem certa fazer a execussam pella copia que mandou tirar cuja copia ainda que fosse treslada de treslado nem por isso se deue peruerter a vista pedida pella supplicante por que assim como vossa Excellencia acha fee na copia da referida ordem para estar a executando e vechando a supplicante na prizam do recolhimento em que apos sem culpas justificadas assim também deue ter fee para se ouvir a suplicante com seus embargos meterem-se a forma do Alvará mencionado na referida supplica poys de outra sorte fica manifesta avexassam que vossa Excellencia neste caso quero com a suplicante / pelo que pede/ a vossa Excelência lhe faça mercê mandar dar vista na forma requerida na supplica incluza por lhe ser premittida, e se nam deue negar ahinda dos decrettos quanto mais da copia da ditta ordem que consiste de huma cartta digo em huma carta de secretario pella qual se não podia nem pode fazer obra alguma// E recebera mercê// E recebera mercê// Dona Thereza de Jesus Maria //"

Despacho

"Nam há que deferir porque se negarmos dar vista da própria com muyta mais razam, o deuemos fazer do treslado sem que sirua de fundamento a supplicante o auermos mostrado a ditta ordem ou treslado ao prouedor da Santta casa da Misericórdia por assim ser necessário para darmos ynteiro comprimentto como deuiamos a ordem de sua maggfestade, Bahia Maio dezoytto de mil settecentos e sincoenta e qautro. Arcebispo//"

Petição

"Excelenticimo e reuerendicimo senhor diz Dona Thereza de Jesus Maria que / fol. 409/ tendo notticiado que Vossa Excelência tinha ordem em que se dezia ser de sua Magestade

para a mandar conseruar prizam do Recolhimento da Misericordia em que se acha pedio a supplicante visto de sua ordem e de negando-lhe vossa Excelência com o pretexto de nam ter uzado nem usar della Recorreo a suplicante para a coroa onde se lhe nam deu prouimentto pello ditto pretexto que majs se certificam com huma ordem que vossa Excellencia Junttou na resposta do recurso e porque tem a supplicante noticia que vossa Excellencia antes de essa ordem ao ditto recurso a mandar a copiar pollo escriuam deste Juízo. O Padre Bernardo Botelho Freyre e que mostra a copia da ditta Ordem aos Prouedores da Mizericordia para lhes imsinuar se comseruem a supplicante a prizam no Recolhimento digo na prizam do ditto Recolhimento nos quais termos se uerifica ser vossa Excellencia uzado e estar uzando da ditta ordem e uexando por ella a supplicante com ynjurias e prejizos /fol. 410/ daquelle carsere e assim se deue dar vista a supplicante da ditta copia da ordem que vossa Excellencia tem para embargos de obreçam abraçam e nullidade notória// Portanto// Pede uossa Excellencia lhe faça mercê amndar-lhe vista da copia da ditta ordem para formar os ditos embargos e se remeter a dita sair (?)digo se rremeterema Sacretaria onde se passou na forma do Alvará de trinta de Outubro de mil settecentos e trinta e hum e que paresse efeito o ditto escru«iuam o Padre Bernardo Botelho Freyre receber de vossa Excellencia a referida copia da ordem que tem da re digo da ordem que tem para a autuar e continuar a vista pedida// Receberam mercê// Dona Thereza de Jesus Maria."

Despacho

"A ditta ordem foy apresentada aonde deuia ser e se acha e assim recorra onde esta a própria por treslado ainda que a hauer nam merecer fee Bahia Mayo dezassette de mil settecentos e sincoenta e quatro annos. Arcebispo// E nam se continha mais em as dittas pettições e seus despachos com o Real dos quais/ fl. 410/ fis passarem e fielmente das próprias que se me apresentaram e tornei a entregar a quem de como as recebeo aqui asignou e com ellas estauam per que consertey subscriuy// e asigney em ofiicla da Justissa Commigo nesta sobre ditta cidade aos vintte e hum dias do mês de Junho de mil settecentos e sincoenta e cinco annos eu o Padre Bernardo Botelho Freyre o subscreuy// Padre Bernardo Botelho Freyre// consertada por mim escreuam o Padre Bernardo Botelho Freyre// e commigo Inquisidor Jerónimo da Rocha Castello Branco// António Domingues Lobajeyra// O qual Instrumento em publica forma eu Francisco Vieyra da Silua taballiam publico do Judicial e nottas nesta cidade do Saluador Bahia de todos os santos e seu termo fis aquy bem e fielmente passar o presente Instrumento das próprias petiçoens e seus despachos em ellas proferidas e certidam passada e pede huma como fica ditto no primeiro destte ditto Instrumento que tudo me foy/ fol. 411/ apresentado aas quais me reportto os torney a entregar a quem me paresentou que de como o recebeo aqui asignou e com ellas e hum (...) comigo abaixo (...) Instrumento e Comfery consertey selos em que asigney de meus signais públicos e raros seguinttes// Eu Francisco Vieyra da Silua.

Diz D. Thereza de Jesus Maria, que pêra bem bem se sua justiça lhe he necessário que o escreuão dos feitos da coroa lhe passe a certidão de huns autos da clausula da suplicante

interpor do reuerendissiomo arcebispo sobre lhe de negar vista para embargos de subreção e nulidade a copia do auizo do sacartario que a mandava conservar no Recolhimento da Misericorida, porque conste e declare o dia mês e anno em que se mandar passar carta para virem do juízo ecclesiastico os papeis em que se dava o dito reuerso, se denegou provimento nelle a suplicante e se condemnou o seu advogado em 100 reis e suspensão."

5.

1756

Instrumento público de una petición presentada por doña Teresa de Jesús a la Santa casa de la Misericordia y certificaciones expedidas a su favor.

AHU, Cx 30, doc. 5631 – 5632, fl 426

"Senhor Prouedor da Casa da Misericórdia// fol. 426// Diz Donna Thereza de Jesus Maria que para bem de sua justissa lhe he necessário certidão que contem dias meses e annos em que a mesa recebeu por conta da suplicante em o anno de mil e setecentos e sincoenta e hum e mil e setecentos e sincoenta e dous a porçam de cem mil reis annual leuada por parte de Francisco Manoel da Silua aos seus procuradores declarando-se a sahida que se tem dado pello dispenseiros da Misericórdia as porçoens dos ditos cem mil reais não gastando a Caza nada com a suplicante e sustento nem em outra cousa alguma E de vossa mercê lhe faça mercê mandar passar a dita certidão e amndo que faça fe e recebera mercê."

Certificação (fols. 431v.-432)

"José Aluares da silua Familiar do santo Officio e Cidadão desta cidade, Escriuão/ fl. 432/ actual da Meza da Caza da Santa Misericórdia desta Cidade de Salvador da Bahia de todos os santos e Hospital de sam cristóuão della que screuo en o presente anno certifico que reuendo o Liuro dos Acórdãos desta santa casa nelle a folhas oitenta e duas uerco achej a copia de huma carta que a Meza desta santa casa escreueoa Excellentissimo e reuerendissimo senhor Arcebispo Dom José Botelho de Matos para se conseruar no Recolhimento della Donna Theresa de Jesus Maria documento do que acompanhaua cujo theor de uerbo aduerbum he da manejra e forma seguinte senhor Prouedor e mais Irmãos alias oficiaes da Meza da Sancta Caza da Mizericordia sem embargo da ordem audiência uncluzo ser notório a esta Meza e Irmãos dessa santa Casa e o hauermos apresentado ao Prouedor que foi della José Pires de Carualho(?) e Albuquerque como não fosse com a deuida formalidade eszames presentemente ponho-a nas mãos de vossas mercês e nas demais que lhes serue para todod o tempo hey ser presente O que sua Magestade declara cujo cumprimento E a parte do dito senhor recomendamos a vossas mercês a quem Deos goarde Bahia quinse de mayo de mil setecentos e sincoenta e seis// Arcebispo da Bahia."

Certificação (fol. 436)

"António Ribeiro Santos Oliveira prouado e insistente nesta cidade certifico em Como Dona Thereza de Jesus Maria Mulher /fol 436v./ de Francisco Manoel da Silua e Recolhida no Recolhimento da Misericórdia padece um (...) medico Hypocondriaco Mesterio inalterado com frequência insultos defectiuos, febres, vómitos, anciãs, reegias repetidas clolicas contra mais semptencas dos muitos Em que se Reuja a dita queixa, (...)[60]".

[60] Dificultades de leitura, devido ao mau estado de conservação.

Política e Religião: A Construção da Ordem Feminina no Brasil e em Portugal do Século XX

Giselda Brito Silva

Resumo: *A relação do político com o religioso chegou ao Brasil como projeto político de colonização portuguesa. Atuou em todo o período colonial e se estendeu até uma parte do império, quando então tivemos a separação do Estado com a Igreja, com a "desregulação estatal da religião", inscrita na Constituição de 1891. Com isso, o Estado brasileiro adquire autonomia em relação ao campo religioso ao qual estava vinculado, a Igreja Católica Romana. Essa separação, entretanto, não ocorre no campo da cultura e sociedade, posto que estamos falando de uma sociedade de cunho tradicional e católica em suas raízes desde os tempos da colonização portuguesa. Daí, o político sempre esteve ligado aos projetos que se propunham a manter os valores morais e tradicionais de uma sociedade conservadora. Nesse tipo de sociedade, o lugar da mulher era importante para manter uma estrutura social ligada ao campo da moralidade. Os discursos giravam em torno da defesa da honra, família e da moral cristã ameaçada pelo avanço das idéias modernas. Juntos, discursos religiosos e políticos conservadores defendiam a imagem de uma mulher no espaço privado do lar para o qual ela vinha sendo educada desde os primeiros tempos coloniais e que se reforçam na educação imperial. A família honrada era construída por uma mulher devota, do lar, ordeira, submissa e recatada. Em sua maioria, policiada pela Igreja através do confessionário, essa mulher honrada deveria limitar-se ao espaço privado e adotar determinados comportamentos sexuais tidos como reservados. Em nosso ensaio, procuraremos mostrar como esses discursos de manutenção de um dado modelo de mulher foram reacendidos na memória discursiva e social pelos movimentos católicos ligados aos movimentos políticos de direita nos anos após 1930, a exemplo da Ação Integralista Brasileira e da Ação Católica Brasileira e que não se dissociavam dos movimentos católicos portugueses da Primeira República.*

A relação do político com o religioso na construção da ordem feminina chegou ao Brasil como projeto político de colonização portuguesa. Atuou em todo o período colonial, determinando o lugar da mulher na ocupação colonial e se estendeu até uma parte do Império, quando então tivemos a separação do Estado com a Igreja, com a "*desregulação estatal da religião*", inscrita na Constituição de 1891. Contudo, antes desta separação e mesmo depois, no retorno dos acordos, a relação da Igreja com o Estado teve profunda importância na formação social brasileira com conseqüências marcantes para o campo feminino. Desta forma, falar da questão feminina no Brasil do século XX importa também recuperar alguns

aspectos destas relações, responsáveis pela circularidade política e cultural entre Brasil e Portugal, fundamentais para a construção do lugar da mulher em nossa sociedade atual.

Sem querer defender a história de sentido único, uma vez que compreendemos movimentos de idas e voltas, avanços e recuos presentes nestas relações, não podemos deixar de concordar com os que defendem ser a organização sócio-cultural e política que prevalece no Brasil, praticamente até nossos dias, herdeira do nosso passado colonial. Estas marcas são mais visíveis quando procuramos as questões relativas à mulher e seu papel na formação e manutenção da família. É sabido que a organização social dos primeiros habitantes do Brasil possuía um tipo de relação entre homem e mulher diferenciada daquela que se estabelece com a colonização e que define uma nova cultura para esta sociedade. Não se pode negar que a mulher sempre teve um papel de destaque nas funções da casa e da família, com o lado materno definindo-lhe lugares permitidos e proibidos de ocupar[1]. Contudo, as formas variavam daquelas que foram impostas pela cultura portuguesa, com a Igreja e o Estado equilibrando e ordenando as novas situações e lugares para a mulher na família, no casamento e na sociedade. A mulher passou a ser responsabilizada por qualquer dano à moral da família mesmo antes do casamento. Como filha, irmã ou mulher 'de família' tinha um dever a cumprir e um papel a zelar. Se culpada de comportamento desonroso era punida pelas leis do homem e de Deus, segundo as regras instituídas em cada época. Na transição do Império para a República, essa situação se fecha mais ainda com as questões da modernidade desafinando as tradições e o lugar da mulher nestas. Iranilson Burity comentando o livro de Caulfield, diz que até a década de 20, no Brasil, o termo 'mulher moderna' era associado às trabalhadoras de fábricas, às mulheres petulantes, namoradeiras, agitadas, voluntariosas e andróginas. Simboliza as transformações do novo século que desafiavam o domínio masculino e os valores da família dita patriarcal que haviam cimentado a ordem social de períodos anteriores[2].

Este mesmo autor, o Burity, diz ainda que *"a honra, principalmente, a sexual eram a base da família"*[3]. Acrescentaríamos que era mesmo *"o patrimônio"* da família, sendo essa considerada a base de toda a sociedade. Vários grupos conservadores e tradicionais atuaram em sua defesa. O Integralismo foi um destes que construiu discursivamente papéis para a mulher na sociedade deste período, explicando sua importância para a constituição e preservação da família. Unindo questões políticas com religiosas, os integralistas foram um dos mais ardorosos defensores desse patrimônio feminino. Muitos deles reacendendo na memória discursiva e social valores provenientes da sociedade portuguesa, mostravam que, ainda em começos do século XX, o Brasil mantinha laços culturais com Portugal.

Tanto num país como noutro, o entrelaçamento do político com o religioso é uma constante nas propostas de organização social, com um equilibrando e fazendo circular o discurso do

---

1 FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*. 40 ed., São Paulo: Record, 2000.

2 CAULFIELD, S. *Em defesa da honra: Moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940)*. Campinas: Unicamp, 2000. p. 162. *Apud*, BURITY, Iranilson. *Espaços de Eva*: A mulher, a honra e a modernidade no Recife dos anos 20 (século XX). *In:* http://www.anpuh.uepg.br/historia-hoje/vol2n5/iranilson.htm

3 BURITY, I. *op.cit.*

outro. Simon Schwartzman, concordando com Américo Jacobina, afirma que estas relações, contudo, não eram tão equilibradas quanto se costuma dizer. Segundo ele, nos acordos entre a Igreja e o Estado, tanto no Brasil como em Portugal, o que se percebe são os interesses políticos prevalecendo sobre o religioso:

> Fosse a sociedade portuguesa, e mais tarde a brasileira, profundamente religiosa, isto significaria a existência de um regime teocrático, em que a hierarquia católica governaria sobre o Estado e a sociedade. O que ocorria, no entanto, era exatamente o contrário: o estado leigo prevalecia [...] e a Igreja tinha que se contentar com um papel relativamente menor, de aceitação mais ou menos pacifica da autoridade civil e dos costumes do povo, em troca de certa parcela de autoridade e de poder.[4]

Sem discordar da análise acima, acreditamos que, no que se refere às questões ligadas à mulher, esta relação teve um equilíbrio mais acentuado, com o político sendo mediado pelo religioso e vice-versa se analisarmos com mais profundidade estas questões. Na sociedade dos anos 1930, por exemplo, a Igreja retorna ao campo social com o aval do político, mas, esta era uma sociedade profundamente marcada pelo campo religioso, especialmente o catolicismo, daí a Igreja possuir certos poderes também no campo político.

O religioso precisava do político e o político do religioso no caso de educação e normatização da família e da mulher. Entre estes, os interesses se entrelaçavam. Muitos destes interesses ainda circulando, através de determinados grupos, entre o Brasil e Portugal. Visto ser a classe conservadora defensora das tradições culturais implantadas por Portugal no passado. Desta forma, não se pode dizer que a sociedade brasileira encontrava-se livre da influência de Portugal como se convencionou dizer depois da Proclamação da República. No campo da administração política sim, mas, no campo cultural as mudanças foram muito mais lentas com visíveis traços de influência sobre as idéias de organização familiar.

Assim, tanto a Primeira como a Segunda República demonstravam pedaços da herança portuguesa, especialmente no campo cultural da intelectualidade conservadora e no campo religioso, como já dissemos. Estas marcas do nosso passado se faz mais forte ainda na educação direcionada para a mulher "honrada". A atuação dos jesuítas portugueses neste campo foi e é, particularmente, destacada como um dos maiores formadores da moral e da conduta definida para as mulheres tanto na colônia como na república, com intervalos e indefinições nas ações do laicato no período de transição de um momento ao outro.

É importante considerar que, se houvera um momento de expulsão dos Jesuítas da Colônia brasileira e do império português, com o fim do seu controle doutrinário sobre a Universidade de Coimbra e as escolas brasileiras nas regiões de missões, em 1756, esse fato não acaba

---

[4] Sobre a presença da Igreja no Brasil colonial, veja a capítulo correspondente de Américo Jacobina Lacombe em *HGCB*, vol. 1, 2 ("A Época Colonial: Administração, Economia, Sociedade", pp. 51-75). *Apud* Schwartzman, Simon. *A política da Igreja e a educação: O sentido de um pacto.* Site: http://www.schwartzman.org.br/simon/, acesso em Novembro de 2006.

com a presença dos jesuítas no setor educacional brasileiro. Em 1910, com a implantação da Primeira República portuguesa e a expulsão dos Jesuítas de Portugal, estes retornam suas atividades missionárias no Brasil. Na primeira metade do século XX são os responsáveis pela implantação dos Colégios Maristas, Nobrega e as Universidades Católicas do país, com alguns cursos direcionados especialmente para mulheres, bem como a formação de meninos numa linha conservadora estabelecendo vínculos entre os valores do presente e os do passado. Esta retomada do campo educacional pelos jesuítas portugueses em começos do século XX reacendeu, junto com as famílias e grupos católicos, as discussões e projetos para a mulher nesta sociedade que passa a ser invadida pelas idéias da modernidade, sendo o liberalismo o principal foco de critica[5].

Muitas destas idéias e criticas quanto às questões ligadas à luta contra a modernidade têm nos intelectuais católicos que circulam entre Portugal e Brasil seus mais ardentes defensores. Como já dissemos, os mais destacados são os pertencentes aos grupos *Patrianovistas* e *Integralistas* entre os anos 1920-45. Entre eles havia alguns indivíduos que publicavam artigos em revistas católicas sobre as propostas político-ideológicas conservadoras deste período e que têm como eixo central a retomada e preservação das tradições da sociedade brasileira com questões centradas na mulher e seu papel na família, a exemplo do que se sabia e observava de Portugal. Muitos deles pertenciam à Faculdade de Direito do Recife, lugar de intensa circulação cultural entre as idéias tradicionais que circulavam entre Portugal e Brasil no campo das tradições e valores morais.

Em Portugal as preocupações com a mulher e a família também foram o centro da política e da religião. No século XX, o projeto salazarista do Estado Novo era o principal mantenedor e articulador dos valores que regiam os lugares da mulher, investindo fortemente no seu papel na preservação da família frente às ameaças liberais e individualistas. Irene Pimentel é uma excelente referência de leitura acerca do papel da mulher na sociedade salazarista. Para exemplificar a seriedade da questão, ela destaca um trecho de um dos discursos de Salazar que é emblemático para nós que associamos este período português às idéias integralistas: "Salazar explicou, no célebre discurso comemorativo do décimo aniversário do 28 de maio, onde introduziu a norma 'Deus, Pátria, Família, Autoridade, Trabalho', o porque não se 'discutia a família'"[6]:

Aí nasce o homem, aí se educam as gerações [...] quando a família se desfaz, desfaz-se a casa, desfaz-se o lar, desatam-se os laços de parentesco, para ficarem os homens diante do Estado isolados, estranhos, sem ânimo e despidos moralmente de mais de metade de si

---

[5] AZEVEDO, Ferdinand. S.J. *A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste: 1911-1936.* Recife, FASA, 1986.

[6] PIMENTEL, Irene Flunser. *História das Organizações Femininas do Estado Novo*. Lisboa: Temas e Debates, 2001. p. 26.

mesmos; perde-se um nome, adquire-se um número – a vida social toma logo uma feição diferente[7]!

Sobre o papel da mulher na família, Salazar dizia "que era preciso distinguir entre a mulher solteira, que vivia sem família ou com família a seu cargo, à qual devia ser pragmaticamente facilitado o emprego, e a mulher casada, cuja missão na família era tão importante como a do homem, embora de forma diversa". E cita a autora um trecho do discurso de Salazar: "a mulher casada, como o homem casado, é uma coluna da família, base indispensável de uma obra de reconstrução moral [...]"[8].

Em outra parte a autora mostra que, mesmo tendo feito distinção da situação entre a mulher casada e a solteira, Salazar criticava a mulher no mercado de trabalho porque ela promovia a concorrência com o homem. Para ele, o liberalismo teria adulterado a função da mulher na sociedade e na base familiar. Os projetos constitucionais investiam, assim, no retorno da mulher para o lar. Segundo Vanda Gorjão, era fato que para o salazarismo deveria haver uma "repressão do regime contra qualquer tipo de feminismo promovido pelo liberalismo, individualismo, partidarismo, socialismo, anarquismo e comunismo"[9].

No Brasil, as classes conservadores se guiavam pelo mesmo lema em comum ao de Salazar reproduzido aqui pelos integralistas através do "Deus, Pátria e Família". Não apenas o lema em comum representa uma interdiscursividade entre Brasil e Portugal, mas também a relação que o campo político mantinha com o religioso. Getúlio Vargas, num regime também denominado "Estado Novo", investiu em regulamentos políticos cujo conteúdo não diferia das que circulavam pelo regime de Salazar no tocante à questão familiar e o papel da mulher nessa. Aqui, os principais articuladores das idéias políticas conservadoras eram intelectuais pertencentes às grandes famílias tradicionais urbanas e rurais, que atuavam como orientadores dos projetos políticos e sociais de uma sociedade que lutava pela preservação do velho sob nova roupagem de discursos intelectuais tidos como inovadores, a exemplo dos defendidos pelos integralistas e pelo governo varguista.

Juntos, os chefes de família e os seus representantes intelectuais se encarregaram de controlar e expor as propostas e normas de conduta para implementar o resgate das tradições e, nestas, o papel da mulher tradicional e respeitada frente às ameaças da modernidade, cujos projetos chegavam ao governo de Getúlio, conhecido pelas suas estratégias de procurar agradar a todos para manter o governo provisório num primeiro momento, depois para aprovar a Constituinte de 1934 e, posteriormente, para consolidar sua ditadura estadonovista.

Criticado pelas idéias liberais e avanço do comunismo que solapavam as bases tradicionais, esse governo chega à ditadura do Estado Novo com o projeto de construção da ordem e do catolicismo já aprovado pelos conservadores, mesmo que conhecido como agnóstico. Entre

---

7 SALAZAR, A. "As grandes certezas da revolução nacional". Discurso no X Aniversário do 28 de Maio, em 1936, *In*: *Salazar, Discursos e Notas Políticas*, vol. II. P. 133-134. *Apud*. PIMENTEL, I. *op.cit.* p.26.

8 SALAZAR, *apud*. PIMENTEL, I. *op.cit.* p.27.

9 GORJÃO, Vanda. "Práticas de enquadramento das mulheres: Deus, Pátria e Família". *In*: *Mulheres em Tempos Sombrios: Oposição feminina ao Estado Novo*. Lisboa, ICS, 2002. Estudos e Investigações número 24. p. 72.

as famílias conservadoras, o tema da ordem era a base do catolicismo que enfrentava as propostas liberais e ateístas do comunismo. Daí, Getúlio Vargas aparentemente se mostra aliado e protetor dos integralistas que apresentava um projeto coerente com os interesses da classe conservadora da época.

Desta forma, no Brasil de começos do século XX, as situações políticas e culturais não se diferenciavam das de Portugal. Também nesse país, católicos e conservadores organizam as bases de reação ao projeto liberal colocando Salazar e a ditadura no poder com apoio das classes conservadoras. Também em Portugal, observam-se grupos diversos que procuram se equilibrar entre o político e o religioso na preservação dos valores ameaçados pelo contexto incerto do liberalismo no pós Primeira Guerra Mundial. Integralistas Lusitanos e outros grupos defendem as tradições monárquicas, enquanto outros grupos católicos apóiam em Salazar o equilíbrio da preservação do velho sob nova roupagem política. As situações são especificas de cada país, mas, o tema da família e da mulher é comum e apresenta traços marcadamente idênticos.

"A família é a base da nação" é uma frase comum às duas sociedades que transitam entre o antigo e o moderno. O papel da mulher nesta é fundamental na sua preservação e organização, era outra idéia que circulava entre estas nações. Num e noutro, os intelectuais católicos eram os principais articuladores das idéias doutrinárias que misturavam o campo político com o religioso. Aqui, no Brasil, não apenas observávamos pelos documentos a repetição dos discursos de Salazar e dos intelectuais católicos, mas, se produzia todo um aparato literário que acendia na memória a relação entre estes dois países.

No Recife, entre os anos 1930-40, localiza-se uma série de revistas católicas veiculando os discursos dos Integralistas Lusitanos. Nas mesmas revistas também vemos os discursos de Salazar, apesar de em Portugal eles estarem em divergências políticas. O que os unia era o catolicismo e as idéias conservadoras sobre formas de reação e luta contra o liberalismo. Aqui, entre os adeptos do grupo do Integralismo Lusitano estão os do Grupo de Guilherme Auler, principal simpatizante de António Sardinha, líder dos integralistas em Portugal. Além de um livro dedica a Sardinha, Auler circulava trechos da História de Portugal do período correspondente ao nosso momento colonial, imperial, chegando à atualidade dos anos 1920-45. Os temas eram recheados de intenso saudosismo da relação cultural entre Brasil e Portugal. José Campelo, Presidente da Associação de Imprensa de Pernambuco, fez circular uma nota no *Jornal do Commercio*, em começos dos anos 1940 com o tema: "*Antonio Sardinha e a revisão da história portuguesa*", cujo conteúdo dizia:

> Sardinha, impressionante figura tradicional [...] de um passado que não deve morrer. Poeta, historiador, político, polemista, apostolo. Inspirado em Fustel de Coulanges (La Cite Antique) considera a verdade histórica como uma verdade relativa e, muitas vezes, inteiramente negativa. Para esse intelectual, Sardinha tem sido o principal responsável pela revisão da história de Portugal, na pessoa do seu discípulo João Ameal.[10]

---

[10] AULER, Guilherme. *António Sardinha*. Recife, 1940, p.140.

A obra recebeu em Pernambuco várias homenagens que circularam nos jornais e revistas católicas. Aldo Obino, na Universidade de Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, chama Sardinha em jornais da época de "Revolucionário da Ordem". Guilherme Auler recebe várias homenagens pela publicação do livro *António Sardinha* dos membros da intelectualidade pernambucana de direita conservadora. As revistas *Carioca, Estudos Brasileiros, Nação Armada, Vamos Ler* e outras se transformaram em centro de divulgação das idéias do fundador do integralismo lusitano entre os brasileiro em começos do século XX, sendo suas idéias de resgate e luta das tradições e valores morais de um povo os trechos mais comentados. Nestas mesmas revistas e jornais circulavam notas sobre "Deveres da mulher doméstica", constantes temas sobre "A Família", com declaradas normas de conduta para a mulher que se queria honrada dentro desta, mantendo acesas as defesas "de juristas conservadores que elaboraram o Código Penal de 1890 e o Código Civil de 1916, ambos centrados em princípios moralistas que naturalizavam a diferença entre os sexos", como nos diz Burity[11].

Outro lugar de interlocução entre o Brasil e Portugal eram os membros do *Grupo Patrianovista*, seguidos dos integralistas brasileiros, como já falamos. Muitos dos seus membros lembravam nossas heranças coloniais de raça em seus artigos e faziam comparações entre nossa sociedade e a portuguesa; outros não negavam suas admirações ao regime de Salazar. Seu nome era bastante citado nos artigos de revistas e jornais que circulavam entre os católicos do Estado de Pernambuco. Desta forma. o Estado Novo de Salazar e a construção da ordem feminina pelas *Ações Femininas Católicas* funcionaram aqui no Brasil como exemplos a serem seguidos não apenas pelos intelectuais católicos, mas também pelo regime estadonovista de Vargas, que defendia a base familiar como a base da nação, discurso este repetido dos integralistas.

É fato que a política nacionalista varguista procurou construir suas teorias de Estado forte com a composição, preservação e atuação da família, e nesta não relegava o lugar feminino como mãe e esposa. O tema da família e da mulher era uma constante na sociedade deste período. Daí, não apenas os grupos católicos passaram a propagar discursos em torno das tradições. Representantes políticos de esquerda e de direita, em posições diferentes, obviamente, também não descuidavam do tema da família e da mulher na sociedade.

Assim, os grupos católicos apelavam para o lugar divino da maternidade e a responsabilidade da mulher como mãe e esposa no "sagrado casamento"; o Estado preocupava-se com as reivindicações femininas quanto ao seu lugar de cidadania no mundo do trabalho, mas, mantendo os interesses tradicionais; e, mesmo os partidos de esquerda, questionando esses lugares tradicionais, não deixaram de cuidar dos discursos sobre a família e a mulher, bem como seus papéis nesta sociedade mesmo que promovendo inovações no campo feminino; quanto aos partidos de direita, o tema da família e da mulher era já parte de seus projetos políticos e ideológicos voltados para os valores morais e tradições que serviam de confronto e oposição aos partidos de esquerda e as proposta liberais.

---

[11] BURITY, Iranilson. *op.cit.*

Mas, conforme já dissemos o maior foco de luta contra a modernidade no campo feminino se situava entre os pensadores conservadores deste período. Assim, no campo religioso, o movimento de "recristianização", na qual havia uma militância laica e católica dedicava-se a recuperar as tradições e os valores morais ameaçados pelo momento político mundial, propondo um movimento de reação sob a militância do laicato através das Ações Católicas.

Daí, o religioso sempre esteve ligado aos projetos políticos que regulavam o lugar da mulher na sociedade, especialmente às questões ligadas à preservação dos valores morais e tradicionais de uma sociedade conservadora. É importante dizer, ainda, que a família e o lugar da mulher como base desta sempre foi uma preocupação da política brasileira e se consolida em começos do século XX, com o governo defendendo a necessidade do aumento da população e a família como o lugar nuclear de organização da pátria.

Nesse tipo de sociedade, o lugar da mulher era importante, principalmente, para manter uma estrutura social ligada ao campo da moralidade e os laços que unia os indivíduos por sentimentos em comum, permitindo que o indivíduo se transforme em coletivo social. Já é senso comum que os discursos giravam em torno da defesa da honra, família e da moral cristã ameaçada pelo avanço das idéias comunistas, contudo a trama discursiva não era tão simples, pois congregava interesses e grupos que em outros pontos divergiam. Efetivamente, o tema do cristianismo e do catolicismo quanto às questões das tradições eram os pontos de encontro. Juntos, discursos religiosos e políticos, defendiam suas idéias rebuscando a tradição cristã e católica fundada desde os tempos coloniais no Brasil. Defendia-se a imagem de uma mulher no espaço privado do lar para o qual ela vinha sendo educada desde os primeiros tempos dessa sociedade e com base num modelo que perdurava desde os tempos coloniais. Já se repete aqui na historiografia que a família honrada era construída por uma mulher devota, do lar, ordeira, submissa e recatada. Em sua maioria, policiada pela Igreja através do confessionário, essa mulher honrada deveria se limitar ao espaço privado e adotar determinados comportamentos sexuais tidos como reservados.Os lugares desviantes eram identificados pelos discursos da Igreja e repetidos pelos grupos católicos e intelectuais de direita.

Em outras pesquisas, procuramos mostrar como esses discursos de manutenção de um modelo de mulher, que vinha dos tempos coloniais e imperiais, foram reacendidos pelos discursos dos movimentos católicos ligados aos movimentos políticos de direita nos anos após 1930, a exemplo da Ação Integralista Brasileira e da Ação Católica Brasileira. No momento, interessa destacar como estes dois lugares, que se relacionam e se entrelaçam no campo das práticas discursivas e não discursivas políticas e religiosas, circularam entre o Brasil e Portugal em meio a dois regimes com traços semelhantes e ao mesmo tempo diversos.

Vargas e Salazar preocuparam-se com a família e a mulher. Para isso, regularam o casamento, a educação, o trabalho e atuaram por censuras nos lugares considerados perigosos para a manutenção da organização familiar. Vargas, apesar de defensor da liberal democracia no primeiro que antecede o Estado Novo, não deixa de reconhecer a desordem no campo familiar com a introdução da mulher no mercado de trabalho. Neste período, temiam-se, principalmente, as idéias e práticas da modernidade liberal que defendia uma nova situação

para a mulher, principalmente no campo do trabalho com as idéias feministas da esquerda. Por outro lado, via-se no liberalismo o fomentador de toda sorte de perversidade e imoralidade no campo familiar e da sexualidade. Para estas questões, o Estado varguista contava, então, com a ação da Igreja. Simon Schwartzman, oportunamente lembra que a relação do regime varguista com a Igreja funcionava da seguinte forma neste período:

> O apoio da Igreja, a manutenção da ordem pública e dos princípios morais, o fortalecimento da família, a censura à imprensa, o ensino religioso, todas estas coisas eram bem-vindas e desejadas pelo regime, desde que não ameaçassem o sistema político mais profundamente. A Universidade poderia, sem grandes riscos, ficar com os católicos. O Ministério da Educação estava bem nas mãos de Capanema, pessoa ambiciosa, mas moderada e conciliadora; nas mãos de Plínio Salgado, como pretendia Francisco Campos, já era demais. A própria mobilização da juventude, enquanto significasse um movimento patriótico, de culto aos símbolos do país e às qualidades de seus líderes, deixava de ser aceitável quando pretendia se aproximar do modelo das Organizações paramilitares, que, nos regimes fascistas, terminavam compartilhando do exercício do poder. Em outras palavras, o limite da colaboração da Igreja com o Estado era o da delegação de funções, principalmente na área educacional e dos ritos civis.[12]

Se no campo político o tema da ordem prevalecia, no campo social era o da honra familiar o tema mais relacionado à construção discursiva das relações voltada para a mulher. Havia declaradas posições em defesa da mulher dentro de casa, sob a proteção de um pai, marido e, na falta daqueles, do irmão ou filho. Sua entrada no mundo do trabalho era outro lugar polêmico, especialmente para a mulher pobre que precisava trabalhar. Pois, "Lugar de mulher era dentro de casa, cuidado dos filhos e do marido", era o lema que prevalecia entre todas, ricas e pobres.

É sempre importante lembrar que a sociedade brasileira deste período era profundamente católica e o papel da mulher e a situação da família tinha, obviamente, na Igreja seu ponto de apoio cultural. O político, freqüentemente, se utiliza dos discursos religiosos para atingir seu fim quanto ao destino natural da mulher como mãe e esposa. O casamento, a maternidade e a responsabilidade para com a família são, efetivamente, os lugares por onde esses discursos circulam. Por ocupar um lugar de importância na família, mas ao tempo sob a guarda de um homem da família, a mulher era sempre associada a um ser frágil que deveria ser sempre protegida.

Cartas chegavam a Getúlio Vargas sugerindo políticas preventivas e normas de segurança para a mulher deste período declarando-se defensoras de sua fragilidade. As cartas vinham de todos os lados, esquerda e direita. Frederico Cristiano Buys, ex-militante comunista, envia a Getúlio uma carta sugerindo soluções para alguns problemas sociais da época relacionadas aos operariados e sugere que as famílias operárias precisam especialmente de uma política

---

[12] Conf. Simon Schwartzman *in*: *A política da Igreja e a Educação: O sentido de um pacto* Site: http://www.schwartzman.org.br/simon/, acesso em novembro de 2006.

assistencialista para as mulheres, junto ao combate do alcoolismo e do jogo. A situação econômica destas famílias, mais os vícios do homem em relação ao álcool e ao jogo são os pontos considerados mais prejudiciais à antiga situação da família e da mulher. Reconhecia-se a situação precária das famílias pobres e entendia-se a mulher sendo inserida no mundo do trabalho ao mesmo tempo em que se reagiu a esta situação[13].

Encontramos deste período outros documentos que defendiam situações adversas para a mulher no trabalho, refletindo os conflitos da situação da mulher que precisava trabalhar. Ora encontramos propagandas em defesa de salários iguais para as mulheres operárias, ora encontramos defesas da mulher dentro de casa, cuidando dos filhos e do marido. As de esquerda tomavam o modelo da mulher soviética para mostrar como esta sociedade estava lidando com as novas inserções da mulher no mundo do trabalho com justiça social. O modelo da 'mulher soviética' era usado como padrão de bem estar social, econômico e político da mulher, pois, segundo os discursos destes:

> Em nenhum paiz do mundo a mulher representa um tão importante papel econômico, político e social. Em nenhum paiz do mundo a mulher goza de tantos direitos. [...] As fabricas estão cheias de operárias. Gente moça, forte, sadia. A legislação cerca a mulher e os filhos de todas as garantias. Estabelece idade mínima para o casamento (17 e 16 anos). [...] A mulher soviética é independente econômica, política e socialmente.[14]

Dos conservadores partiam cartas apelando ao governo por emprego para os homens que deveriam ser os verdadeiros provedores da casa. Estes homens reconheciam seu lugar de provedor na família, suas responsabilidades para com os filhos e a mulher. Em carta a Getúlio Vargas, Armando Porto Coelho, apela a Getúlio por um emprego para seu filho que está prestes a casar e encontra-se, na ocasião, sem emprego. O apelo a Getúlio é feito para que se arrume um emprego para seu filho na cidade onde o resto da família vive, justificando-se a necessidade de manter o cotidiano da família com a presença do homem como provedor da mulher e dos filhos[15].

Da parte das mulheres também chegavam cartas ao governo, indicando que este também ouvia seus apelos e queixas. Algumas cartas mostram que Getúlio oscilava entre o discurso da tradição e da modernidade. Encontramos cartas agradecendo os regulamentos de preservação da posição tradicional da mulher no seio da família, ao mesmo tempo em que encontramos cartas de mulheres agradecendo ao governo o apoio dado à mulher no mundo do trabalho. O que nos leva a concordar com os que defendem que este governo procurava equilibrar os interesses. Observe-se este trecho de uma carta da Associação Feminina enviada ao governo:

---

[13] Carta de Frederico Cristiano Guys. Porto Alegre, 13/09/1930. *Arquivo Confidencial: GV. 13/09/1930.* www.cpdoc.fgv.br, acesso em 5 de Novembro de 2006.

[14] "*União Soviética*". Manifesto de Otávio Brandão. Classificação GV. 12/09/1931. Site: www.cpdoc.fgv.br , acesso em 5 de Novembro de 2006.

[15] Carta a Getúlio Vargas. Arquivo Confidencial. GV. Setembro de 1932.

> A Federação Brasileira pelo Progresso Feminino e Associações Femininas Estaduaes e Federaes Confederadas, em nome da mulher brasileira, vêm agradecer a V.Sa., o apoio integral às reivindicações femininas. [...] Foram ellas totalmente vitoriosas [...] apoiaram-na plenamente, a mulher, conferindo-lhe cidadania com igualdade de direitos à nacionalidade, à participação nas funções do poder e nos Conselhos Technicos, ao exercício dos cargos públicos sem distinção de sexo ou estado civil, ao salário egual por trabalho egual. [...] com preferência para orientação dos serviços de amparo à maternidade, à infância, ao lar e ao trabalho feminino que garantiram a proteção e assistências necessárias ao seu papel de mãe, isentando-a do ser serviço militar.[...].[16]

Enfim, para o Brasil trata-se de um momento político ambíguo quanto ao lugar da mulher, conforme vimos dizendo, claramente misturando idéias inovadoras com idéias reacionárias. Para o Brasil o novo só seria permitido se em concordância com o velho. Para Portugal, trata-se de mostrar os males do liberalismo e do individualismo com os grupos católicos orquestrando o lugar da mulher frente a esta modernidade e o mundo do trabalho, propondo novas ações. Nos dois países, o tema da mulher foi uma constante em começos do século XX, com o campo político se entrelaçando ao religioso procurando equilibrar velhos interesses com os novos. Estado Novo, tanto em Portugal como no Brasil, representa uma proposta discursiva de governo que se quer inovador, mas que se sustenta pelas velhas tradições de uma sociedade que lhe dá o consentimento social.

Bibliografia

AULER, Guilherme. *António Sardinha*. Recife, 1940.

AZEVEDO, Ferdinand. S. J. *A Missão Portuguesa da Companhia de Jesus no Nordeste: 1911-1936*. Recife, FASA, 1986.

BAQUERO, Marcello (org.). *Cultura Política e Democracia: Os desafios das sociedades contemporâneas*. Porto Alegre, UFRGS, 1994.

BECK, U., GIDDENS, A.; LASH, S. *Modernização Reflexiva: Política, tradição e estética na ordem social moderna*, SP: EDUSP,1997.

CAULFIELD, S. *Em Defesa da Honra: Moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro* (1918-1940). Campinas: Unicamp, 2000.

DA MATTA, Roberto. *A Casa e a Rua*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1991.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala*. 40ª ed. São Paulo: Record, 2000.

GORJÃO, Vanda. *Mulheres em Tempos Sombrios: Oposição feminina ao Estado Novo*. Lisboa, ICS, 2002.

PIMENTEL, Irene F. *História das Organizações Femininas do Estado Novo*. Lisboa, Temas e Debates, 2001.

RAGO, M. *Do Cabaré ao Lar*. 3ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

---

[16] "Carta da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino agradecendo apoio de Getúlio Vargas na Assembléia Nacional Constituinte". 2-30 de Maio de 1934. Arquivo Confidencial GV: 1934/05/2-30.

Criadas para Servir: Instrução e Educação Feminina de Pobres na Bahia – 1870/90

Ione Celeste Jesus de Sousa

Resumo: *Neste ensaio procuro rastrear as instituições de caridade e/ou de escolarização voltadas à formação ou ensino de ofícios de costureira, bordadeira, douradora ou creada de servir; as casas de "mestras" que ensinavam ofícios às pobres, aceitando muitas vezes meninas escravas. Também acompanhar jovens "pardas" admitidas ao Internato Normal de Senhoras, apontando que o magistério primário constituiu-se numa estratégia de inserção econômica às oriundas das camadas subalternas, no momento em que o feminino começou a ser chamado ao esforço de expansão do ensino elementar. A reflexão é que a Educação e Instrução dos pobres, diferenciadas quanto ao gênero, eram complementares em buscar formar trabalhadores subalternos no esgarçar da escravidão.*

Fontes utilizadas: memorialistas; cronistas; romances; anúncios em jornais e almanaques sobre casas de mestra e aluguel de trabalhadores; ofícios e requerimentos de admissão ao Internato Normal de Senhoras; assentamentos de batismos; livros de óbitos; livros de casamentos; listas de alunas do Internato Normal de Senhoras; listas de pedidos e admissão às Casas de Caridade; Censo de 1872; Relatórios de Presidentes da Província.

Em continuidade a questões trabalhadas na tese de Doutorado em História Social[1] trato aqui de experiências de educação de ingênuas[2], as filhas livres da mulher escrava, nascidas livres a partir da promulgação da Lei 2040, de 28 de Setembro de 1871, conhecida como "Lei do Ventre Livre"[3]. Esta lei, apesar de libertá-las, permitia a guarda e autoridade do senhor das mães sobre os ingênuos, com duas opções: cria-los e alimenta-los até a idade de oito

---

[1] A tese de doutorado intitula-se *Escolas ao Povo: Experiências de escolarização de pobres na Bahia, 1870 a 1890*, defendida em Agosto de 2006, no Programa de Estudos Pós-Graduados em História Social, PUC-SP, sob a orientação da Professora Drª Maria Antonieta Antonacci.

[2] Ingênua ou ingênuo: o filho da mulher escrava libertado pela Lei do Ventre Livre, 2040 de 28 de Setembro de 1870, sujeito a tutela do/a senhor/a de sua mãe, ou ao Estado, dos oito aos vinte e um anos. Esta tutela possibilitava o uso de suas habilidades de trabalho, tendo o/a tutor/a a obrigação de "dar-lhe a conveniente educação".

[3] Esta lei, além do estabelecido no parágrafo inicial, também delimitou outras questões relativas ao elemento servil, como o direito ao pecúlio, ao valor justo de alforria; ao fundo de emancipação, entre outros. Collecção das Leis do Imperio do Brasil de 1871. Tomo XXXI. Parte 1. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1871. Actos do Poder Legislativo de 1971. Parte 1, pp.147-152. Biblioteca do Arquivo Público da Bahia.

anos de idade, quando poderiam ser entregues ao Governo Imperial, que os encaminharia à instituições criadas para este fim. Neste caso, receberiam a indenização de seiscentos mil reis, em apólices do Estado, com prazo de resgate em até trinta anos. A outra opção era ao alcançar o ingênuo oito anos de idade o senhor continuar com sua guarda até os vinte e um anos, usufruindo dos seus serviços em proveito próprio ou os assoldando a terceiros, recebendo o valor deste trabalho.

A historiografia específica que cruza escravidão, trabalho e infância vem ampliando os estudos sobre os ingênuos, pois, ainda que de fundamental importância para compreensão de experiências vividas por senhores, libertos e escravos, a produção histórica sobre este sujeito social ainda é muito incipiente. A ressaltar que a maioria dos trabalhos enfoca a continuidade da presença dos ingênuos no bojo das experiências de trabalho escravistas, na grande e pequena lavoura, especialmente no Sudeste cafeeiro. Uma das questões é acompanhar as disputas entre senhores e familiares dos ingênuos/as para recuperá-los de tutelas de senhores e senhoras de suas mães, que continuaram a usufruir de seus serviços mesmo após a lei de 1888.

Alguns trabalham com documentação massiva, serial, como livros de matrícula e óbitos de ingênuos, ou escrituras de compra e vendas de escravos, buscando na circulação das mães a presença destes ingênuos. Outros, com inventários e registros de tutela. Alguns com uma documentação muito esparsa[4], com verdadeiros sinais indiciários, mas que permitem lançar clarões sobre o véu que ainda encobre as experiências destes sujeitos. Este recorte pode ser re-tematizado em três enfoques: o ingênuo na historiografia da infância e do trabalho; o ingênuo na historiografia da família, especificamente a família escrava; o ingênuo e a educação dos negros.

O primeiro recorte enfoca na perspectiva de uma História Social da Infância vivências de ingênuos em relação ao mundo do trabalho, debruçando-se sobre o uso da mão de obra garantida aos senhores da mãe pela lei 2040. A partir da incorporação de aspectos legais da Lei em foco e de outras estratégias como o uso da lei de tutela, assim como da *endoculturação* destas crianças no *ethos* escravista, estes trabalhos rastreiam experiências concretas desta ambigüidade em relação a estes livres – escravos.

O segundo campo prioriza o ingênuo no contexto da família escrava, problematizando a vida dos filhos da mulher escrava, livres ou não, no aprendizado das atividades diárias: em que faixas de idade eram encaminhados às tarefas produtivas; se existiram distinções quanto ao sexo e "*qualidade de cor*"; quais as estratégias das famílias escravas. É um trabalho tributário da atual leitura historiográfica sobre família escrava, baseada nas pesquisas pioneiras de SLENES[5], e que busca desconstruir o olhar eurocêntrico e higienista sobre as alternativas e

---

[4] Sobre os sinais indiciários ver GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais*. SP: Cia das Letras, 1987.

[5] SLENES, Robert Wayne. *Na Senzala uma Flor: Esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil Sudeste, século XIX*. RJ: Editora Nova Fronteira, 1999; "Escravidão e família: padrões de casamento e estabilidade familiar numa comunidade escrava (Campinas, século XIX)", *Campinas: Estudos Econômicos*, 17, 1987; "Senhores e subalternos no oeste paulista", *In*: ALENCASTRO, Luís Felipe de (org.), *História da Vida Privada no Brasil: A corte*

arranjos familiares entre escravos, libertos e nas camadas populares livres. Refletem, entre outras questões, sobre os significados dos ingênuos nas famílias escravas, após 1871, como depositários da esperança de liberdade dos demais membros, contrapondo-se a uma leitura do ingênuo como *um pomo da discórdia,* por ser livre e a mãe escrava.

O terceiro pólo aglutinador são os trabalhos que cruzam ingênuos e educação, como o de SCHUELLER sobre a educação de pobres no Rio de Janeiro, enfocando o ensino de trabalhadores e as ações de instrução e educação de crianças desvalidas e ingênuas. Tangencialmente sobre a educação dos ingênuos os de RIZZINI, que elegeu a educação de crianças pobres nas províncias do Pará e Amazonas, no século XIX. Ainda o de PINHEIRO[6], sobre a ação dos juízes de órfãos nos encaminhamentos dos libertos às associações que se colocaram como responsáveis pela criação, instrução e educação dos ingênuos. Junto a estes o de FONSECA que explorou as alternativas gestadas pelas elites para a educação dos negros, no final do século XIX, muitos deles os poucos ingênuos entregues às sociedades assistencialistas especialmente criadas para recebê-los. Quanto a estas instituições, até agora não encontramos registros na Bahia, a mais relapsa[7] das grandes províncias quanto aos dados enviados ao Ministério de Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas.

Estas crianças, apesar de livres, legalmente ficavam sob o poder e a autoridade dos senhores de suas mães. Estes, em contrapartida, eram obrigados a criá-los e educá-los até os oito anos de idade. Nesta idade, teria o senhor de sua mãe a opção de entregá-lo ao governo e receber em troca títulos da dívida pública, resgatáveis em trinta anos, ou mantê-lo e poder usufruir de seus serviços, em qualquer atividade lícita, até os vinte e um anos de idade. Pouquíssimos foram os entregues nos dezessete anos de vigência da lei. Inclusive, talvez que o que o quase silêncio que até pouco tempo imperou sobre as vivências de educação concreta dada a esses ingênuos, tema ressaltado na Lei 2040, talvez se deva a real situação dos ingênuos/as. Da estimativa de mais ou menos 32.000 a serem entregues nos três primeiros anos seguintes a idade base de destino – oito anos, em 1879 – em 1885[8] apenas 118 ingênuos tinham sido entregues para receber educação e instrução nos estabelecimentos próprios que deveriam ser acompanhados pelo próprio Governo, ainda que nas províncias ou por particulares. Estes últimos, em contrapartida teriam asseguradas a cessão das habilidades laborais dos ingênuos, inclusive alugando-as a terceiros:

---

e a modernidade nacional, vol. 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. Também: MATTOS, Hebe e RIOS, Ana Lugão. *Memórias do Cativeiro*. RJ: Civilização Brasileira, 2005, p. 89.

6 PINHEIRO, Cristina. *A Civilização do Brasil Através da Infância: Propostas e ações voltadas à criança pobre nos anos finais do Império(1879/89)*. Dissertação de Mestrado em História, linha História Moderna e Contemporânea. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2003.

7 De 1871 a 1885, período em que o Ministério de Negócios da Agricultura, Commercio e Obras Publicas cobrou das Presidências das províncias informações sobre "os filhos da mulher escrava", a Bahia foi uma das que menos cumpriu tal obrigação.

8 CARVALHO, José Murilo de. *Teatro das Sombras*. RJ: Vértice, IUPERJ, 1988, p. 74.

> Artigo 2º O Governo poderá entregar a associações por elle autorizadas os filhos das escravas, nascidos desde a data desta lei, que sejam cedidos ou abandonados pelos senhores dellas, ou tirados do poder destes em virtude do Art. 1.º § 6.º.
>
> § 1º As ditas associações terão direito aos serviços gratuitos dos menores até a idade de 21 annos completos e poderão alugar esses serviços,(...).[9]

Quanto à instrução, ainda que a Lei 2040 enfatizasse a obrigação do senhor, a quem o ingênuo estivesse sujeitado, de criá-los e tratá-los era omissa sobre a *escolarização* do mesmo. FONSECA, ao pesquisar os debates sobre a Lei do Ventre Livre buscando referências à educação de negros no Brasil, indicou que em 1870 o termo *instrucção elementar* fez parte de uma versão preliminar do referida Lei[10], que retirada da versão final pode indicar as disputas de projetos sobre os responsáveis pela instrução dos ingênuos e ingênuas na acepção de ensinar as *primeiras letras*.

