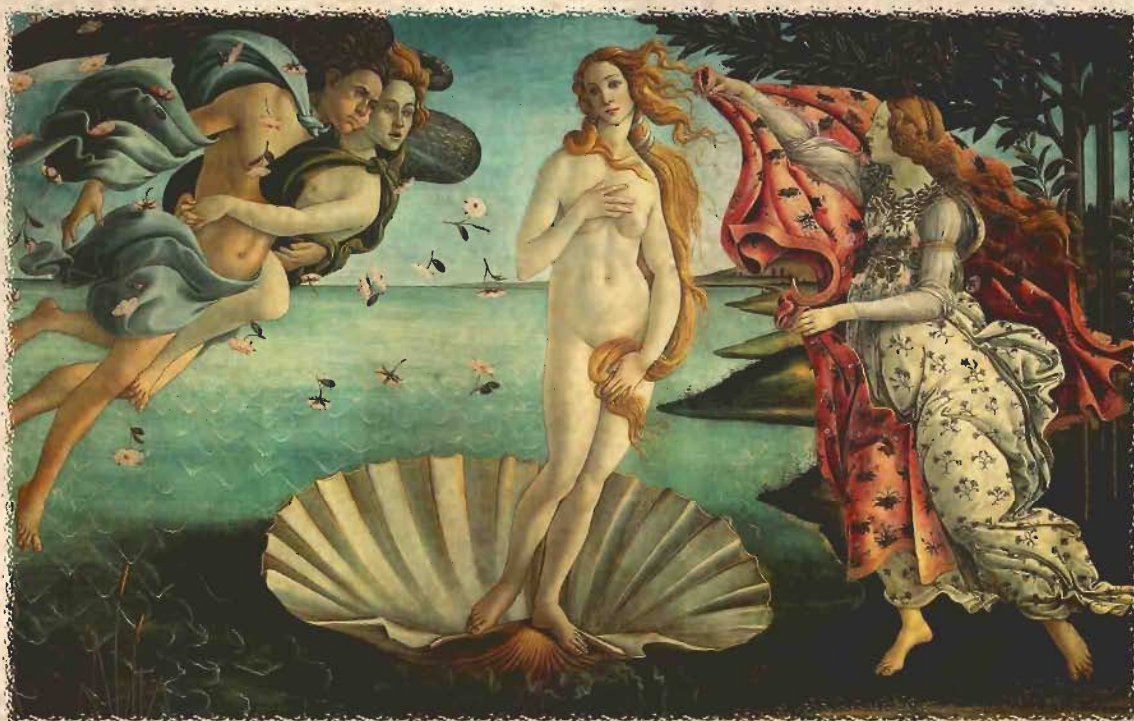


REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
Número 6 - Volume 6



Dossiê:

“A Construção Social do Corpo”



Rio de Janeiro
Dezembro de 2009



REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA

NÚMERO 6 – VOLUME 6

ISSN: 1981-383X

REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA (PPGHC)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ)



NÚMERO 6 – VOLUME 6



Revista de História Comparada (2009) – Ano 3 – Volume 6 – Número 6 – ISSN: 1981-383X
Copyright© by Silvio de Almeida Carvalho Filho, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, Fábio de Souza Lessa e
Leila Rodrigues da Silva (editores) *et alii*, 2009.

Revista de História Comparada. Programa de Pós-graduação em
História Comparada/UFRJ.

Ano 3, v. 6, n. 6.

Rio de Janeiro: PPGHC, 2009.

Semestral

ISSN: 1981-383X

História Comparada. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Programa de Pós-graduação em História Comparada.

Programa de Pós-graduação de História Comparada

Endereço: Largo de São Francisco de Paula n 10., sala 311 – Centro – Rio de Janeiro – RJ

BRASIL – CEP 20051-070

Tel.: 0 XX 21 2221-4049

Tel e Fax : 0 XX 21 22214049

Fax: 0 XX 21 2221-1470

E-mail: hcomparada@ifcs.ufrj.br

Site: <http://www.hcomparada.ifcs.ufrj.br>

Projeto Gráfico:

Alexandre Santos de Moraes

Revisão:

Rafael Pinheiro de Araújo

Apoio Técnico:

Alexandre Santos de Moraes, Paulo Duarte da Silva,

Rafael Pinheiro de Araújo

Ilustração da Capa:

“O nascimento de Vênus”, Sandro Botticelli.

REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA

Número 6 - Volume 6 – 12-2009

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Reitor: Prof. Dr. Aloísio Teixeira

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS SOCIAIS

Diretor: Profª Drª Jessie Jane Vieira de Souza

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

Chefe: Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA

Coordenador: Profa. Dra. Gracilda Alves

COMITÊ EDITORIAL

Prof. Dr. Silvio de Almeida Carvalho Filho

Profª. Dra. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva

Prof. Dr. Fábio de Souza Lessa.

Profª. Dra. Leila Rodrigues da Silva

COMITÊ DE APOIO TÉCNICO

Prof. Ms. Alexandre Santos de Moraes

Prof. Ms. Rafael Pinheiro de Araújo

Prof. Ms. Paulo Duarte Silva

CONSELHO CONSULTIVO

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF)

Ana Maria Mauad de Sousa Andrade Essus (UFF)

Anita Leocádia Prestes (UFRJ)

Diva do Couto Muniz (UnB)

Durval Muniz de Albuquerque Junior (UFRN)

Estevão Chaves de Rezende Martins (UNB)

Marcelo Cândido da Silva (USP)

Marilene Rosa Nogueiro da Silva (UERJ)

Norma Côrtes (UFRJ)

Paulo Gilberto Fagundes Vizentini (UFRGS)

Pedro Paulo de Abreu Funari (UNICAMP)

Renan Frighetto (UFPR)

Surama Conde Sá Pinto (UFRRJ)

SUMÁRIO

DOSSIÊ: A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO CORPO

CRISTÓBAL, Enrique Pérez. El cuerpo del amor como cuerpo respiratorio	7
BRAGANÇA, Maurício de; JUNIOR, Icaro Ferraz Vidal. Ciência, Legislação e Literatura: corpo e cidade no universo prostibular mexicano da virado do século XIX ao XX	19
SCHOSSLER, Joana Carolina; CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Representações do feminino na revista do Globo nas décadas de 1930 e 1940	45
VEIGA, Ana Maria. Um território a ser defendido: corpos, gênero e ditaduras	66
BALTHAZAR, Gregory da Silva. Cleópatra a Sedução do Oriente: O Corpo como meio Feminino de Exercer Política	88

ARTIGOS:

SILVA, Valéria Fernandes da. Construindo a religiosa ideal: da diversidade ao modelo único	111
ANDREO, Igor Luis. O Alvorecer da Teologia da Libertação na Argentina e no México: ensaio para um estudo comparativo	138
COELHO, Victor de Oliveira Pinto. Confissão, ficção, história: uma análise interdisciplinar da obra de Graciliano Ramos	147

RESENHAS:

<i>SOPRANO, Germán</i> : BOHOSLAVSKY, Ernesto. El complot patagónico. Nación, conspiracionismo y violencia en el sur de Argentina y Chile. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2009.	170
SILVA, Paulo Duarte: SILVA, Leila Rodrigues da. Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo. Niterói: EdUFF, 2008.	178

Proposta da Revista	183
----------------------------------	-----

Normas de Publicação	184
-----------------------------------	-----

DOSSIÊ:
A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO CORPO

EL CUERPO DEL AMOR COMO CUERPO RESPIRATORIO

*Enrique Pérez Cristóbal**

Universidad de Évry Val d'Essonne (Francia)

Resumen: Antropológica y culturalmente, la respiración se presenta como uno de los primeros modelos de mediación entre la corporalidad y la espiritualidad. Nuestro conocimiento de la función respiratoria ha ido cambiando, sin embargo, a lo largo del tiempo, modificando en ciertos aspectos nuestra representación del cuerpo y por ende del amor. Poesía y mística se presentan así como campos de estudio ideales a la hora de repensar, desde la respiración, las relaciones históricas entre nuestra representación del cuerpo y nuestra concepción del amor.

Palabras clave: Cuerpo, amor, respiración, imagen, espíritu, beso, poesía, mística.

LOVE'S BODY AS BREATHING BODY

Abstract: Anthropological and culturally, breathing appears as the first model of mediation between corporality and spirituality. Our knowledge about respiratory function has changed in the course of the history, changing our representation of body and love. Poetry and mysticism appears as ideal fields of study for rethinking, after breathing, the historical relations between our body's representation and our conception of love.

Keywords: Love, body, breathing, image, spirit, kiss, poetry, mysticism.

Cabe preguntarse si nuestra idea del amor no ha ido cambiando esencialmente a medida que lo ha ido haciendo nuestra representación del cuerpo. La filosofía –con todas sus ramificaciones teológicas, biológicas y políticas– ha ido configurando así a lo largo de la historia toda una galería de representaciones del cuerpo: desde el cuerpo *isonómico* griego al cuerpo carcelario (*ergastulum*) del cristianismo, pasando por el cuerpo-alambique de la Edad Media, el cuerpo-máquina del Barroco o el cuerpo fibroso de la *Aufklärung* –por citar sólo algunos (Detrez, 2002: 101, 132-133). Cuerpos en torno a los cuales ha orbitado, en mayor o menor medida, una determinada concepción del amor: desde el *eros* griego al *agape* cristiano, pasando por el amor cortés, el amor-honra o el amor libertino (Singer, 1992). Con su arsenal metafórico, el cuerpo nos ha provisto de un sin fin de modelos para pensar el cosmos y la sociedad, la naturaleza y la técnica, lo visible y lo invisible. Y no sólo eso, al mismo tiempo que nos ha ayudado a modelizar nuestro lenguaje y nuestro pensamiento, nos ha entregado no pocas representaciones procesuales capaces de dar cuenta de la relación entre ámbitos tan dispares como el universo y la *polis*, la *physis* y la tecnología, lo creado y lo increado. Como bien recuerda Merleau-Ponty, «el cuerpo es la matriz de cualquier otro espacio

* Licenciado por la Universidad Complutense de Madrid; doctorado en Filología Española por la Universidad Autónoma de Madrid. ex-Maître de Langue de la Universidad de París III (Sorbonne); A.T.E.R de la Universidad de Évry Val-d'Essonne.

existente» (Merleau-Ponty, 1962: 15). No es extraño así que de él derive el primer modelo de separación entre un interior y un exterior (Galimberti, 2002: 633), así como la primera *dramaturgia* de contacto entre lo trascendente y lo inmanente, esto es, la *respiración* –tal y como atestiguan las más diversas cosmogonías. Pues el aliento sonoro constituye, para no pocas culturas, la primera manifestación perceptible de lo invisible (Schneider, 1992: 14).

Una *dramaturgia* que hoy, dominados por un corporeísmo exacerbado, concebimos casi exclusivamente desde el punto de vista ya no del cuerpo, sino de la carne (grieg. *sarx, sarkos*). Hasta el punto de que estamos convencidos de que ella «– y sólo ella– revela los estados del alma» (R. de la Flor, 1999: 244). Convicción que nos empuja a leer prácticamente todo fenómeno espiritual –después de la bancarrota de la metafísica– en clave *sarcá-stica*, es decir, deshaciendo su *aparición* para acceder, irónica y contradictoriamente, a su *carne*. Dicha atracción por la carne, como es sabido, es en gran medida el resultado de nuestra dependencia de la imagen (Didi-Huberman, 2007: 25-26). Si, en su esfuerzo por teorizar el proceso mnemotécnico, Aristóteles concedía que no podía existir pensamiento sin imagen (Aristóteles, *De anima*, III, 8, 432a 10) –tesis confirmada más tarde, por lo que a nuestro cuerpo se refiere, por la neurología (Schilder, 1968: 35-36)–, la fenomenología llegará a concebir la carne como el principio de toda visibilidad (Merleau-Ponty, 2003: 182). Entre ambas afirmaciones, el antiplatonismo de Nietzsche nos recuerda, sin embargo, que no siempre hemos sido lo suficientemente sensibles a la corporalidad del espíritu y a la espiritualidad del cuerpo. Y, sin embargo, buena parte de la *paideia* de la Antigüedad –de Homero al Antiguo Testamento, pasando por la Stoa–, así como casi toda la tradición mística y poética –tanto oriental como occidental–, dejan bien claro que nuestro pensamiento nunca ha sacrificado totalmente el cuerpo en aras del espíritu y viceversa. Ni las religiones, como el cristianismo, que han condenado abiertamente la dimensión de la corporalidad, ni las culturas, como la posmoderna, que han levantado –a base de imágenes– un altar a la carne, han dejado, en un caso y en otro, de pensar el espíritu en términos del cuerpo y el cuerpo bajo el paradigma del espíritu.

Uno de los primeros vínculos entre ambas dimensiones, muy pronto adivinado por el hombre, qué duda cabe, es el de la respiración. Así, en numerosas cosmogonías «la creación se cumple soplando con violencia o espectorando con fuerza», tal y ocurre entre los warramunga (Australia) y los Chippewa (América), en la mitología shoki (Schneider, 1992: 28-29) o egipcia (Naydler, 2003: 61); cuando no a través del canto o

la palabra, así en la India (*Satapatha Brahmana*), o entre los Dogón, en África (Schneider, 1992: 14, 36). Hecho que muy probablemente obedezca, como sugirió Freud, a que el respiro, en tanto que aire en movimiento (*die bewegte Luft*), permite el intercambio entre lo visceral y lo atmosférico, es decir, entre lo físico y lo metafísico (Freud, 1986: 213).

No obstante, y a pesar de advertir, como ya antes hizo Ferenczi (Ferenczi, 1974: 322-323), que el acto sexual puede escucharse como una *dramaturgia* de la respiración –al igual que sucede con el nacimiento, el sueño y la agonía–, Freud no llegó nunca a conceder a la respiración, sin embargo, la categoría de estado (*Phase*), parangonable a los estados oral y anal (*orale Phase* y *anale Phase*, respectivamente). «La erogeneidad oral fónica resultó así enmascarada», según concluye Jean-Louis Tristani, «por el fenómeno masivo de la erogeneidad oral nutritiva» y, sin embargo, «existe una anterioridad del respiro respecto a la oralidad. Comenzamos a respirar antes que a mamar [...]. En otras palabras, ¿no es el respiro la primera organización libidinal?» (Tristani, 1978: 55-56).

Una intuición que la Antigüedad parece haber hecho suya, situándola en el mismo centro de su concepción del Eros:

Pues Eros, fundiéndolo, traza un camino a través de los pulmones de todo lo que posee vida (*entekai gar pleumonon hosois eni psukhe*) [...]; sin lanza ni filo, reina como tirano en los pulmones (*pleumonon*) de Zeus; así Eros desgarró los designios de los dioses y los hombres.¹

Como si se tratase de un vendaval, Eros zarandea nuestros pulmones (*phrenes*) confiesa Safo, del mismo modo que el viento azota las encinas.² Si el cuerpo refracta la organización simbólica del mundo (Detrez, 2002: 125), no es extraño que él mismo se comporte como una parte de la naturaleza. El principio que lleva de este modo a Safo a comparar el efecto del amor en sus pulmones con el del viento sobre las encinas, no es muy distinto del que empuja a los canacos (Nueva Caledonia) a emplear la misma palabra –*kara*– para referirse a la piel del hombre y a la corteza de los árboles (Leenhardt, 1971: 61), o del que mueve a los autores del Cantar de los Cantares a

¹ Sófocles, fr. 941 (Onians, 1999: 55).

² Fr. 42, según Bergk, 47, según Voigt, que Salvatore Quasimodo vierte como «Scuote l'anima [*phrénas*] mia Eros, / come vento sul monte / che irrompe entro le querce» (Quasimodo, 2004: 25); Rodríguez Adrados, por su parte, traduce: «... y Eros sacudió mis *sentidos* [*phrénas*] como el viento que en los montes se abate sobre las encinas» (Rodríguez Adrados, 2006: 365); sólo Onians parece leer literalmente, «...Love shook her *lungs* [*phrénas*] / without warning / as a whirlwind / swoops on an holm oak» (Onians, 1999: 76) (el subrayado en todos los casos es nuestro).

comparar el cuerpo de la esposa con el bosque de coníferas resinosas del Líbano (Cant, IV,11).

La importancia de la respiración en el Cantar de los cantares (ejemplo máximo de *pneumatikos gamos*) llega a tales proporciones que no sólo el cuerpo de la esposa es comparado a un jardín aromático (Cant, IV, 14) –en el que es posible respirar aromas procedentes de China, India, Arabia o África oriental (Keel, 1997: 195)–, sino que el mismo texto comienza con la petición de un beso y se cierra con la comisión de un canto. A pesar de las numerosas lecturas alegorizantes y literalizantes que ha sufrido el Cantar, resulta sin embargo prácticamente imposible continuar leyéndolo únicamente desde el espíritu o desde la letra, ya que su *música* demanda una *hermenéutica del respiro*, esto es, una lectura al mismo tiempo visceral y atmosférica, como la que entraña la respiración durante el canto. Baste un ejemplo.

La gran mayoría de las referencias termológicas del Cantar apuntan a una antigua mitología aromática, que el judaísmo –entre el siglo IX y el siglo IV a. C., fecha de probable redacción del Cantar– comparte con buena parte del Oriente Medio (Faure, 1987: 61). Mitología según la cual el incienso y la mirra, así como el mítico *bosem* (bálsamo), serían considerados como productos de Sirio (*Alfa Canis Majoris*), es decir, de la *canícula*, y especialmente de aquellas regiones más cálidas, como Etiopía, Siria y Arabia, donde el calor es más intenso en los meses de verano (Detienne, 2007: 20-21). Tanto la tez morena de la esposa (Cant I, 5), como la llamada al viento del sur (Cant IV, 16) –mencionado también en los cantos egipcios (Keel, 1997: 196)– así como la idea de que el nombre del Esposo es como un perfume derramado (Cant I, 3), apuntan no sólo a una dimensión crística o eclesial –señalada por los diferentes comentaristas (Chrétien, 2005)–, sino también a una meteorología mítica rastreable en la historia estética y comercial de Israel (Faure, 1987: 61).

De igual modo que las distintas referencias a la combustión amorosa pueden leerse como un reflejo de la doctrina de la inflamabilidad del espíritu.³ Presente, a su vez, en la simbología ígnea de aquellas sustancias que –como la grasa, el aceite o el perfume– estaban dedicadas tanto a la parafernalia del amor como a la consagración del

³ Como no deja de notar Fray Luis de León en su comentario al verso *Tus ojos de paloma* (Cant IV, 1): «en las que llamamos [palomas] tripolinas, parece que [los ojos] les centellean y arden en vivo fuego [...]. Y ser así los de la Esposa es decilla lo que lo que los enamorados suelen decir comúnmente a las que bien quieren: que tienen llamas en los ojos y que con su vista les abrasan el corazón» (Luis de León, 1947: 76). No olvidemos que la llama, como recuerda Marcel Detienne, manifiesta la potencia ígnea de las sustancias aromáticas (Detienne, 2007: 53).

altar (Keel, 1997: 195). El vínculo entre la mirra que servía para perfumar el lecho (Pro VII, 17) y la que se empleaba para confeccionar el perfume sagrado –la timiama (Ex XXX, 23)– procede así de la idea de que también el espíritu era una substancia que se exhalaba y que ascendía hacia lo alto, tal y como ocurre con la llama y con el perfume. Así, el alma, amorosamente arrobada, dirá más tarde Teresa de Ávila, es absorbida desde lo alto por la nube del Señor, «digamos ahora a manera que las nubes cogen los vapores de la tierra» (*Libro de la vida* XX, 2).

Pues el alma, desde la Antigüedad, era concebida como un vapor cálido y húmedo, que resultaba plenamente observable al encontrarse con una superficie brillante o una corriente de aire más frío (Onians, 1999: 46-48, 66-67). Una suerte de vapor sutil (*atmos, flatus*) o de viento (*pneuma, ruah, anima*), que emanaba de la sangre, concebido por ello como una suerte de substancia vital (*thumos, nephesh, animus*). Un *jugo espiritual* –como sugiere Juan de la Cruz (*Canc.* 26 [B 17], 3)– cuyo origen, durante mucho tiempo, se localizó en el pecho, más concretamente en la sangre que rodeaba a los pulmones y se concentraba en el corazón. Ese vapor, emanado del interior del cuerpo, será comparado así, desde Homero a Teresa de Ávila, con el rocío. De tal manera que la condensación del aire cálido corporal en vapor líquido podía desencadenar, justamente, la visibilidad tanto el *thumos* de Menelao (*Ilíada* XXIII, 597sq.) como del alma Teresa (*Meditación de los Cantares* V, 4). El desconocimiento del oxígeno –sólo descubierto en 1777 por Antoine Laurent de Lavoisier– así como de las distintas funciones de la respiración (abastecer de oxígeno al organismo, expulsar el gas carbónico, regular la temperatura del cuerpo) convirtieron desde muy pronto al hálito en un verdadero teatro espiritual, donde hasta el siglo XVII la medicina celebró su particular auto sacramental.

Más cerca de la terminología mística (Eliade, 1998: 323) que de la fisiología de William Harvey, Descartes aún atribuía el movimiento del corazón al calor generado por el tráfigo de la sangre (Dagognet, 2008: 50-51). Fueron, no obstante, los descubrimientos de la circulación mayor y de la *vis* contráctil del corazón –precedidos por el descubrimiento de la circulación menor por parte de Miguel Servet–, los que permitieron a Harvey poner fin a la vieja doctrina del *spiritus* o *pneuma* (Granada, 1984: 54). Desde el *Corpus Hippocraticum* hasta el *Dolce Stil Novo*, pasando por la mística sufí o el *Examen de ingenios* de Huarte de San Juan, la doctrina del *spiritus* dominó la concepción de las relaciones entre el alma y el cuerpo (Putscher, 1973), concebidas ya como una entente, un matrimonio o una cópula. No de otra forma

consideraba Ficino al espíritu, en su labor mediadora entre el alma y el cuerpo: «anima et corpus natura longe inter se diversa spiritu medio copulantur» (*De amore* VI, 6).

Una cópula de la que el beso sería la correspondiente metonimia: concebido como una respiración de alma a alma, como una aspiración al mismo tiempo física y espiritual. Cualquier historia social del beso, así como cualquier lectura antropológica o filosófica, deberá pasar inevitablemente –si quiere desentrañar su sentido– por una hermenéutica histórica de la respiración.

La posibilidad de que durante el beso el espíritu corra por la boca –como sugiere Bión en su himno fúnebre en honor de Adonis (71c; 67b)– o de que simplemente sea posible arrancar el ánima a través de un beso –según afirma Rufino (*AP* V, 14)–, hace del ósculo no sólo una posible metonimia de la cópula (*basciare* y *abbracciare* riman, como recuerda Guido Cavalcanti)⁴ sino un símbolo privilegiado de la dialéctica del amor. Es así, afirma Ibn' Arabi –en una lectura muy particular de la doctrina galénica de la respiración (Carvallo, 2006: 49-51), recuperada y reformulada por la medicina árabe– «que el espíritu animal de Zayd deviene el espíritu mismo de 'Amr»:

Quando dos amantes se besan íntimamente, cada uno aspira la saliva del otro que penetra en él. La respiración del uno se esparce entonces en la del otro mientras dura el beso [...]. Cuando este aliento se convierte en el espíritu de aquél hacia el que se ha transportado, y cuando el aliento del otro se convierte de la misma manera en el espíritu del primero, entonces puede hablarse de identificación.⁵

El beso representa así una de las culminaciones posibles de la dialéctica del amor, tal y como la concibe Ibn' Arabi. Justamente porque ella está dirigida a probar la *sympatia* de lo visible y lo invisible, de lo espiritual y lo sensible. Simpatía que Rûmî, como recuerda Henry Corbin, designará por el término persa de *ham-dâmi*: literalmente, *sim-pnoia* o *con-flatio*, esto es, *con-spiración* (Corbin, 2006: 162).

Culminación del amor, pero también de la muerte, pues a través del beso el amante está en disposición de arrancar el alma del amado. «Si te roza», se puede leer en la *Antología Palatina*, «no es con la punta del labio: te chupa / la boca y extrae de las raíces el ánima» (*AP* V, 14). No otra cosa sucede en el célebre beso de Paolo y Francesca: tras el gesto mimético que empuja a los amantes a abrazarse, incitados por el beso de Ginebra y Lancelot, Francesca confiesa que, transportada «Io venni men cosí com'io morisse / E caddi come corpo morto cade» (*Divina commedia* V, 141-142). Si el

⁴ *Poeti del Dolce Stil Novo*, 1991: 120.

⁵ Ibn' Arabi, *Fotuhât* 178, 6.

beso puede propiciar así el robo del alma, también puede obrar su restitución, como sugiere Fray Luis de León en su comentario al verso con el que se abre el *Cantar de los Cantares* —«Béseme con los besos de su boca»:

Y ansí la propria medicina desta afición y lo que más en ella se pretende y desea es cobrar cada uno que ama su alma, que siente serle robada; la cual, porque parece tener su asiento en el aliento que se coge por la boca, de aquí es el desear tanto y deleitarse los que se aman en juntar las bocas y mezclar los alientos, como guiados por esta imaginación y deseo de restituire en lo que les falta de su corazón o acabar de entregarlo todo.⁶

Tanto es así que los amantes, como subraya el propio Fray Luis, al juntar el «espíritu y huelgo el uno con el del otro» dan la impresión de que «con un mismo respirar ambos viviensen» (*Prohemio* I, 1). De hecho, es conocida la técnica respiratoria mediante la cual, durante la cópula, uno de los amantes inspira mientras que el otro expira, como si juntos formasen una sola respiración. Posibilidad que Francisco de Aldana parece negar, sin embargo, en un hermoso soneto teñido de resonancias respiratorias, en un momento en el que el esquema circulatorio de la sangre comenzaba a dominar el *Zeitgeist* (Hillman, 2002: 58):

*¿Cuál es la causa, mi Damón, que estando
en la lucha de amor juntos trabados
con lenguas, brazos, pies y encadenados
cual vid que entre el jazmín se va enredando*

*y que el vital aliento ambos tomando
en nuestros labios, de chupar cansados,
en medio a tanto bien somos forzados
llorar y suspirar de cuando en cuando?*

*Amor, mi Filis bella, que allá dentro
nuestras almas juntó, quiere en su fragua
los cuerpos ajuntar también, tan fuerte*

*que, no pudiendo, como esponja el agua,
pasar del alma al dulce amado centro,
llora el velo mortal su avara suerte.⁷*

Si ya Píndaro (*Píticas* II, 61), Alceo (Fr. 51, Bergk) y más tarde Plinio (*Historia natural* XI, 188) habían advertido de la naturaleza esponjosa de los pulmones, sería conveniente saber hasta qué punto Aldana sigue en su soneto a un oscuro tratadista del *Cinquecento* —Sperone Speroni (Vallcorba, 1992)— o retoma una vieja metáfora de la

⁶ Fray Luis de León, *Exposición* I, 2.

⁷ Aldana, 1994: 13.

Antigüedad, que tanto Harvey, en el siglo XVII, como Stahl, en el XVIII, emplearían para referirse a la circulación sanguínea (Pagel, 1967: 123). A diferencia de Harvey, Aldana recurre a la metáfora de la esponja no para referirse a la circulación de la sangre, sino de las almas; a diferencia de Stahl, y coincidiendo con Harvey, Aldana parece negar la posibilidad de que dos cuerpos se puedan unir tanto como para transmitir el vapor de sus almas, tal y como haría con el agua una esponja.⁸

A la *isonomía* de los humores, que había dominado toda la teoría médica desde Hipócrates hasta Huarte de san Juan, sucede así en el siglo XVII la mecánica de un cuerpo que requiere una sucesión de movimientos dispuestos como un dominó ininterrumpido. A una visión fluidica del fenómeno de la vida sucede una concepción sólida del organismo en tanto que máquina: la lógica cíclica corresponde así materialmente al circuito anatómico de las arterias y las venas (Carvalho 2006: 52).

Pero será necesario el despertar de una nueva sensibilidad olfativa, tal y como sucederá en el siglo XVIII con el ascenso de la burguesía, para descubrir el oxígeno. Con él, aparecerá una creciente preocupación higiénica, que condenará tanto los olores embriagadores como aquellos que recuerdan la pobreza (Corbin, 1982). Frente a una sensibilidad semejante, exacerbada a lo largo de todo el siglo XIX (Detrez, 2002: 99), Baudelaire no dudará en colmar sus poemas de olores tanto exóticos como nauseabundos, al mismo tiempo que concebirá el cuerpo del amor como una carroña – más propia de un bodegón que de un desnudo–, reformulando de paso el viejo *topos* del robo del alma mediante una exótica mitología, la del vampiro:

*Quand elle eut de mes os sucé toute la moelle,
Et que languissamment je me tournai vers elle
Pour lui rendre un baiser d'amour, je ne vis plus
Qu'une outre aux flancs gluants, toute pleine de pus!*⁹

Resulta difícil precisar aún, sin embargo, el efecto que los más recientes descubrimientos acerca de la relación entre el sistema olfativo y la sexualidad hayan

⁸ «It seems imposible that one body can thus attract another body into itself, so as to become distended, seeing as to be distended is to be passive, unles, in the manner of a sponge, previously compressed by an external force, it is returning to his natural state. But it is difficult to conceive that there can be anything of this kind in the arteries» (Harvey, 2006: 13). Harvey, no obstante, parece conceder a los pulmones no sólo una forma esponjosa –hecho ya reconocido por la Antigüedad–, sino un movimiento similar al del esponjario: «And then the lungs in respiration are perpetually rising and falling; motions the effect, of which must needs be to open and shut the pore and vessels, precisely as in the case of a sponge» (Harvey, 2006: 50).

⁹ «Les métamorphoses du vampire» (Baudelaire, 1954: 219).

podido ejercer sobre nuestra concepción del amor: entre otros, el descubrimiento en las secreciones humanas tales como el esperma, la saliva, el sudor, la orina o las secreciones vaginales de compuestos odoríferos, identificados como feromonas en el animal; o la confirmación de un vínculo entre el sistema olfativo y el sistema hormonal sexual (Le Guérer, 1998: 20-25). Sea como fuere, sí resulta posible, cuando menos, señalar la aparición de una filosofía y un pensamiento dominados por esa «segunda provincia de la materialidad» (del detritus, la roña, la deyección, la inmundicia)¹⁰ señalada por Dagognet (1997: 59) –así, entre otros, en Dubuffet, Tapiès o Pollock. Provincia que Bataille extenderá, más allá de toda solidez, a la península de lo fluídico: orina, sangre menstrual, pus, sudor, lágrimas.

Ambas regiones resultan fácilmente rastreables en la *respiración salival* de uno de los poetas centrales en la tradición poética hispánica del siglo XX, me refiero a José Ángel Valente (1929-2000). «El cuerpo del amor se vuelve transparente, usado como fuera por las manos [...]. Venir a ti, cuerpo, mi cuerpo, donde mi cuerpo está dormido en todas sus salivas».¹¹ No se cumple en Valente, sin embargo, ese moderno adagio que pregona el *hastío del alma* y el *elogio de la pudrición* (Salabert, 2004), sino más bien una fecunda inversión de esferas, gracias a la cual el cuerpo se convierte en estructura del aire y arquitecto del alma.

*A los recintos últimos del alma
nocturno entraste, cuerpo, para
que no pudiera
morir, para llevarla
en tus desnudos brazos a la raya
del sol, en el ardiente
confín del día o de la luz
que ya se avecinaban.*

(Epitalamio)¹²

Sea como fuere, parece claro que ahora es el cuerpo el que salvaguarda el movimiento del alma, y no al revés –como hasta el siglo XX parecía haber sucedido. Un cuerpo al que sólo resulta posible acceder ya a través de la caída, del descendimiento ininterrumpido hacia sus regiones menos definidas. Un ejercicio, el de la caída, que se convierte en ética y paradigma de uno de los textos que con mayor fecundidad han

¹⁰ «Défécation très lente, tout au long de la gorge. L'oesophage est le tube du monde. J'y sui caca» (Noël, 2006: 51).

¹¹ Valente, 2000: 245.

¹² Valente, 2000: 176.

repensado en los últimos años la fenomenología del cuerpo. *Extraits du corps* (1954) apunta así, paradójicamente, a la existencia de una fluídica transparencia: «Le canal du sexe est le renforcement, en moi, d'un autre espace — un espace extérieur où bande une transparence coagulée». ¹³ Transparencia que sólo puede aparecer vertiéndose hacia ese mismo coágulo, situado en el interior del cuerpo:

Granules, granules au vent, les poumons se désagrègent et tout dévale dans l'entonnoir interne. Ma matière aspirée tombe vertigineusement. Mais il n'y a pas défécation vers l'extérieur. Tout me quitte, et cependant tout reste en moi. ¹⁴

La historia de la poesía y de la mística muestran así como la cambiante representación de nuestro cuerpo ha podido ir modificando, lentamente, nuestra idea del amor. Ambas historias, sin embargo, están llenas de continuas anacronías, de desacuerdos más que de acuerdos —que, por el bien de la exposición, hemos preferido silenciar. A pesar del descubrimiento del genoma humano, aún seguimos portando, en alguna parte de nosotros, un alma. Aún siguen sobreviviendo en nosotros un cuerpo y una psique prehistóricas: como el fantasma de una pierna amputada, aún seguimos comportándonos como si poseyeramos esa pierna, esa miembro fantasma que el progreso y la técnica nos ha seccionado.

Bibliografía:

2000. *Antologia Palatina. Tutte le poesie d'amore*. (trad. Filippo Maria Pontani). Milán: Einaudi.

2007 (1960). *Poeti del Dolce Stil Novo*. (ed. Gianfranco Contini). Milán: Mondadori.

ALDANA, Francisco de. 1994, *Poesía*. Barcelona: Planeta.

ARISTÓTELES. 2000. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.

BAUDELAIRE, Charles. 1954. *Oeuvres complètes*. París: Gallimard.

CARVALLO, Sarah. 2006. «*Stahl, Leibniz, Hoffmann et la respiration*», *Revue de synthèse*:5 serie, 1, pp. 43-75.

CORBIN, Alain. 1982, *Le Miasme et la jonquille*. París, Aubier

¹³ Noël, 2006: 52.

¹⁴ Noël, 2006: 53.

- CORBIN, Henry, 2006 (1958). *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn' Arabi*. Paris: Éditions Médicis-Entrelacs.
- CHRÉTIEN, Jean-Louis. 2005. *Symbolique du corps. La tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*. Paris: Puf.
- DAGOGNET, François. 2008 (1992) *Le corps*, Paris: Puf.
 _____. 1997. *Des détritius, des déchets, de l'abject. Une philosophie écologique*. Le Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance.
- DE LA FLOR, Fernando. 1999. *La península metafísica. Arte, literatura y pensamiento en la España de la Contrarreforma*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- DE ROUGEMENT, Denis. 1978 (1938). *L'amour et l'occident*. Paris: Plon.
- DETIENNE, Marcel. 2007 (1972). *Les jardins d'Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*. Paris: Gallimard.
- DETREZ, Christine. 2002. *La construction sociale du corps*. Paris: Gallimard.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. 2007. *L'image ouverte*. Paris: Gallimard.
 _____. 2005. *Gestes d'air et de pierre. Corps, parole, souffle, image*. Paris: Minuit.
- ELIADE, Mircea. 2002 (1951). *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot.
- FAURE, Paul. 1987. *Parfums et aromates de l'Antiquité*. Paris: Fayard.
- FERENCZI, Sandorf. 1974 (1924) *Thalassa, essai sur la théorie de la généalogie*. Paris: Payot.
- FREUD, Sigmund. 1986 (1939). *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*. Paris: Gallimard.
- GALIMBERTI, Umberto. 2002. *Diccionario de psicología*. México D. F.: Siglo XXI Editores.
- HARVEY, William. 2006. *The circulation of the blood*. Cosimo: Nueva York.
- HILLMAN, James. 2002. *L'anima del mondo e il pensiero del cuore*. Milán: Adelphi Edizioni.
- KEEL, Othmar. 1997. *Le Cantique des Cantiques. Introduction et commentaire*. Friburgo: Cerf, Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- LEENHARDT, Maurice. 1971 (1947). *Do kamo*. Paris: Gallimard.
- LE GUÉRER, Annick. 1998. *Les pouvoirs de l'odeur*. Paris: Éditions Odile Jacob.

- LUIS DE LEÓN, Fray. 2003. *El Cantar de los cantares de Salomón*. Madrid: Cátedra.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1962. *L'oeil et l'esprit*. París: Gallimard.
- _____ 2003 (1964). *Le visible et l'invisible*. París: Gallimard.
- NAYDLER, Jérôme. 2003. *El templo del cosmos*. Madrid: Siruela, 2003.
- NOËL, Bernard. 2006 (1954). *Extraits du corps*. París: Gallimard.
- ONIAN, Richard. B. 1999 (1951). *Les origines de la pensée européenne sur le corps, l'esprit, l'âme, le monde, le temps et le destin*. París: Seuil.
- PAGEL, Walter. 1967. *William Harvey's biological ideas: selected aspects and historical background*. Basel: Karger.
- PAZ, Octavio. 2001 (1993). *La llama doble. Amor y erotismo*. Barcelona: Seix Barral.
- PUTSCHER, Marielene. 1973. *Pneuma, Spiritus, Geist*. Weisbaden: Steiner.
- QUASIMODO, Salvatore (trad.). 2004 (1944). *Lirici greci*. Milán: Mondadori.
- SAFO. 2006. *Lírica*. (traducción P. Rodríguez Adrados). Madrid: Gredos.
- SALABERT, Pere. 2004. *La redención de la carne. Hastío del alma y elogio de la pudrición*. Murcia: Cendeac.
- SCHNEIDER, Marius. 1992 (1960) *La musica primitiva*. Milán: Adelphi Edizioni.
- SINGER, Irving. 1992. *La naturaleza del amor*. 2 vols., México D. F.: Siglo XXI Editores.
- SCHILDER, Paul. 1968 (1950). *Image du corps*. París: Gallimard.
- TRISTANI, Jean-Louis. 1978. *Le stade du respir*. París: Les Éditions de Minuit.
- VALENTE, José Ángel. 2000. *Obra poética 2. Material memoria (1977-1992)*. Madrid: Alianza.
- VALLCORBA, Jaume. 1992. «Sobre una fuente de Francisco de Aldana». *Littera*: Universidad Autónoma de Barcelona, I.

CIÊNCIA, LEGISLAÇÃO E LITERATURA: CORPO E CIDADE NO UNIVERSO PROSTITIBULAR MEXICANO DA VIRADA DO SÉCULO XIX AO XX

*Maurício de Bragança*¹⁵

Doutor em Literatura Comparada pela UFF

*Icaro Ferraz Vidal Junior*¹⁶

Mestrando do Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFRJ

Bolsista da Comissão Europeia para a Educação/Erasmus Mundus.

Resumo:

Neste artigo, analisaremos a construção do corpo da prostituta no México da virada do século XIX para o século XX. Acorados no conceito de *biopoder*, postulado por Michel Foucault (2006), nos deteremos comparativamente na análise das discussões legais que procuravam regulamentar o exercício da prostituição junto à leitura do romance *Santa*, de Federico Gamboa, de 1903, que traz a prostituta como protagonista de uma série de embates que constroem o desenho da cidade moderna mexicana. O estudo comparativo desses textos desvela estreitos nexos entre os saberes científicos e os procedimentos de normatização, forjados na esteira do projeto modernizante. O corpo da prostituta e a cidade moderna, nessa chave, parecem configurar-se mutuamente.

Palavras-chaves: prostituição; gênero; México

Abstract: In this article, we analyze the construction of the body of the prostitute in Mexico at the turn of the nineteenth century to the twentieth century. Based in the concept of biopower, postulated by Michel Foucault (2006), we will proceed a comparative analysis between the legal discussions about the practice of prostitution and the reading of the novel *Santa* written by Federico Gamboa in 1903. This novel shows the prostitute as a protagonist of a series of encounters that build the design of the modern Mexican City. The comparative study of these texts reveals close links between scientific knowledge and procedures for standardization, forged in the wake of the modernization project. The body of the prostitute and the modern city, in this key, establish a close dialogue.

Keywords: prostitution; gender; Mexico

En la inspección de sanidad fui un número; en el prostíbulo un trasto de alquiler; en la calle, un animal rabioso, al que cualquiera perseguía; y en todas partes, una desgracia.

Federico Gamboa (*Santa*, 1903)

Carne, carne maldita que me apartas del cielo.

Amado Nervo

1. Considerações iniciais: prostituição, gênero e biopoder

Propomos um duplo movimento de problematização dos investimentos do poder sobre o corpo. Desenvolveremos esta questão com base no conceito de *biopoder*, postulado por Michel Foucault (1988). Compararemos a construção do corpo da

¹⁵ Professor Adjunto do Departamento de Cinema e Video da Universidade Federal Fluminense.

¹⁶ Atualmente desenvolve pesquisa no âmbito do programa “Crossways in European Humanities” na Universidade Nova de Lisboa.

prostituta pelo viés regulamentarista, operado pelo Estado Mexicano, e por uma literatura que, ambientada no espaço do bordel, colocou em cena complexos vetores que delineavam a constituição deste Estado e da cidade moderna. Nos deteremos, portanto, na análise de dois textos em que a prostituta é predicada segundo a lógica do biopoder. O primeiro desses textos consiste em um conjunto de leis que procuravam regular as atividades profissionais das prostitutas, bem como o espaço mesmo do bordel. O outro é o romance *Santa*, de Federico Gamboa, clássico da literatura mexicana que traz uma prostituta como protagonista em um contexto de crescente deslocamento das populações rurais e constituição da cidade moderna mexicana.

Ao historicizar a constituição do corpo da prostituta como corpo público, esperamos nos afastar de uma perspectiva que vê no corpo um ente natural e a-histórico, perspectiva que foi politicamente estratégica no projeto de submetimento do corpo da mulher aos imperativos machistas e patriarcais que configuravam o Estado mexicano na passagem do século XIX para o XX. Nesse sentido, aproximamos nosso projeto histórico daquele empreendido por Michel Foucault em sua *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trata-se de historicizar o corpo para descobrir onde não é suficiente, em termos histórico-filosóficos, uma concepção de poder pensada exclusivamente a partir de uma lógica negativa, ou seja, de uma concepção que pleiteia o exercício do poder baseado exclusivamente no silenciamento dos corpos.

Michel Foucault observa que o modo repressivo de investimento do poder sobre o corpo não dá conta dos modos mais complexos com que se estabeleciam essas relações na modernidade. Foucault ressalta, então, a natureza histórica do dispositivo da sexualidade, atentando para o fato de que, embora predicada como reprimida a partir do século XVII, a sexualidade nunca mobilizou tantos discursos como o fez a partir deste século. A modernidade, nesta chave, não se relaciona com a sexualidade negando-a, mas, ao contrário, produzindo-a através de inúmeras práticas e discursos. Ao assinalar os domínios em que este dispositivo foi forjado, quatro esferas são enfatizadas por Foucault: a pedagogização do sexo da criança através do temor causado pela masturbação infantil, a histerização do corpo da mulher pela própria criação desta categoria, a socialização da procriação cujo emblema é o casal malthusiano e a psiquiatrização do prazer perverso.

Interessa-nos mencionar, especialmente, que através do processo de histerização, o corpo da mulher foi

analisado – qualificado e desqualificado – como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual, este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas; pelo qual, enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, através de uma responsabilidade biológico-moral que dura todo o período da educação): a Mãe, com sua imagem em negativo que é “a mulher nervosa”, constitui a forma mais visível desta histerização (Foucault, 1988: p. 115).

Todos esses processos, dentre os quais está inserido o referente à constituição do par opositivo mulher nervosa/mãe, permitem à Michel Foucault pleitear o deslocamento do poder soberano clássico para o biopoder moderno. Central neste deslocamento é o ingresso da esfera da vida no âmbito de regulação do poder. O gesto de Foucault consiste em perceber a entrada da vida, em sua dimensão menos qualificada, em sua dimensão meramente *biológica*, no plano político, ou seja, a vida em sua dimensão mais material passa a consistir em um locus de exercício do poder político. O poder soberano foi entendido por Foucault como um poder que opera pela subtração da vida. Cabe ao soberano, portanto, deixar viver e fazer morrer. O biopoder, diferentemente, gere a vida e, neste sentido, *faz* viver. A morte é retirada do âmbito de atuação deste poder que deixa morrer, cada vez mais, no silêncio asséptico dos hospitais. Em síntese, *o poder moderno se exerce fazendo viver e deixando morrer à diferença do poder soberano, que deixa viver e faz morrer.*

No interior da lógica do biopoder moderno, âmbitos até então inacessíveis ao poder passam a ser circunscritos pelas políticas públicas. Nessa chave, adquire relevância a regulação dos corpos no interior das dinâmicas urbanas. A categoria de população emerge neste contexto e a medicina social consolida-se como área de conhecimento. Foucault analisa muito bem esta passagem enfatizando as diferenças entre a lepra e a peste. No caso da lepra, o doente é banido da cidade, passando a ocupar um espaço *fora*. O leproso sai do campo de visão dos cidadãos. No caso da peste, temos uma constante inspeção operada pelo Estado, a categorização dos doentes em função da gravidade de cada caso particular e a distribuição desses doentes no espaço da cidade. A regularidade de tais inspeções instauram uma ruptura radical com o modelo vigente no caso da lepra, uma vez que os doentes em vez de saírem do escopo de atuação do poder passam a estar subscritos integralmente a uma vigilância que se pode manifestar a qualquer momento e que produz uma auto-vigilância em tempo integral (Foucault, 2004: p. 162-165).

O imaginário em torno da prostituta e a tradição prostibular têm uma importante presença na produção cultural mexicana e foram articulados no interior dos processos de urbanização, atravessados pela lógica do *biopoder*. Nesse contexto, as relações de gênero projetam-se não apenas como um dado identitário mas como uma estratégia discursiva que consolida uma importante aliança política na formação de um Estado paternalista de forte cunho intervencionista, gerando uma cumplicidade entre o macho e o Estado populista: “el Macho es la cúspide del pacto entre Honor y Sociedad que se presenta como ‘el arrojito de la especie’” (Monsiváis, 2002: p. 103). É fundamental ressaltar neste contexto que o conceito foucaultiano de *biopoder* parece poder propiciar uma releitura das políticas paternalistas e machistas enquanto simplesmente um conjunto de dispositivos de repressão às mulheres. Trata-se antes, parece-nos, de um ardiloso sistema de práticas sociais e discursos, arranjados não com o fim repressivo de silenciar, mas com o propósito de erigir um quadro de valores marcadamente masculino.

Uma leitura patriarcal e machista reserva à mulher, no âmbito cultural, um papel que se desdobra entre a prostituta e a mãe (não poucas vezes combinadas)¹⁷. Essa dicotomia encontra um forte suporte nas pesquisas científicas da área de medicina e saúde pública, que costumavam abordar a prostituição através de uma preocupação com o corpo em si, em seu aspecto puramente físico. O corpo da mulher, segundo Magali Engel (1989: p. 77-78), dividia-se numa ambigüidade localizada nas fronteiras entre o corpo sadio e o corpo doente, os quais confirmavam uma perspectiva acentuadamente fisiológica do feminino ligada a uma sexualidade sadia (esposa/mãe) e sexualidade

¹⁷ Não podemos deixar de mencionar que, se por um lado o Estado Mexicano mostrava-se patriarcal e machista, e isso era simultaneamente um efeito e uma causa das identidades sociais e de gênero trabalhadas sobretudo no plano da cultura, por outro lado, as mulheres sempre apresentaram na sociedade um permanente movimento de resistência à formatação destes papéis. É importante lembrar como se deram as resistências no interior das relações de poder, uma vez que desde a Revolução de 1910 as mulheres tiveram um papel ativo não apenas como as famosas *soldaderas* – que não somente se transferiam para os campos de batalha com suas tarefas domésticas ou como enfermeiras, mas também combatiam elas mesmas como integrantes das tropas – mas também integrando as famílias camponesas que lutavam pela posse das terras. Já no início da década de 30 houve os três Congressos Nacionais de Mulheres Operárias e Camponesas que discutiram, dentre outras questões, o desenvolvimento de uma campanha nacional pela reivindicação dos direitos das mulheres mexicanas, uma definição da situação civil e política da mulher e estratégias para uma maior integração entre as mulheres operárias e camponesas. Em 1935, durante o governo de Lázaro Cardenas, foi criada a Frente Única Pró-Direitos da Mulher, por iniciativa do Partido Comunista Mexicano. Entretanto, em 1938, este organismo, que chegou a contar com mais de 50 mil mulheres filiadas, uniu-se ao PRM e suas reivindicações, transferidas à esfera de poder oficial, acabaram por se diluir dentro das prioridades do partido. Em 1953 foram reconhecidos às mulheres seu direito de voto e a possibilidade de ocupar cargos políticos (Ruiz-Funes, 1999; Pablos, 1999).

doente (prostituta). Isso garante a conformação de um quadro de valores em que as definições de gênero são articuladas no plano social marcado também por um determinante registro de classe.

Por una parte, las mujeres habían estado activamente involucradas en la Revolución mexicana como enfermeras, maestras, cocineras y soldaderas. Además después de la guerra, muchas de esas mujeres siguieron siendo parte activa de la fuerza de trabajo. Por otro lado, la Revolución no cambió fundamentalmente la estructura patriarcal de la vida social mexicana: las mujeres fueron oprimidas por nuevas formas que surgieron de los discursos sociales del cambio que subsecuentemente generaron nuevas formas de representaciones culturales. No obstante, esas nuevas formas a menudo reafirmaron viejas jerarquías basadas todavía en la diferencia sexual y la mujer siguió funcionando en la narrativa cultural como virgen o puta (Hershfield, 2001: p. 129).

Divididos entre o espaço da pureza materna e o da corrupção prostibular, os discursos sobre a mulher orientavam-se sob um forte aspecto de misoginia, reafirmando a construção da identidade nacional como exclusividade do domínio masculino. Esse discurso remetia ao controle sobre o desenho social da mulher e sua participação na configuração de uma sociedade marcadamente paternalista.

La “grandeza sentimental” se mueve entre dos polos que son uno solo: la inmanencia de la familia y la exaltación del macho. Machismo y familia: la primera instancia protege y anima a la segunda y amplía en lo mítico y en lo financiero una realidad histórica, regida por la moral judeo-cristiana y la ideología patriarcal. El destino de la mujer es el sometimiento, la anatomía marca el lugar en la escala social (Monsiváis, 1986: p. 30-31).

Assim, as discussões em torno da manutenção de um projeto de Estado nacionalista, capaz de impulsionar a política desenvolvimentista de um México que se modernizava a partir da consolidação dos ideais revolucionários, misturavam-se às apropriações discursivas de gênero que os diversos repertórios presentes na incipiente indústria cultural mexicana insistiam em difundir. Discutir o projeto político mexicano passava, dentre outras coisas, por discutir os papéis sociais do ser mexicano e do ser mexicana. As questões sobre identidade nacional presentes nos diversos processos de modernização (contraditórios e periféricos) latino-americanos configuravam-se junto às indústrias culturais do continente (Martín-Barbero, 2001).

2. Bordéis regulados

No México, a segunda metade do século XIX redesenhou o perfil da prostituta com base no projeto de reformulação das cidades iniciado por Haussmann em Paris. O governo de Porfirio Díaz, reformulou o espaço público dos centros urbanos a partir das teorias higienistas e sanitaristas que ganhavam projeção no discurso científico. Em sua dimensão cultural, a prostituição estava ligada à idéia de urbanização, já que redesenhar as cidades passava também por reconfigurar a zona prostibular através da intervenção pública na questão.

Além disso, o tema da prostituição estava relacionado também a uma economia do gênero que previa uma intervenção do estado nas relações de trabalho aliadas a outras práticas coercitivas. A prostituição era vista por alguns observadores sociais como uma praga social vinculada às transformações sociais e a um comportamento urbano que advinha desta modernização ocorrida no fim do século XIX. O que ocorria, em realidade, era uma maior visibilidade da cultura prostibular por conta do desenvolvimento dos centros urbanos. As camadas burguesas percebiam a prostituição como um corpo capaz de promover a dissolução social e que, portanto, deveria ser controlado.

A nova sociabilidade que começava a se impor com o projeto de modernização do espaço público em fins do século XIX acarretava numa mercantilização das relações sociais. O grande ponto de inflexão moderno da questão prostibular reside no fato de que esta deixa de ser apenas uma questão moral para ser problematizada também sob o viés da saúde pública. Desta forma, o corpo da prostituta transformava-se num corpo social público sobre o qual o Estado tinha poder de intervenção e de medicalização.

O estatuto transcendente do pecado é obliterado em favor de uma lógica que projeta no corpo físico, na constituição material dos indivíduos, os valores morais “bom” e “mau”. “Desde este momento la prostitución ya no será sólo un problema de pecado y de moral, sino de higiene y de legislación social y se transformará en ‘el problema’ de la prostitución” (Becerra, 2002: p. 29). No enfrentamento entre a prostituição e a ordem pública, a normatização seria buscada através de duas posturas estratégicas diferentes: o regulamentarismo e o abolicionismo. O eixo principal da discussão localizava-se nos limites de intervenção dos poderes públicos em práticas privadas de regulação sexual.

A teoria regulamentarista desenvolveu-se muito a reboque das práticas higienistas e sanitaristas que encaravam o corpo social como um elemento orgânico que devia ter seu bom funcionamento garantido por medidas profiláticas que visavam o controle dos baixos ventres da cidade, levando a cabo um estudo da fisiologia da excreção. A idéia de um espaço público ordenado e controlado por medidas que regulassem a harmonia da sociedade desdobrava-se na “questão da prostituição”, já que o intuito de tais medidas objetivava também promover a higiene privada da prostituta, considerada uma mulher pública.

A posição regulamentarista partia do pressuposto de que a prostituição era um mal necessário e que o dever do Estado era garantir aos clientes dos bordéis sexo seguro através do exercício da medicalização, com a colaboração dos donos das casas de tolerância. As prostitutas deveriam ser registradas e cadastradas, e a prostituição de rua deveria ser erradicada, imprópria ao projeto de planejamento urbano proposto pelo Estado modernizado.

No México, assim como na Argentina, o modelo legal tomava como referência a experiência francesa de regulamentação, definindo critérios de funcionamento e localização dos locais destinados ao sexo, determinando regras de comportamento e sociabilidade das meretrizes, assim como condições de trabalho das mesmas, dividindo-as entre as que viviam isoladamente e as que viviam em comunidade. A legislação propunha uma interferência direta do Estado no controle das práticas sociais e das regras de sociabilidade das mulheres inscritas, conferindo ao inspetor de saúde as mesmas prerrogativas do inspetor de polícia, o que confirmava que o controle sexual do corpo era também um caso de polícia, como demonstram os artigos 50 e 51 do *Reglamento para el ejercicio de la prostitución en el Distrito Federal*, publicado pela Imprensa do Governo Federal Mexicano no dia 30 de maio de 1914:

Art. 50°. El Inspector de sanidad tendrá en el ejercicio de su encargo, las mismas prerrogativas y consideraciones que los Inspectores de Policía, por quienes será auxiliado siempre que lo solicite. Asimismo la policía prestará auxilio a los Agentes de la Inspección de Sanidad, a fin de que puedan cumplir con las comisiones que conforme a este Reglamento deban desempeñar.

