REVISTA DISCENTE DA PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DA UERJ

DIA LOGOS

VOLUME 18 | N. 1
JAN-JUN DE 2024

Dia-Logos

REVISTA DOS ALUNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

v. 18, n. 1, jan./jun., 2024

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Reitora
Gulnar Azevedo e Silva

Vice-reitor
Bruno Rêgo Deusdará Rodrigues

Pró-reitor de Graduação (PR-1)
Antonio Soares da Silva

Pró-reitora de Pós-graduação e Pesquisa (PR-2)
Elizabeth Fernandes de Macedo

Pró-reitora de Extensão e Cultura (PR-3)
Ana Maria de Almeida Santiago

Pró-reitor de Políticas e Assistência Estudantis (PR-4)
Daniel Pinha Silva

Pró-reitor de Saúde (PR-5)
Ronaldo Damião

Diretor do Centro de Ciências Sociais
Renato dos Santos Veloso

Diretora do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Mônica Leite Lessa

Vice-diretor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Ricardo Antônio Souza Mendes

Coordenador-Geral do Programa de Pós-graduação em História
Alexandre Belmonte

Coordenadora-Adjunta do Programa de Pós-graduação em História
Marina Monteiro Machado

Coordenador do Doutorado
André Nunes de Azevedo

Coordenador do Mestrado
Rafael Pinheiro de Araújo

Dia-Logos

REVISTA DOS ALUNOS DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

v. 18, n. 1, jan./jun., 2024

Expediente

Capa

Ketlin Rodrigues Gonçalves

Imagem

Júlia Pagani Margarido.
Sem título, abril de 2024.

Diagramação

Ketlin Rodrigues Gonçalves
Lucas Ventura da Silva
Natalia da Paz Lage

Revisão

Bianca Costa de Matos
Carolina Machado dos Santos
Ketlin Rodrigues Gonçalves
Lucas Cabral da Silva
Lucas Ventura da Silva
Natalia da Paz Lage

Conselho Editorial

Ana Luzia Pereira Martins – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Andrea da Conceição, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Bianca Costa de Matos – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Carolina Machado dos Santos – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
João Vitor Ribeiro Borde de Castro – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Ketlin Rodrigues Gonçalves, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Leila Cristina Gibin Coutinho – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Lucas Cabral da Silva – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Lucas Ventura da Silva – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Maria Cllara Barbieri Farinha Marrafa, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Maria Inês Pereira Schettino – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Mariana da Silva Rodrigues de Lima, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Natalia da Paz Lage – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Tácio Ferreira Garrido Barbosa – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Thiago Campos da Silva – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Conselho Consultivo

Alex Gonçalves Varela, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Andre Luiz Vieira de Campos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
André Nunes de Azevedo, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Antonio Edmilson Martins Rodrigues, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Beatriz de Moraes Vieira, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Edgard Leite Ferreira Neto, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Edna Maria dos Santos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Eliane Garcindo de Sá, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Érica Sarmiento da Silva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Laura Nery, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil
Lená Medeiros de Menezes, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Lucia Maria Bastos Pereira das Neves, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Lucia Maria Paschoal Guimarães, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Marcia de Almeida Gonçalves, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Marco Morel, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Maria Emilia da Costa Prado, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Maria Regina Candido, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Maria Teresa Toribio Brittes Lemos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Orlando de Barros, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Oswaldo Munteal Filho, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Paulo Roberto Seda, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Fabiano Vilaça Santos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Sylvia Regina Bastos Nemer, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Tania Maria Tavares Bessone da Cruz Ferreira, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil
Thiago Lima Nicodemo, Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Correspondência

Rua São Francisco Xavier, 524 – Bloco F – 9º andar – sala 9.037
Maracanã – Rio de Janeiro RJ – CEP 20.550-013
Tel./Fax: (21) 2334-0678 e-mail: rev.dialogos@gmail.com

Todos os textos são de responsabilidade dos autores e não refletem necessariamente a posição da editoria ou da instituição responsável por esta publicação.

Sumário

09 **Apresentação**
Editorial

DOSSIÊ TEMÁTICO: Pensar o gênero na *encruzilhada*: historicizar os feminismos em seus múltiplos atravessamentos.

14 **AS MULHERES NAS ENTRELINHAS DOS JORNAIS: UM ESTUDO SOBRE O DIVÓRCIO NO SÉCULO XIX EM MINAS GERAIS**
Ana Flávia Vitorino Honório

36 **CASANDO MOÇAS ÓRFÃS: A ASSISTÊNCIA NO CASAMENTO DE JOVENS VULNERÁVEIS PELO ASILO DE SANTA TERESA NO SÉCULO XIX (MA, 1830-1870)**
Carlos Augusto Lima Barros

51 **EXPLORAÇÃO E ATIVISMO: MULHERES NEGRAS E AS BARREIRAS INTERSECCIONAIS NO RECÔNCAVO FUMAGEIRO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX**
Rosana Falcão Lessa

80 **GÊNERO E RESISTÊNCIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O 1º ENCONTRO NACIONAL DAS MULHERES DO MST**
Maria Luiza Adoryan Machado
Rafaela Limberger

99 **HISTÓRIA DE UMA "VÊNUS": UMA HISTÓRIA DA VIDA DE FORTUNATA DOS REIS, 1898**
Sabrina Bentes

119 **IÊ, É MANDINGUEIRA, CAMARÁ! AS MESTRAS DE CAPOEIRA E OS SABERES CONSTRUÍDOS NOS CORPOS DAS MULHERES NA PEQUENA E NA GRANDE RODA**
Érica Pires do Amaral

143 ***MBÉ*: NEGRITUDE FEMININA EM PLENITUDE E O GIRO DECOLONIAL NAS ENCRUZILHADAS DE GÊNERO, RAÇA E CLASSE**
Gyme Gessyka Pereira dos Santos

162 ***O ESTADO DA ARTE DAS RELAÇÕES DE GÊNERO: EPISTEMOLOGIAS NEGRAS E LÉSBICAS DESCONSTRUINDO A HOMOGENEIDADE COLONIAL***
Ykaiara Miranda Rodrigues

184 **MUNDANAS E VALENTÕES: TRABALHO, MORADIA E VIOLÊNCIA NO COTIDIANO DE PROSTITUTAS EM MACAPÁ, DÉCADA DE 1950**
Amanda Cristina Souza da Silva

201 **QUE BOM TE VER VIVA (1989): ENTRE VOZES-MULHERES, TRAUMAS E RE(E)XISTÊNCIAS**
Maíra Santana Marinho da Cunha

ARTIGOS LIVRES

218 **A EXTREMA DIREITA NO SÉCULO XXI: UMA TENTATIVA DE CONCEITUALIZAÇÃO E UM OLHAR SOBRE O BOLSONARISMO**
Sergio Schargel Maia

235 **CENTRO URBANO: O PALCO DAS MEMÓRIAS E DOS LUGARES**
Mariana Zerbone Alves de Albuquerque
Ítalo Pereira de Sousa

APRESENTAÇÃO

Pensar o gênero na *encruzilhada*: historicizar os feminismos em seus múltiplos atravessamentos.

Julia Aleksandra Martucci Kumpera[1]
Maria Clara Martins Cavalcanti[2]
Suane Felippe Soares[3]

Averbalizar

Respirar fundo
soltar asfixia
liberar segredos
com a mão no fogo
sangrar palavras
(mesmo que não queiram)

Miriam Alves

As escritas e críticas feministas são entendidas neste dossiê como no poema de Miriam Alves: ato de "averbalizar", sangrar palavras, mesmo que a ordem patriarcal, colonial, heterossexual e racista não queira. Desde a sua proposição, até o encontro com os artigos que compõem o volume, a perspectiva feminista mobilizada considera que para tensionar os espaços de poder instituídos pelo patriarcado, questionando não apenas seus discursos, mas a sua materialidade e incidência na vida em sociedade, é preciso produzir espaços de contestação, reflexão e debate pensando os marcadores de gênero, sexualidade, classe, raça, nacionalidade, região e afins em seus atravessamentos.

Essa perspectiva abre caminhos para que a lógica binária/dicotômica se dilua e as potencialidades de um pensamento produzido na *encruzilhada*, como nos convida Leda

[1] Doutoranda em História pela Universidade Federal Fluminense. Mestre em História Cultural pela Unicamp (2021) e bacharela em História pela mesma universidade (2016). Realizou a Especialização em Memórias Coletivas, Direitos Humanos e Resistências pelo Centro Latino-Americano de Ciências Sociais - Clacso (2023).

[2] Doutoranda em História Política na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ - Bolsista FAPERJ NOTA 10); desenvolvendo a pesquisa "ECO LITERÁRIO RESSOANDO NA HISTÓRIA": Voz, escrita e pensamento de Esmeralda Ribeiro, sob orientação da Profa. Dra. Angela Roberti. Mestre em História pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP - Bolsista CNPQ).

[3] Professora de Ética e Saúde no Departamento de Saúde Coletiva da Unicamp-SP; tem licenciatura e bacharelado em História (UFF); mestrado e doutorado pelo Programa em Associação Ampla de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS) UFRJ/UFF/UERJ/FIOCRUZ.

Maria Martins, se delineie. Entendendo que neste caminho há "o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos" e "pensamento e ação, lócus de desafios e reviravoltas; compreensão e dispersão; espacialidade icônica que cartografa os inúmeros e diversos movimentos de recriação, improviso e assentamento das manifestações culturais e sociais, entre elas as estéticas e também as políticas, em seu sentido e espectro amplos" (Martins, 2019, p.51).

O lugar da produção dos discursos históricos, como território em disputa, tem sido tensionado por intelectuais feministas que, há muito mais tempo do que costumamos nos lembrar, pautam outras formas de existência para as mulheres negras, indígenas, lésbicas, chicanas, etc. na América Latina, que vão além dos estereótipos historicamente a elas destinados. Além disso, se podemos encontrar uma predominância masculina e branca na escrita da história, o diálogo entre este campo de conhecimento e as interpelações feministas decoloniais possibilita a abertura de formas *outras* de escrever a história, transformando metodológica e teoricamente o campo. Não há, portanto, descolamento da prática política. Esse exercício de elaboração é, além de prática de liberdade para as mulheres em geral, chance para nos aproximarmos epistemologicamente de um pensamento literário, social, histórico e político mais complexo, feminista e antirracista.

Assim, este dossiê se centra nas experiências de mulheres que, do século XIX à contemporaneidade, contestaram os mandatos patriarcais e racistas, numa busca incansável por abrir caminhos. No mundo do trabalho, na militância política, nas universidades, nas rodas de capoeira e em tantos outros espaços, essas mulheres transformaram seus entornos com sua presença incômoda. Os rastros de suas ações e seus pensamentos são tomados aqui como ferramentas para a produção dessas *outras* histórias.

Os artigos que abrem esta coletânea tematizam as experiências de mulheres no século XIX, por meio das esferas do casamento, trabalho e assistencialismo, em diferentes territórios do Brasil. A partir da análise dos periódicos mineiros *O Bom Senso* e *Jequitinhonha*, Ana Flávia Vitorino Honório debate as transformações na instituição matrimonial – especialmente o estabelecimento do casamento civil – e o tratamento conferido ao divórcio. "As mulheres nas entrelinhas dos jornais: um estudo sobre o divórcio no século XIX em Minas Gerais" mostra as disputas entre homens e mulheres, bem como as diferentes interpretações da legislação por procuradores, presentes nas páginas da imprensa, de modo que a autora reflete sobre as especificidades do casamento e do divórcio para as mulheres de elite. A imprensa permite observar os valores

hegemônicos do século XIX, em que política, vínculo matrimonial e administração de bens estavam intrincados.

No segundo artigo, “Casando moças órfãs: a assistência no casamento de jovens vulneráveis pelo Asilo de Santa Teresa no século XIX (MA, 1830-1870)”, Carlos Augusto Lima Barros direciona o nosso olhar para o papel desempenhado pelo casamento na trajetória de jovens órfãs e pobres que viveram no Asilo de Santa Teresa, em São Luís (Maranhão). O autor escrutina a atuação da instituição, em que o auxílio material ofertado era acompanhado de uma educação moralizante, direcionada para o casamento e o serviço doméstico. Nesse contexto, o casamento foi visto como opção para evadir a pobreza, de modo que o asilo ofereceria o dote como forma de facilitar o casamento das jovens recolhidas na instituição. Com isso, evidencia-se que o dote reforçava a dependência financeira das mulheres, servindo também como maneira de disciplinar o corpo feminino para o casamento.

Por sua vez, Rosana Falcão Lessa, no texto “Exploração e ativismo: mulheres negras e as barreiras interseccionais no Recôncavo fumageiro na segunda metade do século XIX”, mobiliza a perspectiva interseccional para analisar as experiências de liberdade de mulheres negras na região fumageira do Recôncavo Baiano. No contexto do pós-abolição, a produção de tabaco constituiu uma alternativa de sustento para essas mulheres, especialmente em relação ao trabalho doméstico. No entanto, como argumenta a autora, além das possibilidades de trabalho, as zonas fumageiras foram locais de resistência da população negra, onde se realizaram iniciativas de alfabetização e de organização de irmandades negras. Lessa mostra a complexidade dessas relações por meio de análise de processos-crimes, da imprensa e de fichas de registro de trabalhadoras.