Informa ainda FONSECA que, em 1877, uma consulta foi realizada ao Ministério dos Negócios da Agricultura, que dirimiu dúvidas sobre esta atribuição ao diferenciar *educar* e *criar*, cabendo a primeira como *instrucção elementar* às instituições criadas ou existentes que deveriam receber, um ano depois, os ingênuos entregues ao Estado[11]. Tal posição ao desonerar os senhores delimitou os espaços políticos de duas categorias de ingênuos: os sob o poder do Estado – que tiveram a *instrucção elementar* – e aqueles sob o poder dos senhores, que lhes serviram como indenização pela liberdade que não tiveram, *a priori*, este privilégio da instrução.

Entretanto, foi o termo *educar* o encontrado nos processos de atos de tutela e soldada que pesquiso no acervo do Arquivo Público do Estado da Bahia. Esses processos são constituídos de ações de pedidos de tutoria[12] de menores, assim como de soldada. Metodologicamente, venho priorizando as ações relativas *ou que interessam* a meninas libertas ou ingênuas buscando ampliar as evidências, trabalhadas no doutorado, sobre a presença destas nas salas de aulas elementares da província.

---

[9] Lei 2040, de 28 de Setembro de 1871, Artigo 1º, inciso 1º. Collecção das Leis do Imperio do Brasil de 1871. Tomo XXXI. Parte 1. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1871. Actos do Poder Legislativo de 1971. Parte 1, pp.147-152. Biblioteca Arquivo Público da Bahia.

[10] FONSECA, Marcus Vinicius. *A Educação dos Negros: Uma nova face do processo de abolição da escravidão no Brasil*. Bragança Paulista, SP: Ed. Universidade São Francisco, 2002, p. 49.

[11] *Idem*. p 54.

[12] Os filhos naturais de mulheres eram considerados orfãos. Como a escrava tinha sub-notificado o pai de seus filhos no interesse senhorial, estes foram de forma constante considerados órfãos, e portanto tuteláveis e assoldavéis A acrescentar que a Lei 2040 indicava diretamente esta ação no artigo 2º, inciso 3º, que determinava quem poderia usufruir dos serviço dos ingênuos, a deliberação do Juiz de Órfãos: "§ 3º A disposição deste artigo é applicavel ás casas de expostos, e ás pessoas a quem os Juizes de Orphãos encarregarem a educação dos ditos menores, na falta de associações ou estabelecimentos creados para tal fim".

Nestes processos de soldada e tutoria encontrei experiências próximas às assinaladas por ALANIZ, XAVIER, ZERO e TEIXEIRA[13] vivenciadas pelos ingênuos e ingênuas no Sudeste – Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais – quais sejam, em conformidade com a Lei 2040, do senhor da mãe escrava "utilisar-se dos serviços do menor até a idade de 21 annos completos[14]"; também a cessão pelos Juizes de Órfãos e Ausentes de *tutelas* e *soldadas* a terceiros, sob o argumento de serem órfãs, pois a mãe escrava não tinha poder jurídico sobre os filhos.

Assim, em Abril de 1874, José Joaquim de Almada[15] requereu soldada de duas irmãs, crioulas, Custodia e Benedicta, a primeira com dezessete anos e a segunda com doze, pelo prazo de três anos, e valor de vinte mil réis o ano para cada uma, garantindo"(...) que tomando debaixo de sua proteção as crioulas menores de nomes Custodia e Benedicta, escravos que forão d'Antonio Luiz Braga, ora fallecido, e por ele m.m° entregues ao Supp.e, quer ora tomal-as por termo athe que cheguem a maior idade continuando a mantel-as, como tem feito, vestil-as e tractal-as athe hoje utilisando apenas seu serviço".

Contudo, apesar das garantias aqui propostas e da ampliação constante do termo legal de soldada, assinado com o Juiz de Órfãos que solenemente deferiu "(...) o juramento aos Santos Evangelhos, encarregando o de dar bôa educação às meninas Custodia, d'idade de dezesete annos, mais ou menos, e Benedicta de idade de doze, mais ou menos (...)". Um ano depois Almada foi chamado pelo Curador de Órfãos para pagar soldadas vencidas das menores. Alegou que não o fizera porque a menor Custodia se evadira do seu domínio, mesmo sabendo da fragilidade deste argumento no próprio termo de soldada, que informava ao locatário que "não se eximindo do pagamento a pretexto algum, ainda mesmo de ausentar-se as mesmas menores de seu poder, pois que n'esse caso deve participar em Juízo para se providenciar a respeito".

Almada não se intimidou e requereu que a soldada devida a Custodia fosse descontada. Sua argumentação permitiu adentrar o cotidiano das relações entre locatários e locadas, que o texto do termo legal padroniza em promessas. Pode-se saber que a submissão não era constante, pois, a menor Custodia:

---

[13] ALANIZ, Ana Gicelle. *Ingênuos e Libertos em Campinas no Século XIX*. Campinas/SP: Editora da Unicamp/ Centro de Memória, 1997; ZERO, Aretuza. "A Lei do Ventre Livre e a tutela nas últimas décadas do século XIX (1871-1888)". www.google; TEIXEIRA, Heloisa Maria. *A Não-Infância: Crianças como mão-de-obra compulsória em Mariana (1850-1900)*. Trabalho apresentado no XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, realizado em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil, de 4 a 8 de Novembro de 2002. Site: www.periódicos.capes.gov.br. Acedido em Maio de 2005.

[14] Lei 2040, de 28 de Setembro de 1871, Artigo 1º, inciso 1º. Collecção das Leis do Imperio do Brasil de 1871. Tomo XXXI. Parte 1. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1871. Actos do Poder Legislativo de 1971. Parte 1, pp.147-152. Biblioteca Arquivo Público da Bahia.

[15] Processo de ação de Tutela. Interessado: Jose Joaquim de Almada/ Partes: Custodia e Benedicta (escravas). NUCLEO: Tribunal da Relação. SERIE: Ação de Soldada. SEÇÃO: Judiciário. NOTAÇÃO: 22 / 0765/ 18. ANO: 1874. As citações seguintes referem-se a este processo.

> (...) sem motivo algum, do Supp.e , induzida pelo escravo de João Joze de Sant'Anna, fugira ou evadira-se da Caza do Supp.e e em companhia de out° escravo, forão encontrados no Caminho do logar denominado Fogo, em procura do centro ou da matta, expor q, já tivesse o suppt.e mandado em demanda délla pª as bandas do Ramo, caminho de Ilhéos.

Caminhos, amizades, estratégias e direções de fuga. Ilhéus, cabeça de Comarca, era nesse período um desaguadouro natural para quem queria evadir-se, perder-se na multidão, como era o caso de Custódia. Além disso, pela sua maior abrangência, era também um território mais amplo de serviços, provavelmente um dos interesses de Custódia. E de qualquer forma, Almada teve que depositar parte da soldada vencida, trinta e seis mil reis, nos cofres fazendários.

Sobre o passadio e tratamento entre elas e seu locatário, a vivência de sua irmã Benedicta lançou luzes. Em Agosto, deste mesmo ano de 1875, Almada endereçou uma petição ao Juiz de Orphãos informando da fuga de Benedicta, prevenindo-se de pagar uma soldada cujos serviços não utilizara totalmente. Também, de fazer retornar ao seu serviço a menor, pois Custódia, a irmã, já lhe era perdida:

> Diz Jose Joaquim de Almada, q tendo tomado de soldada a crioula menor de nome Benedicta, esta acha-se fugida desde o dia 28 de Agosto, e actualmente esta na Villa de Marau, em Caza do delegado. ainda mais q aquela menor muitas vezes tem fugido da Caza do supp. e, preferindo a vadiação ao trabalho, e com maus vícios, em prejuízo da mesma menor, e tambem do Supp. te. Entªo o supp. te requerer a V. Sª se digne mandar passar a mandado precatório pªa o Juiz de Orphãos de Maraú providenciar de q.e q forma ter a m.ma menor coagida entregue aos portadores do Supp. te afim de q venha a prezencia de V. Sª, pª obrar como for de Justiça.

A precatória foi expedida, os portadores trouxeram Benedicta, porém o Juiz de Órfãos fez valer suas prerrogativas e uma audiência de informações foi realizada, na qual Almada e a menor foram confrontados, sendo ela a primeira a dar informações. Importante a sua obstinada recusa a voltar às mãos do locatário, confessando até o extravio de objetos do mesmo. A ressaltar a consciência de si nas palavras da menor, de saber que caminho tomar, tendo já arranjado um outro lugar para ficar, prevenindo-se do que o Juiz e o Curador iriam exigir: que tivesse uma atividade, pois "(...) atendendo também que a m.mª menor não deve ficar exposta a ociosida. e, origem de todos os vícios (...)" orientou ao escrivão, que era o Curador de Órfãos, que indicasse *pessoa idônea para assignar termo de tutela*. Benedicta já o tinha: era o Delegado de Policia de Marahú, e respondeu:

> (...) que se retirara desta Villa para a de Marahu por não querer mais continuar em companhia de seu locatário, que a maltrata, e que outras vezes já se tem ausentado da caza d'elle por dias, occultando-se mesmo n'esta Villa, e que só agora tomou a resolução de ir para mais longe. Quê ela conquanto reconheça que o locatário a tenha mantido sempre até que a tomou de soldada, assim como á uma outra sua irmã que anda auzente, de nome Custódia, não quer mais continuar á servir o locatario, isto por causa de alguns precedentes alem do

> que já expoz, e mais por ter extraviado certos objectos de sua casa, como fosse uma roupa, que ella hia lavar, e [...] da fonte, o que tudo tem motivado a desarmonia, em que ella está para com o mesmo locatário.

Os depoimentos permitiram acompanhar o dia a dia da pequena forra, órfã, assoldada, ao informar suas atribuições no *serviço doméstico;* ao apresentar acusações e argumentos para saídas noturnas, deixando portas abertas; ao apontar que os pequenos cuidados cotidianos da casa – munir candeeiros, ir ao riacho e fonte pegar água, lavar roupas – eram seus, além de sair a vender doces. E tais atividades eram realizadas sob a ameaça, exercida, de espancamentos, ou, como afirmou defendendo-se Almada:

> Que era exacto elle a haver castigado por algumas vezes com o fim de corrigil-a por taes faltas, poiz que ella mostrando-se incorrigível, continua a proceder da mesma forma, fugindo ultimamente para a Villa de Marhu; d'onde veio, e cometando-lhe até que ella pretendia seguir para as Villas do sul. que deve informar maiz, que este procedimento da menor é devido a maus conselhos de pessoas d'esta Villa, e principalmente de umas mulheres, que lhe dão entrada em casa para sambas e bebedeiras, como ultimamente se vio, e do que há resultando uma grande dezordem por causa d'ella.

Mas devia ser uma "burrinha de carga" a pequena Benedicta, pois seu locatário não a queria perder, tendo declarado que, apesar "(...) dela há cinco ou seiz meses tem procedido pessimamente em sua companhia a ponto de sair á noite fugida, deixando as portas abertas por algumas noites, a aceitaria em casa" .Tudo seria esquecido contanto que o Juiz e o Curador de Orfãos conseguissem disciplinar a menor, pois:

> Que lhe conviria continuar a ficar com a menor em sua companhia, se por este Juízo se tomasse uma providencia para prevenir qualquer fuga d'ella da casa d'elle locatário, e cohibil-a de seu mão procedimento, o que se de pudesse conseguir, seria um bem que á mesma menor se lhe faria, e só d'esta forma poderia acceital-a.

Porém, Benedicta foi irredutível e fez valer seu interesse[16] livrando-se da soldada e indo em caminho de Marau e quiçá outros caminhos, "*seguir para as Villas do sul*". E apesar de Almada ter prometido dar-lhe e a irmã uma "bôa educação às meninas", Benedicta era analfabeta, pois "assignou a rogo da menor , por ter mais de quinze annos d'idade, Bernardo Antonio dos Reis".

---

[16] Sobre as estratégias dos escravos e forros fazerem valer seus interesses nas situações adversas do escravismo ver: REIS, João José. "Fugas, revoltas e quilombos: os limites da negociação". *In*: *Negociação e Conflito*. SP: Companhia das Letras, 1988. Também LARA, Silvia. *Campos da Violência*. RJ: Paz e Terra; e da mesma LARA, Silvia e MENDONÇA, Joseli Nunes como organizadoras, *Direitos e Justiças no Brasil*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2006, entre outros.

Semelhante experiência de ter na soldada apenas o usufruto de seu trabalho, sem a prometida educação, teve Clara[17], cujo processo foi bem sucinto. O termo de soldada iniciou com uma petição do procurador do Juiz de Direito da Comarca de Ilhéus, o doutor Epiphanio de Bittencourt, afirmando "(...) que precizando tomar por soldada uma menor de doze a treze annos de edade, de bôa índole, para a ter em seu serviço domestico (...) " informava saber da existência de Clara, em um povoado de Marau, o que aponta para uma rede de "*menores assoldavéis*".

No caso de Clara, o Curador de Órfãos era Antonio João Martins Pereira que corroborou a alegação do Juiz Epiphanio, pois a requerida era "(...) orpha de doze a treze annos de seus fallecidos pais Ilario Brás d'Oliveira e Ubaldina de tal, nas condições de tornar-se uma providencia em garantia de sua pessoa em falta de parentes idôneos que isso se possa prestar". Caracterizou-a como:

> (...) constando que em taes condições existe na povoação do Guitingo em companhia de um cunhado a crioulinha Clara, orphan de Pai e Mai, em completo desamparo e em risco de prostituir-se pela falta de parentes idôneos que lhe garantam a indispensável educação; vem por isso requerer a V. sª por soldada a dita menor pelo tempo e mediante as condições q por este Juízo foram estipulados e figurando para este fim o procurador que tem constituído na procuração junta.

A soldada foi aceita pelo Juiz de Orphãos que nem sequer indicou a morada da menor, limitando-se o Curador de Orphãos a dizer que "(...) devendo também informar que é tutor da dita menor um cunhado, homem paupérrimo e com muitos filhos morador naquelle centro em lugar que não posso bem determinar". E Clara saiu do Quijingo para Ilhéos, cedida de soldada ao Senhor Juiz da Comarca por três a cinco anos, pelo valor arbitrado em juízo de vinte mil reis ao ano, em razão de ter o Juiz de Órfãos considerado:

> Acho que a órfã Clara, nas condições actuaes em que se acha está no caso de ser dada p°r soldada ao Supp.e, que é pela sua posição de reconhecido conceito (...). Cabia, de praxe, ao locatário (...) dar-lhe a educação conveniente, vestindo-a e sustentando-a sem que possa pedir por isso pagamento, curando-a em qualquer moléstia. e aceito por elle as obrigações assim estipuladas.

Porém, seis anos depois, em 1886, um termo de vista do novo Curador de Órphãos, cidadão Firmino Raimundo da Silva Serrador, solicitou que fosse intimado o Juiz de Ilheos, Doutor Epiphanio de Bittencourt, para quitar as soldadas devidas de seis anos a Clara. Surpresa: o doutor era morto e nunca ninguém, ele ou seus herdeiros, pagou a Clara na coletoria. Contas de juros e principal foram realizadas e então expedida uma carta precatória:

---

[17] APB-NUCLEO: Tribunal da Relação. SERIE: Autos de Soldada. SEÇÃO: Judiciário. INTERESSADOS: OLIVEIRA, Ilario Braz de E/ ou PARTES: Clara. LOCALIDADE: Maraú NOTAÇÃO: 23/801/41. Ano: 1880. As citações seguintes são deste processo.

> (...) afim de serem intimados a viúva e mais herdeiros do fallecido Dour Epiphanio de Bittencourt, para no prazo de 30 dias, fazer recolher ao respectivo cofre as soldadas e juros das mesmas que ficou em debito aquelle doutor Bittencourt(...) a viúva do mesmo Dour ou quem em seu poder tiver actualmente o contrato de soldadas ou a prezental-a neste juízo para deliberar o que for justo a seu respeito.

A seu respeito referia-se a Clara, de quem não se sabia nem o destino, apesar do seu locatário a ter recebido pelo "(...) que é pela sua posição de reconhecido conceito". E aqui perdemos Clara.

Outra experiência de tutoria acompanhada de soldada foi a disputa entre uma ex-senhora e sua ex-escrava, respectivamente a Senhora Maria Vitória Ornellas[18] e a africana liberta *Margarida de tal*, em período anterior, 1852, na freguesia da Victoria, Salvador. Neste processo, que expressa na luta pelos menores também uma luta de costumes, a ex-senhora pediu que um tutor fosse dado aos crioulos filhos da sua ex-escrava, nascidos já livres: o menino Marcolino de 12 anos e a menina Maria, de oito anos, sob o argumento "(...) sempre os criou até o presente q' se achão aquelle com 12 annos e esta com 8 annos mostrão as certidões juntas dando-lhes a Sup.e a precisa educação (...)", expressando uma disputa por costumes.

Alegava a Senhora Vitória ser contrária à posse por Margarida dos próprios filhos e que esta:

> (...) pretendia te-los em sua companhia pª lhes dar a educação [própria] a africanos e leva-los pª casa de outros seus parentes também Africanos e desta forma ficarem aquelles indivíduos nascidos n'este Paiz a Brasileiros perdidos na moral e bons costumes, quer p.r isso q.e V. sª nomeie um Tutor aos ditos menores afim de tomarem conta delles e não hir pª o poder d'aquella mulher sua Mai Africana prostituta".

Considerava brasileiros os filhos crioulos de Margarida, que deviam ser afastados de qualquer contato com costumes e práticas de africanos, para garantir-lhes uma boa e conveniente educação, que neste sentido era tanto uma instrução, como uma educação moral e das formas de viver.

O tutor foi nomeado pelo Juiz de Órfãos, um homem pertencente à família Albuquerque Pitta, o Doutor Marcellino Antonio de Mello Albuquerque. Em fevereiro de 1852 jurou assumir a tutoria dos menores, o Juiz de Órphãos "(...) recommendando-lhe que com sincera consciência fosse tutor dos menores". Foi o termo mais explícito quanto às atribuições do tutor, um homem de algumas posses e estudo, ao aconselhar o fornecer a instrução elementar do ensinar a *ler, escrever, contar.*

---

[18] NUCLEO: Tribunal da Relação. SERIE: Tutoria SEÇÃO: Judiciário .Interessados: ORNELAS, Ma. Victoria de E/ ou PARTES: Margarida (africana) LOCALIDADE: Salvador. NOTAÇÃO: 80/2848/03. ANO: 1852. PÁGINAS: 90 Capa: Maria Vitória de Ornelas, apeladora, e Margarida africana e liberta-apelante. As citações seguintes são deste processo.

> (...) conservando-os em sua companhia, dando-lhes a melhor Educação civil e moral; que os instruísse na Doutrina Christã e lhes mandar ensinar a ler, escrever, contar, e o mais, que lhes competir; que os vestisse, calsasse e alimentasse a custa de seos bens, se os tiver, e for arbitrado por este Juízo; (...).

Indício de que a soldada e tutoria podem ter sido uma estratégia de controle da própria vida por parte de famílias escravas, além da inversão estrategicamente realizada por Benedicta, foi o caso de Inocência[19] cuja mãe, a liberta Felismina, pediu ao Juiz de Órfãos sua tutoria pelo cidadão Abdon Yvo de Morais Vieira, logo após a Abolição, em 25 de Maio de 1888:

> Diz a Crioula Felismina ex-escrava do Cel Mathias dos St°s Pinto que tendo sua filha de nome Innocencia com edade mais ou menos de dez annos, em estado portanto de receber a educação necessária, vem respeitosamente a Supp.e pedir á V. Sª se digne nomear Abdon Yvo de Moraes Vieira, que muito no caso está, e ainda mais porque, morando como mora a supp.e em casa do mesmo, mais e melhor que todos, poderá cuidar de sua filha ajudando a dar-lhe a precisa educação e concervar-lhe em estado de honestidade.

Esta Crioula Felismina, com o C maiúsculo grafado por José Joaquim dos Reis Camamu que redigiu e assinou a *seu préstito,* e não rogo, devia ter uma boa rede de relações, pois, transparece na escrita dos autos, uma boa vontade dos agentes com o seu pedido, como na resposta do Curador Geral de Órphãos, João José de Sousa, que afirmou concordar que "(...) seja dada a menor de que se tracta ao tutor indicado certo de que receberá ella a educação devida que bem preciza e que em poder da própria mãe poderá obtê-la porem V.Sª mandara como melhor entender (...)", reconhecendo ser Felismina, uma pessoa apta a educar uma menina, ao contrário das acusações à mãe do caso anterior . Talvez fosse uma das mulheres discutidas por Bellini[20] que, por amor e interesse, conseguiram alforrias e outras benesses.

Indicou-se ainda que Felismina morava na mesma residência do cidadão Abdon Yvo, que em uma expressão misteriosa foi apresentado como *"que muito no caso está".* A assinalar que Innocencia não foi chamada de *crioulinh*a, sequer teve sua côr declinada. O processo correu célere e em 28 de Maio designou-se Abdon Yvo tutor da menor Innocencia, "(...) que jurando sob os Santos Evangelhos o juramento de ser bom tutor da dita órfã, dando-lhe a educação necessária, mandando a mesma para eschola, tudo enfim". E mais uma vez o envio a escola, às aulas elementares, a garantia da instrução elementar apareceu como condição e exigência para ser um bom tutor.

---

[19] NUCLEO: Tribunal da Relação. SERIE: Ação de Tutela. SEÇÃO: Judiciário. INTERESSADOS: Abdon Yvo de MORAES VIEIRA E/ ou PARTES: Innocencia LOCALIDADE: Itacaré (Barra do Rio de Contas) NOTAÇÃO: 22/0764/18 ANO: 1888 PÁGINAS: 02. Barra do Rio de Contas, 26 de Maio de 1888. As citações seguintes são deste processo.

[20] BELLINI, Ligia. "Por amor e interesse". *In*: REIS, João José (org). *Escravidão e Invenção da Liberdade*. São Paulo: Brasiliense, 1992. Polêmico artigo que discute as relações afetivas e sexo-afetivas entre escravas e senhores como, também, estratégias de poder por parte destas.

As Ingênuas nas Escolas

O caso de Innocencia serve como gancho para introduzir o segundo conjunto de experiências das ingênuas e pequenas libertas, referentes às evidências de escolarização formal nas aulas públicas elementares. A historiografia da educação indica que no último quartel do século XIX a escolarização para os pobres e populares passou a constituir argumento seguro nos debates das Câmaras Provinciais e no Senado. Nestes, os males da sociedade brasileira passaram a ser identificados no alto número de analfabetos, pois "Si o analphabetismo é damnoso e prejudicial a qualquer colectividade humana, mesmo sob regimen ferreo do despotismo, de consequencias ainda mais terríveis será para a que apparece, no concerto das nações civilisadas com o rotulo de democracia". Em um país que se queria "civilizado" era inadmissível que continuassem a existir sujeitos sem dominar os requisitos mínimos do *letramento,* ferramenta básica para o que considerava essencial, a participação política, pois numa democracia, como sonhavam fosse o Brasil "Ahi a ingerencia dos cidadãos nos negocios públicos é ou devera ser fatal e inevitável". Esta preocupação tomou fôlego a partir de 1881, com a Lei Saraiva que restringiu o voto apenas aos alfabetizados.

Configurava-se no Brasil a idéia da educação, no caso restrita a escolarização do povo, como o meio de progresso, modernização e civilização do país, possibilitando um maior conhecimento dos seus negócios públicos, uma maior participação dos sujeitos como cidadãos plenos. Porém, como e a quem? De concreto, a escolarização existente no período Imperial foi marcada por uma distinção: a proibição dos escravos freqüentarem as escolas públicas ou as aulas elementares públicas, em uma sociedade de 80% de analfabetos, entre os livres.

A escolarização não era obrigatória, ponto de profundas divergências entre os gestores da Instrução Pública da província da Bahia, como de outras do Império brasileiro. Na Bahia, no período de 1865 a 1889, os Diretores Gerais da Instrução Pública alternaram-se no apoio ou na recusa à obrigatoriedade de freqüência nas aulas elementares, para os compreendidos entre 7 e 14 anos de idade. Resultou que esta exigência não foi concretizada antes da República e continuou o que defendeu um Diretor Geral da Instrução Pública, João José Barbosa de Oliveira, como o *"total liberalismo na educação"* – a não interferência do Estado em assunto delicado – a instrução e a educação. Considerava caber aos pais a orientação da escolarização das crianças[21], posição de defesa contra a ingerência do Estado nas decisões individuais, em um processo marcado pela centralização e, na proposição de MATTOS[22], da própria construção do Estado Imperial; o ratificou, no final da década de 1870, outro Diretor Geral da Instrução Pública, o Cônego Emilio Lopes.

---

[21] Director Geral dos Estudos da Província da Bahia, Dr João José Barbosa de Oliveira, 1866. Apud: Reverendo Emilio Lopes Freire Lobo. Relatório da Directoria Geral de Instrução Publica. 5 de abril de 1879. p. 12. Anexos Falla do Dr. Antonio Araújo de Aragão Bulcão. Presidente da Província da Bahia. Site: www. crl.edu/content/minopen.htm.

[22] MATTOS, Ilmar. *O Tempo Saquarema*. SP, HUCITEC, 1986.

Contrariamente seu sucessor, o também padre Reverendo Romualdo Maria de Seixas Barroso, foi paladino da obrigatoriedade do ensino, que considerava a forma de diminuir o *déficit* da instrução primária na província que tinha, em 1882, 1.500.000 habitantes e destes apenas "(...) uma inscripção escholar de 21.626 alumnos".Ou seja, que "Sobre 100 habitantes, apenas 1,5 % tem instrução"[23]. Também foi defensor de uma implantação paulatina, mas firme, do ensino mixto em escolas nas quais meninos e meninas convivessem, sobre a orientação feminina, o que considerava seria a grande alavanca do progresso da instrução – aumentar, expandir o ensino mixto em todas as freguesias, paróquias, vilas, arraiais e povoados, sob a direção feminina. Assim, foi um partidário da expansão do ensino normal feminino. Na sua gestão o internato de senhoras foi re-estruturada e foi criado, em 1882, o ensino secundário feminino que objetivou ilustrar e educar senhoras e moças defendendo que as mulheres quanto:

> (...) mais luzes tiverem, tanto mais esclarecidos seremos nós, os homens.
>
> Entendo, pois, que, attenta a população infantil das localidades se deve multiplicar as escholas para o sexo feminino. Será talvez o primeiro passo para uma reforma, que, mais cedo ou mais tarde, há de ser introduzida, de confiar exclusivamente a mulher a direcção das escholas chamadas de 1º grão.[24]

E, ainda que pouquíssimas vezes nas fontes as meninas apareçam, tiveram acesso à escolarização. Já em 1855 o *Almanack da Bahia*[25] listou quatro aulas primárias pagas de professoras, o que permitiu supor fossem também de meninas, pois os professores correspondiam neste período ao sexo dos alunos. Todas as listadas estavam situadas em ruas de muito movimento como o Beco do Açouguinho, Rua do Paço, atrás da Igreja de São Pedro Velho ou em uma freguesia populosa e heterogênea como Santo Antonio além do Carmo, porém em sua rua principal. Uma das aulas referiu-se aos dois sexos, estando situada no coração da cidade, na Freguezia da Sé, em uma das suas ruas mais movimentadas, acesso ao Colégio dos Jesuítas, à Escola de Medicina, ao Terreiro de Jesus e Paço de São Francisco; as Ruas das Laranjeiras e São Miguel, ou Maciel de baixo, todos locais de intensa movimentação.

Nesta década de 1870, aumentou o número de meninas nas escolas e inclusive, a partir de 1879, das ingênuas colocadas nas aulas e escolas elementares que tinham como missão habilitar os compreendidos entre 6 e 14 anos à Instrução Elementar – ler, escrever e contar – e a Educação – moral e bons costumes. Innocencia provavelmente esteve entre elas, filha de crioula liberta como era.

---

[23] Relatório da Instrucção Publica do Monsenhor Romualdo Ma. de Seixas Barroso, 1880, p. 9. Anexo a Falla do Presidente da Província Antonio de Araújo Aragão Bulcão. Site: www.crl.edu/content/minopen.htm. Grifos nossos.

[24] *Idem*, p. 15. Grifos nossos.

[25] Biblioteca Central do Estado da Bahia. Secção Revistas Raras. *Almanak da Bahia*. SSA: 1855, p. 216.

Acompanhando a nova situação de existência dos ingênuos os relatórios do "Ministério de Negócios da Agricultura" passaram a conter um novo item – "filhos livres da mulher escrava". Em 1878, como decorrência de chegar a termo o prazo dos oito anos da opção da Lei 2040, e de passar a existir um bom contingente de ingênuos em idade escolar, surgiu mais um item – *educação dos ingênuos*.

A primeira evidência desta presença nas aulas elementares públicas foi o oficio da professora D. Maria José Veloso, de Caravellas[26], região sul da Bahia, em 1888, enviado ao Diretor da Instrução Pública com pedido de utensílios escolares, no qual aventou que as alunas sofreriam um incômodo de espaço exíguo com o advento da *lei de extinção geral da escravatura,* pois a freqüência avultaria em mais quatro alunas, dando a pista que as aulas elementares aceitaram ingênuas.

Um ano e meio depois a mesma professora respondeu a uma acusação de executar castigos físicos nas alunas, o que negou, afirmando:

> (...) que amo como se fossem minhas filhas, tendo o prazer de velas contentes e satisfeitas retribuírem-me igual amor e amisade, isto sem distinção de qualidades e cores, somente servindo-me das penas enumeradas no art 12 para por meio d'ellas consegui a correção das mesmas alumnas, cujo numero já attinge 63.[27]

A preocupação em explicar que não diferenciava *qualidades* e *côres* nas alunas indicou a presença de meninas nas várias "*qualidades*" da mestiçagem das negras, além de provavelmente crioulas, sem que usasse o termo ingênua.

Esta presença de ingênuas também ficou registrada em resposta congratulatória do Presidente da Província à professora D. Maria Olympia de Oliveira que participou "(...) ter aberto uma eschola nocturna para gratuitamente ensinar as ingênuas e libertas (...) da localidade do Saco, (...) recomendando-lhe que, em meo nome, agradeça e louve a referida Professora por esse acto de patriotismo e humanidade que acaba de praticar"[28]. Ainda que seja uma carta a ser lida com cuidado, talvez mais como representação e externalização de abolicionismos no calor da hora que ideais consolidados, são indícios que as ingênuas e libertas procuraram e tiveram acesso a escolarização.E deste mesmo ano mas dois destes ofícios congratulatórios indicaram que foram criadas, oficialmente, duas outras aulas elementares para ingênuas e libertas, sendo uma no coração da Capital, na rua do Paço:

---

[26] APB. Fundo Instrução Pública. Maço: 6583 – *Instrução Publica{Copia}.Eschola Publica de Caravellas 22 de Maio de 1888.*

[27] APB. Fundo Instrução Pública. Maço: 6583 " *Eschola Publica primaria de Caravellas 21 de Outubro de 1889. Maria José Veloso*".

[28] APB. Fundo Instrução Pública. Maço:6580. 14 de Junho de 1888. Secção: 1ª.Nº: 817.

	Escola	Professor/a	Data	Tipo: Pública
1	Arraial do Sacco	Maria Olympia de Oliveira	12/06/1888	Eschola nocturna gratuita para ingênuas e libertas
2	1ª cadeira de freguesia de Rua do Paço	D. Hermelinda Valeriano dos Santos	11/06/1888	Eschola nocturna gratuita para ingênuas e libertas

Mas nem tudo era pacífico. Da vila do Urubu, na região de Jacobina, em 1879, portanto em tempos longínquos do *furor abolicionista* pós 13 de Maio, veio uma recusa aos ingênuos na sala de aula, em oficio do *inspector litterário*, no qual repassou ao cônego diretor a pergunta feita pelo professor,"(...) se deve ou não addimitir a matricula dos ingenuos livres pela lei de 28 de Setembro de mil oitocentos setenta e um"[29].

Provavelmente foi questão debatida por muitos professores naquela transição à década de 1880, prazo de entrega dos primeiros ingênuos ao Governo, como no ofício do professor da freguesia de Senhor Deus Menino dos Araçás, Sertão de Baixo baiano, para o Diretor Geral da Instrução Pública e que indagava sobre as mobílias pedidas, os livros, "(...) assim como fazendo a consulta – se devem ser matriculados nas referidas escholas d' esta freguezia os filhos de mulheres escravas – e não tendo ate esta data resposta alguma (...)"[30], indicou-nos mais uma vez a presença escolar de ingênuos envio buscando aprender *ler e escrever*, e o uso do termo legal *"filho de mulheres escravas"*, o que deve ter favorecido a continuidade e, quiçá, atualização de disputas sociais fundeadas em percepções e ações ainda rajadas de escravismos.

Sobre esta disputa um outro ofício de professora trás pistas. Esta evidência indica que deve ter sido muito difícil para a professora Sophia Maria Guedes Lobo decidir sobre o problema instalado na sua aula. Recorreu ao Diretor Geral, D. Romualdo Maria, histórico abolicionista, buscando apoio e solução legal sobre o ter admitido ingênuas na sua aula, ação pela qual sofreu sanção dos pais das demais alunas, que as retiraram da aula. Tal ação ameaçava a freqüência a ser apresentada, que não poderia ser inferior a vinte alunas, e por conseguinte a própria continuidade da escola. O texto por si expressa a sua angústia ante esta ameaça e o problema enfrentado, eufemisticamente tratado como "*relutância*" dos pais das alunas:

> Em virtude da reluctancia que diversas pessoas n'esta Freguezia têm tido em mandar suas filhas para esta eschola, porque tenho admittido à matricula algumas ingenuas e feito sental-as ao lado das demais alumnas, peço a V. Revm.ª que digne-se de responder-me si me é dado recusal-as das demais alumnas no caso que aquellas continuem.[31]

---

[29] APB. Fundo Instrução Pública. Maço 6561. *Villa do Urubú 1° de Agosto de 1879. O Inspector Litterario, Rodrigo José de Menezes*.

[30] APB. Fundo Instrução Pública . Maço: 6572."*Freguezia do Senhor Deus Menino dos Araçás, 6 de Maio de 1883". Oficio encaminhado ao Diretor Geral da Instrução Pública pelo Professor público Manuel Magalhães Sampaio*. Grifos nossos.

[31] APB. Fundo Instrução Pública. Maço 6572. *Eschola publica na Freguezia do Tanquinho, 23 de Maio de 1883. Illm.o e Revm. o Sr Conego Dr.Director Geral da Instrucção Publica d'esta Provincia. A professora vitalicia Sophia Maria*

E, como seria sentar uma ingênua junto a um livre, pobre, mas filhos de pais livres? Dentre as várias possibilidades, a evidência apontou o sentar junto, *o ombrear-se*, o contato com o outro corpo, como ponto de fundamental da resistência numa sociedade profundamente hierarquizada sobre a submissão do escravo e seus descendentes, indicando o quanto os pais dessas meninas, mesmo pobres, execravam vê-las sentados ao lado de uma ingênua, filha de mulher escrava.

Este anseio de professores e de *inspectores litterários* em saber qual o procedimento quanto aos ingênuos nas escolas permitiu acompanhar, também, pressões à aceitação dessas crianças nas aulas por parte dos seus responsáveis – mães forras, talvez escravas? – interessados em propiciar-lhes a instrução elementar necessária a certos ofícios. Talvez o desejo dos senhores também de, através da escolarização, educar os ingênuos instruindo-os e moralisando-os em consonância com o projetado na própria lei 2040, para além dos usos nos ofícios tradicionais nos quais sempre ocuparam as crianças escravas, fossem os das lides rurais, fossem como no caso de meninas nos trabalhos e ofícios de costureira, bordadeira, douradora ou *creada de servir*, a partir de aprendizados nas *casas de "mestras"* que ensinavam ofícios às pobres, aceitando muitas vezes meninas escravas.

Um registro destas casas de mestras de ofícios é o de Maria Mathilde Pereira, mestra de costuras de meninas pobres, explicitamente classificadas como de côr parda. Esta informação derivou de escândalo noticiado pelo jornal *Diário de Notícias,* de que contatos da mestra com um amante escravo deram origem a um suposto caso de sedução coletiva das suas cinco alunas, registrado como:

> UM CRIME HORRÍVEL!
>
> (...) Maria Mathilde Pereira é o nome da mulher mestra de costuras, moradora a rua de São José, na freguesia de Santo Antonio, e que em sua casa admite creanças para aprender a coser.(...) Cinco eram as meninas, de côr parda que aprendiam com Maria Mathilde, contando a mais pequena apenas 9 annos de edade e as outras de 10 a 15.

O escritor João Ubaldo Ribeiro também registrou no livro *Viva o Povo Brasileiro*[32] as atividades de D. Jesuína, parda, mestra de meninas recebidas como pensionistas em sua residência para as "ensinar a coser, bordar e cozinhar; a ler, escrever e contar; a aprender a História Pátria", assim como os modos de boa moça e dona de casa. Esta mestra foi a escolha de um dos protagonistas do livro, o liberto Leovigildo, para sua neta adotiva, a parda Maria da Fé.

Um outro registro do gênero literário são as crônicas de Hildegardes Vianna[33], nas quais registrou muito do cotidiano soteropolitano da passagem do século XIX ao XX, enfatizando a presença das casas de mestra, nas quais as meninas aprendiam a coser, bordar e outras

---

Guedes Lobo.

[32] RIBEIRO, João Ubaldo. *Viva o Povo Brasileiro*. Editora Nova Fronteira: RJ, 1984.

[33] Constantes dos livros de crônicas e memórias *Antigamente era assim*. Record: RJ, 1994; e *A Bahia já foi assim*. 3ª edição. Salvador: Fundação G, 2000.

habilidades domésticas, que no futuro podiam servir de sobrevivência, assim como ao se referir aos trajes e atividades de mulheres negras, na década de 1920/30, nos quais os trabalhos de agulha eram presentes nos bordados das toalhas, torços e camisus:

> Tecido enfeitado aprendido pelas mais velhas nas extintas "casas de mestra" e que vão sendo ensinados às mocinhas de mais capricho.(...)
>
> Depois que transformavam o madrasto, cambraia, bramante, linho ou algodãozinho numa espécie de talagarça, começavam com a agulha e a linha a tecer e a enfeitar. Em linguagem comum, leitor amigo, elas faziam crivo.
>
> Mas quem sabia o que era crivo? Elas sabiam o que era tecer e enfeitar com barafundas. Raramente usavam bastidor. Gostavam de assentar a costura num travesseiro. Mão embaixo, mão em cima, a agulha ia sendo guiada, aparecendo e desaparecendo por entre um pequeno mundo de quadrinhos que o desfiado marcava. Pouco a pouco, os desenhos iam surgindo: rodas de quiabo, amor em pedaços, carije, empalhamento de cadeira, redinha, besouro, asa de mosca, jasmim, semente de malva, teias de aranha, espinha de peixe, mexerico. Era tanto nome engraçado! Houve quem chegasse a catalogar mais de 30 denominações. Os desenhos iam aparecendo, enquanto a agulha prosseguia no seu continuo mergulhar.[34]

Este aprendizado era comum nas aulas elementares públicas e nas pagas, em aulas de prendas domésticas, e as meninas em geral, ingênuas, forras ou pobres as tiveram. Talvez tenha sido uma alternativa a encaminhá-las a casas de mestras, pagas ou não, nas quais teriam de servir sem nada receber anos a fio. Esta interpretação da importância do aprendizado sistemático do coser, bordar e outras prendas femininas foi possível a partir de vários ofícios de professoras enfatizando o afinco das alunas e o interesse de seus pais em tais habilidades, até mais que o ler, escrever e contar, como a professora do povoado de Água Quente ao explicar o motivo de não "(...) fazer uma exposição minucioza do progresso das alumnas d'esta eschola, por ter eu assumido o exercicio d'esta cadeira em 6 de Sbro. do prezente anno, como professôra substituta". Apesar da escola não ter os utensílios didáticos necessários, nem os livros, assim "Os exames que fizeram serviram-lhes apenas para eleval-as à classe superior (...)", as meninas tiveram bom comportamento e seus pais estavam satisfeitos com a aula, pois "Quanto ao trabalho de agulhas são todas mui activas e se acham bem adiantadas; pelo que os seus pais se mostram mui satisfeitos[35].

Para os pais dessas meninas pobres, quantas forras ou ingênuas, ir à escola pode ter significado adquirir estas habilidades de prendas domésticas essenciais para a vida cotidiana no lar ou como meio de sobrevivência digna e escapar a uma sorte mais ingrata, servir de "*Catarinas*" nas casas, conforme mais uma vez a crônica de VIANNA:

---

[34] VIANNA, Hildegardes. *As Mãos das Baianas: A Bahia já foi assim*, 3ª edição. SSa: FG, 2000, p. 217. Grifos originais da autora

[35] Fundo Instrução Pública. Maço 6572. *Eschola Publica Primaria do sexo feminino da Freguezia da Agua Quente, 31 de Dezembro de 1883. Illmo. Rvmo. Senr Conego Dr. Romualdo Maria de Seixas Barroso, M.D.Director Geral da Instrucção Publica da BahiaAnna Bella Vieira de Magalhães, professora substituta.*

> Era uma menina arranjada pela lavadeira, pela freguesa de alguma coisa, pela vizinha do lado, ou pela comadre de conceito. Chegava com a trouxa debaixo do braço, trazida pelo portador, com alguma pedido ou recomendação para que não fosse mandada às compras sozinha, para que não se permitisse chegar à porta da rua sem necessidade, para que recebesse um exemplo em todas as ocasiões em que não se portasse bem, para que lhe ensinassem pelo menos a carta de ABC e a tabuada das contas.[36]

Estas experiências de educação que cruzam relações étnico-raciais, relações de gênero, pobreza e trabalho, na transição do século XIX ao XX, são um campo ainda a desvendar com a ampliação das pesquisas que as tomam como um processo histórico.

---

[36] VIANNA, Hildegardes. "As Catarinas", *In*: *Antigamente era assim*. Rio de Janeiro, Salvador: Editora Record, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2004, p. 170. Grifos originais da autora.

Meandros da Subalternidade Feminina: Quando o Subalterno se Torna Senhor

Isabel Pinto

Resumo: *Portugal foi desde tempos remotos um local de contacto e fusão de gentes de várias origens e culturas. Por essa razão, foi com naturalidade que no decorrer da expansão do império colonial português se originou o cruzamento entre os homens portugueses que chegavam a esses territórios e as mulheres locais.*

Nas terras ocupadas, apesar dos casamentos realizados serem católicos, nem sempre por parte do homem se cumpria a fidelidade que a igreja preconizava, já que a conjuntura sócio-económica da época, caracterizada por um forte regime patriarcal e a existência de grande número de mão de obra escrava nas plantações e casas senhoriais, tornava demasiado acessíveis outras mulheres, levando por vezes ao nascimento de crianças filhas do senhor e das escravas.

As escravas "escolhidas" pelo senhor ou as que se "faziam escolher" através da malícia e sedução detinham o poder de manipular os afectos deste, tornando-se rivais da senhora não só nos sentimentos, mas também na capacidade de dar à luz os filhos do senhor, conseguindo por vezes a alforria dessas crianças e nalguns casos também a sua.

Escrava ou senhora, o homem sabe que é a mulher que detém o poder que faz dela a senhora da vida, submete-se a ele e acredita quando uma mulher lhe diz que vai ter um filho seu, que essa vida que ela transporta é também sua. Tem sido assim ao longo dos tempos e esse sentimento levou a que muitos homens, após o término de uma comissão de serviço nas ex-colónias portuguesas, trouxessem consigo filhos, fruto de romances breves e que os acompanhavam com o consentimento da progenitora. O facto de a mulher ser senhora da vida fá-la sentir-se responsável pelos seres a quem deu essa vida, optando por fazer o que considera melhor para eles, mesmo que essa decisão seja difícil e dolorosa, como demonstram alguns casos que apresentaremos. É nestes momentos que a mulher mostra verdadeiramente a força e o poder que possui e que esconde nos meandros da subalternidade feminina.

O território que constitui Portugal, devido a factores variados como o fácil acesso por mar, o clima ameno e os recursos naturais, foi desde tempos remotos um local de convergência e fusão de gente de várias origens e cultura. Aos autóctones juntaram-se entre outros, romanos, visigodos, judeus, árabes e também escravos de origem variada que principalmente com o advento da expansão marítima facilmente eram adquiridos nos mercados dos países árabes ou africanos e até no então famoso mercado de Goa onde segundo registos, a partir do século XVI se podiam comprar cativos dos mais diversos pontos da Ásia e África. Em Portugal o seu

número era tão elevado, que em 1520 o rei D. Manuel I proibiu que se levasse para a Europa escravos, de qualquer casta[1].

Estas circunstâncias fizeram dos portugueses um povo de características diversificadas, cultura rica e sobretudo capaz de facilmente estabelecer contacto com outros povos. A comprová-lo está a política de casamento que por razões políticas e económicas no século XVI, D. Afonso de Albuquerque implementou na Ásia com o intuito de fomentar um povoamento mais rápido e uma maior vinculação à terra. Essa política consistia entre outras regalias, na concessão de terras aos portugueses que casassem com mulheres locais, estando estas terras livres de impostos a partir de 1518[2].

O número desses casamentos deve ter sido considerável, porque além das vantagens já mencionadas eram raras as mulheres portuguesas europeias nos territórios ocupados, uma vez que inicialmente não lhes era permitido embarcar por se considerar que "...aumentava o número de gente inútil para a guerra e distraíam os homens...". Em 1505 com a partida de Lisboa do primeiro Vice-Rei da Índia foi aberta excepção, pois com ele seguiram 1500 homens muitos dos quais fidalgos a quem foi permitido levarem consigo mulheres suas familiares. No entanto, embora a partir daí em situações semelhantes fosse possível às mulheres embarcar, poucas eram as que o faziam pelos perigos que uma tão longa viagem representava[3]. Só com o advento da navegação a vapor essa situação se alterou[4].

Assim, fora da Europa, os casamentos dos homens portugueses iam-se realizando com mulheres locais, ou com raparigas fruto dos primeiros casamentos inter-étnicos. Nesses casamentos embora fossem seguidos os rituais católicos, nem sempre os homens cumpriam a castidade que a igreja preconizava. Protegidos pelo poder absoluto que o regime patriarcal lhes conferia, por vezes deixavam-se influenciar pelo estilo de vida nos sultanatos das cidades asiáticas tendo em casa verdadeiros haréns, entre escravas, criadas, amas e concubinas[5]. Por outro lado o número elevado de mulheres nas grandes roças e fazendas da África e Brasil (já que eram necessárias para o trabalho rural e doméstico) punha à prova a fidelidade que haviam prometido à esposa.

No espaço multi-étnico em que se tornava a casa, a grande maioria dos que a habitavam era constituída por escravos. Entre estes havia alguma separação nas tarefas atribuídas a homens e mulheres, sendo os dormitórios de ambos separados e fechados à chave durante a noite. Por outro lado, os casamentos dentro deste grupo só se realizavam com autorização do senhor. Apesar disso, por vezes das escravas nasciam crianças de quem não se conhecia o pai. Este era muitas vezes o senhor, o que podia passar despercebido quando elementos de

---

1 AMARO, Ana Maria, "Filhos da Terra", *Revista de Cultura*, Instituto Cultural de Macau, n.º 20 (II série), Julho/Setembro 1994, p. 15.

2 AMARO, Ana Maria, "Filhos da Terra", p. 17.

3 AMARO, Ana Maria, "Filhos da Terra", p. 15.

4 AMARO, Ana Maria, "Filhos da Terra", p. 97.

5 TEIXEIRA, Manuel (Monsenhor), "Os Macaenses/Antologia", *Revista de Cultura*, Instituto Cultural de Macau, n.º 20 (II série), Julho/Setembro 1994, pp. 77 e 78.

várias etnias de pela clara e já de si fruto de uniões inter-étnicas viviam sob o mesmo tecto, como no caso das casas asiáticas. No entanto, quando o senhor era europeu e a escrava negra, o nascimento de crianças mulatas tornava demasiado evidente a infidelidade. Apesar dos escravos não serem considerados pessoas e por isso se considerar que o senhor tinha filhos em uma escrava e não de uma escrava, essa situação nem sempre era aceite pacificamente pela senhora, transformando-a a ela e à cativa em rivais[6].

Vender essa escrava e a cria era por vezes a solução, mas nem sempre era a atitude adoptada pois essas escravas quase sempre trabalhavam dentro de casa, onde a proximidade lhes permitia conhecer indiscrições e assuntos íntimos que ao ser vendida, a cativa podia usar como quisesse[7].

E assim muitas vezes ela e a criança permaneciam em casa. Devido à vergonha de ter um filho cativo, ou aos laços afectivos que se iam desenvolvendo entre a criança e o pai, por vezes a esta era dada a alforria (possibilidade de constituir família e adquirir propriedades). Porém esta atitude era socialmente considerada uma fraqueza por parte do homem e um roubo feito aos filhos legítimos[8], o que não agradava nem a estes nem à senhora. Muitas vezes era ela a grande opositora à concessão de alforria a estas crianças e o vexame e o ciúme levavam-na a inflingir maus tratos à escrava e aos filhos desta. Era a sua vingança contra a rival e os filhos que não eram seus e com quem tinha de partilhar a casa[9].

Relativamente às escravas "escolhidas pelo senhor" eventualmente conseguiam a liberdade o que dependia de um subtil jogo de persuasão e malícia: "manipular o desejo do senhor era poder"[10].

Consideradas quase objectos num mundo dominado por homens, precocemente as raparigas escravas aprendiam a arte da sedução, que quando aliada à beleza se transformava numa poderosa arma. Muitas vezes a única de que dispunham. As cativas sabiam-no, percebiam que a líbido e o afecto do senhor eram manipuláveis e que essa era uma forma de domínio que estava ao seu alcance. As senhoras, por serem mulheres reconheciam essa força e esse poder e o ódio muitas vezes era recíproco.

Era neste entrecruzar de sentimentos e jogos de poder que oscilavam muitas das relações intra muros, onde o facto de ser através de uma mulher que o homem se reproduz, colocava em pé de igualdade senhoras e escravas, já que ambas detinham a capacidade de dar a luz os filhos do senhor.

Os homens têm sido ao longo dos séculos e por razões várias, os detentores da força e do poder supremo. Para marcar a sua vida, muitas vezes constroem obras grandiosas que permanecem imóveis através do tempo, perpetuando o nome de quem as erigiu.

---

6 CARVALHO, Marcus J. M. de, "De Portas Adentro e de Portas Afora: Trabalho Doméstico e Escravidão no Recife, 1882-1850", *Afro-Ásia*, Centro de Estudos Afro-Orientais FFCH, 29-30 (2003), p. 60.