Art. 51°. Los Agentes de Sanidad, con parte escrito en que se exprese claramente la infracción en virtud de la cual han procedido a la aprehensión de mujeres públicas, las remitirán a la Cárcel Municipal por conducto del Inspector de Policía de la Demarcación correspondiente para que sean calificadas.

Las prófugas y clandestinas, inmediatamente después de calificadas, serán remitidas a la Inspección de Sanidad para su reconocimiento. Las que

resuelten sanas serán devueltas a la cárcel desde luego, para que extingan la pena que se les haya impuesto y a las que resuelten enfermas ingresarán al hospital para su curación. Obtenida que sea ésta, serán remitidas a la cárcel, a efecto de que sufran su pena.

Desta forma, o Estado dispunha do corpo da prostituta, nele intervindo por meio de práticas que garantiam o controle e a fiscalização. Assim como o hospital e o asilo, o bordel também se converteu em um elemento de medicalização do corpo social. A prostituição era vista como uma espécie de ameaça que transcendia os limites do próprio corpo físico, atingindo a sociedade através da família, da instituição do casamento, da propriedade e das relações de trabalho. O corpo físico, no entanto, inscreve-se como o local privilegiado de intervenção, uma vez que coloca em risco as demais instâncias que alicerçam a vida social burguesa. A prostituição deveria sofrer a intervenção do Estado que, em nome de uma política sanitária, encerrava as prostitutas em corpos legalmente controláveis. O sistema regulamentarista, difundido no México e na Argentina, baseava-se num modelo francês herdado das leis napoleônicas do começo do século XIX (Pereira, 2005). Neste modelo, previa-se a reclusão das prostitutas em espaços destinados ao comércio sexual, além da obrigatoriedade de exames médicos periódicos com vistas ao controle das doenças venéreas, como no modelo da peste descrito por Michel Foucault:

Essa vigilância se apóia num sistema de registro permanente: relatórios dos síndicos aos intendentos, dos intendentos aos almotacés ou ao prefeito. No começo da "apuração" se estabelece o papel de todos os habitantes presentes na cidade um por um; nela se anotam "o nome, a idade, o sexo, sem exceção de condição"; um exemplar para o intendente do quarteirão, um segundo no escritório da prefeitura, um outro para o síndico poder fazer a chamada diária. Tudo o que é observado durante as visitas, mortes, doenças, reclamações, irregularidades, é anotado e transmitido aos intendentos e magistrados. Estes têm o controle dos cuidados médicos; e um médico responsável; nenhum outro médico pode cuidar, nenhum boticário preparar os remédios, nenhum confessor visitar um doente, sem ter recebido dele um bilhete escrito para impedir que se escondam e se tratem, à revelia dos magistrados, doentes do contágio". O registro do patológico deve ser constante e centralizado. A relação de cada um com sua doença e sua morte passa pelas instâncias do poder, pelo registro que delas é feito, pelas decisões que elas tomam (Foucault, 2004: p. 163).

A citação a seguir elucidada nossa analogia entre o modelo da peste, acima mencionado, de vigilância permanente e constituição de arquivos e os procedimentos implicados na regulamentação da prostituição no México:

Si en cada uno de los sectores de la higiene pública se necesitaban reglamentos para poder luchar contra su amenaza y delimitarla, con las mujeres públicas había que hacer más o menos lo mismo y para mejor vigilarlas primero había que registrarlas, darles carnets, crear ficheros. En ese sistema, las mujeres debían estar inscritas en los registros de la policía y trabajar en burdeles cerrados. La matrona, el ojo, vigilando constantemente a las mujeres. Las puertas de los cuartos debían tener un vidrio para poder ser observadas desde fuera y ningún tipo de cerraduras. Los pasillos y escaleras estar siempre alumbrados. En fin, la aplicación de reglamentos debía convertir ese medio innoble en modelo de higiene física y moral (Becerra, 2002: p. 31-2).

Esse modelo ideal de bordel proposto pelos princípios da política regulamentarista sanitaria descritos por Becerra permite-nos estabelecer uma estreita ligação entre o modelo positivo de exercício do poder, tal como postulado por Foucault e a realidade histórica da experiência prostibular no México. É claro que não foi isso o que se via de fato, já que a regulamentação da prática de prostituição nunca logrou o controle desejado. Além disso, essa política previa a colaboração e o apoio das cafetinas, que deveriam registrar voluntariamente suas funcionárias, o que quase nunca ocorria. No entanto, isso não inviabiliza uma leitura da história prostibular mexicana à luz do postulado foucaultiano de *biopoder*, já que o filósofo nunca pleiteou a realização de um *poder-total*. Ao postular, em *A vontade de saber*, seu conceito de poder, Foucault erige um princípio segundo o qual onde há poder há resistência. Ou seja, ao pensar os sistemas de poder no âmbito relacional, Foucault não enxerga a resistência ao poder em seu exterior e nem como mera reação. Trata-se, antes, de rearranjos ocorridos no tempo, que demandam constantes mutações nos modos de investimento do poder, bem como nos modos de resistência. Se há algum fim político na filosofia de Foucault, este parece não passar pelo fim do poder, mas sim por arranjos mais interessantes dessas relações.

Se os debates no México encaminhavam-se sob uma perspectiva regulamentarista, no Rio de Janeiro, porém, essa não era a tônica adotada. Segundo Cristiana Schettini Pereira (2005), a ausência de regulamentação da prática da prostituição na cidade acabou por concentrar os mecanismos de controle dos corpos das prostitutas no exercício de uma efetiva ação policial. A idéia preponderante era a de que as casas de funcionamento da prostituição não deveriam ser regulamentadas, e sim combatidas. Assim, as ações se davam no exercício do poder da polícia e num permanente processo de negociação entre os policiais, de um lado, e as prostitutas, de outro. A descrição a seguir, permite-nos, por outro lado, entender a própria lógica

soberana clássica como passando ao largo da realização de um poder-total, ou seja, permeada por brechas.

As negociações diárias entre homens uniformizados e mulheres que insistiam em ocupar a cidade à sua maneira (...) iluminam os conflituosos processos de constituição e reconhecimento social da autoridade policial republicana. Tanto eles como elas procuravam legitimar suas ações e defender seus interesses por meio da repetição de certos acordos e comportamentos. Central no policiamento das prostitutas era a valorização de certas noções de masculinidades por parte dos homens fardados, que adquiriam significados específicos para seus superiores. As mulheres policiadas, por sua vez, encontravam maneiras de agir nas fissuras e ambigüidades das hierarquias policiais, num processo em que a combinação da aparência, cor, origem, residência e posição social jogava um papel preponderante (Schettini, 2006: p. 30).

No México, o registro das trabalhadoras do sexo deixou, ao menos oficialmente, alguns dados estatísticos que seguramente nos dizem muito acerca da inscrição da prostituição, senão numa realidade inquestionável (por nunca serem tais cifras um registro exato da realidade), ao menos no imaginário que o meretrício fomentava. Segundo Carlos Monsiváis (1986: p. 66), em 1904 a Cidade do México tinha uma população de 368 mil habitantes, com 10.937 prostitutas registradas, número que sobe no ano seguinte para 11.554. Sendo estes dados oficiais, pode-se supor que o número verdadeiro de mulheres que exerciam a prostituição deveria ser muito superior. Para uma idéia de comparação, Paris nesta época tinha uma população cinco vezes maior que a do México e apresentava a cifra de quatro mil prostitutas cadastradas. Um pouco mais: no início do século XX, 120 de cada mil mulheres mexicanas entre 15 e 30 anos são prostitutas inscritas, sem levar em conta as que trabalham clandestinamente e o fato de que muitas mulheres que trabalhavam como domésticas exerciam o ofício ocasionalmente. E para terminar, um dado curioso que pretende nos revelar o “rigor” com o qual este controle era exercido, mas que denuncia, na verdade, o fascínio que a prostituição exercia sobre o discurso oficial: “en 1904 la Inspección de Sanidad consigna *oficialmente* la inscripción de 75 meretrices bonitas, 192 de regular figura y 353 feas. (En 1905 las bonitas son 61, las regulares 267 y las feas 446)” (Monsiváis, *ibidem*).

A partir de parâmetros como juventude e aparência, a legislação atribuía a categoria a qual pertenceria a prostituta e a quantia devida ao Estado, como descreve o artigo 9º. do Regulamento para o exercício da prostituição no Distrito Federal, de 1914:

Art. 9º. (...) En vista de las circunstancias especiales de cada mujer, tales como su juventud, atractivo y demás que deban tomarse en cuenta, el Inspector de Sanidad las incluirá para el pago del tributo en alguna de las clases que en seguida se expresan:

Aisladas de primera clase	\$ 3 00
Aisladas de segunda clase	\$ 2 00
Aisladas de tercera clase	\$ 1 00
Comunidad de primera clase	\$ 3 00
Comunidad de segunda clase	\$ 1 50
Comunidad de tercera clase	\$ 1 00

O discurso sobre o gênero promulgava a idéia de que a mulher, por mais doce, maternal e pudica, sempre representava um perigo iminente por sua natureza infantil e selvagem, como algo que estivesse mais próximo do instinto e, portanto, pouco desenvolvido socialmente. Novamente, a dimensão orgânica do corpo físico é convertida em local por excelência dos investimentos discursivos. A construção cristã dos gêneros sexuais, segundo Howard Bloch (1995), está relacionada a três idéias principais: uma feminização da carne (responsável por uma dicotomia básica que opõe homem/mente X mulher/corpo); a estetização da feminilidade (que associa a idéia de mulher a algo cosmético, àquilo que é superveniente, decorativo, uma espécie de máscara/dissimulação); a teologização da estética que, nas palavras do próprio Bloch (1995: p. 17), aponta para “a condenação em termos ontológicos não só da esfera da simulação ou das representações (...) mas também de praticamente tudo o que é prazeroso ligado à corporificação material”. Nessa chave, podemos pleitear o exercício do machismo de um modo mais ardiloso dentro das dinâmicas sociais, através de uma espécie de consciência de que a constituição física do corpo vivo convertera-se em local de exercício do biopoder, passando a articular uma idéia de mulher ancorada em seu corpo, sendo este entendido como despido de qualquer qualidade para além de si mesmo.

Opera-se, assim, uma organização intelectual do projeto ideológico, de matriz medieval, baseada na desautorização da mulher como imagem degradada de segunda natureza, numa lógica misógina em que o homem é concebido como unidade e a mulher como diferença, corporificando “a corrupção material associada à carne, onde se fundem o teológico e o ginecológico” (Bloch, 1995: p. 36). Neste sentido, uma espécie de “misoginia cósmica”, que perpassa as transformações nas formas de propriedade no mundo moderno e que deve estabelecer os operadores das tecnologias de gênero garantidoras de uma organização econômica e social, inverte a figura da mulher num outro pólo, através da idealização do amor romântico. Assim, o desejo foi secularizado,

convertendo-se numa espécie de amor impossível e infeliz, tornando o sofrimento decorrente dessa impossibilidade algo nobre e marca de distinção social.

Essa misoginia, de raízes históricas medievais, mostrava-se ainda mais intensa se o alvo eram as mulheres de classes mais baixas, combinando o discurso misógino com um preconceito de classe. “De cualquier forma, el discurso prostitucional elaborado en México fue siempre – en este periodo – el de la prostituta pobre, es ella la que es aprehendida por los policías, la que va al hospital, la extorsionada por agentes, madrotas y chulos” (Becerra, 2002: p. 133).

A tendência abolicionista tratava a prostituição como um mal a ser combatido, diferentemente da postura de *tolerância* defendida pelo regulamentarismo. Segundo os abolicionistas, a prostituição era uma atividade simplesmente degradante que corrompia a dignidade das mulheres e promovia a depravação da sociedade. Esta tendência tomou corpo com a constatação do fracasso de uma política de controle e de tolerância. A princípio assumia um discurso de que a prostituição promovia a escravidão da mulher, e que o abolicionismo exigiria o fechamento dos bordéis como garantia da liberdade destas mulheres vítimas dos infortúnios sociais e da voracidade sexual masculina. Logo tais argumentos se desdobrariam em uma cruzada moralista que encontraria na religião os preceitos que legitimassem o exercício do ódio e do preconceito contra as mulheres. Parece possível estabelecer um vínculo pela legitimação entre a perspectiva abolicionista - articuladora de uma lógica repressiva associável ao poder clássico do soberano - e o discurso religioso, e a perspectiva regulamentarista - emblema do *biopoder* moderno - e os discursos científicos. Desse modo, a modernidade parece assinalar o paulatino declínio dos dogmas religiosos em favor dos dogmas científicos.

A principal preocupação das políticas públicas com relação ao controle da prostituição recaía no medo da propagação de doenças venéreas. É em nome do controle destas doenças, e sobretudo da sífilis – a “peste moderna” do século XIX – que se pedia mais fiscalização, perseguição e castigo às prostitutas. A sífilis, assim como outras doenças sexualmente transmissíveis, acabou ocupando um lugar entre a ciência e o imaginário coletivo, e seu contágio venéreo era analisado sob padrões morais de culpa e inocência, lógica dicotômica forjada a partir da ética sexual dominante (Becerra, 2002). A idéia de um sofrimento evitável através de práticas sexuais *sadias* conferia à doença um caráter de castigo e, assim, o projeto moral burguês adquiria *corpo*. O corpo doente da prostituta era uma extensão da visão de uma *cidade doente*, um espaço infectado que precisava ser conhecido, diagnosticado e tratado, e que surgiu, como nos aponta Engel

(1989: p. 48), “como objeto construído pelo saber da medicina e privilegiado na prática do médico”. Tudo isso incitava um rechaço moralista à prostituta presente no discurso oficial dos projetos de promoção de uma higiene social. Além da regulação do corpo da prostituta por meio dos exames de saúde obrigatórios, a legislação pertinente ao funcionamento dos centros destinados à prática sexual previa uma rigorosa disciplinarização do corpo da prostituta intervindo como e onde este corpo deveria circular pela cidade. A já citada legislação, em seus Artigos 11º e 12º previa a adoção das seguintes medidas preventivas:

A – Presentarán su libreto de tolerancia cuando para ello sean requeridas por la autoridad o sus agentes.

B – Se portarán y se vestirán con decencia.

C – Se abstendrán de hacer escándalos, principalmente en la calle u otros lugares públicos.

D – Se abstendrán de pasear las calles, reunidas en grupos que llamen la atención y de incitar por medio de señas o palabras.

E – No saludarán ni interpelarán en la calle a los hombres que fueren acompañados de señoras o niñas.

F – No permanecerán en las puertas de los burdeles ni en los balcones o ventanas de ellos.

G – No visitarán familias honradas.

H – No vivirán a distancia, por lo menos de cincuenta metros, de los establecimientos de instrucción o beneficencia y templos de cualquier culto.

I – Avisarán a la Oficina cuando cambien de domicilio.

Art. 12º El Ciudadano Gobernador del Distrito designará a su arbitrio las calles y paseos por las que no se permita transitar a las mujeres públicas, así como los sitios de diversión a los que se les prohíba concurrir.

Outra característica da doença é a de que ela traçava no corpo social uma relação que unia o mundo das prostitutas ao da burguesia, e daí vem grande parte do temor que produzia. A doença apresentava um caráter interclassista que ameaçava corroer a sociedade. A prostituta, representante de uma classe subalterna, corrompia a saudável harmonia do padrão burguês da família mexicana ao introduzir o medo de contágio no seio desta célula familiar.

El guión del contagio es bien conocido: el marido respetable pero incontinente, el hijo decente pero fogoso, van al burdel o tienen relaciones sexuales con alguna prostituta clandestina; se contagian y propagan la enfermedad en el hogar, contaminando no sólo a sus mujeres inocentes, víctimas pasivas y propiciatorias de la incontinencia masculina, sino – y sobre todo – poniendo en peligro a su propia descendencia (Becerra, 2002: p. 165).

O medo da sífilis, e de sua propagação, tornou-se uma verdadeira obsessão: um perigo que ameaçava corroer a sociedade e sua estrutura hierárquica, através da ruína do corpo distinto burguês. É importante lembrar que ao passar à condição de classe dominante, a burguesia erigiu para si um corpo pautado por um ideal de saúde, obtido por toda uma série de procedimentos atravessados pelos valores de disciplina e pureza, como reação aos vícios aristocratas, que precisaram ser moralmente condenados, para que a nova classe pudesse se consolidar. Essa mulher pública apresentava o risco de minar este patrimônio biológico das classes mais altas, inscrevendo-se como uma ameaça. Neste sentido, a idéia de *contaminação* ganha relevância, uma vez que o corpo da prostituta está simbolicamente relacionado, no imaginário sedimentado pelos relatos médicos e científicos e corroborado pelas narrativas presentes na produção cultural, às imagens de infecção, vírus, riscos de saúde, cancro (Engel, 1989: p. 74). Era sobre este corpo público, já incorporado às políticas oficiais de Saúde e Higiene, que o discurso regulamentarista, apoiado por uma extensa bibliografia médica, devia intervir, recolocando-o no seu devido lugar: um inofensivo instrumento de prazer do homem. Tudo isso vinha confirmar o já tradicional discurso misógino da cultura mexicana frente às ameaças a uma estrutura social patriarcal.

En realidad, el miedo que inspira la sífilis es un factor más que apuntala el miedo masculino clásico de la civilización occidental hacia el cuerpo de la mujer. Este discurso “sifilofóbico” está en total armonía con las fisuras percibidas en la moral sexual de finales de siglo. La sífilis era el polo negro y amenazador de la sexualidad femenina, y el discurso que habla del riesgo fue eficaz dentro de la estrategia global llevada a cabo para intentar frenar el desmoronamiento de los valores “tradicionales”. Entra dentro (sic) de la reflexión global sobre la sexualidad sometida al reinado del discurso médico (Becerra, 2002: p. 175).

3. Literatura e ciência ou o bordel naturalista de Gamboa

Todo interesse e discussão suscitados pelas políticas públicas em torno da regulamentação da prática prostitucional no último quartel do século XIX vieram junto a um aumento da literatura em torno do tema. Tanto a literatura médica, que embasava teoricamente os discursos públicos, quanto a literatura de romances mexicanos inspirados em Huysmans, Goncourt, Zola, Maupassant e afins inundaram o mercado com questões referentes à meretriz e ao seu ambiente prostibular. Os romances funcionavam como advertência e ensinamento acerca da maneira de amar e os sacrifícios exigidos pela modernização, promotora de uma pedagogia erótica. Com

referência ao conceito foucaultiano de *biopoder*, podemos dizer que as obras literárias que tematizam o universo prostibular operam não apenas no sentido de representar essa realidade. Tais obras operam performativamente, através da difusão de uma pedagogia do *ser moderno*, sobretudo no que tange à valoração dos gêneros, que repercute nos modos de vida dos sujeitos concretos. Ou seja, esta literatura, apesar de seus imperativos realistas, não se limita a dizer do mundo aquilo que ele é, mas opera também na direção contrária, fazendo com que o mundo seja aquilo que ela diz. A literatura ultrapassa o âmbito representacional e passa a ser dotada também da faculdade de orientar modos de vida, trata-se de uma espécie de roteirização da experiência moderna no espaço da cidade, um dispositivo central na constituição do sujeito moderno.

Neste sentido, o romance de Federico Gamboa, *Santa*, publicado em 1903, acabou por firmar um arquétipo feminino na cultura mexicana, para além de um simples modelo de prostituta. Isso ocorreu através de inúmeras versões para o cinema e de diversas adaptações musicais para o teatro¹⁸. O romance converteu-se num êxito imediato e, desde sua primeira publicação até o ano da morte do autor, em 1939, foram vendidos mais de 60 mil exemplares da obra, em sucessivas reimpressões.

Although in *Santa* Gamboa denounces the social, juridical, and economic injustices prostitutes encounter, he also inaugurates a sexually titillating literary discourse about the dangers that female promiscuity and other related “vices” represent for the national body politic (de la Mora, 2006: p. 32).

A narrativa de Gamboa expressa a celebrada oposição, na mitologia cultural, entre campo e cidade (vigente desde a segunda metade do século XIX e que viria perdurar até meados do século XX). A cidade é o núcleo da perdição, da corrupção dos valores nobres e da apologia da imoralidade. *Santa* é uma espécie de compilação de vários arquétipos fundamentais da literatura e da cultura mexicana: a prostituta beatificada, o campo como espaço paradisíaco, a cidade como purgatório, a sexualidade doentia, a mulher como tentação, o valor do matrimônio e da virgindade feminina, a relação entre mulher e natureza. Para Gamboa, as personagens constroem-se na

¹⁸ A primeira versão cinematográfica do romance de Federico Gamboa data de 1918, filmada por Luis G. Peredo, a qual se seguiram a de Antonio Moreno em 1931, a de Norman Foster de 1943, a de Fernando de Fuentes intitulada *Hipólito el de Santa* de 1949, a de Emilio Gómez Muriel de 1968 e a de Paul Leduc em 1990, que se intitulou *Latino Bar*. Em 1941, Orson Welles escreveu um rascunho de roteiro para *Santa*, que tinha intenção de dirigir com a colaboração de Chano Urueta. Dolores del Rio teria o papel da protagonista no projeto que não vingou.

influência de determinismos hereditários e sociais, o que justifica em parte os impulsos de sua natureza e os descaminhos narrativos que a conduzem a um destino fatal: “y por lo pronto que se connaturalizó con su nuevo y degradante estado, es de presumir que en la sangre llevara gérmenes de muy vieja lascivia de algún tatarabuelo que en ella resucitaba con vicios y todo” (Gamboa, 1965: p. 758). Entretanto, ainda que de irrecusável inscrição naturalista, reconhecida como uma espécie de “prima de *Nana*”, de Émile Zola, o romance de Gamboa apresenta determinados aspectos de descontinuidade entre as características narrativas e estéticas naturalistas francesas e o naturalismo desenvolvido na América, confirmando que estas matrizes européias passaram por um processo de transculturação ao se contaminarem com a problemática local¹⁹. As discussões nacionais se plasam nas imagens-emblemas desenvolvidas ao longo da narrativa, criando complexos processos de reconhecimento e adesão junto a um horizonte de expectativas do leitor.

La carrera cinematográfica de *Santa* nos ilustra, no obstante, acerca de una condición peculiar que reiteradamente cobra un lugar preeminente en el alma mexicana: la idealización, por medio de la moraleja, de la prostituta, ese ser irresistiblemente atrayente y sin embargo vedado; mundo inaccesible donde vegeta la bestia de todos los sueños; por inaccesible, idealizado; por idealizado inaccesible. (...) En el otro platillo de la balanza de nuestra sensibilidad, la madre le hace contrapeso a la prostituta. El vocablo fundamental del habla mexicana: *madre*, resume de un tajo toda la femineidad desde Coatlicue hasta el Tepeyac²⁰. El terror de la madre nos empuja cada vez con más furia hacia los brazos de la ramera. Esta es, casi siempre, la madre fallida (Elizondo, 2001: p. 223).

¹⁹ Sobre o naturalismo desenvolvido na América, conferir:

ARA, Guillermo. *La novela naturalista hispanoamericana*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1979.

ALVARADO, Ana María. “Función del prostíbulo en *santa* y *Juntacadáveres*”. *Hispanic Journal* 2 (Fall 1980), p. 57-68.

PRENDES, Manuel. *La novela naturalista hispanoamericana: evolución y direcciones de un proceso narrativo*. Madrid: Cátedra, 2003.

SCHLICKERS, Sabine. *El lado oscuro de la modernización: estudios sobre la novela naturalista hispanoamericana*. Frankfurt: Vervuert, 2003.

BARRAGÁN, María Guadalupe García. *El naturalismo literario en México*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1993.

²⁰ Coatlicue é talvez uma das mais antigas divindades nahuatl. Extremamente complexa, ela é ao mesmo tempo deusa e monstro, dadivosa e punitiva. Coatlicue é algumas vezes vista como a deusa terra decapitada, capaz de exercer o amor e o pecado, com o poder de criar e devorar vidas, representando um símbolo de ambivalência e todos os aspectos duais e cíclicos da natureza. Tepeyac é o nome do morro onde a Virgem de Guadalupe fez sua aparição ao indígena Juan Diego em 1531. A padroeira do México, em oposição ao que representa Coatlicue, está relacionada aos ideais positivos de completa doação e às qualidades ideais relacionadas à maternidade. Para maiores informações acerca desta mitologia mexicana, consultar REBOLLEDO, Tey Diana. “From Coatlicue to La Llorona: Literary Myths and Archetypes”. In *Women Singing in the Snow. A Culture Analysis of Chicana Literature*. Tucson & London: The U of Arizona P, 1995.

A trama do romance, clássica história do gênero “seduzidas e abandonadas”, centra-se na vida de uma jovem camponesa que, depois de entregar-se ao homem que ama, um soldado do exército mexicano, é abandonada por este e expulsa de casa pelos irmãos. Vai para a cidade, onde encontra refúgio em um bordel, único espaço possível para a mulher desonrada que tenta escapar de ser engolida pelo frenético e desumano ritmo urbano. Ali, apesar da inicial resistência ao exercício da profissão, acaba se acostumando com a nova vida e transforma-se numa prostituta cobiçada por muitos homens. É adorada pelo cego pianista do bordel, homem puro, que fará de tudo para ajudar a mulher idolatrada. No bordel, Santa conhece um toureiro, que a tira da “vida fácil”, mas sua natureza infiel e sua sexualidade explosiva a faz trair o homem que lhe havia oferecido um destino digno. Ao descobrir a traição, ele a expulsa de casa. Numa peregrinação entre os bordéis e prostíbulos mais sujos e infectos da Cidade do México, Santa conhece a total decadência, adocece e morre, amparada apenas pelo amor do pianista cego. Desta forma, o romance apresenta uma interessante construção do corpo da personagem num percurso que vai de uma inocente mulher do campo até uma enferma, decadente e arrependida prostituta que implora misericórdia, passando por uma ainda insegura meretriz e uma bem sucedida *femme fatale*. O trágico e fatal destino de Santa a reveste de uma mácula que se estende como emblema da história do povo mexicano como um todo.

Santa considerábase reina de la entera ciudad corrompida; florescia magnífica de la metrópoli secular y bella, con lagos para sus arrullos y volcanes para sus iras, pero pecadora, pecadora, cien veces pecadora; manchada por los pecados de amor de razas idas y civilizaciones muertas que nos legaron el recuerdo preciso de sus incógnitos refinamientos de primitivos; manchada por los pecados de amor de conquistadores brutales, que indistintamente amaban y mataban; manchada por los pecados de amor de varias invasiones de guerreros rubios y remotos, forzadores de algunas de sus trincheras y elegidos de algunas de sus damas; manchada por los pecados complicados y enfermizos del amor moderno... (Gamboa, 1965: p. 784).

Interessa-nos, particularmente, pensar a construção do corpo da personagem Santa a partir destas imagens dicotômicas que se contrapõem discursivamente entre o campo e a cidade. O romance se divide em duas fases distintas, cuja narrativa encontra espaço nos polos opostos representados, de um lado, pela bucólica cidade natal da camponesa Santa, Chimalistac, e de outro, pela vida marcada de ambigüidade e contradição na moderna Cidade do México, onde a personagem se prostitui.

A associação entre o feminino e a natureza está presente na composição de ambos os corpos. Enquanto ainda pura, o corpo de Santa traduz a harmonia desta relação, atravessada pelo discurso da domesticidade. A personagem vive no campo, com sua mãe e seus dois irmãos, Fabián e Esteban. A vida no espaço rural apresenta-se simples e bucólica, onde a idéia de abundância marca a representação do lar, da fertilidade e da vida familiar. No estilo descritivo que marca a narrativa naturalista, inúmeras são as passagens que reforçam a relação feminino/natureza/domesticidade, construindo uma idéia de corpo sadio, numa especial vinculação de caráter cósmico com a terra²¹: “La historia vulgar de las muchachas pobres que nacen en el campo y en el campo se crían al aire libre, entre brisas y flores; ignorantes, castas y fuertes; al cuidado de la tierra, nuestra eterna madre cariñosa” (Gamboa, 1965: p. 736). O autor descreve minuciosamente o interior da casa, composta de poucos cômodos, mas todos muito bem aseados, amplos, claros e arejados. A cozinha é descrita como o local em que filha e mãe, indistintamente, moem o milho, inscrevendo o trabalho doméstico feminino como complemento indissociável do detalhamento do espaço físico. “Por todas partes aire puro, fragancias de las rosas que asoman por encima de las tapias, rumor de árboles y del agua que se despeña en las dos presas” (Gamboa, 1965: p. 739). O corpo de Santa apresenta-se como uma extensão do espaço físico em que está

²¹ Essa filiação entre a mulher e a terra, muito comum na composição deste discurso literário, também foi transposto para o cinema. Não podemos deixar de pensar na clássica cena de *E o vento levou...* (Victor Fleming, 1939) quando Scarlet O'Hara (Vivian Leigh), ao retornar a Tara e deparar-se com a total destruição da fazenda em virtude dos ataques das tropas do norte durante a Guerra de Secessão, agarrada a um punhado de terra, jura jamais voltar a passar fome, nem que para isso tenha que matar, roubar e enganar. A dimensão cósmica desta associação é reforçada pela composição dramática do quadro e com o auxílio dos acordes melodramáticos de Max Steiner. O discurso que repousa sobre a terra inscreve-se, no melodrama norte-americano, na defesa incondicional e a todo custo da propriedade privada que legitima as estratégias, mesmo aéreas, do *self-made-man*.

Em *Doña Bárbara*, filme mexicano dirigido por Fernando de Fuentes em 1943, adaptado do romance naturalista do venezuelano Rómulo Gallegos, a personagem principal, interpretada por María Félix, também está associada ao poder latifundiário, mas aqui a relação é trabalhada na dicotomia civilização X barbárie, onde “la devoradora de hombres, implacable, temible, la violencia misma, la hembra tremenda dueña de vidas y haciendas” se contrapõe à chegada do culto advogado da cidade, personagem de Julián Soler.

A relação entre a terra e a mulher também se faz presente em outro filme mexicano, *Maria Candelaria* (dirigido por Emilio Fernández em 1944), que se passa em 1909 (antes, portanto, da Revolução Mexicana). Ajoelhada sobre a terra, a indígena (Dolores del Río), ao tentar dissuadir seu namorado Lorenzo Rafael (Pedro Armendáriz) de abandonar a casa, fala-lhe, tendo às mãos um punhado de terra, sobre o poder ancestral da terra, local sagrado e atemporal: “Aquí nacimos los dos y aquí hemos vivido siempre. Ésta es nuestra tierra: mira qué negra y qué suave. ¿Como quieres que nos vayamos?” O plano, num leve *contra-plongé*, projeta, a partir de uma câmera mais baixa, mais próxima à terra, as figuras dos indígenas contra um céu denso, com nuvens dramaticamente encorpadas a la Figueroa, dotando o quadro de uma aura atemporal, suspendendo o discurso histórico e carregando de transcendência a fala da personagem feminina, intenção esta reforçada pela ausência de música na cena, o que confere ao momento uma solenidade reverencial.

inserido e do trabalho que desempenha naquela economia doméstica, encerrando-a, junto com a mãe, no interior da casa:

Como le sobran contento y tranquilidad y salud, se levanta cantando, muy de mañana, y limpia las jaulas de sus pájaros; en persona saca del pozo un cántaro del agua fresquísima, y con ella y un jabón se lava la cara, el cuello, los brazos y las manos; agua y jabón la acarician, resbálanle lentamente, acaban de alegrarla (Gamboa, 1965: p. 741).

Este corpo inscreve-se socialmente através da interdição sexual, sua relevância social insere-o nas práticas de conformação da família monogâmica de cunho paternalista a fim de garantir a manutenção de um projeto capitalista. Neste tipo de dinâmica esboçada de forma clássica na narrativa de Gamboa, a sociedade desenvolve seus mecanismos de controle que dispõem o corpo masculino nos tradicionais espaços da rua e da fábrica, esta, responsável pelo debilitamento do corpo físico: “Prófugos de la realidad, Fabián y Esteban sueñan en alta voz un mismo sueño; conquistar la fábrica que, adormeciéndolos a modo de gigantesco vampiro, les chupa la libertad y la salud” (Gamboa, 1965: p. 746). A vigilância exercida pelo elemento masculino desdobra-se em diversas instâncias de poder, como a Igreja, na condução do bom funcionamento dos corpos sociais e ganha poder coercitivo no que diz respeito à sexualidade feminina e à proibição do acesso da mulher a seu próprio corpo sexualizado.

En ese cuadro, Santa, de niña, y de joven más tarde; dueña de la blanca casita; hija mimada de la anciana Agustina, a cuyo calor duerme noche a noche, ídolo de sus hermanos Esteban y Fabián, que la celan y vigilan; gala del pueblo; ambición de mozos y envidia de mozas; sana, feliz, pura... ¡cuánta inocencia en su espíritu, cuánta belleza en su cuerpo núbil y cuántas ansias secretas conforme se las descubre!... ¿Por qué se le endurecerán las carnes, sin perder su suavidad sedeña?... ¿Por qué se habrán ensanchado sus caderas?... ¿Por qué sus senos, mucho más marcados que cuando niña ¡oh! pero mucho más - y no hace tanto tiempo que lo era - lucen ahora dos botones de rosa y tiemblan y le duelen al curioso palpar de sus propios dedos?... ¿Por qué el padre, en el cofesionario, no la deja contarle estas minucias y la aconseja no mirarlas? (Gamboa, 1965: p. 739).

A descrição detalhada do corpo da Santa camponesa promove uma decupagem/destroçamento deste corpo de cunho fortemente erótico com direito a pausas desejanter marcadas pelas reticências, reiterações que enfatizam a anatomia do corpo feminino e, inclusive, suspiros gozosos por parte do narrador que não deixa de reforçar a vinculação desse corpo em formação a elementos da natureza. Mesmo correspondendo à moralidade própria do projeto burguês, e instalada no âmbito de uma economia doméstica, a pureza deste corpo está a serviço do desejo masculino, da

mesma forma como na descrição do corpo doente da prostituta, o que vem instaurar a lógica da santa/prostituta como duas faces da mesma moeda. “El juego del disimulo, la ficción y la representación en las dobles identidades de simuladores, mujeres ‘santas’ y ‘prostitutas’. Y que es también una doble identidad moral, que depende, en el caso de Santa, del *uso o no uso* de su cuerpo” (Ludmer, 2001: p. 208). Gamboa carrega no erotismo do texto e, além da prostituição, não se furta de tocar em temas como aborto, lesbianismo e menstruação, o que confere um forte sentido de corporeidade à narrativa.

A chegada da personagem à capital, depois de expulsa do povoado de Chimalistac, abre o romance de Gamboa. Logo nas primeiras páginas do livro, a descrição do espaço urbano e do movimento da rua em que se encontra o bordel de Elvira, confere à cidade status de protagonista. A demarcação dos espaços urbanos ocupados por diferentes classes sociais, acaba por outorgar à cidade uma heterogeneidade muito particular. A cidade recebia levas de migrantes de origens e culturas diversas. Os bordéis funcionavam como ponto de encontro de todos os níveis sociais. Ali, estabeleciam-se trocas de todos os tipos, convertendo-se as casas destinadas aos encontros sexuais em verdadeiros centros de atravessamentos e mediações culturais. Grande parte da vida da elite porfiriana transcorria dentro de casas de tolerância e bordéis em geral. Os bordéis tinham um peso fundamental na vida cultural, social e política das cidades, possibilitando o exercício de uma sociabilidade nos centros urbanos. Além disso, como nos lembra Engel (1989: p. 26), a prostituição podia viabilizar para a mulher a vivência de uma condição mais autônoma e independente. A autora nos lembra ainda que os bordéis de luxo funcionavam também como pontos de encontros de personalidades da política e cultural local, tendo um papel importante como disseminador cultural.

Era un hecho para todos evidente el que las casas de prostitución habían existido desde siempre y eran socialmente imprescindibles. Ante estas dos evidencias y al no poder prohibirlos, los burdeles se volvieron una verdadera institución social desparramada por todos los barrios de las ciudades. Existieron todo tipo de burdeles. Lugares de encuentros elegantes de la sociabilidad burguesa, o de pases rápidos y sórdidos de los de muy abajo (Becerra, 2002: p. 185).

É certo que, desde o surto de desenvolvimento urbano promovido pelo período porfirista (construção da rede ferroviária, incentivo à migração interna capaz de sustentar o empreendimento da mineração, e o aprimoramento técnico-científico em geral) as casas de tolerância funcionavam neste aspecto como locais capazes de ensinar

aos recém-chegados às cidades os códigos e valores urbanos modernos. A cultura prostibular tinha, portanto, uma importância fundamental na configuração de um modelo de cidade e de convivência social cidadina, na qual os locais de entretenimento destinados ao sexo funcionavam como centros de pedagogia do “ser urbano”, somando-se, em sua concretude, aos universos literários e fílmicos²².

Assim, o espaço urbano inscreve-se não apenas como um cenário no qual se desenvolve a trama, mas, na relação de intimidade que se estabelece entre a prostituta e a cidade moderna, ele acaba por desenhar os contornos do corpo da protagonista. A descrição do percurso de Santa de retorno ao bordel de Elvira, quando expulsa de casa pelo toureiro depois de traí-lo, confirma a intimidade que se estabelece entre esses dois corpos viciosos e rastejantes:

Ahora, a solas dentro del coche y cruzando las calles de Plateros y San Francisco, con las peluquerías y cafés de par en par abiertos y de arriba abajo alumbrados y concurridos; ahora que su simón, incrustado lo mismo que una escama sucia entre las escamas flamantes de los cientos y cientos de lujosos trenes señoriles, caminaba poco a poco, formando parte de ese inmenso, articulado y luminoso reptil undívago; ahora que, amasada con la multitud, encontrábase más aislada sin embargo, ahora Santa se arrepentía de haber engañado a “El Jarameño” (Gamboa, 1965: p. 840).

O sucesso que fazia com os clientes a tornava a mais procurada prostituta do bordel e uma das mais conhecidas da cidade. Entre os homens que a buscavam com apetite, encontravam-se pais de família, esposos, gente com muito dinheiro e de alta posição social, uns católicos, outros liberais, filantropos, funcionários públicos, autoridades, enfim, “puede decirse que la entera ciudad concupiscente pasó por la alcoba de Santa” (Gamboa, 1965: p. 843). Nessa construção, o corpo jovem e saudável de Santa faz parte de uma espécie de comércio da carne, corporificando a já citada corrupção material associada à carne, na qual se conjugam o teológico e o ginecológico (Bloch, 1995: p. 36). O corpo sexualizado de Santa oferece um risco de desestabilização da centralidade racional masculina e não é à toa que o único homem que desenvolve

²² No cinema, muitas vezes localizados em cidades portuárias, como Veracruz, os bordéis eram representados como espaços nos quais a vida cultural se processava de forma frenética, com muita música e dança. No filme *La mujer del puerto*, de Arcady Boytler e Raphael J. Sevilla (1933), por exemplo, pode-se ver uma cena em que as prostitutas e seus clientes bailam ao som dos ritmos negros norte-americanos tocados por músicos provavelmente vindos com (ou como) marinheiros. Isso mostra como a cultura prostibular processava um diálogo que estava em dia com um modelo intercultural onde os atravessamentos ocorriam mediados também pelos encontros sexuais.

uma relação menos carnal com a prostituta é justamente o cego, imune à visão diabólica da carne exposta, mas não menos desejoso da experiência física com a protagonista.

Essa imagem da mulher perdida, da mensageira do vício, do anjo decaído, vem aliar-se aos ideais de uma cruzada médica em prol da medicalização do corpo, junto a uma intervenção direta do poder normatizador da medicina. O exercício do poder da ciência aliado às normas jurídicas que o embasavam, confirmava a intervenção do poder público sobre o corpo da prostituta. Na cena em que Santa é examinada por uma junta de médicos com o objetivo de ser fichada nos registros públicos, o texto de Gamboa narra tal intervenção, materializando-a não apenas no plano simbólico:

Acostada en la cama que le dieron por suya (...), no recordaba lo que los médicos le habían hecho cuando el reconocimiento, que al fin efectuaron después de excepcional insistencia. (...) Del reconocimiento en sí, nada; que la hicieron acostarse en una especie de mesa forrada de hule algo mugrienta; que la hurgaron con un aparato de metal, y... nada más, sí, nada más... (...) Lo que sí recordaba a maravilla era que al incorporarse y arreglarse el vestido, los doctores la tutearon y aun le dirigieron bromas pesadas, que provocaban grandes risas en Pepa y enojos en ella, que desconocía el derecho de esos caballeros para burlarse de una mujer... (Gamboa, 1965: p. 726).

O texto converte-se numa espécie de tratado de fisiologia sobre o corpo da prostituta, apresentando-se na forma de um manual que informa ao leitor os riscos e perigos oferecidos por este corpo público ao mesmo tempo que impõe uma moral religiosa e social do trato sobre o tema: “Y siguió, entre regañona y consejera, enumerándole a Santa la indispensable higiene a que se tiene que apelar con objeto de correr los menos riesgos en la profesión. (...) Un catecismo completo; un manual perfeccionado y truhanesco de la prostituta moderna y de casa elegante. (Gamboa, 1965: p. 728). O corpo desta prostituta moderna apresenta uma ligação entre o “instinto feminino” e a ideologia liberal que conforma a estrutura da sociedade mexicana finissecular. Um corpo que pertence ao mercado e às instituições, jamais à própria mulher. Numa discussão com Santa, a cafetina Elvira deixa bem claro a quem pertence o corpo desta mulher naquela sociedade:

- Guarda tu *diznidá* para otra, ¿estamos? Lo que es tú te encuentras ya registrada y numerada, ni más ni menos los coches de alquiler, pongo por caso... me perteneces a mí, tanto como a la policía o a la sanidad. ¡Figúrate si ahora vas a marcharte!... ¡Como no te marches a la cárcel!... (Gamboa, 1965: p. 729).

As inúmeras violações desse corpo - normatizadoras, jurídicas, sanitárias, policiais – resultarão na constituição do corpo final de Santa, o corpo enfermo, estado latente do corpo da prostituta. Uma espécie de corpo abjeto fascinante, transposição do lado sombrio e marginal de uma cidade que cresce aceleradamente na virada do século. Esse corpo enfermo aponta as ambigüidades daquele projeto de crescimento, desconfiando do sentido linear de progresso proferido pelas estatísticas oficiais porfiristas. O corpo da prostituta, construído no relato paradigmático de Gamboa que vai se plasmar no imaginário cultural mexicano, apresenta-se como o portador dos males sociais, um corpo socialmente deteriorado que, no fundo, aponta as fissuras e contradições daquele projeto de modernidade periférica. A prostituta constrói-se organicamente junto às cidades modernas. Através do romance, podemos refletir sobre as contradições de um desenvolvimento baseado em um movimento desigual e combinado, próprio dos processos de modernização latino-americanos. Movimento este que não funciona inviabilizando o referencial teórico foucaultiano, mas o complexifica ao apontar para a coexistência de uma realidade complexa onde operam diversas temporalidades, que dentro do sistema filosófico de M. Foucault poderíamos atrelar ao poder soberano clássico e ao biopoder moderno. Nesta articulação dialética entre o elemento moderno e o elemento arcaico, está presente uma idéia de totalidade contraditória capaz de problematizar um modelo de capitalismo diferente do que se verificava nos países hegemônicos.

A narrativa, de cunho naturalista, relaciona a degradação moral do espaço urbano à derrocada final presente no câncer que rapidamente assola o corpo da prostituta. Na submissão às normas que configuram os limites entre o corpo saudável e o corpo enfermo, na punição àquele corpo que desafia os padrões burgueses de família, matrimônio e maternidade, a sentença é implacável: Santa deve submeter-se a uma histerectomia. A descrição da cena da cirurgia prima pelo detalhamento naturalista com que se detém nos apetrechos cirúrgicos, na destacada assepsia do local, na precisão do bisturi que corta a carne da paciente, no registro de um tempo cronometrado, marcado pelo som inquietante do relógio, que impregna a cena de um automatismo que foi constantemente tematizado como ameaça moderna.

Un reloj de pared recobró entonces su imperio, el sonoro y pausado tic, tac,
de su gran péndulo se señoreó de la estancia y a la vez se instaló en toda ella,
firme, incansable, casi humano:
- ¡Tic! ¡tac!... ¡tic! ¡tac!... ¡tic! ¡tac!...

Con él alternaban los estridentes ruidos de las pinzas cuando sus dienteillos de acero se hincaban en la carne acuchillada, y los de las tijeras cuando cortaban despiadadamente en lo vivo. Los gritos del operador, dominándolo, lo apagaban, gritos que en jerga médica se denominan “dosis de alarma” y que se profieren para reclamar de los ayudantes lo que en el acto se ha menester:

- “¡Irrigador!”... “¡Pinzas corvas!”... “¡Algodón!”... “¡Liga aquí!”... “¡Otro cuchillo!”... “¡Esponja!”...

Volvió el silencio – pues silencioso era el jadear del operador -, y volvió el reloj a señorearse, firme, incansable, casi humano:

- ¡Tic! ¡tac!... ¡tic! ¡tac!... ¡tic! ¡tac!...

(Gamboa, 1965: p. 915).

Desse modo, o corpo da prostituta aparece subscrito em uma temporalidade mecânica e implacável. Esse tempo quantificado, tipicamente urbano, difere de uma temporalidade rural, em que o espaço da natureza comparece como o grande marcador do tempo. A mediação da natureza na relação dos homens com o tempo cede lugar à mediação maquínica. Fruto deste processo é uma “desnaturalização” do corpo, através de intervenções médicas e tecnológicas que regularão funções biológicas, tais como a reprodução (na cena, a definitiva interdição do corpo da prostituta que, com a retirada do útero, perde sua capacidade reprodutora). Abstrato e espacializado, esse tempo moderno das cidades e das fábricas é condição da produção da idéia de progresso e do tempo futuro como momento de realização e de incessante desenvolvimento linear rumo a uma “melhor” realidade. A descrição da cirurgia acima citada parece equacionar, em termos temporais, o espaço da sala de cirurgia e o espaço mesmo da fábrica capitalista. Assinalam essa equação, uma reprodução, através das onomatopéias “Tic, tac”, do tempo moderno e a convocação de uma série de instrumentos médicos cirúrgicos, com os quais se intervém diretamente na carne da prostituta. Dessa forma, o corpo da prostituta é também ele produzido em massa, no tempo da produção fabril. A ironia neste processo é que, em nome do progresso, e inscrito no tempo do progresso, o procedimento médico consiste em uma histerectomia, que implica o aprisionamento do corpo da prostituta no tempo presente, pelo fim da possibilidade desta gerar descendentes a seguirem neste projeto.

O romance de Federico Gamboa sistematizou, no plano cultural, as discussões que se encaminhavam na esfera das políticas públicas e na dimensão filosófica que sustentava tais projetos. O desenho deste corpo público moderno, contraditório, desafiador e desafiado, é conduzido pela narrativa naturalista através de uma minuciosa decupagem das partes que o compõem. Visceralmente inserido no ambiente urbano, este

corpo é regulado, controlado e normatizado por práticas médicas e jurídicas que lhe conferiam dimensões simbólicas.

Cuando cansada de padecer me rebelé, me encarcelaron; cuando enfermé, no se dolieron de mí, y ni en la muerte hallé descanso; unos señores médicos despedazaron mi cuerpo, sin aliviarlo, mi pobre cuerpo magullado y marchito por la concupiscencia bestial de toda una metrópoli viciosa...
(Gamboa, 1965: p. 717).

Recorrendo ao prólogo do romance acima citado, tomamos como conclusão a suspeita que o texto de Gamboa deposita na linearidade positiva deste projeto. As páginas iniciais do romance contém uma carta da prostituta heroína do melodrama. Na missiva, escrita além túmulo, a personagem já aponta para o destroçamento discursivo que seu corpo sofrerá nos capítulos seguintes, revelando as intenções de controle exercidas pelas instituições sociais criadas pela sociedade moderna.

Bibliografia:

BECERRA, Fernanda Núñez. 2002. **La prostitución y su represión en la Ciudad de México (siglo XIX) – prácticas y representaciones**. Barcelona: Editorial Gedisa.

BLOCH, R. Howard. 1995. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Trad. Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Ed.34.

DE LA MORA, Sergio. 2006. **Cinemachismo – masculinities and sexuality in Mexican Film**. Austin: University of Texas Press.

ELIZONDO, Salvador. 2001. Moral sexual y moraleja en el cine mexicano *In*: GARCIA, Gustavo e MACIEL, David R. **El cine mexicano a través de la crítica**. México: UNAM.

ENGEL, Magali. 1989. **Meretrizes e doutores – saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)**. São Paulo: Brasiliense.

FOUCAULT, Michel. 1988. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. 17ª Ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal.

FOUCAULT, Michel. 2004. **Vigiar e punir: o nascimento das prisões**. 29ª Ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes.

GAMBOA, Federico. 1965. **Novelas (Apariencias, Suprema ley, Santa, Reconquista, La llaga, Del natural)**. México: Fondo de Cultura Económica.

HERSHFIELD, Joanne. 2001. La mitad de la pantalla: la mujer en el cine mexicano de la época de oro *In*: GARCIA, Gustavo e MACIEL, David R. **El cine mexicano a través de la crítica**. México: UNAM.

LUDMER, Josefina. 2001. Una lectura de Santa *In*: FRANCO, Rafael Olea (comp.). **Literatura mexicana del otro fin de siglo**. México: El Colegio de México, p. 207-212.

MARTÍN-BARBERO, Jesus. 2001. **Dos meios às mediações – comunicação, cultura e hegemonia**. 2ª ed. Trad. Ronaldo Polito, Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: EdUFRJ.

MONSIVÁIS, Carlos. 2002. Escenas de pudor y liviandad. México: Editorial Grijalbo.
_____. 1986. **Amor Perdido**. México: ERA.

PABLOS, Enriqueta Tuñón. 1999. El derecho al sufragio femenino en México. El debate en las cámaras al respecto *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de e CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp.

PEREIRA, Cristiana Schettini. 2005. Lavar, passar e receber visitas: debates sobre a regulamentação da prostituição e experiências de trabalho sexual em Buenos Aires e no Rio de Janeiro, fim do século XIX. **Cadernos Pagu**, 25, julho-dezembro de 2005, pp. 25-54.

REGLAMENTO para el ejercicio de la prostitución en el Distrito Federal. México: Imprenta del Gobierno Federal, 30 mayo 1914.

RUIZ-FUNES, Concepción. La mujer en los movimientos sociales en la Ciudad de México. 1935-1975 *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de e CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp, 1999.

SCHETTINI, Cristiana. 2006. **Que tenhas teu corpo – uma história social da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.

REPRESENTAÇÕES DO FEMININO NA REVISTA DO GLOBO NAS DÉCADAS DE 1930 E 1940

Joana Carolina Schossler

Mestranda no Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS/ Bolsista CAPES

Sílvia Marcus de Souza Correa

Professor do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC

Resumo:

Desde as primeiras décadas do século XX, a moda dos banhos de mar contribuiu para despir pouco a pouco mulheres, homens e crianças no Rio Grande do Sul (Brasil). As mulheres foram o público alvo preferencial dos reclames de produtos higiênicos, farmacêuticos, cosméticos e de vestuário. Para o veraneio, uma gama desses produtos foi anunciada na Revista do Globo durante as décadas de 1930 e 1940. Com o fito de satisfazer “novos desejos” femininos por meio de novos produtos, esses anúncios permitem uma análise histórica das representações da mulher moderna, principalmente da emergência de um novo corpo feminino. O presente artigo trata da mudança nas representações do feminino nas décadas de 1930 e 1940 com base na publicidade da revista de maior circulação no Rio Grande do Sul à época.

Palavras-chave: história do corpo, representações do feminino, Revista do Globo

Abstract:

Since the beginning of the 20th Century, the famous sea baths allowed for the slow revelation of women, men and children in Rio Grande do Sul (Brasil). The women would be key players in attracting advertisements for hygiene products, pharmaceuticals, cosmetics and fashion. During the decades of the 1930s and 40s, these ideas were revealed in the Globo magazine. With the aim of satisfying new feminine desires through new products, these advertisements allow for a historical analysis on the representation of the modern woman: particularly, the craze of a new feminine body. This current article discusses the changes in the representation of women, during the decades of the 30s and 40s, with particular importance placed on well known magazines in the region of Rio Grande do Sul at the time.

Keywords: Body History, Representations of women, Globo Magazine

Introdução

Em 28 de janeiro de 1885, a princesa Isabel anotou em seu diário que durante um passeio à margem do Guaíba, em Porto Alegre (RS), ficou com vontade de “atirar-se n’água”. Podemos supor que ela não se banhou por pudor e medo da violação ocular.²³ Pouca informação há sobre o local e as pessoas que lhe acompanhavam, mas a princesa informa que o Visconde de Pelotas e Mr. Stoll ali tomavam banhos. (Noal Filho, 2004: 212).

Daquela época, há uma pequena série de fotografias que informa sobre os trajes de banhos e de passeio às margens do rio Guaíba. O corpo feminino não se mostrava. A beleza do corpo era, portanto, algo secreto ou, talvez, secundário diante de artifícios como o penteado, o pó de arroz, o perfume e os trajes. Apesar do passeio à margem do Guaíba ser moda estival dos habitantes de Porto Alegre no último quartel do século

²³ Escusado lembrar que a moral era um dos fatores determinantes dos trajes de banho à época. Cf. CORBIN, Alain. *O território do vazio. A praia e o imaginário ocidental*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p.93.

XIX, exigia-se recato nos banhos. Dos namorados exaltados se reprovava o “comportamento imoral” como aparece em certa denúncia, num jornal local, contra a moda dos banhos na praia do Menino Deus.

*[...] se encararmos o banho em praia pública como um meio de refrescar o corpo e lavá-lo de certas manchas, atendendo as prescrições da higiene pública, devemos condená-lo pelo modo porque ele se está fazendo, afrontando-se assim a sociedade daquele bairro, o decoro das famílias sãs, que ali vão recatadamente banhar-se!*²⁴

Apesar da indecência de “meia dúzia de certos grupos apaixonados”, as imagens dos viandantes e banhistas das praias de Porto Alegre *fin-de-siècle* demonstram os respectivos trajés cobrindo o corpo quase por inteiro e que, por sua vez, desvelam pudor e resguardo diante do olhar público e dos raios do sol. Percebe-se nessas imagens o quanto a pele bronzeada não era ainda apreciada e tampouco eram visíveis as formas do corpo feminino.

Nas imagens de veraneio nas praias de mar, reproduzidas em fotografias e bilhetes postais até a década de 1920, percebe-se o aspecto coletivo dos grupos de banhistas e também a falta da prática em posar para fotografias naquelas circunstâncias. O fotógrafo era quem, em geral, ordenava a composição do grupo. Nessas imagens não é o corpo individual que se destaca, mas o corpo coletivo do grupo de banhistas. A partir dos anos 20, no entanto, nota-se um destaque ao corpo individual, com novas formas e nova coloração, nos anúncios de vários produtos cujo alvo principal é a mulher.