Dentre os artigos que articulam feminismos, gênero, pautas políticas e seus atravessamentos, destaca-se o texto "Gênero e Resistência: Considerações sobre o 1° Encontro Nacional das Mulheres do MST", de Maria Luiza Adoryan Machado e Rafaela Limberger. O trabalho historiciza o evento mencionado no título do texto, realizado em 2020, em que estiveram presentes 3500 mulheres do Movimento Sem Terra (MST) em Brasília, sob o lema "Mulheres Em Luta: Semeando a Resistência". No debruçar sobre materiais audiovisuais e entrevistas, é perceptível a encruzilhada entre as dimensões de gênero, raça, trabalho, classe e o direito à terra, assim como se evidencia o protagonismo das mulheres no MST. A partir da análise das experiências e memórias originadas neste

Encontro, as autoras afiançam que a luta das mulheres no MST é também a luta contra o patriarcado, o racismo e o capitalismo.

O artigo de Sabrina Bentes, intitulado "História de uma 'vênus': uma história da vida de Fortunata dos Reis, 1898", tem como grande destaque a análise de uma fonte primária: um processo-crime do Sistema de Justiça na Cormarca de São José do Macapá, na província do Grão-Pará, datado de 1898. A autora apresenta a história de Fortunata dos Reis, a partir da qual nos leva a pensar sobre a situação das meninas negras e órfãs no Grão-Pará, bem como da colonialidade do gênero e dos silêncios próprios dos relatos de violência interpessoal e estatal. O trabalho também apresenta a complexidade das vulnerabilidades que recaiam sobre a vida de meninas e mulheres trabalhadoras e desamparadas, além de desvelar o caráter patriarcal e racista do Sistema Judiciário vigente.

Em Iê, é mandingueira, camará! As mestras de capoeira e os saberes construídos nos corpos das mulheres na pequena e na grande roda", a capoeira é estudada a partir das contribuições práticas e teóricas de duas mestras brasileiras de grande importância, Mestra Janja e Mestra Edna Lima. Por meio da literatura de referência e das narrativas orais das mestras, articuladas pelo conceito de "oralitura" (Martins, 2003), Érica Pires do Amaral defende a capoeira como prática subversiva ao guardar características herdadas de povos africanos, tais como os grandes feiticeiros mandingueiros Mandês. Ao analisar o papel das mestras na capoeira, o texto também apresenta posições de poder e prestígio que remontam às tradições e práticas africanas, trabalhando com outras concepções de papéis sexuais para as mulheres.

Gyme Gessyka Pereira dos Santos discorre sobre o processo de tornar-se negra, vivenciado pela autora, por meio do contato com obras consagradas nos campos dos estudos de gênero e de identidades negras e relações étnico-raciais com a sua entrada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (Uerj). O artigo "Mbé: negritude feminina em plenitude e o giro decolonial nas encruzilhadas de gênero, raça e classe" apresenta atravessamentos que compõem o processo de formação de uma identidade negra feminina com ênfase em seus aspectos contínuos e permeáveis. Ao debater o bastante criticado mito da democracia racial, o texto foca na questão da objetificação da mulher negra e dos abusos sexuais contra elas, que são os pilares da miscigenação no país. Destaca-se também o papel das mulheres negras como autoras de seu próprio conhecimento, com plenitude e liberdade acadêmica e epistêmica.

Já o artigo "Mundanas e valentões: trabalho, moradia e violência no cotidiano de prostitutas em Macapá, década de 1950" tematiza as relações sociais das prostitutas em Macapá, interessando-se especialmente nas relações entre moradia, trabalho e violência. A partir da análise de três processos judiciais de lesões corporais, Amanda Cristina Souza da Silva examina o cotidiano, as interações sociais, as habitações e as redes de sociabilidade destas mulheres, atravessadas por experiências de amor, ciúme, diversão, mas também de violência e conflitos. O texto nos ajuda a imaginar o complexo cenário no qual estas mulheres estão inseridas, marcado pela independência financeira por um lado e, por outro, por experiências de violência, tensão e rejeição. Além disso, o artigo nos possibilita perceber as formas de resistência ao poder estatal empreendidas pela população naquele contexto e que passam pelas elaborações sobre gênero, raça e sexualidade.

O artigo que encerra este dossiê mobiliza as dimensões do trauma, da violência e da memória, a partir de uma perspectiva de gênero, analisando suas incidências individuais e coletivas no filme *Que Bom te Ver Viva* (1989) de Lúcia Murat. Em "Que Bom te Ver Viva (1989): entre vozes-mulheres, traumas e re(e)xistências", Maíra Santana Marinho da Cunha argumenta que o filme é uma fonte histórica importante para pensarmos o quanto as torturas sofridas pelas mulheres durante a ditadura militar continuam a moldar suas subjetividades no pós-tortura, especialmente através das tensões entre memória e esquecimento. Destaca, assim, a importância do cinema nas disputas de memória em sociedades que viveram sob regimes autoritários. Dessa forma, o artigo nos possibilita percorrer a produção artística de forma indagá-la e analisá-la como capaz de tensionar cenários em que as mulheres permanecem historicamente invisibilizadas e de nos lembrar como são essenciais os esforços éticos, estéticos e políticos que projetam futuros que evitem a repetição do passado.

Como se pode observar, os artigos que compõem este dossiê contribuem para uma escrita da história na encruzilhada. A diversidade de referenciais teórico-metodológicos, temporalidades e recortes geográficos evidenciam não só que histórias *outras* são possíveis, mas necessárias, se buscamos a construção de saberes históricos que abarquem a multiplicidade das experiências das mulheres e das meninas. Assim, os trabalhos a seguir empreendem a crítica decolonial a uma historiografia eurocêntrica, que inviabiliza a memória dessas sujeitas e esconde parte significativa das histórias das mulheres no Brasil.

DOSSIÊ TEMÁTICO: Pensar o gênero na *encruzilhada*: historicizar os feminismos em seus múltiplos atravessamentos.

AS MULHERES NAS ENTRELINHAS DOS JORNAIS: UM ESTUDO SOBRE O DIVÓRCIO NO SÉCULO XIX EM MINAS GERAIS[1]

WOMEN BETWEEN THE LINES OF NEWSPAPERS: A STUDY ON DIVORCE IN 19TH CENTURY MINAS GERAIS

Ana Flávia Vitorino Honório[2]

Resumo

O presente artigo ressalta o desenvolvimento nos estudos sobre a história das mulheres e das relações de gênero, atribuindo aos jornais um papel crucial como fontes históricas. Dessa maneira, explora-se a relevância dos periódicos na compreensão das experiências femininas, evidenciando como as publicações revelam perspectivas sobre a construção da identidade das mulheres e seu papel no século XIX. Diante desta proposta, realizou-se uma análise preliminar de exemplares de jornais que circularam em Minas Gerais, no período oitocentista, discutindo a noção de divórcio na sociedade. Observando como os jornais mineiros, principalmente das cidades de Ouro Preto e Diamantina, abordou o fim do casamento, relacionando-o à construção de paradigmas sobre mulheres e seus direitos sociais. A análise destacou influências religiosas e sociais, oferecendo uma compreensão do papel da imprensa na legitimação de ideários morais sobre as mulheres.

Palavra-Chave: Jornais; Mulheres; Divórcio; Minas Gerais; Século XIX.

Abstract

The present article emphasizes the advancements in studies on the history of women and gender relations, assigning a crucial role to newspapers as historical sources. In this way,

[1] A pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG).
[2] Mestranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP), com bolsa da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG). Licenciada em História pela Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM). Integrante do podcast Segundas Feministas, do GT Nacional de Gênero (ANPUH-Brasil). E-mail: anafvhonorio@gmail.com

the relevance of periodicals in understanding women's experiences is explored, highlighting how these publications reveal perspectives on the construction of women's identity and their role in the 19th century. In line with this proposal, a preliminary analysis of newspapers circulated in Minas Gerais during the nineteenth century was conducted, discussing the notion of divorce in society. The study observed how newspapers in Minas Gerais, particularly in the cities of Ouro Preto and Diamantina, addressed the end of marriage, linking it to the construction of paradigms regarding women and their social rights. The analysis underscored religious and social influences, providing an understanding of the press's role in legitimizing moral ideals about women.

Keywords: Newspapers; Women; Divorce; Minas Gerais; 19th century.

Mulheres, Gênero e Jornais: Uma História Possível

Os estudos sobre a história das mulheres e das relações de gênero vêm crescendo consideravelmente desde a década de 1970, reconhecendo a importância de destacar as experiências, contribuições e desafios enfrentados por mulheres ao longo do tempo. Dentre as diversas fontes disponíveis para os historiadores, os jornais emergem como um recurso valioso para o campo da história das mulheres. A utilização destes periódicos como fontes históricas apresenta inúmeras vantagens e desempenham um papel crucial na compreensão da vivência feminina ao longo dos séculos.

Em consonância com isso, as fontes periódicas permitem a incorporação de novos campos e de novas abordagens para a História. Todavia, de acordo com Tânia Regina de Luca (2008), em meados de 1970, era “ainda relativamente pequeno o número de trabalhos que se valia dos jornais e revistas como fonte para o conhecimento da história do Brasil” (Luca, 2008, p. 111). Esse fenômeno ocorreu, na historiografia brasileira, porque as décadas de 1970 e 1980 foram marcadas pela “reação contra o paradigma” (Burke, 1992, p. 16). Nesse período, as fronteiras metodológicas começaram a incorporar esse novo fazer historiográfico, não se limitando apenas às esferas política e econômica. Esse novo campo permitiu, com adesão de consagrados intelectuais adeptos ao movimento, a inserção das contribuições de Giovanni Levi, em que passa a se pensar nos

acontecimentos a partir das reduções de escala espaço-temporal, incluindo novos sujeitos como objeto de pesquisa, como é proposto por Joan Scott em relação às mulheres.[3]

Sendo assim, a pesquisa histórica adquire uma relevância notável ao abordar a História das Mulheres e das Relações de Gênero, alinhando-se aos novos objetivos propostos para a prática do historiador. Segundo Joan Scott (1992), "a história desse campo não se resume a uma narrativa linear, mas requer um relato mais intrincado, considerando simultaneamente a posição variável das mulheres na história, o movimento feminista e a disciplina da história" (Scott, 1992, p. 65). Explorar a história das mulheres transcende a mera inclusão delas como sujeitos históricos, permitindo uma compreensão mais complexa não apenas dos eventos passados, mas também orientando as discussões contemporâneas.

Embora, historicamente, as mulheres tenham sido sub-representadas na documentação histórica, os jornais muitas vezes oferecem um espaço para as vozes femininas. Cartas ao editor, colunas sociais e notícias sobre eventos locais frequentemente revelam as perspectivas das mulheres comuns, proporcionando uma visão mais abrangente e autêntica das experiências do dia a dia.

A utilização de jornais como fonte para pesquisas transcende a simples compreensão deles como um conjunto de textos estritamente noticiosos. Conforme salienta James William Goodwin Jr (2001), "a leitura dos jornais permite identificar os valores hegemônicos em uma época e região específicas" (Goodwin Jr, 2001, p. 9). São nos detalhes aparentemente insignificantes, como objetos, gestos, frases e palavras escritas, que reside uma riqueza pela qual o historiador pode analisar e, por meio dela, compreender mais profundamente o passado, frequentemente negligenciado na busca por eventos extraordinários.

Essa fonte periódica reflete as mudanças sociais e culturais de uma comunidade. Através de sua análise, os pesquisadores podem rastrear a evolução dos papéis de gênero, os movimentos feministas e as conquistas das mulheres ao longo do tempo. Os jornais proporcionam uma janela única para entender como as mulheres foram imaginadas pelos costumes da época, e ainda assim conseguiram se reinventar para alcançar suas liberdades.

[3] Para saber mais sobre as considerações dos autores citados, ler BURKE, Peter. A escrita da História, novas perspectivas. São Paulo. Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

Embora, em décadas passadas, o uso de jornais na historiografia brasileira tenha sido limitado, às fronteiras metodológicas se expandiram para incorporar essa nova abordagem, incluindo a análise de periódicos como fontes valiosas para o conhecimento histórico.[4] Tilly (1994), observou que boa parte dos estudos referentes às mulheres abordam o assunto de maneira mais descritiva e interpretativa. A autora colocou em pauta a necessidade de analisar "e discutir explicitamente aquilo que eles permitem modificar nos outros domínios da história" (Tilly, 1994, p. 41). Em diálogo com essa proposta, a utilização dos periódicos como fonte consegue atender essa demanda mais analítica, dado que, conforme Tânia de Luca (2005),

> As ambiguidades e hesitações que marcaram os órgãos da grande imprensa, suas ligações cotidianas com diferentes poderes, a venalidade sempre denunciada, o peso dos interesses publicitários e dos poderosos do momento também podem ser apreendidos a partir de determinadas conjunturas [...] (Luca, 2005, p.130).