7 CARVALHO, Marcus J. M. de, "De Portas Adentro e de Portas Afora", pp. 73 a 76.

8 CARVALHO, Marcus J. M. de, "De Portas Adentro e de Portas Afora", pp. 64 a 71.

9 CARVALHO, Marcus J. M. de, "De Portas Adentro e de Portas Afora", pp. 66 a 70.

10 CARVALHO, Marcus J. M. de, "De Portas Adentro e de Portas Afora", p. 73.

Tal como os homens, também as mulheres na sua subalternidade têm sido construtoras. Porém nas suas construções usam a magia dos ilusionistas e fazem surgir de dentro de si obras feitas de vida e movimento. São obras efémeras, mas que na sua aparente fragilidade, se transformam em homens e mulheres, percorrem o mundo e ganham a força da humanidade inteira. Foi à mulher que a natureza concedeu esse dom que homem algum jamais possuiu: o poder de gerar a vida. Não importa se foi há mil anos ou ontem, se foi a escrava do passado ou a vanguardista de hoje. Sempre que uma mulher diz a um homem que vai ter um filho seu, chama a si esse poder infinito que faz dela senhora da vida. Talvez essa força amedronte os homens, e leve alguns a esconderem-se na indiferença. Porém quase sempre se submetem, rendendo-se ao poder dessas palavras, acreditando que a magia da vida que essa mulher transporta também lhes pertence.

Por essa razão no passado, mesmo contra a vontade das senhoras e dos filhos legítimos, há registo de filhos de escravas alforriados e até há pouca décadas, muitas crianças mestiças fruto de ligações breves, foram trazidas pelos seus pais após o término de uma comissão de serviço nas ex-colónias portuguesas, pois as suas mães consideraram que teriam melhores oportunidades em Portugal com o pai, do que no seu local de origem com uma mãe solteira.

Ser senhora da vida significa também saber quando se deve abrir mão dessa vida, dar-lhe asas de pássaro e deixá-la ir. Por esse motivo mulheres de países pobres, em guerra ou conflito enviam os seus filhos para que sejam adoptados em países ricos porque acreditam que aí eles não terão fome, nem medo e poderão crescer com esperança no futuro.

O homem através do aspecto físico e da capacidade de domínio exterioriza o seu poder. A mulher esconde por vezes a sua essência num corpo frágil e delicado, a sua verdadeira força e coragem surgem quando está em causa o bem estar dos seres a quem deu a vida, independentemente do sofrimento que a atitude tomada lhe possa causar a ela.

Não sabemos se os casos que apresentamos são reais ou fictícios. Porém as suas autoras basearam-se numa realidade que conheceram para os descrever porque viveram no local de que falam.

O primeiro passa-se na década de sessenta na antiga colónia portuguesa de Macau, embora pudesse ter sido em qualquer outra das que Portugal administrava antes da Revolução Portuguesa de 25 de Abril de 1974, pois a situação descrita repetia-se em todas com alguma regularidade:

> [...] No cais marítimo n.º 16, uma companhia de militares que terminara a sua comissão de serviço, está prestes a embarcar de regresso a casa. O cais está repleto de fardas de caqui. Há risos, gargalhadas e abraços de despedida. Após algum tempo os militares começam a entrar num batelão que os levará ao navio fundeado em águas mais profundas fora do porto. O navio tem como destino final Portugal após escala nalguns portos de colónias portuguesas, uma vez que transportará militares de várias proveniências.
>
> De repente por entre o burburinho e as gargalhadas ouve-se uma voz angustiada que grita:

> – Mammie! E sobre o ombro ocre de um sargento que corre em direcção ao batelão, surge a cabecita alourada de uma criança que se debate e continua a gritar:
>
> – Mammie!
>
> Enquanto no cais parada uma rapariga euro-asiática tenta sorrir e lhes acena em jeito de despedida.
>
> Por fim o batelão termina o transporte de todos os militares. Já não há fardas de caqui no cais que vai ficando deserto. Apenas a rapariga permanece só, no mesmo lugar. No rosto o sorriso deu lugar às lágrimas e fixando ao longe o mar, ela sente que mesmo quando a ausência é consentida, a saudade também faz doer.[11]

Um outro caso passa-se na década de noventa no actual Sri Lanka, país onde os portugueses foram em 1505 os primeiros europeus a estabelecer feitorias, trocas comerciais e a conseguir o monopólio do comércio da canela nos países europeus. Todo este comércio caiu nas mãos dos holandeses em 1658, que por sua vez o perderam a favor dos ingleses em 1796.

Foram estes últimos que conseguiram um controle de todo o território, tendo-o declarado oficialmente colónia inglesa em 1818. Foram ainda os ingleses que introduziram a cultura intensiva do chá. No entanto não era fácil persuadir os povos locais a trabalhar nessas plantações. Por este motivo, foram recrutados em grande número trabalhadores de etnia tamil no sul da Índia para essa tarefa.

Em 1948 o Sri Lanka tornou-se um país independente. No entanto a paz, a prosperidade e o desenvolvimento têm sido sucessivamente adiados porque os habitantes de etnia tamil iniciaram uma luta de guerrilha para que lhes seja cedida uma parte no norte da ilha. Essa guerrilha tornou-se tão difícil de controlar que na década de noventa, o governo solicitou ajuda aos Estados Unidos. Como resposta foram enviados "os boinas verdes" para treinar os militares do Sri Lanka afim de fazerem frente aos guerrilheiros tamil.

Nesse cenário de guerra, não só a vida das populações se tornou muito difícil pela falta de alimentos, dificuldade nas deslocações, etc, como passaram a ser frequentes os raptos e o desaparecimento de homens e rapazes, por suspeita de colaboração com os tamil ou para os fazerem ingressar no exército nacional, ou ainda por se suspeitar que se opunham à presença dos americanos no país. É com o medo constante que o filho ao crescer também seja levado, tal como foram o pai e o tio que uma mulher, mãe de duas crianças (um rapaz e uma rapariga) decide enviar o rapaz para os Estados Unidos para adopção, dando-lhe possibilidade de ter um futuro diferente:

> Ela pouco sabia dos americanos. Mas ouviu dizer que na América as pessoas gostam de adoptar crianças estrangeiras e cuidam bem delas. A ideia da adopção foi surgindo e ganhando forma à medida que a situação no local onde vivia se deteriorava, com mais mortes, desaparecimentos e com o medo a transformar-se numa constante. Por isso a ideia de enviar o filho acabou por se concretizar.

---

[11] AMARO, Ana Maria, "A Mulher Macaense Essa Desconhecida", *Revista de Cultura*, Instituto Cultural de Macau, n.º 24 (II série), Julho/Setembro 1995, pp. 5-12.

> Estava tudo planeado: o bilhete comprado, uma pequena mala com roupa nova, alguns brinquedos, uma estatueta símbolo da felicidade e um livro de histórias. Enquanto a preparava ia imaginando os pais perfeitos que desejava para o seu filho: uma senhora loira e bonita e um homem alto como os americanos aquartelados ali perto. Ela acreditava que fora dali com a sua nova família, ele teria tudo para ser feliz.
>
> Foi o tio que o acompanhou ao aeroporto. O rapaz ia contente com a perspectiva da viagem e por lhe terem dito que iriam ter com ele mais tarde. Ela despediu-se dele, viu-o sair de casa e virar a esquina. Não vacilou, nem sequer chorou. Bastava olhar em redor, recordar o dia a dia para acreditar que tinha tomado a decisão certa.
>
> No entanto, nesse dia os gritos habituais dos papagaios nas árvores soaram agudos como punhais e as coisas pareceram-lhe de uma cor diferente, de uma cor que ela não sabia dizer se era bonita ou feia.[12]

Por último não queremos deixar de fazer a referência a um outro caso que segundo registos se passou há mais de mil anos, mas que mostra a mesma coragem e firmeza dos anteriores, porque os sentimentos realmente profundos e verdadeiros são intemporais:

> Conta-se que há mais de mil anos no reino de Israel, quando reinava Salomão conhecido pela sua sabedoria, lhe foi pedido que solucionasse o caso de duas mulheres que se diziam ambas mães da mesma criança, um menino que traziam consigo. Salomão ouviu-as e pediu depois que trouxessem uma espada, ordenando a um dos seus soldados que cortasse a criança a meio dando depois metade a cada mulher. Uma delas elogiou tão sábia decisão, a outra porém implorou que o não matassem, que o entregassem à outra mulher. Salomão ordenou então que lhe dessem o menino a ela já que pela sua atitude tinha demonstrado ser a verdadeira mãe.

As mulheres que por vezes abdicam dos seus filhos com aparente facilidade, não demonstram com isso uma grandeza e um amor menor.

Mostram que o facto de ser senhora da vida dá à mulher o poder e a versatilidade necessárias para ultrapassar obstáculos e encontrar o que considera melhor para o ser que gerou, ainda que esse caminho lhe possa trazer sofrimento a ela.

É esta a verdadeira força e o verdadeiro poder que se escondem nos meandros da subalternidade feminina.

Conclusões

A mulher detentora de menor força física que o homem e de uma forma de ser e estar mais pacífica, dócil e aparentemente mais fraca tem sido ao longo dos tempos considerada subalterna

---

[12] Krysl, Marilyn, "The Thing Around Them", *How to Accommodate Men*. Minneapolis: Coffee House Press, 1998, pp. 113-135.

Consciente da sua condição social, a mulher muitas vezes ao longo do tempo, desenvolveu formas de domínio através da astúcia, da persuasão e da malícia.

Embora considerada subalterna é a mulher que detém o maior papel na reprodução da espécie, pois não só tem o poder de gerar a vida como até ao nascimento é dela que depende cada novo ser.

A mulher sente que é mãe. O homem para saber que é pai tem de acreditar nas palavras de uma mulher.

O facto de desempenhar o maior papel na reprodução, faz da mulher a senhora da vida, mas fá-la também sentir-se responsável pelos seres que gerou e procurar para eles o melhor, independentemente do sofrimento que isso lhe possa causar.

É esse o verdadeiro poder feminino que vive oculto nos meandros da subalternidade.

Bibliografia

AMARO, Ana Maria – "Filhos da Terra", *Revista de Cultura*, Instituto Cultural de Macau, n.º 20 (II série), Julho/Setembro, 1994, pp. 11-59.

AMARO, Ana Maria – "A Mulher Macaense Essa Desconhecida", *Revista de Cultura*, Instituto Cultural de Macau, n.º 24 (II série), Julho/Setembro 1995, pp. 5-12.

CARVALHO, Marcus J. M. de – "De Portas Adentro e de Portas Afora: Trabalho Doméstico e Escravidão no Recife, 1882-1850", *Afro-Ásia*, Centro de Estudos Afro-Orientais FFCH, 29-30 (2003), pp. 41-78.

KRYSL, Marilyn – *How to Accommodate Men*. Minneapolis: Coffee House Press, 1998.

TEIXEIRA, Manuel (Monsenhor) – "Os Macaenses/Antologia", *Revista de Cultura*, Instituto Cultural de Macau, n.º 20 (II série), Julho/Setembro 1994, pp. 61-96.

Gênero e Notabilidade: Mulheres Portuguesas Imigrantes nas Sociedades de Beneficência do Brasil, 1854-1889

Larissa Patron Chaves

Resumo: *Este ensaio apresenta alguns resultados de uma pesquisa em andamento sobre as relações de género entre imigrantes portugueses constituintes das Sociedades Portuguesas de Beneficência, instituições assistenciais hospitalares de origem lusa, criadas na segunda metade do século XIX no Brasil. Será analisada uma amostra de relatórios e estatutos das instituições, nos estados brasileiros do Rio de Janeiro, Bahia e Rio Grande do Sul, que refere a estrutura institucional, eventos e representatividades, com atenção particular às relações de gênero. Não se trata de um estudo quantitativo sobre a presença de mulheres nas associações portuguesas, mas se pretende, através da análise de suas atuações em algumas situações emblemáticas, propor hipóteses sobre suas estratégias de participação e evidência nas referidas instituições, num dos períodos de maior emigração para o país.*

A Imigração Portuguesa para o Brasil e as Sociedades Portuguesas de Beneficência.

Na primeira metade do século XIX as autoridades governamentais do Império do Brasil adotaram uma política favorável a imigração para o país, sobretudo com relação à população advinda da Europa. A imigração subvencionada tem dois momentos marcantes na história do país: 1) depois da vinda de Dom João VI, no início de 1808; 2) depois da extinção do tráfico negreiro em 1850, e das posteriores e definitivas leis que extinguem a escravidão, como a do Ventre Livre, em 1871, e a Áurea, em 1888. Permeado por estes acontecimentos históricos, o tema da imigração européia para o Brasil na segunda metade do século XIX, largamente discutido na historiografia brasileira, é tratado sob o prisma da imigração centralizada, organizada e subsidiada pelo Estado, com atenção especial à origem das colónias de alemães e italianos. No entanto, como compreender a imigração portuguesa para o Brasil? Quando chegam os portugueses imigrantes no país? São os portugueses, recém chegados ao país, considerados imigrantes?

Dados numéricos sobre o movimento migratório para o Brasil são registrados no Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). A estatística do porto do Rio de Janeiro mostra que aos 14 anos, decorridos de 1865 a 1878, entraram 388.459 estrangeiros que pela maior parte do país se fixaram. Nessa corrente de população entram os portugueses pelo número

de 179.623, e os alemães pelo de 34.217, o que demonstra a proporcionalidade dos elementos da nova população[1].

Ainda, desse número de estrangeiros, aproximadamente 269.971 são homens e 118.488 são mulheres. No caso português, pesquisa realizada no livro de registros de imigrantes chegados ao Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul (dois Estados do Brasil), entre os anos de 1860 e 1890, mostra que a maioria dos imigrantes lusos se identifica como operários, solteiros, entre 20 e 25 anos. Portanto, é menos comum encontrar o registro de um português que emigra com a família, pois sua vinda ao país consiste na ideia de trabalhar e enriquecer para posteriormente retornar a terra Natal[2].

No ano de 1880, entra no país um número total de 34.725 portugueses, sendo que 20 entram pelo porto de Belém; 23 pelo porto de Recife; 136 pelo porto de Salvador; 74 pelo porto de Victória; 20.335 pelo porto do Rio de Janeiro; 9.246 pelo porto de Santos; 109 pelo porto de Paranaguá; 8 pelo porto de Florianópolis e 84 pelo porto de Porto Alegre (as principais cidades portuárias da costa brasileira, de norte a sul)[3].

Os lusos recém chegados fazem parte da grande migração em massa que assola os países da América Latina no período abordado. A imigração portuguesa para o Brasil pode ser encarada como um fenómeno análogo ao da imigração de outras nacionalidades como a francesa, ou a inglesa, e por isso, justificadamente, as condições de possibilidade que instigam essa população imigrante ao deslocamento são extremamente importantes enquanto fontes explicadoras do processo de desenvolvimento desse país.

Em Portugal, a partir de finais da década de 1850, iniciou-se a introdução do capitalismo no meio agrário, notadamente no Alentejo e no Ribatejo, formando companhias que se lançaram na agricultura comercial. Tal fato proporcionou, por um lado, um leve crescimento econômico, e por outro, uma forte migração populacional das zonas rurais para os centros urbanos (em decorrência da perda das pequenas propriedades rurais) ocasionando o início da sobre-população.

Posteriormente, um outro fator contribuinte à emigração dos portugueses para o Brasil foi a política orçamentária do seu país. Os problemas sociais e políticos de Portugal, de 1880 a 1890, materializaram-se pelo comprometimento de 50% das receitas do Estado com a dívida pública. Nesse ponto, a perspectiva do sistema de governo baseado na doutrina liberal durante o século XIX, defendia que a emigração para as colônias era vantajosa para a economia das metrópoles. Isso porque constituía um mercado para as manufaturas nacionais e promovia o investimento estrangeiro, permitindo o alívio das pressões provocadas pela sobre-população. Embora o Brasil na segunda metade do século XIX não fosse mais colônia

---

1 Anuário Estatístico do Brasil. Ano I. Rio de Janeiro: Typographia da Estatística, 1916. Arquivo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

2 Livros de Registros da entrada de imigrantes na Província de São Pedro do Rio Grande. Ano: 1854-1889. Arquivo Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul.

3 Anuário Estatístico do Brasil. Ano I. Rio de Janeiro: Typographia da Estatística, 1916. Arquivo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.

de Portugal a muitas décadas, é sob essa visão que a emigração para o país foi encorajada pelas autoridades governamentais Portuguesas[4].

Durante o Segundo Governo Imperial, o aumento populacional das muitas cidades e vilas em território brasileiro demandou a criação de instituições hospitalares sob a autorização e apoio do Governo Imperial. O mesmo ocorria do outro lado do Atlântico. Conforme afirma Joaquim Serrão (1978:243), vários diplomas são assinados pelos Governos de Regeneração em Portugal (1851-1868), entre eles, aqueles que apoiavam a criação de instituições hospitalares no Brasil, "pretendendo consolidar as relações políticas entre os dois países de fala e sentimentos portugueses"[5].

A Sociedade Portuguesa de Beneficência é uma instituição hospitalar criada por imigrantes portugueses no Brasil, e no mundo colonial português, a partir da segunda metade do século XIX. Além de atender aos associados na enfermidade e na morte – objetivo principal dessas instituições – proporcionou suporte cultural[6] e financeiro[7] diante da omissão das autoridades governamentais brasileiras.

Como instituição privada, dependente do pagamento e de doações espontâneas advindas dos associados, as Sociedades Portuguesas de Beneficência diferem das Santas Casas de Misericórdia, fundadas também no Brasil, cujo atendimento hospitalar é direcionado para a população em geral e as despesas subvencionadas pelo Império. No entanto, em instituições de Beneficência Portuguesa persistiram e persistem elementos que as situam entre o modelo das Misericórdias Portuguesas, criadas por Dona Leonor de Lancastre no Portugal do século XV, pois à semelhança das Misericórdias portuguesas, as Sociedades Portuguesas de Beneficência agem na circulação social da caridade tanto como um meio ético quanto como forma de perspectivar o favorecimento de determinados grupos e poderes elitários.

A questão religiosa não constituiu problema para os imigrantes portugueses no Brasil. Pelo menos em toda a América Latina, a herança da religião católica apostólica Romana foi

---

4 O aumento da população urbana portuguesa é um fato insofismável a partir das últimas décadas do século XVIII. Essa tendência reforça-se a partir da década de oitocentos, com ritmos de crescimento das cidades da ordem de 77%, entre 1864 e 1900, enquanto as freguesias rurais atingem em idêntico período 22%. O litoral português, nomeadamente as duas cidades mais importantes, Lisboa e Porto, são manifestadamente incapazes de absorver todos os camponeses que a elas afluem em busca de trabalho e de melhores condições de vida, fato que terá como conseqüência inevitável o aumento da emigração. Sobre essas questões ver em SANTOS, Piedade Braga (org). *Lisboa Setentista Vista por Estrangeiros*. Lisboa: Livros Horizonte, 1987.

5 SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal. (1851-1890)*. Lisboa: Editora Verbo, 1978. p. 243.

6 Exame realizado junto aos arquivos das Sociedades Portuguesas de Beneficência nas cidades de Porto Alegre, Rio Grande, Pelotas e Bagé mostrou que é presente na história das instituições a existência de uma Biblioteca. A doação de obras da literatura portuguesa e brasileira realizada pelos associados e pessoas das comunidades, contempla a função cultural que tais associações também pretendem cumprir.

7 Da mesma forma, é presente nos estatutos das instituições a ajuda às famílias de sócios falecidos, na concessão de benefícios às viúvas e órfãos na forma de mensalidades pagas.

incontestável, como uma tradição interposta não só por Portugal enquanto colonizador, mas por toda a Península Ibérica[8].

O envolvimento dos imigrantes portugueses na Sociedades Portuguesas de Beneficência da Província foi muito significativo, na medida em que são esses estrangeiros que as criaram e desenvolveram através do que chamaram de *amor pátrio*, promovendo a perpetuação dos valores cristãos através da prática da filantropia e caridade, *virtudes maiores* que projetaram o nome da Instituição nos locais onde funcionaram.

Portugueses, Sociedades de Beneficência e Mulheres

A assistência prestada por uma Sociedade Portuguesa de Beneficência no Brasil relacionou-se à prática da caridade para com o próximo necessitado, objetivando o *reconhecimento social* almejado entre as elites provinciais no país.

Como uma associação estrangeira no Brasil, ela manteve vínculos com Portugal na tentativa de identificar-se culturalmente ao que entende, ou quer entender, como suas raízes pátrias. No que se refere a presença feminina dentro do grupo de sócios que compõe a Associação, ela parece comungar com a constituição das demais instituições de caridade, literárias e de grémio existentes nas cidades brasileiras do século XIX, onde a ausência de associadas é vinculada a característica *inabilidade da mulher de tomar decisões*.

A presença da mulher em uma Sociedade Portuguesa de Beneficência, onde predominaram homens aparentemente, apareceu logo nos regimentos que compõem a parte normativa institucional. Neles, há a obrigação do pagamento de mensalidades a viúvas de associados e filhos órfãos, um tipo de compromisso que remete ao modelo das Misericórdias em Portugal. Esse tipo de compromisso foi explícito nos estatutos da Associação do Rio de Janeiro, enquanto primeira do Império do Brasil (1840), e copiado pelas demais congêneres criadas posteriormente, conforme ilustra o Relatório de 1857: "Continuam a ser pensionadas pela nossa associação sete viúvas dos sócios com as quais se despendeu a quantia de 780$000 durante o ano findo. Permanecem na casa ainda os nossos compatriotas inválidos...."[9]. As ideias de comportamento vigentes nas Associações de Beneficência são arraigadas aos valores propagados pela igreja católica, tais como a boa moralidade e os bons hábitos, condicionantes para a admissão de novos sócios.

---

[8] A filosofia cristã constitui a cosmovisão herdada da Europa, que materializa a vida no sentido bíblico onde, pelo menos hipoteticamente, todos os seres humanos são iguais perante Deus. Esse pensamento caracteriza a América Latina, distinguindo-a da América Anglo Saxónica, a qual traz consigo a referência no pensamento vigente aos países nórdicos. Tal pensamento, baseado na Reforma Protestante, prega a separação dos homens em povos eleitos e subordinados, a quem os eleitos devem comandar, por consequência de sua incapacidade intelectual e cultural.

[9] Real Sociedade Portuguesa de Beneficência do Rio de Janeiro. Relatório. Ano, 1857. Rio de Janeiro: Tipografia o Globo, 1858. p. 20.

Na verdade, a filosofia cristã compõe um dos elementos formadores da Associação Portuguesa. É pela boa moralidade que transparece o fato de 80% dos associados, principalmente com relação aos membros que constituem a diretoria, serem indivíduos casados e com filhos, onde muitas vezes, os títulos conquistados são passados por gerações. Nesse caso, os filhos homens herdam o título de sócios, e quanto maior seja o grau de expressividade do pai, e de suas posses, maior a chance das gerações posteriores assumirem papel de destaque na Associação. Que papel ocupa a mulher enquanto integrante da família dos associados portugueses no convívio social e prático das Associações?

No caso português, e brasileiro, a família é muitas vezes definida como "patriarcal", termo que subentende não só determinadas relações económicas, mas também um conjunto cultural de valores e de comportamentos de alguma forma imutáveis. É na família que a imigrante portuguesa destacou-se pelas suas funções primárias de esposa, de mãe, de protetora de riqueza, material e cultural, conforme mostrou a preocupação dos associados em protegê-las após a morte do sócio patriarca.

É nesse contexto que o imaginário social da mulher portuguesa imigrante se projeta na associação beneficente, como guardiã da família, tornando-se elemento fundamental, sem de fato ocupar lugar de protagonista.

Muitas vezes, a mulher na Sociedade de Beneficência também ocupou lugar nas enfermarias, um trabalho que encontra significado na filantropia, caridade e doação, intrínseca a ideia que se forma no Ocidente sobre a "tarefa feminina" na sua psicogênese. A concepção do trabalho da enfermagem, ainda hoje, estritamente ligado a *ajuda* e *doação* afirma-se como profissão feminina, e remete a mais antiga função da assistência na Idade Média, o cuidar de outrem como parte do conjunto de atividades domésticas.

É dentro desse quadro de relações que as atividades femininas nas Sociedades Portuguesas de Beneficências do Brasil foram encontradas, ou melhor dizendo, enquadradas. Na maioria dos relatórios, livros de atas e estatutos das referidas Associações no país[10], seus papéis sociais apareceram ligados a algum tipo de assistência *doméstica*, sem que no entanto, fossem destacadas pelo trabalho efetuado, ou tampouco aparecessem enquanto protagonistas no funcionamento dos hospitais.

No entanto, ainda sobre a participação feminina nas Associações, algumas Sociedades Portuguesas de Beneficência do país destacaram-se pela situação de singularidade. Esse é o caso da Sociedade Portuguesa de Beneficência Dezesseis de Setembro da Bahia, que previa

---

[10] Foram durante a pesquisa analisados os documentos (Atas, Relatórios e estatutos), respeitantes as seguintes Associações Portuguesas de Beneficência, nos seguintes anos: Sociedade Portuguesa de Beneficência do Rio de Janeiro (1840-1909), Sociedade Portuguesa de Beneficência Dezesseis de Setembro da Bahia (1855-1889), Sociedade Portuguesa de Beneficência de Santos (1859-1888), Sociedade Portuguesa de Beneficência do Amazonas (1889), Sociedade Portuguesa de Beneficência de Niterói (1910), Sociedade Portuguesa de Beneficência de São Paulo (1872-1908), Sociedade Portuguesa de Beneficência de Porto Alegre (1854-1910), Sociedade Portuguesa de Beneficência de Pelotas (1859-1910), Sociedade Portuguesa de Beneficência de Rio Grande (1856-1910), Sociedade Portuguesa de Beneficência de Bagé (1871-1910).

em suas atividades assistenciais o destaque do papel feminino. Na verdade, essa Associação (fundada em 1859) foi a fusão da Sociedade Portuguesa de Beneficência com a Sociedade Dezesseis de Setembro, uma instituição lusa de apoio educacional já instalada no município da Bahia na época. Pelo Alvará de 27 de Maio de 1863, o Rei de Portugal, D. Luiz I, o protetor da entidade, concedeu-lhe o título de Real, passando, então, a denominar-se Real Sociedade Portuguesa de Beneficência Dezesseis de Setembro.

A Sociedade Dezesseis de Setembro, desde o seu princípio, foi uma instituição que tem a presença de mulheres em seu corpo formador. Portanto, o registro das atividades femininas podem encontradas ao longo de seu funcionamento, conforme as palavras do presidente da Associação no ano de 1887:

> Senhores sócios:
>
> Cumprindo as determinações de nossos Estatutos vimos apresentar-nos as contas e relatar nossas ocorrências que se deram no decurso da nossa administração, na qual fomos empossados em 20 de Novembro de 1886...
>
> [...]Acima de tudo a Directoria cumpre desvanecida o dever de consignar aqui a notícia alviçareira de que muitas Exmas. Sras. Mordomas da nossa Sociedade, concorreram também com magníficas esportivas em benefícios do património social, que aumentou consideravelmente com tão poderosos elementos. Das Exmas. Sras., que poderá dizer-vos a Direcção que hoje deixa em vossas mãos o seu mandato?
>
> Tão nobre procedimento traz-nos a mente a ideia sublime de feitos heróicos e brilhantes do que só a mulher é capaz, pelo menos que elles têm de elevado de nobre e de belo.
>
> Exma. Sras.: Vossas dádivas são como as bênçãos do céo, incomparáveis, inestimáveis. Felizes os que chegam a merecê-las. A direcção consigna-vos aqui o seu eterno reconhecimento e profunda gratidão por semelhantes feitos.
>
> José Cardoso Moreira
>
> Presidente.[11]

Primeiramente, o texto refere à categoria de mordomas, associadas que ocuparam lugar na tesouraria da Instituição e por isso, fizeram parte do conjunto de pessoas que participavam das decisões de administração dos bens da mesma. De fato, a Sociedade Portuguesa de Beneficência Dezesseis de Setembro destacou-se com relação às demais Instituições congêneres no Brasil por possuir um grupo de *mordomas* na sua composição e não de *mordomos.* Tal fato remete a uma segunda caracterização sobre a Sociedade de Beneficência da Bahia, a questão das elites. Quem são as mordomas da Associação?

É senso comum em todos os discursos sob as Sociedades de Beneficência (proferidos pelos respectivos presidentes, ou expressos nos jornais locais) a sua apresentação enquanto instituição de elite, que congrega em seu corpo formador pessoas de *representação* nas comunidades. Isto porque, conforme afirma o presidente da Sociedade Portuguesa de Beneficência do Rio de Janeiro, em 1880, o Conde de São Salvador de Matozinhos, "em

---

[11] Sociedade Portuguesa de Beneficência Dezesseis de Setembro da Bahia. Livros de Atas, Ano, 1887.

geral, o pobre, e mesmo o remediado, não busca inscrever-se nessas associações; porque a desconfiança muitas vezes justificada, lhes invade o espírito e retrai nessa previdência que lhe seria o primeiro a buscar"[12].

Certamente as mordomas da Sociedade de Beneficência da Bahia pertenceram à elite local, embora não se encontrem registros mais concretos de suas identidades, pois uma Sociedade Portuguesa de Beneficência não aceitava em sua diretoria indivíduos que não pudessem contribuir financeiramente com a Associação, sob pena de infringir um dos mandamentos fundacionais de sua existência, que é o cumprimento da responsabilidade fiscal dos sócios.

Para além dessas questões, muitas das mordomas da Associação podem não ser de origem portuguesa, talvez pelo fato de que muitos lusos imigrantes casaram-se com brasileiras, filhas de abastados fazendeiros, tanto na região nordeste quanto no sul do Brasil[13]. A referida diretoria quando exaltou os melhores elogios para as atividades assistenciais das mordomas, deixa nas entrelinhas a possibilidade de algumas dessas senhoras ascenderem à própria administração nos anos subsequentes, ao revelar que "a Direção deixa em vossas mãos o seu mandato".

Mesmo assim, o texto prescrito pelo presidente da Associação de Beneficência da Bahia chamou a atenção para o estereótipo da mulher vinculada ao trabalho assistencial. E, nesse caso, referiu a caridade enquanto alegoria feminina, afirmando que "atos de caridade, nobres e belos", são de fato virtudes do gênero.

No Rio de Janeiro, a Real e Benemérita Sociedade Portuguesa de Beneficência, criada desde o ano de 1840, promoveu anualmente premiações com o objetivo de angariar fundos para o desenvolvimento das suas atividades assistenciais. Esse é o caso da premiação *Cruz Humanitária* que pareceu ter caráter bastante democrático quanto a participação dos concorrentes, conforme afirmou os estatutos da Associação do Rio de Janeiro:

> Art. 67 – Fica criada pela Real e Benemérita Sociedade Portuguesa de Beneficência, no Rio de Janeiro, uma Distinção de Honra, para os sócios benfeitores, o qual consistirá em uma cruz de ouro, com a coroa portugueza e o emblema da caridade no centro, em dois escudos sobrepostos, pendente de um laço de fita azul e branca, e se denominará: CRUZ HUMANITÁRIA.
>
> Esta distinção só poderá ser concedida pelo Conselho Deliberativo, precedendo proposta da Directoria, devendo o respectivo diploma de testemunho dos relevantes serviços prestados, para que esta distinção seja símbolo Real de merecimento.

---

[12] Real Sociedade Portuguesa de Beneficência do Rio de Janeiro. Relatório. Ano: 1880. Rio de Janeiro: *O Globo*, 1881. p. 4.

[13] Na correspondência entre as Sociedades Portuguesas de Beneficência do extremo sul do Brasil com a Coroa Portuguesa, em especial de Bagé (fronteira com o Uruguai), há relatórios ilustrativos dos seus respectivos funcionamentos, e composição de quadro de associados. Por inúmeras vezes, nesses relatórios, é encontrado o poder aquisitivo dos associados, seus bens, seus casamentos, seus negócios, mostrando o quanto são lucrativas as entidades no Brasil, e por isso, merecedoras do proteção do Rei de Portugal. Todas as Sociedades Portuguesas de Beneficência do Brasil mantém correspondência com a Coroa Portuguesa, e procedem, nesse aspecto, de forma bastante similar.

> Este prêmio só poderá ser conferido:
>
> 1 – A pessoas de qualquer nacionalidade que tomarem a seu cargo as despesas da manutenção do hospital durante um mez.
>
> 2 – Aos sócios beneméritos que tenham continuado ou continuarem a prestar serviços valiosos a Sociedade;
>
> 3 – As esposas dos sócios ou seus filhos, ou qualquer outra pessoa que prestar à Sociedade serviços importantes equivalentes pelo menos aos designados no primeiro artigo;
>
> Art. 68 – Esta distinção será entregue solenemente aos agraciados, no dia da festa do padroeiro, ou quando a Directoria designar.
>
> Presidente
>
> José Gonçalves da Motta[14]

Portanto, se observarmos a descrição dos indivíduos que podem concorrer a esse prêmio nos estatutos, inferimos que, quanto maior o número de participantes maior será a expressividade da festa. Nesse âmbito, as esposas dos associados e filhos que estivessem ligados a Associação, mesmo que indiretamente, poderiam dela participar, evidenciando o fato de que, embora a entidade fosse formada em sua grande maioria pela presença masculina, abriam-se exceções quando as atividades desenvolvidas ligavam o assistencial ao social, como é o caso da Cruz Humanitária.

A Cruz Humanitária foi uma honrosa distinção, como referem todos os presidentes da Associação dos anos de 1880 e 1899 (anos em que a premiação vigora). Na verdade, esse prêmio foi um destaque, uma garantia de visibilidade, onde por mais segregada que se encontrasse a situação da mulher dentro da Sociedade de Beneficência, ela emergia como benfeitora da Instituição. Mas como uma mulher, esposa, e mesmo viúva de sócios, sem posses, poderia ter acesso a esse tipo de reconhecimento?

De fato, de acordo com a análise das atividades sociais e assistenciais prestadas pela Real Sociedade Portuguesa de Beneficência do Rio de Janeiro, a difícil aceitação da mulher em categorias de destaque, como por exemplo na situação de *Associada*, se transformou no cotidiano institucional a partir dos anos finais do século XIX. Talvez por essa razão, após a criação dessa distinção de honra, o aparecimento da presença feminina se tornou fato concreto, conforme ilustrou o Relatório do ano de 1886:

> Conselheiros mordomos
>
> Não foi neste biénio tão numeroso como nos passados o generoso concurso que prestam a esta instituição aqueles que, compenetrados da mais sublime das virtude – a caridade – concorrem com as dietas dos enfermos e alimentos de empregados...A esposa de um dos nossos beneméritos consórcios, Condessa de Cedofeita, tornou-se associada, e mais ainda o Sr. Visconde da Silva Figueira, inscrever o seu ilustre brazileiro, o honrado nome na lista dos benfeitores para quem " a caridade não tem pátria" e que, na própria expansão dos elevados

---

[14] Real Sociedade Portuguesa de Beneficência do Rio de Janeiro. Estatuto. Ano, 1886. Rio de Janeiro: *O Globo*, 1887, p. 35.

> sentimentos de philantropia, encontram a recompensa do bem que fazem sem distinção de nacionalidade.[15]

Na verdade, aqui aparece um dos pontos fundamentais das atividades sociais da instituição do Rio de Janeiro, pois revela conceder destaque para a mulher que, e somente se, tivesse condições extraordinárias de garantir o retorno à Associação, seja ele financeiro ou social. É da mesma forma que a Sociedade de Beneficência utilizou-se das elites locais para a auto-promoção, como um caminho de duplo sentido, que algumas das Associações permitiram em seu funcionamento a presença de mulheres que garantissem a sua visibilidade a nível nacional, e internacional como é o caso da Condessa de Cedofeita.

No caso da Condessa, é bastante fácil perceber que na condição de nobre, recebe a aceitação de associada mesmo já estando na condição de esposa de benemérito. Nobre por nascimento e portuguesa, manteve muitas propriedades no Rio de Janeiro da época, ganhando o destaque da Cruz Humanitária no ano de 1887. Como uma Condessa não poderia ser aceita na Sociedade Portuguesa de Beneficência do Rio de Janeiro, que possui o título de Real?

Na verdade, nesse texto já não aparecem as considerações que afirmam a caridade, a filantropia e a abnegação enquanto qualidades intrínsecas a mulher, mas mais concretamente, a afirmação do poder que a Condessa têm de contribuir com a Associação de Beneficência, e nesse sentido, a justificativa de que, esquecendo a sua condição de mulher, é possível obter associadas no quadro compositivo Institucional, para quem agora entende que a caridade além de não ter pátria, não escolhe géneros.

Em Porto Alegre, a presença feminina na Sociedade Portuguesa de Beneficência manifestou-se desde o princípio de seu funcionamento, por meio de heranças deixadas por mulheres à associação. No lançamento da pedra fundamental do Hospital da entidade, em 1859, o terreno onde o mesmo se encontrava é doado pelo casal de imigrantes portugueses Dr. Dionísio de Oliveira Silveira e sua esposa, Dona Maria Sofia da Silva Freire Silveira, na Av. Independência, ao lado da Igreja Nossa Senhora da Conceição e em frente a Praça São Sebastião. Esta dádiva, um ato de apoio dos sócios beneméritos, destacou o nome de Dona Maria Sofia Freire da Silveira na história da Instituição, embora quando observados os Relatórios e Atas Institucionais, seu nome não apareça na listagem de associados beneméritos, e sim ligado ao do marido, o Dr. Dionísio.

Já no ano de 1868, a Sociedade Portuguesa de Beneficência de Porto Alegre recebeu em testamento algumas doações, entre elas a de uma *associada* lusa, conforme registra o Relatório do mesmo ano:

> Recebeu a sociedade neste ano o legado a quantia de réis 600$000 que o sócio benfeitor o Sr. José Francisco de Azevedo Quintão deixou em testamento. Também foi recebida a quantia de réis 4000$000 que coube a nossa sociedade no legado distribuído às sociedades

---

[15] *Idem*, p. 45.

> de beneficência, deixado em testamento pela benfeitoria a Exma. Sr. D. Leocádia Joaquina da Sousa Telles.[16]

Diferentemente do primeiro caso, a Sra. Dona Leocádia Joaquina da Sousa Telles, imigrante portuguesa, foi incluída na listagem de associadas da entidade. A questão de atribuições de bens à Sociedade de Beneficência de Porto Alegre foi um costume bastante antigo e frequente entre as famílias dos associados. Talvez porque remetesse à grande dificuldade que assolava os portugueses no Brasil entre os anos de 1845 e 1850, quando sem família no país acabavam deixando seu património para o governo brasileiro.

Não obstante, Dona Leocádia, viúva, prestadora de serviços à Sociedade de Beneficência da cidade de Porto Alegre em vida (ela fez parte do conjunto de pessoas responsáveis pela manutenção das festividades ao padroeiro da Associação – São Pedro – realizando doações em dinheiro, e em artefatos de que o hospital precisa, tais como toalhas, candelabros, bandeiras de Portugal, cadeiras, entre outros), figurou entre os nomes de associados, e passou a benemérita justamente pelo número de doações que realiza nos anos que antecedem sua morte.

Da mesma forma, observou-se que a notícia expressa no Relatório da Instituição faz menção ao fato de que Dona Leocádia não destinava seus bens somente à Sociedade Portuguesa de Beneficência, mas a outras entidades assistenciais de Porto Alegre, que também de Beneficência, honraram com os compromissos de filantropia, como por exemplo, a Sociedade Porto Alegrense de Beneficência, a Sociedade de Beneficência Francesa, a Sociedade de Beneficência Belga, entre outras.

A Sociedade Portuguesa de Beneficência de Porto Alegre, se comparada às suas demais congêneres no Brasil, é a instituição onde, muito precocemente, figuraram a presença de mulheres associadas em grande número. Talvez pelo fato de que, em comparação a presença maciça de imigrantes portugueses, como nos casos do Rio de Janeiro, Santos e Bahia (onde chegaram imigrantes lusos pelos portos abertos ao mar), a imigração lusa para a cidade não foi tão relevante, e por isso todas as contribuições e participações de associados e associadas configuram-se como importantes.

Por outro lado, a participação de Dona Leocádia na Associação de Beneficência mostrou que, como no caso do Rio de Janeiro, o título de sócia benemérita foi conquistado como uma forma de ganhar visibilidade social. Nesse caso, mesmo não sendo nobre como a Condessa de Cedofeita, ela conseguiu ser reconhecida pela entidade, remetendo a expectativa de reciprocidade no duplo sentido, mais com a ideia de utilizar a Associação do que por ela ser utilizada.

Conclusão

---

[16] Sociedade Portuguesa de Beneficência de Porto Alegre. Relatório. Ano, 1868. Porto Alegre: Tipografia *Jornal Correio do Sul*, 1869, p. 15.

O testemunho da vida institucional deixado pelas Sociedades Portuguesas de Beneficência do Brasil (através dos seus relatórios, atas e estatutos) são esclarecedores de como vive a sociedade brasileira, social, política e economicamente nessa segunda metade do século XIX.

No que tange a participação feminina no interior das Instituições, observou-se que numa sociedade marcadamente católica como é a brasileira, e a portuguesa, as Sociedades de Beneficência ilustraram o bem-estar social, porque é através da preocupação com a caridade e assistência que também foram promotoras de valores morais, e dessa maneira, a mulher passou a ser uma peça chave na execução da filantropia desenvolvendo as atividades que relacionavam o assistencial ao social.

As diferenças atitudinais encontradas nas mulheres vinculadas às Sociedades Portuguesas de Beneficência da Bahia, Rio de Janeiro e Porto Alegre mostraram que essa participação feminina não pode ser entendida enquanto um processo unívoco, sem dessemelhanças.

Na sociedade brasileira do século XIX, a modernidade incipiente ilustra a vontade do indivíduo de ter visibilidade na ilustração do poder, ou melhor, do poder ser. Dessa forma, os casos citados da participação feminina nas Associações do Rio de Janeiro e de Porto Alegre evidenciaram que a situação social e financeira da Condessa de Cedofeita e de Dona Leocádia permitiram que elas não se encontrassem nas margens da vida institucional, embora na qualidade de associadas beneméritas permanecessem na "vitrine" das Associações (o que parece ser o desejado) mais do que propriamente na participação administrativa. A filantropia realizada tornou-se um ato de disputa, que para as mulheres talvez fosse uma estratégia maior de auto promoção, remetendo ao pensamento de Natalie Davis no que tange a caridade, "mostrando como o bom está próximo do mau"(DAVIS, 2004: 397).

A Sociedade Portuguesa de Beneficência Dezesseis de Setembro, ao apresentar o trabalho das mordomas rompeu com a caracterização da mulher dentro das Associações de Beneficência. Apesar de não estarem identificadas nessa apresentação, a assinatura das mordomas apareceu em muitas das atas e relatórios, não só como forma de expressar a sua participação efetiva na administração financeira da entidade, mas como uma alternativa de afirmação de poder.

Bibliografia

CHAVES, Larissa Patron. *Grandiosos Mesmo foram os Portugueses: A Sociedade de Beneficência de Bagé (1878-2002).* Porto Alegre: PUCRS, 2002.

DAVIS, Natalie Zemon. *Essai sur le don dans la France du XVI siécle.* Paris. Editions du Seuil, 1997.

_____ *Nas Margens: Três mulheres do século XVII.* São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

HEINZ, Flávio (org). *Por outra História das Elites.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006.

Martins, Oliveira, M. *O Brasil e as Colônias Portuguesas.* Lisboa: Verbo, 1978.

SANTOS, Piedade Braga (org). *Lisboa Setentista vista por Estrangeiros*. Lisboa: Livros Horizonte, 1987.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. *História de Portugal. (1851-1890).* Lisboa: Editora Verbo, 1978.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. *Documentos para a História da Imigração Portuguesa no Brasil (1850-1938)*. Rio de Janeiro: Federação das Associações Portuguesas e Luso-Brasileiras, 1992.

SOUSA, Ivo Carneiro de. *Da Descoberta da Misericórdia às Misericórdias (1498-1525)*. Porto: Granito, 1999.

Impressos

Anuário Estatístico do Brasil. Ano I (1908-1912). Rio de Janeiro: Typographia da Estatística, 1916.

Real Sociedade Portuguesa de Beneficência do Rio de Janeiro. Relatório. Anos 1857, 1881, 1889, 1890, 1899, 1904. Rio de Janeiro: Tipografia o Globo.

Sociedade Portuguesa de Beneficência de Porto Alegre. Relatório. Anos, 1865, 1869, 1872, 1881, 1889, 1902. Porto Alegre: Tipografia Jornal Correio do Sul.

Sociedade Portuguesa de Beneficência de São Paulo. Relatório, Anos, 1859, 1865, 1880, 1889. São Paulo: Tipografia Jornal do Comércio.

Sociedade Portuguesa de Beneficência de Bagé. Bagé: Tipografia Correio do Sul, 1875.

Real Sociedade Portuguesa de Beneficência do Rio de Janeiro. Estatuto. Ano, 1887. Rio de Janeiro: Tipografia do Globo, 1888.

Livros de Atas

Livros de Registros da entrada de imigrantes na Província de São Pedro do Rio Grande. Ano: 1854-1889. Arquivo Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul.

Livro de Atas da Sociedade Portuguesa de Beneficência Dezesseis de Setembro da Bahia. Ano: 1887.

A Mulher na Misericórdia de Macau

Leonor de Seabra

Resumo: *D. Leonor, irmã do rei de Portugal, D. Manuel I, ficou como Regente do Reino na sua ausência e, a 15 de Agosto de 1498, inaugurou a Confraria de Nossa Senhora da Misericórdia. Em Macau, a Misericórdia terá sido fundada pelo Bispo jesuíta Belchior Carneiro, em 1569, que criou logo o Hospital dos Pobres, assim como um Lazareto para assistir aos leprosos, o Hospital de S. Lázaro. A partir daqui, outras obras assistenciais foram fundadas, incluindo instituições para protecção dos meninos desamparados, das órfãs, das viúvas, das mulheres "arrependidas", etc. Os frutos desta instituição fizeram-se logo sentir. Levantaram-se novos hospitais; melhoraram-se os já existentes e que lhe foram entregues; fundaram-se asilos para velhos e propagaram-se os orfanatos. Os pobres, em geral, eram atendidos, dispensando-se-lhes socorros materiais. Criou-se a assistência aos doentes no próprio domicílio. Instituíram-se dotes para as donzelas órfãs se casarem. Não se esqueceram os presos, os delinquentes, os condenados à morte, aos quais a Misericórdia estendeu a sua assistência espiritual, material e judicial.*

A Santa Casa da Misericórdia foi a primeira instituição de caridade que se fundou em Macau, pois foi estabelecida antes mesmo de se erguerem igrejas de pedra e cal. E, ainda hoje, tem um importante papel na assistência aos necessitados, em Macau. Neste trabalho, pretendemos estudar o papel da Misericórdia de Macau na protecção da Mulher, desde a infância à idade adulta, nos seus diferentes aspectos.

Foi fundada em 1498, numa capela da Sé de Lisboa, pela Rainha D. Leonor (1458-1525), a Confraria dedicada a Nossa Senhora da Misericórdia. Inicialmente, a Confraria era conhecida pela invocação de Nossa Senhora da Madre de Deus, Virgem Maria da Misericórdia, mas brevemente ficou conhecida somente por Misericórdia, ou Santa Casa da Misericórdia.

A nova Confraria ou Irmandade rapidamente se estendeu por todo o continente português, assim como pelos estabelecimentos ultramarinos, graças ao apoio régio. Os frutos desta instituição fizeram-se logo sentir. Levantaram-se novos hospitais; melhoraram-se os já existentes e que lhe foram entregues; fundaram-se asilos para velhos e propagaram-se os orfanatos.

Os pobres, em geral, eram atendidos, dispensando-se-lhes socorros materiais. Criou-se a assistência aos doentes no próprio domicílio. Instituíram-se dotes para as donzelas órfãs se casarem.

Não se esqueceram os presos, os delinquentes, os condenados à morte, aos quais a Misericórdia estendeu a sua assistência espiritual, material e judicial.

A própria admissão nas Misericórdias, na categoria de Irmãos, estava limitada a diferentes critérios, conforme fossem homens ou mulheres.

A participação das mulheres, como Irmãs de pleno direito, era proibida desde a segunda metade do século XVI[1]. As mulheres, inicialmente admitidas como "confradas", ou mesmo como Irmãs, mais tarde passaram a ser consideradas apenas como filhas ou viúvas de Irmãos, com direito a enterro acompanhado pela Irmandade. E, a partir dos anos oitenta do século XVI, a sua participação na vida da Confraria foi-lhes vedada, mesmo em termos devocionais[2].

Em contextos coloniais, o critério consistia em admitir pessoas com origem portuguesa masculina identificada, ou seja, pertencentes a famílias que se identificavam com a elite colonial vigente, que tinha poder de decisão. Eram estes os indivíduos que geriam as finanças das Misericórdias, administravam recolhimentos e hospitais, distribuíam esmolas, concediam dotes de casamento a raparigas órfãs e visitavam pobres a domicílio. Cabia-lhes, portanto, a tarefa de efectuar distinções, de submeter os pobres a complexos processos de selecção, à semelhança daqueles a que eles tinham sido submetidos para aceder ao cargo que ocupavam na Misericórdia[3].

No Antigo Regime, as mulheres constituíam a maior percentagem de pobres, em quase todas as categorias de pessoas em situação de vulnerabilidade económica e social, embora não existissem critérios definidos que desse a primazia à admissão de mulheres. No entanto, é de notar a sua situação de dependência em relação aos homens, em qualquer estado matrimonial, com excepção das viúvas, pois, neste caso, se tivesse bem-estar material, a mulher gozava de alguma autonomia. Quando casadas, as mulheres não tinham direitos iguais ao marido[4]. Quando solteiras, dependiam estritamente do pai, ou, na falta deste, dos irmãos. A situação de vulnerabilidade, geralmente, tinha o seu ponto de partida: na ausência de tutela masculina, ou na ineficácia desta (homens ausentes, inválidos, etc.). Dessa desigualdade da mulher decorria, ainda, um menor acesso a actividades remuneradas, principalmente as que se integravam em ocupações regulamentadas corporativamente, as quais excluíam as mulheres. O trabalho feminino era, por isso, mais precário e era, essencialmente, de carácter doméstico, o que lhe era indispensável para a obtenção de estima social e, portanto, de estatuto[5].

Por isso, a maioria dos pobres visitados a domicílio eram mulheres, sendo a maior percentagem da "pobreza envergonhada". Nesta última situação, as mulheres assistidas eram

---

1 Sá, Isabel dos Guimarães, "Estatuto Social e Descriminação: Formas de Selecção de Agentes e Receptores de Caridade Nas Misericórdias Portuguesas ao Longo do Antigo Regime", *in Actas do Colóquio Internacional Saúde e Discriminação Social*, Braga, 2002, p. 313.

2 Sá, Isabel dos Guimarães, "As Misericórdias nas Sociedades Portuguesas do Período Moderno", *in Cadernos do Noroeste,* Série História,vol. 15 (1-2), 2001, p. 342. Com excepção da Misericórdia de Nagasáqui, nos finais do século XVI, conforme nos diz Rumiko Kataoka (Irmã Ignatia), "Fundação e Organização da Confraria da Misericórdia de Nagasáqui", *in Oceanos: Misericórdias, Cinco Séculos*, nº 35, Julho/Setembro 1998, Lisboa, CNCDP, p. 116: "A Misericórdia de Nagasáqui era dotada de uma característica ímpar que a distinguia das suas congéneres portuguesas: as actividades dos seus membros femininos".

3 Sá, Isabel dos Guimarães, "Estatuto Social e Descriminação", p. 314.

4 Sá, Isabel dos Guimarães, "Estatuto Social e Descriminação", p. 315.

5 Sá, Isabel dos Guimarães, "Estatuto Social e Descriminação", p. 316.

chefes de agregado familiar, por morte, ausência ou invalidez dos maridos, muitas vezes com filhos pequenos ou deficientes a cargo.