1. O balbuciar de um novo corpo feminino

No início do século XX, ao chegar de uma longa viagem à cidade de Porto Alegre, o alemão Ernst von Hesse-Wartegg avistou a seguinte frase publicitária na parede do Presídio: *A SAÚDE DA MULHER*. Assim anotou o viajante alemão em seu diário de bordo:

Francamente, isto é abominável. Com todo o respeito pela Saúde da Mulher, mas uma propaganda de medicamento tão gritante, envolvendo eventual

²⁴ Gazetinha, Porto Alegre, 05/01/1896.

charlatanice, na Europa, por certo, não seria tolerada em parte alguma. [...] Após meu desembarque no animado trapiche, para onde quer que me dirigisse pela bela e simpática cidade, meu sentido estético era esbofetado, em toda parte, pelas propagandísticas palavras: A Saúde da Mulher. Como pode um poder público dar sua aquiescência a tal coisa? Por que a população não protesta contra uma tal desfiguração de sua cidade natal? (Noal Filho, 2004: 153).

Da reclamação do viajante alemão não se pode inferir sobre a noção de saúde veiculada por essa publicidade, tampouco sobre a origem artesanal ou industrial do medicamento que pareceu ao viajante produto de “eventual charlatanice”. Se o público alvo dessa propaganda de medicamento é a mulher, nada se pode deduzir sobre a representação feminina do anúncio.²⁵

A partir do final da década de 1920, no entanto, alguns anúncios na Revista do Globo permitem inferir uma mudança em relação aos cuidados com a saúde e a higiene feminina, como também com a aparência estética da mulher. Neste período, algumas mulheres rompem com certos cânones. Entre elas, destaca-se a estilista Coco Chanel que teria sido uma das primeiras mulheres a exibir um “bronzado chic”.²⁶ No Rio Grande do Sul, poucas são as mulheres que poderiam se enquadrar nesta nova representação feminina. Contudo, algumas mulheres já são economicamente autônomas, praticam esportes e não se vestem mais de acordo com os cânones tradicionais da moda.

Em Porto Alegre, essa mulher moderna se encontrava nos serviços de casas comerciais ou industriais do patronato alemão, nas práticas desportivas na Sociedade Ginástica de Porto Alegre (antigo *Turner Bund*), ou participando de outras associações, sobretudo da comunidade teuto-brasileira.

Em 1929, no primeiro ano da Revista do Globo, a nova representação feminina já aparece na capa do segundo número. Trata-se de uma banhista, de cabelos curtos e com trajes de banho que já revela uma nova relação com o estereótipo físico no qual os membros superiores e inferiores são totalmente expostos. Na capa da 16ª edição, de julho de 1931, há novamente a figura de uma mulher jovem, de cabelos curtos, esportiva e, ao mesmo tempo, fumante. A representação feminina de João Fahrion não deixa de ser uma tradução da nova mulher que a tenista Suzanne Langlen, a estilista Coco Chanel e a dançarina Isadora Duncan, entre outras, apresentavam ao mundo.

²⁵ Anúncios d’A Saúde da Mulher foram veiculados nas páginas de revistas de Porto Alegre ainda na década de 1920.

²⁶ Sobre a controvérsia da moda do bronzado e do papel desempenhado por Coco Chanel, ver ORY, Pascal. 2008. *L’invention du bronzage*. Paris: Éditions Complexe, p.31-32.

Alguns anos depois, outro designer de origem alemã, Ernst Goetz, é quem assina a capa da edição nº 2 da Revista do Globo.²⁷ Essa representação feminina tem semelhanças com a de Fahrion: esbelta e de cabelos curtos e pretos. Se as duas primeiras apresentam a pele alva, a terceira já exhibe pele bronzeada. Em 1937, uma quarta capa, de autoria do artista plástico Boeira, demonstra a evolução dos trajés e acentua a nova cor do verão.²⁸ Nessas capas, nota-se o batom vermelho como marca feminina em várias ocasiões, esportivas ou de lazer à beira-mar.



Detalhes de capas da Revista do Globo das décadas de 1920/30

Cabe ressaltar que os profissionais da arte gráfica da Editora do Globo eram, na sua maioria, de origem alemã e estavam diretamente ligados ao que acontecia na Alemanha em termos de novas tendências.²⁹ Além da experiência naturista, da ginástica rítmica e da vilegiatura marítima praticada na Alemanha desde o final do século XIX, eles acompanhavam o que se passava nas comunidades teuto-brasileiras do Rio Grande do Sul, especialmente a mais moderna: de Porto Alegre.

2. A pele que reveste o corpo que se exhibe

A relação entre as representações sociais do feminino e os produtos cosméticos e farmacêuticos que concorrem para tal imaginário não é de natureza causal. Isso significa dizer que os produtos atendem um desejo latente, ao mesmo tempo, contribuem para fomentar novos desejos. Muitas imagens femininas não seriam possíveis sem vários

²⁷ Revista do Globo, nº2, 10/01/1935, capa.

²⁸ Revista do Globo, nº, 203, 1937, capa.

²⁹ Nesta editora havia um departamento de desenho, contando com professores e artistas de renome nacional. Entre eles, destacavam-se Edgar Kletner, Ernest Zeuner, Edgar Koetz e João Fahrion.

produtos, sobretudo de maquiagem. Produtos de higiene e limpeza concorrem com produtos estéticos para um corpo feminino cada vez mais exposto ao sol. Aliás, a helioterapia associa o corpo bronzeado ao corpo saudável, isto é, um corpo limpo.

No Rio Grande do Sul, a prática dos banhos de mar expôs a mulher burguesa ao sol. Até então, a exposição solar era comum às agricultoras, quitandeiras, lavadeiras e outras mulheres das camadas populares, pois boa parte de suas atividades diárias se faziam fora do lar e sob os raios solares. No entanto, os banhos (de ar, de água e de sol) passam a ser aconselhados por médicos para a prevenção ou cura de certas moléstias. Do curismo para o turismo, a vilegiatura marítima acabou expondo as mulheres da elite ao ar, ao sol, ao mar e também ao olhar público.

Em relação à luz solar, o corpo feminino foi se despindo aos poucos, porquanto a helioterapia pleiteava um contato mais amplo do corpo com os raios solares. Nesse sentido, a coloração da pele se alterou. O corpo bronzeado deixou de ser visto como rude, mas como corpo saudável, “o rosto deveria sugerir “lembranças de férias” e o corpo o “ar livre”, fazendo triunfar a verdadeira beleza”. (Vigarello, 2006: 147). A análise dos anúncios publicitários da Revista do Globo permite inferir o bronzeamento como forma de distinção. Afinal, trata-se de um “bronzeamento chic” que nada tem a ver com a pele queimada dos pescadores ou das lavadeiras.

Aconselhava-se o bronzeamento, mas a exibição aos raios do sol exigia uma série de cuidados. As queimaduras deveriam ser evitadas, assim como o ressecamento e o envelhecimento precoce da pele. Para isso, alguns cremes eram recomendados. Evidentemente, havia uma série de unguentos caseiros para tratamentos cutâneos desde o século XIX, porém os novos cremes e loções da incipiente indústria de cosméticos chegam ao mercado consumidor com uma nova orientação estética destinada a uma nova mulher. Trata-se de uma mulher mais esportiva, de vida social e profissional mais intensa, cuja juventude deve ser mais duradoura, imperando, desta forma, o discurso voltado à beleza. Por isso, os produtos de higiene e de estética feminina passam a enfatizar não apenas a boa saúde e a boa aparência do corpo, mas também seu rejuvenescimento e longevidade.

2.1. Cremes para a pele

Os reclames de cremes para a pele são uma constante nas páginas da Revista do Globo. Predominam os cremes para o rosto e para o uso cotidiano. Apesar da pele

bronzeadas já ser sinônimo de pele saudável na década de 1930, o pó de arroz continua a ser usado por mulheres, sendo, inclusive, adaptado para as peles bronzeadas. Nesse sentido, os cuidados com a saúde correspondem aos cuidados com a aparência, com a distinção social.

No anúncio do pó de arroz e batom *Royal Briar*, a beleza feminina aparece como variável dependente dos cuidados destinados à cutis. Como no anúncio do pó de arroz *Van Ess* e do creme *Memphis*, parece ser a pele aveludada o objetivo a ser atingindo. Apesar dos anúncios se destinarem a uma “mulher moderna”, há uma apropriação da sensibilidade aristocrática e européia sobre o tecido veludo. Ter o tecido cutâneo aveludado seria, ao mesmo tempo, um desejo e uma satisfação feminina que – segundo os reclames – estaria ao alcance de toda mulher.

O creme *Rugol*³⁰ resume em seis pontos os benefícios de sua aplicação: 1) Elimina rapidamente as rugas; 2) Evita que a pele em qualquer estação do ano se torne áspera ou seca; 3) Tonifica os músculos do rosto e fortalece a cutis; 4) Alivia prontamente qualquer irritação da pele; 5) Extingue as sardas, manchas, cravos e panos, deixando a pele alva e suave; 6) Não estimula o crescimento de pêlos no rosto e imprime à cutis um tom sadio, louçã.

No Rio Grande do Sul da década de 1930, o creme alemão Nívea também estava no mercado de produtos de beleza. Assim como o anúncio do creme *Rugol*, o de Nívea enfatiza a beleza da pele alva. Destaca ainda sua ação protetora sobre a pele contra as influências prejudiciais da temperatura, deixando sua pele *bela e suave* em qualquer estação.³¹

Cabe lembrar que Nívea conseguiu obter a primeira emulsão de óleo à base de água em 1911. Destinada originalmente ao mundo medical, a emulsão foi rapidamente integrada ao mundo dos cosméticos. Em relação à pele feminina, o anúncio do creme da Nívea prometia “conservar sua beleza, sua saúde e o frescor de sua juventude.” (Andrieu, 2008:88).

Se na década de 1910, os anúncios de Nívea tinham ainda como representação do feminino aquela “mulher frágil” cuja cutis delicada devia se proteger do frio do inverno europeu, em poucas décadas tal representação muda e o creme, assim como outros produtos da Nívea, passa a visar à mulher esportiva, veranista.

³⁰ Revista do Globo, n° 2, 10/01/1935, p. 01

³¹ Revista do Globo, n°. 191, 26/09/1936, p. 8. Anúncio: Tempo humido e frio?

Entre outros cremes para a pele, destacam-se as emulsões para prevenção e tratamento curativo de acne e espinhas. Os anúncios do creme *Rugol* prometem dar viço e beleza à cútis. Assim como outras publicidades de cremes dermatológicos, o reclame de *Rugol* faz referência ao aspecto sadio da juventude que a cútis pode reaver com a aplicação do seu creme. As frases dos anúncios e as imagens faciais de mulheres permitem inferir um público alvo feminino já adulto. No entanto, outras revistas poderiam visar um público feminino de outra faixa etária ou de outros extratos sociais do que a Revista do Globo. Isso significa dizer que os cuidados com o corpo feminino variam também conforme a representação do mesmo por mulheres de diferentes grupos etários e/ou sociais.³²

O creme do laboratório *Geyer* se destina ao tratamento cutâneo, seja preventivo ou curativo. O anúncio apresenta o tratamento como moderno. Isso pode ser interpretado de várias formas: 1) uma nova fórmula da pomada com novos componentes (naturais ou químicos); 2) uma nova profilaxia; 3) para novas patologias da pele. Outro creme para “obter uma cútis macia e louça” é o *Vindobona*.³³ Conforme informa o anúncio, “não é um creme barato, pois sua preparação e seus componentes são do que há de melhor no mundo”. “É absolutamente puro, composto de 18 ingredientes, cientificamente escolhidos, a base de formulas antigas do Oriente”. *Vindobona* promete igualmente eliminar rapidamente manchas, cravos, espinhas, e impurezas da epiderme, “devolvendo o dinheiro se não obtiver resultados”.

Em outros reclames de creme para a pele, aparece a loção *Maravilha*, apresentada como “um remédio caseiro para muitos fins”. Tal anúncio do produto não se refere a uma eficácia comprovada cientificamente, mas empiricamente, ou seja, por muitos anos de êxito.

2.2. Cremes para depilação

A publicidade dos cremes para depilação indica uma mudança em relação ao corpo feminino. Alguns pêlos do corpo perdem qualquer função fisiológica e se tornam supérfluos e antiestéticos. Axilas, virilhas e pernas femininas passam a ser exibidas

³² A análise de Pascal Ory (2008) sobre a invenção do bronzeado com base em três revistas femininas (*Vogue*, *Marie Claire*, *Pétit Echo de la Mode*) acusa percepções distintas no universo feminino quando observadas certas variáveis das leitoras como status social (burguesa ou proletária), geográfica (rural ou urbana) e etária (jovem ou adulta).

³³ Revista do Globo, n° 198, 16/01/1937, p.14

publicamente nos meses de verão, em praias e piscinas. Além do imperativo moral, terapêutico e da ginástica, percebe-se uma influência estética na determinação dos trajés de banhos e demais vestimentas esportivas. Afinal, a exposição ao sol, a prática de novos esportes e a presença feminina em novos espaços públicos, como o balneário ou os clubes náuticos (Grêmio Náutico Gaúcho, Grêmio Náutico União, Sociedade Ginástica de Porto Alegre, etc.), expõem o corpo ao olhar público que não apenas autoriza despir-se cada vez mais como também reclama sua depilação.

“É fácil agora, livrar-se sem ardor do pêlo das axilas, pernas e braços”, promete o “perfeito destruidor de pêlos” Racé.³⁴ Com “pó, ligeiramente aromático destrói o pelo forte, feio e duro, sem irritação, ardor e vermelhidão”, garante o milagroso creme que comprova o crescimento de um novo pêlo ou até mesmo sua extinção. O anúncio também traz como ilustração uma banhista de maiô à beira-mar, elucidando os efeitos desta “nova descoberta”.

Como todo bom produto, o creme depilatório poderia ser encontrado à venda nas melhores casas do ramo de cosméticos, assegura *Dulmin*³⁵, que “remove os pelos supérfluos e antiestéticos da dama elegante”. O mesmo produto, em outro reclame de página inteira, estampa a necessidade de “eliminar tudo que possa afetar sua beleza e graça”, já que nas estações de banho “o maiô expõe o corpo à curiosidade da assistência”.³⁶

A incipiente indústria de cosméticos procurou atender o seu público feminino para o bom proveito da água, do ar livre e dos raios solares. Ao mesmo tempo, tem-se um imperativo mercadológico que acaba submetendo mulheres a novos padrões de beleza. Nesse sentido, tem-se uma relação dialética entre aquele (a)s que ditam a moda e aquele (a)s que aderem a ela, pois o caráter libertário das novas tendências pode vir a ser uma armadilha.

2.3. Cremes para bronzear o corpo

O bronzeamento se inscreve num processo de mudança de valores e de crenças em relação aos benefícios da exposição do corpo aos raios solares. Para alguns representantes da história cultural, trata-se mesmo de uma revolução. Se o naturismo e o

³⁴ Revista do Globo, n° 199, 30/01/1937, p. 44.

³⁵ Revista do Globo, n° 20, 18/10/1933, s/p.

³⁶ Revista do Globo, n° 23, s/d, s/p.

nudismo na Europa do final do século XIX fomentavam um bronzamento, este último passa a ser valorizado nas décadas de 20 e 30 do século XX e está associado às práticas de veraneio.

Em matéria da Revista do Globo de 23/11/1935, há referência à vilegiatura marítima: “É a gente que vai para as praias, fugindo do calor e do suor, e também procurando as moças o “moreninho da praia”, cor de pele muito apreciada modernamente”. No jornal Correio do Povo, uma matéria sobre os meses de veraneio também confirma: “A praia é dos morenos. Não há mais corpos claros. A luz ardente dourou a brancura das epidermes. E todas ficaram mais lindas assim beijadas de sol. Linda praia das morenas”.³⁷ Nota-se, portanto, que a valorização da pele bronzeada ocorre concomitantemente na Europa e no sul do Brasil.³⁸

A helioterapia, a hidroterapia, o naturismo e a vilegiatura marítima foram componentes decisivos dessa mudança de valor em relação ao corpo bronzeado. Mas para bronzear o corpo não é necessário ter a pele escura. Apesar de óbvio, esse requisito desvela um aspecto elementar dessa nova percepção estética e social em relação ao corpo bronzeado.

Essa “escalada da melanina à superfície do corpo social” está longe de ser uma simples moda. Ela é antes de mais nada receita de descontração, vasta revisão pedagógica em que cada um se melhoraria, se “embelezaria”, buscando indolência e prazer. (...) “entregar-se aos raios” para melhor proporcionar uma “nova sedução”. Primeira grande afirmação do indivíduo moderno extensiva à escala de uma população, esse abandono privilegia a posse de si, o tempo para si. E é acompanhado pelas férias pagas, tornadas, para alguns, o “ano nº 1 da felicidade. (Vigarello, 2006: 149).

Se, por um lado, os banhistas procuram o “sol que cura”, os médicos alertam para certos cuidados, aconselhando o uso de sombrinhas e precaução às longas horas de exposição do corpo ao sol. Porém, o “bronzamento dos banhistas se impôs, fazendo com que a cosmetologia fosse repensada”. (Vigarello, 2006: 148). Indústrias de cosméticos como NIVEA, acabam lançando produtos para “bronzear sem queimar” a pele.

Surgem, portanto, nos anos 1930 os cremes aptos a “amorenar a pele”. Os anúncios da Nívea invocam a tríade água, ar e sol, referindo-se aos fortes raios do sol

³⁷ CORREIO DO POVO, 13/02/1931, O encanto das praias brancas batidas de sol.

³⁸ Para o caso europeu, cf. ORY, Pascal, *Op. cit.*; ANDRIEU, Bernard. 2008. **Bronzage. Une petite histoire du soleil et de la peau.** CNRS Éditions.

tropical. Nota-se que se trata de um produto já diretamente destinado à proteção solar nos verões tropicais. Ressalta ainda a substância *Eucerit*, similar à pele.³⁹



Detalhes de anúncios publicitários de páginas das Revistas do Globo em dezembro de 1936, janeiro e fevereiro de 1937.

As propagandas de Nívea estimulam a prática do banho de sol, salientando que este artifício de beleza deve ser completado com os cuidados que o *Creme Nívea* oferece à saúde da pele. Os anúncios salientam que com estes cuidados, a pele adquirirá “cor de saúde e um aspecto esportivo”, qualidades desejadas, no período, por todas as mulheres modernas.

2.4. “A segunda epiderme”

O corpo feminino foi duplamente erotizado a partir da década de 1930. De um lado, pela via artificial, tem-se o crescimento da indústria dos produtos para estética feminina, de outro, via natural, a prática de esportes e de outros cuidados como a alimentação.

Do corpo feminino, a pele foi sem dúvida a parte mais sensível à indústria dos produtos de beleza. Mas não só os reclames de cosméticos se valeram da pele feminina

³⁹ A fórmula da Eucerit foi criada pelo doutor Isaac Lifschüts que logrou isolar derivados da lanolina por um processo novo de decantação. A fórmula da Eucerit ficou sob a propriedade do Dr. Oskar Troplowitz, líder do grupo Nívea desde 1890. Cf. ANDRIEU, B., *Op. cit.*, p.87.

para vender seus produtos, a indústria de peças íntimas também. A marca *Valisère* chegou a denominar sua *lingerie* de “segunda epiderme” do corpo feminino.

A mudança de percepção do vestir é crucial. Trata-se de cobrir sem ocultar as formas, aumentar a liberdade e recusar o espartilho que deforma e asfixia, sem tolher a silhueta. A pele deve respirar mesmo vestida. A “segunda epiderme” não aumenta a temperatura do corpo, nem provoca transpirações desagradáveis. Enfim, pelo anúncio da *Valisère*, a *lingerie* se coloca literalmente na pele da mulher. Naturaliza-se o artifício. Entre o desejo e sua satisfação não há mais distância, apenas uma *lingerie* como passagem, “um contato que é uma carícia”.

No Rio Grande do Sul, a representação da mulher moderna acompanha a tendência da evolução estética feminina instaurada entre o período das duas guerras. Nasce com uma “segunda epiderme” “a busca pelo aumento da liberdade, a ilusão de ter conquistado direitos e de concorrer com o masculino”. (Vigarello, 2006: 145). Este corpo tem um invólucro diáfano que, ao mesmo tempo, lhe veste e descobre suas formas. Os anúncios da *Valisère* revelam, ao mesmo tempo, a simulação e a dissimulação do corpo feminino.

3. Outros cuidados, outros produtos

Se os cremes para pele, depilatórios, bronzeadores e protetores solares já possuíam um princípio de embelezamento, outros produtos para os cuidados com corpo feminino, como olhos, cabelos, unhas⁴⁰ e boca também fazem parte dos prazerosos cuidados cotidianos da mulher moderna.

3.1. “A estética do bem-estar”

Em meados do século XIX, Baudelaire destaca a “palavra maquiagem, por seu poder misterioso, comparando-a a um espetáculo, a uma arte, que buscava inventar a si próprio”. (Vigarello, 2006: 105). Na mesma época, a pintura também ilustrava “sutis princípios de distinção social” (Vigarello, 2006: 106), sendo, posteriormente, “incriminada por sua falta de autenticidade, noção de proteção, purificação e

⁴⁰ No final dos anos 30 aparecem as primeiras propagandas do esmalte *Duse*: “Igual ao estrangeiro”. Revista do Globo, 26/06/1937.

revitalização, diante dos tratamentos cosméticos que previam uma epiderme “bela” e “sadia”. (Ory, 2008:159).

Preceito básico da coqueteria, “a maquiagem ressalta os contornos da tez”, satisfazendo uma impressão pessoal. A maquiagem, juntamente com demais atributos femininos, buscava agradar o sexo oposto pela sua sensualidade e sedução, como demonstra a propaganda do batom *Tangee*, “que evita a aparência de pintura”.⁴¹ O anúncio ressalta a aprovação do ator hollywoodiano *Richard Arlen* e maioria dos homens que “preferem lábios rosados e macios, não cobertos com pintura”.⁴²

A presença de celebridades artísticas nas propagandas teve forte impacto para o crescente consumo de cosméticos no século XX. Donairosas estrelas da nova arte (cinema) também ensinavam seus segredos, fascinando a mulher moderna.

O cinema renovou o mundo imaginário. Renovou também os modelos de aparência, inspirando-se nas tendências de seu tempo. (...) Nesse mundo da imagem, e que a presença física deve se impôr de imediato, a beleza existe como primeiro fator de atração. É o que dizem as revistas de cinema, que multiplicam as confidências das estrelas sobre a maquiagem, a fotogenia, o “segredo de ser bela”, ou as páginas com anúncios prometendo “cílios longos e espessos”, corpo “depilado”, pele “cuidada”, olhar “mágico” e um nariz “perfeito”. (Vigarello, 2006:157).

Tais segredos são revelados pela *star* Greta Garbo às leitoras da Revista do Globo. “Em que consiste uma *sex appeal*”?, indaga a matéria que traduz a nova expressão pelos “progressos realizados pela estética feminina, pela arte da *maquillage*, pela evolução dos costumes, e da educação, que põem nas mãos de qualquer mulher os meios de escalar os elevadores cimos do triunfo”.⁴³

Estes dispositivos aguçam os critérios de beleza e a “arte da maquiagem, baseada nas descobertas científicas modernas”, manifesta *Zande*, o “batom indelével de tonalidade viva e suave”.⁴⁴ O bastão a “prova de beijo”, deixa a mulher, que “já é perfeita, uma obra prima”. Em outra propaganda, o batom *Zande* afirma que “moça de gosto e bom tom, conhece o que é fino e distinto, pois o *Baton Zande* poetiza o semblante feminino”.⁴⁵

⁴¹ Revista do Globo, n° 180, 11/01/1936, p. 6.

⁴² Em outro anúncio do batom *Tangee*, o diálogo entre um homem e uma mulher, salienta novamente o apreço masculino: “Que bonita está você desde que deixou de pintar os lábios”. Revista do Globo, n° 183, 23/05/1936, p. 3.

⁴³ Revista do Globo, s/n°, 26/09/1936, p. 18-19

⁴⁴ Idem, p. 61.

⁴⁵ Revista do Globo, n° 195, 21/11/1936, p. 52.

Já a “sedução fascina o olhar”, afirma *Sombriol*, que torna as “pestanas mais longas”, proporcionando uma sombra “em duas cores”. De “beleza incompatível”, o rímel e as sombras “não causam ardor, nem fazem chorar”, garantem os laboratórios *Vindobona*.⁴⁶

Brevemente citada, mas com presença em diversos números, é a *Tintura Kilda*.⁴⁷ “Instantânea, fixa e de resultado seguro”, essa tintura permite às mulheres alterarem a cor de seu cabelo ou esconder os desconfortáveis “brancos” como promete o *Juventude Alexandre*, há mais de “30 anos” no mercado dando “vida, vigor e mocidade aos cabelos brancos”.⁴⁸ Já a *Loção Brilhante*, que “não é tintura” indica que “cabelo branco é sinal de velhice”. Esta loção além de trazer de volta a “cor primitiva, extingue caspas, prurido e seborréia”.⁴⁹

Outro produto voltado a proteger os cabelos do ar, do mar e do sol é o *Óleo Janax Solúvel*. Ele protege os diversos tipos de cabelos: natural, oxigenado, tinto, ondulado ou alisado, “não lhe privando dos prazeres da praia, porque permite lavar”.⁵⁰

A nova mulher deve estar bonita em qualquer ocasião. Neste sentido, os cosméticos ajudaram muito a melhorar a aparência feminina, provocando certo bem-estar nem sempre satisfatório, já que o que realmente parecia preocupar a estética corporal era o peso em excesso. No entanto, as promessas milagrosas no combate à obesidade já apareciam entre as páginas da Revista com publicidade dos “Banhos de Esbeltez *Sarowal*”.⁵¹ “É o mais agradável método para diminuir peso”, “arrastando as gorduras e tecidos adiposos”. *Sarowal*, “estimula e refresca a epiderme” garantindo maior “flexibilidade” e, sobretudo, “bem-estar”.

4. Do corpo escultural

Influenciado pelo naturismo e pelo nudismo na Alemanha, os intelectuais da Revista do Globo também deram vazão ao nu feminino em suas matérias, bem como à educação física e estética para mulheres. Vale ainda lembrar que, no início da década de 1930, ocorreram os jogos olímpicos na Alemanha, impulsionando o fisiculturismo entre a comunidade germânica no sul do Brasil.

⁴⁶ Revista do Globo, n° 20, 27/02/1937, p. 46.

⁴⁷ Revista do Globo, n° 193, 24/10/1936, p. 07.

⁴⁸ Revista do Globo, n° 18, 11/01/1936, p. 05.

⁴⁹ Revista do Globo n° 203, 31/03/1937, p. 5.

⁵⁰ Revista do Globo n° 844, 13/04/1933, p. 43.

⁵¹ Revista do Globo, n° ?, 13/02/1937, p. 10.

Com tom eugênico, a matéria intitulada *Cultura Physica Feminina* destaca a mudança nas primeiras décadas do século XX em relação às “velhas idéias, antigos preconceitos e falsas concepções da vida, estreitas e rotineiras”.⁵² Nesse sentido, ressalta-se a prática da ginástica e da dança com finalidade pedagógica, pois ela não desenvolve apenas o corpo, como também o espírito das jovens. A cultura física feminina seria uma bela forma de “fortalecimento e aperfeiçoamento da raça”. A ginástica rítmica aparece como a melhor forma de se lograr um “desenvolvimento muscular natural” do corpo feminino sem “os exageros que o masculinizem”. Além disso, a “partir da Belle Époque, o modelo do homem e da mulher magros e longilíneos predomina. Com a nudez do verão, é necessário exibir músculos firmes”. (Sohn, 2008:111).

Eis que surge uma sportwoman, joga golfe ou tênis e faz exercícios durante o verão. Porém, não é apenas neste período que os exercícios conservarão a plástica em linha, afirma a matéria *O ar e a Beleza*,⁵³ que ensina as leitoras a praticar uma série de exercícios diários ao ar livre, cinco minutos por dia.⁵⁴

Essa psicologia sobre como se “impor pela atitude física” e “tornar-se mais forte” era um discurso voltado exclusivamente ao gênero masculino. No entanto, com a crescente presença das mulheres no mercado de trabalho, esta teoria psicológica se volta para a estética e o embelezamento feminino. (Vigarello, 2006: 163). Neste sentido, as revistas motivarão as leitoras a promoverem seu bem-estar através de exercícios ginásticos. “O corpo é uma argila moldada à vontade pela cultura física e os cuidados de beleza”, “seja a escultura de sua silhueta”, anuncia a revista estrangeira *Vogue*. (Vigarello, 2006: 164).

No Rio Grande do Sul, a Revista do Globo favoreceu às suas leitoras acompanhar as tendências do estilismo, da estética e da saúde feminina. Inúmeras foram suas dicas para as leitoras ávidas de adquirir ou manter um corpo valorizado sob a égide da ciência moderna. *Como se consegue a beleza do corpo* é uma das tantas matérias que sugerem “exercícios que podem ser praticados todos os dias, com muita facilidade e muito proveito”.⁵⁵

⁵² Revista do Globo, n°20, 18/10/1933, p.45.

⁵³ Revista do Globo, n° 185, 27/06/1936, p. 28-29

⁵⁴ A respiração correta também era salientada nas matérias sobre exercícios físicos, já que a “quantidade de oxigênio absorvida estaria no centro das resistências e das firmezas”. VIGARELLO, Georges. **Higiene do corpo e trabalho das aparências**. 2008. In: **História do corpo: Da Revolução à Grande Guerra**. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, p. 381.

⁵⁵ Revista do Globo, n° 189, 22/08/1936, p. 33

Além destas dicas, a representação feminina era visível nas conquistas esportivas da SOGIPA, quando a Revista aproveitava para salientar que *A mulher moderna pratica esporte*.

*Porto Alegre dedica-se cada vez mais ao esporte. Se há bem pouco tempo, só alguns rapazes faziam esporte, hoje até as senhoritas o praticam. E, com grande simpatia que vão conquistando entre nós os exercícios ao ar livre. Os saudáveis resultados andam aí, passeando pela cidade, muito satisfeitos e até orgulhosos de sua superioridade física. (...) E, com maior prazer ainda, notamos que o esporte está ganhando praticantes femininas, o que explica o desaparecimento cada vez mais rápido das meninas de romance, muito frágeis e muito lânguidas, verdadeiros carregamentos de ais e desmaios, tão ao gosto de alguns contos de amor de alguns anos atrás. Hoje dá gosto ver-se a mulher moderna.*⁵⁶

Com o advento da mulher esportiva, os cuidados com o corpo não escaparam da nova indústria de produtos farmacêuticos, de cosméticos e de trajes esportivos. Pode-se dizer que o surgimento da nova mulher foi concomitante com o de uma nova indústria.

4.1. Modeladores artificiais e naturais

Entre os modeladores artificiais para o corpo feminino, destacam-se os produtos para os seios. Nos anúncios, nota-se uma relação direta entre a forma física dos seios com os trajes de banho. Faz-se também referência ao caráter científico do produto para embelezar os seios. Há diferença dos produtos, no entanto, para seios pequenos ou flácidos e para seios grandes e volumosos.⁵⁷

Já entre os modeladores naturais do corpo feminino, destacam-se os esportes. Em Portugal do início do século XIX, pedagogos e moralistas se debruçavam sobre a educação física para crianças, rapazes e moças. (Crespo, 1990: 537). No Rio Grande do Sul, o início da prática dos esportes para as mulheres data do final do século XIX. Além do ciclismo, do tênis, do golfe e da equitação, a ginástica e a natação passam a compor o leque de atividades desportivas toleradas ao sexo feminino nas primeiras décadas do século XX. No Brasil, a educação física passa a fazer parte dos currículos escolares com o Estado Novo. Apesar das práticas desportivas ainda ter uma orientação distinta

⁵⁶ Revista do Globo, n° 192, 16/10/1936, p. 28-29

⁵⁷ Revista do Globo, n° 375, 24/10/1931, contracapa.

segundo o gênero, já havia um consenso de que o esporte era saudável tanto para meninos e meninas, quanto para rapazes e moças, homens e mulheres. Além disso, o esporte embeleza o corpo.

O corpo feminino faz parte pela primeira vez da manifestação “fisiológica” da “atividade”: músculo visível, “elástico”, “exercitado”, propriedade até então exclusiva do homem. A imagem retorna, insistente, nos tratados de beleza dos anos 1930: “A silhueta esbelta e esportiva, os membros finos e musculosos sem gordura parasitária e o porte enérgico e aberto: aí esta hoje o ideal da beleza feminina. (Vigarello, 2006:150)

A beleza do seio também é alvo de matéria da Revista, que indica “receitas” para levantar a mama caída, dar turgidez, boa forma e volume. A leitura ilustra passo a passo os exercícios de como as “girls” fazem para ter uma plástica impecável, indicando um “regime alimentício” seguido de um mês consecutivo, para as moças que desejam uma “considerável diminuição no seio exuberante”.⁵⁸

5. Desodorizando o corpo feminino

Com o advento da sociedade burguesa, houve uma suavização do odor do corpo. Escusado lembrar que a desodorização do corpo individual foi um desdobramento das campanhas de saúde pública contra os miasmas que ameaçavam o corpo coletivo. Como lembra Corbin (1982: 105), pavimentar, drenar e ventilar o espaço urbano foram também medidas para sanear o corpo coletivo das cidades. Isso acusava, evidentemente, uma nova sensibilidade, uma nova percepção olfativa na emergente sociedade industrial.

Desde o século XIX, o ar pestilento dos centros industriais e suas implicações epidêmicas se tornam alvo de campanhas sanitárias. A ênfase higiênica no corpo limpo redundou numa nova sensibilidade em relação aos cheiros e odores. Nesse sentido, o corpo limpo passou a ter um novo cheiro através da “arte da toalete”, onde a limpeza parcial proporcionava “frescor” e “pureza”, resultando em “conseqüências sanitárias e estéticas, até encarnar a “alma da beleza””. (Vigarello, 2008: 379).

Essas reformas urbanas também ocorreram em Porto Alegre da Belle Époque e elas fazem parte desta nova “fisiologia da ordem social” tão bem analisada por Corbin

⁵⁸ Revista do Globo, n° 196, 12/12/1936, p. 19-21.

para o caso de Paris. Pavimentar as ruas, drenar canais e aterrar rios e riachos, além de demolir cortiços e ruelas para dar lugar às novas construções e largas avenidas também fizeram parte da modernização de Porto Alegre. Não foi, portanto, apenas o visual do centro da cidade que mudou, mas também sua paisagem olfativa. De par com as novas estratégias de desodorização do espaço público, houve uma série de estratégias para o espaço privado. A modernização do corpo coletivo da cidade exigiu o mesmo dos corpos individuais, especialmente da mulher.⁵⁹

A nova noção de saúde implicava rever alguns preceitos de higiene, mas também algumas regras de conduta. Se a exposição ao sol passou a ser recomendada, a transpiração era inevitável. Deixar a sombra para se expor ao sol era prática nova para homens e mulheres de origem aristocrática ou burguesa nesses primeiros anos da República. Produtos surgem, então, para evitar os odores da transpiração. *Odorono* promete “livrá-la-á por completo desses incontinentes, o que não se consegue com os banhos nem com os desodorantes de efeito temporário”.⁶⁰ “Odoro lhe garantirá asseio perfeito”, “protegendo por vários dias”, “coisa que o banho diário, ou os neutralizadores do cheiro de suor não podem manter”.⁶¹

⁵⁹ Sobre a modernização do espaço público de Porto Alegre e sua relação com a esfera privada, ver CORREA, Sílvio M. de S. *Sexualidade e Poder na Belle Époque de Porto Alegre*. Edunisc, 1994.

⁶⁰ Revista do Globo, n° 194, 07/11/1936, p. 6.

⁶¹ Revista do Globo, n°195, 21/11/1936, p. 2



Detalhes de anúncios de páginas das Revistas do Globo, de 1933 a 1944.

Os sabonetes também abusavam nas propagandas prometendo higiene, suavidade e perfume. A barra de *Sabonete de Reuter* ilustra uma mulher jovem, de curtos cabelos em uma banheira de água, afirmando que o sabonete é uma “delícia por sua espuma abundante e alvíssima”.⁶²

Já o anúncio do sabonete *Limol*, com “4% de limão concentrado”, promete dar a cutis mais “saúde, cor e mocidade”.⁶³ Na evolução das propagandas do sabonete *Limol*, observa-se que a modelo tem sua beleza sempre destacada e seus trajes são cada vez menores até demonstrar a nudez do corpo. Ainda nos reclames de *Limol*, são destacados “dois verbos: um moderno e um antigo; Embelezar-se; Limolisar-se. Madame-Limolise seu lar...”⁶⁴

Para uma higiene completa, nada melhor que “Um bom perfume?” Mas este “Só... na Casa Coelho”⁶⁵, lembra o pequeno anúncio, que incrementa a “arte da toaleta”.

O perfume, antes, podia corrigir os odores do corpo modificando sua matéria íntima. Combatia diretamente o mal cheiro porque o “atacava” em sua substância. Num certo sentido, ele o lavava. Sua aplicação bastava para limpar e purificar. Ora, ele perde “justamente todo crédito” na ação contra as atmosferas malsãs e os eflúvios mal cheirosos. É outra face das toaletes, e até mesmo das práticas higiênicas, que se paga neste caso. O efeito do

⁶² Revista do Globo, n° 182, 09/05/1936, p. 42

⁶³ Revista do Globo, n° 199, 30/01/1937, p. 08.

⁶⁴ Revista do Globo, n° 192, 10/10/1936, p.11.

⁶⁵ Revista do Globo, n° 211, 14/08/1937, s/p.

perfume já não é a depuração. Ele não age sob a própria essência do ar. E, sobretudo, não consegue atingir a fonte da fetidez: “Ele apenas substitui por um cheiro fétido, engana o olfato e não desnatura os miasmas pútridos. No máximo, desempenha um papel de máscara. (Vigarello,1996:154).

Desodorizar o corpo feminino era higienizá-lo. Afinal, o corpo limpo deve cheirar bem. Entretanto, não se deve confundir a limpeza “com a busca do luxo, a afetação dos adornos, nos perfumes, nos odores”. (Vigarello,1996:152). As partes íntimas também não ficaram imunes à higienização. Pelo contrário, a ênfase foi uma constante por parte dos anúncios do desinfetante *Lysol*. Os reclames de *Lysol* permitem analisar a associação entre a higiene íntima das mulheres contra humores e odores ginecológicos.

Uma pequena matéria da Revista do Globo aborda a questão da *Higiene Intima Feminina*, devido à “desilusão” de muitas mulheres que, segundo os “médicos, não praticavam asseio íntimo, ou praticavam-no mal”. “Estes tecidos, quando mal tratados, devem ser lavados com soluções de *Lysol*, como sendo o melhor método que oferece completa segurança”, informa o texto.⁶⁶

A purificação do hálito bucal também foi uma preocupação da indústria de produtos higiênicos. Nesse sentido, alguns reclames de pastas dentifrícias enfatizam o bom hálito resultante do uso de tal produto. Já os anúncios de líquidos purificadores se dirigem ao público feminino e relacionam o bom hálito como requisito para casamento e, por conseguinte, para a felicidade da mulher. Nota-se que a representação da felicidade feminina está relacionada ao casamento. Em vários anúncios de líquidos purificadores, como Colgate e Kolynos, a representação da mulher de mau hálito é a da solteirona.

A desodorização do corpo por meio de produtos de higiene acusa uma nova percepção em relação à mulher urbana e que está associada a outras mudanças, especialmente estéticas, ocorridas nas primeiras décadas do século XX. Na Revista do Globo, essas mudanças são percebidas na ênfase em que as indústrias de cosméticos e de produtos higiênicos deram a seus reclames voltados ao público feminino durante as décadas de 1930 e 1940.

⁶⁶ Revista do Globo, n° 137, 22/12/1936, p. 86.

Considerações finais

Durante o período entre guerras, a mulher alcançou determinadas posições na sociedade moderna. Deriva-se dessas novas posições, uma nova representação feminina, especialmente relacionada ao seu corpo. Trata-se de um novo corpo feminino que as indústrias de cosméticos e de produtos higiênicos veiculam por meio de seus reclames publicitários. Esses anúncios destacam os cuidados com a pele que reveste o corpo que, agora, se exhibe; por isso, a necessidade de cremes para a pele, cremes para depilação, cremes para bronzear o corpo, etc. Também houve uma preocupação em proteger a pele da mulher quando esta se encontrava em espaços públicos e privados, em momentos de trabalho, de lazer ou de intimidade. Nesse sentido, “a segunda epiderme” da frase do anúncio da Valisère é um exemplo dessas novas representações do feminino.

Outros cuidados com o corpo também aparecem nos reclames da Revista do Globo das décadas de 1930 e 1940. Neste período, nota-se uma evolução da representação feminina. Modeladores artificiais e naturais foram anunciados para lograr um corpo mais saudável conforme os novos cânones da estética feminina. Desodorizar o corpo feminino também foi um imperativo para a inserção da mulher à sociedade moderna.

Mas foi a prática de esporte e da vilegiatura marítima, a consolidação do veraneio e a popularização das férias na sociedade gaúcha que favoreceram o devir do corpo feminino enquanto alvo dos cuidados da nascente indústria dos cosméticos. Não somente para trabalhar ou para ficar em casa, mas também para seus momentos de lazer à beira-mar ou no clube esportivo, a mulher moderna já nasceu assediada pela indústria de cosméticos e pelos seus anúncios de produtos de beleza. Em todos os momentos, em todos os lugares, a mulher moderna teve que pagar o valor de aparência que parece ser estipulado pelo mercado de produtos de beleza.

Bibliografia:

ANDRIEU, Bernard. Bronzage. 2008. **Une petite histoire du soleil et de la peau**. Paris: CNRS Éditions.

CORREA, Sílvio M. de S. 1994. **Sexualidade e Poder na Belle Époque de Porto Alegre**. Edunisc.

CORBIN, Alain. 1982. **Le miasme et la jonquille**. Flammarion.

_____. 1989. **O território do vazio. A praia e o imaginário ocidental**. São Paulo: Companhia das Letras.

CRESPO, Jorge. 1990. **A história do corpo**. Lisboa: Difel.

NOAL FILHO, Valter; FRANCO, Sérgio da Costa. 2004. **Os viajantes olham Porto Alegre (1754-1890)**. Santa Maria: Anatterra.

_____. **Os viajantes olham Porto Alegre (1890-1941)**. 2004. Santa Maria: Anatterra.

ORY, Pascal. 2008. O corpo Ordinário. *In*: CORBIN, A; COUTINE, J; VIGARELLO, G. (Orgs). **História do Corpo: As mutações do olhar: O século XX**. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes.

_____. **L'invention du bronzage**. 2008. Paris: Editions Complexe.

VIGARELLO, Georges. 2006. **História da Beleza**. Rio de Janeiro: Ediouro.

_____. **O Limpo e o sujo: uma história da higiene corporal**. 1996. São Paulo: Martins Fontes.

_____. Higiene do corpo e trabalho das aparências. 2008. *In*: CORBIN, A; COUTINE, J; VIGARELLO, G. (Orgs). **História do corpo: Da Revolução à Grande Guerra**. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes.

SOHN, Anne-Marie. 2008. O corpo sexuado. *In*: CORBIN, A; COUTINE, J; VIGARELLO, G. (Orgs). **História do Corpo: As mutações do olhar: O século XX**. Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes.

UM TERRITÓRIO A SER DEFENDIDO: CORPOS, GÊNERO E DITADURAS

Ana Maria Veiga

Doutoranda em História

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo:

Pensar as ditaduras militares nos países do hoje denominado Cone Sul nos remete a relatos sobre manifestações, sequestros, prisões, torturas e mortes. Ao observar a atuação de mulheres e as relações de gênero que perpassam essas décadas, podemos ver seus corpos como campos simbólicos dentro da resistência, armada ou não; ambigualmente, eles representam também territórios a se defender. Partindo dos relatos de duas argentinas, duas brasileiras e uma boliviana que estiveram nas ruas, na clandestinidade ou na prisão, proponho uma reflexão sobre a instrumentalização dos corpos, por elas e pelo aparato militar repressivo. Ao mesmo tempo, essas mulheres tiveram contato com os ideais feministas que ganhavam visibilidade e acabaram por gerar sua dupla militância. O uso da história comparada como meio de apreensão dessas práticas pode ajudar a iluminar outros aspectos de trajetórias, ao mesmo tempo semelhantes e distintas.

Palavras-chave: Corpos – Gênero – Ditadura

A TERRITORY TO BE DEFENDED: BODIES, GENDER AND DICTATORSHIPS

Abstract:

Thinking of the military dictatorships in the countries of the nowadays denominated South Cone takes us to narratives about manifestations, sequestrations, prisons, tortures and deaths. Observing women's action and the gender relations that permeate these decades, we can see in their bodies symbolic fields inside the resistance, either armed or not; ambiguously, they also represent territories to defend. Looking at the narratives of two Argentineans, two Brazilians and a Bolivian which were at the streets, in clandestinity or in prison, I purpose a reflection about the instrumentalization of bodies, by themselves and by the repressive display. At the same time, these women were in contact with the feminist ideas that got visibility and marked the beginning of their double militancy. The use of compared history as a way of apprehension of these practices may help to light other aspects of trajectories, quite similar and diverse.

Keywords: Bodies – Gender – Dictatorship

Trago com este artigo a proposta de uma reflexão historiográfica sobre a conquista e a utilização dos corpos, os feminismos e as relações de gênero no contexto sul-americano das ditaduras militares, a partir do relato de três ex-presas políticas que estiveram em grupos de resistência aos regimes ditatoriais em seus países e também de duas ex-militantes políticas de esquerda que atuaram nas frentes de resistência a esses governos⁶⁷. As primeiras são a argentina Alejandra Ciriza, a boliviana Miriam Suarez e a brasileira Maria Amélia de Almeida Teles, cujas exposições orais foram registradas durante o Colóquio Internacional Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul⁶⁸.

⁶⁷ Utilizei os depoimentos dessas mesmas pessoas em uma comunicação oral apresentada em Buenos Aires em novembro de 2009, refletindo sobre a inserção das mulheres na esquerda e a recepção de teorias vindas da Europa e dos Estados Unidos pela chamada “periferia” latino-americana. Cf. Veiga, 2009.

⁶⁸ Evento realizado na Universidade Federal de Santa Catarina em maio de 2009, organizado por Joana Maria Pedro e Cristina Scheibe Wolff, coordenadoras do Laboratório de Estudos de Gênero e História –

Completo o quadro com as elaborações da argentina Monica Sol e da brasileira Sônia Weidner Maluf, que trazem à tona um estilo de militância que abre a possibilidade para outros tipos de abordagem.

As memórias suscitadas pelo mencionado encontro e o modo como foram expostas traçam um caminho de convergência entre o feminismo e o campo das esquerdas sul-americanas, possibilitando a realização de um diálogo que por muito tempo pareceu impossível, já que os ideais feministas foram, via de regra, vistos como pequeno-burgueses e como instrumentos do imperialismo estadunidense – tomado como um elemento unificador dos regimes militares e promotor de suas práticas e técnicas repressivas.

Essas técnicas incidiram diretamente sobre os corpos de quem quer que tenha sido preso ou presa nas celas do aparato militar, considerado por essas mulheres a expressão máxima do machismo. Busco compreender e refletir sobre como elas lidaram, ao mesmo tempo, com o feminismo, com a paixão pela liberdade e pela igualdade, vivida intensamente dentro dos grupos de esquerda, e como lidam hoje com as marcas dessa luta impressas em seus próprios corpos. É sobre esse conjunto de relações que me proponho a refletir.

Militância política e feridas abertas

A boliviana Miriam Suarez, a argentina Alejandra Ciriza e a brasileira Maria Amélia de Almeida Teles estiveram na mesa de encerramento do mencionado encontro, intitulada *Trajetórias de mulheres na luta contra as ditaduras no Cone Sul*. O que estas mulheres teriam em comum para partilhar? Mais do que lembranças, certamente. O clima de cumplicidade, confiança e solidariedade entre elas e quem as assistia brotou da memória de um tempo marcado pela resistência, mas também pela dor.

Mais do que o tempo, seus corpos também receberam as marcas da tortura e da repressão. Todas elas estiveram em grupos de esquerda (armados ou não) em seus países; além disso, identificaram-se com o feminismo naquele período e trazem com elas a característica da chamada dupla militância, que viveram como feministas e como

LEGH – da UFSC e do intitulado Projeto Cone Sul, que busca traçar uma história comparada desses países sob uma perspectiva de gênero. Os textos escritos, reproduzindo essas narrativas estarão disponíveis em www.coloquioconesul.ufsc.br.

“mulheres políticas”⁶⁹. Tomo seus depoimentos como base para o início de algumas reflexões, partindo também da argumentação de Michelle Perrot que diz que “há muito tempo as mulheres são as esquecidas, as sem-voz da História” e que esse silêncio pesa primeiramente sobre seus corpos (Perrot, 2003: 13).

A argentina Alejandra Ciriza⁷⁰ nos permite perceber a importância do rompimento desse silêncio. Ela alerta para o fato da inserção dos testemunhos nas práticas constituírem uma arena de disputa e que o que é dito deixa de nos pertencer, mesmo permanecendo marcado pela singularidade; fica sujeito a ressignificações e elaborações que se afastam do sentido desejado por quem o produziu (Ciriza, 2009b). Levando em conta suas considerações, pretendo me apropriar de seu discurso para abrir uma reflexão que utiliza a comparação como método e como possibilidade de ampliação.

Essa argentina entrou para o PRT-ERP⁷¹ em 1975, aos dezenove anos. Alguns trechos de seu testemunho aproximam a militância política de esquerda da prática feminista. Alejandra narra que naquele tempo algumas delas (as chamadas dupla-militantes) sobreviveram, enquanto outras perderam a vida e a liberdade. Muitos corpos foram interditados, outros aniquilados.

*Para mi se trata de una posición incómoda; yo pertenezco a una doble tradición: soy de izquierda, no puedo otra cosa, y soy feminista. Ser feminista y ser de izquierda son cosas complicadas y difíciles de sostener simultáneamente*⁷² (Ciriza, 2009).

Essa dificuldade estava na não aceitação dos ideais feministas pela maioria dos grupos de esquerda, incluindo o seu. Alejandra Ciriza estava, de corpo e mente, posicionada num lugar de dupla opressão. Como militante política de esquerda, lutava por um mundo diferente, onde não haveria mais a distinção de classes; como militante feminista, a luta era contra a opressão que sofria por ser mulher. Dentro do PRT-ERP argentino, a ambiguidade. Tinha que escolher lutar por apenas uma das causas mais decisivas de sua vida. A outra seria relegada a outros espaços de discussão.

⁶⁹ O termo “mulheres políticas” aparece para designar as militantes de esquerda nos países de língua espanhola no âmbito do Cone Sul.

⁷⁰ Hoje é filósofa e professora da Universidad de Cuyo, em Mendoza.

⁷¹ Partido Revolucionario de los Trabajadores – Ejército Revolucionario del Pueblo.

⁷² “Para mim se trata de uma posição incômoda; eu pertencço a uma dupla tradição: sou de esquerda, não posso outra coisa, e sou feminista. Ser feminista e ser de esquerda são coisas complicadas e difíceis de sustentar simultaneamente” (tradução livre).

*Soy feminista en la producción teórica y en la práctica política, pues no es posible ser feminista sin práctica. Soy feminista y marxista, hermana de mis hermanas políticas, militantes de izquierda, detenidas y torturadas en la cárcel de la dictadura, violadas y asesinadas; compañera de compañeras que parieron en los centros clandestinos de detención, que nos dejaron como herencia la búsqueda de sus cuerpos y de sus hijos e hijas*⁷³ (Ciriza, 2009).

Este recorte nos mostra outros elementos: no primeiro momento aponta o espaço que ocupa hoje dentro da academia, levando seu feminismo para o campo da produção teórica, onde segue com a opção pelo marxismo como norteador da construção do pensamento; outro aspecto é a emoção que permeia sua fala quando rememora as companheiras políticas dos anos da ditadura. Entre lágrimas, evoca a memória da solidariedade feminista no combate político e se coloca como “irmã de suas irmãs políticas”, as militantes de esquerda que foram presas, torturadas e violentadas, como ela, nos cárceres do regime militar. Alejandra afirma que ser mulher não foi indiferente nos anos da repressão e que a tortura tomou formas específicas. Algumas delas foram assassinadas, algumas tiveram seus filhos nos centros clandestinos. A herança que deixaram foi justamente a busca de seus corpos e de seus filhos e filhas (Ciriza, 2009).

Joana Maria Pedro argumenta que as múltiplas representações que se configuraram sobre o corpo das mulheres estiveram articuladas a diversas formas de controle e que essas tentativas de domínio, também sobre o controle de sua capacidade procriativa, “foram responsáveis pela configuração das mais diversas representações do corpo feminino, tendo como alvo o aparelho reprodutor” (Pedro, 2003: p. 174). No momento em que os contraceptivos eram largamente difundidos na América Latina (não sem a resistência da igreja católica e da parte conservadora das sociedades locais) e que viraram tema de discussões dentro do movimento feminista⁷⁴, essas mulheres não tiveram qualquer escolha sobre seus corpos, muitas gerando os filhos de seus próprios torturadores por trás das grades dos cárceres militares.

Por meio do relato de Alejandra Ciriza, pleno de subjetividade e emoção, podemos traçar uma pequena linha na composição do quadro que foi o terror de Estado

⁷³ “Sou feminista na produção teórica e na prática política, pois não é possível ser feminista sem prática. Sou feminista e marxista, irmã de minhas irmãs políticas, militantes de esquerda detidas e torturadas nos cárceres da ditadura, violadas e assassinadas; companheira de companheiras que pariram nos centros clandestinos de detenção, que nos deixaram como herança a busca de seus corpos e de seus filhos e filhas” (tradução livre).

⁷⁴ De acordo com Michelle Perrot (cf. 2003: 23), o feminismo dos anos 1970 passa a lutar pelo conhecimento e pela autonomia dos corpos das mulheres.

para as mulheres argentinas, já que tantos outros testemunhos poderiam ser juntados ao seu. A história das ditaduras militares pode ser vista como a história do domínio sobre os corpos, da ameaça à dignidade da condição humana. Corpos eram detidos, interditados, ameaçados, torturados, violentados sexualmente, explorados nos seus limites, aniquilados pela morte violenta ou mesmo roubados, como no caso das mais de quatrocentas crianças desaparecidas, criadas por outras famílias, muitas vezes as dos próprios algozes de suas mães ou pais biológicos. E Alejandra segue:

Lo que quiero transmitir no es solamente la memoria do que me sucedió, si no que lo que deseo transmitir es la voluntad de transformación que nos habitaba y deseo transmitir que la revolución no puede hacerse sin nosotras [...] ⁷⁵ (Ciriza, 2009).

“A revolução não pode ser feita sem as mulheres”. Seu depoimento traz uma questão que aparece em diversos testemunhos de feministas que participaram da luta, armada ou não, contra as ditaduras militares, tanto na Argentina quanto no Brasil ou em outros países do Cone Sul⁷⁶: a dificuldade encontrada por elas, mulheres discriminadas dentro das organizações e partidos de esquerda, por serem feministas, e depois também dentro das organizações feministas, por fazerem parte dos grupos de esquerda. Ironicamente, a igualdade de tratamento que recebiam era dada pelas práticas repressivas de tortura e violência, cujos executores não diferenciavam corpos de homens ou de mulheres, ou, se de certo modo os diferenciavam, faziam doer a todos. Isso veremos melhor com o depoimento de Maria Amélia Teles.