Retomando o início dos empreendimentos jornalísticos no Brasil, a Imprensa Régia foi criada após a chegada da Família Real Portuguesa na América em 1808. Ela controlava e censurava publicações contrárias à moral, à religião e à ordem vigente. Anteriormente, era proibida a impressão de periódicos no território. Assim sendo, a mudança de Dom João VI trouxe para a colônia o aparelhamento burocrático do Império Português para o Rio de Janeiro. Dessa maneira, a imprensa brasileira tornou-se relevante e indispensável para publicar e difundir os atos do Império, além de aumentar a popularidade do rei e seu governo.

Com o fim da censura prévia, em 1821, houve aumento no número de tipografias e, consequentemente, da impressão de folhetos, pasquins, jornais e demais impressos. Pode-se observar que nesse momento histórico, segundo Mônica Yumi Jinzenji (2010), as

> Ideias relacionadas a liberdade, constituição, patriotismo, confrontadas com as de despotismo, tirania, e escravidão, passaram a circular com mais intensidade entre os leitores através dessas folhas periódicas, que constituíam um espaço político decolizões e enfrentamentos, protagonizando "uma constante batalha pela conquista pela conquista de corações e mentes". A imprensa periódica se estabelecia, nesses termos, como elemento essencial para a cultura política do século XIX brasileiro [...]" (Jinzenji, 2010, p. 20).

Por esse motivo, o século XIX foi marcado por um campo de disputa entre os intelectuais, permeado pelas distintas correntes doutrinárias internas, que procuravam

[4] Para se aprofundar a essas questões, ler: Barros, José D'Assunção. Fontes Históricas: introdução aos seus usos historiográficos. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

mobilizar opiniões para, consequentemente, mudar as estruturas do aparato administrativo do Império. Para além de publicações voltadas para as questões políticas, é possível observar na imprensa desse período o surgimento de relatos do cotidiano da vida das pessoas, tendo-se registro como à frente dessa nova tendência no Brasil o jornal *Diário do Rio de Janeiro*, publicado pela primeira vez em 1821. A linha editorial, composta pelos editores Zeferino Vítor de Meireles e Antônio Maria Jaurdan, era favorável à independência política do Brasil[5].

Em meio a esse cenário, há a emergência de se estudar a imprensa periódica "como agente da história e não simplesmente como registro dela" (Jinzenji, 2010, p. 22). Sua condução era guiada por grandes figuras, em sua maioria homens, que transformaram o espaço em laboratório de ideias, que convergem em torno de uma proposta de controlar a vida pública, privada e, claro, a das mulheres. Havia uma padronização na diagramação dos jornais como um todo, e os impressos de Minas Gerais não ficaram de fora dessa tendência. Além da caracterização física, geralmente em quatro páginas, os jornais mineiros no século XIX possuíam caráter regionalista, quer pelo alcance da circulação, quer pela ênfase dos textos. O que não significava que os jornais se limitassem à esfera local. Traziam notícias de várias partes do mundo, desde a Corte no Rio até anedotas do Extremo Oriente (Goodwin Jr, 2007, p. 15).

Ao examinarmos as páginas, torna-se possível desenterrar não apenas os eventos significativos, mas também os aspectos mais íntimos do cotidiano feminino, destacando a importância dessa abordagem para uma compreensão mais completa e inclusiva da história. As seções destinadas a abordar questões do cotidiano da esfera pública ou privada, por exemplo, frequentemente apresentam detalhes sobre eventos, reuniões e atividades que oferecem uma visão única das interações sociais e das redes de apoio que as mulheres cultivavam nas áreas urbanas. Esses espaços sociais eram cruciais para a construção de comunidades femininas e para a troca de ideias que desafiavam as normas da época.

Através da leitura do livro *Emancipação do sexo feminino: A luta pelos direitos da mulher no Brasil (1850-1940)*[6], percebe-se a importância dos jornais em relação a

[5] Cabe ressaltar que Meirelles, antes de fundar o jornal e sua própria tipografia, havia trabalhado na Impressão Régia.

[6] O estudo de Hahner possibilita uma compreensão retrospectiva do papel das mulheres na história da América Latina. A autora descreve a batalha das mulheres no Brasil pela emancipação, desde suas primeiras manifestações no século XIX até a conclusão bem-sucedida da campanha pelo sufrágio na década de 30. Utilizando entrevistas com sufragistas brasileiras sobreviventes, bem como depoimentos de feministas

documentação das conquistas e desafios enfrentados pelas mulheres ao longo do tempo. A cobertura de eventos como movimentos pelos direitos das mulheres, lutas por igualdade salarial e a participação feminina em diversas esferas da sociedade permite uma análise crítica das mudanças sociais e dos avanços obtidos. Sendo assim, é possível observar como as demandas femininas foram debatidas, contestadas e eventualmente reconhecidas, marcando avanços importantes na conquista de direitos.

Em primeiro lugar, a análise de jornais, dentro deste contexto, demanda uma abordagem crítica em relação ao conteúdo textual. É fundamental identificar palavras-chave, expressões e temas relacionados às mulheres, permitindo uma compreensão mais profunda das narrativas construídas ao longo do tempo. Exigindo, assim, que os artigos e todos os bastidores do periódico sejam examinados cuidadosamente. Além do mais, é importante observar como se deu a linguagem utilizada para retratar as mulheres, buscando por estereótipos, preconceitos ou mudanças nas representações[7] ao longo do tempo.

A abordagem metodológica centrada na temporalidade[8] desempenha um papel fundamental na pesquisa histórica das representações e experiências das mulheres através dos jornais. A análise diacrônica, que examina as mudanças ao longo do tempo, revela-se crucial para a compreensão das transformações nas dinâmicas de gênero e nas percepções sociais ao longo de diferentes períodos históricos. Essa abordagem é particularmente relevante para a historiografia de gênero, pois permite a identificação de padrões, evoluções e rupturas nas narrativas jornalísticas.

Um exemplo notável pode ser encontrado na cobertura jornalística dos movimentos sufragistas no final do século XIX e início do século XX. Ao analisar jornais da época, é possível traçar não apenas a evolução do movimento sufragista, mas também perceber as reações e resistências por parte da sociedade. A linguagem utilizada, as imagens

contemporâneas, juntamente com a análise de manuscritos e documentos impressos, Hahner examina as posturas ideológicas e as estratégias adotadas pelas feministas brasileiras.

[7] Entende-se as representações a partir das considerações de Roger Chartier. O autor compreende as representações referem-se à maneira como as pessoas expressam e comunicam ideias, valores e conhecimentos por meio de diferentes formas, como textos escritos, imagens, rituais, entre outros. Dessa forma, Chartier destaca a importância de analisar não apenas os textos escritos, mas também o contexto cultural e social em que foram produzidos e consumidos. Dessa maneira, as representações não são mais apenas reflexos da realidade, mas construções culturais que moldam e são moldadas socialmente. Outro ponto importante para a compreensão é a prática de leitura, enfatizando como diferentes grupos sociais interpretam e atribuem significados diferentes as expressões culturais.

[8] LOHN, R. L. CAMPOS, E. C. de. Tempo Presente: entre operações e tramas. História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography, Ouro Preto, v. 10, n. 24, 2017.

veiculadas e a ênfase dada aos eventos são aspectos que ganham relevância na compreensão do papel dos jornais na construção das representações sociais das mulheres. Além disso, a análise diacrônica permite a identificação de mudanças nas percepções sociais sobre as mulheres em contextos mais amplos.

Dentro dessa perspectiva, as obras da autora Joan Scott destacam a importância de contextualizar as mudanças nas representações das mulheres ao longo do tempo. Scott, em particular, enfatiza que a história das mulheres não deve ser uma narrativa linear, mas sim uma análise intrincada que considera a variabilidade da posição das mulheres na história, o movimento feminista e a disciplina histórica como um todo (Scott, 1992, p. 65).

Os jornais, quando analisados diacronicamente, não apenas iluminam as mudanças nas representações das mulheres, mas também contribui para uma compreensão mais profunda das complexidades das lutas e conquistas femininas ao longo do tempo. Essa abordagem metodológica enriquece a historiografia de gênero ao destacar a importância das fontes jornalísticas na construção e reflexão das dinâmicas sociais em torno do papel das mulheres na sociedade. A exploração de diferentes fontes jornalísticas também é uma prática fundamental. Comparar o conteúdo de diferentes jornais, levando em consideração variáveis como região, orientação política e público-alvo, enriquece a compreensão das diversas perspectivas sobre as mulheres. A inclusão de periódicos de diferentes línguas e culturas amplia ainda mais a visão, possibilitando uma análise mais abrangente.

A publicidade presente nos jornais merece atenção especial, constituindo uma fonte rica para entender as expectativas sociais em relação às mulheres. A análise desses anúncios proporciona percepções sobre os papéis de gênero percebidos e promovidos na sociedade, contribuindo para a compreensão das normas culturais vigentes em determinados períodos. Portanto, a metodologia deve adotar uma abordagem interdisciplinar, incorporando visões de disciplinas como sociologia, antropologia e estudos de gênero. Isso permite uma análise mais holística das representações e experiências das mulheres nos jornais, enriquecendo a compreensão histórica.

Em síntese, a utilização de jornais como fonte para a história das mulheres requer uma abordagem metodológica que vá além da simples leitura superficial. Ela demanda uma análise crítica, contextualizada e sensível às nuances, proporcionando uma compreensão mais completa das experiências femininas ao longo do tempo. Ao adotar

essa abordagem cuidadosa e reflexiva, os historiadores podem desvendar as camadas mais profundas das narrativas jornalísticas e contribuir significativamente para o enriquecimento da história das mulheres e das relações de gênero.

Casamento e divórcio no século XIX

O século XIX foi marcado por grandes revoluções, sendo os processos de independência das colônias americanas exemplos disso. Após se tornar Império em 1822, observa-se no Brasil o contraste entre as ideias que circulavam nas províncias, em que um lado defendia a monarquia, enquanto o outro era a favor do liberalismo econômico, dos ideais iluministas e republicanos. Apesar de se tratar de mudanças que afetavam mais as esferas políticas e econômicas, é de suma importância analisá-las na medida em que também modificavam as relações sociais.

No que tange às modificações da conjuntura social, destacam-se as mudanças em relação aos costumes e a moral da sociedade brasileira do século XIX. Nesse cenário, encontram-se as variações do matrimônio em suas respectivas classes sociais. Esse acontecimento poderia se dar por afeiçoamento, ou por interesses políticos e (ou) econômicos. No segundo caso, o dote era uma prática que atendia os interesses financeiros, pois consistia na família da noiva oferecer bens de valor material para o noivo. A partir do século XIX, no Brasil, esse contexto mudou, devido ao fato de muitos pais não possuírem recursos para dotar sua filha. Com esse modelo caindo em desuso no Brasil, abriu, futuramente, portas para novas maneiras de matrimônio: por exemplo, com a escolha do próprio cônjuge.

Mesmo com a possibilidade de se escolher com quem casar, não era simples realizar tal ação, principalmente para as mulheres. A elas, cabia uma lista de várias orientações e recomendações, ao tratar do casamento, para serem consideradas boas moças aos olhos da sociedade e dos homens. A virtude estava muito associada com a aparência e com a castidade, entretanto a beleza deixava de ser importante se não houvesse mais a castidade. Os desfrutes dos prazeres carnais recaiam com maior peso sobre as mulheres se comparados com os homens, fato evidente ao analisar periódicos que circularam na época, a exemplo de *O Mentor das Brasileiras*[9], em que se popularizou publicações que alertavam sobre o perigo da luxúria e dos vícios que ela poderia causar.

[9] Periódico voltado para o público feminino, que circulou em São João del Rei, durante o período de 1829 a 1832.

CONTO MORAL DE YOUNG

Clamores da prostituição arrependida

> Oh, tempo feliz da minha inocência! Tempo em que eu ignorava o vício! Então eu era bela e cheia de atrativos aos olhos de todos aqueles que me olhavam surpreendidos de minha beleza e respeitando a inocência que reinava em meu coração. Contente de mim mesma, todos os objetos me agradavam; minha alma e meu corpo eram virgens; meus sentidos e meu coração eram virtuosos. (O Mentor das Brasileiras, n. 09, 25 jan. 1830, p. 67-70).[10]

A passagem acima se trata de um conto escrito por um autor inglês, que teve partes do seu escrito publicado no periódico *Mentor das Brasileiras*. A personagem principal é uma menina de beleza estimada, que aos 16 anos de idade teve sua vida corrompida ao se entregar aos prazeres carnais, por convencimento de uma cafetina. Observa-se através do escrito que a beleza da imagem física estava associada com a virtude e com a castidade. Uma das formas de preservá-la era a mulher não se entregar ao vício da luxúria, pois:

> As moças amantes do luxo e das modas seriam, no casamento, tão superficiais quanto são no comércio das aparências, tal como as modas, que mudam a cada estação. Os que se casam a partir da superficialidade das aparências exteriores seriam também volúveis, passageiros como a beleza (Jinzenji, 2010, p. 189).