Nesta situação de "pobres envergonhadas" incluíam-se também as "merceeiras", mulheres de mais de 50 anos que recebiam sustento fixo e regular de uma instituição, que podia ser outra qualquer, e não só a Misericórdia. Embora os "pobres envergonhados" fossem geralmente mulheres, existia uma presença minoritária de homens[6].

A atenção para com a "pobreza envergonhada" tinha originado a criação, ao longo do século XV, de novas Confrarias, principalmente em Itália. Esta assistência era garantida pelos *Montes de Pietá* que, entre outras obrigações, se dedicavam a apoiar precisamente esses membros de grupos sociais elevados caídos em desgraça, arruinados, favorecendo nas suas actividades religiosas e sociais estes "novos pobres"[7]. Este movimento foi imediatamente ampliado pelos movimentos franciscanos, que influenciaram também profundamente a renovação das Confrarias, com o aumento dos *Montes de Piedade*, ao longo do período quatrocentista, cruzando o apoio à pobreza a uma ampla mobilização da esmola e da caridade[8].

Ligada a um movimento mais amplo de renovação das Confrarias europeias, insere-se também a fundação das Misericórdias portuguesas, havendo algumas finalidades religiosas e assistenciais comuns, como, por exemplo, a assistência e apoio aos presos[9].

Nas sociedades coloniais, em que era importante a manutenção do estatuto social, uma das grandes preocupações da caridade era a de amparar as pessoas que, apesar da sua condição elevada, tinham resvalado para situações de pobreza, devido às mais variadas adversidades. Tratava-se, quase sempre, de uma ajuda sigilosa, efectuada a domicílio, e que procurava manter estas pessoas (empobrecidas) numa posição social superior, ao contrário daquelas cuja pobreza era publicamente reconhecida por "estenderem a mão em público". Por essa razão, estes pobres recebiam o nome de "pobres envergonhados"[10].

Esta ajuda fazia parte de uma lógica de manutenção das hierarquias sociais: por um lado, a colectividade reafirmava as hierarquias ao ajudar a manter as distinções existentes, visto que evitava que a ordem social fosse desacreditada; por outro, os receptores evitavam a exclusão social a que uma ajuda pública os submeteria. Os pobres assistidos, neste grupo, eram geralmente mulheres viúvas, raparigas órfãs sem dote para casar, agregados familiares em que faltava o pai ou o marido, etc. A "pobreza envergonhada" constituía um patamar de mobilidade social descendente que a caridade procurava evitar, embora a proveniência

---

6 Sá, Isabel dos Guimarães, "Estatuto Social e Descriminação", p. 316.

7 Sousa, Ivo Carneiro de, *Da Descoberta da Misericórdia à Fundação das Misericórdias (1498-1525)*, Porto, Granito, Editores e Livreiros, 1999, p. 158.

8 Sousa, Ivo Carneiro de, *Da descoberta da Misericórdia*, pp. 166-167.

9 Sousa, Ivo Carneiro de, *A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, Misericórdia, Religiosidade e Espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2002, p. 399.

10 Sá, Isabel dos Guimarães, "Estatuto Social e Descriminação", p. 311.

destes pobres fosse de faixas médias, mas com algum crédito social. Neste sentido, a caridade incluía, como uma das suas componentes, a reprodução social[11].

Em Macau, a Misericórdia terá sido fundada pelo Bispo jesuíta D. Melchior Carneiro que, logo à sua chegada em 1568, lançou as bases da Confraria, indo pessoalmente, para exemplo, esmolar de porta em porta os fundos de que necessitava. Fundada a Misericórdia, em 1569, foi logo criado o Hospital dos Pobres, assim como um lazareto para assistir aos leprosos, o Hospital de S. Lázaro, com uma Ermida anexa, chamada Nossa Senhora da Esperança (actual igreja de S. Lázaro)[12].

A partir daqui, outras obras assistenciais foram fundadas, incluindo instituições para protecção dos meninos desamparados, das órfãs, das viúvas, das mulheres "arrependidas", etc. Em 1571, por exemplo, já a Santa Casa amparava com especial protecção (e sem distinção de raças, pois a quase totalidade dos seus protegidos era chinesa), as crianças abandonadas, os órfãos e cativos, visitando nos domicílios, os enfermos pobres. Toda esta assistência era mantida à custa das esmolas dos residentes e das mensalidades dos Irmãos[13].

Além do Hospital dos Pobres e dos Lázaros, a Santa Casa tinha, quase desde os seus primórdios, a Casa dos Expostos, ou a Roda, como vulgarmente se lhe chamava, a fim de recolher os enjeitados, geralmente filhos de chinesas e escravas. A Santa Casa cuidava deles através de uma regente e de amas, para cuja escolha existiam exigências rigorosas[14]. A taxa de mortalidade entre estas crianças abandonadas era muito elevada e, mais do que salvar-lhes a vida, a Misericórdia procurava salvar-lhes a alma através do baptismo[15].

A maior parte eram crianças, do sexo feminino (normalmente não desejadas), que as mães abandonavam à nascença nas ruas ou entregando-as directamente ao Hospital das Enjeitadas. Uma vez que não havia espaço para as abrigar a todas, as enjeitadas eram entregues a mães adoptivas pobres, que recebiam um pequeno subsídio pago mensalmente para cuidarem das crianças até aos sete anos de idade[16].

Depois desse período, a Misericórdia já não providenciava a manutenção das enjeitadas, nem se interessava mais pelo seu bem-estar. Como resultado, as amas (ou mães adoptivas) mandavam as crianças pedir esmola, a fim de ganharem o seu sustento, acabando, quase sempre, na prostituição[17].

---

[11] Sá, Isabel dos Guimarães, "Estatuto Social e Descriminação", p. 312.

[12] Gomes, Artur Levy, *Esboço da História de Macau (1511 a 1849)*, Macau, Repartição Provincial dos Serviços de Economia e Estatística Geral, 1957, p. 62.

[13] Gomes, Artur Levy, *Esboço da História de Macau (1511 a 1849)*, p. 63.

[14] Seabra, Leonor Diaz de (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, Macau, Universidade de Macau, 2003., p. 87 e p. 139.

[15] Soares, José Caetano, *Macau e a Assistência: Panorama Médico-Social,* Macau, Agência Geral das Colónias, 1950, p. 342.

[16] Boxer, Charles, *O Senado da Câmara de Macau*, Macau, Leal Senado de Macau, 1997, p. 44.

[17] Boxer, Charles, *O Senado da Câmara de Macau*, p. 45.

O Governador José Maria da Ponte e Horta, pela Portaria de 1867, proibiu a Roda, em Macau, mas sem resultados práticos[18]. E só em 1867 foi abolida, quando a Santa Casa confiou os Expostos às Filhas de Caridade Canossianas, que tomaram conta deles, a princípio no próprio edifício dos Expostos e, mais tarde, no Asilo da Santa Infância, em Santo António[19].

Para além do Asilo da Misericórdia, havia o Asilo do Padre Manuel Francisco Rosário de Almeida, para crianças, abandonadas ou vendidas, que era mantido com as esmolas que este padre pedia de porta em porta. As crianças recebiam ali cuidados e instrução, sendo depois colocadas em "casas honestas"[20].

As órfãs também foram objecto da beneficência da Misericórdia de Macau. Já em 1592 existiam fundos para dotes de órfãs, tendo em vista o seu casamento. O dote era requisitado pelas órfãs, ou oferecido através de editais, que convidavam as interessadas a apresentar o pedido. Casavam-se, muitas vezes, na Capela da Misericórdia, assistindo ao casamento o Provedor e os mesários[21].

A Misericórdia encarregava-se, ainda, da concessão de dotes às raparigas solteiras, que dele necessitavam para acederem ao casamento. Mas, para obterem um dote, tinham de estar dentro dos critérios definidos pelas Misericórdias, como o limite de idade, serem órfãs de pai, precisarem absolutamente do dote para casar; por outro lado, os Irmãos da Confraria tinham de averiguar sobre a pobreza, honradez e virtudes das candidatas, mas todos estes requisitos obedeciam à necessidade de manutenção da sua "honra sexual", que a condição de solteiras punha em perigo[22].

Em 1726, em Macau, reconhecia-se a necessidade de atender ao recolhimento das órfãs e viúvas, que naquela época não deixavam de abundar, devido às mortes frequentes ocorridas em naufrágios das naus que comerciavam com o exterior. Foi então aprovado o estatuto, recolhendo-se nessa ocasião trinta viúvas e órfãs, que eram aí sustentadas, enquanto as órfãs eram instruídas para serem mães de família[23]. Uma das órfãs, que fosse a mais merecedora, era anualmente escolhida para receber um dote nupcial, que consistia em meio por cento sobre os direitos de importação do movimento comercial total, que o Leal Senado punha de parte para esse fim. Esse meio por cento, em 1726, subia a 406 taéis, mas em 1737 chegava apenas a 60 taéis. Desde esta época, em 1737, a instituição ficou suspensa, até 1782, quando a Irmandade da Misericórdia fez uma proposta para estabelecer um novo asilo, de acordo com

---

18 Teixeira, Manuel, *As Canossianas na Diocese de Macau (1874-1974)*, Macau, Tipografia do Padroado, 1974, p. 26. E só mais tarde, em 1876, é que foi efectivamente abolida a Roda (quando a Santa Casa entregou os expostos à Canossianas).

19 Teixeira, Pe. Manuel, *Macau e a sua Diocese, vol. XII: Bispos, Missionários, Igrejas e Escolas*, Macau, Tipografia da Missão do Padroado, 1976, p. 286.

20 Soares, José Caetano, *Macau e a Assistência*, p. 145.

21 Seabra, Leonor Diaz de (ed.), *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, pp. 89-92.

22 Sá, Isabel dos Guimarães, "Estatuto Social e Discriminação", p. 317.

23 Ljungstedt, Anders, *Um Esboço Histórico dos Estabelecimentos dos Portugueses e da Igreja Católica Romana e as Missões na China & Descrição da Cidade de Cantão,* Macau, Leal Senado de Macau, 1999, p. 62.

o Senado, que deu quatro mil taéis e o nome de "Recolhimento de Santa Rosa de Lima"[24]. Este capital, aumentado com donativos e legados liberais, era emprestado contra garantias de carga. Conforme o produto líquido desses juros, regulava-se o número de meninas que podiam ser admitidas. Nenhuma era admitida sem o consentimento do Bispo, que nomeava um Capelão (pois havia uma Capela na Casa), um inspector, e uma mulher de boa reputação para regente da comunidade. Uma professora ensinava religião, a ler, a escrever e costura e bordados. Às meninas cujos pais podiam pagar pela alimentação, alojamento, etc., não lhes era recusada a admissão quando havia lugares vagos, e o Bispo não levantava objecções. As órfãs aí educadas podiam, com o seu consentimento, aceitar o lugar de educadora em qualquer família, bem como uma proposta de casamento (quando se apresentasse um par adequado). Em tal caso, era concedido um dote, mas a quantia desse dote dependia dos recursos da instituição e da boa vontade do Bispo[25].

Quando foi desocupado o edifício dos órfãos, em 1900, mudaram-se para lá as inválidas – Asilo das Inválidas. No mesmo ano, foi fundado o Albergue das Indigentes, destinado a mulheres pobres e viúvas[26]. E, em 1925, a Santa Casa da Misericórdia mandou reedificar o edifício do Asilo das Inválidas (que fora fundado em 1900)[27].

Também o Bispo D. Marcelino José da Silva (1789-1803) fundou um outro recolhimento, chamado "Recolhimento de Santa Maria Madalena", o qual teve muitas críticas, provocando a sua resignação[28]. O Recolhimento, no entanto, continuou a existir e, bem depressa, se encheu com mulheres cuja culpa não tinha sido verificada, muitas vezes pasto da má-língua e das invejas, que davam origem a denúncias falsas[29].

No "Recolhimento de Santa Maria Madalena" ensinavam-nas a fiar, tecer, coser, etc., vivendo do produto do seu trabalho e de dádivas, e estavam sob a direcção espiritual do Vigário de S. Lourenço[30]. O que lhes pertencia, no entanto, era mal administrado, nem sequer se faziam inventários, para que se lhes pudessem devolver, quando saíssem, os seus bens[31]. Por isso, muitas das que se regeneraram "por arrependimento, contrição ou protecção", ficaram sem meios de vida, tendo de se dedicarem à prostituição para sobreviverem (prática essa que já tinham abandonado)[32].

Por decreto de 12 de Março de 1800, do Príncipe Regente de Portugal, foi dissolvido o referido Recolhimento[33].

---

[24] Souza, George Bryan, *A sobrevivência do Império: os Portugueses na China (1630-1754)*, trad. Luísa Arrais, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1991, p. 291.

[25] Ljungstedt, Anders, *Um Esboço Histórico*, p. 6.

[26] J.S., "A Misericórdia de Macau", *in Anuário de Macau*, Macau, 1927, p. 142.

[27] Teixeira, Manuel, *Bispos, Missionários, Igrejas e Escolas*, p. 284.

[28] Jesus, Montalto de, *Macau Histórico*, pp. 114-116.

[29] Ljungstedt, Anders, *Um Esboço Histórico*, p. 63.

[30] Ljungstedt, Anders, *Um Esboço Histórico*, p. 64.

[31] Ljungstedt, Anders, *Um Esboço Histórico*, p. 63.

[32] Ljungstedt, Anders, *Um Esboço Histórico*, p. 64.

[33] Ljungstedt, Anders, *Um Esboço Histórico*, p. 64.

Os primeiros moradores de Macau, ao que se sabe, não se misturavam com a população chinesa e as mulheres com quem viviam eram japonesas, malaias, indonésias e indianas, sendo muitas delas escravas. Algumas negras africanas e numerosas escravas timorenses foram importadas mais tarde, e o seu sangue também contribuiu para a mistura racial[34].

A considerável mistura de sangue chinês que os macaenses absorveram ao longo dos séculos deve-se, em grande parte, à coabitação dos portugueses e euro-asiáticos com as suas *mutsai* (as crianças indesejadas do sexo feminino que eram vendidas pelos seus pais para o serviço doméstico, por um número fixo de anos, geralmente quarenta, ou até ao fim da vida)[35]. A prática de vender tais raparigas, aos habitantes de Macau, começou muito cedo e continuou por mais de dois séculos, apesar das constantes proibições, tanto da parte das autoridades portuguesas como chinesas[36].

Como o infanticídio feminino era uma prática corrente na China, muitos chineses, pressionados pela miséria, em vez de matarem as suas filhas, vendiam-nas aos portugueses. Outros, roubavam-nas ou compravam-nas aos seus conterrâneos para as revenderem em Macau. Este comércio, de crianças roubadas ou revendidas, parece ter sido o meio mais usado para aquisição de *muitsai,* porque os chineses, na sua maioria, temiam represálias dos seus antepassados falecidos, no caso dos seus descendentes mudarem de religião, adoptando a dos estrangeiros, uma vez que as crianças lhes fossem vendidas directamente. Surgiram, assim, muitos chineses sem escrúpulos a praticarem este tráfego com os portugueses de Macau, que, com ele, auferiam grandes lucros[37]. As escravas chinesas eram, geralmente, raptadas quando crianças, por traficantes locais, ou vendidas pelos próprios pais, podendo as mesmas ser libertadas por alguém que as quisesse levar para suas casas como concubinas[38].

Esta prática era corrente na China, aliás, onde os chineses recorriam aos préstimos de cortesãs – as *pei-pá-tchâis*[39] – que tinham de se apurar no cultivo da música, pintura e literatura, tornando-se assim uma companhia agradável para os homens, nos seus serões[40].

Como é que as Misericórdias obtinham os seus fundos para toda a sua acção assistencial e caritativa? As Misericórdias acumularam vastos patrimónios em bens de raiz e móveis,

---

[34] Boxer, Charles, *O Senado da Câmara de Macau*, p. 48.

[35] Boxer, Charles, *O Senado da Câmara de Macau*, p. 48: *Muitsai* – crianças indesejadas do sexo feminino que eram vendidas pelos seus pais para o serviço doméstico, por um número fixo de anos, geralmente quarenta, ou até ao fim da vida.

[36] . Boxer, Charles R, *O Senado da Câmara de Macau, Macau,* Leal Senado de Macau, 1997, p. 49.

[37] Lopes, Maria de Jesus dos Mártires, "Mendicidade e 'maus costumes' em Macau e Goa na segunda metade do Século XVIII", *in As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sudeste e o Extremo-Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Macau-Lisboa, 1993, pp. 71-75.

[38] Gomes, Luis G. (trad.), *Monografia de Macau*, por Tcheong-U-Lam e Ian-Kuong-Iâm, Macau, Imprensa Nacional, 1950, pp. 120-124.

[39] Cf. Nunes, Isabel, "Bailarinas e Cantadeiras: Aspectos da Prostituição em Macau", *in Revista de Cultura*, nº 15, Julho/Setembro 1991, pp. 95-117.

[40] Gomes, Luís Gonzaga, *Curiosidades de Macau Antiga*, 2ª edição, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1996, p. 160.

principalmente a partir do século XVII, quando estas instituições obtiveram um maior número de doações, devido à vulgarização da ideia de Purgatório, após o Concílio de Trento[41].

A maior parte dos bens das Misericórdias era, assim, constituído por "bens de gente morta", que faziam testamento doando parte ou o total dos seus bens em benefício da sua alma, estipulando um conjunto de deveres e obrigações. Grande parte dos bens doados era dedicada à celebração de "missas por alma", sempre variáveis, dependendo do valor dos bens legados. O resgate das almas do Purgatório também se fazia através de legados para pobres, quer para dotes de casamentos de órfãs e raparigas pobres, doações para os doentes pobres dos hospitais, dinheiro para ajudar a resgatar cativos (de guerras religiosas), ou até simples presos das cadeias. Os bens doados nessas heranças podiam ser de difícil cobrança ou serem insuficientes para as obrigações que estabeleciam, mas constituíram a parcela mais avultada do património das Misericórdias[42].

Os patrimónios das Misericórdias constituíram-se, assim, à medida que iam aparecendo legados pios e ao sabor dos vínculos que estes instituíam, pois as doações piedosas obedeciam à popularidade que alguns serviços assistenciais das Misericórdias recebiam em detrimento de outros: as dotações para expostos eram menores, por exemplo, enquanto os legados para dotes de casamento, órfãs e viúvas eram mais frequentes, controlando mesmo o mercado nupcial local. Havia, ainda, outras preferências dos testadores, tais como a beneficiação de hospitais ou os legados a favor de presos[43].

É de notar que nem todas as Misericórdias podiam administrar o mesmo tipo de estabelecimentos de assistência que, em muitos casos, eram bem diferentes dos que havia nos grandes centros populacionais, encontrando-se aí uma grande variedade de hospícios, orfanatos e outros espaços dedicados à caridade pública[44].

A Misericórdia de Macau dedicava-se ao financiamento do comércio marítimo e empréstimos a juros a particulares. Aquele era designado por *risco do mar* e cedido directamente pela Misericórdia[45]. Havia também somas, de valor bastante inferior, que a Misericórdia confiava a entidades públicas ou privadas, que as colocavam a *ganhos de terra* com juros de 6 a 7%[46].

---

41 Sá, Isabel dos Guimarães, "As Misericórdias nas Sociedades Portuguesas do Período Moderno", *in Cadernos do Noroeste*, Série *História*, vol. 15 (1-2), 2001, p. 345.

42 Sá, Isabel dos Guimarães, "As Misericórdias nas Sociedades Portuguesas do Período Moderno", pp. 344-345.

43 Sá, Isabel dos Guimarães, *Quando o Rico se faz Pobre: Misericórdias, Caridade e Poder no Império Português, 1500-1800*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997, p. 82.

44 Sá, Isabel dos Guimarães, *Quando o Rico se faz Pobre*, p. 83.

45 Soares, José Caetano, *Macau e a Assistência (Panorama Médico-Social)*, p. 311.

46 Sá, Isabel dos Guimarães, "As Misericórdias nas Sociedades Portuguesas do Período Moderno". p. 350. Cf. também George Bryan de Sousa, *A sobrevivência do Império: os Portugueses na China (1630-1754)*, trad. Luísa Arrais, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1991, pp. 219-220: "As despesas administrativas da Santa Casa da Misericórdia eram pagas com uma verba proveniente das receitas dos direitos alfandegários do Senado da Câmara. O seu capital era conseguido através da administração de bens e legados de viúvas e órfãos. A Irmandade investia dentro das verbas limitadas dos "bens de raiz" da Cidade e concedia empréstimos de *respondência* aos comerciantes independentes a uma taxa de juro variável, dependendo do destino final do barco e do risco que

A Misericórdia de Macau também celebrava os grandes acontecimentos do calendário litúrgico, tais como a Semana Santa e a Visitação (aquelas em que ocorriam as grandes dádivas de esmola), o dia de Todos-os-Santos, o S. Martinho e o Natal[47].

As dádivas de esmola – que conferiam visibilidade às Misericórdias e representavam o lado espectacular da caridade – também eram, no caso de Macau, uma tentativa de reafirmar a comunidade de origem portuguesa, bem como aquela que resultara da mestiçagem[48]. Esta caridade-espectáculo, de gigantescas dádivas de esmola, na Semana Santa e Visitação, teria objectivos de "legitimação da própria Misericórdia"[49].

Existia, também, a dádiva regular de esmolas a pobres que a Santa Casa assistia, mas em número muito mais reduzido, não ultrapassando os cem, entre expostos, doentes e lázaros, o que parece confirmar que a lógica seguida pela acção assistencial da Misericórdia de Macau era "predominantemente política" e, por isso mesmo, de "reduzido alcance económico e social"[50].

Por todo o século XVIII assiste-se a uma crise nas Misericórdias, que viviam dificuldades internas, agravando-se as lutas pelo poder no seu interior. Para complicar a situação, ninguém parece querer assumir o cargo de provedor, já que ser Provedor passara a significar gerir dívidas e "créditos malparados". Dívidas essas dos próprios membros da Confraria, que lançavam mão dos fundos da Misericórdia para acudir às próprias despesas pessoais, familiares e comerciais. No século XVIII, pois, em todas as Misericórdias imperavam as suspeitas de corrupção e dominavam as dificuldades económicas, tendo desaparecido o seu crédito social[51].

A ruína das Misericórdias, no século XVIII, deve-se também à acumulação de obrigações pias por "alma dos benfeitores", o que não tornava possível o pagamento aos capelães, nem o sustento de cultos e devoções[52].

A decadência das Misericórdias, no entanto, anunciava já mudanças nas atitudes políticas e sociais para com a assistência, especialmente na sua vertente espiritual. Com o advento

---

envolvia a viagem em causa. Estes empréstimos eram aplicados na preparação de barcos e na aquisição de cargas, sendo necessário um fiador financeiro. A Irmandade concedia também empréstimos substanciais ao Senado da Câmara, para pagamento das despesas da cidade, e a habitantes locais, para serem utilizados em investimentos em terra, daí a designação *ganhos da terra*, a taxas de juro fixas de sete e dez por cento".

47 Sá, Isabel dos Guimarães, "Ganhos da terra e Ganhos do mar: caridade e comércio na Misericórdia de Macau (séculos XVII-XVIII)", *In Ler História*, nº 44, Lisboa, 2003, p. 52.

48 Sá, Isabel dos Guimarães, "Ganhos da terra e ganhos do mar", p. 55.

49 Sá, Isabel dos Guimarães, "Ganhos da terra e ganhos do mar", pp. 54-55.

50 Sá, Isabel dos Guimarães, "Ganhos da terra e ganhos do mar", p. 56. V. also: AH/*SCM*/302: "Testamentos feitos à Santa Casa da Misericórdia" (1552/08/16 a 1849/03/01); e, AH/*SCM*/303: "Testamentos feitos à Santa Casa da Misericórdia" (1667/00/00 a 1737/00/00).

51 Sá, Isabel dos Guimarães, *Quando o Rico se Faz Pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*, p. 84.

52 Sá, Isabel dos Guimarães, *Quando o Rico se faz Pobre*, p. 85.

do Liberalismo, no século XIX, a assistência passou a ser considerada um dos encargos e responsabilidades da administração do Estado[53].

Para concluir, poderemos dizer que, em Macau, se determinam algumas constantes sociais, precisamente aquelas que se encontram mais vinculadas duplamente com as grandes disfunções e estruturas sociais especializadas pela vida social do território. E a grande disfunção que, ao longo de três séculos, foi marcando a construção das estruturas de coesão social do território radicam no desequilíbrio a favor das mulheres da pirâmide de idades do território: não apenas existia bastante mais população feminina como esta população vivia mais, fixando-se e reproduzindo os parentescos fundamentais da sociedade histórica macaense. Especificidades quase paradoxais: os comerciantes e aventureiros portugueses que se foram movimentando e fixando em Macau, desde 1557, não transportavam mulheres europeias para o território, estando mesmo proibidos pelas autoridades imperiais chinesas de movimentar mulheres estrangeiras, tanto no enclave macaense, como nas suas comunicações comerciais em direcção a Cantão.

As mulheres que ergueram famílias, sexualidades, serviços domésticos e geriram as "casas" de Macau eram sistematicamente mulheres asiáticas, predominantemente chinesas de baixa condição social, compradas, negociadas e raptadas com a colaboração das autoridades locais. Estas *muitsai,* como viriam mais tarde a ser conhecidas, representavam o sector mais frágil da população histórica de Macau. Maioritariamente escravas, por isso despidas de quaisquer direitos, conseguiam por vezes a alforria pelo casamento ou pelo serviço, mas entravam também rapidamente em situações de subalternidade e marginalidade profundas. A prática de vender tais raparigas, aos habitantes de Macau, começou muito cedo e continuou por mais de dois séculos, apesar das constantes proibições, tanto da parte das autoridades portuguesas como chinesas.

A falência de um mercador, um naufrágio, uma crise de abastecimento ou uma epidemia ecoavam mais duramente entre esta população atirada para as margens e inferioridade sociais da cidade. No entanto, apesar desta fragilidade, estes grupos femininos eram absolutamente cruciais na estruturação de um mercado matrimonial que, gerando formas especializadas de "oferta" e "demanda" de mulheres, se tornou vital na estruturação de parentescos euro-asiáticos e na reprodução de famílias mercantis. A Misericórdia de Macau acudia a estes dois movimentos: protegendo e apoiando a subalternidade social feminina do território, a Irmandade soube também, pelo dote e pela esmola, mobilizar parte desta subalternidade feminina para ser vazada nos casamentos.

Bibliografia

BOXER, Charles Ralph, *O Senado da Câmara de Macau*, Macau, Leal Senado de Macau, 1997.
DICIONÁRIO de História de Portugal, Vol. I, direcção de Joel Serrão, Porto, Livraria Figueirinhas, 1985, p. 235.

---

[53] *Dicionário de História de Portugal*, Vol. I, direcção de Joel Serrão, Porto, Livraria Figueirinhas, 1985, p. 235.

GOMES, Artur Levy, *Esboço da História de Macau (1511 a 1849)*, Macau, Repartição Provincial dos Serviços de Economia e Estatística Geral, 1957.

GOMES, Luís Gonzaga, *Curiosidades de Macau Antiga*, 2ª edição, Macau, Instituto Cultural de Macau, 1996.

GOMES, Luis G. (trad.), *Monografia de Macau*, por Tcheong-U-Lam e Ian-Kuong-lâm, Macau, Imprensa Nacional, 1950.

J. S., "A Misericórdia de Macau", *In Anuário de Macau*, Macau, 1927, pp. 137-148.

JESUS, C. A. Montalto de, *Macau Histórico,* Macau, Livros do Oriente, 1990.

KATAOKA, Rumiko (Irmã Ignatia), "Fundação e Organização da Confraria da Misericórdia de Nagasáqui", *In Oceanos: Misericórdias, Cinco Séculos*, nº 35, Lisboa, CNCDP, Julho/Setembro 1998.

LJUNGSTEDT, Anders, *Um Esboço Histórico dos Estabelecimentos dos Portugueses e da Igreja Católica Romana e as Missões na China & Descrição da Cidade de Cantão,* Macau, Leal Senado de Macau, 1999.

LOPES, Maria de Jesus dos Mártires, "Mendicidade e 'maus costumes' em Macau e Goa na segunda metade do Século XVIII", *In As Relações entre a Índia Portuguesa, a Ásia do Sudeste e o Extremo-Oriente. Actas do VI Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*, Macau-Lisboa, 1993, pp. 65-82.

NUNES, Isabel, "Bailarinas e Cantadeiras: Aspectos da Prostituição em Macau", *In Revista de Cultura*, nº 15, Julho/Setembro 1991, pp. 95-117.

SÁ, Isabel dos Guimarães, "Estatuto Social e Descriminação: Formas de Selecção de Agentes e Receptores de Caridade Nas Misericórdias Portuguesas ao Longo do Antigo Regime", *In Actas do Colóquio Internacional Saúde e Discriminação Social*, Braga, 2002, pp. 303-334.

SÁ, Isabel dos Guimarães, "Ganhos da terra e Ganhos do mar: caridade e comércio na Misericórdia de Macau (séculos XVII-XVIII)", *In Ler História*, nº 44, Lisboa, 2003, pp. 45-60.

SÁ, Isabel dos Guimarães, "As Misericórdias nas Sociedades Portuguesas do Período Moderno", *in Cadernos do Noroeste,* Série *História,*vol. 15 (1-2), 2001, pp. 337-358.

SÁ, Isabel dos Guimarães, *Quando o Rico se Faz Pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.

SEABRA, Leonor Diaz de, *O Compromisso da Misericórdia de Macau de 1627*, Macau, Universidade de Macau, 2003.

SOARES, José Caetano, *Macau e a Assistência: Panorama Médico-Social,* Macau, Agência Geral das Colónias, 1950.

SOUSA, Ivo Carneiro de, *Da Descoberta da Misericórdia à Fundação das Misericórdias (1498-1525),* Porto, Granito, Editores e Livreiros, 1999.

SOUSA, Ivo Carneiro de, *A Rainha D. Leonor (1458-1525): Poder, misericórdia, religiosidade e espiritualidade no Portugal do Renascimento*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia, 2002.

SOUZA, George Bryan de, *A sobrevivência do Império: os Portugueses na China (1630-1754),* trad. Luísa Arrais, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1991.

TEIXEIRA, Manuel, *Macau e a sua Diocese, vol. XII: Bispos, missionários, igrejas e escolas*, Macau, Tipografia da Missão do Padroado, 1976.

TEIXEIRA, Pe. Manuel, Manuel Teixeira, *As Canossianas na Diocese de Macau (1874-1974)*, Macau, Tipografia do Padroado, 1974.

Anexos

ARQUIVO HISTÓRICO DE MACAU (AHM):
Núcleo da Santa Casa da Misericórdia – Códices nº 302 e nº 303.

Tabela n.º 1 – "Registo de entradas e saída de expostos".

Datas de entradas			Nomes	Saída para amas de fora	Observações		Data		
Ano	Mês	Dia		Datas			Ano	Mês	Dia
1865	Outubro	29	Isabel		Baptizada	Faleceu	1867	Novembro	15
1865	Dezembro	31	Ana Maria	Inválida	Baptizada				
1866	Fevereiro	9	Francisca Xavier	Inválida	Baptizada. Hospital: Junho, 5/70. Alta: Junho, 22/70.				
1866	Maio	10	Micaela	Inválida	Baptizada				
1866	Maio	22	Engrácia	Inválida	Saíu para hospital, por doente, em 18 de Set. De 1868, e ali faleceu.	Faleceu	1868	Setembro	30
1866	Maio	25	Maria de Jesus das Dores	Inválida	Hospital em 27 de Maio de 1870. Alta: Julho, 12/70.				
1866	Maio	28	Esperança		Hospital: Janeiro, 7/76. Alta: 18 de Jan.1876.	Faleceu	1867	Fevereiro	16
1866	Junho	12	João		Baptizada	Faleceu	1867	Agosto	23
1866	Agosto	2	Josefa		Baptizada	Faleceu	1867	Julho	7
1867	Janeiro	4	Maria Ana		Baptizada. Hospital: Março, 11/69.	Faleceu	1869	Março	19
1867	Abril	10	Susana	1867, Abril, 15	Entregue pelo Padre Manuel Francisco do Rosário, por ordem do Governo. Hospital: Jan, 15, 1869. Alta: 5 Março 1869.				
1867	Abril	15	Margarida	1867, Abril, 15	Entregue pelo Padre Manuel Francisco do Rosário, por ordem do Governo. Hospital: Fev, 6, 1869.	Faleceu	1869	Fevereiro	17
1867	Abril	15	Raquel	1867, Abril, 15	Entregue pelo Padre Manuel Francisco do Rosário e Almeida, por ordem do Governo. Hospital: Março de 1869.	Faleceu	1869	Março	16

Datas de entradas			Nomes	Saída para amas de fora	Observações		Data		
Ano	Mês	Dia		Datas			Ano	Mês	Dia
1867	Abril	15			Entregue pelo Padre Manuel Francisco do Rosário e Almeida, por ordem do Governo.	Faleceu	1867	Maio	30
1867	Abril	15	Lia		Entregue pelo Padre Manuel Francisco do Rosário e Almeida, por ordem do Governo.	Faleceu	1869	Agosto	4
1867	Abril	15	Judite		Entregue pelo Padre Manuel Francisco do Rosário e Almeida, por ordem do Governo.	Faleceu	1869	Agosto	22
1867	Abril	15			Entregue pelo Padre Manuel Francisco do Rosário e Almeida, por ordem do Governo.	Faleceu	1867	Julho	10
1867	Abril	15			Entregue pelo Padre Manuel Francisco do Rosário e Almeida, por ordem do Governo.	Faleceu	1867	Maio	5
1867	Abril	22	Francisco		Entregue pela Polícia, por ordem do Governo.	Faleceu	1868	Novembro	15
1867	Maio	1	Maria		Entregue pelo Ilmº Presidente da Comissão da Sta. Casa.	Faleceu	1867	Maio	11
1867	Julho	29	Ana		Entregue pelo Ilmº Presidente da Comissão da Sta. Casa.	Faleceu	1867	Julho	29
1867	Setembro	10	Ana		Entregue pelo Dr. Leocádio, Encarregado dos Expostos.	Faleceu	1867	Setembro	10
1867	Outubro	6	Maria do Rosário		Entregue pelo Dr. Leocádio, Encarregado dos Expostos.	Faleceu	1867	Outubro	6
1867	Outubro	21	Maria		Entregue pelo Comandante da Polícia.	Faleceu	1867	Outubro	27
1867	Novembro	21	Teodoro		Entregue pelo Presidente da Santa Casa.	Faleceu	1868	Fevereiro	16
1868	Setembro	11	Inocente		Entregue pelo Comandante da Polícia, por ordem do Governo. Entrou as 11h da noite e faleceu às 5h da manhã. Foi baptizada pela Regente.	Faleceu	1868	Setembro	12
1868	Setembro	25	António		Entregue pelo Comandante da Polícia, por ordem do Governo. Entrou as 7,30h da noite e faleceu as 4h da manhã do dia seguinte. Foi baptizada pela Regente.	Faleceu	1868	Setembro	26

Datas de entradas			Nomes	Saída para amas de fora	Observações		Data		
Ano	Mês	Dia		Datas			Ano	Mês	Dia
1868	Outubro	18	Maria		Entregue pelo Comandante da Polícia, por ordem do Governo. Entrou as 7,30h da noite e faleceu as 5h da manhã do dia seguinte. Foi baptizada pela Regente.	Faleceu	1868	Outubro	19
1868	Outubro	22	Gentil António dos Remédios		Entregue por um Polícia do Mar, com ordem do Sr. Presidente da Comissão datada do mesmo dia. Foi baptizada na Igreja de S. Lourenço. Foi entregue ao seu pai que aqui assigº??? José do Rosário, pai da dita criança.		1869	Agosto	31
1869	Janeiro	28	Maria		Entregue por Cláudio José da Silva, por ordem do Presidente da Comissão. Foi baptizada pela Regente.	Faleceu	1869	Fevereiro	15
1869	Fevereiro	4	Maria		Entregue por um Polícia, por ordem do Governo, as 10h da noite. Foi baptizada pela Regente.	Faleceu	1869	Maio	7
1869	Maio	7	Maria		Entregue por um Polícia, por ordem do Governo, as 4h da manhã. Foi baptizada pela Regente. Faleceu as 5,30h p.m. do mesmo dia.	Faleceu	1869	Junho	5
1869	Junho	5	Esperança		Entregue pela Polícia, por ordem do Governo, enviada logo ao Hospital e ali, as 3h da noite, faleceu. Baptizada no mesmo Hospital.	Faleceu			
1869	Julho	17	Alina		Entregue pela Polícia, por ordem do Governo. Às 9 horas a mesma foi baptizada pelo Rev.º Cura.	Faleceu	1869	Julho	17
1869	Agosto	4	Maria		Entregue por padre António José Pereira, por ordem do Sr. Presidente. Baptizada pelo mesmo Pe. António.		1869	Agosto	4
1869	Setembro	27	Ana Joaquina		Entregue pela Polícia. Baptizada pelo Padre Cura.	Faleceu	1869	Setembro	28
1869	Outubro	7	Maria		Entregue pela Polícia. Baptizada pela Regente.	Faleceu	1869	Outubro	18
1869	Novembro	6	Maria		Entregue pela Polícia. Baptizada pelo Padre Cura.	Faleceu	1869	Novembro	7
1872	Setembro	27	Maria do Rosário		Entregue pela Polícia. Baptizada pelo Padre Cura. Hospital: Setembro, 20/72. Desmamada em 1 de Outubro de 1872.				

Datas de entradas			Nomes	Saída para amas de fora	Observações		Data		
Ano	Mês	Dia		Datas			Ano	Mês	Dia
1872	Novembro	7	Teresa de Jesus		Entregue pela Polícia. Baptizada pelo Padre Cura. Desmamada em 1 de Novembro de 1872.				
1872	Dezembro	7	Teresa de Jesus		Ordem do Sr. Presidente. Hospitalizada: Setembro, 18/76. Alta.				
1875	Abril	18	Maria Rita		Vindo do Hospital com mandado do Presidente.				
1875	Janeiro	18	Helena		Vindo do Hospital com mandado do Sr. Presidente. Entregue a Exmª Sra. D. Mariana Pereira Morais por despacho de 1 de Março de 1873, assinado e registado Termo.				
1875	Julho	29	Marta		Entregue pela Polícia. Baptizada pelo Padre Cura.	Faleceu	1873	Julho	30
1875	Abril	17	Maria Rita		Vindo do Hospital por ordem do Sr. Presidente. Foi para Hospital com ordem do Encarregado em 23 de Fevereiro de 1876.				
1875	Julho	29	Anamita (rapariga)		Acompanhada com ordem de S. Exª Governador (em depósito)	Saída	1875	Agosto	17
1875	Agosto	10	Anamita (rapariga)		Acompanhada com guia da Procuratura e ordem de S. Exª Governador (dt).	Saída	1875	Agosto	17
1875	Agosto	11	Anamitas (6 raparigas e 1 criança)		Acompanhada com guia da Procuratura e ordem de S. Exª Governador (dt).	Saída	1875	Agosto	17
1875	Agosto	11	Emília de Jesus		Vinda com ordem do Fiscal da Casa.				
					Ficam entregues, por ordem da Comissão, 23 Expostas as Irmãs de Caridade.		1876	Setembro	8

AH/*SCM*/286 – "Livro de Registo de entradas e saídas de Expostos da Santa Casa (1850/11/20 a 1876/09/08)".

Tabela n.º 2 – "Registo das Enjeitadas existentes em 12 de Fevereiro de 1867, data que ficou abolida a Roda em Macau, e das Enjeitadas recebidas depois por ordem do Governo".

Datas de entrada			Nomes	Datas de saída para amas de fora			Observações			Datas		
Ano	Mês	Dia		Ano	Mês	Dia				Ano	Mês	Dia
1866	Outubro	6	Francisca Rosa	1866	Outubro	7	Baptizada. Hosp. 8h 25 1869. Alta em Janeiro 1870.	Hospital: Março, 8 de 1869. Alta: Abril, 22 de 1869.				
1865	Novembro	17	Catarina	1865	Novembro	18	Baptizada	Desmamada em: 1867, Abril.	Falecida	1868	Março	8
1866	Junho	26	Maria	1866	Junho	27	Baptizada	Desmamada em: 1 de Nov. 1867. Hospitalizada 5 de Março de 1869.	Faleceu	1869	Março	14
1865	Dezembro	24	Maria de Jesus	1865	Dezembro	25	Baptizada	Desmamada em: 1 de Nov. 1867.	Falecida	1868	Maio	2
1866	Dezembro	19	Maria Francisca	1866	Dezembro	19	Baptizada		Falecida	1867	Maio	29
1866	Dezembro	27	Margarida	1866	Dezembro	27	Baptizada		Falecida	1869	Fevereiro	24
1866	Outubro	22	Camila	1866	Outubro	23	Baptizada		Falecida	1868	Julho	3
1866	Janeiro	15	Alama Maria	1866	Janeiro	15	Baptizada	Desmamada em 16 de Agosto de 1867.	Faleceu	1868	Maio	8
1866	Janeiro	25	Adelaide	1866	Janeiro	25	Baptizada	Desmamada em 16 de Agosto de 1867.	Faleceu	1867	Setembro	22
1866	Agosto	16	Maria da Assunção	1866	Agosto	16	Baptizada	Hospital: Abril, 17, 1869. Alta: Abril, 26, 1869. Hospital: Fevº, 23, 1870. Hospital: Fevº, 23, 1876.				
1866	Julho	25	Maria Francisca	1866	Julho	25	Baptizada	Desmamada em 1 de Novembro de 1867. Hospital: Janeiro, 15, 1869.	Faleceu	1869	Janeiro	22
1866	Outubro	9	Dionísia	1866	Outubro	9	Baptizada		Faleceu	1869	Janeiro	11
1866	Novembro	6	Luísa	1865	Novembro	6	Baptizada		Faleceu	1869	Fevereiro	16

Datas de entrada			Nomes	Datas de saída para amas de fora			Observações			Datas		
Ano	Mês	Dia		Ano	Mês	Dia				Ano	Mês	Dia
1866	Outubro	22	Aurelia Rita	1866	Outubro	23	Baptizada	Hospital, Fevª 7 de 1869.	Faleceu	1869	Fevereiro	17
1866	Janeiro	15	Paula	1866	Janeiro	15	Baptizada	Desmamada em 3 de Agosto de 1867.				
1866	Novembro	15	Filomena	1866	Novembro	16	Baptizada					
1866	Junho	3	Francisca Maria	1866	Junho	4	Baptizada	Desmamada em 16 de Agosto de 1867. Hospital, Janº, 21, de 1869.				
1866	Julho	8	Pulqueria	1866	Julho	9	Baptizada					
1866	Setembro	13	Maria Anta	1866	Setembro	14	Baptizada	Hospital, Fevº, 1, de 1869. Alta: 1869, Março, 15.				
1866	Agosto	19	Joaquina	1866	Agosto	20	Baptizada	Hospital, Março, 5, de 1869. Alta: Julho, 16, 1869.				
1865	Dezembro	6	Sabina Maria	1865	Dezembro	6	Baptizada		Faleceu	1867	Junho	27
1866	Agosto	26	Helena	1866	Setembro	26	Baptizada	Desmamada em 1 de Novembro de 1867	Faleceu	1868	Fevereiro	22
1866	Junho	14	Maria Benedita	1866	Junho	15	Baptizada	Hospital: Janº, 21, de 1869.	Faleceu	1869	Fevereiro	18
1866	Outubro	19	Angelina	1866	Outubro	18	Baptizada	Hospital: Março, 11, de 1869.	Faleceu	1869	Março	20
1866	Maio	5	Joana	1866	Maio	7	Baptizada	Desmamada em 1 de Novembro de 1867.	Faleceu	1868	Março	
1866	Agosto	11	Maria Lucrecia	1866	Agosto	11	Baptizada	Desmamada em 3 de Agosto de 1867.	Faleceu	1867	Novembro	7
1866	Novembro	16	Maria Simplicia	1866	Novembro	17	Baptizada		Faleceu	1867	Junho	7
1866	Setembro	7	Elvira	1866	Setembro	8	Baptizada	Hospital: 7 de Março de 1869.	Faleceu	1869	Março	24
1866	Agosto	23	Joaquina Maria	1866	Agosto	29	Baptizada	Desmamada em 3 de Agosto de 1867.	Faleceu			
1866	Agosto	23	Maria Filipa	1866	Agosto	23	Baptizada	Desmamada em 1 de Novembro de 1867.	Faleceu			
1865	Novembro	15	Gertrudes	1865	Novembro	15	Baptizada		Faleceu			

Datas de entrada			Nomes	Datas de saída para amas de fora			Observações			Datas		
Ano	Mês	Dia		Ano	Mês	Dia				Ano	Mês	Dia
1866	Novembro	28	Maria Irénia	1866	Novembro	28	Baptizada	Hospital: Março, 4, de 1869. Alta: Março, 11, de 1869.				
1866	Maio	12	Maria Caetana	1866	Maio	12	Baptizada	Desmamada em 3 de Agosto de 1867.	Faleceu			
1866	Dezembro	17	Honorata	1866	Novembro	17	Baptizada		Faleceu			
1866	Janeiro	1	Maria da Glória	1867	Janeiro	2	Baptizada		Faleceu			
1866	Dezembro	17	Quitéria	1866	Dezembro	17	Baptizada	Entregue a Catarina Antónia Rodrigues Gonçalves por despacho da Comissão de 30 de Outubro de 1867, em:		1867	Outubro	31
1865	Novembro	2	Bárbara	1865	Novembro	2	Baptizada		Faleceu	1867	Fevereiro	14
1866	Março	20	Francisca	1866	Março	20	Baptizada		Faleceu	1867	Julho	24
1866	Junho	4	Maria Filomena	1866	Junho	4	Baptizada	Hospital: Março, 9, de 1869. Alta: Maio, 20, de 1869. Hospital: Junho, 19, de 1871. Alta: Junho, 30, de 1871.				
1866	Julho	25	Ampara	1866	Julho	25	Baptizada					
1867	Janeiro	1	Maria de Jesus	1867	Janeiro	2	Baptizada	Hospital: Janeiro, 19, de 1869. Alta: 21 de Maio de 1869. Hospital: Fevº, 8, de 1871. Alta: Julho, 12, de 1870.				
1866	Novembro	10	Maria Severina	1867	Novembro	10	Baptizada	Hospital: Fevº, 11, de 1870. Alta: Março, 2, de 1870.				
1866	Março	1	Maria Feliciana	1866	Março	1	Baptizada		Faleceu	1869	Janeiro	7
1866	Dezembro	16	Arcangela	1866	Dezembro	16	Baptizada		Faleceu	1867	Agosto	24
1866	Abril	14	Rita	1866	Abril	15	Baptizada	Hospital: Março, 5, de 1869.	Faleceu	1869	Março	14

Datas de entrada			Nomes	Datas de saída para amas de fora			Observações			Datas		
Ano	Mês	Dia		Ano	Mês	Dia				Ano	Mês	Dia
1866	Junho	3	Maria Cândida	1866	Junho	4	Baptizada		Faleceu	1869	Janeiro	2
1867	Janeiro	7	Maria Teodósia	1867	Janeiro	7	Baptizada		Faleceu	1867	Novembro	1
1866	Junho	11	Joana	1866	Junho	11	Baptizada	Desmamada em 1 de Novembro de 1869.				
1867	Janeiro	18	Petronila	1867	Janeiro	18	Baptizada		Faleceu	1867	Abril	11
1866	Setembro	18	Paula	1866	Setembro	19	Baptizada		Faleceu	1867	Outubro	31
1865	Dezembro	6	Ambrosia	1865	Dezembro	6	Baptizada		Faleceu	1867	Fevereiro	15
1866	Setembro	23	Augusta	1866	Setembro	28	Baptizada	Desmamada em 15 de Fevereiro de 1868. Entregue a Exmª Sra. D. Savita Trindade Braga por despacho da Sessão de 8 de Maio de 1870, assinado o respectivo Termo.				
1866	Outubro	17	José Maria	1866	Outubro	18	Baptizada		Faleceu	1867	Outubro	21
1867	Abril	17	Engracia	1866	Abril	17	Baptizada	Desmamada em 8 de Agosto de 1867.	Faleceu	1867	Outubro	5
1866	Julho	20	Aurora Maria	1866	Julho	2	Baptizada	Desmamada em 8 de Agosto de 1867.	Faleceu	1868	Janeiro	28
1866	Julho	31	Inácia Maria	1866	Julho	31	Baptizada		Faleceu	1868	Agosto	8
1867	Janeiro	29	Francisca	1867	Janeiro	29			Faleceu	1867	Outubro	11
1867	Janeiro	19	Carmita	1867	Janeiro	20	Baptizada	Hospital: Janº 22 de 1869. Alta: Abril, 15 de 1869. Entregue a D. Coelho dos Santos por despacho da Comissão de 3 de Maio de 1870, assinado competente Termo.				
1866	Maio	15	Petronila	1866	Maio	15	Baptizada	Desmamentada em 9 de Agosto de 1867.	Faleceu	1867	Novembro	1

Datas de entrada			Nomes	Datas de saída para amas de fora			Observações			Datas		
Ano	Mês	Dia		Ano	Mês	Dia				Ano	Mês	Dia
1865	Novembro	18	Francisca	1865	Novembro	18	Baptizada		Faleceu	1867	Abril	2
1866	Maio	11	Anastasia	1866	Maio	11	Baptizada		Faleceu	1867	Abril	17
1866	Dezembro	6	Aurélia Joaquina	1866	Outubro	6	Baptizada	Hospital: Janeiro, 22 de 1869.	Faleceu	1869	Janeiro	28
1866	Setembro	8	Maria da Natividade	1866	Setembro	8	Baptizada	Desmamada em 1 de Novembro de 1867.	Faleceu	1868	Março	21
1865	Dezembro	21	Francisca Maria	1865	Dezembro	21	Baptizada		Faleceu	1867	Julho	17
1867	Fevereiro	3	Maria da Purificação	1867	Fevereiro	4	Baptizada		Faleceu	1867	Junho	14
1866	Agosto	23	Maria Esperança	1867	Fevereiro	15	Baptizada	Hospital: Janº 21 de 1869.	Faleceu	1869	Janeiro	21
1866	Agosto	20	Bernarda	1867	Fevereiro	15	Baptizada	Desmamada em 15 de Setembro de 1868. Entregue a Manuel de Macedo Xavier por despacho da Comissão, de 22 de Maio de 1868, em:		1868	Maio	28
1866	Julho	13	Anacleta	1866	Julho	13	Baptizada		Faleceu	1868	Junho	16
1866	Agosto	11	Maria Filomena	1866	Agosto	11	Baptizada		Faleceu	1869	Janeiro	4
1866	Novembro	11	Maria Josefa	1866	Novembro	18	Baptizada	Recolheu em 3 de Agosto de 1867.				
1866	Outubro	17	Marta	1866	Outubro	17	Baptizada	Hospital: Fevº 8 de 1870. Alta: Fevº 23 de 1870.				
1867	Janeiro	26	Aurélia Maria	1867	Janeiro	26	Baptizada		Faleceu	1869	Janeiro	22

Datas de entrada			Nomes	Datas de saída para amas de fora			Observações			Datas		
Ano	Mês	Dia		Ano	Mês	Dia				Ano	Mês	Dia
1850	Novembro	20	Rosa Antónia				Baptizada	Hospital: Maio, 19 de 1869. Alta: Junho, 12 de 1869. Hospital: 3 de Dezº 8 de 1869. Alta: Dezº 13 de 1869. Hospital: Janº 28 de 1870. Alta: Fevº 5 de 1870. Hospital: Março, 18 de 1870. Passou para Hospital de S. Rafael como Inválida, em 3 de Maio de 1870.				
1858	Fevereiro	6	Marcela José				Baptizada					
1859	Fevereiro	22	Flora				Baptizada	Foi ao Hospital em Dezº, 28, de 1870.				
1862	Junho	12	Maria Rita				Baptizada	Foi ao Hospital em Setº, 11, de 1865.				
1863	Março	25	Maria das Dores				Baptizada	Entregue a Joana Rodrigues em: Por despacho da Comissão de 17 de Maio de 1867 e do respectivo termo da mesma data.			Maio	18
1868	Julho	7	Verónica				Baptizada	Entregue a Caetano Gomes da Silva, por despacho da Comissão de 31 de Março de 1867, e do termo respectivo.		1867	Abril	2
1863	Julho	27	Sinforoza				Baptizada					
1865	Abril	17	Teresa				Baptizada	Entregue a D. Leocádia J. da Costa, por assento da Comissão de 3 de Março de 1867, e do Termo assinado em 4 do mesmo ano.		1867	Fevereiro	28

Datas de entrada			Nomes	Datas de saída para amas de fora			Observações			Datas		
Ano	Mês	Dia		Ano	Mês	Dia				Ano	Mês	Dia
1865	Maio	7	Ana Maria				Baptizada	Entregue a D. Vicente P.S. Pelter??, na conformidade do assento da Comissão de 7 de Março de 1867, e do Termo assinado em 13 do mesmo ano.		1867	Fevereiro	22
1865	Maio	15	Maria Esperança				Baptizada		Faleceu	1867	Agosto	18
1865	Maio	18	Maria Valentina				Baptizada		Faleceu	1867	Junho	12
1865	Junho	6	Juliana Maria				Baptizada		Faleceu	1867	Março	2
1865	Julho	25	Maria Ana				Baptizada	Entregue a D. Umbelina Gonçalves, por despacho da Comissão de 7 de Abril de 1867 e do termo assinado nessa data.		1867	Abril	7
1865	Agosto	8	Seriaco				Baptizada		Faleceu	1867	Junho	21
1865	Agosto	25	Petronilla				Baptizada	Entregue a Elia Pulqueria Hoghman, por assento da Comissão de 12 de Abril 1869.		1869	Abril	13
1865	Setembro	14	Maria da Cruz				Baptizada		Faleceu	1867	Junho	22
1865	Setembro	15	Agapita				Baptizada		Faleceu	1867	Novembro	21
1865	Outubro	11	Catarina Rosa				Baptizada	Hospital: Janeiro, 19 de 1869.	Faleceu	1869	Janeiro	22
1865	Outubro	18	Teresa Angélica				Baptizada		Faleceu	1867	Junho	2
1865	Outubro	29	Isabel				Baptizada		Faleceu	1867	Novembro	15
1865	Dezembro	31	Ana Maria		Inválida		Baptizada					
1866	Fevereiro	9	Francisca Xavier		Inválida		Baptizada	Hospital: Julho, 5 de 1870. Alta: Julho, 22, 1870.				