Mas os pontos centrais narrados pelas mulheres militantes de esquerda e feministas não estão limitados por fronteiras geográficas. A boliviana Miriam Suarez também oferece seu relato pessoal, reconhecendo-o pleno de ressentimentos e outros sentimentos. De descendência indígena e ainda muito jovem, iniciou sua militância política em um grupo de treinamento ideológico e militar que lutava pela reforma agrária, a *Unión de Campesinos Pobres* – UCAPO. Jovens de todo o país ingressaram nesse grupo, de acordo com ela. Conta que a paixão pela vida e pela liberdade não se comparava com nada naquele momento e a causa emancipatória da esquerda tinha como

⁷⁵ “O que quero transmitir não é somente a memória do que aconteceu, mas o que desejo transmitir é a vontade de transformação que nos habitava e desejo transmitir que a revolução não pode ser feita sem nós (as mulheres)” (tradução livre).

⁷⁶ O projeto *Movimento de mulheres e feminismos em tempos de ditadura militar no Cone Sul*, coordenado pelas professoras Joana Maria Pedro e Cristina Scheibe Wolff, da UFSC, conta hoje com mais de cento e trinta entrevistas realizadas com mulheres de todos os países do Cone Sul. Este material encontra-se no acervo do Laboratório de Estudos de Gênero e História desta universidade.

inimigo principal o capitalismo, comandado pelo “imperialismo yankee e seus lacaios locais” (Suarez, 2009).

Yo me considero una soldada por la libertad y en ese sentido nunca he dejado de serlo. Yo quiero empezar ese relato declarando que sí, soy feminista, y soy feminista y eso no implica que yo renuncie a mis principios y compromisos revolucionarios. Al contrario, creo que los fortalezco con esa búsqueda de encontrar fuerzas coincidentes, convergentes, que me permitan contar con todos los elementos para hacer eso que buscamos en la década de setenta: transformar este mundo, alterarlo y buscar lo alternativo a través de cosas que nos llenaban, no solamente nos llenaban materialmente, sino también de manera espiritual⁷⁷ (Suarez, 2009).

Com sua fala, Miriam Suarez responde a velhos questionamentos colocados às mulheres que exerciam a dupla militância. Não era por ser feminista que se afastaria de seus mais caros ideais como revolucionária; afirma que nunca deixou de ser uma “soldada pela liberdade”. Para ela, a resistência ao regime e a luta de classes não estavam de todo apartadas do que entende por ideal feminista. A transformação do mundo tão sonhada, principalmente na década de setenta e nos primeiros anos oitenta, só poderia ser alcançada com a contemplação das reivindicações de igualdade das mulheres, não com seu desprezo ou deslocamento para segundo plano.

Miriam vê nos anos 1970 a origem do rumo político tomado pelos países latino-americanos hoje. Vê com orgulho o governo do “Índio Evo”, como se refere ao atual presidente de origem indígena, Evo Morales. A clareza de pensamento deixa transparecer a trajetória de uma militante política de esquerda consciente e atuante, até os dias de hoje. Seus caminhos seguiram a linha da prática feminista de atuação, nem por isso foram menos representativos que os da esquerda mais tradicional.

Me tocó vivir de cerca a los efectos de un régimen totalitario que no se detuvo ante nada, atropelló los derechos de las personas y de los pueblos y acabó con las esperanzas de cambio que empezaban a germinar y que habían sido regadas con sangre de guerrilleros comandados por el Che Guevara en Bolivia⁷⁸ (Suarez, 2009).

⁷⁷ “Eu me considero uma soldada pela liberdade e nesse sentido nunca deixei de sê-lo. Eu quero começar esse relato declarando que sim, sou feminista, e sou feminista e isso não implica que eu renuncie aos meus princípios e compromissos revolucionários. Ao contrário, creio que os fortaleço com essa busca de encontrar forças coincidentes, convergentes, que me permitam contar com todos os elementos para fazer isso que buscamos na década de setenta: transformar este mundo, alterá-lo e buscar o alternativo através de coisas que nos preenchiam, não somente nos satisfaziam materialmente, mas também de maneira espiritual” (tradução livre).

⁷⁸ “Coube a mim viver junto aos efeitos de um regime totalitário que não se deteve diante de nada, atropelou os direitos das pessoas e dos povos e acabou com as esperanças de mudança que começavam a

Ela legitima e relaciona a origem de seu posicionamento na esquerda boliviana à atuação de Che Guevara e seus companheiros (das companheiras não se fala) naquele país. Aponta uma efervescência revolucionária nos anos setenta que questionava a posição dos partidos de esquerda que haviam feito pouco caso da presença revolucionária na Bolívia, onde morreu Guevara em 1967 (Suarez, 2009). Neste ponto, diante de um sentimento de orgulho, podemos sugerir a imagem da Bolívia como um corpo territorial, físico, solo (guardador de uma relíquia) onde o corpo do herói da esquerda armada latino-americana foi aniquilado, no combate ao poder hegemônico da direita.

O testemunho de Miriam Suarez ao mesmo tempo sinaliza a influência de Che Guevara nos grupos da esquerda radical boliviana e mostra que por lá circulavam também ideias feministas, que de alguma forma eram consideradas incompatíveis com a perspectiva da esquerda.

Los jóvenes persistían en sus luchas y reflexiones teóricas sobre los métodos de agilizar a transformación nacional en beneficio de los pobres, de los obreros, de los campesinos; y en ese discurso, debo reconocer, a pesar de ser una militante de esa época, no entraban los pueblos indígenas y mucho menos las mujeres, aún que en todos los grupos las mujeres estuvimos participando activamente y cumpliendo distintos roles de militantes y de guerrilleras⁷⁹ (Suarez, 2009).

Volto a afirmar que esse tipo de depoimento poderia seguramente ser transmitido por diversas mulheres que estiveram nessa mesma situação dentro dos partidos políticos no contexto das ditaduras militares que dominaram a região do Cone Sul, portanto torna-se relevante ressaltar que os testemunhos não são apresentados como verdades, mas como as representações que essas mulheres fizeram e sua interpretação pessoal sobre o período em que viveram, além da correspondência com o contexto em que são registrados. Eles não fazem sozinhos a história, mas podem contribuir na composição de certos paradigmas. A recorrência e a semelhança dos relatos, originados em distintos países é o que permite sua utilização como ferramentas

germinar e que tinham sido regadas com o sangue de guerrilheiros comandados por Che Guevara na Bolívia” (tradução livre).

⁷⁹ “Os jovens persistiam em suas lutas e reflexões teóricas sobre os métodos de agilizar a transformação nacional em benefício dos pobres, dos operários, dos camponeses; e nesse discurso, devo reconhecer, apesar de ser uma militante nessa época, não entravam os povos indígenas e muito menos as mulheres, ainda que em todos os grupos nós mulheres estivéssemos participando ativamente e cumprindo diferentes papéis de militantes e de guerrilheiras” (tradução livre).

para pensarmos contextos históricos e características específicas. Outros aspectos são destacados por Miriam Suarez:

Trabajamos en diferentes labores, la de correo, la de búsqueda de información, la de apoyo logístico para encontrar las formas de contribuir al sostenimiento de los grupos, sin dejar de lado las labores cotidianas de los hijos, de estudiar, de trabajar fuera, de la casa... Las mujeres militantes teníamos que demostrar nuestras propias capacidades y nos exigíamos mucho más que los mismos compañeros. [...] Estos antecedentes de participación, de entrega y de vivir para el otro sin recibir nada a cambio fueron despertando una conciencia crítica en las mujeres. Cuando nos reuníamos durante alguna tarea que cumplíamos, comentábamos y cuestionábamos nuestros roles de colaboradoras o de “segundonas” que daban los dirigentes de las organizaciones políticas de la época a las mujeres⁸⁰ (Suarez, 2009).

Mesmo assim, a disciplina e o compromisso adquirido para sobrepor os interesses coletivos do partido aos questionamentos individuais eram mais fortes que a incipiente crítica feminista à organização partidária que se propunha a mudar o mundo, sem sequer se perguntar, de acordo com as palavras de Miriam, como as mulheres resolviam os problemas da vida cotidiana⁸¹. Essa vida cotidiana aparece em sua fala como uma dupla jornada na relação com os grupos de esquerda, pois as mulheres, além das tarefas da militância, tinham outras obrigações tradicionais, que diziam respeito ao cuidado com a casa e com os filhos, quando os tinham. Essa responsabilidade jamais apareceu nas trajetórias dos homens militantes. Mesmo dentro das organizações, diversos depoimentos atestam que muitas vezes cabiam às mulheres as tarefas de secretariar, servir cafezinho, cozinhar e manter a limpeza dos “aparelhos” ocupados pelos grupos, armados ou não.

Miriam Suarez acha que não se deve culpar a ninguém nem responsabilizar aos homens, já que os companheiros, como ela e suas companheiras, são construídos socialmente sob esse sistema de discriminação e exclusão. Esse foi o principal motivo

⁸⁰ “Trabajamos em diferentes tarefas, a de correio, a de busca de informação, a de apoio logístico para encontrar as formas de contribuir à sustentação dos grupos, sem deixar de lado as tarefas cotidianas dos filhos, de estudar, de trabalhar fora, da casa... Nós mulheres militantes tínhamos que demonstrar nossas próprias capacidades e nos exigíamos muito mais do que os mesmos companheiros. [...] Estes antecedentes de participação, de entrega e de viver para o outro sem receber nada em troca foram despertando uma consciência crítica nas mulheres. Quando nos reuníamos para alguma tarefa que cumpríamos, comentávamos e questionávamos nossos papéis de colaboradoras ou de ‘segundonas’ que davam os dirigentes das organizações políticas da época às mulheres” (tradução livre).

⁸¹ Observo que Miriam Suarez não menciona em entrevista anterior essas primeiras reflexões sobre as questões específicas das mulheres dentro de seu grupo de esquerda na Bolívia. Naquele momento (2007) afirma que o primeiro contato com o feminismo se deu no exílio. Os depoimentos estão fortemente ligados ao momento e à situação em que são registrados e podem sofrer alterações com o passar do tempo.

que as fez transitar da militância política aos grupos feministas, “[...] que nos permitían entender que la sociedad no solamente se dividía en clases sociales, sino también en blanco y negro, si no también en indígena y no indígena y también entre hombres y mujeres”⁸² (Suarez, 2009). O anonimato das mulheres e sua invisibilização dentro das organizações ou fora delas fortaleceram esse sentido crítico. Além do gênero, a etnia também passou a fazer parte da bandeira feminista de luta.

Preso em uma cidade da fronteira boliviana, Miriam Suarez descobriu que seu corpo era o primeiro território que tinha que defender. “*El cuerpo de la mujer se convertía en territorio que se había que conquistarlo. Y habíamos que defenderlo*”⁸³ (Suarez, 2009). Com lágrimas nos olhos, reconheceu que foi muito duro descobrir isso. O depoimento emocionado de Miriam Suarez sugere as violações que sofreu na prisão e na tortura. Ela e seu companheiro escaparam do cárcere e seguiram para o exílio na Suécia. Os países que deram abrigo a tantas e tantos exilados políticos nos possibilitam constituir a imagem de um solo/seio acolhedor, onde se podia descansar confortavelmente, mesmo com os sobressaltos de pesadelos recém vividos.

No exílio Miriam começou a participar de grupos de mulheres que partilhavam experiências e falavam de suas próprias práticas. Apesar de compartilhar do incômodo e das conversas com as companheiras de grupo revolucionário na Bolívia, a primeira reunião feminista da qual participou foi em Estocolmo, organizada por algumas chilenas e uruguaias. Como haviam reeditado sua organização política no exílio, conta que imediatamente o partido se reuniu para questionar esse outro tipo de interesse. As agora dupla-militantes diziam que eram mulheres e que não iam ficar fora daquela discussão, então eles as chamaram e disseram: “*Pero ustedes son revolucionarias, no lo van a olvidar. Feministas no, porque el feminismo es de la pequeña burguesía. El feminismo está contra la fuerza revolucionaria.*”⁸⁴ Mas elas foram ao encontro e não disseram às outras companheiras nenhuma das palavras que ouviram do partido (Suarez, 2009).

Miriam conclui seu testemunho falando que a evolução do pensamento feminista na Bolívia tem uma origem política de luta e de resistência aos sistemas de exclusão e de propostas inacabadas, abertas a novas ideias, à participação, ao respeito, à

⁸² “[...] que nos permitiam entender que a sociedade não somente se dividia em classes sociais, mas também em branco e negro, mas também em indígena e não indígena e também entre homens e mulheres” (tradução livre).

⁸³ “O corpo da mulher se convertia em território que se tinha que conquistar. E tínhamos que defendê-lo” (tradução livre).

⁸⁴ “Mas vocês são revolucionárias, não vão esquecer. Feministas não, porque o feminismo é da pequena burguesia. O feminismo está contra a força revolucionária” (tradução livre).

diversidade, que se volta como um potencial dos povos e da região. Afirma que os sistemas de exclusão, o capitalismo, o neoliberalismo e o patriarcado são coincidentes em todos os sentidos; e como são coincidentes também são mutáveis, buscando se acomodar para que se reproduzam constantemente. E diz que por isso essa denúncia é tão importante (Suarez, 2009).

Mas e quanto ao Brasil? A trajetória que completa esse primeiro o quadro é a da feminista brasileira e militante de esquerda Maria Amélia de Almeida Teles. Amelinha, como é conhecida, foi criada em uma família de operários sindicalistas e desde cedo esteve envolvida com o Partido Comunista⁸⁵, radicalizando sua posição a partir do golpe militar brasileiro de 1964 e entrando para a clandestinidade no ano seguinte (Teles, 2009). A partir de 1968, com a dura resposta do regime militar frente às manifestações sociais, políticas e culturais que movimentaram boa parte do mundo e do Brasil, muitos jovens da esquerda decidiram “pegar em armas” como meio de resistir ou mesmo de tentar reverter a situação. Amelinha participou de um dos núcleos que se formavam inspirados pela vitória da Revolução Cubana.

Ela conta que trabalhava com a gráfica do PC em São Paulo e que de 1964 a 1968 não conheceu nem lidou com nenhuma mulher no partido. Diz que as únicas notas que saíam sobre mulheres no jornal *Classe Operária*, que ela editava, foram escritas por ela mesma e que isso não era tarefa fácil diante dos companheiros, que criticavam a falta de importância e a inconsistência dessas notícias (Teles, 2009).

Ana Maria Colling observa a diluição das relações de gênero na chamada “luta geral”, enquanto que o desmerecimento das mulheres era demonstrado em sua condição subalterna dentro dos grupos da esquerda brasileira. As mulheres militantes eram invisíveis, pois não faziam parte do modelo histórico feminino, sendo consideradas seres “desviantes”, segundo a autora. Estavam longe de ser consideradas “mulheres ideais”. Não podiam se constituir em sujeitos políticos (Colling, 2006).

Maria Amélia Teles teve dois filhos na clandestinidade com o companheiro com quem vive há quarenta e sete anos; o casal foi preso com os filhos pequenos. Amelinha diz que para ela essa era a pior parte da tortura, a presença dos filhos no centro clandestino (Teles, 2009). À tortura do corpo da mulher juntava-se a consciência da

⁸⁵ É necessário esclarecer que no Brasil o Partido Comunista ainda contava com certo prestígio, mas mesmo assim foi uma de suas dissidências, o PC do B, que pegou em armas, formando a Guerrilha do Araguaia entre 1972 e 1974. Em outros países o PC era visto como representante de uma esquerda conservadora. Na Argentina, por exemplo, os jovens distanciavam-se do PC para atuar em grupos mais radicais, muitos deles armados, mesmo antes do período da última ditadura militar naquele país (1976-1983).

presença física do filho e da filha e do que podia ser apreendido por meio dos seus olhos. Os pequenos Edson e Janaína também estavam interditados. Moravam na prisão, jogavam bola, passavam o tempo com os militares e eventualmente eram levados para ver o pai e a mãe nas condições mais degradantes, resultado das sessões de tortura. O corpo na tortura é ao mesmo tempo material e simbólico.

Amelinha relata que não havia tortura com roupas, nem para as mulheres, nem para os homens (estar nu era estar vulnerável) e que um dia, depois de passar por todo o circuito da tortura de espancamentos, “pau-de-arara”, palmatória, afogamento, choques na vagina, no ânus, na cabeça, nos ouvidos, nos seios, seu filho de quatro anos foi levado para ver o resultado disso e queria saber por que a mãe estava azul. Enquanto tudo acontecia, repetidamente diziam a ela que a filha estava em um caixão (Teles, 2009).

Conta que sua irmã, Criméia, conseguiu escapar com vida da Guerrilha do Araguaia deflagrada em 1972, onde teve o companheiro morto. Ela foi uma das raras sobreviventes, também presa quando estava grávida de sete meses. Relata que Criméia era muito procurada pela repressão e que foi presa alegando ser empregada doméstica do casal. Mesmo grávida, era torturada algumas vezes nos primeiros dias da prisão, até que a mentira foi descoberta e o próprio general que comandava aquela equipe veio aplicar a “lição”, sobre ela e também sobre seus subordinados, que não conseguiram perceber que aquela era a irmã foragida de Maria Amélia. Durante dez dias todos foram torturados barbaramente. Os militares queriam que ela assinasse uma autorização para que fizessem um aborto na irmã. Amelinha não assinou. Eram torturados em rodízio, cada vez predominando os gritos de um deles nas salas do centro clandestino. O filho de Criméia nasceu na prisão (Teles, 2009).

Ela relata o caso de um companheiro que foi preso e torturado junto com o filho pequeno. Quando os algozes disseram que se ele não falasse continuariam a torturar a criança, o homem disse ao filho que não falaria, para que outros filhos de outros companheiros não fossem também torturados. O pai do menino morreu na prisão (Teles, 2009).

Esses relatos mostram claramente a constituição do corpo como campo de disputa e como instrumento central na estratégia do jogo repressivo. Era por meio dele que se falava ou se figurava uma soberania. Dele dispunham ambas as partes, a que pressionava e o levava ao limite e a que resistia ou não a essas táticas sistemáticas de

poder. Além da tortura, a resistência ou a desistência também estavam carregadas de simbolismo.

O depoimento de Amelinha ressalta o preconceito que sofria, ainda fora da prisão, por conta de uma concepção comum sobre o feminismo, criada no intuito de desmerecer as reivindicações das mulheres. Feminismo “era coisa de burguesa, era coisa de quem não tinha o que fazer, era coisa de ‘sapatona’.”

Eu defendia e acreditava que os partidos tinham que ser feministas, eu era muito ingênua! Hoje eu tenho certeza que não são e não vão ser. Eu briguei muito dentro do partido para que ele assumisse a bandeira do feminismo e acabei sendo expulsa... sem uma razão política (Teles, 2009).

A razão política, a meu ver, estava implícita e naturalizada. A desqualificação das reivindicações específicas das mulheres partia não apenas da esquerda, que no sentido do preconceito e da moral estava bem mais próxima da direita do que gostaria de admitir. Ambos os lados se uniam no consenso que afastava o reconhecimento das mulheres como pessoas capazes dos mesmos cargos e da mesma consideração dentro de qualquer grupo.

Outras mulheres, que não estiveram na prisão, acabaram por usar seus corpos de outras formas no combate aos regimes militares.

Outras trajetórias políticas e corpóreas

A argentina Monica Sol afirma que a violência sexual na tortura nunca era comentada dentro do seu grupo de esquerda trotskista, o PST⁸⁶, assim como na esquerda argentina de modo mais amplo. Não sabe dizer até que ponto isso denunciava um certo incômodo com questões sobre a sexualidade ou se o silêncio era uma maneira de não desencorajar outros e outras militantes que ainda não sabiam de fato o que acontecia dentro das paredes da prisão política (Sol, 2009).

Michelle Perrot nos ajuda a ampliar esse debate:

Quais são os fundamentos, as raízes do silêncio acerca do corpo da mulher? Trata-se de um silêncio de longa duração, inscrito na construção do pensamento simbólico da diferença entre os sexos, mas forçado ao longo do tempo pelo discurso médico ou político (Perrot, 2003: 20).

⁸⁶ Partido Socialista de los Trabajadores.

Perrot afirma ainda que a “honra feminina” está no fechamento e no silêncio do corpo (Perrot, 2003: 22). Certamente não era fácil nem para mulheres nem para homens falar sobre as torturas que marcaram seus corpos, entre elas as violações sexuais. Recorrendo às palavras de outra trotskista conterrânea de Sol, Mirta Henault, a esquerda argentina era extremamente puritana e a sexualidade não fazia parte de seu vocabulário⁸⁷ (Veiga, 2009b).

O pai de Monica Sol era filiado ao PC Argentino, do qual ela participou desde os quatorze anos de idade; mas conta que o PC era mal visto pelos jovens de esquerda no período do regime militar, que buscavam uma saída própria para a resistência política, muitos optando pela luta armada. Sua opção pelo trotskismo foi influenciada por amigas de colégio, que a levaram ao PST (Sol, 2009).

É interessante perceber que várias feministas argentinas de esquerda optavam pelo trotskismo. No Brasil, além de grupos revolucionários, muitas das feministas estavam dentro do próprio Partido Comunista, também clandestino. A configuração partidária do PC mudava no cruzamento das fronteiras geopolíticas.

Seguindo com o testemunho de Sol, para ela a ética revolucionária estava embasada na solidariedade; pensava que era isso que mantinha a união e a própria vida. O ranço pequeno-burguês era tido como o “pecado original”, do qual necessitavam se lavar o tempo todo (Sol, 2009).

Seu corpo, como os de outras militantes do mesmo grupo, era colocado nas ruas, como instrumento de resistência e protesto. Fazia parte de um grupo de teatro que servia como cortina para a clandestinidade. Com o passar do tempo, o movimento artístico cresceu e superou o grupo original da militância. O grupo original atuava em performances de cunho feminista protagonizadas apenas por mulheres. Por mais que resistisse a esse termo, que denotava para ela admitir a vitimização e a inferioridade das mulheres, Sol reconhecia a importância dessas manifestações. Elas usavam o teatro do absurdo e do exagero para questionar as profissões consideradas femininas e os papéis tradicionais das mulheres. Ridicularizavam as atrizes que queriam apenas interpretar mulheres sensuais, ricas e bonitas, criando o inverso. Apropriavam-se das personagens, adaptando e reinventando os textos das peças.

O “quadro” (nome que se dava à liderança) de sua célula partidária era uma mulher, Marta, que trouxe ao grupo as primeiras leituras feministas. Certamente o que

⁸⁷ Em entrevista concedida a Ana Maria Veiga em Buenos Aires – fevereiro de 2007. Acervo do LEGH/UFSC.

era lido era também traduzido e adaptado à realidade de mulheres que, além de se identificarem com essas ideias, participavam de grupos de resistência e sofriam a repressão das ditaduras militares.

Sol conta que as mulheres que chegavam ao comando de uma célula tinham voto maior do que o dos homens, pois para uma mulher chegar a essa posição ela tinha que mostrar um valor muito maior. Quanto ao comportamento normatizado, não podiam usar cabelos soltos nem minissaias, tinham que usar cores neutras e não chamar a atenção, ou seja, as mulheres da esquerda deviam andar uniformizadas. Isso já poderia denotar uma forma sutil de dominação. Sol diz que os grupos de esquerda entendiam que a feminilidade era algo construído, mas que os companheiros demonstravam seu gosto por mulheres mais femininas (Sol, 2009). O uso e a idealização dos corpos podiam ser contraditórios.

Ana Maria Colling argumenta que as militantes assumiam a dominação masculina, camuflando a sexualidade “numa categoria sem sexo – a militante política” e diz que os limites da feminilidade eram determinados pelos homens. “A repressão (e eu diria a grande maioria da sociedade aliada a ela) caracteriza a mulher militante como PUTA COMUNISTA. Ambas categorias desviantes dos padrões estabelecidos pela sociedade, que enclausura a mulher no mundo privado e doméstico” (Colling, 2006, p. 97). Era, ao mesmo tempo, opositora e subversiva dos valores sociais. Colling observa também que a história da repressão, assim como a história da oposição são histórias masculinas.

As mulheres, assim como os homens do grupo de Monica Sol, eram enviadas para trabalhar nas fábricas. Mais uma vez, o corpo adquire outras formas nas estratégias políticas da militância. Ele lida com máquinas, muitas vezes com força bruta e é, de novo, uniformizado.

De acordo com a pesquisa de Cristina Scheibe Wolff, os grupos da esquerda armada brasileira, predominantemente masculinos, tinham como regra para as mulheres justamente o seu papel social “naturalmente” estabelecido; elas tinham a tarefa de manter as casas, enquanto que as estratégias e táticas de ação ficavam inteiramente por conta deles. As mulheres que se sobressaíam em alguma ação armada ou que sabiam atirar bem eram vistas (respeitadas?) em alguns casos como “machos” diante do

grupo⁸⁸. A imagem do “guerrilheiro” era masculinizada, apesar de alguns grupos serem formados por aproximadamente vinte por cento de mulheres (Wolff, 2007).

Sol termina seu depoimento refletindo sobre o quanto o comando de Marta podia ser adequado a um grupo de mulheres e que efetividade ele teria tido no grupo maior, permeado pelo preconceito e pela divisão sexual do trabalho dentro do partido⁸⁹. Lembro que os papéis pré-estabelecidos para homens e mulheres não foram uma característica exclusiva dos grupos de esquerda, que apenas reproduziam, ao invés de combater, os preconceitos enraizados numa escala social mais ampla. Sol exilou-se no Brasil com seu companheiro em 1979 e não voltou mais a viver na Argentina.

Passemos agora a outra experiência singular. Quando ingressou na universidade, em 1978, a brasileira Sônia Weidner Maluf organizou, junto com outros e outras estudantes, um grupo de estudos sobre temas do marxismo. Depois de ingressar no movimento estudantil, ajudou a formar em 1980 um grupo feminista de esquerda chamado *Liberta*. Coincidentemente, um dos meios de manifestação dessas jovens influenciadas por ideias e textos socialistas era o teatro. Sônia conta que encenaram algumas (poucas) peças de protesto, que ao mesmo tempo denunciavam a situação das mulheres e a opressão de classe, exigindo uma transformação social⁹⁰.

Como afirmação identitária, as companheiras do seu grupo se autodenominavam “feministas revolucionárias” ou “feministas autônomas”, dependendo de quem fossem as/os interlocutoras/es. Maluf explica que com relação aos outros grupos feministas, elas queriam se diferenciar pela crítica ao que consideravam “política assistencialista” e pouco radical. Quanto ao seu grupo de esquerda de origem, o Peleia – uma tendência estudantil ligada à Democracia Socialista –, consideravam-no “pouco feminista” (Maluf, 2009).

Ela conta que começaram a convidar as militantes do Peleia para discutir temas relacionados à opressão de gênero e que o novo grupo foi crescendo aos poucos, acrescido por estudantes de fora desse âmbito e também por mulheres da periferia. Juntas, discutiam textos e faziam planejamento de ação, como a invasão e ocupação da moradia estudantil da UFRGS – Universidade Federal do Rio Grande do Sul –, proibida para mulheres, que durou dias, até que elas tivessem esse direito conquistado. A invasão

⁸⁸ Essa informação aparece em entrevistas registradas por Wolff para seu trabalho.

⁸⁹ No Brasil podemos encontrar diversas mulheres que se destacaram como líderes em seus grupos de esquerda. Um exemplo delas é Elizabeth de Souza Lobo, que comandava uma das células mais importantes do PCB nos anos 1960.

⁹⁰ Conversa com a autora em setembro de 2009.

e a ocupação de lugares até então proibidos sinaliza uma vez mais o uso dos corpos dessas mulheres como elemento ativo da luta política. Ela e algumas de suas companheiras chegaram a apanhar de corrente quando faziam uma manifestação feminista diante de alguns componentes do grupo da esquerda armada MR-8⁹¹. No movimento estudantil, não lançaram chapa, mas fizeram campanha contra a tendência ligada ao MR-8 por suas atitudes e propaganda, consideradas machistas por elas.

Uma outra manifestação importante do grupo de Sônia Maluf foi a publicação do periódico feminista *Mulher Liberta Mulher*, que chegou a contar vários números⁹². Mesmo sem a inserção oficial em grupos maiores, zelando pela autonomia, a tendência desse grupo de jovens mulheres estava fortemente atrelada às ideias socialistas e às ações de resistência.

Coincidentemente ao relato da argentina Sol, o expansionismo do grupo *Liberta* levou Sônia ao Sindicato dos Metalúrgicos em Canoas, Rio Grande do Sul, aonde ia uma vez por semana, para dar assessoria feminista às mulheres da diretoria e a quem mais quisesse se juntar a elas. Nos sábados, ia aos bairros operários de Canoas para passar filmes e discutir com as mulheres.

Sônia Maluf coloca em palavras um pensamento partilhado também por Alejandra Ciriza (2009) quando define sua dupla militância como “uma militância de esquerda no interior do feminismo e uma militância feminista no interior da esquerda” (Maluf, 2009).

Questões para a dupla militância

Como antropóloga, Sônia Maluf também nos ajuda a pensar sobre a constituição do campo feminista na década de 1970.

Qualquer história dos feminismos contemporâneos no Brasil e na América Latina necessariamente fará referências ao contexto relativamente recente das ditaduras militares no país e na região de modo geral. No Brasil, o surgimento de grupos, organizações e movimentos feministas em meados dos anos 70 foi bastante marcado por uma conjuntura de repressão política e perseguição, organização clandestina dos grupos de esquerda e de oposição (Maluf, 2009).

⁹¹ Movimento Revolucionário 8 de outubro.

⁹² Conversa com a autora em setembro de 2009.

A luta política da esquerda contra as ditaduras militares certamente esteve na base da constituição dos feminismos que emergiram nos países do Cone Sul. Isabel Cristina Hentz faz um bom resumo da situação das dupla-militantes diante das discussões entre esquerda e feminismo.

[...] as feministas socialistas, diferentemente do que afirmavam os grupos de esquerda, não acreditavam que a revolução socialista traria automaticamente a libertação das mulheres. Por isso as mulheres deveriam ter sua luta própria, com suas reivindicações específicas, separada da luta socialista. Mesmo assim, as feministas marxistas não acreditavam que fosse possível a plena libertação das mulheres separada do socialismo, ou seja, mesmo que as mulheres conseguissem atingir alguns de seus objetivos no sistema capitalista, seria somente no socialismo, com a extinção da sociedade de classes e da propriedade privada, que a libertação feminina poderia ser completa (Hentz, Inédito).

Essa discussão esteve presente em várias partes do Cone Sul. Maluf sinaliza que nos anos 1970 e início dos 1980 eram constantes as discussões sobre a luta geral e a luta específica das mulheres, mas avisa que “[...] não é possível reduzir essa tensão a uma versão homogênea nem sobre as organizações de esquerda quanto ao feminismo nem dos grupos feministas quanto à chamada luta mais geral.” De acordo com ela, isso poderia levar a pensar em uma política feminista pouco articulada com outras questões que não se referem à especificidade de gênero. Além disso, grupos e partidos de esquerda acabaram por incluir essas demandas à sua plataforma política (Maluf, 2009).

Geoff Eley fala do movimento feminista dos anos 1970 como uma experiência “enfurecedora” contra a misoginia da esquerda, que o via como um divisionismo burguês. Recusando o contínuo recebimento das migalhas da política masculina, as mulheres surgiram como uma coletividade inesperada, com todo o poder de uma novidade, formando grupos não-hierárquicos e descentralizados para contrastar com a esquerda tradicional. As feministas teriam colocado em questão quais eram as reais prioridades da esquerda. Com estilo político subversivo, segundo o autor, constituíram uma identidade coletiva em torno de problemas que a política convencional ignorava e passaram a atuar nas bases sociais, lutando por salários iguais junto aos operários e fazendo ações coletivas de apoio às mulheres pobres. Eley afirma que as questões comunitárias que fizeram parte de suas reivindicações eram desprezadas pela esquerda tradicional e que elas conseguiam ter uma intensa atividade mesmo sem os recursos dos partidos ou sindicatos (Eley, 2005).

Embora seu argumento seja de origem européia, busquei nele pontos convergentes com o que encontramos nas fontes referentes aos feminismos dentro do Cone Sul, que teve como especificidade a resistência aos regimes militares, tanto que muitas mulheres se autodenominaram feministas apenas no exílio, onde essas ideias circulavam mais livremente e onde encontravam ressonância.

A argentina Karin Grammatico denuncia a exclusão da experiência do feminismo como elemento de contestação pela historiografia que estuda o período do último regime militar na Argentina. Para ela, a aproximação de diversas militantes com os problemas das mulheres foi um caminho curto no sentido do projeto feminista. Como exemplo, menciona a aproximação entre as mulheres do *Partido Socialista de los Trabajadores* – PRT – e as da *Unión Feminista Argentina* – UFA – no começo da década de 1970, quando publicaram, juntas, uma revista e um livro. Mas ainda assim era perceptível a tensão entre as questões de classe e de gênero (Grammatico, 2005).

Algumas reflexões sobre campo

Comecei este artigo com o depoimento de mulheres que viveram os anos 1970 como militantes políticas em grupos de esquerda de três países diferentes e localizei, com a ajuda delas, a origem de um dos feminismos sul-americanos dentro do campo da esquerda. Pudemos perceber que elas ainda se definem como mulheres de esquerda e como feministas, mas tiveram que sair de seus grupos e partidos para buscar uma luta paralela, já que uma característica marcante dessa esquerda revolucionária era priorizar apenas o econômico e o político e não olhar para as demandas de transformações culturais e sociais que passaram a emergir dentro dela mesma.

O histórico das mulheres na luta pela igualdade é bastante longo e nos permitem traçar o esboço de múltiplos contextos. Elas participaram ativamente da Revolução Francesa, mas foram afastadas de seus benefícios⁹³; estiveram na Revolução Bolchevique, mas tiveram suas conquistas em parte revogadas depois de Lênin; em 1968, as manifestações de mulheres eclodiram dentro do movimento estudantil; e desde o começo dessa década estiveram nos grupos de resistência às ditaduras militares no Cone Sul. Cansadas de não serem contempladas, partiram para uma luta própria, perceberam que não estavam sozinhas e que não eram poucas.

⁹³ Madeleine Pelletier afirmava que se as mulheres podiam subir ao cadafalso, para terem suas cabeças decepadas pela guilhotina, também tinham o direito de subir à tribuna. Cf. SCOTT, 2006.

As mulheres acabaram autonomamente se inserindo em trabalhos de base popular e, como formigas, foram disseminando suas ideias e atuando em conjunto. Corpos e mentes na ação em conjunto. Fizeram e fazem lentamente uma transformação (“a revolução mais longa”, de acordo com Juliet Mitchell), uma subversão de valores, de fato revolucionária e libertária, com a disposição de seus corpos em situações diversas, na estratégia ou na repressão, e chegaram a um alcance imprevisível pelos grupos de esquerda de onde grande parte delas saiu.

Alejandra Ciriza também ajuda a pensar sobre algumas questões, em um texto reflexivo sobre os testemunhos, posterior ao evento onde eles emergiram.

*Ilustrábamos, en un escenario mínimo, uno de los dilemas teóricos que han desvelado a quienes se ocupan de la cuestión de las relaciones entre historia y memoria, a saber, la relación entre experiencia individual y colectiva que el testimonio plantea, la tensión entre la singularidad inevitable del testimonio, en cuanto puesta en palabra de una experiencia y un recorrido peculiar y la posibilidad de iluminar los procesos históricos que tuvieron lugar en el Cono Sur entre los años 1964 y 1990 aproximadamente*⁹⁴ (Ciriza, 2009b).

Se a experiência individual pode representar a coletiva? Acredito em suas francas relações, mas disso se ocuparam diversos autores⁹⁵. Como ela mesma argumenta, também creio que a comparação entre elas pode lançar algumas luzes sobre processos históricos paralelos, situados em espaços e tempos bastante próximos.

Passei por todos os outros âmbitos para finalmente falar mais propriamente a respeito da comparação que propus como eixo para esta análise. Concordo, como outros autores, com a referência de Marc Bloch (1963 [1928]) à história comparada como um meio, um instrumento técnico que possibilita uma análise mais ampla, para além das fronteiras nacionais, e por isso tratei de utilizá-la sem as obrigatoriedades que são intrínsecas ao uso das categorias de análise.

De qualquer modo, é importante localizar melhor este artigo nesse campo, onde também nos situamos no âmbito de uma pesquisa maior sobre gênero, feminismos e ditaduras no Cone Sul. Para isso trago uma análise entre Brasil e Argentina (já que apenas um dos testemunhos analisados não vem destes países) proposta por Boris

⁹⁴ “Ilustrábamos, en un cenário mínimo, um dos dilemas teóricos desvelados a quem se ocupa da questão das relações entre história e memória, a saber, a relação entre experiência individual e coletiva que o testemunho estabelece, a tensão entre a singularidade inevitável do testemunho, enquanto colocada em palavra uma experiência e um acontecido peculiar e a possibilidade de iluminar os processos históricos que tiveram lugar no Cone Sul entre os anos 1964 e 1990, aproximadamente” (tradução livre).

⁹⁵ Cf. Maurice Halbwachs, Elizabeth Jelin, Michel Pollak, Alejandra Oberti, entre outros.

Fausto e Fernando Devoto no livro **Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada**. Os autores, ao estilo de Bloch, estudam semelhanças e diferenças entre duas sociedades próximas no espaço “[...] cujos processos históricos se desenvolvem no mesmo quadro temporal”, portanto podem ser analisadas seguindo estes parâmetros (Fausto e Devoto, 2005). Eles analisam um longo período da história (os séculos XIX e XX), comparando os dois países, mas não relatam qualquer manifestação do movimento de mulheres ou do feminista, hoje considerado uma das principais revoluções do final do último século⁹⁶.

Minha proposta com este artigo foi pensarmos comparativamente os países do Cone Sul como participantes de um mesmo processo, simbolizado e incorporado nos golpes e regimes militares, plenos de diversidade e especificidade – que se manifestam notoriamente nas temporalidades e na cultura singular de cada país – mas que trazem a possibilidade de se pensar pontos em comum, histórias comparáveis.

Os depoimentos (fragmentos) aqui apresentados também podem ser questionados por sua subjetividade, pela mistura de emoções e pela intencionalidade que carregam enquanto discursos políticos. Tudo isso deve ser considerado e relativizado, mas de modo algum diminui a relevância da percepção dos testemunhos como discursos datados, generificados e geopoliticamente situados.

O Brasil de Amelinha e Sônia, a Bolívia de Miriam e a argentina de Alejandra e Sol estão situados no espaço geopolítico hoje denominado Cone Sul, passaram, a partir dos anos 1960, pela trágica experiência dos golpes militares, que fizeram da tortura uma prática generalizada para lidar com a ameaça da chamada “subversão”. Os mecanismos de funcionamento⁹⁷ dessas sociedades podiam ser amplamente distintos, mas traziam com eles traços análogos, que são repetidos na contraposição das falas das mulheres que apresentei neste estudo, como na de tantas outras que puderam narrar suas trajetórias.

Diante dos relatos, podemos observar certas singularidades dos países, assim como de cada uma dessas mulheres, mas a inserção delas na esquerda, armada ou não, e a defesa (no caso dos três primeiros testemunhos) ou a utilização (no caso dos últimos) de seus corpos possibilitam considerar relações e assumir a transnacionalidade de práticas que de certa forma amarravam um fio condutor, ou um laço, na história dessas mulheres: feministas, militantes de esquerda, vivendo em países sul-americanos marcados por ditaduras militares. Além disso, em um âmbito mais restrito e pessoal,

⁹⁶ Cf. Eric Hobsbawm, Stuart Hall e Geoff Eley, Op. cit.

⁹⁷ Usando as palavras de Heinz-Gerhard Haupt (1998).

Alejandra, Miriam e Amelinha foram presas e tiveram seus corpos marcados e violados. Sol e Sônia não estavam na luta armada e seguiam outra estratégia: colocar seus corpos nas ruas para fazer performances, peças de teatro, invasões... Todas estiveram ameaçadas, nenhuma recuou em seus princípios, ideias e lutas.

Maria Ligia Coelho Prado alerta que uma história comparada “não deve estar comprometida com a busca de generalizações” (Prado, 2005: 23). Minha proposta esteve centrada mais no sentido de pensar uma aproximação, ou conexão e complementação, tomando emprestado o argumento de Prado. Busquei olhar para algumas poucas narrativas singulares que abriram espaço para possibilidades mais amplas, capazes de complementar outros quadros de contextos históricos particulares – os de países sul-americanos transpassados por regimes militares – que tiveram efeitos decisivos sobre os corpos e as vidas de milhares de pessoas, entre elas as militantes feministas de esquerda. Por meio destes questionamentos, podemos chegar a inúmeras outras questões e debates que ligam mulheres, seus corpos e sua atuação e recepção diante de práticas repressivas.

Bibliografia:

CIRIZA, Alejandra. 2009. Mesa redonda Trajetória de mulheres na luta contra as ditaduras no Cone Sul. *In: Colóquio Internacional Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Registro em DVD.

_____. 2009. Memoria, experiencia política y testimonio. *In: Colóquio Internacional Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul*. Anais eletrônicos. Disponíveis em www.coloquioconesul.ufsc.br.

COLLING, Ana Maria. Uma questão de gênero na ditadura militar no Brasil. *In: ANDÚJAR, Andréa (org.). História, Gênero y Política en los '70*. Buenos Aires: Feminaria, 2006. Livro eletrônico disponível em www.feminaria.com.ar.

BLOCH, Marc. 1963 (1928). Pour une histoire comparée des sociétés européennes. *In: Mélanges historiques*. Paris: SEVPEN.

ELEY, Geoff. 2005. Feminismo: a esquerda e as novas questões relativas a gênero. *In: ____ Forjando a democracia: a história da esquerda na Europa, 1850-2000*. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, pp. 421-440.

FAUSTO, Boris e DEVOTO, Fernando J. 2005. **Brasil e Argentina: um ensaio de história comparada (1850 – 2002)**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34.

GRAMMÁTICO, Karin. 2005. Las “mujeres políticas” y las feministas en los tempranos setenta: un diálogo (im)posible. *In: ANDÚJAR, Andrea (et al.) Historia, género y política en los '70*. Buenos Aires: Feminaria, pp. 19-38. Disponível em: www.feminaria.ar.

HAUPT, Heinz-Gerhard. 1998. O lento surgimento de uma história comparada. *In*: DOMINIQUE (org.). **Passados recompostos: campos e canteiros da história**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/FGV, pp. 205-216.

HENTZ, Isabel Cristina. Libertação das mulheres ou revolução socialista? Embates entre feminismo e esquerda no período das ditaduras do Cone Sul. Inédito.

MALUF, Sônia Weidner. 2009. Brazilian feminisms: their central and peripheral questions. *In*: **Feminist Theory & Activism in Global Perspective**. Londres: Feminist Review. Comunicação oral. Resumo disponível em www.feminist-review.com.

PEDRO, Joana Maria. 2003. As representações do corpo feminino nas práticas contraceptivas, abortivas e no infanticídio. *In*: MATOS, Maria Izilda S. de e SOIHET, Rachel (orgs.) **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Ed. UNESP, pp. 157-180.

PERROT, Michelle. 2003. Os silêncios do corpo da mulher. *In*: MATOS, Maria Izilda S. de e SOIHET, Rachel (orgs.) **O corpo feminino em debate**. São Paulo: Ed. UNESP, pp. 13-27.

PRADO, Maria Lígia Coelho. 2005. Repensando a história comparada da América Latina. *In*: **Revista de História**. São Paulo: USP, pp. 11-33.

SCOTT, Joan. 2002. **A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem**. Florianópolis: Editora Mulheres.

SOL, Monica. 2009. Entrevista concedida a Cristina Scheibe Wolff e Joana Maria Pedro em Florianópolis. Acervo LEGH/UFSC.

SUAREZ, Miriam. 2009. Mesa redonda Trajetória de mulheres na luta contra as ditaduras no Cone Sul. *In*: **Colóquio Internacional Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Registro em DVD.

TELES, Maria Amélia de Almeida. 2009. Mesa redonda Trajetória de mulheres na luta contra as ditaduras no Cone Sul. *In*: **Colóquio Internacional Gênero, Feminismos e Ditaduras no Cone Sul**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. Registro em DVD.

VEIGA, Ana Maria. 2009. Feminismo, esquerda, transnacionalidade: reflexões sobre algumas experiências sul-americanas. *In*: **V Jornadas de Historia de las Izquierdas**. Buenos Aires: CEDINCI. Comunicação oral.

_____. 2009. **Feminismos em rede?** Uma história da circulação de discursos e informações entre São Paulo e Buenos Aires (1970-1985). Dissertação de Mestrado em História. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

WOLFF, Cristina Scheibe. 2007. Jogos de gênero na luta da esquerda armada no Brasil. *In*: ____ (et al.). **Leituras em rede: gênero e preconceito**. Florianópolis: Editora Mulheres, pp. 95-111.

CLEÓPATRA A SEDUÇÃO DO ORIENTE: O CORPO COMO MEIO FEMININO DE EXERCER POLÍTICA

Gregory da Silva Balthazar
Graduando em História pela PUC/RS

Resumo: O presente artigo se propõe a entender como o escritor greco-romano Plutarco discutiu a questão da *sedução* do corpo como arma política da rainha egípcia Cleópatra VII e analisar quais foram as permanências e/ou rupturas deste discurso na atualidade, por meio do filme brasileiro, *Cleópatra*, de 2007.
Palavras-Chaves: Cleópatra; Plutarco; Representação do Feminino.

Abstract: This article aims to understand how the Greco-Roman writer Plutarch discussed the issue of seduction of the body as a political weapon of the Egyptian queen Cleopatra VII and analyzes what were staying and/or breaks of this speech today, by the Brazilian film, *Cleopatra*, 2007.
Keywords: Cleopatra, Plutarch; Female Representation.

Introdução: Uma História de Gênero? Um Representar do Feminino!

As sensibilidades são sutis, difíceis de capturar, pois se inscrevem sob o signo da alteridade, traduzindo emoções, sentimentos e valores que não são mais os nossos (PESAVENTO 2007: 10). Nesta medida, o trabalho do historiador, mais do que buscar simplesmente fatos, é evidenciar as sensibilidades de um outro tempo e de um outro no tempo.

Nessa premissa, entende-se que falar de mulheres quase sempre representa um desafio, pois elas estão na interface de cada um. Sendo assim, discorrer sobre o feminino por vezes é difícil, sobretudo das individualidades desse sexo, que longe de ser tratado como vítima, como fazia a historiografia tradicional, tem seu perfil construído ao longo da história.

A situação da mulher na sociedade egípcia sempre chamou atenção por sua diferença com relação a outras sociedades de seu tempo e muitas vezes em relação também a algumas contemporâneas, já que, sob certos pontos de vista, principalmente nas questões legais e econômicas, as mulheres pareciam ter os mesmos direitos e deveres dos homens. Pois, como afirma Margaret Bakos:

A mulher egípcia podia transmitir e administrar propriedades, negociar e fazer contratos de todas as ordens, com qualquer pessoa, e até mesmo com o próprio marido, o que lhe garantia seus bens pessoais. Era-lhe facultado entregar-se como escrava a um credor ou uma autoridade do templo. Nesse caso, o senhor assumia o dever de garantir-lhe o sustento e arcar com os custos do seu enterro. Ela tinha o direito de libertar seus escravos, o que muitas vezes implicava adotá-los. (BAKOS, 1999: 43).

Essa singularidade, apresentada por Bakos, da posição social da mulher egípcia, que não era comum nas sociedades falocêntricas da antiguidade, é perceptível nas fontes primárias – arqueológicas, iconográficas e escritas. Esses fatos levaram muitos estudiosos a declarar a existência de uma igualdade de gênero no antigo Egito.

As fontes sobre as mulheres egípcias são escassas. É inegável que o acesso do historiador ao olhar/fala feminina através do tempo é limitado e é exatamente esta voz quase silenciosa que não permite muitas vezes, aos estudiosos sobre o feminino, ir além de vagas suposições do que terá sido realmente a vida de uma mulher. A grande maioria das fontes sobre o antigo Egito foram produzidas por homens, o que acaba acarretando, sempre, um estudo acerca da visão masculina sobre o feminino.

Gay Robins (1996: 18-19) fala que homens e mulheres tinham papéis predeterminados numa sociedade que procurava seus modelos no passado. Entretanto, as fontes evidenciam que *as mulheres, embora respeitadas como membros da família, não tinham realmente nenhum tipo de regalia que as igualasse a seus companheiros do sexo masculino, já que muito do que era permitido aos homens estava completamente vedado às mulheres* (OLIVEIRA, 2005: 120).

De fato, ao pensar a história das mulheres egípcias, que há *milhares de anos atrás usufruíram de maiores direitos legais e privilégios que as mulheres de muitas nações do mundo de hoje* (LESKO, 1996: 1), acaba-se tendo que recorrer a fontes representacionais, tanto iconográficas como as de cunho literário, mas que sempre irão evidenciar a visão dos homens egípcios sobre as mulheres. Essa constatação é de certa forma perturbadora, e cabe aqui questionar se: os estudos egiptológicos, algum dia, irão transpassar esse bloco representacional do feminino? Conseguir-se-á chegar a um conhecimento concreto sobre as mulheres egípcias como sujeitos históricos? Essas perguntas são deveras instigantes, mas no momento sem resposta, pois como revela a egiptóloga Gay Robins:

Pesquisar sobre o antigo Egito é como tentar reparar uma tapeçaria com grandes buracos, da qual a maior parte do desenho foi perdida. Daquilo que sobrou, alguma idéia do padrão pode ser recuperada, mas nos lugares onde muito foi perdido para ser recuperado, não é bom apenas colocar juntos os fios remanescentes para cobrir o buraco como se nada tivesse sido perdido. Alguém pode usar a imaginação e preencher com um novo desenho o risco é ir muito além do original. (ROBINS, 1996: 16).

O que se propõe aqui é olhar estas sensibilidades explicitadas por Gay Robins, que são uma forma de apreensão e de conhecimento do mundo científico que não brota

somente do racional ou das construções mentais mais elaboradas, mas dos sentimentos e das criações de cada indivíduo. Desse modo, objetiva-se aqui capturar as razões e os sentimentos que levaram os homens, através do tempo, a construir, por meio de representações, as suas próprias ideias do antigo Egito, ou seja, um espaço das sensibilidades que se manifesta em uma esfera anterior à reflexão; sensibilidades que correspondem, nas palavras de Sandra Pesavento (2007: 10), [...] às *manifestações do pensamento ou do espírito, pela qual aquela relação originária e organizada, interpretada e traduzida em termos mais estáveis e contínuos.*

As sensibilidades se apresentam, portanto, como operações imaginárias de sentido e de representação do mundo egípcio, ou seja, a força da imaginação, tanto em uma abordagem mimética como criativa, faz do antigo Egito algo presente no cotidiano moderno. O que nada mais é do que a expressão de uma identidade constituída no bojo de um fenômeno cultural específico: a **Egiptomania**.

A Egiptomania refere-se a uma prática mais antiga que a da Egiptologia, mas esse termo, que a designa, aparece na Europa, como informa Antonia Lant (1996: 587), apenas no decorrer da primeira guerra mundial. Ela se refere a uma vasta reutilização de motivos do antigo Egito para a criação de objetos e de narrativas contemporâneas, em uma época desejosa de autênticos artefatos antigos.

A palavra *mania* é entendida hoje, principalmente pela Psicologia, como um desejo imoderado. Na concepção popular, entretanto, recebem este nome, por exemplo, alguns hábitos ou costumes caracterizados por alguma fixação, repetição exagerada de gestos, entre outros. Este conceito popular acabou estigmatizando o termo *Egiptomania*, o que gerou certo “ranço” da academia frente aos trabalhos que abordam esta temática.

Este conceito, na realidade, é a denominação grega para um fenômeno religioso, mas habitualmente traduz-se como *loucura*. A *mania* (*μανία*) grega, segundo Marta de Andrade (2001: 71), aparece na Tragédia grega ao lado da *lússa* (fúria) e da *até* (erro), constituindo uma espécie de cegueira, de desvio do percurso normal dos acontecimentos relacionados a um determinado agente, graças à intervenção de um deus. A autora ainda fala que:

Normalmente, a *mania* divina relaciona-se ao deus Dionísio, de tal modo que o vocabulário poético em torno do delírio emprega termos derivados do nome do deus, Bacchos. Mas a categoria psicológica da *mania* é associada também a outros campos de atuação, como, por exemplo, a divinação. A visão do futuro conferida por Apolo, mas também por Dionísio, emerge em meio à *catarse* provocada pelo deus. Não se trata mais do Erro que se

associa à *mania*, mas precisamente da **relação estreita da loucura com a revelação da verdade**. A loucura dionisíaca incide de um outro modo. Associada à religião e aos ritos dionisíacos, a *mania* divina introduz um corte na realidade do mundo, embaralhando ilusão e realidade, e desterrando o indivíduo de suas referências mais cotidianas e familiares. (ANDRADE, 2001: 71 – grifo nosso).

A partir dessa conceitualização realizada por Marta Andrade, é possível afirmar que a apropriação da palavra *mania*, para estabelecer o conceito de *Egiptomania*, se dá pelo fato desse fenômeno se constituir “pela relação estreita da loucura com a revelação da verdade”. Nessa premissa, ao se estudar *Egiptomania*, se está realizando um trabalho de *Egiptologia*, pois como define Margaret Bakos (2008: 61), *a Egiptologia trata com rigor científico de tudo aquilo relacionado ao antigo Egito, incluindo as práticas de Egiptomania, conferindo uma cronologia para o estudo histórico dos ícones do antigo Egito*.

Jean-Marcel Humbert (1996: 99) evidencia que *a esfinge representa, junto com o obelisco e as pirâmides, um dos maiores símbolos do antigo Egito e da Egiptomania*. Os últimos, foram inventadas a partir de 2630 a.C., quando o primeiro faraó da III dinastia, Djoser, ocupou-se de seu complexo funerário. Este monarca vivenciou um período de prosperidade e deu início ao projeto arquitetônico que levou à criação do primeiro monumento em pedra com formato piramidal escalonado e que, mais tarde, inspirou outros projetos que culminaram com a edificação das pirâmides de Gizé, da esfinge de Queóps e dos obeliscos. Nessa fase, também se desenvolveu a mais bela de todas as escritas – a hieroglífica – que, em lugar de símbolos, usava imagens da natureza para grafar. Os obeliscos foram, então, escolhidos como primeiros suportes concretos da memória escrita da humanidade.

A pirâmide, a esfinge e o obelisco ganharam, devido à expressividade numérica de reapropriações, o título de “Ícones da Egiptomania”. Porém, é inegável que representativamente, alguns desses monumentos, acabam perdendo suas características como símbolos do antigo Egito. Entretanto, dentre todas as alegorias que representam o antigo Egito, uma delas precisa somente ser nomeada para ser reconhecida – a rainha Cleópatra.