As considerações apontadas acima são referentes à elite branca brasileira, que na tentativa de manter seus privilégios, desaprovava o matrimônio fora da própria classe. Para as demais camadas sociais e raciais, as relações aconteciam por meio de concubinagem e uniões ilegítimas[11]. Contrair núpcias fazia parte do projeto moralizador dos bons costumes e da ordem na sociedade e, para tanto, deve-se observar quais eram os valores morais destinados para cada grupo e camada social, nas diversas províncias mineiras.

Até a segunda metade do século XIX o casamento ocorria apenas no âmbito religioso, e foi somente a partir de 1891, por meio da primeira Constituição da República, que o casamento civil foi regulamentado. Então, antes que ocorresse a separação da Igreja do Estado, a primeira era a responsável pelo matrimônio e, por simetria, também a incumbida do divórcio. Todo processo ocorria no Tribunal Eclesiástico, que geralmente

[10] Exemplar disponível e acessado pela Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

[11] "No tocante aos trabalhos mais recentes sobre os laços familiares constituídos no período escravista, percebe-se que a formação da família brasileira nem sempre obedeceu aos cânones da Igreja católica e do Estado português. O surgimento de um tipo de família caracterizada por uniões de casais solteiros, vivendo juntos por vários anos, gerando filhos ou não, com um ou com vários parceiros e coabitando um mesmo domicílio ou domicílios separados com vínculos afetivos e materiais, evidenciava, na região mineradora, a constituição de famílias com dinâmicas diferenciadas" (Neto, 2008, p. 2).

encontrava-se localizado na sede do bispado. Ubirathan Rogerio Soares (2007) afirma que:

> Na sede do Bispado, encontravam-se as personagens que tinham o poder de elaborar as sentenças, geralmente, nos casos de Divórcios Perpétuos analisados, sem que houvesse apelações quanto ao veredicto ou a forma processual. Encontravam-se ali: o Vigário Geral, o promotor do juízo ou o defensor do vínculo, os advogados, os procuradores das partes e os solicitadores de causas. Na divisão administrativa da Igreja, havia auxiliares que faziam funcionar o Tribunal Eclesiástico. O auxiliar de maior importância e o mais facilmente encontrado era o Vigário da Vara. Havia ainda os escrivães e o meirinho. Em geral, o Tribunal funcionava com membros da própria Igreja e também da sociedade local. (Soares, 2007, p. 61).

Para que o processo ocorresse, havia a atuação de diversas figuras, dentre as quais estavam os advogados. Cabia a eles peticionar e representar os interesses das partes, ocupação essa que demandava, além da formação e do conhecimento jurídico no âmbito civil, saber sobre o Direito Canônico e as leis eclesiásticas. Por ser necessário contratar o serviço de profissional especializado em exercer essa função, um pagamento de honorários era necessário. Pode-se inferir, então, que as entradas nos processos de divórcio, nesse período, foram feitas a pedido de pessoas abastadas, em posição de privilégio social.

Para dar entrada na ação era necessário que o cônjuge sobre o qual se requisitava a separação se enquadrasse em comportamentos como: abandono do lar, adultério, maus tratos, apropriação indébita de herança, entre outros exemplos. Em muitos processos, havia a denúncia de maus tratos e de infidelidade. Mary del Priore (2011) aponta como motivação desses processos o fato de os casamentos estarem mais associados a interesses econômicos e políticos, do que ao sentimento de amor. A autora também chama a atenção para o papel adúltero dos maridos residentes do interior, que iam para as cidades a trabalho e ao chegar lá, contraíram novas núpcias.

Para tanto, algumas vezes, os "indivíduos procuravam se adequar à codificação eclesiástica para cumprir as exigências legais" (Santos, 2003, p. 10). Se porventura o marido negasse a acusação de adultério, a mulher que peticionou o divórcio assumia a infidelidade, a fim de obter a decisão em favor da separação. Essas mulheres eram engenhosas e dispostas a pôr em risco a moral e a reputação delas, mesmo que isso as comprometesse nas relações sociais.

Diante disso, sendo ou não a proponente do divórcio, as que conseguissem êxito na ação, enfrentavam outras barreiras: a do preconceito da sociedade e da família. Aquelas

que ousaram passar por todo o processo, assumiam para si, entre tantas outras, a opção de não aceitar as limitações como solução da vida.

Estudo de casos: O divórcio na perspectiva de jornais mineiros do oitocentos

A digitalização e o uso de ferramentas de pesquisa *on-line* são recursos contemporâneos que facilitam a análise de grandes volumes de jornais digitalizados. Essa modernização da metodologia, abre novas possibilidades para os pesquisadores explorarem extensivamente os registros históricos contidos nos jornais, ao mesmo tempo em que preservam e democratizam o acesso a essas fontes.

Diante disso, para dar início a pesquisa, optou-se por fazer quatro recortes cronológicos, em que cada um corresponde à análise de dez anos. Dessa forma, além de identificar quais os periódicos e seus respectivos redatores com seus posicionamentos, se torna possível acompanhar de maneira clara como as discussões, a respeito do divórcio, se desenrolaram entre os anos de 1850 até 1879.Os resultados obtidos deram-se através da consulta dos jornais disponíveis na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Para realizar a investigação, o uso da ferramenta de busca por palavras-chaves foi de suma importância, e o vocábulo pesquisado foi o de *divórcio*. Entretanto, observou-se que o recurso não captou todas as ocorrências, impossibilitando dessa forma o conhecimento mais sistematizado, para além dos artigos selecionados pela plataforma e do espaço circundante dessas publicações. Tal empecilho de erudição se deu pelo fato da quantidade de exemplares que teriam que ser analisados, um a um, página por página, de cada periódico em questão, somado também às outras demandas da pesquisa e seu referente tempo de elaboração.

Contudo, ao pesquisar o referido recorte temporal, foram encontradas um total de 74 ocorrências, em que a palavra *divórcio* foi captada pela plataforma da Hemeroteca Digital. Ao destacar casos específicos e examinar o conteúdo veiculado por essas publicações, revela-se como a imprensa não apenas refletiu, mas também influenciou as mudanças no pensamento educacional da época.

No cenário do século XIX, a imprensa periódica emergiu como um poderoso veículo de comunicação e, consequentemente, desempenhou um papel significativo no processo educativo da sociedade. A obra "*A imprensa periódica como uma empresa educativa no século XIX*", de Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, destaca a relevância dessas publicações na formação de ideias e na disseminação do conhecimento durante

esse período crucial da história. Após a conquista da independência, conforme as considerações de Pallares-Burke (1998), "a imprensa passa a ser constantemente referida como o meio mais eficiente e poderoso de influenciar os costumes e a moral pública, discutindo questões sociais e políticas" (Pallares-Burke, 1998, p. 147).

QUADRO 1: Jornais mineiros identificados entre as décadas de 1850 a 1879					
Ano	**Jornal**	**Redatores**	**Tipografia**	**Cidade**	**Total de ocorrências**
1850 a 1859	*O Bom senso*	Firmino Rodrigues Silva	Bom Senso	Ouro Preto	4
	Correio Official de Minas	Governo Provincial	Provincial	Ouro Preto	3
	O Itamontano		M. M. Franco e C.ª	Ouro Preto	2
	Orgão do Partido Conservador	José Pedro Xavier da Veiga	Provincial	Ouro Preto	1
1860 a 1869	*O Jequitinhonha*	Joaquim Felício dos Santos	Jequitinhonha	Diamantina	6
	Noticiador de Minas	J.F. de Paula Castro	J.F. de Paula Castro	Ouro Preto	5
	Diario de Minas	J. F. De Paula Castro	J. F. De Paula Castro	Ouro Preto	4
	Constitucional: Jornal Politico, Litterario e Noticioso	Bacharéis Camillo da Cunha e Figueiredo e Benjamim Rodrigues Pereira	Constitucional	Ouro Preto	2
1870 a 1879	*Noticiador de Minas*	J.F. de Paula Castro	J.F. de Paula Castro	Ouro Preto	26
	Diario de Minas	J.F. de Paula Castro	J.F. de Paula Castro	Ouro Preto	14
	Noticiador de Minas: Orgão Conservador	J.F. de Paula Castro	J.F. de Paula Castro	Ouro Preto	7

Fonte: Quadro elaborado pela autora conforme dados disponíveis nos arquivos da Hemeroteca Digital Brasileira.

Diante da exposição do quadro acima, ressalta-se que ele não compreende a totalidade dos jornais mineiros, em que o divórcio foi mencionado, que circularam durante os anos de 1850 a 1879. Estes são aqueles que resistiram ao longo do tempo e foram registrados e arquivados da Biblioteca Nacional, possibilitando um esboço na compreensão da temática através da imprensa.

Ao analisar *O Bom Senso*[12], numa quarta-feira, dia 26 de março de 1856, o periódico publicava o seguinte anúncio:

> Por parte de D. Domiciana Benarda de Jesus se anunciou pelo Bom Senso, contra seu marido Joaquim Pinto de Sá, e contra o procurador que ele constituiu, que ninguém fizesse contato algum sobre bens do casal, dando por causa que existia anteriormente uma sentença de divórcio perpétuo. A este anuncio responde o marido que o chamado processo de divórcio perpetuo é verdadeiramente uma armadilha ilegal [...] (O Bom Senso, 26 de março de 1856, N. 392, p.4).[13]

Buscou-se o referido anúncio feito por Domiciana no mesmo jornal, que foi encontrado na edição 344, do ano 1855, na seção protesto da página quatro. A partir dele, desencadeou todo enredo que se complica com alegações contraditórias, procurações contestadas e a busca por intimação do procurador do marido. O conteúdo era um aviso pedindo para que ninguém fizesse qualquer tipo de negócio com o ex-marido ou com o procurador dele. Além disso, deixa claro estar "a muito tempo desquitada, segundo a lei do país, de seu marido o Sr. Joaquim Pinto de Sá, cujo desquite seguiu todos os seus efeitos". A publicação foi assinada em seu próprio nome.

O procurador Caetano José Pereira, que representa Joaquim, em resposta, contestou a validade do divórcio perpétuo, considerando-o uma armadilha ilegal. Segundo ele, o que existia na verdade era um "juízo de compadres", pois não houve intimação regular de sentença. E, além disso, o inventário não era válido, porque não tinha seguimento e nem partilha.

Na sessão de anúncios da edição 382, referente ao ano de 1856, Cândido Saraiva Nogueira, procurador de Domiciana, comunica que ele se encontra

> legalmente autorizado para cassar a procuração que o Sr. Joaquim Pinto de Sá, marido da Srª Domiciana Bernarda de Jezus, deu ao Sr. Caetano

[12] O primeiro registro que se tem do jornal é a edição nº 24, do ano de 1852. As publicações aconteciam nas segundas e quintas de cada semana, e o redator responsável era Firmino Rodrigues Silva. Ele foi poeta, escritor, advogado e proeminente político afiliado ao Partido Conservador. Como redator, demonstrou notável habilidade no âmbito do jornalismo brasileiro, destacando-se em veículos como "O Despertador (1839)", "Jornal do Comércio", "O Correio Mercantil" (1867/8), "O Cronista" (1836-37), "O Constitucional" (1862-64) e "O Bom Senso" (1852-58), sediado em Ouro Preto, então a capital de Minas Gerais.

[13] Optou-se por transcrever com grafia atualizada para o português atual.

> José Pereira, para tratar de negócios, e talvez da venda de bens, como se não existisse um divórcio entre estes cônjuges [...] O Sr. Pinto reconheceu a final sua incompetência em tais negócios, e querendo cessar os poderes que deu a Caetano, este Sr. ocultou-se de tal sorte que nem ha sido possível intima-lo pelos meios ordinários da vontade do constituinte, resultando aqui a referida autorização dada a Cândido Saraiva em 8 de novembro último. (*O Bom Senso*, Ouro Preto (MG): 14/02/1856, edição nº 382, página 4).

A respeito da cassação da procuração, que recebeu de Pinto de Sá, Caetano responde que esta alegação é falsa e que Joaquim não o revogou como seu procurador. Além disso, ele não se encontra "ocultado", sendo possível localizá-lo na fazenda Olaria, distrito de Santa Anna, cidade Queluz[14]. No final do anúncio ele reforça que se mantém procurador de Pinto de Sá e que "não desiste do direito que tem aos bens do seu casal, e nem dos direitos de cabeça do mesmo casal". Entretanto, em três edições anteriores, Cândido Saraiva Nogueira publicou outro anúncio deixando claro que Domiciana encontra-se legalmente divorciada de seu marido e fez judicialmente a partilha dos bens. O fato curioso desta publicação é quando Nogueira conta que

> apareceu-lhe o Sr. Caetano José Pereira com procuração do dito seu marido [Joaquim], procurando comprador para metade dos bens da dita D. Domiciana, chegando a oferecê-la por 4 contos, já contentando-se com 2; como, porém, nada tenha haver. Previno quaisquer pessoas, que nenhum contrato fação a respeito de tal meação, não só porque Joaquim Pinto nada mais tem haver, senão também porque a procuração com que se apresentou o Sr. Caetano José Pereira já foi revogada. (*O Bom Senso*, Ouro Preto (MG): 10/03/1856, edição nº 389, página 4).