Datas de entrada			Nomes	Datas de saída para amas de fora			Observações			Datas		
Ano	Mês	Dia		Ano	Mês	Dia				Ano	Mês	Dia
1866	Maio	10	Micaela		Inválida		Baptizada.					
1866	Maio	22	Engrácia		Inválida		Baptizada	Saiu para Hospital, por doente, em 18 de Setembro de 1868 e ali faleceu.	Faleceu	1868	Setembro	30
1866	Maio	25	Maria de Jesus das Dores		Inválida		Baptizada	Hospital em 27 de Maio de 1870. Alta: Junho, 12, 1870. Hospital em 7 de Janeiro de 1871. Alta em 18.				
1869	Agosto	4	Maria					Entregue por Pe. António José G. Pereira, por ordem do Sr. Presidente. Baptizada pelo mesmo Pe. António.	Faleceu	1869	Agosto	4
1869	Setembro	27	Ana Joaquina					Entregue pela Polícia. Baptizada pelo Padre Cura.	Faleceu	1869	Setembro	28
1869	Outubro	17	Maria					Entregue pela Polícia. Baptizada pela Regente.	Faleceu	1869	Outubro	18
1869	Novembro	6	Maria					Entregue pela Polícia. Baptizada pelo Padre Cura.		1869	Novembro	7
1872	Setembro	27	Maria do Rosário					Entregue pela Polícia. Baptizada pelo Padre Cura. Hospital: Setembro, 28, 1872. Alta: Outubro, 22, 1872.				
1872	Novembro	7	Tânia de Jesus					Entregue pela Polícia. Baptizada pelo Padre Cura.				
1872	Dezembro	7	Uma criança por nome Maria de Jesus					Vinda do Hospital S. Rafael, digo, Ordem do Sr. Presidente. Hospital: Fevereiro, 18, 1876. Alta.				

Datas de entrada			Nomes	Datas de saída para amas de fora			Observações			Datas		
Ano	Mês	Dia		Ano	Mês	Dia				Ano	Mês	Dia
1873	Janeiro	1	Uma criança por nome Helena				Vinda do Hospital S. Rafael, ordem do Sr. Presidente.	Entregue a Exmª Sra. D. Mariana Pereira por despacho da sessão de 5 de Março de 1873, assinado o respectivo termo.				
1873	Fevereiro	1	Servideira do Hospital, por nome Camila				Ordem do Sr. Presidente. Foi para Hospital em 5 de Fevereiro, 1873. Ordem do Sr. Presidente.					
1873	Julho	29	Marta				Guia da Polícia. Baptizada pelo Padre Cura.	Faleceu em 30 do corrente mês a uma, de manhã.				
1875	Abril	18	Maria Rita				Vinda do Hospital com ordem do Sr. Presidente. Foi para Hospital com ordem da Encarregada, em 23 de Fevereiro de 1876.					

Datas de entrada			Nomes	Datas de saída para amas de fora			Observações			Datas		
Ano	Mês	Dia		Ano	Mês	Dia				Ano	Mês	Dia
1875	Julho	29	Anamita (rapariga)				Guia da Procuratura, ordem de S. Exª Governador. Saíu ordem do Governador.			1875	Agosto	17
1875	Agosto	10	Anamita (rapariga)					Guia da Procuratura, ordem de S. Exª Governador. Saíu ordem do Governador.		1875	Agosto	17
1875	Agosto	11	6 Anamitas (raparigas) e 1 criança					Guia da Procuratura, ordem de S. Exª Governador. Saíu ordem do Governador.		1875	Agosto	17
1875	Agosto	16	Etelvina de Jesus					Ordem do Sr. Fiscal da Casa dos Expostos.				

AH/SCM/287 – "Livro de Registo de Entradas e Saídas de Expostos da Santa Casa (1850/11/20 a 1877/09/24)".

Tabela n.º 3 – "Lista das expostas adultas e crianças da Santa Casa da Misericórdia que foram entregues às Irmãs de Caridade da Ordem da Congregação de Canossianas, no dia 8 de Setembro de 1876".

Nº	Crianças		
1	Teresa de Jesus	4 anos de idade	
2	Maria do Rosário	4 anos e 6 meses	
3	Emília de Jesus	7 anos de idade	Depositada

4	Maria Auta	10 anos de idade	
5	Maria Filomena	10 anos de idade	
6	Maria Severina	10 anos de idade	
7	Maria Josefa	10 anos de idade	
8	Susana do Rosário	10 anos de idade	
9	Marta dos Remédios	10 anos de idade	
10	Joana da Luz	10 anos de idade	Faleceu no Hospital, 30 de Agosto de 1877.
11	Maria Irenia	10 anos de idade	
12	Francisca Rosa	10 anos de idade	
13	Quintinal das Dores	10 anos de idade	Saíu em 14 de Outubro para casa do Sr. Maximiano A. dos Remédios.
14	Teresa de Jesus	14 anos de idade	Depositada
15	Maria da Assunção	10 anos de idade	
16	Maria de Jesus	10 anos de idade	Cega. Faleceu, 24 de Setembro de 1877.
	Adultas		
17	Teresa de Jesus	25 anos de idade	
18	Ana Maria da Assunção	18 anos de idade	Inválida
19	Sinforoza de Jesus	25 anos de idade	Inválida
20	Maria de Jesus das Dores	17 anos de idade	Cega
21	Micaela de Santo	19 anos de idade	Cega
22	Francisca Xavier	19 anos de idade	Cega
23	Flora	32 anos de idade	Cega

Mendigas, Santas e Loucas, das Ruas às Clausuras: Para uma Compreensão sobre a Condição Feminina no Brasil (século XIX)

Marcos António de Almeida

Resumo: *MENDIGAS, SANTAS E LOUCAS, são o resultado de uma curiosidade que deu frutos. Estava em busca dos franciscanos e junto a eles encontrei os pobres. Entre um e outro objeto, o elo que os unia era a prática da solidariedade. Um franciscano doando parte do seu salário de professor a um Asilo, indicava uma mudança de postura frente à "pobreza franciscana", era ele quem dava e não mendigava. De outro lado, a sociedade baiana se confrontava com uma realidade crua e difícil. O abandono e a loucura que os Asilos tentavam remediar, fruto de uma sociedade em frangalhos, gerou um tipo de rede solidária que lhes permitiu enfrentar certos desafios conforme às suas possibilidades. Homens, mulheres e crianças estão aqui representados, porém a mulher parece ser o gênero mais atingido. Os resultados da pesquisa apontam para mulheres que estavam sempre à mercê dos infortúnios femininos. DAS RUAS ÀS CLAUSURAS, elas têm de corresponder a um estereótipo que lhe foi imputado e sem o qual ela estará perigosamente ameaçada de ser penalizada. PARA UMA COMPREENSÃO SOBRE A CONDIÇÃO FEMININA NO BRASIL (SÉCULO XIX) surge, dessa forma, como uma tentativa de conectar vidas esquecidas e ainda não contada de mulheres de todas as cores, de tantos amores, mulheres carentes, ainda vistas como meros objetos.*

A historiografia brasileira sobre a mulher tem produzido abordagens distintas sobre a condição feminina no Brasil[1]. A mulher e suas variadas facetas passou a ocupar um lugar privilegiado na historiografia brasileira contemporânea. Não preciso me alongar sobre o silêncio e a exclusão das mulheres na história do Brasil. As práticas sócio-históricas femininas nas Américas confirmam a existência de violência e exploração, mas revelam também momentos de negociações entre homens e mulheres, estas seguem à risca as normas ou as transgridem, seja de forma velada, seja de maneira explícita. A evolução das conquistas e construção das sociedades modernas aponta para uma diversidade de realidades complexas a serem decifradas. Não obstante, é impossível uma abordagem sobre a mulher isolada do contexto no qual se efetivam as relações de sociabilidade.

Guiados pela história social que consagrou sua atenção a grupos 'excluídos' da narrativa histórica, como também se ocupou em analisar as relações familiares, a sexualidade, a

[1] SILVA, Maria Beatriz Nizza da, "A universidade brasileira e os estudos sobre a mulher", *In: Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 27, (1987), pp. 75-91; PRIORE, Mary del, (org.), *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

criminalidade, a morte ou o pecado como objetos de reflexão histórica, os historiadores brasileiros fizeram emergir dos arquivos um conjunto de agentes sociais até então pouco conhecidos. O termo 'excluídos' é sugestivo, pois indica que eles (mulheres, escravos, loucos, criminosos etc.) não receberam a devida atenção dos historiadores[2]. Santas ou feiticeiras, detentoras do poder do bem ou do mal, dependendo de sua esfera (privada ou pública), a mulher sempre povoou a imaginação dos homens e o seu lugar na história obedeceu à lógica dos interesses os mais díspares. Constatamos que a introdução de temáticas ligadas às questões da mulher não era novidade, a mulher como eixo de uma multiplicidade de ângulos desnudava as sociedades que as tentavam esconder. Como se isso fosse possível. Elas são onipresentes, falantes ou silenciosas, ativas ou contemplativas, elas conseguiram mudar lentamente a imagem do mundo.

O nosso olhar se inscreve, portanto, num recorte histórico decisivo: na transição da condição feminina do período colonial para o Império, período, aliás, pouco estudado no que tange à temática[3]. O presente texto é fruto de algumas reflexões a partir de dados coletados de uma documentação sobre asilos para pobres em Salvador, no século XIX[4]. As informações que emergem da documentação revelam a dura realidade social da cidade de Salvador. Por outro lado, elas suscitam uma curiosidade acerca das formas de superação da pobreza partilhadas entre as camadas sociais. Pobres se ajudam mutuamente, ricos também participam das iniciativas filantrópicas a favor dos pobres e a sociedade vai abrindo espaços para as mulheres que, pouco a pouco, encontram novas formas de auto-sustentação foram dos padrões estabelecidos.

Em 1852, James Wetherell, vice-consul Inglês na Bahia, declara em seus apontamentos que a Bahia é "uma cidade de maravilhosa que o sol ainda fixa com o olhar direto, como que enamorado do maravilhoso reino e encantado de viver ali"[5]. O olhar embevecido de um estrangeiro sobre a "terra estranha" não revela, entretanto, os paradoxos existentes. Weterell capta as mudanças que estavam acontecendo na Bahia. Entre o abandono e a proteção, os habitantes de Salvador procuravam agir de acordo com as suas possibilidades, pois os indícios de herança colonial começam a apresentar conseqüências funestas: homens, mulheres e crianças estavam à mercê da generosidade da sociedade baiana. As mulheres, por sua vez, revelavam novas tendências comportamentais.

---

[2] PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História, Operários, Mulheres, Prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

[3] ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: Mulheres da colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil (1750-1822)*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993, p. 58.

[4] Arquivo Público do Estado da Bahia. Religião (APEBA). Recolhimento com os Humildes de Santo Amaro. Assunto: Religião, 1833-1888. Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5279; APEBA. Asilo de mendicidade 1862-1880. Seção de Arquivo Colonial e Provincial. Maços 5301-5302-5303.

[5] WETHERELL, James, *Brasil. Apontamentos sobre a Bahia (1842-1857)*. Salvador: Edição Banco do Brasil S/A, s./d., p. 16.

Em Pernambuco, no Recolhimento de Nossa Senhora da Glória, há um plano para a formação feminina que além de orientar sobre a importância da educação feminina, dos papéis sociais das mulheres, e de regular os horários e práticas no interior da clausura, o arcebispo de Pernambuco, D. Azeredo Coutinho, apresenta um programa de estudo e profissional a ser ministrado às recolhidas. O arcebispo insiste na importância delas aprenderem a ler e a escrever corretamente, elas devem se tornar ágeis na matemática. Segundo ele, elas deviam ser dispensadas do aprendizado do latim e da música, e ele solicita uma atenção toda especial na instrução da Economia Doméstica e na arte de cozer e bordar[6].

Se em Pernambuco, a Igreja pretendia inserir a mulher no contexto de uma Economia Doméstica, na Bahia, a intenção se ampliava para a inserção da mulher no campo do trabalho assalariado. Respondendo a um inquérito sobre a situação da economia baiana, o desembargador João Rodrigues de Brito anotou, em 1807, um parecer favorável à inserção da mulher no mundo do trabalho livre. O desembargador sustentava que a mão-de-obra feminina poderia duplicar a produção, caso liberada nem que fosse para ocupações sem exigência de grande força física. Elas poderiam "vender em lojas" e se ocupar "no exercício de todas as artes"[7]. As mudanças nos costumes brasileiros já se faziam observar em meados do século XIX, precisamente entre 1852 e 1862, pelo viajante francês Charles Expilly, no Rio de Janeiro, que constatava que a reclusão feminina já não era tão severa[8].

1. Da Clausura às Ruas: As santas e as abandonadas no Brasil

No Brasil colonial, duas formas de clausuras eram as mais comuns: a casa, célula da família sanguínea, e o convento ou recolhimento, a família espiritual. A prática da clausura religiosa oficial no Brasil acontece na Bahia, em 1676, com a implantação da Ordem de Santa Clara[9], mais conhecida como *clarissas*, no Mosteiro de Nossa Senhora do Desterro. No Sudeste do Brasil, clausuras semelhantes iniciam-se no alvorecer do século XVIII e abriga as mulheres pobres, intermediárias e ricas, mendigas e abastadas, de 'família', e prostitutas. Todas estão à mercê dos homens e da sorte que as confinam ou as esquecem. A clausura passa ter um caráter punitivo e corretivo, ela engloba todas as classes sociais, mas predomina na classe rica

---

6 ALGRANTI, Leila Mezan, "Educação Feminina. Vozes dissonantes no século XVIII e a prática colonial", *In: História e Utopias*. São Paulo: ANPUH (Associação Nacional de História), 1996, pp. 264-265. Ver o trabalho mais recente de ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de, *O Sexo Devoto: Normatização e resistência feminina no Império Português (séculos XVI-XVIII)* Recife: Editora Universitária/UFPE, 2005, pp. 242-334.

7 Apud. ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios. Transgressões e transigência na sociedade urbana colonial*. 2a ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1997, pp. 190-191.

8 EXPILLY, Charles, (1814-1886). *Mulheres e Costumes do Brasil*. São Paulo/Brasília, Nacional/INL, 1977 (1a ed. Francesa 1864), p. 242. (*Les Femmes et les moeurs du Brésil*. Paris: Charlieu et Huillery, 1863).

9 A Ordem das Clarissas foi a segunda Ordem fundada por São Francisco, no século XIII. Clara di Favaroni, amiga e confidente, torna-se a precursora de um estilo de vida religiosa feminina até então desconhecida. Ver: *Fontes Franciscanas*. Apresentação Sérgio M. Dal Moro; tradução Celso Márcio Teixeira et. al.. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004, pp. 1699-1878.

no afã de protegê-las e mantê-las, dessa forma, com a moral ilibada. Proteção e instrução eram motivos suficientemente fortes para se enviarem as mulheres para os conventos e Recolhimentos.

A educação intelectual feminina no Brasil oitocentista ainda estava distante de fazer parte da pauta "esclarecida" dos homens brasileiros. No alvorecer do século XIX, o Brasil Império inicia um processo de redimensionamento dos espaços dedicados à formação feminina. As ordens religiosas femininas que chegaram ao Brasil em meados e final do século XIX propiciaram um novo perfil para as "moças de família". Estas ordens abriram novas frentes de trabalho para as mulheres fazendo emergir novas formas de engajamentos profissionais, sobretudo, ligadas à educação e à saúde.

As congregações religiosas engajadas em colégio e hospitais atribuíram funções diferenciadas para as atividades femininas que as colocaram em contato direto com a sociedade. Dos conventos às escolas, aos hospitais e aos asilos, o mundo das mulheres se encontra com a sociedade. Voltadas, portanto, para a educação das meninas, ancoradas nas reformas dos costumes que aconteceram no final do século XIX e início do XX, nos conventos e recolhimentos, as ordens religiosas femininas passaram a desempenhar uma função mais explícita para a formação de mulheres engajadas no lar e na educação. O processo é lento e, enquanto isto não acontecia, as instituições femininas de clausura continuaram a desempenhar seu papel na educação e catequese para as mulheres[10]. Não obstante, outra forma de solidariedade à causa das mulheres abandonadas nasceu do movimento sócio-religioso iniciado pelo missionário Pe. Ibiapina (1806-1883), em Pernambuco, Paraíba e Ceará, que tinha por objetivo fundar Casas de Caridade destinadas à "luta contra o desamparo da mulher"[11].

1.1. A arte das mãos: enfeitar e cozinhar nos conventos

Em 1845, Weterell, o vice-cônsul inglês, juntamente com um grupo de conterrâneos, visita o Convento da Soledade[12], residência das irmãs Ursulinas. Ali o vice-cônsul além de se encantar com a beleza da freira que o atende, ele informa que naquele convento o principal trabalho delas é o de confeccionar "maravilhosas flores de penas de pássaros, que não necessitam ser tingidas e que são tão justamente apreciadas na Europa". Plumas de pássaros entraram,

---

[10] ALGRANTI, *op. cit.*, pp. 252-266. Para uma visão mais ampla sobre a questão ver a mesma autora em *Honradas e devotas op. cit.* A contribuição mais direta para tal empenho foram os manuais empregados na formação das jovens a fim de salvaguardar a moral e os bons costumes. ALMEIDA, Angela Mendes de. *O Gosto do Pecado. Casamento e sexualidade nos manuais de confissões dos séculos XVI e XVII.* Rio de Janeiro: Rocco, 1993. Segundo Foucault, o século XVII é o início de uma época de repressão burguesa, momento que, ao mesmo tempo, é marcado pela presença significativa desses manuais de confessores, em que os pecados são francamente detalhados. Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1982, pp. 9-25.

[11] HOORNAERT, Eduardo, (Org.), *Crônicas das casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina*. Coleção Outras Histórias, n. 39, Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006, pp. 37-40.

[12] Convento da Soledade – Fundado pelo jesuíta Gabriel Malagrida.

dessa forma, através dos conventos femininos, na moda (Schindler, 2001: 1089-1108). Segundo Weterell, a primeira vez que visitou esse Convento, ele teria revivido todos os romances a respeito de freiras e conventos. A madre "Superior era uma mulher majestosa: uma sorte de rosto *'carlo doci'*, pálido, mas com olhos maravilhosos, muito semelhantes aos da 'Madona' da coleção Real de Pinturas". Os visitantes sempre queriam comprar e receber as flores das mãos daquela "Superiora" com ares da "Mãe de Deus" tal qual as pinturas clássicas. O recito conventual não parecia muito espaçoso, o vice-consul e demais visitantes foram levados "a uma pequena sala que rapidamente se encheu de grandes cestos e tabuleiros com flores". Duas janelas com grades separavam os visitantes da linda freira que lhes apresentava "um extraordinário sortimento de flores de todos os tipos". Junto "à bela" matrona, "diferentes servas das outras freiras do convento informavam os preços dos trabalhos de suas donas". Pelo fato do grupo inglês não ser conhecedor da língua portuguesa, eles se comunicavam por gestos, motivo que teria gerado "momentos bem divertidos ao efetuarmos compras combinadas e discutidas quase que exclusivamente por gestos, o que, seguramente, nos deve ter levado a pagar, algumas vezes, o dobro do valor." Terminando a visita e as compras, a linda freira os acompanhou até a porta. Ao passar diante da venerada "Madona", "ela desejou-nos um cortês adeus acrescentando que, se alguma vez voltássemos por ali, deveríamos sempre perguntar por Maria de..."[13]. Afinal, diante de tal estupefação, o vice-cônsul havia esquecido o nome exato daquela que os "enfeitiçara".

As freiras são também grandes fabricantes de guloseimas. Elas fabricam geléias, frutas secas etc. Além disso, é muito fácil comprá-las em pequenas ou grandes quantidades, todos os tipos de doces são feitos sob encomenda. Elas são verdadeiras artistas, decoram os mais complicados pratos com desenhos finamente preparados; elas preparam coloridas sobremesas que são cuidadosamente expostas à venda. São trabalhos culinários sob encomenda, verdadeiras obras de arte que levam os "nomes dos homenageados no centro, cercado de desenhos e figuras das mais diferentes cores"[14].

1.2. A arte de sobreviver: os recolhimentos, os pobres e seus amigos

Se por um lado, as mulheres no século XIX passavam a ser alvo de reflexão, por outro lado, elas estavam também no centro das preocupações sociais. O livro de contabilidade do Recolhimento de Nossa Senhora dos Humildes, estabelecido em Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo baiano, destinado à educação de raparigas em situação de risco[15], apresenta um perfil feminino complexo. Conforme as anotações, esse Recolhimento preencheria as lacunas de uma sociedade desestabilizada em sua estrutura básica: a família e as relações

---

[13] WETHERELL, James, *Brasil. Apontamentos sobre a Bahia (1842-1857)*. Salvador: Edição Banco do Brasil S/A, s./d., p. 28.

[14] *Ibid.*, p. 106.

[15] A.P.E.BA – Arquivo Público do Estado da Bahia. Recolhimento com os Humildes de Santo Amaro. Assunto: Religião, 1833-1888. Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5279.

de gênero. Ao mesmo tempo, ele corresponderia às necessidades das próprias mulheres relegadas ao extremo abandono.

Tabela I
Relação das pessoas existentes neste recolhimento de N. S. dos Humildes da Vila de Santo Amaro da Purificação (1833)

Recolhidas permitidas pelos Estatutos e três inválidas.	23
Educandas pensionistas de maior e menor idade.	19
Educandas pobres de maior e menor idade a cargo do Recolhimento.	14
Servas sem compreender as escravas.	15
TOTAL	**71**

Tabela II
Resumo da Receita e despesa que anualmente tem o mesmo Recolhimento

Rendimento anual do patrimônio em 43 casas maiores e menores.	765$000
Rendimento anual de 19 pensionistas a (...) por semana.	228$000
Juros de 5% por diversas assinaturas voluntárias a favor do Recolhimento em se não entrega o principal e donativos ou pensões anuais e voluntárias.	441$800
TOTAL	**1.434$800**

Em 7 de Outubro de 1833, Anna Robarta da Cruz, Regente do Recolhimento dos Humildes naquele ano, não deixa de registrar a sua insatisfação quanto ao compromisso da sociedade frente aquela obra refletida nas abstenções de pagamentos:

> Não é infalível a receita, nem a despesa porque há faltas nos inquilinos e assinaturas; pelo que diz respeito a receita e quanto a despesa os trabalhos e manufaturas da casa, como sejam costuras, bordados, flores e doces, e mais que se não furtou a receita por não produzir quantia certa, fazem contudo se possa afirmar que o seu resultado chega para preencher a despesa, sem miséria, nem supérfluo, conservando-se em boa ordem a casa posto que pobre, sem falta do necessário.[16]

Em carta de 1861, o provincial[17] franciscano agradece ao Presidente da Província a restauração do retábulo da igreja do convento, contíguo ao Recolhimento dos Humildes. Assistia a esse Recolhimento o Fr. Francisco de Nossa Senhora da Penha. No mesmo ano, o vice Presidente da Província faz a doação de 750$000 de esmola ao Recolhimento de Nossa Senhora dos Humildes.

---

[16] Arquivo Público do Estado da Bahia. Recolhimento com os Humildes de Santo Amaro, Assunto: Religião, 1833-1888. Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5279.

[17] Provincial é o superior de um conjunto de conventos que formam uma província autônoma; também se chama ministro provincial.

Tabela III

Relatório do Recolhimento Nossa Senhora dos Humildes de 20 de Março de 1879

Órfãs	19
Empregadas	22
Servas (algumas se estão educando)	32
TOTAL	**73**

	Despesas	**Receitas**
Não identificadas.	11:410$000	
Patrimônio.		4:028$520
Mensalidades de pensionistas.		4:350$000
Subvenção da Assembléia.		1:000$000
Produto de uma Loteria.		1:465$000
Juros de 4:000$000.		240$000
TOTAL		**11.083$520**
DÉBITO		**3.606$777**

Ass. Delfina Rosa de S. José – Regente.

Tabela IV

Relatório do Recolhimento dos Humildes de 20 de Fevereiro de 1888

Recolhidas.	20
Seminaristas e Educandas	41
Servas	40
TOTAL	101

	Despesas	**Receitas**
Não identificado.	9:700$430	
Patrimônio.		3:526$235
Mensalidades de pensionistas.		2:436$000
Tesouro Provincial.		1:000$000
Trabalhos Caseiros.		706$600
Juros. *Não especifica o total do empréstimo		667$000
TOTAL		**8.335$835**
DÉBITO		**3.820$075**

Ass. Maria Germana Calmon du Pin e Almeida – Regente.

Tabela V
Relatório do Recolhimento de N. S. dos Humildes de 28 de Fevereiro de 1889

Recolhidas	20
Seminaristas e Educandas	38
Servas	38
TOTAL	**96**

	Despesas	**Receitas**
Não identificado.	12:733$100	
Patrimônio.		2.578$510
Mensalidades de pensionistas.		2.560$000
Esmolas.		200$000
Produtos líquidos de 2 Loterias		5.300$000
Trabalhos Caseiros		900$000
TOTAL		**11.539$010**

Ass. Maria Germana Calmon du Pin e Almeida – Regente[18].

No Sertão da Bahia, em 1861, outro espaço para acolher pessoas necessitadas é criado e registrado como Asilo da Vila de Santa Izabel[19]. Este asilo acolhe homens, mulheres e crianças. No ano de 1861, 194 pessoas são registradas, a maior parte mulheres e crianças. Os homens que gozam de um pouco mais de saúde procuram trabalho no litoral, eles têm como objetivo encontrar um lugar para se estabelecerem com suas famílias. Muitos deles são vitimados pelas febres e alguns chefes de família vivem espalhados pelos garimpos e outros tipos trabalhos.

O Asilo da Vila de Santa Izabel parece ter proporções grandiosas e abriga razoável número de necessitados. O presidente da Província Desembargador Antônio da Costa Pinto determina que durante quatro meses sejam fornecidos mantimentos aos pobres moradores daquela região e especialmente do Asilo Santa Izabel. A maior parte das mulheres que se recolhem nesse asilo é de idade avançada. Elas têm entre 70 e 80 anos, duas são cegas e uma sofre de moléstia crônica. Dos homens, dois são *idiotas* e um aleijado. As crianças têm de 1 a 12 anos, a maioria delas tem mãe, mas os pais não constam nas notificações. Os pais que têm trabalho mandam seus filhos comerem no asilo, essas crianças são atendidas sem ônus para asilo. Aliás, o asilo alimenta 1/3 dos moradores da Vila Santa Izabel.

O Asilo dos Expostos, criado em 1878, na cidade de Salvador, sob os cuidados de uma comunidade religiosa feminina, envia uma solicitação pedindo permissão à Presidência da

[18] Embora não registrando, houve nesse período um saldo de 1.194$090.

[19] Asilo da Vila de Santa Izabel – 1861. Sertão da Bahia. Arquivo Público do Estado da Bahia. Religião: Asilos 1861-1883, Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5302.

Província para receber objetos vindos da Europa sem fim comercial, mas sim caritativo, para as emergências da casa[20].

O Asilo São João de Deus, chamado de *Alienados*, apresenta um relatório interessante para os anos de 1874-1875. Segundo os dados apresentados, as mulheres parecem sofrer mais fortemente as agruras de uma sociedade atingida pelas mais diversas doenças.

Tabela VI
Asilo São João de Deus (Anos de 1874-1875[21])

Homens		Mulheres	
Branco	05	Branca	14
Pardo	14	Parda	12
Cabra	06	–	–
Preto	03	Preta	18
Crioulo	01	Crioula	01
TOTAL	**29**		**45**

A mulher branca nesse ano de 1874 e 1875 é em maior número que os homens brancos e mulheres pardas. De um total de 44 mulheres, as "pretas" são as mais atingidas pelo abandono. Elas perfazem o número de 18, contra 14 brancas e 12 pardas. De um total de 44 mulheres, 36 são solteiras, 5 casadas e 3 viúvas. O estado celibatário parece tornar vulnerável a condição feminina. A condição masculina parece seguir, em menor proporção, os mesmos infortúnios femininos. Dos homens alistados, 16 são solteiros, 4 são casados. Portanto, o que aproxima esses dois grupos, homens e mulheres, é a condição de não possuir vínculos matrimoniais, o que não significa que não tivessem companheiros e companheiras ou relacionamentos amorosos.

	Estado Civil		
	Solteiros (as)	**Casados (as)**	**Viúvos (as)**
Homens	16	04	–
Mulheres	36	05	03
TOTAL	**52**	**09**	**03**

Quem eram essas mulheres e homens abandonados? Que *status* social eles ocupavam no século XIX baiano? Os dados mais uma vez nos revelam que 66 eram livres, 2 eram escravos

[20] Asilo dos Expostos (1878). Arquivo Público do Estado da Bahia. Religião: Asilos 1861-1883, Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5302.

[21] Asilo São João de Deus (1872-1883). De alienados. Arquivo Público do Estado da Bahia. Religião: Asilos 1861-1883, Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5302.

e 5 considerados "libertos". Portanto, a liberdade parece que não os ajudou a encontrarem um nível de vida melhor. A maioria, 59, é de condição livre e procedente da Bahia. Em segundo lugar estão 11 africanos. A maioria dos abandonados é identificada como "parda" ou "preta".

Profissões	
Comércio	–
Latoeiro	–
Roceiro	01
Costureira	20
Professora	02
Servente	08
Lavadeira	03
Mendiga	03
Negócio	03
Lavrador	04
Cozinheiro	01
Ganhadeira	03
Soldado	02
Estudante	02
Pedreiro	01
Entalhador	01
Caixeiro	01
Alfaiate	01
Músico	02
Operário Militar	01
TOTAL	**59**

Condição Social	
Livres	66
Escravos	02
Libertos	05
TOTAL	**74**

Naturalidade	
Portugal	01
Bahia	59
África	11
Alemanha	01
Rio Grande do Sul	01
Sergipe	01
TOTAL	**74**

No que tange às profissões, destaca-se a profissão de costureira. Explica-se esse alto índice profissional pela demanda social. As vestes simbolizavam *status* social e indicativo do poder econômico de quem as possuía, embora as restrições, tanto da Igreja quanto do Estado, procurassem orientar os modos de vestir à sobriedade[22]. Entretanto, parece ter havido uma reviravolta nos costumes, pois em 1821 Maria Graham, viajante inglesa ao passar por Salvador e Recife, constatou a decadência existente na arte de se vestir[23].

---

[22] ARAÚJO, *op. cit.*, pp. 115-121.

[23] GRAHAM, Maria. *Diário de uma viagem ao Brasil.* Belo Horizonte/São Paulo, Itatiaia/Edusp, 1990 (1a ed. Inglesa 1824), pp. 137, 168 e 169.

Os anúncios em jornais, no século XIX, tornaram-se um rico material de pesquisa e revelam uma sociedade em movimento. No dia 31 de Julho de 1848, o *Diario de Pernambuco* anuncia a venda de uma escrava educada por uma inglesa no Recife. Segundo o dito anúncio, ela tinha "dezoito anos, de bonita figura e bons costumes, e que serve bem a uma casa, por ter sido educada por uma senhora inglesa, a qual também fala inglês, cose, cozinha, engoma e lava". Elas residiam na Rua do Livramento n.º 36, próximo à igreja de Nossa Senhora do Livramento, igreja pertencente a confraria dos Homens Pardos. As escravas parecem acompanhar a evolução da urbanidade mercantil da cidade do Recife, além de falar inglês, há interesse também pelo espanhol. Delfina, escrava à venda, falava muito bem espanhol[24].

Não é de estranhar que a profissão de costureira seja a mais mencionada. Em 1854, ao descrever a maneira de vestir das pretas e mulatas, em Salvador, o vice-cônsul Weterell informa que elas se vestem de forma "muito original e muito elegante". As mulatas, mais do que as pretas, podem se dar ao luxo de se vestirem tão luxuosamente. A parte superior das vestes "é de fina musselina, lisa ou enfeitada, algumas vezes tão transparente que mal chega a disfarçar o corpo, da cintura para cima". A parte que cobre o busto é bordada com largas rendas, lindamente trabalhados, reunindo por meio de uma abotoadura de ouro. A parte superior do vestido, intencionalmente folgada, expõe os ombros da mulher quase sempre inteiramente descobertos. Quando uma mulher está sentada no chão, a sua ampla saia forma um círculo completo, sempre com a orla bordada ou rendada. As negras têm os braços cobertos de pulseiras de pedras semi-preciosas e de ouro, o pescoço e o peito são carregados de colares e as mãos de anéis. São mulheres que se vestem de maneira extremamente cara, panos importados as deixam elegantemente vestidas. Elas chegam a pagar, "quando o tecido é da melhor qualidade, no mínimo cinqüenta mil réis, cerca de cinco libras esterlinas". As cores são a grande arma para embelezá-las, "a cor mais procurada, naquele momento, eram os panos de fundo azul e cinzento com listras de um vermelho escuro". Todo esse esplendor só desaparecia por ocasião da Quaresma, quando elas vestiam tecidos de cor preta, mas nunca renunciavam uma "seda muito levemente colorida"[25].

---

[24] SILVA, Leonardo Dantas, "A escrava que falava inglês", *In*: *Textos sobre o Recife*, Fundação Joaquim Nabuco, http://www.fundaj.gov.br/docs/rec/rec04.html.

[25] WETHERELL, James, *Brasil. Apontamentos sobre a Bahia (1842-1857)*. Salvador: Edição Banco do Brasil S/A, s./d., pp. 79-80. Em *Souvenir de ma vie*, publicado em Paris, em 1868, o futuro Imperador do México, Maximilien d'Autriche, repete as mesmas obseravações de Wetherell sobre a Bahia: "Uma mulher em particular surpreende nosso olhar por suas formas extraordinárias. Ela vestia a roupa pitoresca e singular das negras brasileiras, que lembram ainda sua pátria africana: um vestido de algodão de floreado vistoso flutua negligentemente em torno de suas ancas que se balançam molemente, uma camisa branca sem mangas, que parece jogada por acaso, envolve o busto. Para circular na cidade, um chalé matizado de diversas cores cai dos ombros em pregas elegantes. Pérolas de vidro com amuletos pagãos descem por todo o colo. Um turbante de gaze branca ou azul claro é enrolado em torno da cabeça. As cores claras e vistosas ficam muito bem para estas peles bronzeadas e cheias de juventude. Estes encantos exóticos não deixavam de ter certo brilho, graças ao aveludado da pele... Neste sentido e nesta medida, existe nestas mulheres razão para coqueteria. Elas estavam bem persuadidas

Os brasileiros se preocupam excessivamente com a aparência e essa característica chama a atenção do vice-cônsul inglês. Segundo ele, quando os brasileiros "aparecem em público são muito requintados em sua maneira de vestir, lembrando muito os franceses em suas modas, e situam-se o mais longe possível da sociedade do gosto britânico", mas logo que voltam às suas casas se desfazem das vestes e voltam a ficar à vontade: "a camisa é trocada por uma mais suja – e sobre eles enfia um roupão e, calçando os seus pés nus em *tamancos* (chinelos de madeira), e, com esses trajes caseiros, eles permanecem até o fim do dia"[26].

As senhoras em Salvador saem muito pouco e, quando o fazem, trajam vestidos de luxo para fazer visitas de cerimônia ou para ir à missa. As raparigas só vão à missa em *cadeiras*, protegidas por cortinas que as escondem cuidadosamente dos olhares de meio mundo de curiosos. Mas essa prática parece já começar a ser negligenciada. As antigas matronas, herdeiras do hábito de não aparecer em público, insistem ainda em esconder as suas filhas. Entretanto, as belas jovens, cansadas da vigilância materna, não parecem mais preocupadas em se esconder como o faziam as suas mães[27].

A sociedade brasileira colonial no século XIX passa, portanto, por inúmeras transformações. Das classes ricas às classes pobres, homens e mulheres buscam novas formas de sociabilidade. Mas é no campo da miserabilidade econômica das populações abandonadas que a sociedade brasileira encontra sua maior fonte de regeneração, humanizar homens e mulheres desfigurados parece ser a meta de uma sociedade fragmentada pelos que têm e os que não têm.

2.3. Mendicidade e mendigos em Salvador

Em 1856, segundo ainda o vice-cônsul James Weterell, existem numerosos mendigos nas ruas de Salvador. As estratégias mendicantes para esmolar são sempre as mesmas: eles vão de casa em casa ou ficam parados nas esquinas com um lamento permanente: "Esmola pelo amor de Deus". Há, segundo o inglês, rumores que alguns mendigos adquirem importantes somas. Mas a verdade é que os velhos e enfermos são os mais atingidos pela miséria e são estes que vivem exclusivamente da generosidade da sociedade baiana. Nos conventos existe a prática da distribuição diária ou uma vez por semana de *farinha*, de sopa ou de dinheiro aos pobres. Tudo é cuidadosamente organizado, os pobres adentram nos claustros "aonde toda aquela gente é introduzida, e cada um recebe a sua ração quando se retira, em fila, a fim de que ninguém receba mais do que uma vez". Os frades se distribuem pela cidade para recolher entre os ricos as esmolas que serão distribuídas aos pobres: "Esta é a única maneira com a qual, neste país, se providencia o sustento dos pobres"[28].

---

disso, e o manifestavam por um sorriso de contentamento." Apud. VERGER, Pierre, *Notícias da Bahia*. Salvador: Corrupio, 1981, p. 222.

[26] WETHERELL, James, *op. cit.*, p. 120.

[27] *Ibid.*, p. 146.

[28] *Op. cit.*, p. 132.

Um desses espaços de pobres em Salvador é o Asilo de Mendicidade[29]. Oficialmente ele tem seu princípio com a prática dos franciscanos, do convento de São Francisco de Salvador, que distribuíam refeições aos mendigos de rua, em 1867. Dois relatos sobre a condição da mulher anônima nos chamam atenção. No dia 10 de Abril de 1867, portanto no princípio da atividade organizada, registrou-se a entrada de uma doente mental, sem procedência, na Casa de Asilo da Mendicidade à Ladeira de São Francisco. O mesmo relato, em 26 de Julho de 1870, registra a morte repentina da dita mendiga, Maria Francisca, no adro do convento de São Francisco[30]. Em Janeiro de 1874, a Sociedade Philarmônica Luso-brasileira Minerva pedia permissão para dar um concerto musical, no Passeio Público, em benefício do Asilo de Mendicidade.

Entretanto, só em 29 de Julho de 1876, é tomado a encargo da Província pelo Dr. Luiz Antônio da Silva Nunes, Presidente da Província da Bahia. Os desafios sociais baianos parecem abrir novas perspectivas para uma rede de solidariedade que unirão pobres e ricos. A Professora Kátia Mattoso sublinha que na Bahia do século XIX os "menos favorecidos" se uniam para "ajudar aos mais pobres", primeiro passo para tirá-los da penúria[31]. Essa atitude solidária é também confirmada nas classes abastadas. Tratava-se de "um gosto pela ajuda mútua"[32]. Boa parte da sociedade baiana parece se sentir responsável pela causa dos abandonados. Em 04 de Julho de 1876, os vencimentos do Fr. Raimundo Nonato da Madre de Deus Pontes, lente (Professor) da cadeira de Teologia Moral do seminário Arquiepiscopal foram oferecidos ao Asilo de Mendicidade pelo provincial da Ordem franciscana.

A inauguração do Asilo, no dia 26 de Julho de 1876, contou com a bênção do estabelecimento às 10 horas e a Missa, com a participação dos mendigos, rezada pelo Monsenhor Carlos Luis. Este padre esmolou na cidade baixa e renunciou as terças partes do seu ordenado ou gratificação que receberia do Estado em favor do Asilo. As contribuições das instituições

---

[29] As Bases para o Regulamento do Asilo de Mendicidade é simples e prático, como qualquer instituição principiante:

Art. 1 – Fica criado nesta capital sob a denominação de Asilo de Mendicidade – um abrigo destinado a receber todos os pobres de ambos os sexos, que esmolarem pela cidade e subúrbios.

Art. 2 – Equanto este estabelecimento não tiver edifício próprio, ou enquanto se não obtiver um outro lugar, que ofereça mais amplas acomodações que possam receber número mais crescido de mendigos, continuará o Asilo na parte do convento, que espontaneamente cederam os religiosos franciscanos, e onde atualmente se acham.

Art. 3 – Acompanhar os mendigos a portaria de São Francisco nas ocasiões, em que ali se distribui comida à pobreza, fazendo-os regressar, logo que a tenham recebido, ao Asilo, onde farão refeição no lugar para isso designado. 28 de Junho de 1862. Arquivo Público do Estado da Bahia. Religião: Asilo de mendicidade (1862-1880), Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5301.

[30] Arquivo Público do Estado da Bahia. Religião: Asilo de mendicidade (1862-1880), Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5301.

[31] MATTOSO, Kátia de Queiroz, *Bahia no século XIX. Uma Província no Império*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992, p. 644.

[32] *Id., Ibid.*

religiosas foram significativas. Porém, as paróquias de Salvador foram as maiores contribuintes como demonstram as somas abaixo:

Proveniência	Valor
Freguesia de São Pedro	1.612$000
Freguesia de Santo Antônio Além do Carmo	960$500
Freguesia de N. Sra. das Mercês	1.308$000
Freguesia de Brotas	572$000
Freguesia da Vitória	499$000
Freguesia da Vitória	3.302$000
Freguesia da Penha	400$000
Ordem Terceira do Carmo	200$000
TOTAL	8.853$500

Os comerciantes também participaram da instalação da casa que se propunha a asilar os desvalidos da má sorte, doando artigos indispensáveis para seu funcionamento como se designa abaixo:

> Os negociantes abaixo assinados, no intuito de concorrerem de alguma sorte para a próxima instalação do asilo de mendicidade vem respeitosamente oferecer a V. Exa. como um dos mais importantes propugnadores de tão útil instituição: cincoenta colchões, cincoenta travesseiros, cincoenta fronhas, cem lençóis e cincoenta cobertores; assim, como a roupa e o calçado precisos para os mendigos de ambos os sexos, que se acham recolhidos no asilo São Francisco, assim de prevenir qualquer demora que possa haver na transferência deles, para ter lugar a inauguração do novo asilo. 05 de julho de 1876.[33]

A Sociedade Comercial Nova Euterpe programou para o dia 23 de Fevereiro de 1878 um baile em benefício do Asilo de Mendicidade. Em ofício de 18 de Fevereiro, a Sociedade Comercial pede à Presidência da Província que os músicos militares, através da Banda Militar, abrilhantem a festa[34]. Segundo Rousseau, o espetáculo é fundamental para revelar a singularidade de um povo:

> Perguntar se os espetáculos são bons ou maus em si mesmos é formular uma questão muito vaga; é examinar uma relação antes de ter fixado os termos. Os espetáculos são feitos para o povo e é somente por seus efeitos sobre ele que se podem determinar suas qualidades absolutas. Pode haver espetáculos de uma infinidade de espécies; há de povo a povo uma prodigiosa diversidade de costumes, de temperamentos, de caracteres. O homem

[33] Arquivo Público do Estado da Bahia. Religião: Asilo de mendicidade (1862-1880), Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5301.

[34] Arquivo Público do Estado da Bahia. Religião: Asilo de mendicidade (1862-1880), Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5301.

> é uno, confesso-o; mas o homem modificado pelas religiões, pelos governos, pelas leis, pelos costumes, pelos preconceitos, pelos climas torna-se tão diferente de si mesmo que não se deve mais procurar entre nós o que é bom aos homens em geral, mas o que é bom para eles em tal tempo ou em tal país.[35]

A solidariedade estabelecida entre as diversas camadas sociais amplia os laços de uma sociabilidade sócio-caritativa, criando, dessa forma o que classificaríamos de *"pacto social"* por aglutinar e conclamar, indivíduos e grupos específicos, em torno de uma causa comum para remediar as necessidades de setores marginais da sociedade. Foi assim que o Pe. Romualdo Maria de Seixas Barroso, lente (professor) catedrático da cadeira de Teologia Moral do seminário, em 30 de Março de 1878, deu 5% do seu ordenado ao Asilo de Mendicidade por espaço de 5 anos.

As mesmas preocupações também suscitavam interesse nos alunos de medicina da Bahia que, nos 5o e 6o anos do curso, ofereciam seus serviços gratuitamente ao Asilo de Mendicidade[36]. Foi essa predisposição à solidariedade que permitiu a compra, em 03 de Janeiro de 1879, do Palacete Machado, no bairro da Boa Viagem, na parte baixa da cidade de Salvador, a fim de para lá ser transferido o dito Asilo, o novo espaço físico foi comprado pela quantia de 43.350$000 e recebeu também um novo nome: Asilo D. Pedro II.

Numa sociedade assolada pela mendicância e pela debilidade física da sua população, a indigência e miséria de homens e mulheres tornaram-se o elo de união da sociedade baiana no século XIX. Viúvos, viúvas, doentes, velhos, crianças, provocaram uma nova sensibilidade nas relações sociais. O sentimento de solidariedade, por outro lado, alcançou as autoridades públicas da Província. Reivindicou-se uma atitude das autoridades da Presidência da Província para subvencionar necessidades mais urgentes dos pobres e miseráveis[37].

Bibliografia

ALGRANTI, Leila Mezan. "Educação feminina. Vozes dissonantes no século XVIII e a prática colonial", *In*: *História e Utopias*. São Paulo: ANPUH (Associação Nacional de História),1996, pp. 252-266.

_____, *Honradas e Devotas: Mulheres da colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil (1750-1822)*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb,1993.

ALMEIDA, Angela Mendes de. *O Gosto do Pecado. Casamento e sexualidade nos manuais de confissões dos séculos XVI e XVII*. Rio de Janeiro: Rocco,1993.

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O Sexo Devoto: Normatização e resistência feminina no Império Português (séculos XVI-XVIII)* Recife: Editora Universitária/UFPE, 2005, pp. 242-334.

---

35 Apud. FORTES, Luiz R. Salinas. *Rousseau: o bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989, p. 30.

36 Arquivo Público do Estado da Bahia. Religião: Asilo de mendicidade (1862-1880), Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5301.

37 A.P.E.BA – Arquivo Público do Estado da Bahia. Religião: Assistência Social (1823-1889), Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5303.

ANDRADE, Maria José de Souza. *A Mão de Obra Escrava em Salvador (1811-1860)*. São Paulo: Corrupio, 1988.

ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios. Transgressões e transigência na sociedade urbana colonial*. 2a ed., Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

AYMARD, Maurice. "Amizade e convivialidade", *In: História da Vida Privada. Da Renascença ao século das Luzes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 455-500. 3 vol.

AZEVEDO, Thales de. *O Povoamento da Cidade do Salvador*. Salvador: Editora Itapuã,1969.

EXPILLY, Charles. *Mulheres e Costumes do Brasil*. São Paulo/Brasília, Nacional/INL, (1a ed. Francesa 1864), 1977, p. 242. (Les Femmes et les moeurs du Brésil. Paris : Charlieu et Huillery, 1863).

Fontes Franciscanas. Apresentação Sérgio M. Dal Moro; tradução Celso Márcio Teixeira...[et. al.]. Petrópolis, Jio de Janeiro: Vozes, 2004.

FORTES, Luiz R. Salinas. *Rousseau: O bom selvagem*. São Paulo: FTD, 1989.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade, I. A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1982

GRAHAM, Maria. *Diário de uma Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1990.

HOORNAERT, Eduardo (Org.). *Crônica das Casas de Caridade fundadas pelo padre Ibiapina*. Fortaleza: Museu do Ceará; Secretaria da Cultura do Estado do Ceará, 2006.

MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia: A cidade do Salvador e seu mercado no século XIX*. São Paulo: Hucitec; Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978.

_____, *Família e Sociedade na Bahia do século XIX*. São Paulo: Corrupio, 1988.

_____, *Bahia: Século XIX. Uma província no Império*, Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992.

PERROT, Michelle. "À margem: solteiros e solitários", *In: História da Vida Privada: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, pp. 287-304. 4 vol.

_____, *Os Excluídos da História: Operários, mulheres, prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988

PRIORE, Mary del. *Ao Sul do Corpo. Condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil colonial*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

_____, (Org.), *História das Mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1997.

SCHINDLER, H. "Plumas como enfeites de moda", *In*: *História, Ciências, Saúde — Manguinhos*, *vol. VIII (suplemento), 1089-1108*, 2001

SILVA, Leonardo Dantas. "A escrava que falava inglês", *In: Textos sobre o Recife*, Fundação Joaquim Nabuco, http://www.fundaj.gov.br/docs/rec/rec04.html, s./d.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da. "A universidade brasileira e os estudos sobre a mulher", *In*: *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, 1987, n. 27, pp. 75-91.

VERGER, Pierre. *Notícias da Bahia (1850)*. Salvador, Corrupio, 1981.