A última nasceu no tempo em que sua dinastia, a casa real dos Ptolomeus, estava em pleno declínio. A jovem que, aos 18 anos, se tornou rainha sonhou em erigir um império, tendo o Egito como centro. Para realizar a sua aspiração, usou de seu forte

caráter e de seus encantos femininos para garantir o suporte da maior potência mundial da época – Roma.

Portanto, propõe-se, com o presente trabalho, entender como o escritor greco-romano Plutarco discutiu a questão da *sedução* do corpo como arma política de Cleópatra VII e analisar quais foram as permanências e rupturas deste discurso na atualidade brasileira por meio das práticas de Egiptomania. Para tanto, após ter-se lido a Folha online, destacou em seguida entrevista, bem como uma nota ao final do filme, que *Bressane debruçou-se sobre a obra "Vidas Ilustres", do filósofo e biógrafo grego Plutarco, para filmar a vida da última rainha do Egito* (Folha Online, 2005), delimitou-se este estudo ao estreito diálogo realizado pelo cineasta brasileiro Júlio Bressane, entre o filme *Cleópatra* de 2007 e a obra plutarquiiana.

Nesse contexto, é necessário compreender que *representação é, pois fundamentalmente, estar no lugar de, é presentificação de um ausente; é um apresentar de novo, que dá a ver uma ausência. A idéia central é, pois, a da substituição, que recoloca uma ausência e torna sensível uma presença* (PESAVENTO, 2003: 40). Assim é possível entender, como apresenta Michele Perrot (2005: 11), que *as mulheres são mais imaginadas do que descritas ou contadas, e fazer a sua história é, antes de tudo, inevitavelmente, chocar-se contra esse bloco de representações que as cobre e que é preciso necessariamente analisar.*

Nesse sentido, ao se estudar as representações sobre o feminino, baseadas no discurso dos homens que, na maioria das vezes, descrevem as mulheres tal como elas eram pensadas ou vistas por uma cultura marcadamente masculinista, se trilha o caminho dos estudos das Relações de Gênero. Este se diferencia de uma História das Mulheres, que objetivou a incorporação do feminino no interior de uma grande narrativa pronta, quer mostrando que as mulheres atuaram tanto quanto os homens na história, quer destacando as diferenças de uma “cultura feminina”, perdendo-se, assim, a multiplicidade do ser feminino, podendo, o estudioso do tema, cair numa mera perspectiva essencialista (MATOS, 2002: 15).

O Gênero é fruto da busca de novos campos de interesse da História. A pesquisa sobre as mulheres marcou uma mudança tanto dos objetos, quanto dos métodos de estudo, produzindo uma revisão no modo de fazer a pesquisa histórica. É verdade que as mulheres, assim como outros grupos marginais, não foram incorporadas de imediato à historiografia. Conforme afirma a historiadora Joan Scott:

A história das mulheres apareceu como um campo definível principalmente nas duas últimas décadas (70 e 80). Apesar das enormes diferenças nos recursos para ela alocados, em sua representação e seu lugar no currículo, [...] parece não haver dúvida de que a história das mulheres é uma prática estabelecida em muitas partes do mundo. (SCOTT, 2002: 63).

O avanço da história das mulheres, como já se destacou anteriormente, foi fortalecido pelo desenvolvimento de novos campos da História, como a História das Mentalidades, a História Oral e a História Cultural. Também foi muito importante a contribuição dada à História por várias disciplinas como a Literatura, a Linguística, a Psicanálise, a Antropologia e a Sociologia, todas influenciadas, principalmente, pelo movimento feminista do século XX. A interdisciplinaridade, portanto, assumiu um papel altamente significativo nos estudos sobre as mulheres.

O resultado foi o aparecimento do vocábulo Gênero como um instrumento que permitia pensar a relação entre os sexos como o fruto de uma dada organização social. Louise Tilly, ao se utilizar das palavras da socióloga Ann Oakley, evidenciou com muita clareza a diferença entre sexo e gênero:

Sexo' é uma palavra que faz referência às diferenças biológicas entre machos e fêmeas [...]. 'Gênero', pelo contrário, é um termo que remete à cultura: ele diz respeito à classificação social em 'masculino' e 'feminino' [...]. Deve-se admitir a invariância do sexo tanto quanto deve-se admitir a variabilidade do gênero (OAKLEY *apud* TILLY, 1994: 42).

O uso do Gênero surgiu do esforço intelectual das feministas americanas que buscavam marcar o caráter primariamente social das diferenças baseadas no sexo. Além disso, essa palavra chama a atenção para a questão relacional das definições de feminino e masculino.

Para além desses aspectos, a categoria de Gênero foi utilizada, conforme Joan Scott (2002: 87), primeiramente para a análise da diferença entre os sexos e, posteriormente, estendida à questão da diferença dentro da diferença. A autora ainda infere que a questão da diferença dentro da diferença trouxe à tona um debate sobre o modo e a conveniência de se articular o Gênero como uma categoria de análise. Também presume uma correlação direta entre as categorias sociais, masculina e feminina, e as identidades separadas para os sexos, que operam consistentemente em todas as esferas da vida social (SCOTT, 2002: 88).

Contudo, a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das 'mulheres', que se tornou normativa e excludente, rejeitou efetivamente a multiplicidade da idéia

discursiva do que é feminino. De fato, o termo “feminino”, conforme o pensamento de Judith Butler (2008: 9), *já não parece mais uma noção estável, sendo seu significado tão problemático e errático quanto o de mulher, é porque ambos os termos ganham seu significado problemático apenas como termos relacionais*. Se o caráter mutável do sexo é constatável, talvez, como ainda ressalta a filósofa, *o próprio construto chamado sexo seja tão culturalmente construído quanto o gênero; a rigor, talvez o sexo sempre tenha sido o gênero, de tal forma que a distinção entre sexo e gênero revele-se absolutamente nenhuma* (BUTLER, 2008: 25). Em outras palavras, não há feminino fora da linguagem.

As abordagens que incorporam a análise do Gênero procuram recobrar o pulsar na história, recuperar sua ambiguidade e a pluralidade de possíveis vivências e interpretações, desfiar a teia de relações cotidianas e suas diferentes dimensões de experiência, fugindo dos dualismos, das polaridades e dos questionamentos (DIAS, 1992: 51). Nesse sentido, os estudos de Gênero visam à constituição da história de sujeitos singulares, analisando as transformações por que passaram e como construíram suas práticas cotidianas, como a Egíptomania.

Portanto, as relações de Gênero, na presente análise, se constituem duas vezes: a primeira, quando se trabalha com o retrato plutarquiano sobre Cleópatra; e a segunda, a interpretação do cineasta brasileiro, Júlio Bressane, sobre a rainha egípcia. Essas duas concepções masculinas, temporalmente muito distantes, sobre a mesma mulher, acabam se entrelaçando, sendo uma reflexo da outra.

Nessa premissa, concorda-se com a ideia, de Maria Wyki (1999), de que é inegável que avaliar filmes históricos tendo como base a direta comparação com as fontes primárias, pois implica em não compreender a complexidade do cinema. Todavia, Marcos Napolitano, cotejando o pensamento de Pierre Sorlin, estrutura uma forma de pensar a relação cinema-história em três proposições básicas:

- relação presente/passado: o filme histórico ancora-se no presente (produção/distribuição/exibição) e no passado (datas/eventos/personagens que marcam o tema dos filmes);
- filmes históricos são formas peculiares de "saber histórico de base". **Eles não criam esse saber, mas o reproduzem e o reforçam.** O filme histórico está inserido numa cadeia de produção social de significados que envolvem historiadores, críticos, cineastas e público;
- problematização da "narração fílmica da história": **tensão entre ficção e história, ou seja, entre documentos não-ficcionais e**

imaginação/ encenação ficcional. Nesse sentido, a narrativa fílmica e a historiográfica estruturam-se como formas de narração literária, com a particularidade de esta última buscar efeito de realidade/verdade. (NAPOLITANO, 2006: 246 – grifo nosso).

Essa concepção apresentada por Napolitano permite perceber que, apesar de trazer traços do contexto de sua gênese, nem todos os filmes tem uma motivação política ou social. Nessa premissa, a idéia de Napolitano vai ao encontro com a proposta do presente texto, no momento em que se pretende evidenciar as tensões entre ficção (filme de Bressane) e história (Plutarco). O filme brasileiro, *Cleópatra*, (ver ficha técnica abaixo) foi apresentado pela primeira vez, fora da competição, no Festival de Cinema de Veneza de 2007; foi premiado, na categoria de melhor filme, em novembro do mesmo ano, no 40º Festival de Brasília do Cinema Brasileiro.

Ficha Técnica	
Título	Cleópatra
Ano	2007
Duração	114 min
Gênero	Drama Biográfico
Nacionalidade	Brasileiro
Roteiro e Direção	Júlio Bressane
Produção	Tarcisio Vidigal e Fares
Direção de Arte	Moa Batsew
Figurino	Ellen Milet
Música	Guilherme Vaz
Fotografia	Walter Carvalho
Pesquisa de Roteiro e Iconografia	Rosa Dias
Personagens/ Interpretes Principais	Cleópatra: Alessandra Negrini Júlio César: Miguel Falabella Marco Antônio: Bruno Garcia

O cineasta brasileiro, Júlio Eduardo Bressane de Azevedo, nasceu no dia 13 de fevereiro de 1946, na cidade do Rio de Janeiro. Em 1965, iniciou sua carreira, no meio cinematográfico, como assistente de direção de Walter Lima Júnior. Sua primeira estreia como diretor, no ano de 1967, foi com o filme *Cara a Cara*, que foi selecionado para o Festival de Brasília.



Alessandra Negrini como Cleópatra,
Filme de Júlio Bressane,
Fotografia de Walter Carvalho,
Flash Star Filmes, 2007.

Caio Júlio César

O farol de Alexandria – construído na Ilha de Faros, em 280 a.C., a mando de Ptolomeu II Filadelfo, pelo grego Sóstrato de Cnido (GELZER, 1993: 143) – é o primeiro ícone egípcio que transforma as areias da Praia de Copacabana na suntuosa cidade de Alexandria e o mar carioca nas águas do Mediterrâneo.

A cena muda para o interior do palácio dos Ptolomeus, em Alexandria. O general Júlio César, acompanhado por três romanos, em conformidade com o relato plutarquiano, lamenta o assassinato de Cneu Pompeu Magno, fazendo juras de vingança a quem teria ousado tocar em tão nobre romano. César, então, discursa sobre a falência da política republicana romana, bem como da carência de um líder para um Império sem Imperador.

Dando início a um diálogo, um romano fala a César da necessidade, para a continuidade do sistema de funcionamento de Roma, do apoio financeiro do Egito. Um segundo, coloca que a casa real dos Ptolomeus, mesmo sendo incestuosa, guarda o último dos tesouros das terras orientais. Na continuidade do diálogo, é apresentando ao público como os Lágidas construíram uma política dinástica imoral, principalmente da disputa do trono entre irmãos, como é o caso de Cleópatra e Ptolomeu XIII. Ao explicitarem a linhagem puramente grega dos Ptolomeus, destacam que Cleópatra, nascida em berço grego, foi criada com esmero e educada pelos melhores instrutores do Museu.

Após uma elipse temporal, Cleópatra aparece, pela primeira vez no filme, imóvel sob o olhar analítico de César, como uma estátua que respira. Trajando um

vestido simples, em um modelo que imita as vestimentas femininas gregas, de cor branca e verde-água, usando como ornamentos apenas um simples cordão dourado, que enfeita sua cabeça, e um bracelete com uma serpente.

Já a beira-mar, a rainha egípcia, acompanhada por César, que veste a toga *praetexta*, em um aparente banquete, fala das riquezas do Egito. O que chama a atenção, no diálogo, é um sotaque forçado dado à última soberana lágida por sua intérprete. Alessandra Negrini, 39 anos, falou em entrevista ao jornal O Globo, utilizada como nota de divulgação do filme no jornal rio-grandense Zero Hora, que *Cleópatra é o mito que simboliza o poder feminino, o desejo feminino, mas é também um símbolo kitsch*⁹⁸. Por isso, criei um sotaque com um quê latinizado, com cheiro de perfume barato (Zero Hora, 2008: 8). O sotaque, um misto de nordestinidade e hispanicidade, aparece como marco inicial em um tortuoso processo de vulgarização da primeira Cleópatra do cinema brasileiro.



Júlio César e Cleópatra,
Filme de Júlio Bressane,
Fotografia de Walter Carvalho,
Flash Star Filmes, 2007.

Deitada, a rainha é mostrada nua, então, a câmera foca a sua genitália, em um giro de 180°. O locutor intervém: *O grande plano celeste, a grande algebra divina, o sonhado Império Ptolomaico onde Roma será Alexandria.* Com esse desfecho de cena, o filme estabelece que é por meio do corpo da rainha, mais especificamente das futuras

⁹⁸ O **Kitsch** é um termo de origem alemã (*verkitschen*) que é usado para categorizar objetos de valor estético distorcidos e/ou exagerados, que são considerados inferiores à sua cópia existente. São frequentemente associados à predileção do gosto mediano e pela pretensão de, fazendo uso de estereótipos e chavões que não são autênticos, tomar para si valores de uma tradição cultural privilegiada.

relações sexuais que a governante manteria com César e posteriormente com Marco Antônio, que o Egito tomaria o lugar de Roma como centro de um novo e poderoso Império.

Então a cena passa para a sala do trono, no palácio dos Ptolomeus em Alexandria, onde a soberana ptolomaica conversa com três de seus conselheiros, com as juras do sonho de um Império Oriental, construído sob a égide de Cleópatra. Para tanto, os conselheiros mostram à rainha, tratando-a como encarnação viva da deusa Ísis, que ela tem um domínio sobre César, assim, os planos dela poderiam ser construídos por meio de uma alinça imperial com este. Como armas para essa conquista, a soberana teria o tesouro dos ptolomeus e o conhecimento científico dos sábios do Museu sobre a doença do general romano.

Seguindo o dito por seus conselheiros, Cleópatra monta um cenário para seduzir César, pontuando com maior vigor a nuance vulgar de um cabaré barato, que é ornado com a planta papiro (emblemático símbolo do Baixo Egito), tecidos, almofadas, vasos e uma espécie de banheira em formato de olho de Hórus. A rainha oferece ao general romano algo para fumar, o que se acredita ser ópio, um figo e finaliza soprando um pó no rosto do último, talvez algum tipo de droga. Encenando um ataque de epilepsia, a última senhora do Egito, transforma a doença de César em algo divino e finalmente por meio de atos sexuais concretiza sua prosaica sedução.

César parte para Roma, levando consigo Cleópatra, já mãe de um filho seu. O general, então, dialoga com cômicos senadores da República, de maquiagem afetada e com gestos típicos do “cinema pastelão”.⁹⁹ Estes atestam que o título de imperador já não lhe serve, mas apenas o de rei, que o igualará aos deuses. Ignorando os avisos divinos, em especial o sonho de sua esposa Calpúrnia, que como relata Plutarco, *sonhou que este acrotério* [ornamento concedido a César pelo senado] *quebrava* (Plutarco, *Vida de César*, LXIII). O adorno da casa do general tem, no filme, um formato de uma esfinge aos moldes gregos, uma perfeita alusão da influência do relacionamento com Cleópatra no assassinato de César.

Até este ponto, é possível observar diversas dicotomias e poucas semelhanças entre o filme e os escritos de Plutarco. Em sua obra sobre Júlio César, o biógrafo greco-romano, faz poucas referências à rainha egípcia, pois foca mais na importância que este

⁹⁹ **Pastelão** é um gênero de comédia que predominam cenas de tropelias, explorando-se motivos de riso fácil e de gosto discutível, implicando, muitas vezes, grande parte de violência física. Em suma, o pastelão excede os limites do senso comum.

teve no desfecho da disputa entre Cleópatra e Ptolomeu XIII, que só é citado uma única vez no filme. O trabalho de Bressane tem uma proposta do pensamento plutarquiano, o cineasta retrata um César muito mais submisso que o de Plutarco, tendo em vista o ridículo momento em que Cleópatra, sentada em uma concha em uma clara menção à obra, *O Nascimento de Vênus*, de Sandro Botticelli (1445-1510), ordena ao ilustre descendente desta mesma deusa que imite um cachorro.

O Egito, do cineasta Júlio Bressane, é um lugar de luxúria e ostentação, com um quê de pastelão, um cenário perfeito para a Cleópatra-Negrini que se mantém contemplativa e superior ao líder romano. Talvez algo impensável, para Plutarco, se tratando de César, mas aceitável, como se verá posteriormente, no caso do fraco Marco Antônio. O general de Miguel Falabella, 53 anos, não é definitivamente o mesmo do relato plutarquiano, pois, para o filósofo, o comandante de Roma, apesar de seu desejo de ser rei, jamais sucumbiu inteiramente à política de sedução da governante lágida.

Plutarco admite, como destacado anteriormente, quando trata do assunto do que motivou os assassinos do chefe da família *Julius* que [...] *o que, acima de tudo, fez eclodir abertamente o ódio e a vontade de assassiná-lo foi seu desejo apaixonado de ser rei* (Plutarco, *Vida de César*, LX). Mas não há registros de que a rainha, como é obviamente apresentado por Bressane, instigou em César essa vontade de ser rei.

É importante destacar, que a cena que encantou gerações, especialmente com a Cleópatra-Taylor de 1963,¹⁰⁰ da entrada triunfal da rainha no palácio de Alexandria escondida no tapete não foi utilizada por Bressane. Tal momento, da história de Cleópatra, é descrito da seguinte maneira por Plutarco:

Cleópatra fez-se acompanhar apenas por um dos seus amigos, Apolodoro de Sicília; embarcou num pequeno navio, e chegando à noite ao palácio. Não havendo meio de ali penetrar, envolveu-se num saco de colchão, que Apolodoro amarrou com uma correia, fazendo-o levar até César, pela porta do palácio.

Conta-se que foi essa astúcia de Cleópatra o primeiro engodo que seduziu César; admirando por seu espírito inventivo e, em seguida, subjugado por sua doçura, pelas graças de sua conversa, reconciliou-a com seu irmão [...] (Plutarco, *Vida de César*, XLIX).

A substituição dessa descrição plutarquiana, que se eternizou como parte do mito de Cleópatra, por um simples momento de sedução foi um estratagema de

¹⁰⁰ O filme hollywoodiano, *Cleópatra*, de 1963, foi dirigido por Joseph Mankiewicz e tinha em seu elenco, além de Elizabeth Taylor como rainha egípcia, os atores Richard Burton, Marco Antônio, e Rex Harrison, como Júlio César.

diferenciação do filme, mas que sob alguns pontos de vista pode ter sido um movimento infeliz. A Cleópatra-Negrini, assim como a de Plutarco, utilizou-se de si, do seu corpo e inteligência, para dominar um dos maiores nomes da história latina. Contudo, foi Marco Antônio que, ao ver de Plutarco e de Bressane, se deixou controlar pela luxúria da governante do Egito.

Marco Antônio

O primeiro encontro entre Marco Antônio e a rainha egípcia se dá em Alexandria, Bressane escolheu não se utilizar da suntuosa entrada de Cleópatra-Vênus em Tarso, como é relatado por Plutarco. Mesmo assim, essa parte do relato plutarquiano ainda permanece presente em uma releitura, de Bressane, do quadro do pintor neerlandês Lawrence Alma-Tadema (1836-1912), que se utiliza do relato plutarquiano para descrever o luxuoso encontro entre o Dionísio (Antônio) e Vênus (Cleópatra).



Antônio e Cleópatra, 1883.
Lawrence Alma-Tadema, Óleo sobre Tela,
Coleção Privada.



Encontro de Cleópatra e Antônio
Filme de Júlio Bressane,
Fotografia de Walter Carvalho,
Flash Star Filmes, 2007.

Em meio a bebidas, Antônio-Garcia conversa com a Cleópatra-Negrini que, questionando sua devoção a Dionísio, fala que o culto que o general presta a este deus é parcial, pois não cultua a feminilidade do deus do vinho. Após, o adverte da busca incessante de sua esposa, Fúlvia, para tê-lo de volta. Essas duas observações marcam os primeiros contornos da idéia de “desmasculinização” de Antônio, que é tão frisado pela historiografia greco-romana. Mas voltando a Cleópatra, sua arte de conquista e política, Plutarco fala que:

Platão escreve que a arte e a ciência de adular é tratada de quatro modos; todavia ela inventou muitas outras maneiras para isso: pois, quer por divertimento quer em assunto de relevo, ela achava sempre alguma nova modalidade de prazer, sob a qual conservava Antônio em seu poder e o dominava [...] (Plutarco, *Vida de Antônio*, XXXV).

A rainha de Bressane conhecia Antônio: suas qualidades, seus defeitos e principalmente suas fraquezas. Cleópatra-Negrini entendia que o último, diferentemente de César que como estrategista compreendeu e admirou o mundo egípcio, gostaria de desfrutá-lo visto que era um guerreiro. Essa ideia é visível no pensamento plutarquiano quando, em uma descrição de pescaria, a rainha mandou um servo prender um peixe velho e já salgado ao anzol do general que, pensando ter apanhado um peixe, puxou logo a linha; em meio às gargalhadas, suas e de seus servos, a Cleópatra de Plutarco disse: *Deixe, senhor, deixe para nós, egípcios, [...], a linha e o anzol, não é seu ofício: sua pescaria é tomar e conquistar cidades e reinos, países e nações* (Plutarco, *Vida de Antônio*, XXXV). Assim, como grande general, Antônio, conquistaria as terras e caberia à rainha o governo destas.

Enquanto o triúmviro romano se divertia sob os cuidados da monarca do Egito, sua esposa Fúlvia, como relatado por Plutarco, entrou em guerra contra Otávio. No filme, para o melhor decorrer da história, a morte da esposa de Antônio é apenas anunciada. A última, segundo a obra plutarquiana, morreu de doença indo se encontrar com o marido na Grécia, sua morte é vista de maneira feliz por Plutarco, pois, com isso, se desenrolou de maneira mais fácil o entendimento entre Antônio e Otávio.

Com a notícia da partida do general para Roma, a Cleópatra-Negrini exaltada fala que a noite que havia passado com um “soldado grosseirão”, Antônio, poderia ter passado com cinco escravos, o que traz à baila a imagem de uma rainha sexualmente promíscua. Uma *Regina Meretrix*, Rainha Cortesã, que é um dos principais atributos dado pela propaganda negativa de Otávio contra Cleópatra.

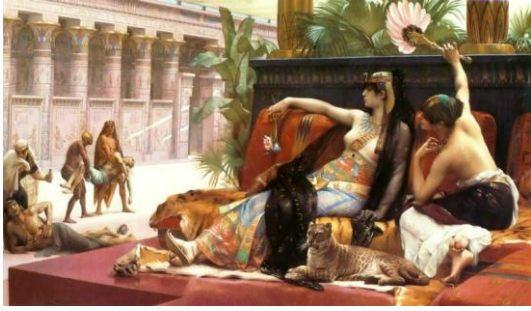
O casamento de Otávia e de Marco Antônio celebra a aliança política entre este e o herdeiro de César. Os escritos plutarquianos mostram que o general *não negava o que tinha com Cleópatra, mas também não confessava que a tinha por mulher; ao contrario debatia-se ainda sua razão contra o amor da egípcia* (Plutarco, *Vida de Antônio*, XXXVIII). Sofrendo, a rainha mimada e infantil, de Bressane, se embebedada pelo casamento de seu amado com um nobre de *testa pequena, cabeça redonda e que dorme vestida*. Os planos políticos, da soberana lágida, tremem frente a este casamento. A Otávia plutarquiana é, como evidência Karin Blomqvist:

[...] uma esposa leal, mesmo quando o caso de adultério de seu marido com Cleópatra se tornou público, e ela não deixou sua casa ou renunciou ao seu casamento até ser forçada por ele. Como boa mãe, ela cuidou de seus filhos, bem como as de Antônio (com exceção do filho mais velho que permaneceu com o pai), ela via que eles eram casados além do legal (BLOMQVIST, 1997: 83).

A classicista evidência, em um estudo sobre o trabalho de Plutarco, que Otávia combina virtudes de uma verdadeira aristocrata, com a modéstia ideal de uma dona de casa, enquanto o comportamento de Cleópatra apenas revela sua ferocidade e intemperança semibárbara (BLOMQVIST, 1997: 83). Esse modelo ideal de uma matrona romana, da Otávia de Plutarco, é substituído por uma mulher contemporânea, a Otávia de Bressane, apesar de ainda permanecer como vítima de Cleópatra, indaga a Antônio, não com bom senso como fala Plutarco, mas com a rispidez de uma mulher traída nos dias de hoje.

Por fim, dominado pela saudade e pelo amor, o general retorna para os braços da rainha egípcia. Nesse contexto, inúmeros são os artifícios que Cleópatra utiliza para manter o amado a seu lado, *em suma, com suas bajulações encomendadas, conseguiu comover e convencer Antônio a permanecer* (Plutarco, *Vida de Antônio*, LXX). Uma política que acabou por se provar autodestrutiva: os festejos, a bebida e em especial a luxúria acabaram consumido Antônio que, como relata Plutarco, acaba se suicidando com um golpe de espada.

Cleópatra, vendo o fim para si passou a experimentar vários tipos de veneno *nos criminosos de morte que estavam nas prisões* (Plutarco, *Vida de Antônio*, XXXV), já no filme são utilizadas servas para essa intrigante cena. Em uma clara releitura da obra, *Cleópatra Testando Poções em Prisioneiros Condenados*, do representante francês do classicismo acadêmico, Alexandre Cabanel (1823 – 1889), Cleópatra-Negrini, usando o lenço e a coroa em forma de abutre, símbolo da deusa Nekhbet. E finalmente, assim como a da pintura do final do século XIX, a Cleópatra-Negrini permanece ativa e indiferente ao ver a morte em sua frente.



Cleópatra Testando Poções em Prisioneiros Condenados, 1887,
Alexandre Cabanel,
Óleo sobre Tela, Koninklijk Museum.



Cleópatra experimenta venenos com Iras e Charmian.
Filme de Júlio Bressane,
Fotografia de Walter Carvalho,
Flash Star Filmes, 2007

A rainha recebe em seu palácio, ainda inquieta com a ideia de tirar a própria vida, em uma espécie de escritório, seu inimigo - Otávio César. No estilo grego, Cleópatra-Negrini está vestida de maneira simples, com os cabelos amarrados e sem nenhum ornamento. Como a monarca do relato plutarquiano, *ela então começou a lhe pedir perdão e implorando dele a misericórdia, como se ela tivesse grande medo de morrer e grande vontade de viver. Finalmente, ela lhe entregou uma lista das jóias e dos tesouros que possuía* (Plutarco, *Vida de Antônio*, CVI). O Otávio de Bressane, como o de Plutarco, sempre benevolente, diz que ela pode manter todos os bens. Perspicaz, a Cleópatra-Negrini ao ouvir de seu inimigo – a quem chama agora de senhor – que ela irá para Roma em desfile triunfal, mesmo permanecendo majestática, decide claramente por sua morte.



A Morte de Cleópatra, 1874,
Jean-André Rixens,
Óleo sobre Tela, Musée de Augustins.



Flash Star Filmes, 2007.

Morte de Cleópatra
Filme de Júlio Bressane,
Fotografia de Walter Carvalho,

Em mais uma releitura, baseada na arte pictórica, de Jean-André Rixens (1846-1924), o cenário de Bressane, bem como o do artista, é um mundo perfeitamente imaginável para estas três figuras históricas – a rainha, com sua fiel atendente Charmian, e sua camareira Iras.

Somente sente-se falta da famosa picada da serpente que o cineasta não representa através de imagens, mas pelo som que invade o quadro, o que é perceptível em outras cenas do filme, como as de batalha. Nesse sentido, em quase todos os detalhes é semelhante ao pensamento plutarquiano:

Quando abriram as portas, encontraram Cleópatra morta sobre seu leito de ouro, vestida de hábitos reais, e uma das mulheres, a que se chamava Iras, morta também aos seus pés: a outra Charmian, quase morta, na agonia mas ainda ajustando o diadema que ela tinham ao redor da cabeça. Alguém lhe disse então naquele momento: ‘Isso é belo, Charmian?’ – ‘Muito belo! – respondeu ela – e muito conveniente a uma senhora da raça de tantos reis’. Dizendo isso caiu por terra e morreu perto do leito de Cleópatra. (Plutarco, Vida de Antônio, CVIII).

Certamente a pose de Charmian, com seu rosto em perfil e seus ombros virados frontalmente, recordam as convenções da arte faraônica. No quadro, os tecidos transparentes e as sedas que adornam os corpos ligeiramente vestidos das jovens mulheres, os véus dobrados, e os dourados damascos, que a soberana devia ter se alimentado, criam uma cena de harém. Bressane, usando o mesmo tom de Jean-André Rixens em seu cenário, coloca os corpos das atendentes expostos, estas usam nada além dos trajés descritos por Plutarco, exceto as jóias, um cenário desenfreadamente erótico. A pálida vítima, no quadro, postada em uma atitude provocante, não é a rainha do Egito, é a cortesã que envenenou, com seus cativantes encantos, os dois conquistadores do mundo de sua época, César e Marco Antônio.

Conclusão: A Sedução e o Corpo como Política

O filme de Bressane tenta seduzir pela onírica e inebriante atmosfera egípcia, das luzes azuladas e da câmera elegante da fotografia de Walter Carvalho, que incendeia a contestação da ordem romana vigente. Em uma política de valorização do Egito a Cleópatra-Negrini vai de encontro a de Plutarco, pois usa artifícios políticos

que, como se refere Karin Blomqvist, ao refletir sobre os diferentes perfis de mulheres na obra deste autor clássico, são:

[...] usados por mulheres dominantes, que por meio de tramas e intrigas controlam, ou tentam controlar, os homens de suas vidas. Já que a influências, desse gênero de mulheres, sobre os homens tem por objetivo o poder político, essas mulheres pertencem às classes sociais mais elevadas. Elas usam vários métodos para alcançar seus objetivos: um charme excepcional, um turbulento caráter, ou até mesmo em alguns casos, drogas e poções (BLOMQVIST, 1997: 78).

Como uma mulher dominante, a última rainha Ptolomaica é para Plutarco o pior exemplo de todas as fracas mulheres que se intrometeram na política. Como todas as mulheres ativas, que romperam com a ordem vigente, Cleópatra é descrita como uma aberração, um exemplo a ser evitado. Assim, Bressane, ainda que de maneira ofensiva, traz novamente aos holofotes uma Cleópatra-Camp, que tem como expoente principal a rainha de Elizabeth Taylor, de 1963.

As Cleópatras-camp, como observa Lucy Hallett (2005: 385), são criadas pelas convenções da história romântica, mas não pela ideologia que deu significado à história, já que o estilo *camp* permite que imagens que perderam validade possam ainda manter sua vitalidade. A Cleópatra-camp é um significado original que escapou, deixando um ambíguo personagem carnavalesco, uma máscara de duas faces. A autora ainda continua:

Ela é a heroína apropriada para uma era da cultura ocidental em que a certeza sobre a moralidade, embora publicamente defendida, tem sido dissimuladamente colocada em questão, uma era em que princípios ostensivos afirmados de apropriada conduta sexual e cívica coexistem com uma vigorosa simpatia com o diabo. A Cleópatra-camp é uma imagem de duplicidade, mas tem também o benefício de ser uma figura de tolerância presidindo um domínio onde o não-permitido é permitido (HALLETT, 2005: 385).

Nessa perspectiva, as Cleópatras de Bressane e de Plutarco, mesmo tão distantes temporalmente, estão de certa forma ligadas, pois ambas presidem, como a rainha histórica e suas ancestrais, um domínio que não as é permitido - o mundo da política, mas fazem deste, o seu principal palco de atuação. Uma tradução que se constituiu em templos múltiplos, uma questão, como exemplifica Bhabha (2007: 192), *de deslocamento da verdade, que fica ao mesmo tempo entre e além do hibridismo de imagens da governança*. Ainda é pertinente colocar, nas palavras de Bhabha, que:

[...] um deslocamento da verdade na própria identificação da cultura ou uma incerteza na estrutura da 'cultura' como identificação de uma certa verdade discursiva humana. Uma verdade do humano que é a morada da cultura; uma verdade que 'diferencia' culturas, que afirma sua significância humana, a autoridade de sua interpelação (BHABHA, 2007:192).

É, portanto, uma questão que passa, no pensamento plutarquiano, pelas disposições históricas da ausência da racionalidade e moralidade por parte de Cleópatra. Uma tradução distorcida baseada em cânones de moralidades sociais, que se instalou *naquele espaço discursivo praticamente vazio onde reside a questão da capacidade de cultura humana* (BHABHA, 2007:192-193). Nesse ensejo, o uso do corpo, por parte de Cleópatra, como meio de conquista e de suas conquistas como modo de conquistar é, na visão plutarquiana, uma ofensa e um contra-senso à condição social esperada para uma mulher.

Um ideal de feminino, tanto grego com suas mulheres-melissas, quanto das respeitáveis matronas romanas, se constituem como arquétipos femininos que chegaram até nós. Mulheres que subverteram e romperam com seus papéis socialmente construídos, sejam míticas ou reais, ou como Cleópatra que é uma tênue junção de ambos, são implacavelmente condenadas pelos documentos históricos, que tradicionalmente são escritos por homens.

Nos textos produzidos pelos autores do passado, observa-se o corpo como objeto de inquietações morais. Sobretudo o corpo feminino, ao mesmo tempo ignorado e vigiado. Uma preocupação do livre uso do mesmo, como foi feito por diversas mulheres que, como Cleópatra, encontram em seu corpo um meio de realizar alianças políticas, uma estratégia que é extremamente semelhante aos casamentos dinásticos ao longo da história.

Nessa premissa, é pertinente usarmos uma passagem de Hallett, que cotejando os pensamentos de Tácito, fala que:

Tão obscuros são os maiores acontecimentos, que alguns aceitam como verdadeiro qualquer boato, seja qual for sua fonte, e outros transformam o verdadeiro em falso e ambos os erros encontram encorajamento na posterioridade (Tácito *apud* HELLET, 2005: 57).

Certamente foi isso que aconteceu com Cleópatra, a ambição que motivou toda a formulação de uma rainha lendária foi um aspecto perverso, assim como a

misoginia e os racismos que lhe deram forma. Mas ao contrário do que Otávio esperava, sua propaganda acabou por eternizar esta monarca no imaginário coletivo.

Neste estudo pode-se observar a complexidade de um fenômeno de Egiptomania, suas variantes, sua composição e os sentidos desse tipo de narrativa. Desde sua morte, a rainha Cleópatra vem sendo representada de diferentes formas através do tempo. Cada artista, sem importar o campo em que exerce sua função, cria uma nova imagem de Cleópatra, acabando por idealizar uma personagem única. Plutarco influenciou a obra de grande parte desses artistas, seja de forma indireta ou direta.

Talvez nunca se chegue a uma “verdade histórica” absoluta sobre Cleópatra, mas não se deve ignorar que os escritos plutarquianos carregam muito de factual, mesmo tendo sido fundamentados na retórica. Como um escritor ocidental que escreveu sobre uma rainha oriental, Plutarco foi base de incontáveis Egiptomanias, não só da última governante do Egito, mas de outros símbolos egípcios, como a deusa Ísis. Este fenômeno que se constitui em um processo de longa duração, pessoas que se apropriam de um símbolo egípcio – Cleópatra – e dão sua visão de mundo para sua história, uma visão que se afasta, muitas vezes, por milênios do objeto idealizado, chegando a perder seu significado, e a constituir uma nova simbologia, mas que jamais perderá seu fascínio.

É magnífico como um povo que viveu há 6 mil anos atrás, possa exercer tanto atração hoje em dia, o Egito antigo se encontra vivo em todas as sociedades, por meio das práticas transculturadoras de Egiptomania, sejam elas, na forma de pirâmides, obeliscos, esfinges, entre outros.

Cleópatra, como Egiptomania, se tornou um símbolo do antigo Egito. Esta rainha, como mostra o cineasta brasileiro, foi uma mulher *entusiásta, trágica, musical, apaixonada pela razão, intelectual, símbolo da junção de culturas, mistura de loucura e sobriedade, resumindo, um sonho...* (G1, 2007).

Fontes Clássicas:

PLUTARCO. (2009) **Vidas Paralelas:** Alexandre e César. Porto Alegre: L&PM.

_____. (1954) **A Vida dos Homens Ilustres** vol.8. São Paulo: Editora das Américas.

Fontes Contemporâneas:

Cleópatra – Júlio Bressane – Flash Star Filmes – 2007.

Folha Online – São Paulo – 13 de Junho de 2005. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u51284.shtml> - Consultado em 14 de Junho de 2005.

G1 – São Paulo – Disponível em: <http://g1.globo.com/Noticias/Cinema/0,,MUL97714-7086,00.html> - Consultado em 29 de Maio de 2007.

Zero Hora – Porto Alegre - 26 de Maio de 2008.

Bibliografia:

ANDRADE, Marta Mega de. **A “Cidade das Mulheres”**: Cidadania e Alteridade Feminina na Atenas Clássica. Rio de Janeiro: Lhia, 2001.

BAKOS, Margaret Marchiori. **O Povo da Esfinge**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1999.

_____. The Invention of Antiquity in South America Through Images Borrowed from Ancient Egypt - Egyptomania. In: FUNARI, Pedro Paulo; GARRAFFONI, Renata Senna; LETHALIEN, Bethany (Org.). **New Perspectives on the Ancient World**. Oxford: Archaeopress, 2008. p. 59-72.

BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

BLOMQUIST, Karin. From Olympias to Aretaphila: Women in Politics in Plutarch. In: MOSSMAN, Judith (Org.). **Plutarch and his Intellectual World**. London: Duckworth, 1997. p. 73-97.

BUTLER, Judith. **Problema de Gênero**: Feminismo e Subversão da Identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva Dias. Teoria e Método dos Estudos Feministas: Perspectiva Histórica e Hermenêutica do Cotidiano. In: COSTA, Albertina de Oliveira e BRUSCHINI, Cristina. **Uma Questão de Gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos/Fundação Carlos Chagas, 1992, pp. 39-53.

GELZER, Thomas. Transformations. In: BULLOCH, Anthony; GRUEN, Erich; LONG, A.A; STEEART, A. (Org.). **Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World**. Berkeley: University of California Press, 1993. p. 130-151.

HUMBERT, Jean-Marcel. Postérité du Sphinx Antique: La Sphinxomanie et ses Sources. In: HUMBERT, Jean-Marcel. **L'Égyptomanie: à L'Épreuve de L'Archéologie**. Bruxelles: Éditions du Gram, 1996, pp. 97-138.

HUGHES-HALLETT, Lucy. **Cleópatra**: História, Sonhos e Distorções. Rio de Janeiro: Record, 2005.

LANT, Antonia. L'antiquité Égyptienne Revue par le Cinema ou Pourquoi Fillmer Lês Pharaons? In: HUMBERT, Jean-Marcel. **L'Égyptomanie: à L'Épreuve de L'Archéologie**. Bruxelles: Éditions du Gram, 1996, pp. 585-605.

LESKO, Barbara. **The Remarkable Women of Ancient Egypt**. Warwick: Scribe Publications, 1987.

MATOS, Maria Izilda. **Por Uma História das Mulheres**. São Paulo: EDUSC, 2000.

NAPOLITANO, Marcos. A História depois do Papel. In: PINSKY, Carla (Org). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2006, p. 235-289.

OLIVEIRA, Haydée. **Mãe, Filha, Esposa, Irmã**: Um Estudo Iconográfico acerca da condição da Mulher no Antigo Egito Durante a XIX Dinastia (1307-1196 a.C.). O Caso de Deir el-Medina. Niterói: UFF, 2005. (Tese de Doutorado)

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

_____. Sensibilidades: Escrita e Leitura da Alma. PESAVENTO, Sandra Jatahy & LANGUE, Frédérique. **Sensibilidades na História**: Memórias Singulares e Identidades Sociais. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2007, pp. 9-41.

ROBINS, Gay. **Women in Ancient Egypt**. London: British Museum Press, 1996.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. IN: BURKE, Peter. **A Escrita da História**. São Paulo: UNESP, 2002.

TILLY, Louise. Gênero, História das Mulheres e História Social. **Cadernos Pagu**, nº 3, 1994. pp. 29-62.

WYKI, Maria. **Ancient Rome and the Traditions of Film History**. In: <http://www.latrobe.edu.au/screeningthepast/firstrelease/fr0499/mwfr6b.htm> - Consultado em 27 de Novembro de 2008.

ARTIGOS

CONSTRUINDO A RELIGIOSA IDEAL: DA DIVERSIDADE AO MODELO ÚNICO

Valéria Fernandes da Silva

Doutora em História pela UnB
Professora da Faculdade Teológica Batista de Brasília

Resumo: A Idade Média foi marcada pela coexistência de diversas formas de espiritualidade que se materializavam em práticas religiosas distintas que poderiam ou não ser acolhidas pela Igreja oficial. Homens e mulheres se inseriram nessa busca por uma vida religiosa que expressasse as suas ansiedades neste mundo e no próximo. No entanto, o espaço de atuação concedido a homens e mulheres foi diferenciado, no tempo e no espaço, era também moldado pelos discursos de gênero.

Em nosso artigo, nos propomos a discutir como a historiografia apresenta a vida religiosa das mulheres ao longo da Idade Média, tomando como limite o século XIII. Nosso objetivo é questionar idéias recorrentes, dentre elas a de que as mulheres sempre foram seguidoras e que sua experiência religiosa era uma cópia das criadas pelos homens.

Palavras-chave: Vida religiosa, Mulheres, Idade Média

Abstract: The Middle Ages was known by the coexistence of different forms of spirituality that materialized in diverse religious practices, approved or not by the Catholic Church. Men and women engaged in the search for a religious experience that could express their anxieties in this world and the next. However, the space of action granted to men and women was not the same in time and space, and was also shaped by the gender discourses.

In our article, we are going to discuss how the historiography presents the women's religious life throughout the Middle Ages, taking as the limit as the thirteenth century. Our goal is to dialogue with commonly accepted statements, one of the most important of them that women have always been followers and that her religious experience was just a copy of the one created by and for men.

Keywords: Religious Life, Women, Middle Ages

Nosso artigo tem como objetivo discutir os discursos da historiografia sobre a vida religiosa feminina ao longo da Idade Média. Neste afã, refletiremos sobre as afirmativas dos historiadores e historiadoras que deram atenção especial às mulheres religiosas, e aos sentidos presentes em seus textos, assim como, as possíveis contradições relacionadas à existência de múltiplos modelos de vida religiosa acessíveis às mulheres até o século XIII.

Enfatizo este século, pois estudamos a segunda Ordem Franciscana em nossa tese de doutorado e concluímos que foi ao longo deste período que se concretizou discursivamente o projeto de criação de uma religiosa ideal, dependente dos poderes masculinos, enclausurada e silenciosa. É comum que as discussões sobre a vida religiosa feminina na Idade Média privilegiem o século XII, visto, nas palavras de Jacques Le Goff como “[...] o século da criação e da abertura,” em contraste com o século seguinte apresentado por este historiador como o “[...] da gestão, da institucionalização e da vulgarização” (LE GOFF, 2008: 249).

O século XIII é percebido por este autor, portanto, como um século de regramento, e no caso das mulheres, como o da imposição da clausura como

fundamental do exercício da vida religiosa consagrada. No entanto, acreditamos que esta normatização já se encontrava em andamento antes mesmo do século XIII. A diferença, como discutiremos nas próximas páginas, é que, até o século XII, os modelos de vida religiosa feminina eram plurais, contemplando uma variedade de arranjos organizacionais e práticas.¹⁰¹

No entanto, é preciso ressaltar que não existiu um processo contínuo de confisco de lugares de fala e atuação das mulheres, pois nunca houve um discurso homogêneo e coerente por parte dos homens da Igreja a respeito das religiosas, ainda que com o caminhar das reformas eclesiásticas as vozes que pediam a restrição da atuação feminina fossem as mais ouvidas. As mulheres também não foram passivas neste processo, mas agentes sociais. A religiosa ideal é, portanto, uma construção discursiva, mas a implantação deste modelo nunca foi plenamente vitoriosa, pois, as “mulheres santas através da História lutaram para superar os obstáculos a respeito do chamado das mulheres dentro da Igreja”, assim, o Cristianismo pode ser percebido, tanto como “[...] uma força de liberação das mulheres [...]”, quanto como “[...] a causa da sua opressão” (COON, HALDANE, SOMMER, 1990: 2).

Mulheres Ativas: A Vida Religiosa Feminina Nos Primeiros Séculos da Igreja

Desde os primórdios do Cristianismo, as formas de inserção das mulheres na dinâmica religiosa foram plurais, assim, havia tanto discípulas, quanto líderes. Algumas viúvas ou virgens consagradas decidiram viver como reclusas; outras optaram pela vida religiosa em suas próprias casas ou constituíram os primeiros mosteiros, gozando muitas vezes de uma independência que era incômoda aos poderes familiares e eclesiásticos (SALISBURY, 1991: 12-14).¹⁰²

Este tipo de vida religiosa comunitária começou a florescer no final do século IV, momento em que a patriarcalização da igreja e do ministério,¹⁰³ para usar a

¹⁰¹ Se considerarmos também os movimentos “heréticos”, como os cátaros e valdenses, o leque de possibilidades para a expressão da espiritualidade por parte das mulheres se tornava ainda mais amplo.

¹⁰² Peter Brown ressalta que algumas dessas mulheres não faziam a opção livremente, eram dedicadas, às vezes ainda na infância, pelos pais, mães ou irmãos que tentavam inclusive cancelar seus votos se fosse do interesse da família. As viúvas também sofriam pressão para que voltassem a casar. Isso era criticado pelos Padres da Igreja, que também buscaram punir as mulheres que abandonassem seus votos voluntariamente, submetendo-as a pesadas penitências, inclusive as que eram impostas às adúlteras (BROWN, 1990: 218-237).

¹⁰³ Deve se compreender como *patriarcalização da Igreja* o processo de exclusão das mulheres dos cargos de mando, como o sacerdócio, o diaconato, e o episcopado. Tal exclusão estava presente nos

terminologia de Elisabeth Schüssler Fiorenza, estava se consolidando e as mulheres buscavam novos espaços de atuação (FIORENZA, 1985: 288). Para esta autora, a institucionalização da Igreja promoveu uma crescente patriarcalização das funções de liderança, e um maior investimento na subordinação das mulheres e seu alijamento dos lugares de poder (FIORENZA, 1976: 15-16). O que estava em andamento, era a construção dos gêneros a partir da diferença sexual, alicerçando o político sobre premissas biológicas.

Impossibilitadas de ocupar posições de autoridade dentro da hierarquia da Igreja oficial, as mulheres criaram outros espaços para a expressão da sua espiritualidade e para o exercício de poder (TORJESEN, 1995: 4-6). O melhor exemplo é o ascetismo, que poderia ser vivido individualmente ou em comunidade.

Ainda assim, Francine Cardman mostra que, apesar de formalmente proibidas de exercerem o ministério a partir do século V, condenações por parte dos bispos e sínodos contra mulheres, que continuavam desempenhando funções públicas de liderança, persistiram (CARDMAN, 1999: 300-301). Tal situação aponta tanto para uma resistência das mulheres, quanto para o reconhecimento por parte de algumas comunidades da liderança feminina como legítima e, não, uma usurpação.

Liderando comunidades ascéticas, diversas mulheres, como nos diz Elizabeth Clark, agiram como patrocinadoras, educadoras e modelos de comportamento, exercendo forte influência sobre homens e mulheres de sua época (CLARK, 1990: 23-24). Importante ressaltar que aquilo que Clark considera como *empowerment*, Fiorenza vê como perda de *status*, pois o exercício do poder estaria nas mãos de poucas virgens ou viúvas, que conseguiam “*transcender o seu próprio sexo*” (FIORENZA, 1976: 16).

Em certos aspectos, Fiorenza tem razão, pois as religiosas passaram a ser louvadas pelos homens da Igreja por se colocarem “*além das limitações do seu sexo*”, mas a teóloga perde de vista o fato de que muitas vezes a própria escolha da vida religiosa poderia ser uma atitude de resistência. Além disso, as “*limitações do próprio sexo*” são construções discursivas e se constituem no social, materializando-se em papéis de gênero que parecem atemporais, limites criados em torno da representação do humano hierarquizado a partir de sua biologia.

primeiros séculos da Igreja justificando-se principalmente nas cartas pastorais que recomendavam às mulheres submissão e silêncio, e que não deveriam exercer autoridade sobre elementos do sexo masculino (FIORENZA, 1985: 288-294).

A opção pela vida religiosa como prática de resistência torna-se ainda mais evidente quando atentamos para o papel das mulheres nas alianças de casamento fundamentais para os interesses de suas famílias. Para Clark, as religiosas estavam se insurgindo contra as estruturas sociais e a ordem política, ao se recusarem a assumir a função a elas atribuída no mercado matrimonial (CLARK, 1990: 30). Diz-nos a autora:

A recusa em cooperar com os projetos matrimoniais que seus pais haviam feito para elas era uma rebelião tanto contra a família como contra o Estado. Desde que seu desafio fosse manifesto de maneira que pudessem beneficiar materialmente a igreja e as instituições religiosas, entretanto, seus pios biógrafos exaltavam o seu comportamento – visto pela sociedade mais ampla como aberrante – como a expressão máxima da santidade (CLARK, 1990: 27).¹⁰⁴

Para reforçar seu ponto de vista, Elizabeth Clark retoma o ensaio clássico de Gayle Rubin, **The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex** (RUBIN, 1975). Neste artigo, Rubin dialoga com clássicos da antropologia questionando a interpretação recorrente, e, que termina por ser naturalizada, de que as mulheres seriam trocadas como forma de cimentar alianças, apresentando-se como “[...] um canal de relacionamento, ao invés de parceiras na ação” (RUBIN, 1975: 174). Para Clark, as hagiografias e outros documentos sobre a vida religiosa feminina do período final da Antigüidade fornecem material para uma análise feminista, pois mostram como algumas mulheres conseguiram romper com as convenções sociais que impunham papéis de gênero, reinventando o seu lugar na sociedade de então e buscando outras formas de inserção na Igreja (CLARK, 1990: 30).

Acreditamos que tal possibilidade de leitura transcenda o período analisado por Clark, visto que a atitude de Clara de Assis e de sua irmã Inês no século XIII não foi muito diferente, pois, contra a vontade de sua família, abandonaram o lar e juntaram-se ao grupo franciscano. Tal atitude, de acordo com o Processo de Canonização e a Legenda de Santa Clara, não foi bem recebida pelos homens da família que usaram, inclusive, da violência, na tentativa de trazê-las de volta ao lar e à sua tutela. Ainda que a questão do casamento não seja colocada textualmente, a vida

¹⁰⁴ “*Their refusal to cooperate with their parents’ marital designs for them was a rebellion against both family and state. Since their defiance was manifested in ways that materially benefited the church and religious institutions, however, their pious biographers exalt their behavior – seen by the larger society as aberrant – as the height of pious sanctity.*”

religiosa integral era incompatível com o matrimônio. Este é o testemunho dado por Beatriz, irmã carnal de Clara:

E depois São Francisco cortou seu cabelo diante do altar, na igreja da Virgem Maria, chamada Porciúncula, e a levou para a igreja de São Paulo das Abadessas. Seus parentes quiseram levá-la embora mas dona Clara agarrou as toalhas do altar e descobriu a cabeça, mostrando que a tinha raspado, e não consentiu de nenhum modo, nem se deixou arrancar dali, nem levar de volta com eles. (Processo de Canonização de Clara de Assis,12:4)

Grundmann defende que a resistência ao casamento continuava, no século XIII, um dos traços importantes da religiosidade feminina. Mesmo sob forte pressão, muitas candidatas à vida religiosa tomavam as rédeas de suas vidas em suas próprias mãos. A representação social das mulheres medievais submissas e domesticadas, no entanto, apaga todas as outras possibilidades, deixando muito mais em evidência, aquelas que eram feitas religiosas à força. Elas existiram de fato, mas, segundo Grundmann, não eram a regra:

É freqüente nas fontes a informação de que jovens, particularmente da nobreza, rejeitavam casamentos vantajosos, geralmente enfrentando o desdém de seus pais, porque não desejavam nenhum noivo senão Jesus Cristo. Elas preferiam não serem “protegidas”, mas optavam por viver em pobreza e fora do seu mundo social de origem como resultado da sua convicção religiosa (GRUNDMANN, 2002: 84).¹⁰⁵

Não é nosso objetivo romantizar a vida religiosa feminina, mas apontar que o espaço do mosteiro poderia ser também local de liberdade de expressão, de subjetivação longe da pressão de poderes múltiplos, como a família e dos homens da Igreja. Grundmann enfatiza que a renúncia da posição social e da riqueza não se fazia geralmente por necessidade ou coação, mas por livre escolha.

Este é o caso de Clara de Assis, e, segundo Tomás de Celano, biógrafo da santa, a resistência da família poderia tanto se ligar à opção pela vida religiosa, quanto à escolha não de uma Ordem tradicional, mas “[...] *dessa baixeza, indigna de sua linhagem e sem precedentes na região*”. (Tomás de Celano. *Legenda de Santa Clara*, cap. 9) Talvez, a incompreensão se ligasse à pobreza, especialmente quando levamos em conta que a escolha de Clara não garantia o prestígio que a profissão religiosa em

¹⁰⁵ “It is as often reported from the sources that young girls, particularly from the nobility, rejected an advantageous marriage, usually to the might scorn of their parents, because they desired no bridegroom but Christ. They would rather not be ‘cared of’, but preferred to live in poverty and outside their own social world as a result of their religious convictions.”

uma casa importante poderia oferecer. Assim o recorte social, a importância do convento/mosteiro, e o tipo de vida religiosa são relevantes neste tipo de análise.

Grundmann afirma que é difícil saber com precisão a qual grupo social as beguinhas, por exemplo, pertenciam, mas no caso das franciscanas e outras religiosas, grande parte era da nobreza ou dos grupos patrícios das cidades (GRUNDMANN, 2002: 85). Já Brenda Bolton, considera que a maioria delas, sejam beguinhas, clarissas, cistercienses vinham da nobreza ou das famílias burguesas importantes (BOLTON, 1980: 146-147).

Para Bolton, o maior choque adivinha deste fato, pois clarissas e beguinhas, especialmente, queriam não somente ser pobres, algo que se poderia perseguir em uma vida monástica de tipo tradicional, mas viver entre os pobres. Este chamado era típico da *vita vera apostolica*, que buscava emular a experiência de Cristo e seus apóstolos, e se apoiava em três eixos: pobreza, penitência e pregação.

Vida Religiosa: Possibilidades e Limitações

Ainda que as comunidades masculinas fossem numericamente majoritárias, a vida religiosa feminina floresceu e, segundo Jean Leclerq, foi caracterizada até o século XII, por três formas principais, e vamos nos focar nelas a partir de agora.

Havia os mosteiros independentes, que não estavam ligados a nenhuma Ordem e muitas vezes sem nenhuma casa masculina nas redondezas que pudesse apoiar ou mesmo tutelar as religiosas.¹⁰⁶ Uma segunda forma de organização monástica eram os mosteiros duplos, onde uma comunidade masculina convivia com uma feminina sob a autoridade de um mesmo abade ou abadessa. O terceiro modelo é o dos chamados “mosteiros gêmeos”, um feminino e outro masculino, muito próximos um do outro, mas sem possuírem uma mesma direção ou dependência entre si (LECLERQ, 1980: 65).