Diante do intricado enredo revelado pelos anúncios publicados no jornal *O Bom Senso* em 1856, torna-se possível perceber uma trama complexa envolvendo Domiciana Benarda de Jesus, seu marido Joaquim Pinto de Sá, e os procuradores Caetano José Pereira e Cândido Saraiva Nogueira. Diante de tantas alegações contraditórias, evidencia-se a complexidade jurídica e pessoal desse caso, cujas ramificações apontam para um desfecho incerto.

Cândido Saraiva escreve uma correspondência para o *Bom Senso*, edição número 409, tentando esclarecer toda a situação. Segundo ele, Domiciana de Jesus, após pouco tempo de casamento com Joaquim Pinto de Sá, enfrentou o abandono deste, que se ausentou para lugares distantes, prejudicando dessa forma a reputação do casal. Diante

[14] Atual cidade de Conselheiro Lafaiete em Minas Gerais. O nome *Conselheiro Lafaiete* passou a vigorar a partir de 27 de marco de 1934, pelo Decreto Estadual n° 11.274, em homenagem ao Conselheiro Lafayette Rodrigues Pereira, que foi um jurista, advogado, jornalista, diplomata e político brasileiro e nasceu em Queluz.

disso, Domiciana convocou Joaquim para o divórcio e separação de bens, processo no qual ele compareceu, confessou o divórcio e autorizou a esposa a seguir com o processo. Joaquim recebeu mais da metade dos bens e partiu para o sertão. Passados anos, em um momento de extrema necessidade, o ex-marido implorou ajuda, e Domiciana ofereceu-lhe abrigo e meios de subsistência em sua fazenda, por caridade. No entanto, após saber da suposta fortuna de sua ex-esposa, Joaquim, influenciado por Caetano José Pereira, assinou uma procuração que agora foi utilizada para alegações fraudulentas.

Dando continuidade, Cândido informa que Caetano José Ferreira tenta demandar contra Domiciana, mas ela resiste, baseando-se em pareceres jurídicos e rejeitando propostas amigáveis. Ferreira, desanimado, recorre a meios fraudulentos, tentando vender supostos direitos sobre os bens de Domiciana, alegando que ela possui uma fortuna. Cândido Saraiva relembra que já lhe mostrou, diante de testemunhas como o capitão Manoel Pereira de Andrade, que boa parte dos bens de Domiciana se deu através da doação do finado padre José Maria Corrêa Pamplona e José Joaquim Corrêa, na condição do ex-marido não ter nenhum direito e nem usufruto. Logo em seguida afirma:

> Sr. Caetano não prevaleça a minha e nem a vossa opinião. Vós, não podeis vender bens alguns de D. Domiciana. Prevalecerá a opinião de hábeis advogados; e abaixo transcrevo um trecho dos senhores doutores Caetano Alberto Soares e Francisco de Salles Rosa, respondendo a proposta que se lhe mandou cópia fiel de todo processo, cujo texto é o seguinte: Ao 4º, por nenhuma maneira se pode o marido considerar administrador dos bens da mulher depois da sentença do divórcio, porque esta desfez a comunhão, livrou a mulher da tutela e administração do marido. Portanto, este não pode arrojar-se a administração dos bens da mulher, e muito menos poderá vender quaisquer bens desta, para o que nenhum direito lhe compete depois daquela sentença. (*O Bom Senso*, Ouro Preto (MG): 07/05/1856, edição nº 409, página 4).

Este enredo histórico, marcado por intrigas e disputas, ressalta a complexidade das relações familiares e legais na sociedade brasileira da segunda metade do século XIX. O desfecho da trama permanece incerto até o momento desta pesquisa, e não foi averiguado se realmente existiu um processo judicial de divórcio. Mas, a documentação preservada nos anúncios oferece uma fascinante análise da complexidade das relações nesse período. Uma época em que as normas sociais e jurídicas eram profundamente influenciadas por valores conservadores e pelas tradições da Igreja Católica, a dinâmica entre Domiciana Benarda de Jesus, Joaquim Pinto de Sá, e seus procuradores refletem aspectos peculiares desse contexto histórico.

A validação do divórcio perpétuo, as contestações sobre procurações e os embates em torno da administração e venda de bens revelam não apenas os enredamentos legais enfrentadas por indivíduos, mas também lançam luz sobre as dinâmicas familiares e as tensões sociais vigentes. O abandono de Domiciana, seguido pela oferta de ajuda a Joaquim, em um momento de extrema necessidade, adiciona camadas de intricamento emocional a essa narrativa.

Entretanto, o anúncio de D. Domiciana Benarda de Jesus, solicitando que ninguém fizesse contato sobre os bens do casal, devido a uma sentença de divórcio perpétuo, destaca o desafio enfrentado por aquelas que buscavam romper vínculos matrimoniais em uma sociedade tradicional. O embate em torno do divórcio e dos bens matrimoniais transcende, assim, a mera análise legal, oferecendo um retrato vívido das tensões sociais e das complexidades emocionais enfrentadas pelos indivíduos na sociedade brasileira.

***O Jequitinhonha*[15]**

Ao realizar uma pesquisa no jornal *O Jequitinhonha*, identificou-se a primeira menção da palavra "divórcio" na edição de número 104, datada de 1863. Posteriormente, encontrou-se a mesma palavra nas edições 126 e 127 do mesmo ano, totalizando cinco ocorrências, das quais duas são referentes a 1869. Entretanto, apenas três dessas ocorrências estão relacionadas ao significado do término de um casamento. As demais aparições ocorreram em contextos políticos, onde a palavra foi utilizada para denotar a quebra da verdade em relação à população.

A introdução da palavra "divórcio" na edição 104 de 1863 referia-se a um romance indianista ambientado no ano de 1729, intitulado *Acayaca*. O autor, Felício dos Santos, elaborou essa obra para ressaltar como a descoberta de diamantes no Arraial do Tijuco,

[15] Joaquim Felício dos Santos, ao lado do seu cunhado Josefino Vieira Machado, em 1860 ambos fundaram o jornal *O Jequitinhonha*. Além deles, contaram com outros colaboradores como Teodomiro Ottoni e Carlos Honório Benedito Ottoni. O maquinário utilizado foi adquirido por Teófilo Ottoni (Ferreira, 2017, p. 20). Se apresentando como de caráter político, literário e noticioso, sua publicação acontecia uma vez por semana e após quatro anos de funcionamento, em 1864, houve uma pausa, voltando a circular somente em 1868. O seu fim é datado em 6 de abril de 1873, na edição de número 179. As ideias progressistas e abolicionistas eram propagadas em quatro páginas que correspondiam ao número total de folhas que compunham o jornal. Em sua diagramação, a primeira parte era voltada para assuntos políticos regionais. Na segunda parte, era possível encontrar a seção de notícias, correspondências e pedidos. Por fim, encontravam-se informações sobre a política nacional e os anúncios. Desde seu surgimento, *O Jequitinhonha* buscava ser mais do que apenas noticioso. Os responsáveis que estavam à frente de sua administração tinham a pretensão de desenvolver ideias que fornecessem consistência intelectual ao novo projeto de Estado. Em consonância com a consolidação desse projeto, fundou-se um jornal que também apresentava valores e convicções que se acreditavam ideais para a sociedade do antigo Arraial do Tijuco.

combinada com a ambição humana em relação a esse recurso, foi considerada prejudicial pelos tijuquenses. Em determinado trecho do romance, Joaquim Felício expressa sentimentalismo ao evocar a nostalgia de uma época em que os valores morais eram mantidos com zelo.

> Os pais educavam os filhos incutindo-lhes na alma o respeito às leis, às autoridades constituídas, o amor de Deus, o horror do pecado e do crime: virtudes cívicas e religiosas. **Os maridos guardam as mais restritas fidelidades às suas mulheres; vivam na melhor harmonia, e nunca houve exemplo de divórcio ou separação.** E olhava-se o matrimônio como um sacramento, e não como especulação os meios de satisfazer paixões sensuais. (*O Jequitinhonha*, 07/02/1863, edição nº 104, p. 2. Grifos meus)

Para Felício dos Santos, a descoberta das pedras preciosas na atual cidade de Diamantina, não apenas introduziu entre os exploradores a libertinagem de origem europeia, mas também corrompeu a ética moral e religiosa dos homens e mulheres da província. Em resposta a isso, o jornal *O Jequitinhon*ha expressou críticas contundentes ao Império. A narrativa enfatizava a necessidade de resistir vigorosamente ao despotismo e à ambição desenfreada, alertando que o resultado seria a desgraça. O apelo era para a restauração dos bons costumes, especialmente os valores familiares e religiosos, de maneira conservadora.

Segundo a análise de José Murilo de Carvalho (2006), no período de 1840 a 1889, uma parte da elite política conservadora buscava implementar um projeto de construção do Estado Nacional no Brasil. Esse projeto visava a centralização política e a legitimação do regime monárquico. Essa configuração abrangia diversos aspectos: jurídico, militar, social, cultural e econômico. Na edição 127 de 1863, *O Jequitinhonha*, em sua postura crítica a essa política, anunciou a intenção de citar a opinião de um publicista católico. Na segunda página, como continuação do extenso texto político da primeira sessão que discutia sobre o perigo da centralização, o divórcio matrimonial foi empregado como analogia para ilustrar a ameaça à ordem.

> Nesse discurso o leitor poderá conhecer as razões lógicas das consequências monstruosas da centralização. Verá que a centralização é contrária ao princípio de ordem universal, porque Deus não governa o universo senão por meio de causas secundárias, que são os poderes subalternos da criação... **Verá como em toda família em que a poligamia e o divórcio, destruindo a personalidade e qualidade do poder subalterno da mulher, concentram o poder doméstico na pessoa do pai, não há segurança para o pais e nem para os filhos;** como as últimas expressões da centralização domestica são: barbárie e escravidão; da mesma forma as últimas expressões da centralização

> política são: despotismo e anarquia. (*O Jequitinhonha*, Diamantina (MG): 25/07/1863, edição no 127, página 2. Grifos meus).

Ao explorar o jornal como uma fonte de conhecimento histórico, é imperativo estar atento às nuances presentes nas narrativas. A passagem anterior aborda uma temática de natureza política, contudo, evidencia uma comparação tendenciosa que impacta outra camada da sociedade. Há uma clara intenção de associar a centralização política com dissolução do casamento, à ameaça dos costumes domésticos e ao papel tradicional atribuído à mulher. Além disso, destaca-se a reafirmação de que tanto a centralização quanto o divórcio são contrários às ordens divinas.

Observa-se nas publicações d'*O Jequitinhonha* que o tema do divórcio foi utilizado estrategicamente como uma ferramenta política e de fortalecimento dos valores éticos e morais. Considerando a relação familiar entre o redator do jornal e o primeiro bispo do antigo Arraial do Tijuco[16], percebe-se uma interação de valores relacionados ao casamento. Para promover o modelo ideal de sociedade, o meio periódico foi utilizado como instrumento, com Joaquim Felício proferindo críticas contundentes ao Império enquanto também reforçava os ideais moralizadores de Dom João Antônio dos Santos[17].

As escassas menções ao divórcio no jornal sugerem uma intencionalidade por parte da elite letrada. Ao ocultar o tema, buscava-se promover a moralização dos costumes na sociedade. Diante do exposto até aqui, é possível inferir que o jornal analisado aborda o divórcio não apenas como o término de um casamento, mas também como algo que corrompe a moral da sociedade e da família. Essa abordagem se vale de discursos políticos e princípios religiosos.

Conclusão

Em síntese, este estudo ressalta o avanço notável nos estudos sobre a história das mulheres e das relações de gênero, enfatizando o papel fundamental desempenhado pelos jornais como fontes históricas. Ao explorar a relevância dos periódicos na compreensão

[16] A atual cidade de Diamantina antigamente recebia o nome de Arraial do Tijuco. A província teve sua origem no período minerador em meados do século XVIII. A partir da fundação, intensificou-se o fluxo migratório para lá, promovendo o crescimento urbano estreitamente ligado ao crescimento econômico. Em 1831 o Arraial do Tijuco foi nomeado Vila de Diamantina, que posteriormente, em 1838, foi elevada a cidade.