WETHERELL, James. *Brasil. Apontamentos sobre a Bahia* (1842-1857). Salvador: Edição do Branco da Bahia S/A, s./d.

Fontes Manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Caixa 128, doc. 9976.

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBA). Religião. Recolhimento com os Humildes de Santo Amaro. Assunto: Religião, 1833-1888. Seção de Arquivo Colonial e Provincial, Maço 5279.

Arquivo Público do Estado da Bahia (APEBA). Religião. Asilo de mendicidade 1862-1880. Seção de Arquivo Colonial e Provincial. Maços 5301-5302-5303.

Onde há Galos podem Cantar Galinhas, 1964-1974: O contexto sociocultural feminino da última década do Estado Novo

Matilde da Conceição Estevens

Resumo: *A autora, até final da instrução primária, não realizara que no seu País, o Portugal dos anos sessenta do séc. XX, Homem e Mulher eram diferentes socialmente, sendo que tal distinção ultrapassava o mero campo biológico. Ao feminino era imposta, quase sempre, a obrigação de cumprir, sendo-lhe cerceados direitos fundamentais à sua dignidade (vg. acesso à instrução, trabalho fora de casa, frequência de certos locais). O homem, seu companheiro de jornada, era o senhor da liberdade, da rua e do "trabalho". Cabia-lhe decidir sobre tudo. Porque assim era e assim sempre tinha sido: onde há galos não cantam galinhas.*

Partindo do aduzido, fulcro de injustiças castradoras do feminino, indutoras de um desenvolvimento social em que nem sequer o homem beneficiava, apresenta-se uma proposta de reflexão sobre as características da sociedade portuguesa da última década do Estado Novo (1964-1974).

Introdução

Partindo da sociedade portuguesa actual propomo-nos a sua revisitação, quarenta anos depois. Numa primeira paragem procura-se a Lisboa da década de 1964-1974, para aí encontrar a jovem mulher, empregada de escritório, que em 1974, estava na casa dos vinte. Era adolescente, ou muito perto, no princípio do seu ciclo profissional e tinha o curso comercial como habilitação académica (ensino secundário técnico). Esta geração de mulheres, a dos anos sessenta em geral, marcou com a anterior um ponto de ruptura. Porque a sociedade, ao sublimar a quase exclusividade da mulher nas funções de esposa, mãe e educadora, cerceou-lhe o direito à instrução e ao trabalho com remuneração condigna. As mudanças iniciadas nos *sixties* caminham para a autonomia e dignidade femininas, não lhes sendo alheias causas de natureza externa e interna. As mulheres do universo em estudo vão sair de casa para trabalhar: para muitas isso significou o corte com as raízes familiares. Migraram para o litoral, especialmente para as grandes cidades, sozinhas em ambientes desconhecidos.

A construtora do futuro feminino em Portugal, é herdeira de uma linha ideológica castradora, que a excluía do poleiro, porque o provérbio diz que "Onde há galos não cantam galinhas"[1]. Estruturado em três partes, o presente ensaio contempla "A Lisboa dos anos

[1] Parente, Salvador (2005): *Livro dos Provérbios*, p. 492.

sessenta do séc. XX", em que se retratam a sociedade portuguesa e a sua envolvente. Segue-se "A mulher na sociedade portuguesa", protagonista da ruptura. De seguida, "A Lisboa do tempo presente", que diagnostica as mudanças em Portugal, particularmente o papel reservado ao feminino desde a II República (no terceiro quartel do séc. XX), até ao virar do milénio. Por fim, refira-se que estas páginas são memória de experiências vividas por muitas mulheres, então meninas. Homenageiam-se especialmente o exército das suas apoiantes e os homens – familiares, amigos, colegas de estudo e de trabalho, chefes e professores – que solidariamente as acompanharam.

1. A Lisboa dos Anos Sessenta do Séc. XX

Portugal, ou a Lisboa dos anos sessenta, espelham um país económica e socialmente pobre. Orgulhosamente só, expressão recorrente no discurso de Salazar, mas que não pôde deixar de acompanhar o mundo. Os *sixties* são o tempo útil para em Portugal se ser mulher. Noutros campos perfilha-se a opinião de Barreto (1996: 35-47) que os elege como sendo a década de ouro da economia portuguesa; singular se comparado com países, onde as mudanças se efectuaram com tempo. Aqui impôs-se uma velocidade vertiginosa, não apenas na economia. Em face de um imobilismo de décadas, foram-se queimando etapas, acelerando, acelerando sempre. Cá o que se assinala é o fervilhar das conjunturas que interagem fomentando alterações, exigindo mudanças estruturais irreversíveis. Das linhas de força condicionantes desse Portugal ressaltam as mudanças estruturais na economia e a adesão à EFTA (Associação Europeia de Comércio Livre); a emigração e a guerra colonial, seguidamente apresentadas.

1.1. Mudanças estruturais na economia e a adesão à EFTA

A estrutura económica portuguesa era essencialmente agrícola em 1960. Nota-se porém que, em conjunto com alterações da conjuntura externa, se lançaram políticas internas essenciais ao desenvolvimento, como a construção de barragens e o lançamento de indústrias de base. É a época, ainda que criticada (Moura, 1973: 95-96), dos Planos de Fomento, interrompidos em 1974 pela queda do regime. No tecido empresarial predominavam empresas de pequena dimensão. Contudo havia grandes unidades que constituíam grupos económicos em que a titularidade de capital era a família. Detinham não só unidades industriais verticalmente integradas, como os respectivos apoios nos sectores financeiro e bancário: é o caso dos grupos Espírito Santo, Mello e Champallimaud.

Relativamente à participação portuguesa em acordos internacionais, assinala-se a adesão de Portugal à EFTA, formalizada em Janeiro de 1960. As exportações, a par do mercado colonial, passaram a incluir países europeus em pleno vigor económico, como a Alemanha, França, Inglaterra e também os EUA. Segundo Barreto (1996: vol. I, 36), as exportações para os países da CEE e EFTA no princípio da década absorveram 50% do volume para, antes da descolonização (1975), ultrapassarem já os 60%.

Quanto ao sector industrial, assinala-se o contributo do investimento estrangeiro, fortemente atraído pela existência de mão-de-obra barata e obediente, rentável para os sectores de trabalho intensivo, particularmente as indústrias têxtil, metalomecânica e a montagem de veículos. Referencia-se ainda a emergência e desenvolvimento do turismo, com repercussões impensáveis no destino económico português. De uma situação inicial que apenas oferecia condições naturais, clima e mar, o turismo transformou-se numa grande potencialidade económica, evoluindo para um turismo de massas, dinamizando a construção civil, indústrias e serviços afins.

Os direitos do trabalhador eram para a maioria da população praticamente inexistentes. Excepções feitas para o funcionalismo público (quadro de efectivos), grandes empresas, banca, seguros e algumas boas entidades de menor dimensão. De natureza diferente, mas no âmbito das reformas estruturais, fez-se a reforma do sistema fiscal em 1963, que aprovou o Código da Contribuição Industrial (CCI). Transversal à economia, o CCI vai exigir mais eficácia na arrecadação das receitas fiscais e produziu alterações curriculares no sistema de ensino técnico comercial. Irá atrair para o cargo de Técnico de Contas (TC) inúmeras empregadas de escritório, posto que uma das exigências impostas então pela reforma às empresas era que tivessem a sua Contabilidade (escrita) assinada por TCs inscritos no Ministério das Finanças, o que no contexto em apreciação vai abranger os diplomados com Curso Comercial, com experiência prática mínima atestada pela entidade empregadora.

1.2. Emigração

O movimento emigratório português durante o séc. XX e a partir de finais dos anos cinquenta teve como destino a Europa, privilegiando a França, Alemanha e Suíça, contrariamente ao anteriormente escolhido que preferia o Brasil. As escolhas justificam-se sobretudo por razões económicas: por um lado a expansão e crescimento resultantes da reconstrução europeia e por outro a sua proximidade geográfica relativamente a Portugal. Ser perto foi tão relevante que criou no emigrante uma nova atitude, perante a estada: o objectivo é mudar de vida e obter proveitos, para não ser pobre e mais tarde regressar. Parte primeiro o homem, em regra, como chefe de família. Sozinho e com o serviço militar obrigatório cumprido. É pobre e analfabeto, ou quase. Amealha com vista à satisfação das necessidades imediatas do agregado familiar, a que se segue o juntar de meios que lhe permitam comprar casa, terras e outros investimentos. No tempo que o separa do regresso definitivo, enceta viagens à terra. Visita a família anualmente no mês de Agosto, durante o período de férias. O visitante, mais tarde, poderá ser a família. Neste vai-vem de chegadas e de partidas, nunca antes visto, iniciou-se o turismo de viagens, de e para emigrantes, com percursos pré-determinados. Nem é preciso já passar por Lisboa ou Porto. A terra passa a ser um ponto concreto, distante da morada apenas algumas horas de viagem. Na aldeia ficou quem já (ou ainda) não podia ganhar a vida – velhos, mulheres e crianças. Mais tarde, consolidado o processo, partiriam mulheres para se juntar aos maridos, ou mulheres livres, que também buscavam uma vida melhor.

Da emigração resultaram, no curto e médio prazos, fluxos monetários para o país que constituíram uma das maiores fontes de receita para o equilíbrio da balança comercial. Não obstante, o êxodo teve consequências desastrosas: desertificaram-se os campos, houve carência de mão de obra, aumentaram os salários do trabalho agrícola e envelheceu o país rural, o que acentuou as migrações internas do interior para o litoral (vg. a macrocefalia das cidades de Lisboa e do Porto). O balanço global da emigração, numa visão objectiva e apesar das críticas da nação bem pensante, saldou-se pela positiva: melhoraram efectivamente as condições de vida e alargaram-se os horizontes.

1.3. A Guerra Colonial

É uma guerra de que parte significativa dos portugueses, até hoje, ainda não fez o luto. Tudo aconteceu no ano de 1961 e viria a prolongar-se até à primeira metade dos anos setenta. Portugal foi o último império colonial europeu. Os seus restantes parceiros encerraram o processo de descolonização na sequência da Segunda Guerra Mundial. Ao nível da Organização das Nações Unidas, houve, sem resultado, fortes pressões para que o rumo português tivesse sido diferente. Do ponto de vista ideológico, a Constituição de 1933 definia um Portugal uno e indivísivel, que incluía um vasto império colonial espalhado pela África, Ásia (a invasão de Goa pela Índia, em 18 de Dezembro de 1961, não tinha sido formalmente aceite) e a Oceania.

A guerra em Angola rebentou em 1961, seguindo-se Moçambique e a Guiné-Bissau. Segundo Barreto (1996: vol. 1, 225), estima-se que só para o exército e excluindo o recrutamento nas colónias, entre 1961 e 1974 o número de mancebos chamados para o serviço militar variou entre 700 mil e 1 milhão de indivíduos, dos quais 745 mil foram apurados para o serviço militar. O saldo da guerra em perdas, segundo o mesmo, traduziu-se em 8 mil e trezentos jovens mortos e em 26 mil mutilados (não incluindo os traumatizados). O número de fugidos, os refractários, dá segundo a informação do Estado Maior do Exército uma média anual de 18%. No que respeita à informação quotidiana sobre o conflito, a consulta dos jornais da época permite a qualquer investigador verificar que está perante comunicação censurada: os africanos que combatiam pela independência do seu país eram terroristas; dos combatentes portugueses mortos a notícia do óbito era austera – um número, o do morto, o seu nome, o posto e o local: "Morreu em combate...".

Conjugando a informação exposta para os grandes títulos deste tema, pode concluir-se que no final da década de sessenta do século XX a economia portuguesa possuía, ainda que com atraso, as bases estruturais necessárias à sua modernização. O saldo da balança de pagamentos foi positivo, justificado fundamentalmente pelas receitas turísticas e remessas dos emigrantes, que conjuntamente permitiram não só um desafogo financeiro ao país como também o custeio da guerra colonial, que à sua conta absorveu 50% do valor da despesa pública.

No que à emigração respeita, a linha de raciocínio colhe resultados idênticos, com a vantagem de (já) não se estar em combate. Tudo foi bom? Tudo foi mau? Nem uma coisa nem outra. Melhor fora que nenhuma tivesse sido. Portugal, o povo português, a sua idiossincrasia,

encerra sempre uma fatalidade que, segundo Antero de Quental (1875), resulta da menoridade da sociedade portuguesa e tem a sua génese no alheamento coercivo dos povos ibéricos ao movimento da Reforma religiosa do séc. XVII. Efectivamente, os países europeus que viveram a reforma protestante, nomeadamente Alemanha, França, Suíça e países nórdicos, registaram progressos económicos e sociais por ela induzidos, que passam ao lado dos povos ibéricos. No tocante à questão colonial, pese embora a controvérsia, alguns dos que partiram opinam que nem tudo foi mau. Justificam tal posição quase exclusivamente na óptica do militar sobrevivente: em primeiro lugar, porque considerando a Pátria o combatente cumpria o seu dever. Do ponto de vista individual acrescenta-se que o militar mobilizado alargou os seus horizontes pelo conhecimento de outras paragens, gentes e culturas. Ganhava mais e muitos dos que partiram por lá constituiram família ou mandaram que esta se lhes juntasse.

Numa nota marginal quanto à independência colonial, verificada já em 1975, na II República, acrescenta-se o entendimento de que ela não foi a que deveria mas a que pôde ser. Após a independência, em Angola e Moçambique, negros e brancos afrontaram-se. Houve uma fuga maciça para Portugal: cerca de um milhão de "retornados". O léxico português passou a incluir uma nova palavra para designar o chegado das colónias dessa época. Acontece que ele deixou em África a sua vida inteira. De lá eram muitos, alguns com ascendência já na terceira geração. A sociedade, política e economia foram uma convulsão: a Pátria não estava preparada para a integração e os portugueses, metropolitanos e continentais, eram diferentes. Alude-se por fim que no assunto exposto o agente activo foi o homem: trabalhou, emigrou e combateu. A mulher, onde esteve?

2. A Mulher na Sociedade Portuguesa

Até à primeira metade do séc. XX, o conhecimento da mulher portuguesa não dispensa de Maria Lamas *As Mulheres do meu País* (1948). Percorre o país de norte a sul, observando atentamente o feminino, da mais recôndita aldeia onde quase só os lobos uivam até aos centros cosmopolitas, convive com o feminino nas suas comunidades e identifica-lhes os costumes, as dores e os anseios. Une-as o terem nascido e sido feitas mulheres.

No presente contexto, apenas se identificam dois universos: o das elites, as senhoras, aristocratas e burguesas e o da mulher do povo, urbana ou rural. Ambos condignamente tratados nas suas funções familiares de procriadoras e de donas de casa. O que se critica para qualquer dos grupos não são aqueles papéis, mas que à sua conta o Estado e a sociedade, por ele legitimada, lhes cerceie conscientemente direitos tão naturais como a instrução e a educação; ou ainda a possibilidade de profissionalmente se realizarem em qualquer espaço, em condições idênticas às do homem.

Traçado o perfil comum à condição feminina, nota-se que entre os dois grupos uma diferença existe, ainda que camuflada: é que no primeiro, o das elites, mercê da sua condição de teres e haveres, acaba por existir alguma realização, dado o auxílio que, pagando, pode receber das mulheres da classe baixa ou empobrecida. Estas são as criadas de servir, as hoje

designadas empregadas domésticas. Sendo livres, co-habitam no espaço dos patrões e, se casadas, executam o seu trabalho fora do lar, acumulando-o com as suas próprias obrigações familiares. Ser dona de casa, no sentido económico, não é uma profissão. Se formos mais longe, comparativamente com países mais avançados, poder-se-á dizer que a mulher portuguesa vive uma situação degradante. Comparando os espaços temporais, no contexto nacional, nota-se um registo de progresso durante o curto período da I República (1910-1926) para o feminino, que regrediu no do Estado Novo (1926-1974), mais precisamente até inícios dos anos sessenta, já que a instrução escolar de base extensiva aos universos sociais mais desfavorecidos regrediu inicialmente pela ideologia do regime. A partir de cinquenta regista-se contudo uma evolução progressiva.

2.1. O Estado Novo – Ambiente Social

A construção mental da adolescente do início dos anos sessenta foi a da continuidade da de sua mãe. O aparelho ideológico e o sistema político foram sabiamente articulados, promulgando legislação complementar, como é o caso dos Códigos Civil e Penal, para suprir as lacunas e insuficiências da Constituição Política de 1933, que visava a "construção nacionalista da educação". Da obra salazarista emerge a particularidade da omnipresença do Estado, transversal à sociedade portuguesa, presente nas diferentes áreas de socialização – da família à escola, passando pelas estruturas juvenis. Para o efeito basta referir que em 1940, o primeiro ministro do governo de Portugal, segundo Barreto e Neves (23), explicita uma vontade quando "estende as suas exigências à formação do agregado familiar (...), reivindica a instrução e educação da mocidade; vigia ou dirige a actividade intelectual, limita a propriedade, engrandece-se e diviniza-se; e sem medo que o limite pode apresentar-se como a mesma consciência, força e riqueza da Nação". Quanto à igualdade dos direitos constitucionalmente instituídos estabelece-se no art. 5º uma excepção precisamente no "que se relaciona com o sexo, considerando a diferença de natureza da mulher e o bem da família". Aceitando a diferença entre homens e mulheres e legislando sobre ela, o regime estrutura os sexos em duas ordens complementares – a da própria natureza do ser e a da família, pelo que os assuntos femininos se vão transformar em questões de Estado legitimadas. Na óptica social, a mais grave consequência ideológica traduz-se no afastamento da mulher em actividades tão diversas como as profissionais.

Salienta-se também que a construção da diferença entre homem e mulher, baseada na diferença entre as naturezas feminina e masculina, origina uma segregação natural generalizada das mulheres, que se reflecte no relacionamento entre ambos os sexos, no poder e na identidade de cada um. Acresce que a família[2] foi considerada o núcleo das

---

[2] A família é sem duvida a base da vida humana; o que se discute aqui é a existência de um processo sistemático e anti-natural de cerceamento dos direitos femininos que a todos prejudica mesmo àqueles e àquelas que se diz defender.

energias femininas, pelo que jamais poderia ser entendida como gueto ou prisão. Por fim, atendendo aos baixos índices de instrução e alfabetização da sociedade portuguesa globalmente considerada, generalizou-se a utilização de provérbios permissivos da diminuição feminina, de que são exemplo "onde há galos não cantam galinhas", "um homem não chora" e "à mulher a casa, ao homem a praça".

a) A Escola

A partir da década de trinta e sensivelmente até finais dos anos sessenta, o sistema de ensino português compreendia os graus primário, secundário, médio e superior. O regime em que foram educadas, especialmente a partir de trinta, remete para o papel interveniente da Escola como instituição, hierarquicamente estruturada nas dimensões "Deus, Pátria e Família" e numa matriz orientada para a formação ideológica da Nação. A primazia escolar ia para o ensino primário, cuja base curricular eram ensinamentos do Português, História de Portugal, Corografia de Portugal e Colónias, Moral e Educação Cívica, comuns aliás aos restantes graus de ensino. Segundo o Dec. 14 417, de 1927, a instrução primária era a única e a natural para os humildes – os filhos das classes trabalhadoras, consubstanciado no respeito pelos valores do nacionalismo, religião, moralização, obediência a superiores, imobilidade social, espírito corporativo e diferenciação dos papéis sexuais. Quanto à formação de consciências referencie-se o Dec. 16077 de Outubro de 1928, que explicitava como sendo dos mais importantes papéis da escola primária o de "disciplinar consciências, formando o carácter".

Conjugando as diferentes ópticas que particularizam a escola em geral e mais especificamente a primária, relevam-se: a segregação de espaços, a curricular e a questão da não neutralidade em matéria religiosa. Durante o salazarismo, as salas de aula da escola primária tinham um crucifixo, ladeado pelas fotografias dos Presidente da República e do Presidente do Conselho de Ministros. Mais tarde defendeu-se pelo Dec. 42992, de Maio de 1960, que "A geral educação não pode deixar de ser, antes de mais, religiosa (...) abram-se escolas sim, mas estimule-se o ensino religioso e coloque-se ao lado de cada escola de ABC uma escola de catecismo"[3]. Uma apreciação crítica sobre um sistema de ensino estruturado nos referidos moldes permite concluir-se por um mapa que não só negava o progresso como conduzia ao imobilismo social.

b) A Família

No campo específico das atribuições da mulher no seio familiar, competiam-lhe constitucionalmente "sobretudo os cuidados domésticos, manter o asseio, a ordem e a alegria do lar, cuidar dos filhos, sobretudo nas primeiras idades, tornar a casa atraente e acolhedora, prestar ao marido a deferência e submissão que lhe deve como chefe de família". As competências femininas restritas apenas à responsabilidade familiar e sócio-económica vão permitir a

---

[3] Saliente-se que ensino primário e religião são qualitativamente fontes indiscutíveis para a formação dos cidadãos, desde que correctamente transmitidos.

existência de um sistema de valores repressivo, limitador da dignidade humana, que defendia como suficiente, no máximo, um saber mínimo. Condicionava a mobilidade social, impunha a separação de sexos desde a escola primária, limitava espaços.

c) Participação do Trabalho Feminino na Economia

Relembra-se que a mulher nascida entre os anos vinte do século passado e princípios de cinquenta foi educada na obediência à tríade "Deus, Pátria e Família", o que a limitou. O estado de imobilismo social foi de tal modo forte que o livro único da primeira classe do ensino primário editado em 1941, segundo Rómulo de Carvalho (1986: 769), vigorou durante cerca de trinta anos, apesar de uma sociedade em mudança.

Quanto à apologia do trabalho caseiro pelo endeusamento feminino, talvez não passe de um grosseiro eufemismo. Num país economicamente débil, a mulher dificilmente se poderia dar ao luxo da dedicação exclusiva à casa. As restrições orçamentais obrigavam-na a trabalhar fora. Iletrada, deitava a mão ao possível, ocupando-se no duro trabalho do campo, que podia ser o seu talhão, nos serviços domésticos, no comércio como vendedeira dos mais variados produtos, no operariado em oficinas ou fábricas. Já com algum privilégio, empregou-se no sector dos serviços como empregada – de escritório, telefonista e enfermeira. Foi professora primária, com o curso do magistério primário ou como regente escolar (habilitação elementar). Exceptionalmente ocupou alguns cargos de prestígio.

Nas classes elevadas, apesar do anátema da inferioridade perante o masculino, por terem tido acesso ao ensino, mesmo universitário, as mulheres desempenharam algumas prestigiadas profissões, nomeadamente liberais, como a advocacia, a medicina e a docência, acumulando-as embora com a responsabilidade familiar. Em síntese conclui-se que ser mulher, era um cartão de visita, que rescendia a inferioridade e a limitações, perante o masculino, ultrapassando o religioso e as origens sociais.

É possível fixar uma dinâmica evolutiva da participação feminina na vida económica. Para facilidade de análise, poderão apontar-se marcos cronológicos, correspondendo cada um deles a três gerações sequenciais: o primeiro é o da mulher nascida nos anos vinte/trinta. Seguiu-se, motivado por razões políticas, sociais e económicas, o da geração das suas filhas, nascidas entre finais das décadas de quarenta e principios de cinquenta. É o tempo de uma leve aurora, avidamente absorvida para agir em espaços diferentes dos tradicionais, transformando a sociedade de modo a admitir que "onde há galos... podem cantar galinhas". O terceiro tempo é a sequência lógica dos dois anteriores. Começou por se afirmar primeiro a medo, já no pós-74, e especialmente com as trabalhadoras já em actividade; tem-se consolidado, formalmente, desde os anos oitenta e é hoje substancialmente representado pelo feminino nascido na II República, podendo incluir mulheres do tempo anterior. O processo de integração feminina na vida económica foi marcado pelo aumento do nível de instrução, ainda durante o Estado Novo. O novo sistema político e a Constituição Política de 1975 (e revisões posteriores) que o representa permitiram instalar dinâmicas orientadas para a igualdade de oportunidades e de tratamento dos géneros. Relativamente a direitos, destaca-se o da igualdade para ambos

os sexos, eliminando as restrições anteriores, na educação, partilha de espaços ou exercício profissional. Em Portugal, hoje a mulher pode aceder a todas as profissões, incluindo as Forças Armadas, a Segurança e a magistratura. Um estar de tal natureza relativamente ao feminino, permite alterar o provérbio que se persegue, pois que apesar da existência (ainda) de alguns entraves, já é possível dizer que "onde há galos e galinhas, ambos podem cantar desde que tenham voz".

2.2. "1964 – 1974 " – Uma Década de Mudança

O ambiente era formal e o vestuário adulto de cores escuras, do muito cinzento ao preto. Mesmo em Lisboa, as mulheres do povo usavam lenço na cabeça. Faziam-se grandes lutos. O feminino, jovem ou adulto, não saía à rua sem meias e assistia à missa, rigorosamente vestido, de corpo coberto dos pés à cabeça. Não fossem a emigração e a guerra colonial, com o grito, as lágrimas de despedida e mais tarde a dor do luto, poder-se-ia dizer que em Portugal já se tinha estado pior. Era sobretudo a juventude que rompia: novos espaços de convívio em cafés e sociedades recreativas, impostos pelos estudos e pela televisão. A influência externa já referida, cumpriu o seu papel. A sociedade desestabilizou-se, apesar de todos os protestos e censuras. O *rock and roll*, o *twist* e os Beatles com a sua música e cabelos compridos revolveram tudo. Na província, o ambiente era deserto de vida nova. Os ventos da emigração bateram a quase todas as portas: pior agora era que as raparigas também partiam. Não havia trabalho na terra e vinham para a cidade.

a) A Entrada no Mercado de Trabalho

Este registo é a sequência de um processo de mudança irreversível. Pela impossibilidade de tratar o todo, elegeu-se um universo representativo de uma significativa faixa da população, vista a possibilidade de avaliar o estádio de desenvolvimento de um país através do bem estar dos seus extractos sociais menos favorecidos. As jovens do universo seleccionado são maioritariamente oriundas de famílias do sector rural, operariado, baixos comércio e funcionalismo público e também de artífices que trabalham por conta própria. Acederam à instrução secundária, aproveitando a atitude desenvolvimentista do regime, que alargou substancialmente a rede escolar. O seu diploma académico é o curso comercial, mais apropriado para meninas, por oposição aos industriais, melhores para rapazes e ao liceu cuja finalidade primeira era a continuação dos estudos superiores. Estas mulheres irão constituir uma classe profissional, a das empregadas de escritório, que pela evolução do sector dos serviços é tendencialmente crescente na economia portuguesa.

As expectativas de arranjar trabalho eram boas. Passe o eufemismo, a carência de mão-de-obra masculina beneficiou a mulher. Não tanto pela emigração, significativamente constituída por gente pouco alfabetizada. Para os rapazes, com a aproximação da inspecção militar aos 18 anos, começavam os medos, seguia-se a espera, era grande a probabilidade de mobilização e depois a África. Entre os dois momentos, trabalhavam. Legalmente, empresas

e organizações com combatentes ao seu serviço eram obrigadas a guardar-lhes o lugar, pois a ausência justificava-se por uma razão maior: defender a Pátria.

As migrações internas eram agora no feminino e Lisboa um porto de atracação: dispunha de maior oferta de trabalho e, para além do Porto, tinha estabelecimentos de todos os graus de ensino e cursos nocturnos, com horários entre as 19h e as 23h, incluindo o Sábado. No ensino médio, havia o Instituto Comercial de Lisboa (ICL), que formava Contabilistas e, no superior, o Instituto Superior de Ciências Económicas e Financeiras (ISCEF) formava os licenciados, futuros quadros de elite para organizações de maior dimensão, privadas ou públicas. O sector privado não praticava, em regra, semana inglesa (descanso ao Sábado à tarde), nem havia o estatuto de trabalhador-estudante. Era fraca a rede de transportes e pior para quem não vivesse em Lisboa.

No início da carreira, as meninas que frequentaram os cursos diurnos e as recém-diplomadas não tinham experiência profissional. O diploma do Curso Comercial, porém, dava-lhes competência teórica para o desempenho de uma multiplicidade de tarefas. A preparação era boa, visto a selecção natural ser feita pelo abandono escolar. No contexto, optou-se pelo agrupamento curricular em três grandes áreas: 1) conhecimentos de cultura geral, de que faziam parte a literatura portuguesa e história (portuguesa e universal) e economia política, cujo currículo era especificamente económico; 2) correspondência comercial (português, francês e inglês) e dactilografia; 3) técnica de vendas, cálculo comercial e contabilidade. O propósito da constituição destes grandes núcleos é evidenciar a articulação da estrutura curricular da candidata com a informação que facultava à entidade empregadora sobre as suas aptidões de base. As matérias do grupo 1) forneciam uma base cultural mínima que habilitava o cidadão a situar-se no mundo; quanto às do grupo 2) salienta-se que, para além do cultural, exigem boa capacidade de comunicação escrita e falada; por fim, as competências enunciadas em 3) são as da especificidade técnica: exigem conhecimentos de maior complexidade, que se vão reflectir na área decisional. A maior qualificação exigida para o desempenho das referidas funções, apesar de uma eventual especialização (nas grandes instituições), é o caminho para a polivalência de competências e funções e maior responsabilidade, traduzido em níveis remuneratórios mais elevados. Ora, é a partir da desigual distribuição de competências e de responsabilidade entre homens e mulheres, ainda que com resultados qualitativamente idênticos, que a questão das subalternidades femininas se coloca. Os estudos efectuados sobre a feminização dos serviços de escritório apontam como característica feminina o apurado grau de atenção e, assim, feminizaram-se as categorias de secretárias, correspondentes e dactilógrafas, enquanto que as profissões mais especificamente técnicas, as do grupo 3), foram absorvidas pelo masculino. Não foi provada a inferioridade da capacidade intelectual feminina; contudo, no mesmo cargo, a remuneração masculina era em geral superior.

Quanto à aceitação do trabalho feminino, relativamente ao tempo anterior, notam-se efectivamente alterações comportamentais. As dúvidas existentes quanto à irreversibilidade da partilha do espaço laboral expressavam-se com mais cuidado. Por outro lado, a invasão

iniciada paulatinamente no início de sessenta foi-se consolidando. O mundo profissional tradicionalmente masculino, defensor de que "onde há galos não cantam galinhas", foi acatando o sentimento de que aquela situação não só era injusta, como poderia ser interessante.

b) Enquadramento Profissional e Ascensão na Carreira

Chegados a este ponto do estudo ocorre perguntar: considerando a existência de idênticas competências profissionais, sobre quem recai a escolha para a execução das tarefas de maior responsabilidade e melhor remuneradas – ao homem ou à mulher?

Para resposta à questão distingue-se entre os sectores público e privado. No funcionalismo público, o enquadramento profissional efectivo e posterior ascensão estabelecia-se por concurso. Ora, concorrendo com igualdade de competências para uma mesma categoria, varões e raparigas tinham *a priori* igualdade de oportunidades. Eram determinantes o tempo de espera (por vezes longo) para a abertura de concursos, o número de vagas e o de concorrentes, bem como o resultado das provas. Quanto à remuneração, dado ser atribuída à categoria profissional e não ao seu executante, homem e mulher recebiam identicamente. Porém, atendendo à baixa remuneração da função pública, o que resultou foi um abandono progressivo no masculino, que preferiu o sector privado. As funções públicas feminizaram-se em quase todas as vertentes constitucionalmente autorizadas. De entre as funções que apenas podiam ser desempenhadas por homens conta-se a de juíz.

No sector privado, autores consagrados como Antónia de Sousa, António Barreto, Helena Neves e Maria Lamas, bem como grupos de trabalho e instituições especialmente criadas para o efeito já no pós-25 de Abril – como a Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres – consideram unanimente que há desigualdades gritantes. A título de exemplo refiram-se os têxteis, com um quadro profissional predominantemente feminino. No tocante à pequena e média empresa, a questão feminina e o seu menor tratamento talvez não traduzam situações tão intensas, até pela polivalência das funções que é positivamente encarada. A gravidade das situações regista-se de facto em entidades de maior dimensão. Neste universo, os géneros feminino e masculino poderiam exercer a profissão contabilística como guarda-livros, contabilistas e licenciados em Economia e Finanças e estar cumulativamente inscritos como TC. A coexistência de profissionais deste tipo numa mesma organização, apesar de o critério de escolha no sentido da atribuição de responsabilidades e de remuneração poder ser feito a partir do grau académico mais elevado, não era fácil e menos ainda se no grupo existissem "masculino e feminino" em idênticas situações, visto a escolha produzir poder e remuneração superiores. Contudo, o ritmo do mercado de trabalho assistiu à intrusão cada vez maior do feminino também em profissões técnicas.

3. Lisboa do Tempo Presente

Considerando embora as dificuldades de uma sociedade em mudança, o Portugal de hoje é o corolário das políticas delineadas pela II República. Atendendo a que o suporte da

educação feminina vigente até 74 foi causador das injustiças já comentadas, seguir-se-á uma apreciação sintética no que ao assunto respeita com base no novo texto constitucional (1976) e suas revisões. Verifica-se logo nos direitos fundamentais que consagram o princípio da igualdade de todos os cidadãos perante a lei, independentemente da sua "ascendência, sexo, raça, língua, religião, convicções políticas ou ideológicas, instrução, situação económica ou condição social". No que à educação concerne, salienta-se que os diferentes governos definiram políticas de cariz democratizante, extensivo a todas as classes sociais e a todos os graus de ensino. Houve a preocupação de diminuir as taxas de analfabetismo, o que apenas (só) parcialmente se verificou: em Portugal hoje há a iliteracia funcional, a que não são alheias as más políticas educacionais.

De positivo regista-se que a mulher frequenta cada vez mais o sistema de ensino superior, saldando-se a sua acção em elevadas taxas de sucesso. Ressalva-se no entanto que a existência da lei e a coerência na sua aplicação nem sempre são equilibradas. O quotidiano presente é de grande instabilidade e incerteza. Voltando à questão do mercado de trabalho e colocando frente a frente portadores de idêntica competência, tal não é sinónimo de alteração substantiva na divisão do trabalho. Dir-se-ia que a mulher de hoje é mais livre, no sentido que tem o direito não contestado de obter meios económicos para subsistir. Continua a acumular com o seu trabalho diário a responsabilidade de ser dona de casa e de educar os filhos, se bem que existam vidas e tarefas partilhadas com o cônjuge ou companheiro. Acresce em casos significativos o aumento da jornada de trabalho e, para manter o emprego e se realizar profissionalmente, a frequência de cursos nocturnos. Hoje "a posição da mulher nos nossos dias oscila entre a aderência ao mundo do trabalho e aos valores masculinos, e a preservação de formas tradicionais de poder, condicionada que é pela esfera da família" (Costa, 1997: 21). Admite-se que esta opinião formulada há exactamente vinte anos seja hoje menos pesada. Corroborando o referido apresenta-se a opinião singular sobre "uma proximidade dos universos semânticos de homem e trabalho e uma proximidade conceptual entre mulher, trabalho e família, o que mostra que a mulher investe nestas duas esferas" (Costa, 1997: 21). O que parece mais real é que, com o decorrer do tempo, se assistiu a uma progressiva qualificação do nível de ensino, que a mulher está nele integrada e é assim que o mundo profissional feminino cresceu em formação superior, em alguns casos superior à do homem, o que permite concluir que esta condição seria suficiente para que todos os espaços profissionais lhes fossem efectivamente abertos. Assim está-se perante uma atitude psicológica orientada para a aceitação do feminino, ao entender-se que: "Onde há galos e galinhas, ambos podem cantar... desde que tenham voz".

3.1. Existe Hoje, em Portugal, Discriminação Sexual no Trabalho?

Atendendo a que Portugal pertence à UE desde 1986, as políticas sobre as matérias enunciadas têm que ser concertadas através da aplicação das respectivas Directivas Comunitárias. Neste sentido e no todo constituído pelo social, o político e o económico, considera-se

interessante conhecer as mudanças verificadas no feminino, particularmente quanto à existência de discriminação sexual.

a) Fundamentação Teórica

Pergunta-se: discriminação sexual no trabalho, o que é? Tomaram-se para responder os conceitos da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e os de reputadas opiniões cientificas, como de Susana Costa e Susana Marta Santos, *Estereótipo da mulher em Portugal e a sua relação com a discrimição sexual no trabalho* (1997).

A OIT estabelece que a "discriminação compreende toda a distinção, exclusão ou preferência fundada na raça, cor, sexo, religião, opinião política, ascendência nacional ou origem social que tenha por efeito destruir ou alterar a igualdade de oportunidades ou de tratamentos em matéria de profissão". Reskin (1993) opina sobre a discriminação que considera um processo notório de desigualdade social facilitador de tratamento desigual entre os grupos, submetendo-os a sistemas de recompensa diferentes. No tocante à realização do trabalho, as opiniões são unânimes em considerar que é feita ou em contextos organizacionais diferentes, ou sendo o mesmo tipo de ocupação, tem distintos títulos organizacionais (Bielby e Baron: 1986). Considera-se ainda que em contexto de trabalho a regra é homem e mulher desempenharem trabalho distinto e se tal não acontecer as tarefas são desenvolvidas com níveis diferentes de autoridade e de responsabilidade. Quanto à distribuição das tarefas entre ambos os sexos, salienta-se que não é inócua, por conduzir a diferente valoração das actividades. Reskin informa que a regra é não só a desvalorização do desempenho feminino, como também o facto de ele, na óptica das entidades individualmente consideradas, ser menos propício a promoções, outros benefícios e ao exercício de autoridade. Ora porque sociedade e entidades interagem, influenciando-se reciprocamente, o resultado final é que, de um modo geral, a sociedade tende para desvalorizar o trabalho feminino não pela natureza da actividade, mas pela do sujeito que a realiza, isto é, a mulher. Para concluir do exposto, retira-se que dada a inexistência de sociedades perfeitas, a discriminação sexual feminina é comum a todas, diferindo apenas nos níveis de intensidade.

b) A Situação Actual da Mulher Portuguesa

Desenvolvendo o raciocínio anteriormente apresentado e analisando o contexto português, e sabendo que constitucionalmente se repudia qualquer tipo de discriminação, incluindo as baseadas em diferenças de "sexo", a questão é saber se existem práticas de discriminação sexual no trabalho.

O comportamento da sociedade portuguesa no contexto é algo análogo às suas congéneres e, se num tempo de prosperidade os desequilíbrios são menos notórios, eles são claramente opostos na situação contrária. Assim, não obstante a dimensão de outros tempos, a mulher portuguesa continua a ser objecto de discriminação sexual no trabalho: o que é, senão discriminação sexual, a dificuldade com que a mulher ascende aos lugares de topo? Que nome dar à prática de empresas que impõem como condição de admissibilidade ao

seu serviço que a candidata não esteja grávida (ou que não engravide)? Ilustrando com o que dizem Teiman, Hartmann e Marini no que respeita às promoções: quando a mulher pode optar pela maternidade, segue-se-lhe a licença de parto e posteriormente as faltas por assistência familiar. Traduzem-se em absentismo e a promoção é adiada, pesar da interajuda conjugal, da divisão das tarefas. A sociedade está em crise e a nível mundial é um tempo de encruzilhadas. É preciso que os jovens não se deixem adormecer e que os decisores, privados ou públicos, governantes ou não, se lembrem e pratiquem a atitude correcta de aceitação do humano bifurcado nas vertentes de género que o distingue. Desiguais biologicamente. Sim. Iguais no direito a uma vida digna, sem qualquer tipo de discriminação.

4. Conclusões

Este estudo dirigiu-se à mulher portuguesa num período de cerca de cerca de oitenta anos. No estabelecimento das ligações entre o político, o social e o económico, verificou-se a sua interdependência marcadamente ideológica. A mulher foi, com o regime do Estado Novo e seu suporte legislativo, de um modo geral socialmente apagada. Negou-se-lhe o acesso à instrução, sobretudo à mulher das classes baixas, e a partir daí o impedimento de trabalhar em funções condignas e dignamente remuneradas. Deificou-se o papel feminino nas funções familiares tradicionais justificadas pela sua condição biológica. O que esteve errado foi uma negação do ser no sentido da sua dignificação, mutilando-a a nível dos direitos à instrução escolar e educação e à partilha de espaços. Seguidamente, entrou-se num tempo iniciado em finais de cinquenta, que se consolida durante a década de sessenta e vai até 1974. A partir da III República, estabelece-se um novo tempo que para o feminino significou que "onde há galos... podem cantar galinhas".

Os anos sessenta, são considerados por alguns autores, a década de ouro da economia portuguesa. Na óptica feminina, esta foi a época das grandes realizações, o elo para a construção de um futuro digno apesar das subalternidades. A jovem do tempo e universo seleccionados "pôde" aceder ao ensino e à preparação para o trabalho. As subalternidades profissionais mais frequentes traduziram-se na dificuldade de ascensão, desigualdade de poder e baixos níveis remuneratórios comparativamente ao homem. Chegamos por fim ao tempo em que "onde há galos e galinhas, ambos podem cantar... desde que tenham voz". Para tal foi necessária a mudança de regime político, a abertura ao exterior, a integração na UE. Consagrou-se o princípio da igualdade de todos os cidadãos perante a lei, independentemente do sexo. A mulher pode aceder a todo o sistema de ensino, partilhar o seu espaço com o masculino, começando pela escola, e sem excepção aceder a todas as profissões. Com iguais competências, mulher e homem podem desempenhar as mesmas funções e ocupar os mesmos cargos. Contudo, uma visão real sobre a questão das subalternidades femininas verifica que "a sociedade tende a desvalorizar o trabalho feminino não pela natureza da actividade, mas pela de quem a realiza", sobretudo em tempos de crise. Não obstante em dimensão menor que anteriormente, a mulher continua a ser objecto de discriminação sexual no trabalho.

Bibliografia

Barreto, António e Neves, Helena et all (1996): *A situação social em Portugal: 1960-1995*, Vol. I, Ed. Instituto Ciências Sociais, Univ. Lisboa.

_____ (2000): *A situação social em Portugal: 1960-1999. Indicadores sociais em Portugal e na União Europeia*, Vol. II, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

Bertrand, Paulo (2000): *História da Terra e do Homem no Planalto Central: Eco-História do Distrito Federal, do Indígena ao Colonizador*, Brasília (DF), Verano Editora e Comunicação, LTDA.

Bielby, W.T., Baron, J.N (1986): "Men and Women at work: Sex segregation and statistical discrimination". *American Journal of Sociology,* 91, pp. 759-799.

Brasão, Inês Paulo (1999): *Dons e disciplinas do Corpo Feminino: Os discursos sobre o corpo na História do Estado Novo*, Lisboa, Ed. Gráfica 2000.

Candeias, António; Rocha, Melânia; Paz, Ana Luísa (2004): *Alfabetização e Escola em Portugal nos séculos XIX e XX – Os censos e as estatísticas*, Lisboa, Fundação Gulbenkian.

Carvalho, Rómulo de (1996): *A História do Ensino em Portugal*, 2ª. ed., Lisboa, Fundação Gulbenkian .

Castro, Armando; Gomes, Joaquim; Moreira, V. Tribuna e Nunes, A J. Avelãs (1974): *Sobre o Capitalismo Português*, 2ª. ed., Lisboa, Atlântida Editora .

Costa, Maria Velho; Barreno, Maria Isabel e Horta, Maria Teresa (1974): *Novas Cartas Portuguesas*, Lisboa, Editorial Futura.

Costa, Ramiro (1975): *O Desenvolvimento do Capitalismo em Portugal*, Lisboa, Assírio e Alvim.

Costa, Susana e Santos, Susana Marta (1997): *Estereótipo da Mulher em Portugal e sua Relação com a Discriminação Sexual no Trabalho*, Lisboa, Ed. CITE – Comissão para a Igualdade no Trabalho e no Emprego .

Guimarães, Elina (2002): "Movimento feminista" (1930), Edição fac-similada no âmbito da Exposição *Mulheres do Séc. XX: 101 Livros*, Ed. Câmara Municipal de Lisboa.

Júnior, J. N. Ferreira Dias (1945): *Linha de Rumo – Notas de Economia Portuguesa*, Vol. I, 2ª. ed., Lisboa, Livraria Clássica Editora.

Lamas, Maria (1948): *As Mulheres do Meu País*, Lisboa, Distribuidora Actuális.

Miranda, Jorge (2004): *As Constituições Portuguesas: de 1822 ao texto actual da constituição*, 5ª. ed., Lisboa, Livraria Petrony .

Morais, João e Violante, Luís (1986): *Contribuição para uma Cronologia dos Factos Económicos e Sociais – Portugal 1926-1985*, Lisboa, Livros Horizonte .

Moura, Francisco Pereira (1973): *Por onde vai a Economia Portuguesa?* 4ª ed., Lisboa, Seara Nova .

Nóvoa, António, coord. (2003): *Dicionário de Educadores Portugueses*, Lisboa, ASA.

Parente, Salvador (2005): *O Livro dos Provérbios*, Lisboa, Círculo de Leitores.

Quental, Antero de (1875): "Causas da decadência dos Povos Continentais", *In Conferências do Casino*, Lisboa.

Reskin, Barbara (1993): "Sex Segregation in the Workplace", *Annual Review of Sociology* 19, pp. 241-270.

Sousa, Antónia de (1971): *O Mercado de Trabalho e a Mulher*, cad. 135, Lisboa, Editora Arcádia.

Família, Mestiçagem e Estratégias Femininas de Sobrevivência no Pernambuco Colonial

Suely Creusa Cordeiro de Almeida

Resumo: *A redução de escalas feita pelos historiadores, fez emergir temas que abordam o cotidiano e a vida privada, e dentre eles a história da família. O processo de formação da família brasileira agora sendo abordado a partir do crivo da mestiçagem desde o início da colonização. Nossa proposta nesse trabalho é demonstrar a dimensão de um processo de miscigenação que atingiu a sociedade brasileira, e consequentemente a família, desde o início de sua formação ampliando-se com a chegada dos africanos oriundos do tráfico negreiro para o Brasil e em especial para Pernambuco. Esse processo atingiu não só apenas a essa capitania do norte, mas também as suas comarcas e anexas.*

Os estudos históricos desencadeados pela Nova História Cultural levaram os historiadores a optarem por reduzir a escala e se dedicarem a abordar o objeto em dimensões de uma micro-história priorizando temas do cotidiano e da vida privada. Essa opção de lugar de observação acabou provocando um clarão sobre temas nebulosos que ainda não foram aprofundados, e que durante muito tempo se constituíram apenas em adendos a uma História verdadeiramente "importante", principalmente no que concernem as vivências dos grupos subalternos, mas também dos excluídos da dimensão do público como as mulheres. Emergiram nesse momento questões cruciais como a mestiçagem, fenômeno que deixou de ser analisado e discutido unicamente para um período posterior ao da segunda metade do XIX, agora sendo estudado desde o início do processo da colonização. Assim, desse novo lugar, e de uma nova leitura do social, no que tange as instituições consideradas basilares do Brasil desse período, foi possível analisar: família, casamento, trabalho, práticas religiosas, educação, sexualidade, que a partir do crivo da mestiçagem trazem uma compreensão original sobre as maneira de pensar, modos de viver e formas de sentir no Brasil colonial.

Nossa proposta nesse trabalho é demonstrar a dimensão de um processo de miscigenação que atingiu a sociedade brasileira desde o início de sua formação ampliando-se com a chegada dos africanos oriundos do tráfico negreiro para o Brasil e em especial para Pernambuco. Esse processo atingiu não só apenas a essa capitania do norte, mas também as suas comarcas e anexas: Itamaracá, Paraíba e Alagoas, como demonstram a documentação depositada no Arquivo Histórico Ultramarino. Discordamos dos historiadores mineiros, que afirmam que a sociedade mineira apresentou uma miscigenação muito maior que a sociedade escravista do litoral brasileiro (FURTADO, PAIVA, ANASTASIA, orgs., 2002: 498). O que é preciso intuir é

o fato de que o processo de miscigenação em Pernambuco e em suas anexas, bem como na Bahia, inicia-se um século antes do de Minas, quando os arraiais diamantíferos ainda não existiam. O processo de mistura étnica é testemunhado pelos padres da Companhia de Jesus e relatado nas cartas que escrevem para seus superiores. O surgimento de uma Irmandade de homens pardos em Olinda, em 1627, corrobora a hipótese de um núcleo de mestiçagem biológica que antecipa aquela vivida nas Minas Gerais (COSTA, 1983: 32). Assim, partimos do princípio que o processo de miscigenação, na capitania, deu-se logo no início da colonização, definindo o perfil da sociedade pernambucana e de suas anexas como mestiça.

Dedicado a essa temática da mestiçagem, o historiador Serge Gruzinski, já tem produzido trabalho pioneiro, traduzidos para o português como o já conhecido *O Pensamento Mestiço*. Nesse estudo ele demonstra que na América o que se formou foi uma sociedade híbrida (GRUZINSKI, 2001).

Característica intrínseca do processo de colonização portuguesa é que a trama social se deu em ambientes fluidos aonde as pessoas vão e vêm através das rotas que cruzavam mares e continentes, tudo estava de passagem homem, artefatos, etnias. Esse mundo móvel permitiu uma variedade imensa de tipos físicos. Esses seres humanos encontrarem-se, estabelecerem relações e, criarem outros tipos completamente novos, os *mestiços,* de coloridos plurais, além de novas e múltiplas experiências culturais. As novas unidades familiares fundadas sob o signo da mestiçagem étnica e cultural carregam um ineditismo e uma singularidade.

As preocupações da coroa portuguesa no sentido de alertar a nobreza da terra para que mantivesse os critérios da *pureza de sangue,* para que não permitisse, pelo grande número de mestiços, que oficiais mecânicos participassem de festas e obtivessem cargos de prestígio social ligado à câmara e as milícias e ordenanças; demonstra a existência de um grupo mestiço forte, os *manchados*, e que exigia uma postura também forte da administração portuguesa para excluí-los da estrutura social colonial. O fato de essa participação ser de sumo interesse da coroa, expressa-se no Alvará [régio] de 12 de Novembro de 1611, aplicado no reino e nas conquistas, que resolvia que os eleitores deveriam ser "*os mais nobres e da governança da terra*" e que pudessem provar ser "*sem raça alguma*". O mesmo Alvará ordenava que se salvaguardasse a uma hereditariedade no sentido de serem os cargos oficiais assumidos pelos filhos e netos daqueles que já haviam assumido cargos no império (BICALHO, PAIVA, ANASTASIA, 2002: 307 e 310). Maria Fernanda Bicalho aponta para a questão da *pureza de sangue*, numa representação feita pelos vereadores do Rio de Janeiro. Eles advertiam a D. João V que no Brasil as pessoas sentiam-se nobres, e, portanto embora forasteiros e inferiores no reino, advogavam direito a participar da governança e, assim, prejudicavam os reais descendentes da nobreza. Ora, essa real nobreza não era necessariamente branca no Brasil, mas formada pelo conjunto de fatores que conjugados traçavam um perfil dos *principais da terra*, que se constituía da forma singular tendo-se que considerar desde: ascendência familiar, poder econômico e político, conquista, povoamento e defesa da colônia. Assim, as prerrogativas do direito no Antigo Regime resvalavam em questões práticas como fundamento que os legitimava como protagonistas das conquistas. Conclui-se que no espaço colonial os serviços prestados a

coroa possibilitavam uma limpeza de sangue. Os exemplos são incontestáveis desse processo, quando invocamos os restauradores pernambucanos, Felipe Camarão e Henrique Dias, índio e negro respectivamente (BICALHO, PAIVA, ANASTASIA, 2002: 310).