Quanto à regra, não havia também uma unidade, Michel Parisse enfatiza que mesmo os mosteiros nos quais a Regra de São Bento era usada,¹⁰⁷ os costumes, a

¹⁰⁶ Essas casas independentes poderiam eventualmente se unir a alguma Ordem. Este foi o caso mais freqüente na Península Ibérica, onde muitos mosteiros de mulheres aderiram à Ordem de Cister (BOLTON, 1980: 142).

¹⁰⁷ Como a Regra de São Bento foi eleita a regra perfeita por Roma, houve todo um esforço para torná-la obrigatória. Já no século IX, os governantes carolíngios buscaram normatizar o seu uso para todos mosteiros de monges e monjas. Foi uma primeira tentativa de uniformização, no entanto, as práticas particulares persistiram (LITTLE, 2002: 321).

vontade do fundador ou fundadora da casa, e mesmo os interesses das monjas, tinham peso considerável na organização da casa (PARISSE, 1994: 190).¹⁰⁸

Os mosteiros femininos eram casas voltadas para a oração, é verdade, mas, também, de educação para meninas, além disso, a representação da comunidade religiosa como lugar de reclusão absoluta, não existia. As abadessas e monjas podiam empreender viagens autorizadas, expediente assegurado e regulamentado pela Regra de São Bento, que era seguida por boa parte dos mosteiros de mulheres até o século XIII (LECLERQ, 1980: 67).

As atividades das religiosas não diferiam muito daquelas exercidas pelos monges até o século XII. Além das viagens para fundar outros mosteiros ou por motivos diversos, as monjas não eram proibidas de pregar e o caso mais notável é o de Hildegard de Bingen que segundo Leclerq pregava em praça pública (LECLERQ, 1980: 67 e PERNOUD, 1994: 94). Régine Pernoud, na biografia que escreveu sobre Hildegard de Bilgen, discorre sobre as quatro viagens de pregação da religiosa, a última empreendida quando ela já estava com mais de 70 anos (PERNOUD, 1996: 118). A historiadora também discute a mudança ocorrida na representação social de religiosa ao longo da Idade Média ao dizer que:

Sem dúvida, a clausura das religiosas no tempo de Hildegard era bem menos severa e restrita do que se tornaria depois, quando da constituição do Periculoso, do Papa Bonifácio VIII, no final do século XIII [...] iria estrangê-las a uma existência exclusivamente confinada. Tal severidade se vai acentuar ainda mais: nos séculos XVI e XVII, só serão permitidas às mulheres a fundação de ordens de total reclusão. A vida de uma religiosa do século XII transcorre num contexto bem diferente (PERNOUD, 1996: 94).

A Reforma Religiosa e a Exclusão das mulheres

As diversas camadas de reformas eclesásticas, ao longo dos séculos, tiveram grande impacto sobre a vida religiosa feminina. Penelope D. Johnson defende, assim como Pernoud, que a vida das monjas até o século XII diferia muito pouco daquela levada pelos homens. Sua tese principal é que homens e mulheres eram iguais em seus votos monásticos, exercendo atividades semelhantes, tanto na esfera pública,

¹⁰⁸ Nos primeiros séculos do monacato ocidental, existiu a coexistência, muitas vezes, na mesma comunidade, do uso de diversas regras, tanto orientais, quanto ocidentais (PAUL, 1988: 46-47 e FRANK, 1988: 56).

quanto na privada (JOHNSON, 1991). Com o início da Reforma Gregoriana, porém, foi se acentuando a separação entre laicos e clérigos com a valorização do sacerdócio, e os monges passaram a aspirar cada vez mais a ordenação.

Segundo Johnson, a “[...] sacralização dos monges rompeu a simetria entre o monasticismo feminino e masculino, tornando as mulheres religiosas monges de segunda classe” (JOHNSON, 1991: 257).¹⁰⁹ Se antes os monges e monjas estavam no mesmo nível, sendo em geral laicos que faziam votos de pobreza, obediência e castidade, agora, o valor dado ao sacerdócio e o fato deste se caracterizar como um privilégio masculino, funcionava como um mecanismo de hierarquização dentro da vida religiosa, favorecendo também a ingerência masculina sobre as monjas.

As mudanças na visão sobre a vida religiosa feminina também se fizeram presentes na hagiografia, com a domesticação das mulheres e o oferecimento de modelos de santidade cada vez mais distantes da equivalência de papéis estudada por historiadoras como Johnson. Durante toda a alta Idade Média e além, a quantidade de santos homens e mulheres sempre foi desproporcional, isto é fato. Na Alta Idade Média, a maioria dos santos era nobre, com destaque para os santos bispos (SCHULENBURG, 1988: 105).

Em menor número, as mulheres apareciam, entretanto, exercendo, para além de funções tipicamente femininas, o mesmo papel dos homens, eram construtoras e fundadoras de mosteiros, conselheiras de reis e príncipes, administradoras, educadoras de homens e mulheres. As santas eram em sua maioria abadessas que exerciam seu poder publicamente e eram louvadas por isso pelas autoridades masculinas (SCHULENBURG, 1988: 111).

No entanto, os ventos de reforma trouxeram mudanças, apresentando santas cada vez mais reclusas, limitadas às atividades domésticas. Ao invés de estarem revestidas de autoridade, são servis e silenciosas. Trata-se, de acordo com Jane T. Schulenburg, da erosão do espaço público das mulheres e da conseqüente perda de visibilidade. Inaugura-se, especialmente na França e na Itália, a era das santas “donas de casa” (SCHULENBURG, 1988: 115-117).

¹⁰⁹ “*The sacralization of monks shattered the symmetry of female and male monasticism, making nuns second-class monastics.*”

O texto hagiográfico é uma tecnologia de gênero,¹¹⁰ na medida em que é um discurso que produz as diferenças entre homens e mulheres, e seu controle por monges comprometidos com a reforma favorece a difusão deste novo modelo de santidade domesticada e “feminina”, em contraposição com a hagiografia do período anterior, que Schulenburg defende não ser marcada pelo gênero, mas pelo exercício do poder. O controle das canonizações pelo papado foi concomitante à elevação das santas servis e enclausuradas.¹¹¹ Esses modelos de santidade não eram os únicos a circular, mas se tornaram, com o tempo, cada vez mais presentes, enquanto os padrões anteriores iam sendo esquecidos.

A delimitação dos espaços femininos e masculinos implicou na perda progressiva de poder, autoridade e visibilidade por parte das religiosas. A legislação passou a enfatizar a segregação entre os religiosos de sexos diferentes, as restrições à presença feminina nos recintos sagrados, a clausura, o confisco do direito de pregar e a exclusão, sempre que possível, das mulheres – laicas e religiosas – dos conselhos dos príncipes, dos sínodos e dos concílios.

Tais idéias vão ganhando força entre os intelectuais da Igreja que legislam sobre os espaços femininos, escrevem as hagiografias, e participam dos concílios, forçando inclusive a exclusão progressiva das abadessas das reuniões das Ordens. A promoção deste novo modelo faz parte de uma rede de representações sobre as mulheres, que implicava na exclusão do exercício do poder político e do confinamento a papéis de menor prestígio social (JOHNSON, 1991: 256).

As limitações impostas às religiosas se tornam cada vez mais visíveis a partir do século XII, mas, além de impor restrições às monjas, fazia-se necessário, também, modificar a organização das chamadas cônegas, religiosas que, geralmente, seguiam a Regra de Santo Agostinho, como seus correspondentes masculinos.

Se a vida das monjas deveria ser regrada e marcada pela austeridade, as cônegas tinham uma forma de vida bem mais flexível, com a possibilidade de gerir

¹¹⁰ Para Teresa de Lauretis, **tecnologias de gênero** é “o conjunto de efeitos produzidos em corpos, comportamentos e relações sociais” (LAURETIS, 1994: 208) que criam homens e mulheres dando-lhes contornos próprios e hierarquizando-os. Nesse sentido, os discursos partidos da cúria papal são **tecnologias de gênero** de grande alcance dado o seu peso de autoridade.

¹¹¹ Segundo Ildefonso Silveira, até o século X as canonizações dependiam do poder local, os bispos e abades dos grandes mosteiros que promoviam o culto. A primeira intervenção papal em assuntos de canonização foi em 993, assim “[...] a maioria dos santos venerados na Igreja não passou por um processo de canonização formal. Seu culto imemorial em igrejas locais foi simplesmente aceito pela Igreja universal” (SILVEIRA, 1995: 12-13).

seus bens, receber e fazer visitas, ter criadas.¹¹² Em termos geográficos, as casas de cônegas se concentravam principalmente no Sacro Império Romano Germânico e, segundo historiadores como Michel Parisse, eram espaço privilegiados para a educação de meninas e jovens, de permanência até o casamento, de refúgio para viúvas, além de espaço para vocacionadas (PARISSE, 1994: 191).

A mesma nobreza, que colocava suas filhas em mosteiros ou em conventos de cônegas, fundava novas casas religiosas, e escolhia suas abadessas. Esses cargos, de acordo com Leclerq, eram compensação para algumas das filhas que não tinham como ou podiam ser casadas (LECLERQ, 1980: 65-66).¹¹³ No entanto, cabe ressaltar que as considerações deste historiador sobre o casamento não levam em consideração que o espaço dos conventos era também um espaço de poder e que no caso das comunidades de cônegas a mobilidade era grande.

Gabriel Le Bras nos fornece alguns indícios dessa relação ao apontar que em alguns conventos de cônegas somente a abadessa fazia votos perpétuos, professando a Regra de São Bento, enquanto as irmãs mantinham seus bens e poderiam deixar o convento para se casar (LE BRAS, 1979:119). Essa flexibilidade atraiu desconfiança de algumas autoridades religiosas, especialmente durante a Reforma, pois se afastava muito do modelo monástico que era considerado o ideal (LE BRAS, 1979: 122-123).

Para além dos mosteiros: Reclusas, Eremitas e Beguinias

Além da vida monástica feminina, é preciso recordar que havia alternativas, como a das reclusas, mulheres que optavam por viver encerradas, como se tivessem morrido para o mundo. Ainda que houvesse reclusas vivendo em grupos de três ou quatro, o comum era que fossem solitárias. Sobre os primórdios deste estilo de vida, Paulette L’Hermite-Leclerq no diz:

O recluso surge na mesma época que o monge. No final do século III e início do século IV, no Egito, muitos homens e mulheres, seguiram o exemplo de Santo Antão [...] Estes homens [e mulheres] queriam estar sós (em grego, monos, de que resultou a palavra monge em português e, em

¹¹² Algumas monjas também mantinham a administração de seus bens, embora a Regra de São Bento fosse clara a esse respeito, determinando que os bens fossem doados aos pobres ou ao mosteiro, pois a profissão religiosa implicava em abrir mão de tudo, inclusive do controle sobre sua vida (Bento de Núrcia. Regra de São Bento, cap. 58:24-25).

¹¹³ Johnson resalta que crianças eram enviadas aos mosteiros por economia, especialmente em famílias numerosas. Somado a isso, em algumas regiões era mais barato para uma família poderosa fazer uma freira do que pagar o dote de uma filha (JOHNSON, 1991: 23-24).

francês, moine), com o Único, romper com o mundo (é o sentido da palavra anacorese), instalar-se no deserto (eremos, “ermo” que deu o seu nome ao eremita), construir uma cabana ou encerrar-se em uma gruta ou num sepulcro [...] (L’HERMITE-LECLERQ, 1994: 203)

Havia eremitas homens e mulheres, mas com o passar do tempo, a vida comunitária tornou-se mais disseminada do que a vida eremítica, superando-as. Como não existiam desertos no Ocidente, a floresta serviu de refúgio para este estilo de vida. Mas esta forma de existência voltou a se tornar atraente no século XII por seus rigores de penitência, e fundadores de Ordens importantes, como Robert de Abrissel, começaram sua carreira como eremitas que atraíam muitos seguidores (L’HERMITE-LECLERQ, 1994: 204).

Para alguns historiadores, porém, as mulheres eremitas da Antigüidade são pura ficção, é o que defende Pierre-Louis Gatier:

No decurso da Antigüidade tardia (século IV-VII), numa sociedade mediterrânica oriental conquistada pelo Cristianismo, mas largamente dominada pelos homens, o lugar da mulher na Igreja mantém-se restringido. A exemplo do sacerdócio, a vida do eremita (do grego *eremos*: “vazio”, “solidão”, “deserto”) é-lhe interdita. [...] (GATIER, 1994:169).

Mesmo confrontando-se com as narrativas sobre mulheres ascetas, como Thais e Maria do Egito, o autor aferra-se a uma visão cristalizada do papel feminino no Cristianismo, afirmando que “[...] estas belas lendas, redigidas desde Antigüidade, muito apreciadas na Idade Média e que os romancistas modernos se comprazem em remodelar, não passam de puras ficções!” (GATIER, 1994: 173). Mas se os mesmos relatos são sobre homens, eles se tornam verdadeiros. Este historiador se nega a considerar os indícios discursivos, estabelecendo que a vida religiosa feminina era limitada em possibilidades desde o início, e reforçando a idéia uma imutabilidade dos papéis de gênero.

L’Hermitte-Leclerq associa o retorno do eremitismo ao crescimento demográfico, concordando com Jean Leclerq, havia candidatos demais à vida religiosa e pouco espaço nas casas tradicionais, especialmente para as mulheres. (LECLERQ, 1980: 76) Muitas dessas candidatas passaram a viver solitárias na vizinhança de mosteiros e, principalmente nas cidades em celas perto de igrejas ou mesmo encravadas nas muralhas.

A reclusão, essa forma de piedade que atinge seu ponto máximo século XIII, foi tipicamente urbana, em um período que assiste a multiplicação e o crescimento das cidades. Nelas, cabia ao recluso ou à reclusa interceder pelos cidadãos, e, quanto maior o seu número, maior o prestígio do núcleo urbano (L'HERMITE-LECLERQ, 1994: 207-208).

A reclusa dependia do bispo, a autoridade a quem responde, e do clero da cidade e para ela foram escritas regras (LECLERQ, 1980: 76). Mulheres eram a maioria dos reclusos, e sua origem social era das mais diversificadas, por sua escolha eram alvo de admiração e as mais notáveis tiveram suas vidas hagiografadas. Todas, porém, pareciam buscar uma vida de penitência, como Maria Madalena, uma santa cada vez mais popular (L'HERMITE-LECLERQ, 1994: 208-216).

Já as beguinias eram mulheres leigas que organizaram comunidades religiosas de caráter urbano principalmente no Norte da Europa a partir do século XII.¹¹⁴ Impelidas a viver de acordo com os moldes da *vita vera apostolica*, algumas buscavam espaço nos mosteiros e não o encontravam, outras, entretanto, buscaram viver a sua espiritualidade em moldes diferentes daqueles pré-existentes, sem depender de uma Ordem masculina ou se submeter à clausura. Bolton ressalta que as beguinias não se envolviam em querelas teológicas e viviam do seu trabalho (BOLTON, 1980: 145).

Grundman diz que as beguinias “[...] nunca representaram uma forma planejada de vida religiosa; mas foram a forma preferida para o movimento religioso de mulheres na medida em que não encontravam acolhida nas novas ordens” (GRUNDMANN, 1995: 139).¹¹⁵ Até por este motivo, nessas comunidades as mulheres desenvolveram uma forma de vida diferenciada, com estreitos laços de amizade, dedicando-se à caridade, aos trabalhos manuais e, em alguns casos, à educação de meninas (PETROFF, 1986: 171-178).

No início, as beguinias eram louvadas pela sua piedade, mas, posteriormente, foram acusadas e perseguidas por “heresia”. Tal desfecho é compreensível, dentro da “reação conservadora” que se seguiu à morte do papa Inocêncio III e que implicou em um maior controle das formas de vida religiosa (BOLTON, 1986: 127).

¹¹⁴ De acordo com Walter Simons, as fontes sobre as primeiras comunidades de beguinias são escassas, as primeiras referências datam de 1190, quando começam a aparecer *vitas*, isto é, narrativas hagiográficas sobre a vida das santas mulheres que aderiram ao movimento (SIMONS, 2003: 37).

¹¹⁵ “*Beguines thus never represented a planned form of religious life; rather they were the result of the women’s religious movement insofar as it did not find reception into the new orders.*”

Caroline Bynum ao discutir a atração das mulheres pelos movimentos de *vita vera apostolica* elencou as várias motivações que muitos historiadores apontaram para justificar o seu interesse, a mais significativa seria a demográfica, que implicava na falta de maridos. Bynum discorda, e argumenta que o poder simbólico que a virgindade consagrada conferia, e, no caso das beguinhas, uma vida religiosa ativa no *seculum* representavam atrativos suficientes (BYNUM, 1982: 15). Para ela, assim como para Brenda Bolton, não se tratava de uma segunda opção, mas de um interesse genuíno de viver de acordo com a *vita vera apostolica* (BOLTON, 1983: 93-94). A justificativa demográfica pode ter influenciado, mas dar-lhe o maior crédito é colocar as escolhas das mulheres sempre orbitando ao redor dos interesses dos homens, fechando os olhos para os demais fatores que poderiam estar envolvidos no processo.

O que Bynum e Bolton buscam fazer é refletir sobre a imagem de mulher criada e perpetuada pela historiografia, uma imagem marcada pela ausência de autodeterminação, pela incapacidade e dependência. Nesse sentido, a justificativa demográfica coloca as escolhas das mulheres orbitando ao redor dos interesses dos homens, e o casamento como o grande objetivo feminino desde sempre e para sempre. Por esta ótica, ser beguina é uma segunda opção, resultado da falta de possibilidades de inserção em Ordens tradicionais ou de um matrimônio compensador.

Alguns testemunhos de época apontam para outros aspectos, e o olhar atento de historiadoras como Brenda Bolton coloca em evidência o que o discurso androcêntrico busca calar. Exemplo dessas vozes no século XIII é Jacques de Vitry, que, como muitos religiosos de seu tempo, mostrava interesse pelos movimentos de mulheres piedosas. Brenda Bolton aponta que Jacques de Vitry, assim como o Papa Inocêncio III, considerava as novas religiosas, como as beguinhas, uma fonte de atração nos limites da ortodoxia e servindo de barreira para o avanço de grupos realmente “heréticos” (BOLTON, 1980: 146).

Como vimos, havia outros modelos de vida religiosa concomitantes aos três descritos por Leclercq, e que foram comuns até o século XII. A constituição das Ordens religiosas, entretanto, contribuiu para que mudanças significativas fossem introduzidas na forma como os mosteiros eram organizados. A partir de então, e até o século XIII, “[...] todos os movimentos espirituais no seio da Igreja teriam como ponto de partida ou de chegada a fundação de Ordens religiosas” (VAUCHEZ, 1996: 34). O tempo dos mosteiros autônomos começava a ser superado, e a vida religiosa

feminina não voltaria a ser a mesma (GRUNDMANN, 1996: 113 e BOLTON, 1980: 150).

A Vida Religiosa Feminina como Fenômeno Imutável: O que diz a Historiografia?

Para as mulheres nem todas as novas Ordens estavam abertas, (BOLTON, 1980: 142) assim, sua inclusão se fez tardiamente em várias delas e não raras vezes contra a vontade dos seus fundadores. Quando acolhidas, as mulheres muitas vezes enfrentavam uma atitude dúbia, que poderia culminar com sua exclusão.

A primeira Ordem religiosa ocidental começou com a fundação do mosteiro de Cluny em 910 (HEITZ, 1994: 132). A partir desta casa na Aquitânia, submissa somente a São Pedro e São Paulo, formou-se uma rede de mosteiros, todos seguindo a Regra de São Bento e os costumes de Cluny. Esta Ordem revolucionou o monacato e lançou as bases da reforma eclesiástica. Desde muito cedo, muitos mosteiros independentes aderiram ao modelo de Cluny, inclusive casas de mulheres, ainda que a Ordem de Cluny fosse somente para homens.

O primeiro mosteiro feminino oficial da Ordem de Cluny foi Marcigny, fundado em 1055. Esta casa era destinada às mulheres nobres, privilegiando as esposas de homens que tivessem entrado para a Ordem (BELL, 1989: 226). Tais arranjos, com o marido e a esposa decidindo juntos que desejavam seguir a vida religiosa, não eram incomuns.

Em Marcigny foi implantada a clausura estrita que minimizava ao máximo o contato das religiosas com o mundo e era um fenômeno novo na vida monástica feminina. Nesse sentido, Bolton retoma uma fala do papa Urbano II que se referia “[...] às freiras como pessoas enclausuradas e mortas para o mundo de forma a poderem dedicar-se inteiramente a Deus” (BOLTON, 1986: 96), este pensamento nortearia boa parte das medidas tomadas pelo papado a partir de então. Muitos historiadores, porém, não atentam para o fato desta imposição ser datada e que não muito tempo antes, as religiosas podiam sair de seus mosteiros e mesmo pregar.

É importante frisar, que a questão da clausura é um assunto de homens, pois eram eles que se preocupavam em limitar a mobilidade das mulheres e sua relação com o mundo. Já as maiores interessadas, não eram convidadas a opinar. Johnson, entretanto, defende que os muros dos conventos, ao contrário daquilo que os homens

da Igreja desejavam, continuaram em certa medida sendo como *membranas permeáveis*. Nenhuma forma de clausura se impôs como absoluta (JOHNSON, 1991: 52).

Ainda assim, há historiadores e historiadoras que apresentam em seus textos um modelo atemporal de religiosa, ressaltando que o espaço do feminino sempre foi o privado. Este é o caso de Miriam L. Impellizieri da Silva, que afirma, ao se referir às mulheres no século XIII, que a “pregação era-lhes vedada canonicamente; quanto à errância e à mendicância, fatalmente, empurrá-las-iam à marginalidade e as mulheres marginais na Idade Média ou eram prostitutas ou feiticeiras, sem lugar para o meio termo” (SILVA, 1994: 188).

Em nenhum momento esta historiadora reflete sobre a existência de um antes e um depois em relação à proibição da pregação feita por mulheres ou da sua mobilidade. Além disso, Impellizieri afirma que mulheres errantes eram marginais e inscritas no binômio prostituta-feiticeira.

Mesmo não tratando da questão, Régine Pernoud coloca em cheque este esquema binário ao mostrar a intensa participação das mulheres nas Cruzadas, e elas não eram “somente” prostitutas ou feiticeiras, mas exerciam múltiplos papéis, nos grupos de peregrinação, acompanhando os exércitos, participando mesmo das batalhas, e obtendo reconhecimento por isso (PERNOUD, 1993). Sem mencionar que o que chamamos de “Idade Média” compreende um enorme período de tempo, repleto de nuances e múltiplas experiências sociais.

“[...] as representações históricas do passado ajudam a construir o gênero no presente”, diz-nos Joan Scott (SCOTT, 1994: 13), e a representação social da religiosa como a mulher enclausurada é tão forte, que a diversidade de práticas e mesmo a resistência ao novo modelo imposto é invisibilizada. Como historiadoras, produzimos enunciados sobre as práticas sociais de outros períodos da História (SCOTT, 1994: 22), e a reprodução de alguns discursos e imagens ao longo de séculos, deu-lhes caráter de verdade, porque:

Se os significados são vistos como instáveis, abertos às disputas e à redefinições, pedem, por consequência uma repetição, reafirmação e complementação vigilante por parte daqueles que endossaram uma ou outra opinião. [...] de quem é o interesse em controlar ou contestar significados? (SCOTT, 1994: 17)

Assim, muitos historiadores e historiadoras de nosso tempo não questionam as suas fontes, em especial quando o que está em questão são as possibilidades de atuação das mulheres. E não é difícil de entender, pois se questionarmos os arranjos ditos universais, especialmente aqueles que garantem a assimetria das relações entre homens e mulheres, estaremos indiretamente questionando a forma como os espaços de poder se organizam ainda em nossos dias.

Novas Ordens, entre a acolhida e a exclusão

Ainda que o século XII coloque em evidência a questão da clausura, foi neste período que a vida religiosa feminina ganhou um impulso jamais visto. André Vauchez defende que o século XII assistiu o surgimento de uma nova espiritualidade feminina que “[...] não era uma simples cópia da dos homens” (VAUCHEZ, 1996: 149). Defender que a espiritualidade feminina teria sido até então uma cópia daquilo que os homens faziam, nos obrigaria a descartar as autoras e autores que nos fornecem exemplos que apontam tanto para a repetição, quanto para a criação de possibilidades de vida religiosa femininas, e ainda para a indiferença entre os modelos de vida religiosa para homens e mulheres, enfim, para a multiplicidade. No entanto, André Vauchez, apesar de retomar imagens e representações a-críticas, dá crédito às mulheres, quando outros historiadores silenciam a sua participação ativa no movimento de *vita vera apostolica*.

Como dissemos no início de nosso texto, o século XII foi marcado pela ebulição das mais diversas formas de experiência religiosa, enquanto o século XIII apresentou-se como um momento de acomodação e refluxo da multiplicidade das práticas religiosas femininas. Nesse sentido, Brenda Bolton defende que se estabeleceu um conflito dentro da Cúria antes do IV Concílio de Latrão (1215). Inocêncio III seria um papa “progressista” que via nas clarissas e beguinhas grupos úteis e uma possível barreira ao avanço da “heresia”, no entanto, o grupo de cardeais e outras autoridades conservadoras olhavam com desconfiança o fervor religioso das mulheres. A segunda postura acabou se tornando a vitoriosa e sua voz se fez sentir fortemente nos documentos eclesiásticos a partir de então (BOLTON, 1980: 145-146).

Foram os movimentos religiosos do século XII que deram forma a uma nova espiritualidade, a *vita vera apostolica*, que se espalhou por todo Ocidente e marcou

tanto as franciscanas quanto outras mulheres religiosas, no século XIII. Dentro deste grande movimento, que Brenda Bolton diz ser fruto da crise da Igreja e, ao mesmo tempo, superação da mesma, incluímos as Ordens religiosas como as de Cister, que revitalizaram o monacato beneditino, os movimentos mais flexíveis como os das beguinas e mesmo a Igreja concorrente dos Cátaros e outros grupos tidos como “heréticos” (BOLTON, 1986: 22-27).

Esta espiritualidade, de acordo com vários historiadores e historiadoras, como Anne Brenon, teve nas mulheres, das mais diferentes condições sociais e etárias, grandes entusiastas (BRENON, 1992: 83-84). O novo modelo de vida religiosa, conhecido como *vita vera apostólica* demandava uma Igreja mais próxima dos fiéis e uma maior participação dos leigos, fossem eles homens ou mulheres (VAUCHEZ, 1996: 73-74). Assim, a presença feminina nos movimentos religiosos é qualificada por Brenda Bolton como um “[...] dos elementos mais empolgantes e originais da nova consciência religiosa do século XII” (BOLTON, 1986: 32).

Já especificamente no norte de Europa, de acordo com Grundmann, as mulheres foram a principal força renovadora da Igreja, pois levaram adiante o ideal de *vita vera apostolica* (GRUNDMANN, 2002: 77). André Vauchez também não deixa de perceber a questão sob o mesmo prisma:

Desde a Antigüidade, existiam na Igreja penitentes homens e mulheres, isto é, leigos que levavam em sua própria casa, uma existência austera e devota, [...] Apesar das reticências e às vezes da oposição de muitos clérigos, multiplicaram-se por volta de 1200 os grupos de *laici religiosi* e de *mulieris religioasae*, que se esforçavam por viver no mundo a sua vocação cristã (VAUCHEZ, 1996: 120-121).

Impulsionados pelo fervor religioso, o séculos XII viu nascer muitas Ordens religiosas, movimentos leigos, mas, também, grupos considerados heréticos, como a Igreja Cátara. Esta última, inclusive, contou com grande participação feminina, e a “[...] religiosa cátara gozava indubitavelmente, dentro do mundo cristão medieval, de um papel bem mais amplo e muito mais importante que o de sua irmã católica, [...]” (BRENON, 1992: 92).

As mulheres cátaras, em especial as “perfeitas”, membros do clero, podiam pregar e ministrar sacramentos, tendo acesso a funções que as religiosas católicas não

possuíam, ou que, ao longo dos séculos XII e XIII, tinham lhes sido tomadas.¹¹⁶ Sobre este período, Susan G. Bell nos diz:

Do IV século até o século XII, [...] as mulheres tiveram um importante papel na vida monástica e do século treze em diante no ressurgimento da piedade institucional. As mulheres afluíram tanto como líderes quanto como simples membros das comunidades religiosas femininas tais como as dominicanas, as Clarissas pobres, e as beguinas. [...] No mesmo período, não é surpresa, que as mulheres também estivessem na vanguarda dos movimentos “heréticos” (BELL, 1989: 145).¹¹⁷

Sabemos que as mulheres foram ativas do movimento monástico desde o seu primeiro momento, e ainda que as casas femininas fossem em menor número, sua presença não era insignificante, tampouco ignorada (JOHNSON, 1991: 16-17). Com a *vita vera apostolica*, porém, as opções de vida religiosa tornaram-se mais numerosas, e as mulheres participaram deste movimento, seja dentro ou fora da ortodoxia.

Leclerq nos diz que, durante o século XII, houve a ampliação do recrutamento com a admissão de mulheres de fora da nobreza, da diversificação da prática religiosa, e, também, por um maior interesse pela disciplinarização da vida religiosa feminina, com a imposição da clausura (LECLERQ, 1980: 67). No tocante ao uso da Regra de São Bento, ela era hegemônica, mas podia ser criticada e foi isso que fez Heloísa e recebeu uma nova regra, ou forma de vida, não se sabe ao certo, para a sua comunidade (LECLERQ, 1980: 68 e BOLTON, 1986: 96-97).¹¹⁸

Ainda que criticado era o modelo beneditino o de maior aceitação, com o padrão de Ordem religiosa iniciado por Cluny se tornando a base para as outras Ordens. Por isso, não é difícil compreender, porque uma nova Ordem Beneditina, que condenava os desvios de Cluny, terminou por se tornar a mais importante durante os séculos XII e XIII. A crítica cisterciense se deu em vários níveis, especialmente no tocante à observância da pobreza, um dos aspectos fundamentais da *vita vera apostolica* (VAUCHEZ, 1996: 86).

¹¹⁶ É importante enfatizar que esse direito foi confiscado, pois é sabido que até o século XIII algumas abadessas ouviam confissões e usavam insígnias episcopais (ARANA, 2003: web).

¹¹⁷ “From fourth to the twelfth century, [...] women took a prominent part in monastic life and from thirteenth century onward in the resurgence of institutional piety. Women flocked to the leadership as well as the file-and-rank membership of female religious communities such as the Dominicans, the Poor Clares, and the Beguines. [...] In the same period, not surprisingly, women were also in the forefront of heretical movements.”

¹¹⁸ Heloísa foi abadessa do mosteiro de Paraclito e uma das intelectuais mais importantes de sua época. Manteve correspondência com o filósofo Abelardo de quem foi esposa antes de entrar para a vida religiosa. O relacionamento dos dois – afetivo e intelectual – é alvo de muitos estudos, romances e mesmo filmes.

A Ordem de Cister foi a mais importante das Ordens nascidas no século XII, envolvendo-se no movimento de *vita vera apostolica*, no tocante ao apego à pobreza e a penitência; no entanto, era uma Ordem monástica por excelência. Sua reforma tinha o intuito de voltar “às origens” e, não, de uma tentativa de compreender as novas necessidades da Cristandade de então, uma reforma que defendia uma vida longe do *seculum*, apartada do mundo e marcada por orações que visavam expiar os pecados da sociedade (VAUCHEZ, 1996: 88-89 e BOLTON, 1986: 25).

Grundmann defende que os cistercienses foram um dos instrumentos da Cúria para conter os novos movimentos religiosos, cuja proposta de monacato não tinha como objetivo incorporar as mulheres (GRUNDMANN, 2002: 77). Michel Parisse afirma mesmo que os cistercienses foram, durante algum tempo, abertamente hostis à incorporação de casas femininas (PARISSE, 1994: 194).

Se alguns membros da Ordem eram hostis, o grupo como um todo não era, assim, mesmo sem o apoio oficial, muitas casas femininas, especialmente na Península Ibérica e na Flandres, passaram a seguir os costumes de Cister, às vezes com o apoio de abades da Ordem (BOLTON, 1980: 142-143). Portanto, negar a atuação das mulheres, não aceitar sua adesão, não significava que elas não se sentissem cistercienses.

A resistência de Cister em reconhecer as casas femininas durou por quase cem anos, quando em 1120 foi fundado oficialmente o mosteiro de Tart, a primeira casa da Ordem. Este fato deve ser visto como notável, pois os cistercienses criticaram duramente a fundação de Marcigny pela Ordem de Cluny, alegando que as mulheres eram incapazes de suportar os rigores da vida religiosa nos moldes beneditinos (BOLTON, 1986: 96).

Exatamente por isso, a maioria das casas cistercienses de mulheres veio por adesão, não fundação, isto é, mosteiros independentes pré-existentes que passaram a adotar a *Regra Beneditina* na leitura cisterciense. Esse foi o caso da maioria dos mosteiros da Península Ibérica, onde a Ordem Cisterciense era muito popular entre as mulheres (LECLERQ, 1980: 70-71). Assim, as abadessas passaram a ter o seu próprio capítulo, onde deliberavam sobre as questões pertinentes, assim como faziam os abades.

De acordo com Brenda Bolton, somente em 1213 o Capítulo Geral da Ordem admitiu abertamente que existiam monjas cistercienses e se ocupou especificamente dos conventos de mulheres. O estatuto saído desta reunião tinha como uma das suas

maiores preocupações reforçar a clausura e limitar ao máximo o contato das religiosas com gente de fora do mosteiro, regulando inclusive as oportunidades de confissão. Em 1228, ficou estabelecido que não seriam aceitas novas filiações de casas de mulheres, mas isso não impediu que as adesões continuassem, apesar da decisão oficial do Capítulo Geral (BOLTON, 1986: 101-102).¹¹⁹ Caroline Bynum vai mesmo dizer que tal decisão permaneceu “letra morta” (BYNUM, 1982: 14).

O caso cisterciense é importante, pois foi o exemplo de vida religiosa feminina desta Ordem, que serviu de modelo para as medidas normatizadoras dos movimentos de mulheres, propostas no século XIII. Todavia, o século XII é o momento da expansão da vida religiosa em suas múltiplas formas, e, nesse sentido, as novas Ordens religiosas são importantes para ilustrar quais seriam as possibilidades oferecidas às mulheres.

Uma das Ordens que acolheu as mulheres desde o início, foi a dos Gilbertenses, iniciada na Inglaterra em 1131. Os mosteiros da Ordem eram duplos, com mulheres seguindo a Regra de São Bento e os homens a de Santo Agostinho, adaptadas às suas necessidades. A Ordem também acolheu, desde o primeiro momento, tanto as mulheres da nobreza, quanto as mulheres pobres, que não possuíam dote.

Como os gilbertenses seguiam os costumes cistercienses, tentaram se unir a esta Ordem, mas o Capítulo Geral de 1147 os rejeitou, exatamente por aceitarem as mulheres (LECLERQ, 1980: 69 e BOLTON, 1986: 98-99). Sobre esta questão, Leclerq não deixa dúvidas, reafirmando que as mulheres não eram bem-vindas, já Brenda Bolton coloca como uma possibilidade, as limitações econômicas; afinal, os gilbertenses estavam assumindo um número cada vez maior de casas femininas e estas, pela imposição da clausura, poderiam representar gastos consideráveis. Ainda assim, as mulheres estavam em praticamente todas as novas Ordens, inclusive nas Ordens militares e até mesmo na Cartuxa.

A Ordem Cartusiana, fundada 1084, optou por um estilo de vida semi-eremítico, em com a clausura também para os homens, buscando unir aspectos do monasticismo oriental com a Regra de São Bento. Era e é conhecida até nossos dias,

¹¹⁹ Brenda Bolton diz que no mesmo ano de 1228 a Ordem dominicana, que em seus primórdios já contava com mosteiros de mulheres, também tentou excluí-las de suas fileiras. Não se aceitariam mais mulheres e os irmãos que aceitassem os seus votos ou assumisse o cuidado pastoral de comunidades femininas sofreriam sanções. A decisão do capítulo não foi cumprida e foi oficialmente revertida pelo papa Gregório IX em 1238 (BOLTON, 1980: 151-152).

pelos rigores disciplinares. No caso das mulheres, o primeiro mosteiro, Prebayon, era uma casa pré-existente que pediu a adesão aos cartuxos, na década de quarenta do século XII (WEBSTER, 1908: web).

Ao contrário dos monges, que combinavam regras de acordo com suas necessidades, as religiosas seguiam a Regra de Cesário de Arles,¹²⁰ a primeira escrita especificamente para o público feminino e, também, a defender o enclausuramento estrito das mulheres (LECLERQ, 1980: 71-72).

Já dentre as Ordens mistas criadas no século XII, nenhuma foi tão conhecida quanto a de Fontevault, fundada por Robert de Abrisel, um pregador itinerante que, como tantos outros de seu tempo, atraía grande número de seguidoras. Brenda Bolton defende que a criação da Ordem foi uma medida disciplinar, visando garantir a boa fama tanto do pregador, quanto das mulheres que o seguiam.

De qualquer forma, a Ordem criada teve características bem singulares. Era governada por uma abadessa, obrigatoriamente uma viúva, presidindo sobre três casas, uma para virgens e viúvas da nobreza, outra para mulheres penitentes, e uma terceira casa masculina (BOLTON, 1986: 97-98). Apesar de ser uma Ordem de elite, Fontevault é mais um exemplo da diversidade da vida religiosa feminina e de como as mulheres podiam ter autoridade sobre os homens, mesmo dentro da ortodoxia.

Hostis e Acolhedores, o Papel das Autoridades Eclesiásticas

As autoridades religiosas no século XII, segundo Leclerq, buscaram legislar a favor das religiosas quando os homens se mostravam hostis à sua presença. Este foi o caso dos homens da Ordem dos Premonstratenses, que se viram em questão com o papado quanto à manutenção de mosteiros duplos e à admissão de mulheres. Esta Ordem, iniciada em 1121 por Norberto de Xanten, começou com a fundação do mosteiro duplo de Prémontré. As monjas viviam sob uma disciplina muito rígida e tinham o cuidado dos pobres e doentes. A popularidade da Ordem entre as mulheres era muito grande, especialmente no norte da França e Países Baixos e em 1150, dizia-se que as mulheres na Ordem eram mais de 10 mil.

¹²⁰ Cesário de Arles (c. 470-542), importante teólogo, participou intensamente das questões eclesásticas de seu tempo. Preocupou-se especialmente com a vida monástica e foi o primeiro a escrever uma *regra* para mulheres que exigia a observância da clausura, exigindo a abstinência de contato com o mundo exterior, como meio de atingir a perfeição. (JOHNSON, 1991: 152) A clausura não era uma exigência corrente na época, nem se tornou particularmente importante até o século XII.

Com o passar dos anos, os capítulos da Ordem começaram a legislar contra as mulheres. Em 1137, os conventos passaram a ser separados, estabelecendo que os irmãos deveriam continuar zelando pela subsistência das monjas. Por fim, o papa Inocêncio III reconheceu em 1198 a decisão do capítulo que estabelecia que as mulheres não mais fossem aceitas na Ordem (BOLTON, 1983: 98). Assim, os mosteiros não seriam mais renovados e as vocacionadas teriam menos uma Ordem a escolher. No entanto, como coloca Grundmann, as mulheres partiram em busca de novas possibilidades (GRUNDMANN, 2002: 78). Nesse sentido, é válido retomar aquilo que Foucault afirmou sobre as relações de poder:

[...] que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade de resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanta mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme [...] do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante (FOUCAULT, 2003: 232).

Se os homens das Ordens religiosas se esforçam por excluir as mulheres, esse esforço se manifesta na produção de discursos que, ainda que não fossem misóginos, buscavam várias razões que justificassem a limitação do número de religiosas. Deste modo, foi se constituindo uma ordem hierárquica calcada no biológico e que justificava e reforçava a sujeição das mulheres, sua exclusão. Mesmo as abadessas começaram a ter os seus poderes confiscados, como afirma Schulenburg:

Abadessas de ambos os tipos de mosteiros, para Beneditinas e cónegas perderam não somente sua liberdade de movimento, mas também a sua antiga influência. Apesar dos imperadores e reis periodicamente as convocarem, indubitavelmente para discutir a disposições dos recursos monásticos, abadessas, diferente dos abades, não participavam das assembléias reformadoras (SCHULENBURG, 1888: 115).¹²¹

Nesse sentido, é preciso compreender “[...] o discurso como uma série de acontecimentos, [...] através dos quais o poder é vinculado e orientado” (FOUCAULT, 2003: 254); embora não estejam visivelmente interligados, os vários discursos de época emergem em uma rede que aponta para desde o cerceamento da liberdade até a exclusão das mulheres.

¹²¹ “*Abbesses of both types of monasteries, for Benedictines and canonesses, lost not only their freedom of movement but also their former influence. Although emperors and kings periodically summoned them, undoubtedly to discuss the disposition of monastic resources, abbesses, unlike abbots, did not participate in reforming assemblies.*”

Tais cuidados eram fruto do temor de uma possível rejeição da familiaridade com as mulheres? Leclerq busca outra explicação. Para este historiador, a preocupação das Ordens é menos com o que chamamos perigo moral ou espiritual que as mulheres representam, e muito mais com o econômico. Afinal, se a clausura cada vez mais fechada, os mosteiros de mulheres tornavam-se cada vez mais dependentes de dotes, rendas e propriedades (LECLERQ, 1980: 89). Como diz o autor “[...] a clausura se torna um bem em si mesma, e o primeiro de todos, aquele em função do qual outros são sacrificados, a começar pela pobreza: a vida claustral exige a existência de rendas e reduz a possibilidade de trabalho” (LECLERQ, 1980: 86).¹²²

Ainda assim, dentro dos discursos contra as mulheres se fazia presente o diálogo com várias fontes, nos quais o arquivo de representações sociais era acessado e utilizado para justificar exclusões e restrições. Se o econômico era um fator, a interdisciplinaridade permitiu a emergência de um discurso misógino muito elaborado e que buscava suas bases nos Padres da Igreja, nas Escrituras Sagradas, na filosofia grega e em outros discursos androcêntricos.

A Clausura Como Redutor da Vida Religiosa Feminina

A clausura, se seguida nos moldes propostos pela cúpula da Igreja, tornava as religiosas absolutamente dependentes da boa vontade dos seus patronos laicos e religiosos, assim como de procuradores que deveriam gerir seus bens. Sem autonomia e recursos, tornava-se muito mais fácil controlar a prática religiosa feminina. Embora não fosse o caso de todas as religiosas, sem dúvida algumas desejavam poder trabalhar para sustentar-se, mas isso se tornara impossível de acordo com os critérios de enclausuramento que reduziam ao máximo o contato com o mundo exterior.

Por conta das necessidades, provocadas em maior ou menor grau por discursos de gênero, mosteiros se viram obrigados a limitar o número de monjas, pois havia muitas candidatas e poucas condições de sustento. Também deixaram de poder dispensar os dotes, mesmo que a Cúria tivesse tentado ligar esta prática à simonia, venda de benefícios eclesiásticos, sem muito sucesso (LECLERQ, 1980: 88-89).

¹²² “La clausura diventa un bene in se stesso, e il primo di tutti, quello al quale altri vanno sacrificati, a cominciare dalla povertà: la vita claustrale infatti esige delle rendite e riduce le possibilità di lavoro.”

Tal prática tornava ainda mais difícil o ingresso de mulheres sem muitos recursos nas Ordens religiosas. Como as Ordens masculinas resistiam em filiar novos mosteiros femininos, pois deveriam arcar com suas despesas, e a Cúria condenava a cobrança de dotes, algumas casas foram condenadas à estagnação. De qualquer forma, a questão do dote é um indicativo das necessidades pelas quais certos mosteiros passavam, ao terem suas fontes de sustento e autonomia limitadas.

Voltando ao caso dos premonstratenses, mesmo contra a vontade dos homens da Ordem, o papado insistiu defendendo a permanência das mulheres, mas o Capítulo Geral da Ordem, em 1137, decide pela separação dos mosteiros. Apontando para a tendência presente no século seguinte, o papado reconhece em 1198 a decisão do ramo masculino de não aceitar mais mulheres (LECLERQ, 1980: 72).

A questão da clausura e dos mosteiros femininos mostra que a Igreja não era um bloco monolítico. Da mesma forma que alguns indivíduos buscavam limitar o acesso das mulheres ou mesmo excluí-las, outros buscavam garantir a sua permanência, ainda que tuteladas, com a imposição da clausura. Mesmo que algumas vezes se mostrassem radicalmente contrárias à presença feminina nas Ordens religiosas, elas não foram excluídas.

No entanto, as vozes misóginas ganharam cada vez mais espaço e sob a desculpa da proteção, a ingerência sobre a vida religiosa das mulheres aumentou muito no século XIII. São essas vozes, somadas às de alguns historiadores e historiadoras, que criam o “eco historiográfico” presente ainda hoje. Tal “eco” determina que as mulheres eram preferencialmente passivas e desprovidas de criatividade, que sua vida religiosa era uma cópia da masculina, e que sempre estiveram enclausuradas e alijadas dos espaços de poder.

O que objetivamos com este artigo foi, através de nossas anotações, pudéssemos possibilitar uma reflexão sobre a questão da diversidade da vida religiosa feminina, apresentando o papel dos discursos de gênero tanto para a normatização da experiência religiosa das mulheres na Idade Média, quanto para a perpetuação na historiografia de modelos que escondem e apagam a riqueza da experiência histórica.

Bibliografia:

ARANA, Maria José. 1994. Las Abadesas y Religiosas: El Poder de Jurisdicción y las Insignias Clericales. *In*: _____. **Mujeres Sacerdotes ¿Por qué No...?** Madri:

Claretianas. http://www.womenpriests.org/sp/aran_sal/aran05.asp. Acesso em: 13 de junho de 2009.

BELL, Rudolph M. 1989. **Holy Anorexia**. Chicago: Chicago Press.

BELL, Susan G. 1989. Medieval Women Book Owners. *In*: BENNET, Judith M. *et alii.*, (Ed.) **Sisters and Workers in the Middle Ages**. Chicago: Chicago Press, pp. 135-161.

NÚRCIA, Bento. 2003. **Regra de São Bento – Latim-Português**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Lumen Christi.

BOLTON, Brenda. 1980. Mulieres Sanctae. *In*: STUARD, Susan Mosher. **Women in Medieval Society**. Filadélfia: Pennsylvania University, PP. 141-158.

_____. 1986. **A Reforma na Idade Média**. Lisboa: Edições 70.

BRENON, Anne. 1992. **Les Femmes Cathares**. Paris: Perrin.

BROWN, Peter. 1990. **Corpo e Sociedade – O Homem, a Mulher, e a Renúncia Sexual no Início do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

BYNUN, Caroline Walker. 1982. **Jesus as Mother**. Los Angeles: University of California.

CARDMAN, Francine. 1999. Women, Ministry, and Church Order in Early Christianity. *In*: KRAEMER, Ross Shepard, D'Angelo, Mary Rose, (Ed.) **Women & Christian Origins**. Nova York: Oxford University, pp. 300-329.

CLARK, Elizabeth. 1990. Early Christian Women: Sources and Interpretations. *In*: COON, Linda, HALDANE, Katherine J., e SOMMER, Elisabeth, (Ed.) **That Gentle Strength – Historical Perspectives on Women in Christianity**. Virginia: University Press of Virginia, pp. 19-35.

COON, Linda, HALDANE, Katherine J., e SOMMER, Elisabeth, (Ed.) 1990. **That Gentle Strength – Historical Perspectives on Women In: Christianity**. Virginia: University Press of Virginia.

FIORENZA, Elisabeth. 1976. O papel da mulher no movimento cristão primitivo. **Concilium – A Mulher na Igreja**, Petrópolis, Vozes, 111: pp. 6-17.

_____. 1985. *In*: **Memory of Her – A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins**. Nova York: Crossroad.

FOUCAULT, Michel. 2003. **Ditos e Escritos IV – Estratégia, Poder-Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

FRANK, Isnard Wilhelm. 1988. **Historia de la Iglesia Medieval**. Barcelona: Herder.

GATIER, Pierre-Louis. 1994. Mulheres no Deserto? *In*: BERLIOZ, Jacques, (Org.) **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, pp. 169-184.

GRUNDMANN, Herbert. 2002. **Religious Movements in Middle Ages**. Indiana: Notre Dame.

HEITZ, Carol. 1994. Os Construtores de Cluníaco (Cluny). *In*: BERLIOZ, Jacques, (Org.) **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, pp. 131-142.

JOHNSON, Penelope. 1991. **Equal in Monastic Profession – Religious Women in Medieval France**. Chicago: The University of Chicago.

L'HERMITE-LECLERQ, Paulette. 1994. A vida quotidiana das reclusas. *In*: BERLIOZ, Jacques, (Org.) **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, pp. 201-218.

LAURETIS, Teresa. 1994. A Tecnologia do Gênero. *In*: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Tendências e Impasses – O Feminismo como Crítica da Cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, pp. 206-242.

LE BRAS, Gabriel, (Org.) 1979. **Les Ordres Religieux – la vie et l'art**. Paris: Flammarion.

LE GOFF, Jacques. 2008. **Uma Longa Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LECLERQ, J. 1980. Il Monachesimo Femminile. *In*: **Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII**, 7. Assis, Società Internazionale Di Studi Francescani.

LITTLE, Lester K. 2002. Monges e Religiosos. *In*: SCHMITT, Jean-Claude, e LE GOFF, Jacques, (Org.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: EDUSC, vol. 2., pp. 225-241.

PARISSE, Michel. 1994. As Freiras. *In*: BERLIOZ, Jacques, (Org.) **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, pp. 185-200.

PAUL, Jacques. 1988. **La Iglesia y la Cultura en Occidente (siglos IX-XII) – La Santificación del Orden Temporal y Espiritual**. Barcelona: Labor, vol. 1.

PEDROSO, José Carlos Corrêa, (Org.) 2004. **Fontes Clarianas**. 4ª ed. Piracicaba: Centro Franciscano de Espiritualidade.

PERNOUD, Régine. 1993. **A Mulher nos Tempos das Cruzadas**. São Paulo: Papyrus.

_____. 1994. **Idade Média – O que não nos ensinaram**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Agir.

_____. 1996. **Hildegard de Bingen – A Consciência Inspirada do Século XII**. Rio de Janeiro: Rocco.

PETROFF, Elizabeth Alvilda, (Ed.) 1986. **Medieval Women Visionary Literature**. Nova York: Oxford.

RUBIN, Gayle. 1975. The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. *In*: RAPP, Rayna, (Ed.) **Towards an Anthropology of Women**. New York: Monthly Review Books, pp. 157-210.

RUSCONI, Roberto. 1980. L'Espansione Del Francescanesimo Femminile. **Convegno Internazionale - Movimento Religioso Femminile e Francescanesimo Nel Secolo XIII**, 7. Assis, Società Internazionale Di Studi Francescani: pp. 263-313.

SALISBURY, Joyce E. 1995. **Pais da Igreja, Virgens Independentes**. São Paulo: Página Aberta.

SCHULENBURG, Jane Tibbetts. 1988. Female Sanctity: Public and Private Roles, ca. 500-1100. *In*: ERLER, Mary C., e KOWALESKI, Maryanne, (Ed.) **Women and Power in the Middle Ages**. Athens: University of Georgia, pp. 102-125.

SCOTT, Joan Wallach. 1994. Prefácio a Gender and Politics of History. **Cadernos Pagu**. Campinas, UNICAMP, 3: pp. 11-27.

SILVEIRA, Ildefonso. 1995. **Retrato de Santa Clara de Assis na Literatura Hagiográfica**. Petrópolis: Vozes.

SIMONS, Walter. 2003. **Cities of Ladies – Beguine Communities in the Medieval Low Countries 1200-1565**. Filadélfia: University of Pennsylvania.

TORJESEN, Karen Jo. 1995. **When The Women Were Priests – Women's leadership in the Early Church & the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity**. São Francisco: Harper Collins.

VAUCHEZ, André. 1996. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental séculos VIII ao XIII**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WEBSTER, Raymund. 1999. The Carthusian Order. **The Catholic Encyclopedia**. <http://www.newadvent.org/cathen/03388a.htm>. Acessado em: 12 de outubro de 2008.

O ALVORECER DA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO NA ARGENTINA E NO MÉXICO: ENSAIO PARA UM ESTUDO COMPARATIVO

Igor Luis Andreo

Mestrando da Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Campus de Assis*

Resumo: Partindo de um enfoque comparativo, neste artigo propõe-se realizar uma análise sucinta de alguns aspectos das transformações histórico-sociológicas ocorridas no catolicismo entre 1962 e 1973, tanto na Igreja argentina, como na mexicana, visando construir bases de onde futuramente seja possível iniciar um trabalho de maior fôlego. Em razão do espaço, optou-se por focar as atenções no “*Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo*” (MSTM) da Argentina e na atuação da diocese de *San Cristóbal de las Casas* em Chiapas, no México.

Palavras-chave: catolicismo renovador; diocese de San Cristóbal de las Casas; MSTM.

Abstract: On a comparative approach, this paper proposes to conduct a brief analysis of some aspects of historical and sociological changes that have occurred in Catholicism between 1962 and 1973, both in the Argentine church, as in Mexican church, to build bases from which future be able to start a work of greater breadth. Because of space, we chose to focus their attention on "Priests Movement for the Third World" (MSTM) of Argentina and the performance of the diocese of San Cristóbal de las Casas in Chiapas, Mexico.

Keywords: Catholicism reformer; diocese of San Cristóbal de las Casas; MSTM.

O objetivo deste artigo consiste em apresentar uma análise sucinta acerca do movimento renovador da Igreja Católica argentina e mexicana, recortando o período que vai de 1962 a 1973 e partindo do enfoque comparativo entre alguns aspectos histórico-sociológicos do ideário e da atuação do “*Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*” (MSTM) da Argentina, com a Diocese de *San Cristóbal de las Casas*, localizada no estado mexicano de *Chiapas*.

Primeiramente, intenta-se explicitar quais foram os critérios empregados para a escolha desse enfoque e recorte temporal. O MSTM foi escolhido por ser considerado como o movimento argentino maior e mais influente dentre aqueles ligados a chamada Teologia da Libertação, enquanto a escolha da Diocese de *San Cristóbal de las Casas* é devida ao seu papel fundamental para a conscientização étnica e política de comunidades indígenas que formam a maioria esmagadora da população *chiapaneca* e também para o surgimento de movimentos sociais majoritariamente indígenas que “sacudiram” o cenário sócio-político de Chiapas (e do México) e, direta ou indiretamente, criaram condições favoráveis que permitiram o surgimento do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN).