[17] A fundação da Diocese de Diamantina teve como primeiro bispo Dom João Antônio dos Santos, que assumiu o posto em 1863. Essa mudança trouxe impactos na vida cotidiana, fortalecendo ainda mais o controle social exercido pela igreja na vida das pessoas.

das experiências femininas, destacamos como as publicações revelam perspectivas valiosas sobre a construção da identidade das mulheres e seu papel na sociedade do século XIX. A análise preliminar dos exemplares de jornais que circularam em Minas Gerais durante o período oitocentista, especialmente no contexto da discussão sobre o divórcio, ofereceu insights significativos.

De acordo com Rocha (2014), "às discussões acerca da instituição do casamento civil e do divórcio no século XIX revelam o lugar privilegiado que a Igreja católica possuía no país, e o seu monopólio na tutela das relações familiares e da vida civil das pessoas que aqui residiam (Rocha, 2014, p.15), e como forma de legitimar as ideologias, o jornal tornou-se fundamental para tal ação. Dessa forma, foi possível observar como os jornais abordaram o término de casamentos, vinculando-o à construção de paradigmas sobre mulheres e seus direitos sociais. Esta análise sublinha a influência crucial de fatores religiosos e sociais, proporcionando uma compreensão mais profunda do papel da imprensa na legitimação de ideários morais sobre as mulheres e as relações de gênero. Ao final, este estudo contribui para ampliar nossa compreensão da complexa tapeçaria histórica que construiu representações sobre as experiências e percepções das mulheres durante o século XIX.

Referências

Arquivo

Documentos da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Fontes periódicas

CAETANO, Jose Pereira. Annuncios. *Bom Senso*, Ouro Preto (MG), 26/03/1856. Edição nº 392, página 4.

NOGUEIRA, Candido Saraiva. Annuncios. *Bom Senso*, Ouro Preto (MG), 10/03/1856. Edição nº 389, página 4.

NOGUEIRA, Candido Saraiva. Correspondencia. *Bom Senso*, Ouro Preto (MG), 07/05/1856. Edição nº 409, página 4.

SANTOS, Felício dos. Acayaca. *O Jequitinhonha*, Diamantina (MG), 07/04/1863. Edição nº 104, página 2.

SANTOS, Felício dos. As municipalidades. *O Jequitinhonha*, Diamantina (MG), 25/07/1863. Edição nº 123, página 2.

Bibliografia

AMARAL, Isabela Guimarães Rabelo do. *Resistência feminina no Brasil oitocentista: as ações de divórcio e nulidade de matrimônio no bispado de Mariana*. Dissertação (Mestrado em Direito) Universidade Federal de Minas Gerais. – 2012.

AZEVEDO, Carla Bispo. A imprensa como fonte na pesquisa sobre história das mulheres. *Revista Caminhos da Educação: diálogos, culturas e diversidades*. Teresina (PI), v. 3, n. 3, p. 01-15, 2022.

BARROS, José d' Assunção. *A Fonte Histórica e seu lugar de produção*. Petrópolis: Editora Vozes, 2020.

BARROS, José d' Assunção. *Fontes Históricas: introdução aos seus usos historiográficos*. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

BURKE, Peter. *A escrita da História, novas perspectivas*. São Paulo. Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. *Imprensa e História do Brasil*. São Paulo, Contexto/EDUSP, 1988. Coleção Repensando a História, 1988.

CERTEAU, Michel: *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CARVALHO, J. M. *A construção da ordem: a elite imperial. O teatro das sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação.* Estud. av., São Paulo, v. 5, n. 11, abril de 1991.

DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. Coordenação de textos de Carla Bassanesi. São Paulo: Contexto, 1997.

DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Marieta de Mores (Org.) *História do tempo presente*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2014.

DUARTE, Constância Lima. *Literatura, imprensa e emancipação da mulher no Brasil no século XIX*. In: ENCONTRO DA ANPOLL, UFMG, 2010.

FERNANDES, Antônio Carlos. *Entre o turíbulo e a chaminé: a ação do Bispado no processo de constituição da modernidade em Diamantina 1864-1917. 2005*. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte, Departamento de História/FAFICH/UFMG, 2005.

FERREIRA, Raína de Castro. *Utopia e prognóstico na história do Brasil imaginada por Joaquim Felício dos Santos (1860-1873)*. 2017. 148 f. Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, 2017.

GOODWIN JUNIOR, James William. *Cidades de papel: imprensa, progresso e tradição - Diamantina e Juiz de Fora, MG (1884-1914).* 2007. Tese (Doutorado em História Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

GOODWIN JUNIOR, James William. Jornal como fontes documentais para a história econômica regional. In: *Cronos Revista de História*. Faculdade de Ciências Humanas de Pedro Leopoldo, n° 3. Pedro Leopoldo/MG, 2001.

JINZENJI, Mônica Yumi. *Cultura impressa e educação da mulher no século XIX*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

LEVI, Giovanni. *Sobre a micro-história*. in: BURKE, Peter. A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. p. 133-161.

LOHN, R. L.; CAMPOS, E. C. de. Tempo Presente: entre operações e tramas. História da Historiografia: *International Journal of Theory and History of Historiography*, Ouro Preto, v. 10, n. 24, 2017.

LUCA, Tania Regina de. *História dos, nos e por meio dos periódicos*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). Fontes Históricas. São Paulo: Contexto, 2008, v. 1, p. 111-153.

MOLINA, Matías. *História dos Jornais no Brasil: da era colonial à regência*, vol. 1. Cia das Letras, 2015. Pallares-Burke, M. L. G. (1998). A imprensa periódica como uma empresa educativa no século XIX. Cadernos De Pesquisa, (104), 144–161.

PINSKY, Carla Bassanezi. *Fontes Históricas*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2008.

ROCHA, Ana Vitória Sampaio Castanheira. *Amor, ordem e progresso: casamento e divórcio como desafios à laicidade do Estado* (1847 – 1916). Dissertação (Mestrado em História) - Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

SAMARA, Eni de Mesquita. *As mulheres, o poder e a família: São Paulo século XIX*. Marco Zero: Secretaria do Estado de São Paulo, 1989.

SANTOS, Dayse Lucide. *Entre a norma e o desejo: Estudo das tensões na vida conjugal diamantinense no processo de mudança social 1833-1933.* Belo Horizonte, UFMG, 2003. Dissertação de Mestrado.

SANTOS, Dayse Lúcide Silva. O padrão idealizado de família e de mulher em Diamantina e região – 1860 a 1930. *UNIMONTES CIENTÍFICA*. Montes Claros, v.5, n.2, jul./dez. 2003.

SOARES, Ubirathan Rogerio. *Os processos de divórcio perpétuo nos séculos XVIII e XIX: entre o sistema de alianças e o regime da sexualidade*. 2007. 313 f. Tese (Doutorado em História) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007.

SCOTT, Joan. *História das mulheres*. In: BURKE, Peter (Org.). A escrita da história: novas perspectivas. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

SOIHET, Raquel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 27, no 54, p. 281-300 – 2007.

TILLY, Louise A. Gênero, História das Mulheres e História Social. *Cadernos Pagú*, Campinas, v. 3, p. 29-62, 1994.

VERONA, Elisa Maria. *O casamento, "uma instituição útil e necessária*". 2011. 180f. Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2011.

ZANATTA, Aline Antunes. *Justiça e representações femininas: o divórcio entre a elite paulista (1765-1822).* Campinas, SP, 2005.

CASANDO MOÇAS ÓRFÃS: A ASSISTÊNCIA NO CASAMENTO DE JOVENS VULNERÁVEIS PELO ASILO DE SANTA TERESA NO SÉCULO XIX (MA, 1830-1870)

MARRYING ORPHAN GIRLS: ASSISTANCE IN THE MARRIAGE OF VULNERABLE YOUNG WOMEN AT THE SANTA TERESA ASYLUM IN THE 19TH CENTURY (MA, 1830-1870)

Carlos Augusto Lima Barros[1]

Resumo

O Asilo de Santa Teresa teve um papel importante no contexto maranhense do século XIX ao se revelar enquanto um espaço de abrigo para meninas em situação de pobreza e orfandade, oferecendo sustento material como alimentos, roupas, educação e oportunidades futuras para quando saíssem do recolhimento. A análise sobre a ajuda às órfãs desvalidas pelo Asilo de Santa Teresa possibilita um olhar crítico sobre as ideias atribuídas à figura feminina, além disso, entender sobre o funcionamento da instituição revela o tratamento dispensado a esses sujeitos. Destaca-se aqui a assistência ofertada a essas moças para se casarem, principalmente através da sua dotação o que aumentava as chances de conseguirem um bom pretendente e assim terem uma vida segundos os padrões da época, essa ajuda revela muito da mentalidade da época em relação ao corpo feminino e ao casamento, a importância dada ao matrimônio para as mulheres e o controle que visava disciplina-las. Para abranger esses aspectos foram analisadas documentações relativas ao Asilo de Santa Teresa localizadas no Arquivo Público do Maranhão (APEM) e uma bibliografia sobre o cenário maranhense do século XIX acompanhada de leituras que contribuíssem para esse olhar crítico em relação às fontes.

Palavras-chave: Órfãs; Asilo de Santa Teresa; Casamento.

[1] Mestrando na linha Linguagens, religiosidades e culturas pela área de concentração História e Conexões Atlânticas: Culturas e poderes pela Universidade Federal do Maranhão. Graduação em História pela Universidade Estadual do Maranhão (2023). Integrante do Núcleo de Estudos e Pesquisas de Gênero e Educação no Maranhão - NUPEGEM, coordenado pela Prof. Dr Elizabeth Sousa Abrantes. E-mail: carlos.barros1300@gmail.com.

Abstract

The Santa Teresa Asylum played an important role in the context of Maranhão in the 19th century as it proved to be a shelter for girls in situations of poverty and orphanhood, offering material support such as food, clothing, education and future opportunities for when they left the shelter. The analysis of the help given to underprivileged orphans by the Santa Teresa Asylum enables a critical look at the ideas attributed to the female figure. Furthermore, understanding the functioning of the institution reveals the treatment given to these subjects. What stands out here is the assistance offered to these girls to get married, mainly through their donations, which increased the chances of finding a good suitor and thus having a life according to the standards of the time. This help reveals a lot of the mentality of the time in relation to to the female body and marriage, the importance given to marriage for women and the control that aimed to discipline them. To cover these aspects, documentation relating to the Santa Teresa Asylum located in the Maranhão Public Archive (APEM) and a bibliography on the Maranhão scenario of the 19th century were analyzed, accompanied by readings that contributed to this critical view in relation to the sources.

Keywords: Orphans; Santa Teresa Asylum; Marriage.

Introdução

Ao longo da sua produção, a História enquanto ciência e campo de saber passou por mudanças em concepções que influenciavam diretamente na forma como era escrita, de uma historiografia preocupada com os feitos de homens importantes e com os conflitos que ocorriam em determinadas partes do mundo, passa-se por uma renovação historiográfica no século XX que irá valorizar aspectos como o cultural, social e econômico e também os sujeitos mais invisibilizados da História. A Escola dos Annales, grande contribuidora desta renovação, demonstrará a importância de se atentar a esses temas, ampliando os objetos abarcados por esse campo do saber. A História das Mulheres também ganha espaço, pois a sua escrita era a construção de uma nova historiografia, agora preocupada com todos os sujeitos, segundo Scott (BURKE, 1992, p. 78-79) esta "faz uma modificação da 'história' [...]. Questiona a prioridade relativa dada à 'história

do homem', em oposição à 'história da mulher', expondo a hierarquia implícita em muitos relatos históricos".

Com este estudo da assistência prestada às jovens órfãs e desvalidas pelo Asilo de Santa Tereza poderemos entender tanto o funcionamento e importância dessa instituição, quanto destacarmos o aspecto da História das Mulheres a partir de uma perspectiva dos estudos de gênero como uma forma de entender sobre o imaginário feminino no século XIX e sobre a assistência prestada.

A criação dos recolhimentos, espaços reservados exclusivamente para as meninas, foram de suma importância para que estas recebessem auxílio material e ao mesmo tempo fossem educadas moralmente para se encaixarem nos padrões da sociedade da época. Marcílio (2006, p. 96) afirma que a educação e proteção dessas jovens foi uma constante preocupação, pois havia o risco de que estas se tornassem prostitutas ou tomassem atitudes mal vistas, a rua era vista como um símbolo de perdição para essas meninas. Um exemplo desses espaços no Maranhão foi o Recolhimento de N.S. da Annunciação e dos Remedios e o Asilo de Santa Teresa, ambas do século XIX com a função de amparar meninas em situação de vulnerabilidade.

Além disso, o casamento se mostrava como outro interesse, pois através deste as mulheres conquistaram um espaço de respeito na sociedade, no caso das jovens órfãs era imprescindível pela sua condição de orfandade e pobreza consideradas características mais suscetíveis a incentivarem possíveis desonras. Os recolhimentos se apresentavam como uma forma de que estas pudessem arranjar um bom pretendente, pois era oferecido auxílio financeiro para a vida da jovem e também para o matrimônio na forma do dote, um dos meios de importante assistência às desvalidas, segundo Algranti "o dote, além de representar uma segurança futura e um auxílio imediato para as beneficiárias, era imprescindível para ajudar a conquistar um noivo" (1993, p.46), sua importância era tamanha que instituições caritativas se preocupavam em oferecê-la para as desvalidas que amparavam.