O fato de significativo contingente de índios, africanos e mestiços, participarem da manutenção da ordem pública, invalida de certa forma, categorias como: *qualidade, condição e estado* utilizadas pela hierarquia estamental do Antigo Regime na colônia e, ganham novos contornos, que são marcadas por uma infinidade de fatores que incluem: cor, bens, local de nascimento e *status* legal, etnia ou nação, estado civil, religião, ocupação, creolização (RUSSELL-WOOD, 2000: 15 e 16). Essa nova ordem montada sob a égide da permeabilidade demonstra que a mestiçagem foi um fator que abrandou as tensões entre a lei e as necessidades cotidianas. Toda a dureza legal da legislação do Antigo Regime será abrandada para o Brasil pelo Alvará de 1755 de D. José, que estabelece que:

> [...] os vassalos que casarem com índias não ficam com infâmia alguma [...] antes se farão dignos de sua real atenção e serão preferidos nas terras em que se estabelecerem para os lugares e ocupação que couberem na graduação de suas pessoas e seus filhos e descendentes serão hábeis e capazes de qualquer emprego honra e dignidade sem que necessitem de dispensa alguma [...] o mesmo se praticaram com as portuguesas que casarem com os índios, e a seus filhos e descendentes como os declara o mesmo alvará[...].[1]

Esse alvará é uma resposta a uma situação de fato nas capitanias ao norte, pois o quantitativo de mestiços presentes nas forças militares, nas irmandades específicas de sua condição somática e, dos reclamos dos reinóis e funcionários, de sua constante na vereança, demonstram que sua presença na sociedade é uma realidade e, acrescente-se, indispensável para fazer a engrenagem colonial funcionar. Não há uma especificação clara quanto à origem étnica dessa mestiçagem que se impõe, mas o fato é que ela não pode mais ser ignorada. Parece-nos que o alvará que dá preferência aos índios aponta para uma opção metropolitana, em detrimento da africana, que deveria ser crescente. Uma outra questão é a impossibilidade de povoar o Brasil, após o terremoto em Lisboa, da perda de milhares de vida, antes é necessário recuperar o reino, portanto todo homem e mulher serão necessários em Portugal. As admoestações reinós no sentido de casar as mulheres para promover povoamento e constituição de fazendas é uma presença constante na correspondência do Conselho Ultramarino para o norte do Brasil. Assim, na impossibilidade de enviar contingente branco português para povoar o norte do Brasil, promover o povoamento com o indígena, etnia desejável em relação à africana, portanto o estímulo do alvará, que o justifica enquanto tratamento específico para a questão. Essas reflexões são cruciais para que se entenda a formação da família no Brasil, um perfil mestiço de norte a sul, mas diferenciada em cada lugar onde se esboçou núcleos de colonização.

---

[1] Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) – Avulsos de Alagoas. Cx. 01, Doc. 34, 1726.

Já foram apontadas as dificuldades para o estudo da formação da família brasileira, pela professora Maria Beatriz Nizza em seu livro *História da Família no Brasil Colonial*. A autora diz que nos primeiros tempos foram apenas Duarte Coelho de Pernambuco e Pero de Campos Tourinho de Porto Seguro que trouxeram suas famílias para o Brasil, optando a maioria por transportar homens especializados que pudessem ajudar nas tarefas de construção das vilas que se iniciavam. Duarte Coelho veio acompanhado de sua esposa D. Brites mais seus filhos Duarte e Jerônimo de Albuquerque e, ainda seu cunhado que se uniu posteriormente a filha do cacique Arco Verde (SILVA, 1998: 11).

A família mais famosa formada e reconhecida por seu intercurso étnico entre aborígines e portugueses foi a de Caramuru e Paraguaçu. Diogo Álvares era natural de Viana do Castelo e chegou ao Brasil pelas partes da Bahia, por ocasião do naufrágio da sua embarcação, entre 1509 e 1511. Ele foi acolhido pelos Tupinambás, enamorou-se e casou-se com Paraguaçu, moça filha do morubixaba[2]. Tiveram vários filhos que se casaram com reinós que vieram com Martin Afonso de Sousa, alguns foram armados cavaleiros: Gaspar, Gabriel e Jorge dos quais descendem as mais importantes famílias baianas entre as quais Garcia d'Ávila (DORIA, 2000).

É indiscutível a presença e a importância das mulheres indígenas nos primeiros anos de colonização no entorno das propriedades dos homens brancos. Fernando Pedreira de Castro S. J., em *Crónica da Igreja no Brasil*, apresenta a indígena que na posição de matrona virtuosa, que prega os ensinamentos doutrinários católicos as demais jovens e as introduz no universo cultural português. Algumas mulheres portuguesas tornaram-se prestadoras de auxílio aos missionários, como intérpretes, ajudando na confissão das índias. O padre jesuíta assinala que a presença das mulheres indígenas convertidas levou os religiosos jesuítas a preparar para elas um abrigo em Olinda, uma casa aonde elas poderiam esperar um casamento honesto. O padre Manoel da Nóbrega informa ao Rei que:

> Damos ordem a que se faça uma casa para recolher todas as moças e mulheres do gentio da terra que há muitos anos que vivem entre os cristãos e são cristãs e têm filhos dos homens brancos; e os mesmos homens que as tinham ordenem esta casa, porque ali doutrinadas e governadas por algumas velhas delas mesmas, pelo tempo em diante muitas casarão e ao menos viverão com menos ocasião de pecados [...]. (CASTRO, 1938: 209)

Não há nenhum problema em reconhecer as famílias fruto da união entre mulheres indígenas e portugueses, chegados do reino. Há sim uma preocupação em realizar a integração dessas mulheres e de sua prole no universo religioso e cultural europeu. Justificam-se os casamentos interétnicos "muito segundo o costume da terra" através da voluntária integração da mulher indígena na doutrina católica. Elas são definidas pelos jesuítas como sendo de muito conhecimento, fervorosas, pregadoras, sedentas de ensinamentos, inclinadas à conversão capazes de converter pela pregação nas aldeias, as que estão dispersas pelo sertão. Muitos casamentos são acertados entre portugueses e as índias forras, imaginando

---

[2] Chefe temporal das tribos indígenas brasileiras.

os religiosos, que poderão povoar o Brasil a partir dessas *famílias brasilas,* e o povoarão bem, desde que convertidas ao catolicismo. Os padres indignavam-se com os amancebamentos, sim! Segundo os religiosos da Companhia, todos os homens, casados, solteiros e até os escravos, encontravam-se ajuntados com as índias (CASCUDO, 2004: 157). A mestiçagem dá-se, portanto, desde as primeiras décadas de colonização tanto no âmbito biológico como cultural, haja vista a condição de intérpretes exercida pelas mulheres indígenas, elas se tornam as porta-voz das prédicas dos jesuítas pelas aldeias. As mulheres indígenas agem não só no campo do discurso religioso como também na organização da casa portuguesa na América, da mobília, a culinária e os hábitos em geral. Na cozinha, as *cunhãs*[3] demonstraram tremenda habilidade em adaptar os hábitos culinários portugueses com os naturais da terra. Ela foi também primeira mulher na cama, a acomodar os hormônios nos trópicos, a emprenhar e parir os filhos de uma nova família e cultura, ambas mestiças.

Mas, voltemos às considerações tecidas por Nizza, ela sinaliza a vinda de alguns casais para a Bahia e São Vicente transportados pelas mãos de Francisco Pereira Coutinho, Martin Afonso de Souza e o já citado Pero de Campos Tourinho. Alguns fidalgos portugueses passaram aqui com suas famílias, porém rapidamente, foi o caso de Luis de Góes e Catarina de Andrade e Aguilar, Domingos Leitão e Cecília de Góes que em curto tempo retornaram ao reino (SILVA, 1998: 11). Gabriel Soares de Souza em seu *Tratado Descritivo do Brasil em 1587* nos esclarece que já em 1549 havia uma preocupação em formar uma família branca nos trópicos, o que nos remete a conclusão de que já havia um processo em andamento que direcionava para uma formação mestiça, a princípio com as indígenas e mais a frente incluindo-se as mulheres negras (SOUZA, 2000: 101).

Em 1551, chegou à Bahia uma outra armada portuguesa comandada por Antonio de Oliveira. Ele trouxe alguns casados, uns por vontade e outros forçados, além de donzelas portuguesas que estavam depositadas provavelmente no Recolhimento do Castelo de Lisboa, fundado por D. João III em 1543. Essas jovens deveriam casar com homens que já possuíssem destaque na Bahia, os esposos receberiam um dote de casamento em ofícios do governo quer fossem da fazenda ou da justiça. Além dessas providências, o cronista informa a chegada de escravos da Guiné, o que promove um aumento do plantel de negros alocados para o trabalho do açúcar (SOUZA, 2000: 101). Nóbrega, na Bahia, apresenta como solução para os amancebamentos o envio de mulheres do Reino, mesmo que fossem *erradas*; a outra solução seriam as órfãs. Pela posição do religioso jesuíta, percebemos que Pernambuco e Bahia viviam situações diferentes. Em Pernambuco, em 1549, o processo de miscigenação estava adiantado, havendo já muitos homens e mulheres mestiças, no que tange as mulheres resultado das relações entre portugueses e indígenas, ou seja, mamelucas. Na visão de Nóbrega, elas teriam prioridade para casarem com os homens da terra, o que não acontecia na Bahia, pois acabava ali de se implantar o Governo Geral e artificialmente construir uma cidade e apenas começavam os

---

[3] *Cunhã*: mulher jovem em Tupi.

problemas de relacionamentos entre indígenas e portugueses. (CASTRO, 1938: 209). Sobre Pernambuco, escrevia Duarte Coelho:

> Nesta não são necessárias por agora, por haverem muitas filhas de homens brancos e de índias da terra, as quais todas agora casarão com a ajuda do senhor; e, se não casarem antes, era porque consentiam viver os homens em seus pecados livremente e por isso não se curavam tanto de casar (LEITE, 1956: 293).

Concluímos pelo texto acima que a população mameluca de Pernambuco era grande, pois de colonização mais antiga, da mesma forma que se infere que as uniões com as mamelucas eram mais desejadas que com as índias, pois o sangue branco que lhe corria nas veias reduzia a infâmia dos casamentos interétnicos. Assim, o lugar dos mamelucos na sociedade colonial é intrínseco a sua relação com a família reinol e o grau de poder da mesma.

As *Denunciações e Confissões de Pernambuco (1593-1595)* nos legaram dados quantitativos de mulheres brancas, oriundas de Portugal na capitania em fins do XVI. Elas eram 17, e, casadas (SILVA, 1998: 14). Isso nos faz intuir que as uniões entre colonos e mulheres indígenas continuaram acontecendo, promovendo um aumento da prole mestiça. O resultado dessas uniões foi um quantitativo de mulheres com graus de mestiçagem, filhas de portugueses reinóis, as quais, as famílias tinham a intenção de bem casar. A questão do desamparo feminino sempre foi um problema em Pernambuco e, quando não era possível casá-las, o passo seguinte era recolhê-las, mas onde? Não havia conventos no Brasil no primeiro século, então recolher no reino seria a saída para o problema, mas era custoso tanto economicamente, quanto física e emocionalmente. Assim, os Recolhimentos foram uma saída honrosa para as mulheres da elite, não "casáveis" da Capitania de Pernambuco. Os investimentos foram feitos no sentido de edificar uma casa em Olinda que atendesse a nobreza da terra, tendo-se, inclusive, a pretensão de transformá-la em convento em tempo breve. O Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição de Olinda surgiu nesse contexto. No entanto, o aumento da população e a constituição de famílias que, anacronicamente as classificaríamos de camada média, formadas pelos reinóis que haviam recebido cargos e ofícios para trabalhar em Pernambuco, ampliaram os problemas em torno da figura feminina, de uma mulher branca ou pequenos graus de mestiçagem, de família reconhecida que em determinadas circunstâncias, fica ao desamparo, principalmente em nos casos de viuvez ou orfandade (ALMEIDA, 2005).

A solução para tal problemática será encontrada pelas próprias mulheres. Elas, que utilizarão a estratégia de recorrer ao rei através do Conselho Ultramarino pedindo para obterem a propriedade dos ofícios reais que pertenceram ao pai ou marido falecido. O Conselho vai responder afirmativamente, pois no reino e nas possessões a condição de pobreza e desamparo feminino é uma realidade palpável. Esse ofício será negociado pela viúva ou orfã como dote para um primeiro ou segundo casamento, mas também para que um filho pudesse, assumindo, sustentar a família. Ou ainda até sendo alugado para um homem de confiança que, realizando as tarefas no espaço público, tutelasse economicamente essa mulher através do trabalho que realizava (ALMEIDA, 2005). As condições de sobrevivência

nas vilas coloniais eram difíceis. Se um homem não estivesse engajado nos ofícios reinós, na produção do açúcar ou nas milícias oficiais, restavam-lhe apenas as tarefas artesanais, que eram muitas e necessárias, mas consideradas trabalho manual desprestigiado para quem o exercia. Assim, casar com uma viúva ou com uma mulher solteira proprietária de ofício era indiscutivelmente um estímulo. Muitas famílias mestiças formaram-se a partir dessa tática, ampliando-se as formas de renda pela compra de escravos de ganho que na urbe realizavam as necessidades econômicas de muitas.

Bibliografia

ALMEIDA, Suely Creusa Cordeiro de. *O Sexo Devoto: Normatização e resistência feminina no Império Português XVI-XVIII*. Recife: Editora Universitária/UFPE, 2005.

BICALHO, Maria Fernanda B. "Mediação, pureza de sangue e oficiais mecânicos. As câmaras, as festas e a representação do Império Português". *In*: PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla Maria Junho (orgs) *O Trabalho Mestiço: Maneiras de pensar e formas de viver séculos XVI a XIX*. São Paulo: Annablume, 2002.

CASCUDO. Luis da Câmara. *História da Alimentação no Brasil*. São Paulo: Global, 2004.

CASTRO, Fernando Pedreira. *Crónica da Igreja no Brasil: Período pré-anchietano 1500-1553*. Rio de Janeiro: Editora ABC, 1938.

COSTA, Francisco Pereira. *Anais Pernambucanos, 1591 – 1634*. Recife: FUNDARPE, v. 5, 1983.

DORIA, Francisco Antonio. *Caramuru e Catarina: Lendas e narrativas sobre a Casa da Torre de Garcia d'Ávila*. São Paulo: Editora SENAC, 2000.

FURTADO, Júnia Ferreira. "Entre becos e vielas: o arraial do Tejuco e a sociedade diamantífera setecentista". *In*: PAIVA, Eduardo França; ANASTASIA, Carla Maria Junho (orgs) *O Trabalho Mestiço: Maneiras de pensar e formas de viver séculos XVI a XIX*. São Paulo: Annablume, 2002.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

LEITE, Serafim. *Monumenta Brasiliae* I. Roma, 1956.

RUSSELL-WOOD, J.A.R.O. "Ambivalent Authorities: The African and Afro-Brazilian contribution to local governance in Colonial Brazil". *In*: *The Américas*, 57: 1, July 2000.

SILVA, Maria Beatriz Nizza. *História da Família no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998.

SOUZA, Gabriel Soares. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.

Fonte Manuscrita

Arquivo Histórico Ultramarino (AHU) – Avulsos de Alagoas. Cx. 01, Doc. 34, 1726.

Educação Feminina no Moçambique de 1968 a 1974

Teresa Diaz de Seabra

Resumo: *Trata-se de um estudo de grupo, em contextos de média duração correspondente a um período de mudança sócio-cultural inserida numa mudança imperiosa da politica colonial seguida: Educação ou Educações: a Educação Feminina Europeia e a Educação Femininina Africana; Importância das Missões, Colégios Religiosos e Instituições protegidas pelo Governo da Província Ultramarina de Moçambique, na Educação Feminina; Subalternidade Feminina: por imposição legal e por usos e costumes; Modelos de Comportamentos Culturais: A emancipação da Mulher; Mulher Mãe, Mulher Esposa, Mulher Trabalhadora – conjunção de forças. Evolução ou permanência? A Mulher como pilar económico e de unidade familiar numa sociedade masculina.*

Conjuntura Colonial *versus* Independência

O estudo em causa insere-se numa época conturbada para o Mundo Português, num período de mudança sócio-cultural inserida numa mudança imperiosa da política colonial seguida. A costa oriental de África, apesar da ocupação portuguesa se iniciar após 1505, foi pela primeira vez erigida em governo independente na segunda metade do século XVI, em 1569, quando o rei D. Sebastião dividiu o Estado da Índia em três governos: a) o primeiro, desde o cabo de Guardafui até Ceilão, confiando-o a D. António de Noronha, com o título de vice-rei; b) o segundo, de Ceilão até ao reino de Pegu e à China, entregando-o a António Moniz Barreto, com o cargo de governador; c) o terceiro, do cabo de Guardafui para o sul até o cabo das Correntes, entregando-o a Francisco Barreto, com o título de governador para a Conquista das Minas do Reino de Monomotapa.

Contudo, a presença portuguesa no actual território de Moçambique reduzia-se apenas a algumas feitorias ao longo da costa, das quais se destaca Sofala.

Pelo *Decreto de 19 de Abril de 1752*, Mombaça desligou-se do Estado da Índia e criou, com ela, a capitania-geral e o governo de Moçambique, Rios de Sena e Sofala.

A *Carta Orgânica do Império Colonial Português* (1933), Capítulo I, definia Moçambique como colónia constituída por todos os territórios portugueses situados na Africa Oriental e a *Lei Orgânica do Ultramar*, revista em 24 de Junho de 1963, incorpora alguns princípios fundamentais sobre os terrenos nas províncias ultramarinas. Finalmente, a partir de 1964, o Estatuto Político-Administrativo da Província de Moçambique passou a regulamentar esta Província a nível jurídico-político. Este Estatuto só em 1972 foi reajustado à realidade moçambicana da época, com efeitos a partir de 1 de Janeiro de 1973.

A *Repartição do Ensino,* em ligação com o Ministério da Educação Nacional em todos os assuntos respeitantes à educação e ao ensino, tinha como atribuições a informação e o expediente dos problemas do ensino ministrado no ultramar em qualquer dos seus graus, oficial ou particular, com excepção do ensino superior.

Eram atribuições da *Repartição da Cultura e das Missões* tudo o respeitante às relações com a Igreja Católica no Ultramar.

Em entrevista concedida em 31 de Maio de 1961, ao *New York Times,* pelo então Presidente do Conselho, Doutor Oliveira Salazar, no fim do seu mandato:

> (...) desde 1914 que as províncias ultramarinas, nomeadamente Angola e Moçambique passaram a gozar de autonomia limitada (...) em 1933, o sistema evoluiu para o que podemos designar por autonomia temperada (...). O sistema então instituído tenderá ainda a evoluir em harmonia com o progresso realizado nos domínios político, económico e social, a caminho de formas mais elevadas de autonomia; mas estas só existirão de facto na medida em que correspondem o grau de adiantamento das populações.

Nos anos sessenta, a par da guerra pela descolonização que alastrou por todo o Ultramar, muitas sanzalas[1] se transformaram em aldeamentos indígenas, autênticas cidades (designados por Kimbos), sob o controle dos Administradores de Concelho, de Circunscrição e de Posto.

A estrutura administrativa colonial de Portugal procurou estabelecer uma "política indígena" que pudesse enquadrar a população nativa e fazê-la ir-se adequando aos desígnios coloniais, via assimilação. Tornada a assimilação uma via civilizadora, levou à cobrança de impostos, à ocupação de terras das comunidades indígenas, à imposição do trabalho aos adultos e da educação/instrução às crianças e jovens.

O censo de 1960[2] mostra-nos, num total de 6 592 994, 163 119 de população civilizada e 6 429 875 de população não civilizada. Esta divisão em civilizados e não civilizados deve-se ao facto de em Moçambique nos anos sessenta existirem nove grupos étnicos subdivididos em inúmeros grupos tribais que falavam línguas de tal maneira diferentes que o único meio de ligação era o português.

Esta diferença levou à necessidade de legislação específica para os africanos tribais, bem diferente da lei portuguesa, dividindo a população segundo o grau de civilização. Os africanos que, através da aquisição de determinados requisitos de instrução, rendimentos e nível de vida requeressem a plena cidadania, passavam a ser designados por africanos assimilados ou simplesmente assimilados, o que lhes dava a possibilidade de intervirem directamente na vida política da Província de Moçambique.

O trabalho como instrumento de "civilização" tinha como alvo preferencial os homens, mas a instrução abrangeu os dois sexos.

---

[1] Povoações indígenas, de elementos pertencentes à mesma tribo.

[2] O censo dos civilizados fazia-se de 5 em 5 anos, enquanto que o dos não civilizados era elaborado uma vez em cada período de dez anos.

As mulheres adultas, trabalhando para união e sustento da família patriarcal: mulher, mãe de família, esposa, agente económico, vão-se "civilizando" mais lentamente. Eram, por excelência, vendedoras ambulantes de produtos variados, nas ruas e mercados; criadas domésticas; carregadoras de água e outros produtos à cabeça, com os filhos pequenos às costas; trabalhadoras da terra, com seus filhos pequenos às costas.

Não existem muitos trabalhos académicos sobre o tema aqui proposto mas, quem viveu em Moçambique, sabe distinguir o Moçambique racista de Lourenço Marques e arredores e o Moçambique a partir da Beira para Norte, mais liberal, que perimitiu uma mais rápida assimilação da população indígena, facto comprovado pelos resultados obtidos a nível do ensino e crescente participação laboral dos naturais em organismos estatais.

Educação ou Educações: a Educação Feminina Europeia e Africana

Entre 1965 e 1972 deram-se várias alterações estruturais no Ensino, nas diferentes Províncias Ultramarinas Portuguesas, como resultado directo das alterações então verificadas na Metrópole. Aparecendo os dados relativos à acção missionária no Ensino integrados no ensino particular, mas sómente os respeitantes às escolas e colégios subsidiadas pelo Estado, de salientar o importante papel das Missões e diferentes colégios religiosos. A Instrução ministrada pelas Missões e pelos diferentes colégios religiosos, subsidiados pelo Governo Geral da Província e seguindo os programas oficiais, é designada por Instrução religiosa, na legislação da época.

Face à conjuntura social, política e cultural da época, resultante do estado de guerra colonial e ensino ministrado, a juventude do Mundo Português da época (Portugal e África) afastava-se da Igreja, substituindo a ideia de Nação Lusa por um ideal de independência.

À luz destes pressupostos, o alargamento da rede escolar do ensino primário deve ser encarada como a estrutura suporte da alteração de mentalidades então verificada e preparação da juventude para uma maior intervenção como cidadãos responsáveis e conscientes.

Deste ponto de vista, a escola é abordada como uma forma de educação, enquanto instrução formal ministrada por entidades públicas ou privadas, nas quais se incluem as missões e os colégios religiosos. Do seu todo, entendemos que a educação pretendida para os povos africanos consistia num processo de aculturação, partindo da reelaboração e transformação da cultura existente, por adaptação, de modo a gerar-se a cultura política de uma Nação: a Portuguesa.

A assimilação, porque se traduz numa reprodução do esquema organizativo metropolitano, respeita essencialmente à estrutura e é por esse motivo compatível, no domínio funcional, quer com soluções centralizadoras, quer com regimes de mais ou menos extensa autonomia.

Se nos anos 60 se pensou que o melhor regime político para as Províncias Ultramarinas seria o da assimilação, de tipo centralizado, embora salientando-se os perigos no referente à Metrópole, a concretização deste sistema foi travado não só pela difícil aculturação dos africanos do interior, como também, e principalmente, pelo crescente receio de autonomia

da população africana dos centros urbanos que acompanhou o evoluir da guerra colonial, nos anos sessenta. Assim, preencheram-se os quadros administrativos com caboverdianos e goeses, aquando a necessidade de integrar os africanos na Administração Colonial, em vez de se integrarem nativos moçambicanos.

Porém, Moçambique foi uma área luso-tropical mais ligada a valores lusíadas que qualquer outro território ultramarino, por ter sido, em época decisiva, ponto de confluência do esforço português na África com o esforço português no Oriente.

A população de Moçambique era composta por três estratos sócio-económicos distintos: a) uma minoria quantitativa da população – 2,5% – ocidentalizada (europeus, asiáticos, mistos e alguns africanos), concentrados nas zonas urbanas e nas explorações agrícolas e mineiras; b) uma minoria numérica – 3,5% – formada por elementos de diversas raças, mas, acima de tudo, por africanos, com tendência para se aglomerarem na periferia dos grandes centros urbanos, provenientes do meio rural, geralmente assalariados; c) uma grande maioria – 94% – de africanos, rurais, vivendo, basicamente, num regime de "economia de subsistência", vizinhos de regedores e regidos, nas suas relações jurídicas, pelo direito consuetudinário.

Porém, o nosso ensino não estava adaptado às premissas do desenvolvimento do século XX, nem ao ambiente do território em que vivíamos. O nosso ensino era, como bem lembra Novais-Ferreira, "elitista, não universal; abstracto, não concreto; desinteressado, não pragmático" (p. 96). No nosso ensino persistia o processo de mestrança da Idade Média.

À medida em que os territórios se desenvolveram e a instrução se difundiu, as élites locais tornaram-se mais numerosas, contribuindo para a comunidade nacional. Educar, formando ou ajudando a definir-se a personalidade de cada um dos educandos, passou a ser o conceito de educação dos povos africanos, que entendiam ser o grupo social unidade, em vez do indivíduo, como para os europeus.

Em África, para atingir os seus fins, a escola, como instrumento educacional, teve de adquirir a feição de acordo com a comunidade que servia, principalmente no interior e para os mestiços e negros em processo de aculturação e rompimento dos liames tribais costumeiros. Por outras palavras, a escola colonial estava mais virada para a dimensão teórica, entendendo-se o quadro de referências como um conjunto de saberes que orientavam a vida do dia-a-dia de cada pessoa: Saber-conhecimentos, saber-ser e saber-fazer.

Logo, a expressão *cidadão competente* significava, em geral, o mesmo que *pessoa educada*, sem a preocupação de racionalmente tomar decisões, nem de ser capaz não só de mobilizar os conhecimentos que possuía, como também de obter e processar informações novas.

Ora, a educação das comunidades africanas ainda em estado tribal tinha sido organizada segundo um tipo de educação designada por "educação de base". Esta designação foi adoptada pela *United Nations Education Scientific and Cultural Organization* (UNESCO), pouco depois da sua fundação (1945), com o intuito de considerar a alfabetização como um meio de converter as civilizações orais às civilizações escritas, ao mesmo tempo que se lhes transmitia uma série de noções úteis e práticas aos problemas do meio em que viviam, de maneira a elevarem o seu nível de existência colectiva.

Seguindo Jorge Dias (1965) e António Maria Godinho (1962) e por experiência própria pensamos que, efectivamente, a *diferentes realidades, diferentes Ensinos, diferentes resultados, diferentes interesses*. Contudo, porque os programas da Metrópole eram obrigatoriamente estudados nas Províncias Ultramarinas, além destes, foram-se criando programas de História e Geografia específicos e introduzindo nos manuais didácticos poesias, fábulas, contos e provérbios de origem africana. Aproximuou-se, assim, a dicotomia cultural expressa por Serge Moscovicci (1974): "E se no extremo em que se situa a cultura, os homens domésticos dizem 'Nós ou os outros', no extremo oposto, naquele em que se situa a natureza, os homens selvagens replicam: 'Nós e os outros'" (p. 80).

Importância das Missões, Colégios Religiosos e Instituições protegidas pelo Governo da Província Ultramarina de Moçambique na Educação Feminina

Dividindo Moçambique em três zonas: norte, centro e sul, verifca-se que, apesar do clima de guerra se intensificar no norte e na zona de Nampula, abrem-se novas escolas nas capitais de distritos e do centro para sul, quer do ensino oficial, quer do ensino particular. A maioria dos estabelecimentos de ensino particular pertencia a organizações religiosas e, tendo em conta a sua crescente importância no aspecto sócio-cultural das populações, muitas dessas escolas faziam parte integrante das missões. Até 1970 vão-se abrindo novos estabelecimentos escolares particulares nos centros urbanos, compreendendo colégios com vários graus de ensino e respectivo internato para raparigas ou para rapazes.

Quadro 1[3]

Movimento geral dos estabelecimentos escolares dos ensinos oficial e particular, entre 1965-1972

ANOS	Total Ensino Primário	Oficial HM	Particular HM
1965	3 200	3 170	30
1966	2 944	2 909	35
1967	3 667	3 619	48
1968	3 691	3 642	49
1969	4 095	4 046	49
1970	4 274	4 204	70
1971	4 088	4 037	51
1972	3 847	3 788	59
AUMENTO	**647**	**618**	**29**

[3] *Anuários Estatísticos da Província de Moçambique*. Excluídos dados respeitantes aos cursos do ensino primário destinado a adolescentes e adultos analfabetos.

Em Lourenço Marques e na Beira fundaram-se colégios particulares e externatos seguindo os programas oficiais, tendo atingido o número máximo em 1970.

O ensino primário beneficiou de 90% do alargamento da rede escolar, no respeitante a estabelecimentos escolares, compreendendo o ensino oficial 95,5%, contra 4,5% do ensino particular. Um dos factores que contribuíu para que a percentagem do ensino oficial fosse tão elevada, foi a contrução de muitas escolas primárias por parte das firmas construtoras, em que as Administrações e os postos administrativos contribuíam com a colocação do respectivo professor.

No referente ao movimento do pessoal docente do ensino primário entre 1965 e 1972, existiam professores com o curso do magistério primário, do quadro e eventuais, professores assalariados, professores de posto, monitores de posto, professores de educação especial e professores com o curso específico de *educação de base*, sendo que a maior parte do pessoal docente nos centros urbanos e nas circunscrições eram do sexo feminino, a maioria delas esposas de funcionários administrativos ou ligados à administração pública, ou esposas de elementos das forças armadas. Porque a sua estadia dependia da estadia dos maridos, nomeadamente as professoras que dependiam da duração da comissão de serviço dos maridos, o corpo docente não era muito estável nestas localidades.

Pelo contrário, no interior, onde o ensino dependia mais do corpo docente africano ou de elementos da população local, o envolvimento do corpo docente no processo educativo era constante e consideravelmente maior, crescendo de ano para ano o número feminino docente, devendo-se mais aos professores do ensino primário do interior a instrução da população africana e a formação dos futuros quadros do actual Moçambique.

Em muitos postos escolares os monitores, ao mesmo tempo que ensinavam a língua portuguesa, utilizavam manuais em língua africana, com alusões à realidade africana, perfeitamente justificável pelo clima de guerra que então se vivia.

Porque a instrução permitia uma melhoria de nível de vida e aceder a lugares da Administração Provincial, aumenta a população escolar, principalmente feminina, já que os rapazes, após a 4ª classe, vão engrossar a guerrilha armada ou inserem-se no mercado de trabalho urbano ou, no caso do interior, ajudarem nos trabalhos da comunidade, em substituição dos adultos masculinos que se juntavam aos guerrilheiros. Outro aspecto importante era a vontade de irem para a África do Sul trabalhar nas minas de ouro, o que lhes possibilitava um rendimento superior ao obtido na sua Terra. A emigração em direcção à África do Sul, principalmente nos anos 70, levou a que muitos dos jovens emigrantes não completassem o ensino primário, enquanto que as raparigas, perspectivando um futuro melhor, além do serviço comunitário e familiar, ainda arranjavam tempo para se intruirem e educarem. Muitas habitações indígenas, as palhotas, tinham como chefe de família, pela ausência dos homens na guerra, a figura da mulher.

Em 1971, sob proposta da *Direcção Provincial dos Serviços de Educação*, criaram-se 275 novos postos escolares e, em 1972, 26 novas escolas do ensino primário oficial. Além destes estabelecimentos, funcionavam cerca de 200 cursos de adultos e o Exército tinha as suas

escolas regimentais com cerca de 8.000 candidatos. O ensino oficial nas escolas do Estado atendia 46.554 alunos, enquanto que os cursos de adultos eram frequentados por mais de 12.000 candidatos. O ensino primário elementar, ministrado pelas missões católicas, atendia 25.500 alunos, enquanto que o ensino particular e as missões não católicas atendiam mais de 10.000 alunos. Portanto, em postos e escolas, o ensino primário oficial e particular contava quase meio milhão de alunos, com mais de 4.200 professores e monitores. A maioria dos docentes e discentes, em 1970, já era feminino!

Necessário seria um trabalho académico aprofundado sobre a vida da mulher moçambicana de forma ampla, cruzando algumas localizações geográficas, pela diversidade de comportamentos económicos em espaços urbanos distintos, com valores culturais locais distintos.

Enquanto que no ensino primário o corpo docente era fundamentalmente constituído por mulheres, no ensino relativo aos postos escolares e da chamada educação de base encontramos mais homens que mulheres. Os postos escolares e as escolas primárias eram influenciadas pelos ambientes em que se situavam, intervindo nas actividades nelas dominantes. Os professores reuniam-se quinzenalmente com as famílias, visitavam fazendas agrícolas e outros centros de motivo de interesse para a vida local e conviviam com os alunos e suas famílias, participando em jogos sociais, aos sábados e domingos à tarde.

Nos sábados de manhã decorriam actividades escolares, entre elas as referentes à Mocidade Portuguesa (Organização Nacional Mocidade Portuguesa e Mocidade Portuguesa Feminina, *Art. 52º do Regulamento do Ensino Primário Elementar*). As meninas ainda aprendiam a bordar, costurar e cozinhar

A escolaridade obrigatória abrangia as quatro classes do ensino primário e os estudos iniciavam-se, teoricamente, aos sete anos, feitos até 31 de Dezembro, ou aos seis anos, compreendendo a pré-primária.

A Escola devia fazer transparecer o conceito ideal de Nação e desempenhar um papel social indispensável de construção da cidadania política, razão de se pretender, a partir de 1950, levar a escola à sanzala (*Plano de Fomento do Ultramar, 1953*). O objectivo era contribuir para a elevação das massas nativas através do primeiro nível de instrução sem as alienar da sua classe, da sua hierarquia tradicional ou do seu trabalho físico na comunidade. Nesta fase, o ensino estava teoricamente centrado nas missões católicas romanas e a maioria dos alunos africanos faziam os exames do 4º grau e último.

A partir de 1964, o objectivo da educação passa a ser o reforço da comunidade, através da difusão do seu saber, do seu saber fazer, dos seus valores, das suas técnicas. Desta ocupação real e quotidiana resultou uma aculturação progressiva com reflexos nas estruturas das sociedades indígenas.

Tal aconteceu numa altura em que já se apontava para uma melhoria dos quadros no sentido de competição a nível mundial e em África era necessário prepararem-se quadros locais. A educação de base, com os seus objectivos, os seus métodos e as suas experiências, exerceu uma acção educativa em grande parte responsável pela transformação das sociedades tribais e pela formação dos novos valores humanos.

Para os Africanos que se iniciavam no conhecimento da língua portuguesa (ler, escrever e contar), existiam as escolas rudimentares. Para os que já dominassem a língua portuguesa existiam as escolas primárias, abertas a todas as raças aptas a prender português. O quadro 2 mostra bem a diferença escolar existente em Moçambique dos anos sessenta.

Quadro 2[4]
Distribuição das modalidades de Ensino

Tipo de escola	Número de escola				Professores				Alunos				Média de alunos por professor
	(a)	(b)	(c)	(d)	(a)	(b)	(c)	(d)	(a)	(b)	(c)	(d)	
Rudimentar	4	2903	15	2922	8	3238	75	3318	278	369996	3854	374128	113
Primária	175	180	40	395	649	271	96	1016	17934	11607	3199	32740	32
Professorado	–	6	–	6	–	26	–	26	–	580	–	580	22
Artes e Ofícios	3	57	3	63	17	102	9	128	270	4105	101	4476	35
Comercial e Industrial	6	–	–	6	241	–	–	241	4874	–	-	4874	20
Liceu	3	16	3	22	112	144	12	268	2602	1640	224	4466	17
Total	**191**	**3162**	**61**	**3414**	**1027**	**3781**	**189**	**4997**	**25958**	**387928**	**7378**	**421264**	

(a) Escolas oficiais. (b) Escolas de missões católicas. (c) Escolas de missões estrangeiras e particulares. (d) Total.

Pelo quadro 2 verificamos que a maior frequência é a das escolas rudimentares, embora pareça haver falta de professores nestas escolas, contra o que acontecia nas escolas de grau mais elevado. Recorda-se que a maior parte da instrução rudimentar era ministrada por pessoal africano sob orientação directa dos missionários.

Olhando para o Continente Negro de Hoje, verificamos que a conquista de um diploma não lhes é menos importante do que para as comunidades mais evoluídas da Europa ou da América" (Avila de Azevedo, 1963: 78).

A organização eclesiástica montou catequeses junto de cada escola para prover ao ensino do catecismo e da moral cristã. O ensino da moral e religião a fazer nos estabelecimentos do ensino primário oficial, segundo os programas e textos aprovados, era ministrado pelo pároco da freguesia, outro sacerdote, agente de ensino primário ou outra pessoa que aceitasse o cargo.

Nem sempre a acção dos missionários foi bem compreendida e bem aceite, apesar de frequentemente exercerem a sua acção em lugares isolados da sociedade europeia, outras vezes em lugares doentios, quase sempre em contacto permanente com os indígenas.

Desde as Descobertas até 1612, Moçambique dependeu, eclesiasticamente, da Arquidiocese de Goa. Pela Bula *In Supereminenti* de Paulo V, de 1612, Moçambique foi elevado à categoria de Prelazia e feita a divisão eclesiástica em uma Arquidiocese, Lourenço Marques, e duas

[4] *Anuário do Ensino*, 1967.

Dioceses Sufragâneas: Beira e Nampula. E só em 17 de Novembro de 1974, pela Bula *In Vertice*, foi criada a Delegação Apostólica em Moçambique, pelo Papa Paulo VI, quando em Moçambique existiam uma Arquidiocese, Lourenço Marques, e 8 Dioceses.

O Estado e a Igreja passaram a colaborar estreitamente na administração de todos os graus e tipos de ensino, dividindo contudo os sectores em que desenvolviam especificamente a sua acção. Deste modo, na política educativa deixou de se sentir uma direcção exclusivamente religiosa ou exclusivamente laica, verificando-se o propósito de conciliar as prerrogativas próprias de um Estado moderno com as características do tradicionalismo católico da Nação.

Às missões católicas portuguesas confiou-se todo o ensino, especialmente o destinado aos indígenas. Logo, foram as sociedades religiosas que puseram em funcionamento as primeiras instituições escolares, precedendo não só a escola pública, mas agindo como elementos fundamentais das transformações que se operaram nas comunidades africanas. Porém, onde não havia ainda missões e até o seu estabelecimento, o ensino indígena continuou a cargo do Estado.

Denominavam-se missões civilizadoras as missões portuguesas nos domínios ultramarinos organizadas no *Instituto de Missões Coloniais* e com indivíduos ali diplomados, e as missões religiosas constituídas com membros de qualquer confissão religiosa, de um ou de outro sexo. Defendia-se que, cristianizando, os missionários serviam, ao mesmo tempo, a Igreja e o Estado (Silva Rego, 1972: 11) e que a conversão cristã, além de transformar os indígenas em genuínos portugueses, alteraria usos e costumes das comunidades autóctones a nível religioso, social, linguístico, agrícola e económico, eliminando-se, deste modo, as fronteiras entre colonizados e colonizadores.

A *Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa* (1941) permitiu, no respeitante ao ensino, que "As associações e organizações da Igreja" pudessem "livremente estabelecer e manter escolas particulares paralelas ao Estado", ficando sujeitas à fiscalização deste e podendo ser subsidiadas e oficializadas. Contudo, as autoridades eclesiásticas, no ensino das disciplinas especiais, como no da História, tinham de ter em conta "o legítimo sentimento patriótico português" (*Art. XX*).

Em contrapartida, o "ensino ministrado pelo Estado nas escolas públicas" era "orientado pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do País" cabendo à Autoridade eclesiástica a aprovação do ensino da religião católica e respectivo texto. Esta tinha de concordar com a nomeação dos professores feita pelo Estado. Determina mesmo que "em nenhum caso poderá ser ministrado o sobredito ensino por pessoas que a Autoridade eclesiástica não tenha aprovado como idóneas" (*Art. XXI*).

A moral cristã era a base primordial do seu sistema educativo e todo o negro saído das suas escolas era modelo para o resto da sua raça[5]. A língua portuguesa era obrigatória nas escolas, embora a língua indígena pudesse ser utilizada no ensino da religião (*Art. 69º*)[6].

---

[5] José de Magalhães e Menezes, 1942, pp. 31-32.

[6] Concordata com a Santa Sé e Estatuto Missionário, 1941, Art. 69º, p. 29.

A preparação do pessoal docente indígena (professores, regentes, mestres, monitores e outros agentes), obrigatoriamente de nacionalidade portuguesa, era realizada em colégios missionários ou escolas designados pelos Prelados, mas tinha de ter o acordo dos governadores das colónias (*Art. 70º*).

Os esforços das sociedades missionárias evangélicas convergiram nos métodos pedagógicos mais apropriados e na preocupação de se adaptarem ao meio social africano. Foram os religosos os primeiros a criar, organizar e difundir uma literatura de intuito didáctico, redigida em estilo acessível, ilustrada com gravuras, despertando a curiosidade dos indígenas pelos caracteres de imprensa. A maior parte destes livros foram traduzidos nas línguas autóctones, o que os tornou mais fàcilmente assimiláveis. Os seus livros foram os primeiros ensaios sobre os idiomas falados na província. Gramáticas, catecismos, vocabulários, manuais, feitos pelos congregacionistas e pelos padres seculares.

Embora dirigidas ao ensino dos indígenas, as escolas missionárias eram pluriraciais (Avila de Azevedo, 1963: 100-125). Nas escolas missionárias, além do ensino religioso, ainda se ensinava o literário, as artes e os ofícios. *O Decreto-Lei nº 42 994*, de 28 de Maio de 1960, e o *Decreto-Lei Lei nº 45 908*, de 10 de Setembro de 1964, oficializaram o ensino primário elementar ministrado nas missões católicas, num reconhecimento à cooperação que as missões católicas traziam ao Estado.

Quadro 3
Rede escolar missionária, entre 1964 e 1975

Anos	1964	1970	1975	Aumento
Paróquias e Missões	226	245	284	**58**
Missionários	501	599	509	**8**
Irmãos	186	187	203	**17**
Irmãs	907	1 111	994	**87**
Prof.s	7 111	–	5 746	**1 365**
Escolas Primárias	3 435	–	5 028	**1 593**
Colégios	22	–	32	**10**
Escolas Prof.s	9	–	12	**3**
Seminários	8	–	16	**8**
Católicos	796 103	1 300 000	1 789 155	**993 052**

Em 1964, a província de Moçambique tinha 226 paróquias e missões, 501 missionários, 186 irmãos, 907 irmãs, 7 111 assalariados, 3435 escolas primárias, 22 colégios liceais, 9 escolas de habilitação de professores de posto e 8 seminários[7]. Apresentava, além da Arquidiocese de Lourenço Marques, 7 Dioceses distribuídas do norte ao sul da província. Os católicos eram

[7] Segundo a Estatística Missionária, citada por Oliveira Boléo, 1968, p. 85.

em número de 796 103, os protestantes cerca de 200 000 e os islamizados andavam à roda de 800 000.

Em 1970, Moçambique, com 7 330 636 habitantes, tinha 1 300 000 católicos, 245 paróquias e missões, 599 missionários, 187 irmãos missionários e 1 111 religiosas missionárias.

E em 1975[8] Moçambique contava com 284 Paróquias e Missões, 509 missionários, 203 irmãos religiosos, 994 irmãs religiosas, 6 959 catequistas e 5 746 professores, 5 028 escolas primárias, 9 institutos profissionais, 32 colégios, 12 escolas de habilitação de professores de posto e 16 seminários. Apresenta um quadro de hierarquias superiores estável, na Arquidiocese de Lourenço Marques e nas 9 Dioceses distribuídas do norte ao sul da província, para um total de 9.247.869 habitantes, dos quais 1.789.155 eram católicos.

É de notar, ainda, que o número de irmãs religiosas diminuíu bastante entre 1970 e 1975, facto atribuído ao incremento da guerra em África e aos propósitos nem sempre religiosos das Missões, nomeadamente as espanholas e as italianas, o que levou à necessidade de retirada de muitos missionários do interior, por uma questão de segurança.

A emancipação da Mulher – Evolução ou permanência?

Mais do que na Metrópole, a educação feminina nas Colónias tinha de ser mais completa, para que a mulher fôsse a "verdadeira companheira do homem, o seu amparo, a sua força" (Thomaz de Almeida Garrett, 1908: 91), quer fossem negras, mestiças ou brancas. A família era considerada um órgão relevante a nível económico, devendo-se a satisfação de todas as necessidades de ordem material, à acção sempre vigilante e incansável da mãe de família. Porém, apesar da mulher africana ser o suporte da família, tinha as suas preferências e os seus interesses independentes dos do marido. Logo, a preparação literária, artística e técnica eram importantes para completar a sua educação: A emancipação da Mulher em Moçambique, através do Ensino.

A informação existente sobre as religiosas femininas é escassa. Saliente-se Maria da Conceição Tavares Lourenço da Silva (1960), que conseguiu juntar a pouca informação existente, e Sebastião Soares de Resende, Bispo da Beira(1955). Apesar do número de religiosas em Moçambique ser muito superior ao de Angola, os distritos da Beira e de Nampula eram os mais carenciados, pela densidade populacional e problemas sócio-económicos existentes. A maior parte das Irmãs religiosas eram de nacionalidade portuguesa. As irmãs religiosas estrangeiras eram, na sua maioria, francesas e italianas. A sua actividade desenvolveu-se em diversos campos, como ensino, missões, creches, infantários, dispensários, hospitais e asilos.

É de salientar a educação das raparigas africanas, uma grande obra das Irmãs nos diferentes colégios femininos de várias Ordens religiosas, onde estudavam alunas de diferentes raças, principalmente no Centro e no Sul de Moçambique. A *Casa de Educação de Munhuana*, dirigida pelas Franciscanas Missionárias de Maria, ocupou um lugar de relevo entre as casas

---

[8] Segundo o Padre Francisco Maria Pinheiro, 1992.

religiosas de Lourenço Marques. "O ensino aí ministrado incluía a instrução primária e a formação doméstica (cozinha, puericultura, costura, corte e bordados)" (Maria da Conceição da Silva, 1960: 54). Algumas alunas prosseguiam os seus estudos, nomeadamente a Escola Comercial, a maior parte à custa da missão.

Um problema que se punha era que muitos pais retiravam das missões as filhas entre os 16 e os 17 anos para as casarem, já que eram eles que lhes escolhiam os noivos. Por outro lado, muitos homens se dirigiam a esta missão pedindo à Madre Superiora que lhes escolhesse uma noiva. Apesar desta escola não ter essa missão, a verdade é que as alunas desta escolas, assim como de todas as escolas religiosas e respectivas missões, eram muito pretendidas pelas suas aptidões e preparação para o casamento. Porém, a maior parte das Missões preocupava-se a formar os indígenas em ordem ao matrimónio, uno e indissolúvel, como uma das mais sólidas estruturas do cristianismo (Sebastião Soares de Resende: 69).

A educação tinha uma acção formativa no sentido de aquisição de um sistema de boas maneiras de novos e adultos nas relações com o seu próximo (Sebastião Soares de Resende: 98). Por isso algumas das religiosas das missões alargavam a sua acção missionária indo, uma vez por semana às palhotas, sensibilizar as mulheres africanas.

O interesse das muitas africanas que não seguiam os estudos dirigia-se para as aulas de costura, já que era uma profissão rentável e a Singer oferecia, gratuitamente, um mês de lições de costura e bordados a cada mulher que comprava uma máquina. Outra profissão para que as raparigas destribalizadas (negras, mestiças, chinesas e indianas) eram preparadas era a de criada de servir, sendo bem pagas as que estudavam nas missões.

Na zona de Lourenço Marques, as religiosas também se preocupavam com o número de operariado feminino, que constituía um grande problema social e moral.

Exceptuando as muitas raparigas que iam directamente do mato para as missões onde não ficavam muito tempo por não se conseguirem integrar no novo ambiente nem apreender os ensinamentos, as raparigas que completavam a sua formação casavam pela Igreja e melhoravam a sua condição sócio-cultural, muitas vezes arranjando bons casamentos e inserindo-se na sociedade local.

Muitas casas de religiosas eram construídas pelas Administrações, já que contribuíam para a formação da comunidade africana e mesmo europeia, da zona. Um cuidado que as religiosas do interior tinham, era o de coordenar o horário e programação de estudos com o ciclo da vida agrícola em cujos trabalhos as crianças eram naturalmente chamadas a participar. Os períodos de maior abstenção escolar coincidiam com a colheita do arroz (Maio-Junho) e do trigo (Setembro-Outubro) (Sebastião Soares de Resende: 59).

Na zona de Lourenço Marques, no *Instituto João de Deus*, na Namaacha, fundado pela Assistência Pública em 1931, mas posteriormente confiado às Filhas de Maria Auxiliadora (Salesianas), as alunas faziam a instrução primária e aprendiam, à semelhança de um bom colégio e em salas preparadas para o efeito, "a costura, o corte, bordados, confecção de vestuário em *tricot* com máquinas de tipo industrial, dactilografia" (Sebastião Soares de Resende, 64) e outras profissões básicas.

Quadro 49
Movimento Geral da População Escolar Feminina.
Percentagem de raparigas nos efectivos escolares do ensino rudimentar e ensino primário, de 1957 a 1969
Alunos Matriculados

Anos	Ensino Rudimentar		Percentagem feminina	Ensino Primário		Percentagem feminina
	Total	Raparigas		Total	Raparigas	
1956-1957	335 228	120 935	36 %	–	–	96%
1957-1958	358 378	129 871	36,2%	–	–	36%
1965-1966	–	–	–	358 378	121 101	33,8%
1966-1967	–	–	–	353 725	126 567	35,8%
1967-1968	–	–	–	468 983	164 381	35%
1968-1969	–	–	–	485 055	165 101	34%

O contributo das religiosas para a instrução das raparigas em Moçambique foi muito importante pois permitiu-lhes sair do "seu silêncio ancestral e fazer ouvir o ponto de vista feminino na discussão de interesses gerais" (Sebastião Soares de Resende, s/d: 65). O Quadro 4 mostra a crescente frequência de raparigas no ensino primário:

A percentagem da frequência feminina dá-nos a inpressão de que esta não aumenta. Contudo, observando o número total de alunos matriculados (rapazes e raparigas), constatamos que, efectivamente, a frequência escolar feminina aumenta gradualmente.

Não esquecer que, a partir dos anos sessenta e devido à guerra colonial, muitos jovens, principalmente do interior, ocupavam o lugar dos mais velhos que partiam para a guerrilha, enquanto as raparigas ajudavam nos trabalhos da comunidade que, entretanto e por ordem administrativa, vivia em aldeamentos devidamente referenciados e demarcados, com obrigatoriedade de exploração agrícola orientada pelas Administrações/Circunscrições ou pelos Postos Administrativos. Não confundir com os colonatos que eram coordenados pela Junta do Povoamento e respeitavam a colonos europeus[10].

A partir de 1965, os números compreendem negros, mestiços, chineses, indianos e brancos. Por outras palavras, todos as crianças em idade escolar que habitavam as diferentes regiões. Estes números englobam alunos do ensino oficial e particular, sem distinção.

O quadro 5 mostra que a população escolar feminina do ensino primário elementar oscila constantemente. Contudo, nas cidades, encontrávamos muitas crianças mestiças e europeias a estudarem no ensino primário e seguintes, em detrimento das raparigas africanas (negras), no interior observávamos precisamente o contrário, apesar das actividades domésticas

---

9 *Anuários Estatísticos da Província de Moçambique.* Estudo Especial sobre a Situação do Ensino nos Territórios não Autónomos realizado pelas Nações Unidas, Nova Iorque, 1957. Citado por Maria da Conceição Tavares da Silva, 1960, pp. 67-70.