Quanto ao recorte temporal, 1962 foi o ano em que ocorreu a primeira sessão do Concílio Vaticano II, considerado como o marco inicial¹²³ do grande movimento de

* Bolsista do CNPq.

renovação católica ocorrido, sobretudo, na América Latina, onde a principal corrente de pensamento teológico que refletiu e sustentou esta renovação foi denominada, a partir de 1969, como Teologia da Libertação – com o sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez – termo que engloba grande variedade de concepções teológicas, sociais, econômicas e políticas, mas permite classificar o processo renovador que atingiu a Igreja Católica latino-americana do período. Na Argentina, o ano de 1973 marcou o fim de um período ditatorial militar e o retorno de eleições presidenciais democráticas, que geraram a “explosão” das divisões internas do peronismo que, por sua vez, levaram ao início do declínio do MSTM; enquanto em *Chiapas*, sob a organização do bispo Samuel Ruiz García e de seus catequistas da Diocese de *San Cristóbal*, ocorriam as reuniões preparativas para o *Congresso Indígena de San Cristóbal de las Casas*, ocorrido em 1974, ponto de ruptura no que tange a organização de movimentos sociais majoritariamente indígenas e que agruparam diferentes etnias da região¹²⁴.

Antes de abordar o impacto causado pelo Concílio Vaticano II, é necessário apontar alguns aspectos do contexto no qual se inseria a Diocese de *San Cristóbal de las Casas* e, grosso modo, a Igreja argentina.

Em 1960, aos 36 anos, Samuel Ruiz García assumiu o bispado da Diocese de *San Cristóbal*. De acordo com Carlos Fazio (FAZIO, 1994), em linhas gerais, Samuel Ruiz foi um jovem seminarista de uma pequena cidade interiorana, extremamente aplicado nos estudos teológicos e que alcançou grandes êxitos nesse meio, culminando com a ida para uma temporada de estudos em Roma – onde se tornou sacerdote – e, por fim, na nomeação a bispo da Diocese de *San Cristóbal*, em *Chiapas*. A formação teológica do jovem Samuel em Roma se deu no ambiente do pós-guerra e sob o papado de Pio XII, o que significou a introjeção de um forte anticomunismo, que marcava seu pensamento e coincidia com a visão predominante na Igreja mexicana do período, mesmo sob o pontificado de João XXIII e às vésperas do Concílio Vaticano II.

[...] Antes del Concilio, las diferencias no eran entre progresistas versus conservadores. Todos los obispos mexicanos eran conservadores. Pero

¹²³ Como qualquer marco histórico, este também é arbitrário e não deve ser generalizado, como ficará evidente nas páginas subsequentes.

² Grande parte das reflexões apresentadas aqui acerca da Diocese de *San Cristóbal*, sobretudo no que se refere às ligações com o surgimento de EZLN, são referentes a hipóteses que pretendo defender em minha Dissertação de Mestrado que se encontra em fase de construção.

unos eran brillantes, los menos, y otros, la mayoría, mediocres. Paulatinamente, Samuel Ruiz fue abriendo paso entre los brillantes, en un ambiente mayoritariamente conservador. Fue, pues, de un conservadurismo brillante. (Fazio, 1994: 68)

O caso da Igreja argentina antes do Concílio de 1962 é muito distinto. É possível perceber a partir dos autores consultados¹²⁵, que apesar da cúpula da Igreja argentina seguir estritamente as ordens do vaticano e procurar manter a todo custo a própria rigidez hierárquica, o caráter transcendental do catolicismo e as críticas frente ao mundo moderno, desde a década de 1940, mas sobretudo posteriormente à queda de Perón em 1955, existiram numerosas alas renovadoras na Igreja argentina, principalmente entre os jovens, que se preocupavam em aproximar a Igreja da realidade vivida e também flexibilizar a rigidez hierárquica, facilitando a atuação com os fiéis.

Sendo assim, o que ocorreu foi que enquanto na Argentina o Concílio causou um grande impacto, o caso mexicano foi mais discreto, uma vez que, para os jovens renovadores argentinos, os apontamentos do Concílio serviram como legitimadores de suas aspirações e, até mesmo, abriram caminho para que muitos pudessem ir além, iniciando reflexões acerca da renovação proposta a partir da realidade extremamente desigual e injusta da América Latina e, conseqüentemente, iniciando o contato com as ciências sociais, inclusive com o marxismo. Simultaneamente, a alta hierarquia, sempre seguidora daquilo que provinha do Vaticano, não pode negar a necessidade de mudanças, restando a busca por manter as renovações em um processo lento e gradual, condenando qualquer coisa que considerassem como radicalização que pudesse politizar ou secularizar a sagrada Igreja ou ainda ameaçar o pilar hierárquico. Nesse sentido, 1962 pode ser pensado como um marco liberador de forças explosivas na Igreja argentina, um ponto de ruptura.

Por outro lado, as mudanças que o impacto do Concílio produziu em *Chiapas* podem ser consideradas superficiais. Samuel Ruiz assistiu às sessões do Concílio. Após isto, é possível perceber que aumentou sua preocupação em conhecer a realidade na qual estavam inseridos os fiéis atingidos por sua Diocese, sobretudo os mais necessitados (no caso de *Chiapas* a maioria indígena), o que o posicionou ao lado do nascente e discreto setor progressista da Igreja mexicana, no entanto, esta ainda era uma preocupação paternalista, desprovida de politização e desligada de um

³ Conferir nas referências bibliográficas: LANUSSE, MARTIN, SARLO e STEFANO & ZANATA.

contato efetivo com ferramentas e explicações advindas das ciências sociais. O anticomunismo ainda imperava na Igreja mexicana, mesmo que em alguns casos implicitamente (como no de Samuel Ruiz). Pode-se considerar que o ano de 1962 marcou o início de um processo em que, na Diocese de *San Cristóbal*, ao paternalismo característico de alguns setores da Igreja perante aos indígenas, somou-se uma aproximação, uma busca de conhecimento e compreensão da realidade material e cultural das comunidades de origem maya que habitam a região. No entanto, o Concílio Vaticano II não pode ser considerado um ponto de ruptura em *Chiapas*, mas sim um impulso para um processo gradual.

Após a efervescência causada na Igreja Argentina pelo Concílio, a próxima data que merece ser destacada é 1966. Este foi o ano em que um golpe instaurou uma nova ditadura militar, que em pouco tempo entrou em uma crise de legitimidade, o que acentuou a radicalização de diversos setores da sociedade argentina, inclusive dos renovadores da Igreja. A partir deste ponto as transformações apresentavam-se como inevitáveis. Sob este contexto surgiu, em 1967, o “[...] agrupamiento de clérigos más importante que se recuerde la historia argentina [...]” (MARTIN, 1992: 10), o *Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* (MSTM).

Em setembro de 1967 foi lançado o *Manifiesto de 18 Obispos del Tercer Mundo*, que pode ser pensado como um prelúdio do que estava por vir com a Conferência de *Medellín* no ano seguinte, ou seja, consistia em uma proposta de aplicação para a realidade Latino-Americana das teses do Concílio Vaticano II e de outros documentos ligados a ele. A adesão a tal documento foi considerável – Jose Pablo Martin estipula um número em torno de 524 sacerdotes aderentes e realmente atuantes no movimento, o que corresponde a aproximadamente 9% dos sacerdotes do período, chegando a 19% se considerados apenas aqueles com menos de 40 anos e a 28% se considerados apenas os sacerdotes diocesanos nesta faixa etária.¹²⁶

Desde o início do MSTM nunca existiu uma estrutura organizativa rígida, mas apenas um grupo coordenador das iniciativas, que relegava o restante às articulações que ocorriam segundo o pertencimento às dioceses. O que o MSTM fez foi se apropriar de estruturas organizativas já existentes, aglutinando diversas forças renovadoras dispersas, ao mesmo tempo em que eclipsou outras forças que não se

⁴ Todas as reflexões acerca do MSTM apresentadas neste texto foram baseadas nos apontamentos presentes em MARTIN, Jose Pablo. Conferir referências bibliográficas.

uniram a ele, o que resultou em uma estrutura organizativa bastante flexível entre cúpula e bases.

Antes de apontarmos alguns aspectos da atuação e do ideário defendido pelo MSTM, cujo auge de importância se deu entre os anos de 1970 a 1973, trataremos um pouco de um fenômeno que contribuiu para seu fortalecimento.

O processo transformador apresentado até aqui foi confirmado e acentuado na Argentina e, de certa forma, iniciado em *Chiapas* com a Conferência de *Medellín*. A Segunda Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano, realizada em *Medellín* na Colômbia, em 1968, pode ser considerada como o nascedouro da Teologia da Libertação em toda América Latina – no entanto, pode-se afirmar, de certa forma, que já havia nascido na Argentina e em outros países. Partindo dos apontamentos de Roberto Oliveros Maqueo S.J. (MAQUEO, 1990) e de J. B. Libânio (LIBÂNIO, 2008) é possível destacar alguns pontos da Conferência que serão importantes para os intentos aqui almejados.

O mote principal que norteou a Conferência de *Medellín* foi o de, a partir da realidade desigual e injusta vivenciada por grandes majorias Latino-Americanas, pensar as transformações da Igreja e de seu papel indicadas pelo Concílio Vaticano II. Era necessário compreender esta situação, seu surgimento e manutenção, para que se tornasse possível combatê-la eficazmente. Sendo assim, houve uma aproximação às ciências sociais, inclusive do marxismo. A principal influência foi a chamada Teoria da Dependência que, grosso modo, apontava como motivo para a situação Latino-Americana sua dependência estrutural e conseqüente exploração frente aos países desenvolvidos, derivada da cumplicidade das elites locais. Segundo tal teoria, nunca seria possível acabar com a exploração sem destruir a estrutura dependente em vigência.

Desta forma, durante a Conferência de 1968, a chamada opção pelos pobres foi afirmada, mas agora sem qualquer resquício de assistencialismo ou paternalismo e sim visando derrotar a “violência institucionalizada”, sem a qual nunca haveria um fim para a exploração de amplas majorias Latino-Americanas.

Tais proposições soaram como mais uma legitimação dos intentos almejados pelos jovens reformadores argentinos, inclusive para aqueles grupos – minoritários, porém muito atuantes – que possuíam leituras mais radicais e optaram pelas vias armadas.

No entanto, pensando nos objetos aqui propostos, entende-se que o grande impacto causado pela Conferência de *Medellín* se deu em Samuel Ruiz e, conseqüentemente, na Diocese de *San Cristóbal de las Casas*. Esse caráter central, que apontava para a “violência institucionalizada” e a “dependência estrutural”, marcou profundamente o pensamento de Samuel, mas não foi o ponto principal, provavelmente por sua dificuldade de desvencilhar-se totalmente da aversão ao marxismo, mas também porque a realidade indígena com a qual ele lidava era visivelmente mais complexa do que quaisquer variações da Teoria da Dependência podiam dar conta.

Segundo Carlos Fazio (FAZIO, 1994: 77-98), o impacto se iniciou antes, em um encontro preparatório para a Conferência de *Medellín* em *Melgar* (Colômbia), onde Samuel Ruiz assistiu à palestra do antropólogo Gerardo Reichel-Dolmatoff, cuja reflexão visava demonstrar que a evangelização dos indígenas, como vinha sendo realizada, consistia na tentativa de destruição de culturas milenares, ou seja, em um ato de dominação. Somou-se a esta palestra uma de Gustavo Gutiérrez – que no ano seguinte, 1969, começaria a utilizar o termo Teologia da Libertação – que apresentava uma nova postura missionária da Igreja a partir de documentos do Concílio Vaticano II.

A partir daí, essa passou a ser preocupação teológica central de Samuel Ruiz¹²⁷, o levando a retomar os documentos do Concílio de 1962, sobretudo aqueles produzidos por bispos africanos. Seu objetivo consistia em construir uma missão evangelizadora a partir da cultura do outro, o que o tornou pioneiro do que viria a ser conhecido como Teologia Indígena, isto é, uma teologia que visa conhecer e compreender a cultura que pretende evangelizar para, a partir dela, de sua linguagem e cosmo visão próprias, encontrar Deus; uma “teologia encarnada”, cujo fim pretendido era a construção de uma Igreja autóctone. Para isto, Samuel Ruiz buscou aproximar-se de correntes da sociologia e, sobretudo, de recentes vertentes antropológicas do período.

Em *Chiapas*, possíveis explicações para a “tolerância” ao trabalho realizado com as comunidades indígenas pela Diocese de *San Cristóbal* são a preocupação da Igreja Católica frente à crescente expansão do protestantismo nas comunidades, devido ao caráter transcendental e desligado da realidade adotado pelo catolicismo de

⁵ O que pode ser percebido nos dois artigos de sua autoria que constam nas referências bibliográficas.

até então; e o preconceito frente ao indígena e sua cultura, que tornou as autoridades “cegas” à capacidade de organização e resistência impulsionadas pelo trabalho de revalorização étnica e conscientização política empreendido, sobretudo, pelos catequistas indígenas – capacidade que foi prontamente percebida pelo governo *chiapaneco* a partir do Congresso indígena de 1974 e suas conseqüências.

Agora é oportuno que voltemos às reflexões acerca do MSTM, com intento de comparação com a movimentação ocorrida na Diocese de *San Cristóbal de las Casas*. Com exceção de alguns membros que entre 1970-72 entenderam como inconciliáveis os interesses da Igreja e do povo, o MSTM nunca se colocou como estando fora da Igreja e apesar de ter sido duramente criticado pela alta hierarquia, esta preferiu não tomar a via “canônica” para atacar o movimento. Por outro lado, uma das ligações mais importantes do MSTM foi com os grupos sindicais, sobretudo a partir de 1970, combatendo o governo militar e buscando o retorno de J. Perón ao poder.

O MSTM surgiu como um movimento com interesses mais estritamente ligados à renovação da Igreja, isto é, se reclamando herdeiro do Concílio Vaticano II e posteriormente também da Conferência de *Medellín* e de outros fenômenos mais localizados na Igreja argentina. A partir de seu alvorecer, o MSTM absorveu quase todos os grupos progressistas que anteriormente existiam nas dioceses e desarticulou aqueles que não se relacionaram com o movimento.

Com o tempo, o MSTM tornou-se cada vez mais ligado a questões políticas, entretanto, isto não implica que o apoio ao peronismo ou à guerrilha fossem unanimidades no movimento, sendo possível diferenciar quatro posições frente ao peronismo: uma favorável, que entendia o peronismo como defensor dos interesses populares e nacionais; outra também favorável, todavia a partir de uma posição ligada ao marxismo, que entendia o peronismo como uma etapa nacionalista e popular, necessária para conscientização da dependência e para o próximo passo rumo à revolução socialista; uma posição desfavorável, também ligada ao marxismo, contudo que via o peronismo como um freio da revolução por pregar a ilusão reformista e a conciliação ente as classes; e, por fim, outra desfavorável, que defendia que ao movimento cabia criticar e denunciar as estruturas de opressão, não devendo misturar-se com o peronismo, uma vez que isto comprometeria a função profética dos sacerdotes.

Quanto à opção pela via armada, o MSTM, majoritariamente, apoiava sua utilização até o momento em que se derrubasse o regime militar e Perón volta-se ao

poder, enquanto setores minoritários defendiam a via não violenta ou a manutenção das armas até que o socialismo fosse instaurado. Em *Chiapas*, a opção oficial de Samuel Ruiz foi a de que era necessária uma revolução das estruturas dependentes da sociedade, mas não uma revolução socialista ou de qualquer outro tipo por vias violentas (RUIZ García, 1973). Isto não implica que a opção pelas armas, em última instância e frente a situações de exploração desumanas ou ao esgotamento de todas as outras opções pacíficas, fosse expressamente condenada pela Diocese neste período, sendo apenas desaconselhada, entretanto tolerada (sobretudo entre 1974 e 1988) desde que os fins não estivessem relacionados com a busca da revolução socialista (VOS, 2002: 197-205).

A partir de 1972, o MSTM se aproximou definitivamente de Perón e passou de uma posição perseguida a uma posição de protagonismo no cenário político argentino. Este foi um momento crucial, onde o movimento alcançou um peso político excessivo. Em 1973, com a “saída eleitoral” dos militares até então no poder e com a decepção de alguns setores do MSTM que esperavam encontrar em Perón um líder socialista, ocorreu um racha interno no movimento, cuja principal divisão se deu, de um lado, entre aqueles que entendiam o peronismo como um impulso para a revolução Latino-Americana, de outro, os que viam o peronismo como um freio para a mesma. Este ano marcou um enfraquecimento drástico e o início do declínio do movimento até sua derrocada final.

Enquanto o MSTM vivia seu “canto do Cisne”, no mesmo período em *Chiapas* ocorriam, sob a coordenação da Diocese comandada por Samuel Ruiz García, os preparativos para um evento de crucial importância¹²⁸ para as comunidades indígenas *chiapanecas* e, até mesmo, para todo o México e América Latina: o Congresso Indígena realizado em 1974, na cidade de *San Cristóbal de las Casas*.

⁶ Não se tratará do Congresso Indígena de 1974 neste artigo por dois motivos principais: primeiro, por acreditarmos que o assunto fugiria ao tema e aos objetivos aqui propostos, adentrando em questões mais estritamente políticas e antropológicas que transcendem a influência teológica; segundo, por entendermos que o ano de 1973, além do caso argentino, também pode ser escolhido como recorte final para *Chiapas*, uma vez que interpretamos o Congresso como uma consequência direta dos seus preparativos – que ocorreram de agosto de 1973 até setembro de 1974 – onde, através de um processo de percepção de interesses comuns e identificação cultural, criou-se uma base organizativa poli-étnica até então inexistente e fortaleceu-se o processo de (re) valorização étnica e conscientização política encabeçados pela diocese de *San Cristóbal de las Casas*, o que criou condições que “fertilizaram o terreno” e permitiram o início do complexo processo de surgimento do EZLN – a partir de 1983 – com características marcadamente ligadas aos valores, costumes e interesses das comunidades de origem Maia de *Chiapas*. Ressalto que estes apontamentos constituem parte das hipóteses que serão defendidas em minha Dissertação de Mestrado.

Reflexões e explicações apresentadas aqui podem parecer mecânicas, esquemáticas, pouco claras ou mesmo superficiais, uma vez que, em vários pontos, não foi realizada uma análise muito aprofundada ou não houve um grande embasamento documental, sobretudo no que se refere ao caso argentino – o que é perceptível pelo número desprezível de citações e referências diretas aos autores que constam na bibliografia referenciada. Contudo, acreditamos que se cumpriu satisfatoriamente o objetivo almejado, que foi o de apresentar uma síntese do tema proposto que pudesse servir como base para um trabalho de maior fôlego.

Bibliografia:

CIEPAC. Primer congreso indígena 1974. Disponível em <<http://www.ciepac.org/analysis/index.html>>. Acessado em: 10/01/2007.

FAZIO, Carlos. 1994. **Samuel Ruiz – El caminante**. México: Espasa Calpe.

LANUSSE, Lucas. 2005. **Montoneros – El mito de sus 12 fundadores**. Buenos Aires: Vergara.

LIBÂNIO, J. B. **Panorama da teologia da América Latina nos últimos anos**. Disponível em <<http://www.servicioskoinonia.org/relat/229.htm>>. Acessado em: 28/ 08/ 2008.

MAQUEO S.J, Roberto Oliveros. Historia Breve de la Teología de la Liberación (1962-1990). In: ELLACURÍA, Ignacio y SOBRINO, Jon. (org.). **Mysterium liberationis: conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación**. Madrid: Trotta, 1990. Vol. I, p. 17-50.

MARTIN, Jose Pablo. 1992. **El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo – Un debate argentino**. Buenos Aires: Editorial Guadalupe.

RUIZ García, Samuel. El problema indígena, encrucijada de toda nuestra sociedad. In: **Revista Christus**, p. 46-51, abril de 1972.

_____. Los cristianos y la justicia en América Latina. In: **Revista Christus**, p. 32-37, outubro de 1973.

SARLO, Beatriz. Cristianismo en el siglo. In: **La batalla de las ideas (1943-1973)**. Buenos Aires: Ariel, 2001.

STEFANO, Roberto Di & ZANATA, Loris. El infinito Concilio de la Iglesia argentina, entre dictadura y democracia. In: **Historia de la Iglesia argentina – Desde la Conquista hasta fines del siglo XX**. Buenos Aires: Grijalbo Mondadori, 2000. p. 477-555.

VOS, Jan De. **Una tierra para sembrar sueños – Historia reciente de la Selva Lacandona, 1950-2000**. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

CONFISSÃO, FICÇÃO, HISTÓRIA UMA ANÁLISE INTERDISCIPLINAR DA OBRA DE GRACILIANO RAMOS

Victor de Oliveira Pinto Coelho

Doutorando em História Social da Cultura – PUC-RJ

Resumo: O tema do presente artigo é a obra ficcional do escritor Graciliano Ramos, numa proposta de trabalho interdisciplinar entre história e literatura. O pressuposto teórico é de um caminho de mão-dupla entre texto e contexto, unindo uma perspectiva histórica a um marco teórico que procura valorizar o que seria próprio ao ficcional. Procura-se perceber como a ficcionalidade de Graciliano presente não só nos romances e contos, mas também nas memórias, e como o autor teria tematizado, através dela, suas experiências de vida e a dinâmica histórica em que estava inserido. O objeto central é o *vazio* tematizado pela ficção de Graciliano, que diria respeito à ausência de sentido e à fragmentação do sujeito, relacionadas às contradições inerentes à dinâmica histórica de seu tempo – e à contrapelo da idéias de modernização, progresso e identidade nacional.

Palavras-chave: Graciliano Ramos, história, ficção.

Abstract: The paper is about the fictional work of the writer Graciliano Ramos in propose to study History and Literature together interdisciplinary. The theoretical perspective presumes that the text and context have a reciprocal influence without a reciprocal determination. This analysis combines a historic perspective to a theoretical marc that put value in fictional things. We look for to understand how is the fictionality of Graciliano in his novels, short stories and memories. And how could the writer create themes through his fictionality and his experiences of life and historic dynamic that he was living. The central theme of this paper is the emptiness that was a theme in a fiction of Graciliano. The emptiness is an absence of sense and the fragmentation of the subject, in relation to inherent contradiction of historic dynamic that he was lived and the idea of modernization, progress, and national identity.

Keywords: Graciliano Ramos, History, fiction.

Como destacou Michel de Certeau (1982), ligar às idéias a seu lugar é o ofício singular do historiador. Esse pressuposto não poderia ser esquecido diante da questão bastante atual: a relação entre história e literatura. Essa ponte traz desafios prévios, vindos de ambas as margens. Começemos pela história. O estatuto de objetividade do conhecimento histórico, se já esteve em debate desde final do século XIX, tornou-se mais problemático há algumas décadas, quando a própria noção de representação, assim como a de sujeito do conhecimento, passou a ser questionada, o que afetaria de forma especial uma ciência humana como a história. Isto porque, como já é bem sabido, o enfoque na linguagem e seu papel performativo e, mais especificamente, a reflexão sobre os fundamentos literários da narrativa histórica levaram a um questionamento radical sobre o caráter científico da história – sobre a possibilidade de conhecimento objetivo de seu “objeto”, o passado.

Do lado da teoria literária, por sua vez, abriu-se um caminho que pretende deixar a literatura livre dos imperativos da nacionalidade (*literatura nacional, tradição*) e da referencialidade. Assim, abre-se um duplo problema na relação entre

história e literatura (ficcional): de um lado, tal contato gera uma tensão para os historiadores, que vêem o fundamento de objetividade de sua disciplina ser ameaçado pela “sombra” do ficcional; de outro, e em consequência disso, fica ainda mais problemática a abordagem da literatura ficcional como apenas uma fonte complementar de pesquisa histórica.

Acreditamos que a discussão sobre a autonomia que cabe ao ficcional e a teorização dela decorrente pode servir não só para seu objetivo imediato, uma melhor definição sobre o ficcional, mas também trazer questões fundamentais para os historiadores que pretendem lidar com a ponte entre história e literatura. Antes de mais nada, como abordar a literatura de ficção respeitando a autonomia que cabe ao campo ficcional. Mas, além disso, procurar apontar, a partir de uma teorização sobre o ficcional e sua distinção em relação ao conhecimento historiográfico, indagar qual o tipo de conhecimento histórico o ficcional proporciona ou pode proporcionar.

Tais questões teóricas, resumidas acima, serão trazidas a partir de sua mobilização para um esboço de análise da obra ficcional de Graciliano Ramos. Partindo de seu caráter confessional, buscamos a articulação da ficção com a história.

No início das *Memórias do Cárcere*, Graciliano Ramos inusitadamente confessa que havia encarado a notícia da prisão como algo positivo: “via ali um princípio de liberdade. Eximira-me do parecer, do ofício, da estampilha, dos horríveis cumprimentos ao deputado e ao senador; iria escapar a outras maçadas, gotas espessas, amargas, corrosivas” (Ramos, 1993, vol. 1: 45). Graciliano se referia ao trabalho na Instrução Pública de Alagoas – no qual ingressara em 1933 –, e acrescentava os conflitos com a esposa, que lhe perturbavam. A impossibilidade de enfrentar “a todos os homens e a toda a terra” fazia com que o “ódio” se dispersasse, e “diluía-se, era uma repugnância morna, alcançava os edifícios, o morro do Farol, o Aterro, a praia, coqueiros e navios repisados no último romance, [...] feito aos arrancos, com largos intervalos” (idem: 41). Ele se referia a *Angústia*, o romance a ser publicado quando foi preso (1936), e ao longo das *Memórias* ele será mencionado várias vezes e de forma duramente desabonadora. É consenso considerar que o protagonista desse romance, Luís da Silva, assim como João Valério, de *Caetés*, dá vazão aos conflitos vividos pelo autor. Em meio à melancólica rotina pequeno-burguesa e aos conflitos amorosos, ambos desejam dar um sentido a suas vidas mediante a escrita de um romance. Graciliano, autor-protagonista das *Memórias*,

julga que a cadeia seria “o único lugar que me proporcionaria o mínimo de tranqüilidade necessária para corrigir o livro”. Uma “libertação”.

O meu protagonista [Luís da Silva] se enleara nesta obsessão: escrever um romance além das grades úmidas e pretas. Convenci-me de que isto seria fácil: enquanto os homens de roupa zebrada compusessem botões de punho e caixinhas de tartaruga, eu ficaria largas horas em silêncio, a consultar dicionários, riscando linhas, metendo entrelinhas nos papéis datilografados por d. Jeni (idem: 45).

Hermenegildo Bastos já apontou bem as semelhanças entre algumas passagens das *Memórias* e os romances de Graciliano, sendo que as primeiras teriam sido também um meio de Graciliano refletir sobre o próprio trabalho de escrita. Numa “construção em abismo”, Graciliano revisita seus personagens, sem os explicar, e retoma a literatura “como algo vital, algo capaz de dar sentido à vida” (Bastos, 1998: 23).

Acreditamos que essa leitura já se distingue positivamente daquelas que, embora já consagradas, acabam submetendo a ficção à algo exterior, seja a “verdade objetiva”, seja a “essência humana”. Mesmo Antonio Candido, embora valorize os elementos ficcionais e também os aponte nas *Mc*, acaba tomando a ficção como “fuga da situação”, à qual se seguirá, no caso de Graciliano, a *etapa* da literatura testemunhal, quando, levado pelo “desejo de sinceridade”, manterá “a mesma perspectiva de narração, mas sem qualquer subterfúgio”, rompendo “as amarras com a ficção” (Candido, 1972: 53; 55). Álvaro Lins, no rico ensaio de 1941, deixa-nos uma tensão entre as reflexões mais instigantes e a idéia de serem os romances “uma sátira e um panfleto furioso contra a humanidade” e também uma forma possível de “explicação” do autor. No seguinte, escrito em 1945, logo após o lançamento de *Infância*, Lins dirá que Graciliano “aparece agora devidamente esclarecido na revolução de sua infância” (Lins, 2002: 132; 129; 137), que, por sua vez, “explicará” os romances anteriormente escritos. Em suma, os dois autores, assim como Otto Maria Carpeaux (1984), tomam a obra ficcional de Graciliano em termos de um conteúdo triste, negativista, tratado numa forma “disciplinada” (Candido) e “clássica” (Carpeaux).

Contudo, tomando *Infância* na perspectiva de H. Bastos (op. cit.) e de Costa Lima (2007), a do impulso literário tematizado, veríamos que não se trata apenas de um relato, ainda que tratado ficcionalmente, de uma infância infeliz. Se há o episódio conhecido da frustração que a brutalidade de seu pai causa em Graciliano, após tentar

ensiná-lo a ler e escrever (“Leitura”), há também a passagem sobre a professora Maria, a quem cabem referências amáveis. Na “paz misericordiosa” criada pela professora, “os meus desgostos ordinários se entorpeceram”, narra Graciliano, “uma estranha confiança me atirava à santa de cabelos brancos, aliviavam-me o coração. Narrei-lhe tolices. D. Maria escutou-me. Assim amparado, elevei-me um pouco” (Ramos, 1984b: 124). Tais “tolices” têm a ver com um impulso específico. Apesar dos livros medonhos e da terrível carta de ABC, acompanhados de ditados disciplinadores como “A preguiça é a chave da pobreza”, Graciliano ansiava saber: “Como adquirir livros?”; na falta deles, “agarrava-me a jornais e almanaques, decifrava as efemérides e anedotas das folhinhas” (idem: 220). Até que resolveu recorrer à biblioteca do tabelião Jerônimo Barreto.

E bati à porta. Um minuto depois estava na sala, explicando meu infortúnio, solicitando o empréstimo de uma daquelas maravilhas. Mais tarde me assombrou o arranco de energia, que em horas de tormento se reproduziu. Como veio semelhante desígnio? De fato não houve timidez, quase a desapareição de mim mesmo. Expressei-me claro, exibí os ganhos limpos, assegurei que não dobraria as folhas [...] (idem: 222).

Vislumbra-se aí não apenas o garoto, mas a reflexão do Graciliano maduro, notável escritor. Podemos até destacar um traço irônico, que serve ao auto-desnudamento do autor e desnudamento de nossas ficções ordinárias (como veremos melhor adiante): ela se revela na passagem do enterro (“Um enterro”), que se assemelha ao cap. XVII (“Os vermes”) de *Dom Casmurro*. Pela pena do Graciliano-autor, o jovem Graciliano pensava em sua finitude:

E cá dentro – um feixe de ossos. Apenas. A carne se eriçava, o sangue badalava na artéria. Isso tudo seria gasto pelos vermes. A imagem horrorosa se obstinava. As imagens também seriam gastas pelos vermes. Então para que me fatigar, rezar, ir à loja [de seu pai, onde trabalhava] e à escola, receber castigos da mestra, esaldar os miolos na soma e na diminuição? (idem: 186)

“Haviam-me exposto várias lendas”, diz. “Vencida a resistência inicial, pusera-me a confirmá-las. Negava-as de repente em globo, sem análises. Não me embaraçava em dúvidas. Tinha dito *sim*; entrava a dizer *não*: uma caveira motivava o desmoronamento” (idem, *ibidem*, grifos no original). E dirá que, embora aquele “enorme desengano” tenha passado, e os fantasmas (figuras lendárias) tenham voltado, abrandando-o “a solidão”, sumiram “pouco a pouco e foram substituídos por outros fantasmas” (idem: 187). O autor, tematizando sua finitude, tematiza a finitude

das próprias instituições e normas, dos costumes, crenças, e valores sociais, e lhes dá a aura de duras experiências a serem internalizadas: o superego em sua face opressiva.

Embora a teoria do ficcional que iremos adotar e a qual vamos expor adiante se afaste de uma sociologia da literatura, cabe não desprezar as análises anteriormente feitas que bem apontaram como Graciliano configurou os conflitos e dramas em seus quatro romances numa base sócio-econômica. Estão presentes: a precária condição social daqueles que pretendem seguir carreira como escritor; a decadência econômica e moral da propriedade rural tradicional, num contexto de transformações históricas; a crítica aos valores burgueses; os conflitos de classe; a questão dos flagelados da seca, onde a natureza hostil se conjuga com a naturalização do arbítrio político e da exploração econômica. Nos romances, até a companhia amorosa se relaciona com o dilema sócio-econômico. Como aponta Leticia Malard (1976), a busca da ascensão econômica (João Valério), da acumulação de riqueza (Paulo Honório – *São Bernardo*) e destruição de riqueza (Luís da Silva), narradas sem lirismo, terminam de forma negativa. Já a busca da condição humana, sensivelmente narrada em *Vidas Secas*, é a única que nos deixa uma conclusão ao menos incerta – a ida da família para a cidade grande. Esse caráter crítico dos romances não diz respeito apenas ao conteúdo, mas também à própria configuração estético-formal. Segundo Malard, *Caetés*, escrito entre 1925-1930, traz a influência do movimento modernista, tanto no tema-chave (a antropofagia) como no uso da linguagem coloquial e na crítica ao bacharelismo. Mas não deixa de satirizar, na figura de João Valério e suas elucubrações em torno de seu livro, o intelectual modernista patético e infrutiferamente preocupado com a fidelidade à língua e cultura indígenas. Com *São Bernardo*, escrito em 1932, Graciliano se aproxima do movimento regionalista nordestino, mas, em vez de se dedicar à orientação comum de retratar o universo patriarcal e autoritário de forma lírica e sentimental, ele nos apresenta à brutalidade e reificação (cf. Costa Lima, 1966) de Paulo Honório. Além disso, a descrição da paisagem exterior dá lugar à análise psicológica e à descrição de exame de consciência do protagonista. Com *Angústia*, iniciado em 1933, Graciliano se liga aos romances psicológicos em moda na época, à influência da psicanálise freudiana e do surrealismo. Mas a análise psicológica servirá para que o autor volte aos temas que lhe são caros: infância da personagem, sua profissão, a evocação de Julião Tavares e a obsessão por Marina servem como pretexto para o autor pintar, respectivamente, a decadência da família rural, a corrupção da imprensa, a ruína da burguesia e sua política desonesta e a

loucura e o crime. Com *Vidas Secas*, iniciado em 1937, o autor conjuga todos esses elementos para nos trazer uma obra ímpar, embora articulado ao tema em evidência da seca e do sertão.

Mas há a dimensão da violência e de angústia presente na obra de Graciliano, que transborda das barreiras e conflitos sociais e pessoais presentes nas histórias. Procuramos destacá-la, seguindo alguns trechos sintomáticos, para em seguida tentar captar algo mais. Nas *Memórias*, Graciliano menciona por duas vezes (cf. Ramos, 1993, vol. 1: 42; 183-184) a passagem, escrita com muito custo (em vinte e sete dias), do assassinato de Julião Tavares, em *Angústia*. Luís da Silva perseguia o desafeto num lugar ermo, próximo à linha do bonde.

Nessa marchas compridas a que me habituei – um, dois, um, dois – a fadiga adormece e quase não penso. Exatamente como se uma vontade estranha me dirigisse, um sargento invisível que se descuidasse do exercício e fosse pelo campo, embrutecido pela cadência – um, dois, um, dois – esquecido da voz de comando, pensando nos versos de um Julião Tavares ou nos bilhetes de outra Marina. Ando meio adormecido. Se alguém me gritasse: _ “À direita, à esquerda”, volveria à direita, volveria à esquerda, sem procurar saber donde partia a ordem. Por que à direita? Por que à esquerda? Poderia ser meia-volta. Mas ninguém fala, e vou para a frente, sem perceber que posso voltar, libertar-me da autoridade de um sargento invisível e caminhar naturalmente, parando, observando as casas e as pessoas. De repente os trilhos desaparecem e relaxa-se a corda do boneco (Ramos, 1984a: 191).

“Uma hora antes caminhava com animação, movia-me executando ordens, tinha os membros amarrados a cordões. Agora podia desviar-me para um lado e para outro, avançar, recuar” (idem: 193). Podemos articular a passagem a outra referência a *Angústia* nas *Memórias*, menos explícita. Trata-se de uma passagem por vezes destacada pelo fato de, intencionalmente, ser a descrição do “anti-método” que pretende seguir o autor para compor o texto, mas que é bastante semelhante a passagens do romance, como a do assassinato de J. Tavares, exposta anteriormente:

Em relação a eles [especialistas], acho-me por acaso em situação vantajosa. Tenho exercido vários ofícios, esqueci todos, e assim posso mover-me sem nenhum constrangimento. Não me agarram métodos, nada me força a exames vagarosos. Por outro lado, não me obrigo a reduzir um panorama, sujeitá-lo a dimensões regulares, atender ao paginador e ao horário do passageiro do bonde. Posso andar para a direita e para a esquerda como um vagabundo, deter-me em longas paradas, saltar passagens desprovidas de interesse, passear, correr, voltar a lugares conhecidos. Omitirei acontecimentos essenciais ou mencioná-los-ei de relance, como se os enxergasse pelos vidros pequenos de um binóculo;

ampliarei insignificâncias, repeti-las-ei até cansar, se isto me parecer conveniente (Ramos, 1993, vol. 1: 35-36).

Assim, Graciliano parece querer exercer, pela escrita memorialística, a liberdade ausente naquele que se comportaria como um “boneco movido por cordas”. Somada à confissão inusitada comentada no início deste item, isso aproximaria as *Memórias do cárcere* do outro livro de memórias, *Infância*, conforme o que eu procurei apontar em termos de tematização da literatura como forma de realização do sujeito.

Contudo, através da mesma escrita, à medida que narra suas experiências no cárcere, emergirão confissões homólogas às sensações experimentadas por Luís da Silva, mas que dizem respeito à quebra de convicções enraizadas. Como aquela decorrente da gentileza (oferecimento de dinheiro) por parte do Capitão Lobo: “abalava-me noções que pareciam seguras. [...] Se eu vestisse farda, pensasse em conformidade com o regulamento, andasse olhando vinte passos em frente, vertical, na cadência – um, dois, um, dois, – o caso teria explicação, duvidosa, mas enfim poderia ter explicação” (idem: 113). Logo a seguir, antes de embarcar no navio *Manaus*, ao falar sobre o incômodo de não saber para onde ele e seus companheiros de viagem seriam levados, Graciliano reconhecerá em si mesmo o mesmo sentimento que emprestara ao protagonista do romance “desagradável”, “abafado”, de “solilóquio doido” (idem: 266-267), que acabara de escrever. Também a natureza “caeté” emergirá, numa descrição semelhante a uma passagem de *Caetés*.¹²⁹ Apesar disso, em seguida ainda confessa não ter achado a transferência ruim, quebraria a monotonia. Mas, ao entrarem no porão do *Manaus*, “o absurdo se realiza” (idem: 124).

Esse ambiente absurdo e abafado experimentado por Graciliano no cárcere também o faz sentir, como Luís da Silva, uma indistinção entre exterior e interior, presente e passado, realidade e sonho, memória e imaginação (cf. Damasceno Ferreira, 2006). Ainda no *Manaus*, tomado pela freqüente náusea, momento em que “a sombra interior obscurecia os fatos e os conhecidos próximos”, Graciliano fez “um lento recuo no tempo”, voltando à sala de jantar sua casa em Pajuçara. “Era noite. Sentado à mesa, entranhava-me na composição de largo capítulo: vinte e sete dias de

¹²⁹ Lá fora tínhamos funções, representávamos de qualquer modo certo valor. [...] Agora nos faltava o mínimo préstimo [...]. Arrastávamos as pernas ociosas; uma vez por dia deixávamos a gaiola, – um, dois, um, dois – alcançávamos o banheiro, o limite do mundo; regressávamos à sonolência e à imobilidade. [...] Pouco a pouco vamos caindo no relaxamento. Erguemos a voz, embrutecemos, involuntariamente expomos a rudeza natural. Ignoramos que isto acontece, suprimem-nos meios de comparação (Ramos, 1993, vol. 1: 116-117).

esforço para matar uma personagem, amarrar-lhe o pescoço, elevá-la a uma árvore, dar-lhe aparência de suicida”. Ele se refere ao assassinato de J. Tavares. “Esse crime extenso enjoava-me” (Ramos, 1993, vol. 1: 183-184), diz, e confessará que passara a se ligar

a fatos pouco mais ou menos ignorados, esquecia casos a que dera muita importância. Não os esquecia, realmente: jogava-os num desvão, onde se empoeiravam, cobriam de teias de aranha; ressurgiam, sobrepunham-se ou subpunham-se aos outros, afinal se nivelando, misturavam todos, e já não me era possível saber o que estava dentro ou fora de mim (idem: 184).

Como aponta Carolina Damasceno Ferreira, Luís da Silva via “a experiência ficcional com desconfiança, pois não a considera capaz de dar uma resposta efetiva a seus problemas nem alterar substancialmente sua vida” (Damasceno Ferreira, 2006: 150), e “não consegue organizar de maneira coerente seu relato” e demonstrar sinais de serenidade e superação, “por sentir-se ainda muito tocado pelos acontecimentos narrados. [...] Não submetidas à pena de um narrador distanciado, capaz de selecioná-las e controlá-las” (idem: 144). A autora conclui que, na obra, há justaposição entre realidade e imaginação, presente e passado, que fica bem evidente na passagem do assassinato de J. Tavares (idem: 146-147).

Em termos psicanalíticos, a indistinção entre presente e passado se liga a uma ausência de superação. Ela é evidente em Luís da Silva e seu vazio interno bem trabalhado por Graciliano, e se Luís da Silva tem dificuldade de superar seus fantasmas, então o imaginário, em *Angústia*, termina por configurar-se como uma maneira incoerente e patológica de tentar preencher o vazio existencial, e não como espaço criativo, potencial. Mas, seu vazio diria respeito a um universo mais amplo que o do cenário interior do personagem?

Wolfgang Iser, dedicando-se a uma antropologia literária, diz que vivemos num “hiato de informação”: “entre o que nosso corpo nos diz e o que precisamos saber para funcionar, há um vácuo que nos cabe preencher, e o preenchemos com informação (ou desinformação) propiciada por nossa cultura”. A cultura, como ficção explicativa que visaria a transformar entropia em informação, emerge “desse vazio constitutivo” (Iser, 1999: 154-155). Já as ficções literárias, como construções do tipo “como se”, assinalam que a realidade “se encontra posta entre parênteses” (idem: 167).

[...] a realidade se repete no texto ficcional, mas esta repetitividade é superada por estar posta em parênteses. Resultada daí igualmente um traço característico do *como se*: pelo parêntese é sempre assinalada a presença de um aspecto da realidade que, de sua parte, não pode ser uma qualidade do mundo representado, quando nada porque este foi constituído a partir de segmentos dos diversos sistemas contextuais do texto” (Iser, 1983: 401).

As ficções operam mediante seleção (de elementos extratextuais) e combinação (jogos lexicais e semânticos, intratextuais), e por isso são transgressoras. Elas “atuam como meio de desorganizar e desestruturar os seus campos de referência extratextuais”, constituindo “instrumentos de exploração” (idem: 168). Mais que isso, tematizam os próprios hiatos nunca completamente eliminados pelas ficções explicativas, trazendo-os para o interior do próprio texto.

Importante frisar que Iser substitui a tradicional relação opositiva entre ficção e realidade por uma tríade do real, do ficcional e do imaginário. Seguimos agora a reflexão que, inspirada em Iser, desenvolve Luiz Costa Lima. Segundo este autor, o fictício “tem uma dimensão pragmática própria, distinta da pragmática de outros discursos”. Ele tanto subverte o automatismo dos rituais/padrões cotidianos, como transgride a “atuação ordinária” (difuso, informe, fluido, sem um objeto de referência) do imaginário, dando-lhe uma determinação, um atributo de realidade. “Em suma, a dupla transgressão realizada pelo ato de fingir implica a simultânea ‘irrealização do real e o tornar-se real (*Realwerden*) do imaginário” (Costa Lima, 2006: 283). No primeiro caso, o fictício também irrealiza uma cena documentada. O segundo caso exige do autor uma atenção especial. Segundo ele, o imaginário, em sua “naturalidade”, “é o reino da fantasia; difuso, como fio condutor basta-lhe a livre associação, sendo tão causal quanto o vento que sopra e logo deixa de soprar. Ao ser transgredido, o imaginário abre-se para o movimento contrário ao ato de irrealização da realidade: a determinação que empresta ao tematizado uma aparência de realidade” (idem: 284).

Em Costa Lima, essa reflexão se encontra no interior de uma ainda mais ampla, em que propõe a revisão da noção tradicional de *mímesis* (confundida com *imitação*). Ela também nos é importante para pensar a obra de Graciliano, dentro de nossa proposta, e é o próprio autor que já a relaciona diretamente à obra do escritor alagoano.

Segundo o autor, a *mímesis* tendeu a ser predominantemente entendida como imitação (*semelhança*). Mas, como a representação não se confunde com o ente

representado (*diferença*), abre-se um vazio, um espaço potencialmente criativo. Este espaço sempre foi sujeito ao controle, e o autor dá relevo especial ao período moderno e sua (re)descoberta da subjetividade, a partir do século XII. O *controle do imaginário* visaria a subordinação da subjetividade e da arte à “realidade” – seja a verdade filosófica ou religiosa, uma concepção de racionalidade, uma essência ou realidade empírica/documentada (cf. Costa Lima, 2000, 2006; Hansen, 1999). O autor faz a distinção entre *mímesis da representação* (passiva) e *mímesis da produção* (ativa). No primeiro caso, trata-se da ênfase na semelhança, que “nos capacita a encontrar ecos no mundo, a base de redundância necessária para que não nos sintamos estranhos quanto a tudo e todos” (Costa Lima, 2007: 806). Já a *mímesis da produção* é aquela que mobiliza o espaço da criatividade e configura a base da ficcionalidade.

Já vimos, com Letícia Malard, que Graciliano partiu de uma base de semelhança, tanto no campo estético como temático, para ao mesmo tempo trabalhar temas que lhe eram caros e, assim, elaborou uma obra ímpar. Mas, tendo em vista a discussão aqui proposta, como podemos abordá-la? Voltando a Costa Lima, enquanto *mímesis da produção* a ficcionalidade seria uma resposta inesperada ou inédita em relação à ênfase na semelhança. Ela configura-se numa “réplica positiva” em relação a duas “negativas”: “1. a negatividade da resposta idêntica, i. e., que decodificaria a questão com que se enfrentasse reduzindo-o às puras dimensões do já esperado” – como as fantasias compensadoras; “2. a do ruído entrópico, que não conseguiria ver no problema senão a mais absoluta disparidade com as expectativas de lidar com ele”. Neste caso, configura-se o mundo “em uma região de monstros e fantasmas” (idem: 806-807). Segundo o autor, o realismo de Graciliano não suspenderia o veto ao imaginário, mas, por outro lado, não se reduziria à fantasia compensatória nem ao documentalismo. Se deixarmos de lado a configuração formal e nos atermos àquilo que é tematizado nos romances, *seria por meio da segunda “réplica negativa” que se configuraria a ficcionalidade em Graciliano*. Desde *Caetés*, haveria um “complexo de caeté”, “coágulo constante” que não seria dissolvido nas outras obras: “a busca infrutífera de captar imaginariamente a alteridade” (idem: 437). “Impedido de tematizar a irrealização [própria] do imaginário, via-se forçado a alcançá-la pelo que, do ponto de vista do imaginário, seria uma forma de perversão”: a presença de um eu primário, violento, contraposto às formas de civilidade. Em termos de “tabu contra o imaginário” e de “domesticação constante do ficcional, pode-se dizer o mesmo que já

se disse quanto ao tabu contra a libido: por maior que seja a pressão, a libido termina por se manifestar noutra ponto”, diz o autor (idem: 445).

Costa Lima também destaca que, ao “trocar sua posição de reprodutiva em produtora, a imaginação deixa um vazio dentro da obra, i. e., algo que a imaginação não preenche, não é capaz de explicar. Semelhante a uma falha numa estrutura, este vazio é o lugar de efeitos [...] a serem atualizados pelo receptor” (Costa Lima, 2000: 67).¹³⁰ Para o autor, podemos falar de um “inconsciente textual”, que não é simplesmente um prolongamento do inconsciente do autor. “Sem negar que traumas ou acidentes marcantes da vida do autor interfiram na seleção que opera, o decisivo agora é que ‘o imaginário exprime a condição de sua representabilidade’” (Costa Lima, 2006: 288).

Sendo assim, em Graciliano o imaginário – que nos capacita ir além ou fora daquilo já conhecido e tido como “dado”, “certo”, “verdadeiro” – não se realizaria plenamente. Contudo, sua ficcionalidade nos revelaria algo diverso, uma espécie de lacuna que não se adéqua ao modelo de realismo documental, ainda predominante (cf. Costa Lima, 2007). Já vimos estarem tematizados, na obra de Graciliano: o superego em sua face opressiva; a situação de dependência do escritor, que se liga a uma maior dependência de modelos e de um público seletivo. Por sua vez, esses dois temas se localizam em um cenário maior: na obra de Graciliano, os personagens, o narrador e o autor estão “dentro das prisões institucionais modernas: a escola, o jornal, os adultos, a família, o patriarcalismo, as elites, o estado totalitário”. “Como bem disse Otto Maria Carpeaux, o mundo, em Graciliano, está fadado a desaparecer. No entanto, como melhor ainda diz, e tem dito, a escrita de Graciliano, o mundo desaparecido está fadado a aparecer (Soares, 2007: s/p). Ela nos revela a perplexidade que subjaz ao vendaval do “progresso”, e trazida à tona pelo texto ficcional:

O tema do tempo anterior, do passado não museológico, mas arruinado, e arruinando o presente moderno teleológico, é recorrente em Graciliano Ramos, metáfora da cegueira que percorre quase toda as suas obras. É o avô cego de Luís da Silva [...]; o menino cegado de *Infância*, o cego que puxa as orelhas de Paulo Honório, quando menino, em *São Bernardo*. A cegueira torna-se ícone dos não vistos da modernidade e, a um tempo, esses outros, inconsciência dessa mesma modernidade, os quais recusam olhar o movimento canônico do tempo sucessivo, do progresso, neto de

¹³⁰ Antonio Candido já havia defendido que o texto ficcional porta em si mesmo o *externo*, que se configura como estrutura a ser trabalhada pela obra, e não como *causa*, e há também que se conjugar a configuração da obra, a posição do autor e a recepção do público. Cf. Candido, 2000: 6. Para mais sobre Iser, cf. Rocha (org.), 1999.

um avô negado, força de quem homericamente narra outros acontecimentos (idem: s/p).

Pela configuração do mundo “em uma região de monstros e fantasmas”, haveria na obra de Graciliano a “presença de uma modernidade crítica de si mesma”, que “recusa a idéia de tempo como progresso”, como formula Hermenegildo Bastos (1998: 160-161). Acreditamos ser pertinente recordar que o governo Vargas criou agências para formular e implementar políticas destinadas a vencer os “vazios” territoriais, noção que atualizava o conceito de “sertão”, entendido como espaço “abandonado” desde a obra maior de Euclides da Cunha. A essa expansão territorial correspondia uma idéia de avanço temporal, uma marcha da constituição da nação, e isso se conjugava à expansão do ensino e dos estudos da realidade social do país, tutelados pelo Estado. Assim, tanto os intelectuais como a literatura deveriam se submeter a tais imperativos (cf. Lafetá, 1974; Santos, 2006; Velloso, 1982). Mesmo antes do Estado Novo, como aponta Santos (2006), os conflitos entre divergentes visões de mundo, que se radicalizaram em visões políticas opostas a partir de 1930, não deixavam espaço para uma “arte pela arte”, pois o não engajamento numa “literatura social” implicava em si mesmo uma posição política (“reacionária”). A aproximação de Graciliano com o pensamento de esquerda o motiva a advogar a noção da missão social da literatura. Mas, em sua produção ficcional, podemos ver que o realismo de Graciliano é de outro tipo.

Tomemos outro elemento da política do Estado Novo, elaborada pela revista editada pelo DIP, *Cultura Política*, da qual Graciliano seria colaborador, entre 1941-1944: a construção do “homem novo”. Embora parta da crítica à maquinização do homem pelo liberalismo, o discurso estadonovista estimula a visão do indivíduo como componente do “corpo” e da ordem social, e para isso estimula a rigorosa educação cívica (cf. Velloso, 1992). Isso remete tanto a *Infância* – embora explicitamente esta obra se refira ao período obviamente muito anterior à “era Vargas” – como também o “boneco movido a cordas” que emerge da obra de Graciliano, mais explicitamente em *Angústia* e nas *Memórias do cárcere*.

Graciliano nos traria a configuração de outro vazio, “o reprimido de seu tempo, a memória inconsciente da modernidade, seu outro sentido” (Soares, 2007: s/p) – como na alegoria do “anjo da história”, de seu contemporâneo W. Benjamin. Talvez contra o que o próprio escritor pretendia, desvelaria outro território a ser conquistado: o território da subjetividade, que não pode deixar de se ligar ao controle

dos corpos. Como observou M. de Certeau, como “fronteira ofensiva”, a lei, a escritura “organiza o espaço social: separa o texto e o corpo mas também os articula, permitindo os gestos que farão da ‘ficção’ textual o modelo reproduzido e realizado pelo corpo” (De Certeau, 1998: 232-233). “Pois a lei joga com o corpo: ‘Dá-me o teu corpo e eu te darei sentido’”, ou o destituírei de sentido, “‘dou-te um nome e te faço uma palavra de meu discurso’”, ou um fora-da-lei. A “esta paixão de ser um sinal somente se opõe o grito, o desvio ou êxtase, revolta ou fuga daquilo que do corpo escapa à lei do nomeado” (idem: 242). Como dirá depois Guimarães Rosa, “o sertão tá dentro da gente”, e as vidas secas não são só as que sofrem as agruras da natureza, mas também as que precisam lutar contra o peso da civilização.

A trajetória de Graciliano traz algo que também deve ser levado em consideração: tanto no contexto em que escreveu algumas de suas primeiras crônicas e tentou fazer a vida na capital federal, em 1915, quanto no período posterior a 1930, Graciliano teve que lutar contra sua posição sócio-economicamente marginal, contra sua posição desprivilegiada na rede social – sem esta, era quase impossível ascender socialmente e conseguir uma significativa influência intelectual, ou, no caso de Graciliano, um sucesso no campo da literatura. Rede essa que se manteve, embora dentro de uma dinâmica modificada, no período pós-1930, quando o Estado passou a cooptar o trabalho dos intelectuais assim como a permitir o desenvolvimento de uma rede moderna de produção e circulação de trabalhos no campo educacional, intelectual e cultural. Sua posição intermediária, ocupando a margem dessa gravitação em torno do Estado, ao mesmo tempo em que ia conseguindo, por mérito próprio, um reconhecimento enquanto escritor, somada a sua opção política, contribui para que a obra de Graciliano possa ter esse caráter subversivo (cf. Santos, 2006; Miceli, 1979). Como observou de Certeau, a “crescente fabricação de ornamentos objetivos, colocada sob a bandeira do ‘progresso’, pode também passar pelo relato autobiográfico de seus promotores: eles se contam em suas realizações” (De Certeau, 1998: 251). Segundo Miceli (*op. cit.*), a prática autobiográfica e memorialística era bastante comum entre intelectuais que participariam do projeto de modernização posto em prática especialmente no pós-1930, no Brasil. Já Graciliano, como procuramos apontar, traz uma, poderíamos dizer, imagem em negativo.