Essa pesquisa possui por objetivo compreender a atuação do Asilo de Santa Teresa em relação à assistência feminina, destacando a oferta de dotes que contribuíram para que meninas em situação de vulnerabilidade tivessem a oportunidade de se casar. Em consonância com este objetivo, a metodologia consistiu em analisar a documentação utilizada, localizada no Arquivo Público do Maranhão (APEM), buscando sobre o funcionamento do recolhimento, bem como localizando essas ajudas juntamente a uma

bibliografia que contribuísse para um olhar crítico sobre a perspectiva de gênero que é possível perceber nesses documentos e o contexto maranhense dessa época.

O recorte temporal se baseia tanto na época de fundação e atuação que abrange a documentação encontrada sobre o Asilo de Santa Teresa de sua fundação até o momento do seu fechamento pelas condições que o estabelecimento se encontrava para entender o contexto maranhense de continuação no trabalho assistencial mesmo em meio às dificuldades financeiras.

A atuação do Asilo de Santa Teresa

Após um passado colonial relativamente simplório em que São Luís era uma vila com uma população de aproximadamente 300 habitantes com uma economia frágil, na época do Império, o contexto metropolitano se altera no Maranhão,

> O Maranhão era agora uma província do Império do Brasil, a cuja Independência (7/9/1822) aderira (28/7/1823), embora com quase um ano de atraso; e São Luís, a capital, com seus 30.000 habitantes, era, no testemunho de insuspeitos e autorizados visitantes estrangeiros [...], a quarta cidade em importância em todo o Império, só superada pelas do Rio de Janeiro, onde sediada a Corte, de Salvador, que fora a primeira capital do Brasil na colônia, e Recife, que fora a do Brasil holandês, ou Ouro Preto, capital das Minas Gerais.
> Era uma cidade em que já existiam uma colônia inglesa, de comércio importador e exportador, e uma colônia francesa, que faria o comércio de artigos de luxo.
> Já havia mesmo, em São Luís, para atender aos reclamos de uma sociedade requintada, de arremedados costumes europeus, uma casa de espetáculos – o Teatro União (hoje Artur Azevedo) [...]. (MEIRELES, 1994, p. 273).

A primeira década do século XIX no Maranhão foi marcada por um relativo sucesso econômico, fruto da ação da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão, o que permitiu que sua capital fosse a quarta mais rica do Brasil

> Os viajantes estrangeiros Spix e Martius, ao passarem pelo Maranhão, em 1821, relataram ser sua capital, São Luís, a quarta cidade do Brasil em população e riqueza, depois do Rio de Janeiro, Salvador e Recife. Todo esse poderio, ocasionado pela Companhia de Comércio na segunda metade do século XVIII, ofereceu a uma minoria a possibilidade de construir os confortáveis e luxuosos sobrados, educar filhos e filhas no exterior e desenvolver costumes condizentes com o que se praticava na Europa (COE, 2013, p. 35).

No início deste século o Maranhão vai desfrutar do seu auge do sistema agroexportador através das medidas de intervenção realizadas por Marquês de Pombal ainda no fim do século XVIII. Pombal tinha por objetivo “dinamizar a economia da

colônia por meio das divisas geradas pela exportação, tendo como foco o enriquecimento da metrópole" (OLIVEIRA, 2011, p. 19).

Segundo Coe (2013), esse crescimento econômico proporcionou uma imigração portuguesa e uma entrada significativa de africanos escravizados no Maranhão, bem como investimentos urbanos na forma de igrejas, prédios públicos e moradias de pedra e cal. Os fazendeiros e comerciantes adquiriram grandes fortunas e tiveram acesso a novos estabelecimentos que surgiram na cidade de São Luís como a Biblioteca Pública, livrarias, bancos, o Liceu, entre outros.

A criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão pelo Marquês de Pombal no século XVIII, dentre outras medidas incentivadas pelo mesmo, contribuíram para o aumento na economia, principalmente por meio da agroexportação cujo produto de destaque era o algodão. Essas medidas garantiram a formação de uma elite agrícola e de um centro comercial na região.

> Para Regina Faria, o sistema agroexportador implantado por Pombal caracterizava-se "por um tipo específico de acumulação, por meio da qual se solidarizavam o capital mercantil, o Estado metropolitano e o grande proprietário rural, sobre o predomínio do primeiro" (Faria, 2001, p.30). Foi em torno destes últimos que se estruturou uma elite agrícola e comercial no Maranhão, tendo a cidade de Alcântara (a menos de dezoito quilômetros por via marítima da Capital) como centro do desenvolvimento agrícola e São Luís, mais especificamente o bairro da Praia Grande, como centro comercial (OLIVEIRA, 2011, p. 20).

Contudo esse cenário se alterou na segunda metade do século XIX. A época dos altos preços do algodão deu lugar ao investimento no açúcar, derrubando assim os grandes lucros obtidos até então com o produto, além disso, a Guerra de Secessão que havia freado a produção algodoeira estadunidense teve fim no ano de 1865 e assim o país retomou sua liderança.

Coe destaca que:

> A crise da lavoura na segunda metade do século XIX caiu como um fardo para as elites políticas e intelectuais que a tomaram como uma grande derrota, retirando da província a possibilidade de crescimento contínuo e de progresso aos moldes das grandes províncias brasileiras. Como elementos de início da crise da lavoura, estariam a súbita baixa de preços de algodão, a Setembrada (1831) e a Balaiada (1838-1840), que teriam desestruturado a vida econômica da província em consequência da queda de preços, o que levou a decadência os pequenos proprietários rurais, além do estabelecimento do comércio europeu direto com Belém, contribuindo para a estagnação econômica da província (COE, 2013, p. 39).

Além dessas questões o autor ainda aponta o acontecimento de várias epidemias como a febre amarela (1851), varíola (1854), gripe (1859) que afastaram possíveis imigrantes europeus.

Segundo Oliveira:

> A partir da década de 1820, o sistema agroexportador começou a entrar em crise. Conforme aponta Bandeira Tribuzzi, tal crise esteve relacionada a fatores externos, como a retomada da produção do algodão norte-americano, e ao próprio cenário político interno daquela época, de transição política da colônia para o Império. Em si mesmo, o sistema agroexportador já trazia consigo, em sua própria estrutura, fatores adversos à sua permanência: o crescimento da economia se fazia de fora para fora; o sistema escravista impedia o surgimento de um mercado interno significativo; a exclusão de dois terços da população dos direitos da gente livre e a alta concentração da renda da população livre, assim como as proibições metropolitanas impediam qualquer potencial de atividade econômica que não fosse a produção agrícola e o comercio varejista (OLIVEIRA, 2011, p. 24-25).

Essa nova realidade cria uma situação de decadência na economia maranhense e provoca também mudanças no cenário assistencial[2].

No Maranhão, os espaços de acolhimento às meninas desvalidas estariam presentes através de dois estabelecimentos: o Recolhimento de N.S. da Anunciação e Remédios[3] e do Asilo de Santa Teresa,

> Em São Luís, Maranhão, a assistência às meninas desvalidas surgiria em meados do século XVIII, pela ação do missionário, padre Gabriel Malagrida, o mesmo que, em 1751, erigiu o Recolhimento de Nossa Senhora da Anunciação e Remédios [...] Até meados do século XIX esse foi o único asilo para meninas, daquela província.
> Em 1855, a Assembléia Provincial do Maranhão criou uma nova casa, o Asilo de Santa Tereza. Posta sob a proteção da imperatriz, essa casa deveria atender as expostas, que ainda estivessem na Roda, maiores de catorze anos. [...] o Asilo tinha por objetivo principal "amparar as meninas órfãs que forem desvalidas e as expostas da Santa Casa de Misericórdia, recolhendo-as e educando-as e, por fins secundários, educa-las por maneira que possam ser empregadas com vantagens no serviço doméstico [...]". (MARCÍLIO, 2006, p. 174).

[2] Como atesta Barros (2022) em monografia que analisa não somente o Asilo de Santa Teresa, mas também a Santa Casa de Misericórdia do Maranhão, importante instituição de caridade que esteve presente em diversas regiões do cenário do Brasil e mesmo em meio à crise continuou seu trabalho, tal qual o recolhimento aqui discutido.

[3] Segundo Marques (1870, p. 475) a fundação do recolhimento se deve ao missionário apostólico frei Gabriel Malagrida, da Companhia de Jesus pelo alvará de 2 de março de 1751 dirigido ao bispo D. Frei Francisco de Santiago. O seu objetivo consistia em ofertar uma boa educação para as donzelas. Foram encontradas poucas fontes sobre a instituição, sendo que as localizadas abordam sobre os gastos com sua manutenção.

O Asilo de Santa Teresa foi uma instituição criada posteriormente, mas que as fontes revelam ter tido um trabalho considerável, revelando uma preocupação em amparar seu público alvo. Sobre a fundação do Asilo

> O presidente dr. Eduardo Olympio Machado no relatório, que apresentou á assembléa provincial na sessão de 1854, lembrou a necessidade de crear-se uma casa de educandas, onde as meninas desvalidas encontrassem abrigo, proteção e educação, especialmente as orphans sem amparo e as expostas da Santa Casa da Misericordia, evitando assim a província a morte prematura d'essas infelizes crianças, proveniente do abandono e da miséria, ou a sua desmoralização e prostituição, se chegam a criar-se.
> [...] o dr. Olympio Machado tomou o accordo de prescindir da reforma auctorisada, e de fundar n'esta capital, ad instar da dos educandos artífices, uma casa de educação para as meninas desvalidas, e em 16 de janeiro do anno seguinte publicou o regulamento creando o Azylo de Santa Thereza, e collocando-o sob a augusta e valiosa proteção de Sua Magestade a Imperatriz, sendo no dia 14 de março do mesmo anno inaugurado pelas 5 horas da tarde, em presença de grande numero de cidadãos, em uma casa espaçosa, situada no largo dos Remedios e pertencente ao fallecido desembargador Barradas (Marques, 1870, p. 35).

A documentação acima demonstra o interesse do recolhimento em prover materialmente as órfãs e desvalidas, contudo, para além disso, ao se ter uma leitura mais crítica se percebe um interesse em conservar nestas os costumes adequados que uma mulher daquela época deveria ter. A fome não era a única preocupação, mas também situações de desmoralização e prostituição. Sobre o funcionamento interno do Asilo de Santa Tereza:

> O Asylo de Santa Thereza, instituição do doutor Eduardo Olimpio Machado, tem presentemente quarenta educandas, numero estabelecido pelo regulamento de 16 de janeiro do corrente anno.
> Existem creadas neste estabelecimento as aulas de primeiras letras e de costuras, que são frequentadas regularmente por todas as educandas.
> A consignação mensal paga ao Asylo pelos cofres provinciaes é de 600$000 reis.
> Os empregados actuaes são: Director – Barão do Coroatá; Vice-director – doutor Antonio Rego; Regente – D. Maria Joaquina Lisboa Bacelar; Almoxarife – Francisco Joaquim Pinto Barreto; Mestra de primeiras letras – D. Marcellina Roza Corrêa Lobão; Mestra de costura – D. Maria Amalia Ferreira; Capelão – reverendo Padre Antonio Tavares da Silva; Medico – doutor José Ricardo Jauffret.
> A casa em que se acha o Asylo não é talvez a mais propria para um estabelecimento desta ordem, não só por ser baixa, como por não ter as precisas acomodações (Relatórios e falas do presidente da província (1839-1886), 21/12/1855).

O Asilo, enquanto uma instituição preocupada em não somente sustentar as órfãs e desvalidas que abrigava, mas também em oferecer um ensino para estas, oferecia aulas e como o documento apresenta eram principalmente de primeiras letras ofertadas por duas professoras que têm seus nomes listados entre os empregados, além disso, a instituição recebia um valor mensal pela província para manter-se.

Apesar da documentação acima mencionar o número de 40 educandas, existiram diferentes aumentos durante seus anos de funcionamento, inclusive existindo uma divisão entre as órfãs e desvalidas que ali eram abrigadas e as pensionistas que pagavam para permanecerem naquele local. Os anos de 1867 e 1869 registrados nos Relatórios e falas dos Presidentes da Província do MA (1836-1889) são dois exemplos em que o número de educandas aumenta, bem como as despesas e receitas do Asilo, no primeiro é registrado um total de setenta e oito e já no segundo cresce para oitenta e dois. Esses crescimentos de educandas no Asilo demonstram como o recolhimento era procurado e gozava de certo valor na sociedade, apresentando um bom trabalho assistencial com estas.