10 Em Moçambique, os principais colonatos situaram-se no Limpopo (Trigo de Moraes, no sul) e em Montepuez (no norte).

obrigarem as raparigas africanas a um grande absentismo e a uma maior dificuldade de acompanhamento escolar, por menor disponibilidade de tempo.

Quadro 5[11]
Evolução da percentagem feminina

Ensino Primário Elementar	
Anos	**Percentagem feminina**
1956-1957	96%
1957-1958	36%
1965-1966	33,8%
1966-1967	35,8%
1967-1968	35%
1968-1969	34%

Não alheia a este facto era a preferência dos negros do interior por uma mulher que não soubesse ler nem escrever, mas que fosse conhecedora dos trabalhos agrícolas e pudesse gerar filhos, os quais eram um bem para a Família e para a Comunidade. O comportamento cultural da mulher moçambicana foi-se modificando na razão directa da expansão das actividades das Irmãs religiosas. A conversão ao catolicismo e o número de baptizados e casamentos são indicadores desse facto, acompanhando o aumento brutal destes factores a sucessiva chegada de Irmãs religiosas portuguesas à Província, a partir de 1950, e um acréscimo significativo de religiosas estrangeiras após 1960, principalmente com a guerra em África. Também aumentaram as religiosas africanas, nomeadamente negras, principalmente no apoio aos doentes e hospitais. A mulher moçambicana, principalmente de raça negra, encontrou nas religiosas um apoio e consolo para dias tão difíceis, em que muitas tiveram de exercer o duplo papel de mãe e pai, devido à conjuntura de guerra. O melhor exemplo da evolução da mulher moçambicana africana é a crescente inserção no mundo do trabalho muito antes da Independência de Moçambique e a sua importância no Moçambique de Hoje, nomeadamente no plano intelectual e de gestão.

O alargamento da rede do ensino primário desempenhou um papel fundamental na evoluço da mulher moçambicana, atirando-a para um plano sócio-profissional anteriormente restricto aos homens. A estes eram atribuídas todas as missões importantes no quadro do desenvolvimento e progresso da civilização. Raras foram as mulheres moçambicanas que tiveram direito a um lugar de primazia no campo da orientação e das decisões nacionais.

De início virada para a arte da culinária, onde o homem é mais conhecido, à mulher cabia o trabalho de educar os filhos, seduzir o homem e ser bonita e delicada, companheira disponível, paciente e prendada. Nos anos sessenta, devido ao acesso à Instrução e à responsa-

[11] Estudo Especial sobre a Situação do Ensino nos Territórios não Autónomos realizado pelas Nações Unidas, Nova Iorque, 1957. Citado por Maria da Conceição Tavares da Silva, 1960, pp. 67-70.

bilização pela sua própria sorte, a mulher moçambicana assumiu um papel social importante, deixando de depender o seu papel social da vontade do homem, de acordo com os seus únicos interesses. A luta armada de libertação de Moçambique serviu de base para a emancipação da mulher. Contudo, apesar de nos nossos dias muitas mulheres integrarem Órgãos do Governo e cargos de chefia, em Moçambique, ainda subsistem problemas graves: a) duas, em cada 100 mulheres grávidas, morrem em consequência de uma gravidez não vigiada; b) todos os anos, cerca de 140.000 mulheres seropositivas ficam grávidas em Moçambique. Uma em cada três corre o risco de passarem o virus aos seus bebés; c) muitos chefes discriminam profissionalmente as mulheres, atribuem-lhes tarefas de menos responsabilidade e pouco prestigiantes ou ainda as assediam sexualmente; d) divulgam-se os Cursos de Educação Para a Cidadania, para educar as mulheres do interior; e) o lar é um dos principais espaços onde se produz e reproduz a desigualdade nas relações homem/mulher, que recebem flores e são maltratadas pelo marido.

Muitas das práticas da sociedade rural moçambicana foram sistematicamente condenadas no discurso político do pós-independência e muitas vezes menosprezadas no âmbito da investigação académica. O lobolo e a poligamia foram dois alvos especialmente atacados durante muitos anos como manifestações retrógradas ou obscurantistas que atentavam contra a emancipação da mulher, sem se atender às razões profundas do papel que jogam na lógica sócio-económica dos camponeses.

O tipo de exploração agrícola mais rentável em termos de produção/*inputs* continua a ser aquela onde trabalha um homem e várias mulheres adultas, usando instrumentos manuais e empregando mão-de-obra ocasional. Isto indicaria que a mulher camponesa de facto pode ter vantagens em participar num casamento polígamo. No Moçambique rural, a rede das famílias interligadas pelo casamento cumpre, bem ou mal, todas essas funções sociais básicas. O sistema irá mudar na medida em que mudem as condições de vida e se abram novas perspectivas consideradas mais desejáveis.

Durante a era mono partidária, o conceito de "emancipação da mulher" definia-se, obrigatoriamente, pela filiação da mulher na OMM, uma organização de massas sob tutela da Frelimo.

Josina Mutemba Machel (ver anexos) morreu no dia 7 de Abril de 1971 e, para os jovens aspirantes a parte de um Moçambique melhor, a sua entrega e dedicação à causa da Libertação eram um exemplo.

A mulher moçambicana, devido ao sistema político então vigente, era proibida por lei de contrair matrimónio com um cidadão estrangeiro (como se o Amor tivesse qualquer tipo de fronteiras). Perdia o direito à sua nacionalidade, assim estipulava a primeira constituição da República Popular de Moçambique. Assim, muitas mulheres moçambicanas para se verem livres do regime emigraram para outros países, a maioria para Portugal com filhos ainda pequenos e com uma mala apenas na mão sem saber o que seria do seu futuro e dos seus filhos fora da terra que tanto amavam.

Durante o conflito armado a maioria das mulheres nas zonas rurais refugiaram-se nos países vizinhos. Muitas delas reforçaram as fileiras da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO) desempenhando um papel importante na socialização das populações nas zonas libertadas pela Renamo, cuidando dos seus filhos, órfãos, doentes e feridos.

Se nos lembrarmos que em 31 de Março de 1953 é assinada uma Convenção em New York: *Os Direitos das Mulheres como Direitos Humanos*, muito trabalho há, ainda, a fazer:

> Ela levanta-se cedo, acende o lume, acorda os filhos, cuida da casa, pega no carro, leva-os à escola, volta à casa, vai para o emprego com o marido, chega à casa, serve o almoço, volta ao serviço, regressa à casa, olha os cadernos dos filhos, lava a roupa, passa a ferro, serve o jantar, arruma a loiça, conversa com o marido, deita-se tarde e, no dia seguinte, volta a levantar-se cedo, ao ritmo de sempre do seu dia-a-dia, dando o melhor de si pela felicidade da família.

Bibliografia

Anuário do Ensino (1966), ANO DE 1965, *Decreto-Lei nº 46447;* e (1967), ANO DE 1966, *Portaria nº 21 908.*

Anuário Estatístico da Província de Moçambique: 1965, 1966, 1967, 1968, 1969, 1970, 1971, 1972 e 1973. Lourenço Marques: Direcção Provincial dos Serviços de Estatística.

Boletim Oficial de Moçambique (1966), I Série, Nº 16 e Nº 20, de 21 de Abril de 1966. Legislação da República, Ministério do Ultramar: *Decretos nº 46973* e *nº 46 974*. Lourenço Marques: Direcção-Geral do Ensino.

Carta Orgânica do Império Colonial Português (1946), Nova Publicação de acordo com a *Lei nº 2:016*, de 29 de Maio de 1946 República Portuguesa. Ministério das Colónias. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique.

Concordata com a Santa Sé e Estatuto Missionário (1941), (*Decreto-lei nº 31:207*), Ministério das Colónias, Lisboa: Sociedade Astoria, Lda.

Constituição Política e Acto Colonial (1946), Nova publicação, com todas as modificações que lhes foram feitas até, Setembro de 1945 (*Leis nº 1:900 e 2:009)* pp. 39/47). República Portuguesa. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.

"Estatuto Político-administrativo do Estado de Moçambique" (1973), *Decreto-Lei Nº 515/72,* de 22 de Dezembro (1972), *in ULTRAMAR,* Nº 3, pp. 200-220, Vol. I, Nº 3, Lisboa: Comissariado Nacional da Mocidade Portuguesa.

Lei Orgânica do Ministério do Ultramar (1967*)*, *Decreto-Lei Nº 47 743* de 2 de Junho, Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.

Lei Orgânica do Ultramar Português (1953*)*, *Lei Nº 2066* de 27 de Junho. Lourenço Marques: Imprensa Nacional.

O Plano de Fomento no Ultramar (1953), Conferências do Ministro e do Subsecretário de Estado do Ultramar, pronunciadas, respectivamente, em 16 e 18 de Junho de 1953, Lisboa: Secretariado Nacional da Informação.

"O Ultramar e a revisão constitucional: Documentos", ponto 2,*ULTRAMAR* (1970*)*, Nº 43/44, pp. 189-211, 1º/2º Trimestre, Ano XI, Vol. XI, Nºs ¾, Lisboa: Comissariado Nacional da Mocidade Portuguesa.

Programas do Ciclo Elementar do Ensino Primário (1969), para Aplicação nas Províncias Ultramarinas, *Portaria nº 24 044*,de 25 de Abril de 1969. Ministério do Ultramar, Direcção-Geral de Educação. Porto: Porto Editora.

Regulamento do Ensino Primário Elementar (1969), Aprovado pelo *Diploma Legislativo nº 2 866*, de 13 de Fevereiro de 1969, Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique.

AZEVEDO, Avila de (1963), "Relance sobre a Educação em África (Fundamentos e Perspectivas)", *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, Nº 69, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais.

BELCHIOR, Manuel Dias (1965), "Evolução política do ensino em Moçambique", *Moçambique*, pp. 635-674, Curso de Extensão Universitária, 1964-1965, Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina.

BOLÉO, Oliveira (1968), *Moçambique, Pequena Monografia*, (3ª edição), Lisboa: Agência-Geral do Ultramar.

DIAS, Jorge (1965), "Estruturas sócio-económicas em Moçambique", *Moçambique*, pp. 77-96, Curso de Extensão Universitária, Ano Lectivo de 1964-1965, Lisboa: ISCSPU.

GARRETT, Thomaz de Almeida (1908), *Instrucção Pública: A Instrucção e o Destino d'um Povo Programas d'Ensino – Instrucção e Educação Femininas; A Escola Colonial; A Mulher e o Problema Colonial, MISSOES* pp. 35-6 e 76-93. Porto: TYP. Industrial Portugueza de Francisco Luiz D'Abreu.

GODINHO, António Maria (1962), "O Ultramar Português – Uma Comunidade multirracial", *Moçambique*, pp. 73-101. Semana do Ultramar, Lisboa: Sociedade de Geografia de Lisboa.

GUEDES, Armando M. Marques (1965), "Organização Administrativa de Moçambique", *Moçambique*, pp. 339-365, Curso de Extensão Universitária, Ano Lectivo de 1964-1965, Lisboa: ISCSPU.

MENEZES, José de Magalhães (Barão de Villalva) (1942), "As Missões Religiosas no Ultramar" *Moçambique*, Separata do Fascículo 4 da *Brotéria* de 1934, Porto: Papelaria Industrial.

MOSCOVICCI, Serge (1976), *Homens Domésticos, Homens Selvagens*, Amadora: Bertrand.

NOVAIS-FERREIRA, H. (1971), "Ensino e Povoamento", *ULTRAMAR*, Nº 21, pp. 92-99, 2º Trimestre, Ano XI, Vol. XI, Nº 44, Lisboa: Comissariado Nacional da Mocidade Portuguesa.

PEDRO, P.e Albano Mendes (1970), *As Missões Ultramarinas*, (Consultor Missionário da Sociedade Portuguesa das Missöes Católicas Ultramarinas), Sociedade de Geografia de Lisboa. Lisboa: Escola Tipográfica das Missões.

PEREIRA, Alberto Feliciano Marques (1965), "Princípios que servem a contribuir para a formação da juventude de Moçambique", *Moçambique*, pp. 153-176. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina.

PINHEIRO, Pe. Francisco Maria (1992), *Na Entrega do Testemunho, 1975, Acção Missionária Portuguesa em Moçambique*, Torres Novas: Gráfica Almondina.

PIRES, Francisco Lucas (1971), *O Ultramar e a Revisão Constitucional*, Coimbra: Sociedade Cooperativa Cidadela.

REGO, Pe. A. da Silva (1972), "Missionários e Política", *Ultramar*, Nº 1, pp. 7- 18, 3º Trimestre, Nova Série, Ano I, Vol. I, Nº 1, Lisboa: Comissariado Nacional da Mocidade Portuguesa.

REGO, Pe. A. da Silva (1972), "Populações Ultramarinas em Desenvolvimento, Ensaios e Estudos", *Ultramar*, Nº 22, pp. 5-36, Vol. VI, Nº 1, Lisboa: Comissariado Nacional da Mocidade Portuguesa.

RESENDE, Pe. Sebastião (Bispo da Beira, 1955), *Mulher Unica*, Lourenço Marques: Imprensa Nacional.

RESENDE, Pe. Sebastião S. de (Bispo da Beira, 1960), *Virtudes Humanas e Cristãs do Homem de Moçambique*, 1) Páginas de Doutrinação Moçambicana, Porto: Livraria Nelito Editora.

ROSA, Manuel Ferreira (1965), "Contribuição para o Estudo do Ensino de Base da Populações Ultramarinas em Desenvolvimento", *ULTRAMAR*, Nº 22, pp. 5-36, Vol.VI. Lisboa: Comissariado Nacional da Mocidade Portuguesa

SALAZAR, António de Oliveira (1961), *O Pensamento de Salazar: O Ultramar Português e a ONU*. Discurso proferido na Sessão Extraordinária da Assembleia Nacional, 30 de Junho 1961. Lisboa: Secretariado Nacional da Informação

SILVA, Maria da Conceição Tavares Lourenço (1960), "As Missões Católicas Femininas", *Estudos de Ciências Políticas e Sociais*, nº 37, pp. 7-91, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa: Centro de Estudos Políticos e Sociais.

SILVA, P.e António da Silva, S. J. (1965), "Ocupação missionária de Moçambique", *Moçambique*, pp. 675-695. Lisboa: Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina.

Anexos

Anexo 1
Lista das Escola entregues às Missões, entre 1965 e 1972

Arquidiocese de Lourenço Marques:

2 Escolas de Habilitação de Professores de Posto Escolar:
– Masculino, Missão de Manhiça, Irmãos Maristas; e
– Feminino, Missão de Magude, Irmãs da Apresentação de Maria.
264 Escolas Primárias, em 7 Colégios, 5 Institutos, 24 Paróquias e 19 Missões.

Diocese de João Belo:

402 Escolas Primárias, em 2 Colégios, 19 Paróquias e 15 Missões.

Diocese de Inhambane:

1 Escola de Habilitação de Professores de Posto Escolar,Missão de Homoine, Padres Franciscanos
418 Escolas Primárias, em 3 Colégios, 1 Instituto, 5 Paróquias e 15 Missões.

Diocese da Beira:

2 Escolas de Habilitação de Professores de Posto Escolar:
– Masculino, Missão de São Benedito, Manga - Beira, Padres Jesuítas; e
– Feminino, Missão do Dondo, Irmãs Religiosas do Sagrado Coração de Maria.
434 Escolas Primárias, em 4 Colégios, 1 Instituto, 17 Paróquias e 22 Missões (das quais se salienta a Missão das Amatongas, Irmãs Franciscanas).

Diocese de Tete:

1 Escola de Habilitação de Professores de Posto Escolar, Missão de Nossa Senhora da Graça, Boroma – Tete (a mais importante), Padres Jesuítas.
468 Escolas Primárias, em 2 Colégios, 8 Paróquias e 18 Missões.

Diocese de Quelimane:

2 Escolas de Habilitação de Professores de Posto Escolar:
– Masculino, Missão do Santo Condestável, Alto Molucué, Padres do Sagrado Coração de Jesus; e
– Feminino, Paróquia da Sagrada Família, Irmãs do Sagrado Coração de Maria.
1 243 Escolas Primárias, em 4 Colégios, 1 Instituto, 9 Paróquias e 27 Missões.

Diocese de Nampula:

2 Escolas de Habilitação de Professores de Posto Escolar:
– Masculino, Missão de São João Baptista do Marrere, Padres Diocesanos; e
– Feminino, Missão de São Pedro, Irmãs da Apresentação de Maria.
881 Escolas Primárias, em 5 Colégios, 1 Instituto, 11 Paróquias e 38 Missões.

Diocese de Vila Cabral:

1 Escola de Habilitação de Professores de Posto Escolar, Missão de Nossa Senhora da Conceição, Padres da Consolata.
318 Escolas Primárias, em 3 Colégios, 4 Paróquias e 15 Missões.

Diocese de Porto Amélia:

1 Escola de Habilitação de Professores de Posto Escolar, Missão de Chiúre.
600 Escolas Primárias, em 2 Colégios, 7 Paróquias e 11 Missões.

Mestiçagem e Colonialismo em Moçambique, 1890/1940

Valdemir Zamparoni

Resumo: *A discussão em torno do significado da mestiçagem racial – e/ou dos meios de se evitá-la – e o lugar dos mestiços (mistos, mulatos, etc.) foi ponto fulcral na constituição da ideologia e de prática colonial portuguesa desde a fixação de entrepostos em costas africanas no século XV até sua supressão em meados da década de 70 do século XX. O presente ensaio pretende apontar como, concretamente, se estabeleceram as relações raciais no Sul de Moçambique, e como o crescente racismo colonial branco afetou a formação dos próprios mestiços enquanto grupo social e suas relações cotidianas tanto com os brancos quanto com africanos fossem eles os tidos como indígenas, fossem os "mestiços culturais", fenotipicamente, negros.*

A discussão em torno do significado da mestiçagem racial – e/ou dos meios de se evitá-la – e o lugar dos mestiços foi ponto fulcral na constituição da ideologia e de prática colonial portuguesa desde a fixação de entrepostos em costas africanas no século XV até sua supressão em meados da década de 70 do século XX. Envolveu desde os ideólogos da dominação colonial do século XIX cujo pensamento estava assente no chamado racismo científico, passou por Gilberto Freyre e suas teorias do luso-tropicalismo e ainda hoje parece ser um fantasma que ora ou outra assombra as actuais sociedades, ex-colônias de Portugal. A julgar pelos longos debates em torno da "autenticidade" e do direito de falar a partir de seu lugar social, que se apresentam na imprensa cotidiana nos últimos anos em Moçambique e Angola, este tema parece estar entre as mais amargas "heranças malditas" do colonialismo português. O presente texto não pretende retomar a longa trajetória que o tema percorreu em terras lusas, brasileiras e africanas, nem fazer um balanço do debate teórico que o assunto pede. Pretende, através de uma mirada sobre os números, tão somente apontar como concretamente se estabeleceram as relações raciais no Sul de Moçambique, e como o crescente racismo colonial branco afetou a formação dos próprios mestiços enquanto grupo social, fossem eles os tidos como *mistos,* fossem os "mestiços culturais", fenotipicamente, negros. Os termos que percorrem a documentação colonial variavam ao longo do tempo: *mistos,* mestiços e por vezes mulatos, pareciam se equiparar. Assim usarei os termos êmicos, tal como se apresentam nesta documentação.

Ainda que não se possa falar que as relações mantidas pelos agentes coloniais portugueses tenham se pautado por qualquer índole cordial, que visasse uma igualdade cultural ou racial com os africanos, como queria fazer crer Gilberto Freyre, a própria característica da

presença colonial na costa oriental de África, assente sobretudo no saque ou no escambo de marfim, ouro, cera e escravos, definia-a como sendo basicamente realizada por homens, aventureiros, caçadores e degredados, que nas palavras do Padre Daniel da Cruz eram "pela maior parte celibatários ou pouco escrupulosos da guarda da fé conjugal, collocados num meio onde o sentido genésico se refina duma maneira notável" (Cruz, 1910: 310). Assim, impelidos tanto pela insignificante presença de mulheres europeias, quanto pelo interesse no estabelecimento de relações privilegiadas com os potentados locais, procuravam criar vínculos familiares com mulheres bem situadas na hierarquia social local. Tais vínculos funcionavam para brancos e indianos como uma espécie de passaporte para as suas andanças pelo interior, além de garantir-lhes facilidade na obtenção de carregadores, caçadores e força armada, indispensáveis à sua actividade. Para os potentados locais, significava o estabelecimento de uma rede privilegiada que lhes garantia o abastecimento de bens de consumo e de prestígio e, principalmente, armas e pólvora o que lhes permitia enfrentar as ameaças a seu poderio ou mesmo expandi-lo[1]. Difícil dizer se as mulheres eram agentes ativas na constituição destas relações mas é certo que, ao menos algumas, não permaneciam passivas diante de situações históricas específicas como nos mostram estudos (Capela, 1995; Rodrigues, 2000; Havik, 2002, 2004). Sobre isto muito ainda nos deve a historiografia.

Estes múltiplos arranjos locais levaram à constituição de pequenas comunidades de mestiços que de algum modo agiam como intermediários culturais entre o mundo europeu e as várias sociedades africanas. É verdade que nem sempre seus interesses, enquanto grupo social, coincidiam com os da Metrópole e/ou dos metropolitanos instalados em África o que o levava a reforçar alianças locais e, por vezes, à desobediência e ao enfrentamento. Estes atritos, entretanto, não os impediram de, ao longo dos séculos, atuarem como agentes ativos do comércio atlântico, em particular o de escravos, e a constituir uma camada dirigente com amplo prestígio social quer nas colônias quer diante dos olhos da administração metropolitana. Nesta conjuntura a miscigenação racial, se não incentivada, também não parecia constituir um obstáculo (Caldeira, 1999; Capela, 1995). Este quadro, com pequenas variantes, permaneceu válido até o final do século XIX. A partir de então, o novo colonialismo calcado no racismo "científico" recolocou os termos do relacionamento entre europeus e as populações africanas – negras e mestiças –, passou a estabelecer novos paradigmas nas relações raciais e consequentemente a repensar o significado da mestiçagem no universo colonial. Na virada para o século XX e com a implantação territorial e física dos europeus como dominadores, novos instrumentos ideológicos passaram a apregoar a pureza racial e justificar a marginalização crescente dos mestiços (Zamparoni, 1998: 2002).

No final do século XIX a região de Lourenço Marques passou ter importância estratégica para Portugal, em razão da descoberta das minas no vizinho Transvaal, mas o grosso da

---

[1] Para se aquilatar a importância na manutenção de boas relações entre os lados envolvidos no comércio e na caça pelo interior, ver o caso de Diocleciano Fernandes das Neves e, mais particularmente, João Albasini (Juwawa) em Neves, 1878 e Neves & Rocha 1987.

migração portuguesa ainda se dirigia para o Brasil. A corrida para o ouro era masculina, ainda que multinacional. Para se ter uma ideia da escassez de mulheres brancas e indianas neste final de século, e, portanto, da inevitabilidade da miscigenação entre homens brancos ou indianos e mulheres negras basta mencionar que, em 1894, Lourenço Marques contava com 591 habitantes *europeus* (brancos) – aí incluídos os 48 com idade até os 14 anos – dos quais 460 do sexo masculino e 131 do sexo feminino e, ou seja, uma relação de quase quatro homens para cada mulher[2]. O *Censo* aponta que, deste segmento branco, 176 pessoas eram casadas, sendo que somente 63 das mulheres deste mesmo segmento o eram e exclusivamente com homens brancos; assim, teríamos 126 pessoas brancas casadas entre si e os outros 50 homens restantes eram casados com mulheres consideradas *africanas*; além disso, há que se considerar que havia muitos casos em que homens brancos, não casados legalmente, viviam maritalmente com mulheres negras. Se esta disparidade numérica entre homens e mulheres brancas e indianas ocorria na cidade de Lourenço Marques, em 1894, quando, já há sete anos, a cidade passara à condição de capital da Colónia, reunindo a maioria dos servidores administrativos e contando já com expressivo movimento comercial e certa infra-estrutura urbana, não é difícil supôr qual seria a situação em outras regiões, principalmente pelas terras inóspitas do interior, onde a presença feminina não-negra era inexpressiva.

Uma consulta detida nas listas manuscritas do *Censo* de 1894 aponta que somente três homens brancos assumiam sua relação familiar com mulheres *africanas,* dois com mulheres *asiáticas* e um indiano com uma *africana*. O quesito "estado" (civil), solicitado pelo *Censo*, podia ser, e certamente o era, interpretado pelos declarantes como correspondendo à situação legal do indivíduo e não à prática do concubinato, corrente tanto entre brancos como entre indianos. Entre os segmentos raciais em que pesavam um pouco mais factores de pressão endogâmicos, como religião, língua e cultura, o mesmo fenómeno ocorreu: entre os *amarelos,* estava arrolada uma única mulher, entretanto, eram apontadas 12 pessoas casadas; entre os *indianos* assinalam-se 144 casados que não o podiam ser exclusivamente com as oito mulheres arroladas como pertencentes a este segmento[3]. A lista manuscrita indica ainda que poucos *asiáticos* constituíam aglomerados com esposas, o que me permite concluir que suas respostas ao "estado" (civil) referiam-se às esposas oficiais que viviam na Índia e não as que tinham em Lourenço Marques. A ocultação das ligações "familiares" mantidas com mulheres africanas em um inquérito oficial, como o *Censo*, é um inequívoco indicativo do

---

[2] O Caderno do Censo, cujas listas fac-similadas se encontram anexas ao mesmo, classifica as pessoas para o item "raça" nas seguintes categorias: europeia, asiática, africana e em alguns casos toma como válido o local de nascimento: Brasil, Cabo, Austrália. Carlos dos Santos Reis, o autor do estudo que precede a lista, reclassifica-os em brancos, amarelos, indianos e negros. É de se salientar que tanto o Censo, quanto Reis não classificam nenhum segmento "mestiço" ou "mulato", entretanto, uma análise mais meticulosa permite concluir que os membros de tal segmento foram classificados originalmente como *africanos* e, depois, numa classificação mais incorrecta, da lavra de Reis, que pretendia corrigir o Censo, como negros. Dados baseados em Reis, 1973.

[3] Dados baseados em Carlos Santos Reis. *Op. cit.* Principalmente as listas anexas ao mesmo.

menosprezo com que aquelas eram vistas e da crescente discriminação racial que perpassava a sociedade colonial.

No período anterior ao domínio efectivo, as ligações familiares estabelecidas entre importantes comerciantes ou proprietários europeus e mulheres negras, de destacados clãs, se davam, geralmente, consoante às regras estabelecidas pela sociedade à qual o homem branco queria se associar e, embora fossem apontadas pelas autoridades portuguesas como uma "cafrealização" do elemento europeu, os filhos resultantes tinham legitimidade no seio do grupo social a que pertencia sua mãe e, não raro, tornavam-se representantes locais e continuadores dos negócios de seu pai. Não obstante os preconceitos, já presentes na incipiente comunidade branca local, muitas vezes os pais brancos não repudiavam a paternidade da prole, dava-lhe nome cristão, seu sobrenome, e alguma educação europeia, embora não fosse raro que constituíssem outras famílias "legítimas" com mulheres brancas. Indivíduos com sobrenomes tais como Albasini, de Haan, Bruheim, Swart e Pott, entre outros, integram o núcleo central do que chamo pequena burguesia filha da terra e eram resultantes deste tipo de relações (Zamparoni, 2006). Se era mais ou menos corrente que os filhos mulatos, de importantes comerciantes brancos, recebessem educação europeia, o mesmo não se dava quando os filhos resultavam de relações mantidas entre colonos brancos pobres ou pequenos funcionários e mulheres negras. Estes mais susceptíveis à pressão do meio social em que viviam, raramente assumiam a paternidade, ficando a prole aos cuidados das mães e, em geral, submetidos à condição de indígena[4].

Os desequilíbrios persistentes entre homens e mulheres sobretudo no segmento racial branco foi sendo amenizado com o passar dos anos, certamente, influenciado pelo desenvolvimento económico que se traduzia em melhoria das condições de habitabilidade, em Lourenço Marques[5]. Enquanto a febre de crescimento urbano provocou nesta cidade, nos 16 anos entre 1894 e 1912, um aumento de 824% no numero de homens brancos, entre as mulheres brancas o acréscimo foi de 1.350%. Nos 16 anos seguintes, entre 1912 e 1928, o crescimento entre os homens foi de cerca de 144,5% e, entre as mulheres brancas, foi de 198,8%. Esta tendência para o maior crescimento de mulheres persistiu no período de 12 anos compreendidos entre 1928 e 1940: o número de homens brancos cresceu cerca de 146,9% e o de mulheres, também brancas, 180,3%. O desequilíbrio permaneceu, mas o crescimento mais acelerado da presença feminina foi paulatinamente equilibrando a relação numérica entre homens e mulheres deste segmento passando, entre 1894 e 1940, de 28,47 para 78,61 mulheres para cada 100 homens.

No segmento dos *indo-britânicos*, baneanes hinduístas, dos *indo-portugueses*, basicamente, de católicos goeses, e os *amarelos*, o desequilíbrio se manteve acentuado. Deve-se ter em conta que, para estes três segmentos, Moçambique era terra estrangeira para onde

---

[4] AHM-DSNI- Secção M, cx. 1590, proc. 20, anos 1930/34, Assunto: Queixas de Indígenas contra europeus. doc. 35/20, de *Elisa Fachazana ao Director dos Serviços e Negócios Indígenas,* de 22/01/1932.

[5] *Censo da População em 1940 – I – População não indígena*, p. XIII.

se emigrava em busca de fortuna e, como ocorre com outros fenómenos migratórios, os homens geralmente precedem as mulheres, que ficam assim resguardadas dos percalços de, eventualmente, enfrentar aventuras em terreno exótico e desconhecido e hostilidades do meio natural e social.

Sabe-se que a maioria dos homens indianos não trazia mulheres de sua terra de origem, e *lobolavam* mais do que uma mulher *indígena*. Esta prática era considerada como uma estratégia para ampliarem o leque de seus vínculos familiares, estendendo-os em consonância com a extensão territorial de seus empreendimentos comerciais, pelo interior, principal actividade a que se dedicavam[6]. No que tange às ligações entre indianos e mulheres *indígenas* é necessário distingui-las tendo em vista a religião dos homens: fossem *baneanes* hinduístas ou maometanos.

Submetidos a minucioso comportamento pautado pelas regras de castas, os *baneanes* (hinduístas), em tese não podiam casar-se senão com pessoas de mesma origem e nível em tal hierarquia. Até mesmo entre goeses, formalmente católicos imperavam as famílias alargadas constituídas por linha masculina nas quais o casamento precoce era prática corrente, de tal modo que se constituía em vergonha uma menina se casar depois que lhe viesse a primeira menstruação. Os *Códigos de Usos e Costumes Hindus* de 1853 e 1880 ainda em vigor até 1956 nas colónias portuguesas da Índia proibiam o casamento de mulheres já púberes (Feio,1979). Seguindo uma concepção de mundo segundo a qual cada ser ocupa seu lugar de maneira determinada pelo nascimento e deve agir em consonância com tal papel, à "mãe e ama da casa [cabia] criar filhos homens sem cessar e venerar seu marido como encarnação humana de todos os deuses" (Zimmer, 1979). Voltadas que estavam para a tarefa da reprodução, às mulheres estavam, praticamente, vedadas as actividades mundanas, de maneira que somente aos maridos era permitida a tarefa de sair em busca de fortuna e, uma vez ausentes em terras distantes, a existência de tal tipo de família gregária garantia que as esposas e a prole continuariam amparados pelo conjuntos familiares (Zamparoni, 2001).

Assim, em terras africanas, os hinduístas constituíam uma comunidade, nas palavras do Frei Bartolomeu dos Mártires (1822) "tão somente de homens, porque nenhum traz para cá sua mulher", entretanto, e apesar das regras de castas, estes homens não deixaram de ter a sua *caseira,* geralmente uma escrava tornada concubina, sem direitos nem pretensões e com elas tiveram gerações de mestiços, que muito raramente eram reconhecidos como filhos, pois, segundo suas práticas religiosas, seria heresia considerar como cumprido o dever da continuidade da família, através do sangue impuro de uma negra. Quando se retiravam de volta à Índia, ou morriam, seus testamenteiros mandavam seus haveres para as famílias

---

[6] Ver relato de Raúl Bernardo Honwana sobre a experiência de sua mãe "lobolada" por um homem indiano. Entrevista à Oficina de História/CEA, 13/04/83, fita 01. Estas entrevistas, ao que parece, serviram de base para parte da obra *Histórias Ouvidas e Vividas dos Homens e da Terra. Memórias e Notas Autobiográficas*. (Maputo, Ed. do autor, 1985), que recebeu publicação em inglês sob o título *The Life History of Raúl Howana – An inside view of Mozambique from Colonialism to Independence*. (Boulder and London, Lynne Rienner Publishers, 1988) e a segunda edição em português sob o título *Memórias* (Rio Tinto, Ed. Asa, 1989).

legítimas, ou seja, as deixadas na Índia, e "o máximo que ficava em Lourenço Marques, de cada um que morria, eram vinte libras de ouro deixados à 'caseira' com os filhos havidos em longos anos. Mais nada, senão talvez, eventualmente, uma 'negrinha', de *saguate*. Nunca nenhum filho mestiço reconhecido, e raramente um qualquer foi contemplado" (Lobato, 1970: 198 e Junod, 1974)[7]. Marginalizados e impedidos pelos pais de se integrarem ao seu modo de vida, paulatinamente, acabavam por se inserirem no grupo social de suas mães negras.

Já os indianos maometanos e africanos maometanos, secularmente estabelecidos na costa norte de Moçambique, livres que estavam de normas e regras de castas, seguiam uma religião incentivadora da poliginia e da conversão, mantinham-se menos isolados que os hinduístas e, paulatinamente, foram se integrando ao meio local, casando ou vivendo em concubinato com mulheres negras ou mestiças, conseguindo adeptos entre os *mistos* seus filhos e entre a população negra e, particularmente, a partir do norte da Colónia, criaram uma mescla racial e cultural que se constituiu na sociedade *swahíli* (Boxer, 1977; Hafkin, 1973; Rita-Ferreira, 1985; Honwana, 1979; Azevedo). Em Lourenço Marques, os filhos de pais maometanos eram, geralmente, perfilhados, recebiam nomes muçulmanos e integravam-se nas escolas da comunidade. Para frisar a diferença no comportamento entre baneanes e maometanos, quanto à filiação e à integração na comunidade, fiquemos com dois exemplos: o Censo de 1894 aponta que dos 59 hinduístas existentes na cidade de Lourenço Marques nenhum era de outra origem, enquanto que entre os 139 muçulmanos, 10 eram negros; em 1940, entre a população *não-indígena* de Moçambique, dos 2.938 *bramanistas*, somente 159 (5,4%) eram *mistos* e 13 (0,4%) eram *africanos*[8]; já dentre os 8.754 maometanos, 5.218 (59,6%) eram *mistos* e 217 (4,1%) *africanos*[9]. Ou seja, mesmo não tendo sido incluída a imensa população islamizada do litoral norte da Colónia, considerada *indígena*, os muçulmanos de origem africana representavam dois terços dos fiéis maometanos de Moçambique e, esta correlação, não deixava de influir nos rumos tomados pela comunidade, como mostrei em outro estudo (Zamparoni, 2001).

Interessante é poder vislumbrar o impacto social que teve a crescente presença feminina, em todos os segmentos não-nativos. A primeira hipótese, que naturalmente se aflora, é a de que, tendo um maior contingente de mulheres de sua própria origem racial e cultural, os homens passaram a preferi-las, diminuindo os nascimentos oriundos de cruzamentos inter-raciais e, portanto, o número de mestiços. Já a segunda hipótese é a possível associação entre o maior número de mulheres, particularmente brancas, e a crescente onda de racismo que assolou Moçambique, a partir dos anos de 1910.

---

7 Ver ainda AHM-DSNI, Secção M, cx. 1589, proc. 21, ano 1927, *Petição de Serifa ao Intendente de Negócios Indígenas,* de 11/03/1926 e ainda entrevista de Raúl B. Honwana à Oficina de História/CEA, 13/04/83.

8 O termo *mixto* "engloba os indivíduos filhos de pais de raças diferentes ou pais de raça mixta" e sob a designação de *africanos* estavam todos os indivíduos de raça negra, conforme *Censo da População em 1940 – I – População não indígena*, p. XI.

9 *Religião – Segundo a raça e nacionalidade – Censo da População em 1940 – I – População não indígena,* pp. 134-5.

Uma análise do perfil da mestiçagem a partir dos dados apresentados pelo Censo de 1940 dá-nos algumas pistas interessantes: a primeira delas confirma que os homens europeus, amarelos, indo-portugueses e indo-britânicos, sem equivalente número de mulheres de mesma origem racial, mantinham relações sexuais com as mulheres de outros segmentos raciais, particularmente com as africanas negras, e com elas tiveram filhos que representam 29,43% do total de mestiços, mas que, também, dirigiam-se à comunidade de mulheres mestiças e tiveram delas filhos mestiços, que representam cerca de 25%, o que é um número elevado, tendo-se em conta que o número de mulheres mestiças, em todo o país, é constituído de não mais que 7.762 pessoas, em 1940.

O que mais salta à vista, entretanto, é que o que ocorria com os chamados *mistos*: 41,88% deles tinham pai *misto* e 55,61% tinham a mãe *mista* e, mais revelador ainda é que, cerca de um terço deles, 28,26%, são filhos de pais e mães *mistos*. Os números apontam para uma tendência de branqueamento, quer porque os pais estrangeiros quando procuravam mulheres africanas preferiam as *mistas* e, portanto, mais claras, quer porque, principalmente no próprio segmento, havia uma forte tendência para que homens e mulheres *mistas* também procurassem pessoas de seu próprio segmento, gerando *mistos* cada vez mais brancos. Os índices de crescimento da população de *mistos* entre 1928 e 1940, foi bastante anómalo. Se entre 1928 e 1935 o número de *mistos* cresceu 58,66%, entre 1935 e 1940 cresceu somente 17,97%. Mais interessante, porém, é notar que eles representaram, no primeiro período, 48,15% do crescimento total da população e, no segundo, pouco mais de 30%.

Estes números, que à primeira vista podem parecer por demais abstractos, traduzem, contudo, uma realidade social indicativa da diminuição da mestiçagem não só pela desaceleração do índice de crescimento percentual de europeus, mas sobretudo pela mais significativa presença de mulheres brancas. Esta combinação de fatores acabou por levar à diminuição as ligações inter-raciais e a contribuir para um aumento das uniões intra-raciais que, certamente, influiu no comportamento racista em relação, quer aos mestiços, quer aos negros, que tomou conta da sociedade moçambicana, a partir dos anos de 1910, que se acentuou nas décadas seguintes. Mas este é assunto que tratei em outra ocasião (Zamparoni, 1998).

Referências

Azevedo, Guilherme de. "Relatório sobre os trabalhos do recenseamento da população de Lourenço Marques e Subúrbios, referido ao dia 1 de Dezembro de 1912". *In*: *Boletim Oficial*, suplemento, pp. 177-193.

Boxer, Charles R. (1977). *Relações Raciais no Império Colonial Português, 1415-1825*. Porto, Afrontamento.

Caldeira, Arlindo Manuel (1999). *Mulheres, Sexualidade e Casamento em São Tomé e Príncipe (séculos XV a XVIII)*, 2ª ed. ampliada, Lisboa, Cosmos/GTMECDP.

Capela, José (1995). *Donas, Senhores e Escravos.* Porto, Afrontamento.

Cruz, Pe. Daniel da (1910). *Em Terras de Gaza*. Porto, Gazeta das Aldeias.

Feio, Mariano (1979). *As Castas Hindus de Goa*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar.

Frei Bartolomeu dos Mártires (1822). *Memória.* Apud RITA-FERREIRA, A. "Moçambique e os naturais da Índia portuguesa". *In: II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical/ Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga, 1985, p. 630.

Hafkin, Nancy Jane (1973). *Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, c. 1753-1913.* Boston University, (PhD. thesis) University microfilms.

Havik, Philip J. (2002). "A dinâmica das relações de gênero e parentesco num contexto comercial: um balanço comparativo da produção histórica sobre a região da Guiné-Bissau séculos XVII e XIX". *Afro-Ásia*, Salvador, 27, pp. 79-120

Havik, Philip J. (2004). *Silences and Soundbytes: The gendered dynamycs of trade and brokerage in the pre-colonial Guinea Bissau region*. LIT Verlag, Münster.

Honwana, Raúl Bernardo (1989). *Memórias*. Rio Tinto, Ed. Asa.

Junod, Henri-Alexandre (1974). *Usos e Costumes dos Bantos – A vida duma tribo do sul de África*. 2a ed., Lourenço Marques, Imprensa Nacional, tomo I.

Neves, Diocleciano Fernandes das (1878). *Itinerário de uma Viagem à Caça dos Elephantes*. Lisboa, Typographia Universal.

Neves, Diocleciano Fernandes das e Rocha, Ilídio (1987). *Das Terras do Império Vátua às Praças da República do Transvaal*. Lisboa, Publ. Dom Quixote.

Reis, Carlos Santos (1973). *A População de Lourenço Marques em 1894 (Um censo inédito)*. Lisboa, Centro de Estudos Demográficos – Instituto Nacional de Estatística.

Rita-Ferreira, A. (1985). "Moçambique e os naturais da Índia portuguesa". *In: II Seminário Internacional de História Indo-Portuguesa*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical/ Centro de Estudos de História e Cartografia Antiga.

Rodrigues, Eugénia. "Chiponda, a 'senhora que tudo pisa com os pés'. Estratégias de Poder das donas dos prazos do Zambeze no século XVIII". Comunicação apresentada no *I Simpósio Internacional "O Desafio da Diferença: articulando, gênero, raça e classe"*, Salvador, 09 a 12 de abril de 2000.

Zamparoni, Valdemir (1998). *Entre "narros" & "mulungos": Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques, Moçambique, c. 1890 – c.1940*. Tese de doutoramento em História Social, Universidade de São Paulo.

Zamparoni, Valdemir (2001). "Chinas, Monhés, Baneanes e Afro-maometanos: colonialismo e racismo em Lourenço Marques, Moçambique, 1890/1940". *In*: Michel Cahen. (Org.). *Lusophonies asiatiques, Asiatiques en lusophonies.* Paris: Karthala, pp. 191-222.

Zamparoni, Valdemir (2005). "Da escravatura ao trabalho forçado: Teorias e práticas". *Africana Studia*: *Revista Internacional de Estudos Africanos*. Porto, v. 07, pp. 299-325.

Zamparoni, Valdemir (2006). "A Política do assimilacionismo em Moçambique, c. 1890-1930". *In*: Ignacio G. Delgado; Enilce Albergaria; Gilvan Ribeiro; Renato Bruno (Org.). *Vozes (Além) da África: Tópicos sobre Identidade Negra, Literatura e História Africanas*. Juiz de Fora, UFJF, pp. 145-176.

Zimmer, Heinrich (1979). *Filosofías de la India*. 2a ed., Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Autores

Giselda Brito Silva

Professora Adjunta de História na Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife –PE, Brasil. Doutorada em História, investiga temas de Sociedade e Cultura; História dos Intelectuais; Política Religião e Discursos; História e Memória.

Dalila Silva Lopes

Professora Coordenadora da área científica de Línguas e Cultura do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Instituto Politécnico do Porto. Investigadora do Centro de Estudos Interculturais. Doutorada em Linguística Aplicada pela Universidade do Minho.

Maria Ângela de Faria Grillo

Professora de História na Universidade Federal Rural de Pernambuco, leccionando a disciplina de História da Escravidão em Pernambuco. Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense.

Daniela Buono Calainho

Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, trabalhando na docência e na pesquisa nas áreas de História do Brasil colonial, História Ibérica e História das religiosidades.

Eugénia Rodrigues

Doutora em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesas, pela Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. Investigadora Auxiliar no Departamento de Ciências Humanas do Instituto de Investigação Científica e Tropical.

Leny Caselli Anzai

Professora Adjunta no Departamento de História da Universidade Federal de Mato Grosso, e coordenadora do Programa de Pós-graduação em História – Mestrado da UFMT. Possui Graduação e Mestrado em História.

Margarida Seixas

Assistente da Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa, leccionando as disciplinas de História do Direito Português e História das Relações Internacionais. Pós-graduada em Legística e Ciência da Legislação, prepara Doutoramento.

Selma Pantoja

Professora no Departamento de História da Universidade de Brasília. Doutorada em Sociologia, pós-doutoramento na Universidade de Lisboa e na Howard University, Estados Unidos.

Zélia Bora
Doutorada. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal da Paraíba.

Betina dos Santos Ruiz
Bacharel em Letras pela Universidade de São Paulo e mestranda da mesma instituição, prepara dissertação sobre a importância da escrita e do activismo femininos.

Clara Sarmento
Professora Adjunta da área científica de Línguas e Cultura do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Instituto Politécnico do Porto. Coordenadora do Centro de Estudos Interculturais. Doutorada em Cultura Portuguesa pela Universidade do Porto.

Cristina Pinto da Silva
Professora Coordenadora da área científica de Línguas e Cultura do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Instituto Politécnico do Porto. Investigadora do Centro de Estudos Interculturais. Doutorada em Linguística pela Universidade de Lancaster, Reino Unido.

Maria Helena Guimarães
Professora Adjunta da área científica de Línguas e Cultura do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Instituto Politécnico do Porto. Investigadora do Centro de Estudos Interculturais. Mestre em Estudos Alemães pela Universidade do Porto.

Luisa Langford
Professora Adjunta da área científica de Línguas e Cultura do Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Instituto Politécnico do Porto. Investigadora do Centro de Estudos Interculturais. Mestre em Estudos Ingleses pela Universidade do Minho.

Maria João Marçalo
Professora Auxiliar no Departamento de Linguística e Literaturas da Universidade de Évora. Doutorada em Linguística pela Universidade de Évora.

Monica Rector
Professora, doutorada, na University of North Carolina, Chapel Hill, EUA.

Teresinha Brandão Chaves
Doutoranda em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa, no Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo.

Abigail Alcântara Silva
Economista, pesquisadora da Companhia de Desenvolvimento Urbano do Estado da Bahia. Doutoranda no Programa Pós-Colonialismo e Cidadania Global da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra.

Célia Maia Borges
Professora adjunta do Departamento de História da Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil. Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense.

Daniel Schroeter Simião
Doutorado em Antropologia. Professor Adjunto no Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais.

Maria de Deus Manso
Professora no Departamento de História da Universidade de Évora. Doutorada em História pela Universidade de Évora.

Ione Celeste Jesus de Sousa
Professora na Universidade Estadual de Feira de Santana, Departamento de Ciências Humanas e Filosofia. Doutoranda em História Social na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Isabel Pinto
Mestre e Doutoranda em Estudos Asiáticos pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Investigadora do Centro de Estudos Interculturais.

Larissa Patron Chaves
Doutoranda em História da América Latina na Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Rio Grande do Sul, Brasil.

Leonor Seabra
Mestre em Estudos Luso-Asiáticos pela Universidade de Macau, onde prepara doutoramento em História.

Marcos António de Almeida
Professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião na Universidade Católica de Pernambuco e doutorando em História pela EHESS – Paris.

Matilde da Conceição Estevens
Professora no Instituto Superior de Contabilidade e Administração do Instituto Politécnico de Lisboa. Bacharelato em Ciência das Religiões, MBA em Gestão de Empresas e pós-graduação em Economia e Sociologia.

Suely Creusa Cordeiro de Almeida

Professora da Graduação e Pós-Graduação em História do Departamento de Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal Rural de Pernambuco.

Teresa Diaz de Seabra
Professora na Escola Profissional de Desenvolvimento Rural de Grândola.

Valdemir Zamparoni
Investigador do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia. Docente dos programas de Pós-Graduação em História e em Estudos Étnicos e Africanos, da Universidade Federal da Bahia.

Índice Remissivo

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

U

V

W

X

Z

Edições POLITEMA

EDITORIAL
POLITEMA | POLIFONIA

poli_fonia

CATÁLOGO 2008

PRÓXIMAS EDIÇÕES

NOVEMBRO 2008

- Planeamento de projectos com recursos limitados
  Jorge Magalhães Mendes

EDIÇÕES RECENTES

- Piscinas: Tratamento de águas e utilização de energia
  Vitorino de Matos Beleza, Rosaria Santos e Marta Pinto
  2007, 270 p.

DESTAQUES EDITORIAIS

ARTES DO ESPECTÁCULO

- Quem matou Ambrósio?
  José Topa e Claire Binyon
  2006, 127 p.

- Miragem e Sedução: Textos sobre Cinema
  José Coutinho e Castro
  2003, 137 p.

ARTES VISUAIS

- Pintura portuguesa contemporânea: a colecção politécnico do porto
  Maria de Fátima Lambert
  2005, 171 p.

- Sobral Centeno
  Sobral Centeno e Maria de Fátima Lambert (org.)
  2004, 117 p.

EDUCAÇÃO

- Tecnologias, informação e educação
  Paulo Ferreira
  2006, 123 p.

- E-learning e formação avançada
  Carlos Vaz de Carvalho (Org.)
  2006, 219 p.

- Implementação do processo de Bolonha a nível nacional por áreas de conhecimento – engenharia: relatório preliminar.
  Luís de Jesus Santos Soares
  2005, 239 p.

- Curso de professores do 1.º ciclo do ensino básico – curso de educadores de infância
  Luís de Jesus Santos Soares
  2003, 62 p.

- Escola, pais e comunidade
  Costa Matos, J. Vargas Pires
  1994, 118 p.

- Problematizando a escola básica
  António Abreu Pereira, Glória Souto, António Souto, José Maria Ribeiro, Abílio José Pires
  1994, 198 p.

- Organização pedagógica da escola básica
  Clara Oliveira, Fernanda Costa, Filomena Matos, João Carvalho
  1993, 67 p.

ENGENHARIA E TECNOLOGIA

- Tratamento de águas de caldeiras
  Francisco Teixeira, Isabel Pereira, Rosária Santos, Vitorino de Matos Beleza
  2001, 226 p.

- Tratamento de águas de arrefecimento
  Francisco Teixeira, Isabel Pereira, Rosária Santos, Vitorino de Matos Beleza
  1996, 119 p.

- Hipertexto/hipermedia
  Armando Silva
  1996, 71 p.

GESTÃO

- Organização e Técnicas Empresariais
  Isabel Ardions, Zita Romero e Arminda Sá Sequeira
  2006, 304 p.

LITERATURA

- Propostas de leitura para Generation X
  Teresa Tudela
  2004, 181 p.

MULTIMÉDIA

- Glossário de termos multimédia: Inglês/ Português
  José Coutinho e Castro
  1997, 127 p.

MÚSICA

- Origens e segredos da música portuguesa contemporânea
  Cândido Lima
  2003, 309 p. + 1 Cd Rom Áudio + 1 Cd Rom Vídeo

- A theory of harmonic modulation: The plastic model of tonal syntax and the major-minor key system
  José Miguel Ribeiro-Pereira
  2005, 284 p.

- Antologia Poético – Musical
  Fernando Jorge Azevedo
  2002, 928 p.

POLIFONIA - EDIÇÕES DISCOGRÁFICAS

- Ad Libitum
  António Augusto Aguiar
  2005, 1 CD

- 10 Anos Sinfonieta
  Orquestra Sinfónica da ESMAE
  2006, 4 CD's