Há também, no texto de Graciliano, uma dimensão de suspensão do tempo, já apontada por Álvaro Lins (2002), que também pode ser articulada com a questão do vazio. Está presente em momentos fatídicos de *São Bernardo*, *Angústia* e *Mc*. Em *São*

Bernardo, a suspensão ocorre, significativamente, num momento de inflexão da narrativa de Paulo Honório, em que a dor e o remorso fazem-no sentir-se descrente: “para que serve essa narrativa? Para nada, mas sou forçado a escrever”. Logo após mais uma emergência espectral do pio da coruja (que remete à última vez em que ele, ciumento, falara com Madalena), Paulo Honório diz não perceber “o tique-taque do relógio”. “Que horas são? Não posso ver o mostrador assim às escuras. Quando me sentei aqui, ouviam-se as pancadas do pêndulo, ouviam-se muito bem. Seria conveniente dar corda ao relógio, mas não consigo mexer-me” (Ramos, 1972: 161). Como no posterior *Angústia*, neste trecho parece haver aquela mesma indistinção entre realidade e imaginação, presente e passado, exterior e interior.

No conto “O relógio do hospital”, a presença espectral do relógio e seu “pêndulo caduco” se conjuga com a tematização da decomposição do corpo (presente também no conto “Paulo”),¹³¹ que remete à questão da fragmentação do *eu* (Miranda, 1992: 123-124). Já procurei apontar como Graciliano tematizou, ficcionalmente, a conjugação entre a dedicação à literatura e a busca de sentido. Permitimo-nos agora mais uma breve incursão teórica, pois essa problematização sobre sujeito e escrita pode ser articulada à já mencionada reflexão sobre a *mimesis*. Retomo a distinção feita por Costa Lima entre *mimesis da representação* e *mimesis da produção*. No primeiro caso, o sujeito, em seu processo de auto-produção, “é coagido a se amoldar a figuras do mundo, i.e., a internalizar representações, a confluir com certos efeitos, a entregar-se ao fluxo de ‘crenças e afetos’ preexistentes” (Costa Lima, 2000: 324). A incapacidade do sujeito de se adequar e de criar representações apresentaria “a drástica impossibilidade de se dirigir”, de “estabelecer um espaço solitário, i. e., habitado por seus pensamentos e representações. E sem solidão não há condição para o contato com o outro” (Costa Lima, 2007: 803). Como foi dito, a semelhança é a “base de redundância necessária para que não nos sintamos estranhos quanto a tudo e todos” (idem: 803). Já a *mimesis da produção* é aquela que, além de configurar a base da ficcionalidade, mobiliza o espaço da criatividade, permite ao sujeito se realizar efetivamente numa *proposta de sentido*.

Já vimos que o texto ficcional de Graciliano desvela a internalização de representações em sua face opressiva. Concentremo-nos agora no par sujeito/proposta de sentido. Gabriele Schwab destaca os estudos que tomam a *mimesis* em seu papel

¹³¹ Os dois contos estão em *Insônia* (Ramos, 1961).

central na gênese do sujeito, tendo mais a função de *mediação* que de imitação: ela “atua de início como forma de conhecimento corpóreo” e como processo comunicativo que envolve “afeto e emoção, desejo e prazer” (Schwab, 1999: 118; 121). Bakhtin, ao destacar a articulação entre linguagem e dinâmica social, já afirmava que os sistemas ideológicos só adquirem vida ao se articularem à vida psíquica, que inclui o campo das sensações (Bakhtin, 2004). Mas, ao destacar a questão da mediação entre interior e exterior, Schwab apóia-se nos estudos do pediatra e psicanalista D. W. Winnicott e sua reflexão sobre *objeto transicional*. Cabe destacar, antes de prosseguirmos, que a analogia da ficção com o objeto transicional winnicottiano foi também sugerido por Wolfgang Iser (cf. Iser, 1993) e apropriado por Luiz Costa Lima, que destaca a aproximação que aquele autor fez com a noção de “objeto transicional” de Winnicott, que “é um espaço entre uma ‘terceira margem’ que permite relacionar-se o externo com o interno. Mas o ‘objeto transicional’ impõe-se a toda criança, ao passo que o adulto precisa estudar para reconhecer as propriedades do ficcional” (Costa Lima, 2006: 289).

A partir de seus estudos clínicos, Winnicott percebeu uma relação fundamental da criança com a mãe. No início, ambas são como um mesmo ser e a dependência da criança é total. O objeto transicional permite que a criança, com o tempo, comece a se distanciar da mãe ao mesmo tempo em que mantém com ela um vínculo (laço), ambivalência simbolizada pelo cordão, presente num caso exemplar estudado pelo analista – o menino das cordas. Mas o que importa não é o objeto em si, mas seu papel de *mediador entre interior*, que é ainda o nível psíquico, e *exterior* – o ambiente exterior. Implicando uma *ilusão*, ele permite que, com o tempo, a criança desenvolva sua capacidade criativa, a alegria de viver e experimentar (o brincar), sem os quais o sujeito não se constitui e a realidade se mostra sempre uma ameaça. Em suma, configurar-se-á a capacidade imaginativa, criativa, num *espaço potencial*. A novidade aqui é a importância que Winnicott dá não apenas para a dimensão subjetiva, mas também ao *ambiente externo*, que precisa ser acolhedor. Do contrário, o vazio traumático se impõe – e, como no caso do menino das cordas, o objeto transicional se transforma num fetiche, visando a tentar preencher patologicamente o vazio (Winnicott, 1975; Garcia, 2007).

Se seguirmos os *sintomas* que emergem da obra de Graciliano, podemos perceber algo mais específico daquela passagem do assassinato de Julião Tavares: a referência às cordas. Ela nos levará para além da metáfora da marionete (o peso do

superego, a autoridade internalizada). Segundo o próprio Graciliano, Luís da Silva “era um falastrão, vivia a badalar à toa reminiscências da infância, vendo cordas em toda a parte” (Ramos, 1993, vol. 1: 42). Se pensarmos nas lembranças infelizes que emergem de suas obras, a destilar perplexidades, angústias, desamparo e solidão (mas sem limitá-las a isso, como foi dito), podemos pensar que as referências às cordas são um sintoma interessante que remetem ao caso exemplar estudado por D. W. Winnicott, o menino dos cordões (cf. Winnicott, *op. cit.*), onde a corda, em vez de se configurar num *objeto transicional*, se transforma num fetiche, sintoma da *presença intolerável do vazio*, decorrente do desamparo. A corda está presente também em *Infância*, num dos momentos em que Graciliano se refere às obrigações impostas: “Vozes impacientes subiam, transformavam-se em gritos, furavam-me os ouvidos; [...] uma corda me apertava a garganta, suprimia a fala” (Ramos, 1984b: 110).

Enfatizamos que a proposta não é a de uma análise psicológica do autor. Pensemos agora no ambiente externo, da análise winnicottiana, como *contexto histórico*. Vimos que, no texto de Graciliano, *sujeito e proposta de sentido* são tematizados para mostrar, respectivamente, sua fragmentação e impossibilidade. A obra ficcional/memorialística de Graciliano conjuga suas experiências pessoais àquelas que dizem respeito ao contexto, que são trazidas para o texto para serem trabalhadas ficcionalmente. Costa Lima, ao analisar a obra madura de Machado de Assis (cf. Costa Lima, 2007: 193-213), interpreta a esterilidade artística e o problema afetivo dos personagens como tematização da própria esterilidade do campo artístico em geral e a ausência de definições políticas, configurando-se uma resposta ficcional a uma carência sócio-material. Acreditamos ser possível analisar de forma semelhante o vazio característico dos personagens dos três primeiros romances de Graciliano: a esterilidade afetiva conjugada à esterilidade do próprio exercício da literatura, que, por sua vez, deságua na desintegração do sujeito. Em *Caetés* e em *Angústia*, os dois protagonistas, escritores frustrados, se vêem às voltas com uma paixão afetiva não realizada, e os romances terminam de forma melancólica (o primeiro) e trágica (o segundo). Em *São Bernardo*, a fertilidade econômica contrasta com a esterilidade afetiva, e quando Paulo Honório tenta buscar, através de um livro, o sentido de sua vida e da tragédia que o abateu, bate de frente novamente com o enigma-Madalena (cf. Candido, 1972; Miranda, 1992). Da fatídica desconfiança de Paulo Honório diante do trecho da carta de Madalena – “ocultar com artifícios o que deve ser evidente!” (Ramos, 1972: 216) – poderíamos extrair mais uma aproximação com o

fazer ficcional: “A sentença de Paulo Honório não é necessariamente acusatória. Sendo ela uma definição do fazer literário, é afirmativa. Aquilo que precisa se tornar evidente, e ainda não é, é ocultado, guardado pelo texto literário através de artifícios, como o pio da coruja” (Vasconcelos, 2003, mimeo). Se o pio da coruja metaforiza a verdade até então recalcada, é justamente a dimensão do afeto que precisa se tornar evidente. Só há desenvolvimento do afeto, em sua forma positiva (constitutiva da capacidade de superação do desamparo, da possibilidade de se relacionar com o mundo e de fazer escolhas), se há um ambiente acolhedor. O oposto disso é que emerge da obra de Graciliano: o vazio menos como espaço potencial que como desamparo.

Considerações finais

Procuramos proceder a um exame da obra de Graciliano articulando-a a seu contexto sem que isso significasse desconsiderar aquilo que é próprio do texto ficcional. A meta não é a análise psicológica do autor, ou mesmo da psicologia do personagem (a partir da qual se procurasse o sinal de alguma “essência humana”). É certo ser pertinente apontar a estrutura do Complexo de Édipo em *Caetés*, o desejo de João Valério de devorar Luísa como contraponto “ao Pai [...], à Lei reguladora e ordenadora da Cultura e da sociedade” (Miranda, 1992: 57), leitura esta que também difere de análises imanentistas, que tratam, p. ex., *Infância* como linguagem do inconsciente (idem: 55). Mas há que se evitar, como já apontou De Certeau (1982), que se transforme a teoria psicanalítica numa nova forma de retórica ou como um fim em si mesmo.

O período entre 1920 e 1945 foi marcado por profundas mudanças sociais e políticas na sociedade brasileira. O período histórico que trabalhamos caracterizou-se por uma intensa luta em torno de uma visão sobre o Brasil e uma batalha sobre a memória, coisa que não foi deixada de lado pelo Estado Novo (cf. Gomes, 2005; Paranhos, 1999). Momentos de tensão, em que a memória está em disputa, também é o foco de Michael Pollak (1989), que trata do problema em termos contemporâneos. O autor discorre sobre os dilemas da memória coletiva e as tensões decorrentes tanto do enquadramento da memória, efetivada pelo Estado, como da emergência de memórias marginais e subterrâneas, e também dos dilemas que se colocam quando se trata de pensar ou procurar integrar estas últimas na memória nacional. A dificuldade

vem especialmente pelo fato de que elas geralmente nos trazem silêncios e lacunas, decorrentes de traumas e tabus, ou simplesmente de alguma estratégia de sobrevivência – bem presente, p. ex., no caso das memórias dos refugiados judeus da Segunda Grande Guerra. De sua parte, o enquadramento da memória, feita pelo Estado, se se que eficaz, deve se submeter ao imperativo da justiça. Teria como função o estabelecimento do consenso social. Já no sentido inverso, a ênfase nas memórias individuais “faz aparecerem os limites desse trabalho de enquadramento e, ao mesmo tempo, revela um trabalho psicológico do indivíduo que tende a controlar as feridas, as tensões e contradições entre a imagem oficial do passado e suas lembranças pessoais” (idem: 12). A teoria do ficcional que procuramos delimitar também repousa nessa questão da relação entre o novo e a base de semelhança, consenso, tradição. Porém, mais que articular o novo ao velho, o ficcional teria o potencial de mobilizar o horizonte da diferença. Não se confundiria com um programa político, com testemunho social (no sentido documental), com uma discussão política e semântica. Muito menos com a busca de consenso social. Mas, como a hipótese é a de que a ficcionalidade de Graciliano traria a visão de um conhecimento outro sobre a temporalidade moderna, em especial sobre o processo de modernização posto em prática a partir de 1930, a articulação entre história e ficção pode ser aproximada à questão da memória marginal (ou recalçada), sem perder de vista aquilo que é próprio ao campo ficcional.

Tendo em vista o contexto histórico, a obra de Graciliano Ramos nos traria um vazio. Tal vazio, a princípio, nos revelaria um pouco do autor através de seus personagens. Mas, nossa hipótese é a de que, mais que revelador da psicologia dos personagens – a partir da qual já seria um salto supor aí a psicologia do autor –, ele seria a tematização fantasmagórica do hiato de significação inerente ao campo cultural e ideológico brasileiro, próprio à sociedade brasileira que busca, a partir de tal período, repensar sua identidade e conformação sócio-política. Mesmo sem conseguir realizar o imaginário, Graciliano teria tematizado os espaços vazios em termos de suspensão do tempo e da irrealização do sujeito. Teria tematizado as sombras que acompanhavam o processo de modernização, enquanto expansão espacial e “avanço temporal”, conjugados pela ideologia nacionalista e modernizadora. A obra de Graciliano mostraria que a ficção não seria arbitrária, auto-referente, e também não poderia ser tomada como fonte histórica no sentido documental-descritivo. No caso de Graciliano, mesmo partindo de um horizonte de semelhança – literatura social,

regionalismo –, o escritor teria escapado à concepção comum de realismo/literatura social. O texto ficcional de Graciliano traria, por isso, uma marca especial: a do escritor que se realiza tematizando a infertilidade do livre exercício literário-ficcional. Enfim, não se confundindo com o conhecimento de cunho historiográfico, por outro lado o discurso ficcional não exclui a idéia de verdade, “apenas a toma como um material entre outros, com os quais o autor se lança a uma atividade questionadora dos valores” (Costa Lima, 1989: 282).

Sobre a ponte estabelecida entre a teoria do ficcional e a teoria de Winnicott sobre o fenômeno transicional, em termos metodológicos ela possibilita ler os “sintomas”, como é sugerido por Terry Eagleton. Segundo este autor, em toda obra há um “subtexto”, que é “visível em certos pontos ‘sintomáticos’ de ambigüidade, evasão ou ênfase exagerada, e que nós, como leitores, somos capazes de ‘escrever’, mesmo que o romance em si não o escreva”. Segundo o autor, tais subtextos podem ser entendidos como “o ‘inconsciente’ da própria obra” (Eagleton, 2001: 246). Em vez de uma pretensa análise psicanalítica do autor, trata-se de tentar captar como o texto de Graciliano tematiza ficcionalmente a realidade social e histórica de sua época, o que inclui a questão da relação entre sujeito e mundo. Aquela indistinção entre presente e passado, em *Angústia*, se liga a uma ausência de superação, diferente do que ocorre quanto à capacidade ilusório-criativa do objeto transicional winnicottiano, que implica o paradoxo de continuidade com superação, i.e., *historicidade*. A referência constante às cordas é um sintoma que vem se juntar à suspensão do tempo, que em conjunto podem ser lidas como uma tematização do vazio no texto ficcional de Graciliano.

Bibliografia:

BASTOS, Hermenegildo José de. 1998. **Memórias do cárcere, literatura e testemunho**. Brasília. Ed. UnB.

BAKHTIN, Mikhail. 2004. **Marxismo e filosofia da linguagem**. 11^a ed. Tradução: Michel Lahud e Yara Frateshi Vieira. São Paulo: Hucitec.

CANDIDO, Antonio. 1972. Ficção e Confissão. *In*: RAMOS, Graciliano. **São Bernardo**. 17^a edição. São Paulo: Martins, p. 7-58.

_____. 2000. **Literatura e sociedade**. 8^a Ed. São Paulo: T. A. Queiroz; Publifolha.

CARPEAUX, Otto Maria. 1984. Visão de Graciliano Ramos. *In*: RAMOS, Graciliano. **Angústia**. 29^a ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record.

COSTA LIMA. 1966. A reificação de Paulo Honório. *In*: ____ **Por que literatura**. Petrópolis: Vozes.

_____. 1989. **A aguarrás do tempo: estudos sobre a narrativa**. Rio de Janeiro: Rocco.

_____. 2000. **Mímesis: desafio ao pensamento**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

_____. 2006. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Cia. das Letras.

_____. 2007. **Trilogia do controle**. Rio de Janeiro: Topbooks.

DAMASCENO FERREIRA, Carolina D. 2006. Apontamentos sobre o lugar da ficção em *Angústia*, de Graciliano Ramos. **Síntesis – Revista dos Cursos de Pós-Graduação**. Vol. 11, pp. 139-152.

DE CERTEAU, Michel. 1982. **A escrita da história**. Tradução: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

_____. 1998. **A invenção do cotidiano. Artes de fazer**. 3^a ed. Tradução: Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes.

EAGLETON, Terry. 2001. **Teoria da literatura: uma introdução**. Tradução: Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes.

GARCIA, Claudia Amorim. 2007. O conceito de ilusão em psicanálise: estado ideal ou espaço potencial? **Estudos de psicologia**, 12(2), pp. 169-175.

GOMES, Angela de Castro. 2005. **A invenção do trabalho**. 3^a ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV.

GUMBRECHT, Hans Ulrich e ROCHA, João Cezar C (orgs.). 1999. **Máscaras da mimesis: a obra de Luiz Costa Lima**. Rio de Janeiro: Record.

HANSEN, João Adolfo. 1999. Estranhando a semelhança. *In*: GUMBRECHT, Hans Ulrich, ROCHA, João Cezar de Castro (orgs.), *op. cit.*, pp. 179-199.

ISER, Wolfgang. 1983. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. *In*: COSTA LIMA, Luiz (seleção, introdução e revisão técnica). **Teoria da literatura em suas fontes**. Vol. 2. 2^a ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: F. Alves, 1983, pp. 384-416.

_____. 1999. O que é Antropologia Literária? *In*: ROCHA, J. C. de Castro (org.). **Teoria da ficção: indagação à obra de Wolfgang Iser**. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 147-178.

LAFETÁ, João Luiz. 1974. **1930: A crítica e o modernismo**. São Paulo: Livraria Duas Cidades.

LINS, Álvaro. 2002. Valores e Misérias das Vidas Secas. *In*: RAMOS, Graciliano. **Vidas Secas**. 85ª edição. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, pp. 127-155.

MALARD, Leticia. **Ensaio de literatura brasileira: ideologia e realidade em Graciliano Ramos**. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia, 1976.

MICELI, Sergio. 1979. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945)**. Rio de Janeiro/São Paulo: Difel.

MIRANDA, Wander Melo. 1992. **Corpos Escritos: Graciliano Ramos e Silviano Santiago**. São Paulo: Editora da USP; Belo Horizonte: Editora UFMG.

PARANHOS, Adalberto. 1999. **O Roubo da Fala; origens da ideologia do trabalhismo no Brasil**. São Paulo: Boitempo Editorial.

POLLAK, Michael. 1989. Memória, Esquecimento, Silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3 [1989], pp. 3-15.

RAMOS, Graciliano. 1978 [1933]. **Caetés**. 14ª ed. Rio de Janeiro: Record.

_____. 1972 [1934]. **São Bernardo**. 17ª ed. São Paulo: Martins.

_____. 1984a [1936]. **Angústia**. 29ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record.

_____. 2002 [1938]. **Vidas Secas**. 85ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record.

_____. 1984b [1945]. **Infância**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Record.

_____. 1961 [1947]. **Insônia**. 5ª ed. São Paulo: Livraria Martins Editora.

_____. 1993 [1953]. **Memórias do cárcere**. 26ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record.

ROCHA, João Cezar de Castro (org.). 1999. **Teoria da ficção: indagação à obra de Wolfgang Iser**. Rio de Janeiro: EdUERJ.

SANTOS, Robson dos. 2006. **Literatura em Fragmentos: história, política e sociedade nas crônicas de Graciliano Ramos**. Dissertação de mestrado. Campinas: Unicamp.

SCHWAB, Gabriele. 1999. “Criando irrealidades”: a *mimesis* como produção da diferença. *In*: GUMBRECHT, Hans Ulrich, ROCHA, João Cezar de Castro (orgs.), *op. cit.*, pp. 115-137.

SOARES, Luís Eustáquio. 2007. Graciliano Ramos: um diálogo antimoderno com a modernidade. **Espéculo** (Madrid)

<http://www.ucm.es/info/especulo/numero36/gramos.html>

VASCONCELOS, Lucas Jório. 2006. O pio da coruja e esta cidade agreste. Mimeo.

VELLOSO, Mônica Pimenta. 1982. Cultura e poder político: uma configuração do campo intelectual. *In*: OLIVEIRA, Lúcia Lippi, VELLOSO, Mônica Pimenta e GOMES, Ângela de Castro. **Estado Novo: ideologia e poder**. Rio de Janeiro: Zahar, pp. 71-108.

WINNICOTT, D. W. 1975. **O brincar e a realidade**. (Direção: Jayme Salomão). Rio de Janeiro: Imago.

RESENHAS

BOHOSLAVSKY, Ernesto. 2009. **El complot patagónico. Nación, conspiracionismo y violencia en el sur de Argentina y Chile (siglo XIX y XX)**. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Germán Soprano

Investigador del CONICET

Profesor en la Universidad Nacional de Quilmes y la Universidad Nacional de La Plata (Argentina)

Profesor en Historia / Universidad Nacional de La Plata

Mestre em Sociologia / Instituto de Filosofia e Ciências Sociais / Universidade Federal do Rio de Janeiro

Doctor en Antropología Social / Universidad Nacional de Misiones

Tulio Halperín Donghi comentó en una entrevista efectuada en 1993¹³² que su trayectoria como historiador especializado en América Latina había sido producto casual de un derrotero personal signado por las discontinuidades producidas en la historia política argentina (que tanto afectaron a las universidades nacionales entre 1943 y 1983), llevándolo a establecerse sucesivamente como investigador en París, Harvard, Oxford y Berkeley, sin renunciar por ello a ser un historiador que escribe y publica en castellano y para una amplia audiencia de historiadores. En su opinión, esa atípica historia personal moldeó no sólo sus vastos conocimientos generales sobre la historia e historiografía de América Latina, sino también estimuló en él una aproximación empírica al estudio de actores, instituciones, hechos y procesos situados en diferentes localizaciones del continente. Este particular perfil intelectual nos es presentado por Halperín como un caso bastante excepcional, inscripto en un universo historiográfico donde –por el contrario– predominan los especialistas argentinos, brasileños, chilenos, etc. concentrados exclusivamente en la historia de un determinado período y dimensión de la vida social de su propio país.

Si evoco aquella entrevista a Halperín es porque pienso que cuando deseamos formarnos un mapa completo de la historia latinoamericana se nos presentan generalmente dos opciones. Por un lado, recurrimos a las obras colectivas que reúnen los aportes de historiadores argentinos especializados en historia de la Argentina, brasileños en la del Brasil, chilenos en la de Chile y así por delante. O bien, por otro lado, nos servimos de los estudios comprensivos producidos por latinoamericanistas anglosajones y franceses, siempre tan útiles en las tareas de enseñanza y en la provisión de renovados enfoques, aunque a menudo orientados por

¹³² ARMUS, D.; Tenório, M.; Halperín Donghi, T. 1995. **Estudios Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 1 N°15, pp. 133-144.

preconceptos “modernizadores” y “occidentalistas” en sus representaciones sobre las historias de nuestros Estados y sociedades.

En consecuencia, en el esfuerzo por establecer ejercicios de comparación histórica sistemáticos sobre el estudio de América Latina, sólo excepcionalmente podemos reconocer en el actual universo de investigaciones resultados provistos –por ejemplo- por un historiador argentino con trabajo empírico de primera mano y especializados en la historia política brasileña, chilena u otras. Puede decirse, entonces, que las historiografías hechas en nuestros países aún son producidas y enseñadas prioritariamente encuadrándose en unos esquemas de representación centrados en la configuración de los Estados nacionales. Y esa orientación incide en nuestros comportamientos a la hora de recortar problemas, definir objetos y unidades de análisis, formular hipótesis, delimitar interlocutores y fuentes documentales.

Ya hace muchos años que Henri Pirenne y Marc Bloch reclamaron que no era posible escribir una historia de la Edad Media proyectando hacia el pasado los marcos de referencia de los Estados nacionales contemporáneos. Esa definición programática renovadora tuvo consecuencias visibles en la producción de las monografías regionales hechas por las subsiguientes generaciones de historiadores de Annales del siglo XX. ¿Será que nosotros también podremos sustraernos igualmente de esos rígidos y constringentes marcos de análisis? Es cierto que como historiadores de realidades desplegadas desde fines del siglo XIX en América Latina, la referencia al Estado nacional nos ofrece coordenadas no sólo eficientes en la construcción del análisis, sino un anclaje sustantivamente necesario o ineludible. Sin embargo esas coordenadas ¿servirán del mismo modo para atender al estudio de cualquier problema y objeto de estudio?

La lectura de *El complot patagónico...* de Ernesto Bohoslavsky me suscitó estas breves reflexiones. Ofrece un análisis de las representaciones sobre la nación, el territorio y la cultura efectuadas por grupos conservadores y de extrema-derecha de la Argentina y Chile entre las década de 1870 y 1950, con específica referencia al modo en que concebían la inscripción de la Patagonia y la Araucanía en la construcción de relatos conspirativos claves en la producción y recepción de sus ideologías nacionalistas. En ambos casos el reconocimiento de una permanente amenaza de desagregación y usurpación de esos territorios debido a la intervención de grupos foráneos o internos tenidos como expresivos de una alteridad radical (“chilenos”, “argentinos”, “nazis”, “judíos”, “bolcheviques”, “anarquistas”, “peruanos”,

“masones”, “bandoleros”, etc.) constituyó un eje decisivo en la configuración de la cohesión interna de esos grupos y en la definición de un discurso público que interpelaba a sus compatriotas en pos de la defensa de la nación.

En este sentido, Bohoslavsky considera que los mitos conspirativos son relatos productores de la realidad que no pueden ser comprendidos analíticamente como una pura mentira. Así pues, por un lado, las imputaciones que los conservadores y la extrema-derecha atribuían al complot no pueden ser estudiados cual si fuesen interpretaciones historiográficas. Su eficacia social reside en el hecho que los productores de esos relatos creen en ellos, se representan el mundo social con arreglo a ellos y, finalmente, actúan en consecuencia. Otro tanto puede decirse del influjo que esos relatos ejercían sobre los receptores o consumidores de los mismos, es decir, en aquellos que se apropiaban de esas ficciones y las actualizan como interpretaciones verosímiles sobre la realidad social.

Para dar cuenta de su problema y objeto de estudio Bohoslavsky no sólo delimitó un corpus de interlocutores especializados a uno y otro lado de la cordillera, produciendo un diálogo intenso, equilibrado y en dos direcciones; también afrontó el desafío de sumergirse en la indagación del acervo documental público de ambos países. Y si sabemos lo compleja que de por sí resulta la tarea de acceder a la documentación disponible en las instituciones relativamente familiares o conocidas existentes en nuestros respectivos países, pensemos ¡cuánto más difícil y onerosa en recursos materiales habrá de resultar el acceso a fuentes distantes a centenares de kilómetros de nuestros lugares habituales de trabajo y residencia! (un esfuerzo en parte atenuado en este caso por los beneficios heurísticos indirectos que devengan al investigador el centralismo unitario del Estado chileno, el cual históricamente ha remitido a la ciudad de Santiago toda la documentación estatal procedente de los más remotos sitios del país).

La comparación de los resultados sustantivos alcanzados en el libro permiten reconocer la eficacia social producida por esos relatos conspirativos a uno y otro lado de la Cordillera de los Andes, promoviendo la cohesión política y cultural de los nacionalismos en diferentes actores sociales. Sin embargo, también el autor reconoce diferencias: en el caso argentino el espacio patagónico es el escenario central y casi excluyente en la construcción del relato conspiracionista. La Patagonia es una región geográfica, económica y políticamente periférica de la Argentina, pero está puesta en el corazón del relato conspirativo nacionalista. En el caso chileno las “amenazas”

aparecen divididas en sus localizaciones. Por un lado, colocadas predominantemente en el norte del país en relación con las “ambiciones peruanas” y en los conflictos planteados otrora por los trabajadores del salitre, sus organizaciones sindicales y políticas. Por otro lado, en menor medida situadas en el sur de Chile, en la región de Magallanes, donde la presencia argentina era significada como una amenaza equivalente a la que los argentinos otorgaban a la presencia o vecindad chilena. Bohoslavsky sostiene que en los relatos nacionalistas argentinos la territorialización de la nación fue decididamente un elemento fuerte, debido a que careciendo de una unicidad cultural preexistente y definida en términos étnicos, religiosos y/o lingüísticos, los constructores de la nación debieron hacer de la definición de la soberanía sobre un territorio compartido el eje de la afirmación de la identidad nacional. De allí que la amenaza planteada en el relato conspirativo por la figura del territorio nacional cercenado haya sido duradera y está todavía vigente. Definitivamente: en el relato nacionalista conservador y de ultra-derecha argentino se teme por la fragilidad de la soberanía en los territorios del sur; mientras que su contraparte chilena sitúa los puntos de tensión principalmente en el norte. Asimismo, la presencia de la masonería entre los políticos radicales y de izquierda chilena, colocaron las representaciones anti-masónicas como uno de los centros del relato conspiracionista chileno; en tanto que el anti-semitismo (presente también en Chile) fue un componente clave en la versión conspiracionista de los conservadores y la ultra-derecha argentina, fuertemente influida por concepciones del nacionalismo católico ultramontano.

Relevando y clasificando un extenso y diverso corpus de textos y autores, en el capítulo uno se definen tres períodos en el proceso de incorporación material y simbólica de la Patagonia al mundo occidental y, luego, a la Argentina. El primer período va desde el “descubrimiento” en el siglo XVI hasta la década de 1870. Entonces dominan las representaciones “orientalistas” (según el concepto acuñado por Edward Said) sobre este espacio social, elaboradas por “conquistadores”, “piratas”, “viajeros” y “naturalistas” que ven allí un universo inexplorado, exótico e inhóspito, sólo habitado por indígenas que viven en la prehistoria de la humanidad. Los años 1870 a 1930 comprenden un segundo período signado por la afirmación de la presencia del Estado argentino, la figura de los “pioneros” y la organización de la ganadería del ovino en explotaciones latifundistas. Y de 1930 a la década de 1950 la Patagonia emerge como un territorio dotado de recursos energéticos y mineros que el

Estado y, particularmente, sus Fuerzas Armadas deben controlar con vistas a alimentar las políticas de desarrollo industrial y de defensa nacional. En este último período se produce una profunda nacionalización y estatización simbólica y material de la Patagonia.

El capítulo dos muestra cuáles fueron las batallas simbólicas y políticas libradas hacia entre 1915 y 1920 por grupos de la derecha chilena por someter las luchas de los trabajadores rurales y urbanos de la Patagonia chilena como artífices de una conspiración “inca-masónica-bolchevique”. Si para la historiografía actual el relato de una conspiración peruana destinada a sublevar las poblaciones australes de Chile, carece de cualquier base empírica, ello en nada contradice la eficacia social que dicho relato tuvo en la orientación de las percepciones y comportamientos de diversos actores sociales de la época. Las movilizaciones obreras, la represión policial y parapolicial en Punta Arenas que desencadenaron la denominada “Guerra de don Ladislao”, fueron significados por actores contemporáneos como fenómenos que confirmaban irrefutablemente la existencia de un escaso “sentimiento nacional” por parte de aquella población predominantemente extranjera. Del mismo modo, el capítulo tres se ocupa de analizar las interpretaciones producidas por dos periódicos de circulación nacional –*La Nación* y *La Prensa*– y por la prensa ligada a grupos de extrema derecha –como la Liga Patriótica– sobre las huelgas patagónicas de ese período en la Argentina y la sangrienta represión que le siguió a manos del Ejército. Aquí las protestas obreras fueron subsumidas bajo el rótulo negativo de acciones expresivas de “bandoleros”, “bandidos a caballo”, “el malón comunista”, esto es, significados desde categorías que los presentaban como una rémora “bárbara” e indeseada para el desarrollo de la modernidad capitalista. En ambos casos las derechas chilena y argentina aprovecharon la oportunidad para –en un caso– limitar el potencial reformador del futuro gobierno de Alessandri y –en el otro caso– para cuestionar los mecanismos y principios de intervención negociadora en los conflictos capital-trabajo desplegados por el gobierno de Yrigoyen. Bohoslavsky también nos muestra que la simultaneidad de estos conflictivos sucesos generó una imagen especular que acrecentó los temores de ambas derechas.

El capítulo cuatro da continuidad al capítulo anterior, pero abordando el tema desde un enfoque diferente. Aquí se trata de analizar la historia de la historiografía sobre los sucesos de la denominada “Patagonia trágica” –la violenta represión a las huelgas obreras de 1921 en la Argentina. Bohoslavsky constata que entre las décadas

de 1930 y 1950 esos sucesos estuvieron ausentes del imaginario social argentino, al tiempo que su recuperación en las dos décadas siguientes se produjo como resultado del proceso de radicalización política, emergencia y desarrollo de organizaciones revolucionarias y la consiguiente lucha contra-insurgente desplegada por el Estado. Ese notable cambio del escenario político y social –además de la indiscutida labor historiográfica erudita y militante de Osvaldo Bayer- fue la causa de la restitución al primer plano del debate público y las renovadas batallas historiográficas libradas por su “verdadera interpretación” hasta su clausura con la instauración de la dictadura militar de 1976.

Ahora bien, si no fuera porque es indispensable atender a su conflictivo desarrollo y consecuencias, el capítulo seis bien podría ser expresivo de un episodio bien documentado de una eventual historia humorística de la Argentina, a la vez tan hilarante y trágica como la ficción contada por Mario Vargas Llosa en la historia del célebre capitán del Ejército del Perú: Pantaleón Pantoja. Lejos de expresar exclusivamente las consecuencias de un fenómeno provocado por los trastornos de personalidad de un hombre con una frondosa imaginación y una tenaz obsesión, el raid desatado en el territorio nor-patagónico por el teniente Paterson Toledo a pocos días del golpe de estado del general Félix Uriburu, consiguió ser relativamente exitoso porque sus fundamentos fueron socialmente legitimados en la creencia de la existencia de un complot protagonizado por una satánica coalición anti-nacional integrada por “chilenos”, “traficantes”, “yrigoyenistas” y “anti-yrigoyenistas”. Sólo aceptando que la verosimilitud de ese complot era un relato suficientemente convincente para sujetos de la época (insisto, aún cuando fuese indemostrable empíricamente para la historiografía) es dado comprender por qué Paterson consiguió sitiar la ciudad de Neuquén y encarcelar a sus autoridades y al diez por ciento de su población durante el raid. Que la ocasión haya sido aprovechada por miembros de las elites locales para dirimir sus diferencias políticas y económicas en modo alguno mengua la centralidad que la idea del complot ejerció sobre el comportamiento de las personas.

El capítulo seis enfoca el estudio de los fascistas chilenos entre 1932 y 1945, inscribiéndolos como grupos minoritarios en un escenario político dominado por una estabilidad y continuidad institucional con predominio conservador en el poder ejecutivo y legislativo entre las décadas de 1930 y 1960. Bohoslavsky señala que los miembros del Movimiento Nacional Socialista de Chile y del Movimiento

Nacionalista Chileno sostenían discursos judeo-fóbicos similares a los de sus contemporáneos nacionalistas de la derecha argentina. Asimismo, muestra que fueron estos grupos los productores de un relato donde la soberanía chilena sobre la Patagonia se representa amenazada por el expansionismo argentino; al tiempo que llama la atención sobre la originalidad en el discurso político chileno de esa imagen victimizante, advierte que el mismo es la contrapartida de la representación (en este caso predominante) igualmente victimizante difundida por el conspiracionismo argentino.

El capítulo siete sitúa la mirada en dos periódicos nacionalistas argentinos, *Crisol* y *El Pampero*, que entre 1930 y 1943 localizaron en la Patagonia las amenazas externas propiciadas por ingleses y chilenos y, por otro lado, las internas circunscriptas a la población judía residente en el país. Bohoslavsky demuestra que la identificación por parte de estos dos periódicos facciosos de estos tres sujetos amenazantes para la soberanía nacional, se han erigido en tópicos recurrentes en el ideario conspiracionista actualizado posteriormente en otros relatos nacionalistas de diferente orientación ideológica. La inmediata presencia del Estado chileno y de la población chilena residente en Argentina, la cercana proximidad de los británicos ocupando las Islas Malvinas y con emprendimientos empresariales en la propia Patagonia, o las inminentes pretensiones territoriales del sionismo y el comunismo, una y otra vez aparecen como signos evidentes de las amenazas que circundan a la nación y su soberanía.

Finalmente, quisiera decir que a los nacionalismos argentinos y chilenos les ha resultado abiertamente hostil e intolerable el mestizaje social y cultural que caracteriza históricamente la vida fronteriza de la Patagonia y la Araucanía, así como una de sus causas más evidente: la circulación de personas a ambos lados de la Cordillera de los Andes. La sensibilidad nacionalista no soporta esos niveles de contaminación a la que se hallan expuestos esos espacios periféricos, extremos, porosos, del territorio del Estado y la Nación. Al comprenderlos desde una perspectiva totalizadora y confrontando sus significaciones para grupos políticos e ideológicos conservadores y de extrema-derecha de Argentina y Chile, Bohoslavsky se ha esforzado por sustraerse de la esa fuerza nacionalista que también ha formateado las perspectivas y prácticas de historiadores y científicos sociales de ambos países, ofreciendo un enfoque, método y resultados sustantivos originales. Así pues, investigaciones como la que encontramos en este libro, posiblemente, sean un buen

punto de partida para sumarse al esfuerzo demandado por Halperín Dongui en favor de la producción y la enseñanza de una renovada -y a la vez clásica- historiografía latinoamericanista.

SILVA, Leila Rodrigues da. 2008. **Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo**. Niterói: EdUFF.

Paulo Duarte Silva
Mestre em História Comparada
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Fruto da tese de doutoramento defendida em 1996 pela autora, a obra *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga* reflete sobre o modelo de monarca presente nos escritos de Martinho, bispo de Braga, destinados ao monarca suevo Miro. Produzidos na esteira do processo de aproximação entre os bispos da Galiza de vertente católico-nicena e a monarquia sueva, tais escritos expressariam não somente a conjunção entre os entes político e eclesiástico como, em especial, destacariam o cunho moral e normativo da missiva eclesiástica dirigida à liderança germânica.

Ainda que evidentemente enriquecida pelas pesquisas desenvolvidas, desde então, junto ao Programa de Estudos Medievais (PEM-PPGHC/UFRJ), a publicação mantém estrutura similar à de sua tese de doutorado defendida em 1996, de caráter sistemático e enunciativo.

Assim, o livro divide-se em cinco partes: a *introdução* (p. 11-26), na qual a autora expõe suas referências teórico-conceituais, discute a produção historiográfica referente ao tema e apresenta a documentação empregada; o *primeiro capítulo* (p. 27-59), destinado ao conturbado contexto de organização eclesiástica na Galiza, ladeado pelo assentamento dos suevos na região e culminante na aproximação entre bispos e a monarquia sueva expressa na conversão dos monarcas suevos ao catolicismo niceno e na realização dos concílios bracarenses; o *segundo capítulo* (p. 61-86), no qual discute a inserção de Martinho nos assuntos políticos e eclesiásticos galaicos, contemplando sua formação intelectual precedente, seu papel na fundação de mosteiros e sua liderança nos concílios sediados em Braga (561 e 572); o *terceiro capítulo* (p. 87-135), no qual se realiza propriamente a análise textual do *corpus* documental Martiniano; e, por fim, a *conclusão* (p. 137-142), que sintetiza as proposições de cada trecho da obra e destaca os aspectos inovadores derivados de sua análise documental.

Em suas páginas introdutórias, Leila Rodrigues confronta-se tanto com a historiografia política tradicional – considerada elitista, biográfica e descritiva (p. 13-

14) – quanto com a conotação apologética típica de trabalhos de especialistas da Igreja dedicados ao estudo da monarquia sueva,¹³³ da Igreja galaica ou da trajetória de Martinho. Para tal, filia-se à perspectiva da Nova História Política, que a seu ver “realça a ideologia e as relações de poder (...), capaz, portanto, de observar as estreitas relações entre política e religião” (p. 14). Em consonância com sua opção teórica a autora elenca considerações de autores como Terry Eagleton, Aline Coutrot, Jacques Julliard e, de modo menos explícito, Pierre Bourdieu.

Além disso, em sua ampla discussão bibliográfica a autora ressalta a importância da renovação dos estudos promovida por conferências reunidas desde meados do século passado – como o *Colóquio de Estudos Martinianos* (1950) e a *XIV Semana Internacional de Direito Canônico* (1970), dentre outros –; pela publicação da *Revista Bracara Augusta* entre as décadas de 1960 e 1970; e pelas pesquisas individuais de autores como Luís García Moreno, Pablo Díaz Martínez, Jorge Lopes Quiroga, Santiago Castellanos e, em especial, por Alberto Ferreiro, particularmente a partir da década de 1980.

Em relação às fontes utilizadas pela autora, observamos uma distinção entre os documentos examinados. De um lado, a autora emprega textos que dão conta da situação eclesiástica e política da Galiza entre os séculos IV e VI, além de outros produzidos por autores romanos, que mencionam os germanos antes de sua chegada à península ibérica ou que serviram de inspiração para Martinho. No primeiro grupo se incluem a *Crônica* de Idácio e as *Histórias* de Jordanes Paulo Orósio; a *epístola* de Vigílio de Roma, além de fragmentos de Agostinho de Hipona; o segundo grupo reúne trechos de Sêneca, Tácito e Amiano Marcelino.

Ao contrário, outro conjunto de documentos aborda especificamente o contexto de aproximação entre Igreja e Monarquia sueva em meados do século VI, via de regra produzidos por Martinho, considerado “porta-voz” (p. 138) dos interesses eclesiásticos, ou que mencionassem sua atuação: além das atas dos concílios bracarenses, confeccionadas sob a autoridade intelectual martiniana, destacam-se trechos de Isidoro de Sevilha, Gregório de Tours, Venâncio Fortunato, Pascásio de Dume, dentre outros, que exaltam a importância do prelado bracarense. Deste conjunto documental, de maior relevância para a tese de Leila Rodrigues, destacam-se

133 Não sem antes criticar a postura de certos historiadores espanhóis e franceses que aventaram a irrelevância do estudo da trajetória sueva diante dos reinos visigodo e franco, dado seu caráter acessório ou mesmo descartável.

as quatro obras presumidamente dedicadas ao monarca Miro e atribuídas ao bispo de Braga, examinadas pela autora em seu terceiro capítulo: *Formula Vita Honestae, De Superbia, Pro Repellenda Iactancia e Exortatio Humiliatis*.

O capítulo um refere-se, como dissemos, à trajetória eclesiástica na Galiza, coligada à chegada dos suevos e ao subsequente processo de formação da Monarquia na região. Merecem destaque as sucessivas mudanças da confissão de fé dos monarcas suevos nesse período de assentamento, que se traduzem em dificuldades crescentes para os quadros eclesiásticos nicenos desde inícios do século V até meados do século VI: relaxamento da disciplina e da instrução clerical; manutenção de práticas ditas pagãs, especialmente entre as populações rurais; e, por fim, disseminação de práticas litúrgicas e ascéticas associadas ao movimento priscilianista, considerado herético pelas autoridades eclesiásticas desde fins do século IV. Tal situação só se alteraria, segundo a autora, com a aproximação entre o episcopado niceno e os monarcas suevos, ocorrida em meados do século VI e melhor expressa pela conversão dos reis ao cristianismo niceno e pela realização de concílios.

A confluência de interesses políticos e religiosos coincide com a chegada de Martinho à região, tema abordado no capítulo dois. Neste trecho, ao estudar a trajetória do bispo anterior a sua chegada à Galiza, Leila enfatiza a importância da educação clássica e pastoral obtida por Martinho em suas viagens ao Oriente e, quiçá, à Itália e à Gália. Tal formação erudita permitiu-lhe assumir uma posição de destaque nos assuntos políticos e religiosos galaicos, de modo quase imediato. A fundação do mosteiro de Dume, a condução dos assuntos conciliares bracarenses, a evangelização das populações rurais e, especialmente, as obras dirigidas aos monarcas expressariam a preponderância martiniana.¹³⁴

A análise do modelo de conduta do monarca delineado pelos escritos martinianos é contemplada pelo terceiro capítulo. O exame das virtudes e, por outro lado, dos vícios que conformariam a atuação monárquica é norteado por três pressupostos, quais sejam “uma concepção moral da monarquia, o princípio do homem integral [i.e., seguindo a noção de Walter Ullmann, na qual se aproximam as esferas pública e privada] e a idéia do monarca como exemplo a ser seguido” (p. 102).

¹³⁴ A autora rejeita, contudo, qualquer interpretação que enfatize a excepcionalidade ou a originalidade intelectual de Martinho. Leila frisa que o percurso intelectual realizado pelo bispo bracarense encontrava-se disponível à maioria dos representantes aristocráticos que se dedicassem ao ofício episcopal ou monástico: a seu ver, a importância de Martinho reside precisamente em sua capacidade de articular a formação intelectual recebida às demandas políticas e eclesiásticas do referido contexto, particularmente ao formular um modelo de conduta aos monarcas (p. 139).

Entre as virtudes ressaltadas nestes escritos martinianos encontram-se a *prudência*, a *magnanimidade*, a *continência*, a *justiça* e a *humildade*. Pela análise da autora, nota-se que o encadeamento argumentativo de Martinho – especialmente em sua *Formula Vitae Honestae* – parte de princípios típicos da moral estóica¹³⁵ para, gradualmente, vincular-se às noções cristãs, delineadas por exemplos bíblicos como o de Davi e por citações paulinas. As noções de justiça e de humildade são, assim, decisivamente *cristianizadas*.

De maneira correlata, os vícios da *jactância* e da *soberba* são condenados a partir de uma perspectiva plenamente cristã. Conforme indicado pela autora, Martinho adverte o monarca para os perigos de ambas: se, por um lado, a jactância encontra-se disponível a todas as pessoas, por outro a soberba é característica dos monarcas, que por meio desse vício romperiam o contrato estabelecido com Deus, exemplo maior dos soberanos e que lhes garantia a procedência de sua autoridade.

Vale ressaltar que a análise atenta para o fato de que o modelo *ideal* de monarca formulado nos escritos esteve atento às relações de poder inscritas no reino suevo: a autora destaca entre as obras indícios ligados tanto às difíceis relações do monarca com as assembléias guerreiras suevas quanto à ameaça expansionista visigoda e as opções político-diplomáticas dos suevos, que buscavam em contrapartida vincular-se aos francos e bizantinos. Além disso, mesmo as virtudes germânicas – notadamente bélicas – foram alvo das advertências e conselhos martinianos, muito embora tenham sido relegadas diante das referências romanas e, sobretudo, cristãs.

Destarte, a análise de Leila atenta para a ingerência normativa dos escritos martinianos: ora apresentando-se como conselheiro e, na maioria das vezes, como admoestador, Martinho projeta uma ampla gama de intervenções sobre a conduta de Miro.

Tal intervenção justifica-se tanto pela presumível relação pessoal estabelecida entre monarca e bispo quanto, em especial, pela gradativa influência dos eclesiásticos nos assuntos políticos do reino, uma vez que estes se apresentavam como os “únicos capacitados a interpretar a palavra divina” (p. 141). Aos bispos, a aproximação com os suevos garantia a possibilidade de superar os desafios disciplinares e heréticos que grassavam na região; ao monarca, mais do que um especulado interesse confessional,

¹³⁵ Razão pela qual a obra martiniana foi, ao longo do período medieval, considerada de autoria de Sêneca.

interessava afirmar sua posição de domínio junto aos nobres suevos e às populações afastadas dos centros urbanos.

Por fim, ressalta-se que o livro dirige-se tanto aos interessados no estudo da Igreja galaica, da monarquia sueva ou de Martinho de Braga quanto aos que buscam conhecer um trabalho derivado da Nova História Política, particularmente no processo de formação das monarquias germânicas ou no estudo da atuação do episcopado latino, sem esbarrar em uma interpretação personalista, heróica ou mesmo devocional.

NOSSA PROPOSTA

A *Revista de História Comparada* é um periódico publicado semestralmente pelo Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Aceita, em fluxo contínuo, artigos cujo teor envolva um campo de experimentação em história comparada. A Revista se caracteriza por ser um espaço de publicação dedicado a:

- 1) Demonstrar a originalidade e a singularidade das abordagens comparativas nos diversos modelos metodológicos possíveis;
- 2) Estabelecer um lugar de diálogo de historiadores com os demais saberes;
- 3) Garantir a diversidade e a qualidade científica, sendo por excelência um campo de experimentação comparada dos resultados de pesquisa, aberta a críticas e sugestões.

NORMAS DE PUBLICAÇÃO

* O periódico somente aceita artigos originais (a não ser no caso de traduções), redigidos em português, inglês, espanhol ou francês.

* Os artigos encaminhados para publicação devem ser digitados em editor de texto *Word for Windows* (para PC) 6.0 ou superior, fonte *Times New Roman*, tamanho 12, papel A4, margens 3,0 cm, podendo ter até 40 páginas.

* Devem ser acompanhados de um resumo em português (excetuando-se os artigos em inglês e espanhol) e um abstract em inglês, cada um deles com 3 palavras-chaves e respeitando o limite máximo de 790 caracteres (sem contar os espaços).

* O artigo deverá ser apresentado considerando a seguinte ordenação:

- a) Título do trabalho, centralizado, na primeira linha da folha inicial;
- b) Logo abaixo nome(s) do(s) autores(s), centralizado;
- c) Logo abaixo afiliação institucional, cidade e país do(s) autores), centralizado;
- d) Em nota de rodapé, deve-se inserir, se for o caso, maiores informações sobre o(s) autor(es);
- e) Resumo em português (se for o caso) com palavras-chaves;
- f) *Abstract* em inglês, com título do trabalho e palavras-chaves em inglês;
- g) O artigo propriamente dito;
- h) Referências bibliográficas; e
- i) Endereço eletrônico para correspondência.

* As notas inseridas no corpo do texto devem aparecer da seguinte forma:

- a) se forem indicações de páginas e/ou obras completas, a indicação será entre parênteses com: sobrenome do autor, ano: páginas (Souza, 1993: 11-14), obra (Costa, 1960) ou em textos antigos (Homero. **Odisséia**, III, vv. 509-512);
- b) se forem indicações explicativas, numeram-se em notas de rodapé - índices em números hindu-arábicos, em ordem crescente, em fonte *Times New Roman* tamanho 9 e justificada.

* A indicação da documentação e da bibliografia deve aparecer ao final, separadamente. Neste caso, primeiro, a documentação e, depois, a Bibliografia, em ordem alfabética pelo sobrenome do autor, seguindo-se as normas da ABNT. Como segue:

a) Para livro: SOBRENOME (caixa alta), Pré-nome do autor (caixa normal). Ano. **Título do livro (negrito)**. Edição (se não for a 1ª.). Tradução (se tiver). Cidade: Editora, Ano. (Coleção, volume – se tiver)

Exemplo: DETIENNE, Marcel. 2004. **Comparar o incomparável**. Trad. I. Stormiolo. Aparecida, Idéias & Letras.

b) Para capítulo de livro do mesmo autor: SOBRENOME (caixa alta), Pré-nome do autor (caixa normal). Título do capítulo. *In* (itálico): _____ (6 traços sublinhados). **Título do livro (negrito)**. Edição (se não for a 1ª.). Tradução (se tiver). Cidade: Editora, Ano, pp. (Coleção, volume – se tiver)

Exemplo: DETIENNE, Marcel. 2004. Para que comparar? *In*: _____. **Comparar o incomparável**. Trad. I. Stormiolo. Aparecida: Idéias & Letras, pp. 63-67.

c) Para capítulo de coletânea de vários autores: SOBRENOME (caixa alta), Pré-nome do autor (caixa normal). Ano. Título do capítulo. *In* (itálico): SOBRENOME (caixa alta), Pré-nome do organizador/editor (caixa normal). **Título do livro (negrito)**. Edição (se não for a 1ª.). Tradução (se tiver). Cidade, Editora, pp. (Coleção, volume – se tiver)

Exemplo: LINHARES, M. Y. L. 2002. Possibilidades da História Comparada no Brasil. A história agrária como uma experiência de pesquisa. *In*: CHEVITARESE, A. L. (org.). **O campesinato na História**. Rio de Janeiro, Relume Dumará – FAPERJ, pp. 141-150.

d) Para artigo de periódico: SOBRENOME (caixa alta), Pré-nome do autor (caixa normal). Ano. Título do artigo. **Título do Periódico (negrito)**, Cidade, v., n. (se tiver), pp., mês (se tiver).

Exemplo: THEML, N.; BUSTAMANTE, R. M. da C. 2004. História Comparada: olhares plurais. **Phoênix**, Rio de Janeiro, v. 10, pp. 9-30.

* Quando forem utilizadas imagens no artigo, os autores deverão enviar os originais das mesmas ou cópia feita em scanner e gravada em arquivo com terminação *TIF ou JPG, individual para cada imagem, e com resolução de 300 DPI.

* Caso sejam utilizadas fontes especiais (grego, sânscrito, hieróglifo, hebraico, etc.) no artigo, os autores deverão enviar uma cópia das mesmas gravada em formato digital. Caso o artigo seja em idioma estrangeiro, exceto o espanhol, far-se-á a sua tradução.

* Citações: Parágrafo com um recuo de 1,5cm para esquerda e para direita, em fonte *Times New Roman* tamanho 11, itálico.

* O não cumprimento destas regras levará à notificação do autor, que deverá fazer as correções necessárias para a avaliação do Conselho Editorial, acarretando no atraso na publicação do artigo.

* A exatidão das referências constantes na listagem, a correta citação no texto e a revisão ortográfica são de responsabilidade do(s) autor(es) dos trabalhos.

* Os interessados em colaborar enviando trabalho(s) para publicação, devem endereçá-lo(s) ao e-mail hcomparada@ifcs.ufrj.br, com cópia para silvioacf@terra.com.br.

Procedimentos de avaliação dos artigos enviados

Os artigos enviados serão submetidos a dois membros do Comitê Editorial (que constitui o corpo de pareceristas do periódico; o Conselho Editorial é responsável por assessorar os editores na condução da revista), para apreciação e emissão de parecer, observando-se o sistema de duplo-cego.

Os artigos receberão um dos seguintes pareceres:

- a) aceito para publicação;
- b) recusado para publicação;
- c) reformulação.

Caso um artigo receba um parecer "aceito para publicação" e outro "recusado" para publicação, será encaminhado a um terceiro parecerista para este defina a posição final. Caso receba um parecer "reformulação" e outro "recusado", ou dois "recusado", não será aceito para publicação". Caso receba um parecer "aceito para publicação" e "outro "reformulação", será encaminhado para que o autor providencie as alterações propostas. Caso receba dois "aceito", estará aprovado. Para apreciação, os membros do Comitê Editorial consideraram os seguintes critérios:

- adequação às normas;
- consistência e coerência teórica;
- contribuição para os estudos do comparativismo histórico;
- originalidade;

Outras observações

* A revista informa que os conceitos, afirmações e opiniões contidas nos trabalhos publicados são de inteira responsabilidade de seus autores, não refletindo, necessariamente, a opinião dos Editores, Conselho Editorial ou Comitê Editorial.

* O envio do artigo para o periódico já se constitui em autorização para publicação, caso seja aprovado pelo Comitê Editorial.

* É de responsabilidade dos autores a revisão geral do texto, incluindo revisão ortográfica, gramatical e de normalização