O Asilo de Santa Tereza foi um recolhimento que esteve preocupado em abrigar as jovens órfãs e desvalidas, incluindo-se as expostas da Santa Casa, sendo assim era oferecido abrigo e sustento material, as meninas moravam naquele local e recebiam alimentos, roupas, calçados, permitindo assim uma relativa estabilidade e proteção (MARQUES, 1870).

Essa preocupação em atender a um público grande de desvalidas que se encaixassem no perfil de educandas do Asilo de Santa Tereza unia-se a frequente necessidade de analisar e atender as variadas solicitações de introdução no recolhimento. Como existia um grande número de pedidos e uma determinada capacidade de sustento a essas jovens, era preciso atentar-se ao número de desvalidas que permaneciam no Asilo e, além disso, considerar as suas características para que, no momento certo, fossem despedidas.

Nos Ofícios do Asilo de Santa Teresa é importante nos atentarmos ao grande número de solicitações de aceitação no recolhimento, foram encontradas mães requerendo a entrada de suas filhas, tutores de meninas, tios pedindo em nome de suas sobrinhas. Dentre esses é interessante destacar dois casos que são requerimentos informando características das moças que desejavam adentrar o estabelecimento como forma de garantir uma maior chance de aceitação.

Primeiramente, tem-se o caso de Benedita Ritta solicitando que suas quatro filhas sejam aceitas, os motivos alegados são as suas orfandades de pai e por sua pobreza não podendo assim ofertar o acesso à educação para as meninas, destaca-se também nesse documento a preferência que o Asilo dispensava na questão da orfandade preterindo as órfãs de pai e mãe e depois as de pai.

> Benedita Ritta Gonçalves requer á V.ª Ex.ª a graça de mandar admitir no Asylo de Sª Thereza como órfãs desvalidas, á quatro filhas q tem, as quais por sua [...] pobreza não pode dar educação. A disposição do art.º 2º do Regulamento Provincial de 15 de Janeiro de 1855 pelo qual se rege o Asylo, diz que esta tem por fim amparar as meninas órfãs q forem desvalidas e as expostas que estão á cargo da Santa Casa da Misericórdia; e o art.º 2 do [...] Regulamento, tractando de taís acquisições recomendada, que sejão estas recebidas com preferencia e depois as órfãs de pai e mãe e as que o forem somente de pai... (Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1855-1862), 17 de Maio de 1862).

O segundo caso refere-se à petição de um tenente coronel chamado Ricardo da Silva Ferro que apelava a favor de sua tutelada, neste caso é dito que foi comprovada a situação tanto de orfandade quanto de pobreza desta através de documentos. As características elencadas no ofício demonstram o que o recolhimento priorizava na inserção de suas recolhidas.

> Passo ás mãos de V. Exª a inclusa petição do Tenente Coronel Ricardo da Silva Ferro, que solicita a admissão no Asylo de S. Thereza de sua tutelada, a orfan Julia Rosa de Oliveira, na forma do art. 21 do Regulamento de 16 de Janeiro de 1855, por ser pobre e desvalida, e cumpre me informar a V. Ex.ª que o supplicante prova com os documentos com entrou a sua petição, 1º que sua tutelada é orfan de pai; 2º que tem oito anos de idade; 3º que é pobre e desvalida; e parece por conseguinte estar nos termos de ser admittida no Asylo na qualidade de requerida (Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1863-1870), 18 de Junho de 1864).

Com a leitura da apresentação desses requerimentos nos ofícios, percebe-se a importância de certas características para aumentar as chances de aceitação das jovens desvalidas no Asilo de Santa Tereza: a pobreza, a idade (maior de 7 anos e menor de 17 anos) e a orfandade (de pai e mãe e de pai) se revelam como elementos essenciais que seriam a favor da entrada das jovens no recolhimento.

O casamento de jovens órfãs e desvalidas pelo Asilo de Santa Teresa

O Asilo, como já dito anteriormente, por ser um local de referência, recebia um grande número de solicitações e para atender o maior número possível era necessário controlar a quantidade de educandas, a idade era um índice fundamental para determinar

as saídas do recolhimento, contudo ainda existia o desejo de que estas jovens fossem dispensadas de forma segura e nessa preocupação buscava-se que elas saíssem como professoras, para casa de parentes ou responsáveis, trabalhando no serviço doméstico ou casadas.

> "[...] Não se podendo expelir dele as educandas que houvessem recebido o beneficio que lhes promettera a Provincia no citado regulamento, era preciso dar lhes sahida ou por meio do Casamento, ou provendo as em Cadeiras do ensino publico ou entregando as á seus parentes ou ouprotectores ou oficialmente collocando as em casas ou família para o serviço domestico" (Relatório e falas do presidente da província, 03/11/1870).

Com a importância que o casamento tinha para a mulher, esta era a opção mais desejada pelo recolhimento e pelas próprias jovens, este ocorria com o auxílio financeiro do Asilo, que oferecia o dote e enxovais, diferentemente da Santa Casa de Misericórdia do Maranhão aqui o termo dote é explicitamente utilizado. A leitura dos Ofícios do Asilo de Santa Teresa permite encontrar tanto menções a meninas que saíram casadas e dotadas do estabelecimento, por exemplo aqui "Forão satisfeitos os dotes devidos a duas educandas" (Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1863-1870), 04/04/1867) e aqui "Destas sahiram 10 dotadas e casadas do mesmo estabelecimento" (Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1863-1870), 18/05/1870) quanto também estão presentes solicitações para entrega de dotes a jovens do recolhimento.

> Tendo V. Exª [...] respeitável despacho de 3 [...] assumido e authorizado o Casamento da Collegial desvalida do Asylo de S.ª Thereza Philomena Augusta Bandeira com Luis Pinto Ferreira de Almeida, e convindo quanto estes [...] a conclusão deste negocio, requisito a V. Exª.a expedição de suas ordens a fim de me ser entregue no Thesouro Publico Provincial, desde ja, a quantia de 300$000 reis para as despesas de inxoval da Collegial; e a por o Casamento desta, os 500$000 reis de dote que tem de ser entregues ao Noivo 8 dias depois de effeituado o Casamento... (Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1855-1862), 04/03/1862).

Nesse ofício apresenta-se, diferentemente da Santa Casa de Misericórdia, a entrega de dois valores para os futuros noivos, além da despesa com o enxoval o dote também era entregue, inclusive se apresentando em um valor maior e aqui como já mencionado anteriormente nesta pesquisa, o valor seria entregue ao noivo após o casamento.

Nos requerimentos de casamento têm-se os pedidos de esposos de ex-educandas do Asilo para que seja entregue o valor do dote a que estas têm direito.

> Marcelino José de Abreu pelo documento nº I mostra que no dia dez do corrente mes casou-se com a Antonia da Conceição e Silva, filha natural

> de Maria da Conceição e Silva a qual foi educanda do Asylo de Santa Teresa do qual sahio depois do acto do casamento, como vê-se do documento nº2 e por que pela verba [..] do testamento com que falleceo o Comendador Antonio José Fernandes Guimeraes foi legado ao referido Asylo a quantia de Cincoenta contos de reis para dotar 50 meninas das que estão recolhidas no dito estabelecimento e que de novo forem admitidas, com a quantia de um conto de reis cada uma a proporção que forem casando [...] vem o [...] rogar [...] que lhe seja entregue o alludito dote a que tem direito sua referida mulher... (Requerimentos/Petições de Contraentes, 22/06/1876).

Já na Leis da Província (1883) são apresentadas aprovações de decretos e leis pela Assembleia Legislativa Provincial, sendo colocado no artigo 25 que o presidente da província fica autorizado a pagar o dote e enxoval a três maridos de ex-educandas do Asilo de Santa Tereza no valor de 800$000 réis.

Nos Ofícios do Asilo de Santa Teresa (1863-1870) é demonstrado que se tem um valor específico a ser entregue tanto para o dote quanto para a despesa com enxovais

> [...] O art. 40 de Regulamento de 16 de janeiro de 1855 dispõe, que as desvalidas que se casaram com licença do Presidente da Provincia, terão um enxoval no valor de trezentos mil reis, e perceberão depois de casadas o dote de quinhentos mil reis, que será entregue ao noivo pelo diretor no fim de oito dias. O art.º 41 do mesmo Regulamento acrescenta, que este dote será pago pelo Thesouro Provincial, e entregue ao Director logo que elle o requisitar para cumprir a disposição do artigo precedente (Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1863-1870), 26/10/1865).

Abordando a questão da doação, os documentos apresentam o Comendador Antonio José Fernandes Guimaraes que doou 50 contos de réis ao recolhimento[4]. O doador parece ter estabelecido determinados critérios que as beneficiárias do dote deveriam ter, contudo isso só é observável com a leitura das solicitações para se receber o dote. De acordo com as nossas análises e considerando que esta informação é colocada em todas as solicitações, acredita-se que ele tenha determinado como critério o pertencimento ao Asilo. Dentre as solicitações, somente dois esposos reforçam que as ex-educandas são filhas naturais de suas mães, como, por exemplo, na solicitação de Manoel Simeão Quadros.

> Manoel Simeão Quadros pelo documento nº1 mostra que [...] recebeo-se em Matrimonio com Josepha Domingas da Silva, filha natural de Anna Francisca Corrêa, educanda do Asylo de Santa Thereza, do qual sahio depois do acto do casamento, como vê-se do documento nº 2; e como o fallecido Comendador Antonio José Fernandes Guimaraes no testamento com que falleceo deixasse pela verba [...] a quantia de 50

[4] Não obtemos informações sobre Antônio para além da doação realizada.

> contos de reis para com ela serem dotadas 50 meninas do referido Asylo que se casassem; e porque a mulher do supplicante acha-se nas condições exigidas; vem respeitosamente pedir [...] entregar ao mesmo supplicante o dote de um conto de reis a que julga-se com direito (Requerimentos/Petições de Contraentes [1840-1876], 14/12/1876).

O dote funcionaria enquanto uma estrutura que provia não só a oportunidade de se casar, mas também o controle sobre o corpo feminino, a dotação acontecia enquanto uma forma de ajuda, contudo existiam outras questões além dessa. Algranti (1993, p. 46) coloca que a prática do dote revelava a forma como a sociedade da época via as mulheres e o casamento, era uma segurança futura, um auxílio imediato, um atrativo para os noivos, mas para além do que é afirmado pela autora, permitia que mulheres como as órfãs desvalidas pudessem sobreviver e não entrar em caminhos considerados pecaminosos.

Com a mulher sendo considerada mais suscetível ao pecado, a situação das órfãs desvalidas era de uma preocupação maior ainda, o dote então era uma grande proteção do seu corpo e como visto nas documentações trazidas esteve presente no século XIX no Maranhão em grande quantidade. O dote e o casamento representavam a esperança para essas jovens terem uma vida minimamente boa.

No segundo capítulo de seu livro, Louro (1997) traz as considerações de Michel Foucault sobre as relações de poder, elemento presente nos estudos feministas. Em contraponto ao entendimento de poder enquanto centralizado em determinado sujeito ou instituição, Foucault o trata enquanto uma rede de variadas direções que se constitui por toda a sociedade. O exercício do poder irá ser realizado por ações variadas que provocam reações diferentes entre si, não existindo uma polaridade fixa pois a atividade é constante. Esse panorama trazido pela autora, como a própria diz, pode ser útil aos estudos feministas.

> Afinal, homens e mulheres, através das mais diferentes práticas sociais, constituem relações em que há, constantemente, negociações, avanços, recuos, consentimentos, revoltas, alianças. Talvez uma interessante representação dessas práticas seja imaginá-las como semelhantes a jogos em que os participantes estão sempre em atividade, em vez de reduzi-las, todas, a um esquema mais ou menos fixo em que um dos "contendores" é, por antecipação e para sempre, o vencedor. Isso não significa, no entanto, desprezar o fato de que as mulheres (e também os homens que não compartilham da masculinidade hegemônica) tenham, mais freqüente e fortemente, sofrido manobras de poder que os constituem como o outro, geralmente subordinado ou submetido — mas tais manobras não as/os anularam como sujeitos. Nas palavras de Foucault (1988, p. 91): "lá onde há poder, há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder". A resistência — ou melhor, "a

> multiplicidade de pontos de resistência" — seria inerente ao exercício do poder (LOURO,1997, p. 39-40).

Outra concepção trazida por Foucault é a de que o poder não age meramente de forma coercitiva e negativa, existe também um lado que produz e incita.

> Homens e mulheres certamente não são construídos apenas através de mecanismos de repressão ou censura, eles e elas se fazem, também, através de práticas e relações que instituem gestos, modos de ser e de estar no mundo, formas de falar e de agir, condutas e posturas apropriadas (e, usualmente, diversas). Os gêneros se produzem, portanto, nas e pelas relações de poder (LOURO, 1997 p. 41).

As relações de poder possuem interação com o gênero em que através de ações coercitivas e disciplinares se formam sujeitos capazes de agir conforme as regras da sociedade, homens e mulheres são atribuídos a determinados comportamentos e hábitos que visam manter o padrão estabelecido. O dote teria vínculo com esses poderes, agindo como uma forma de disciplinar o corpo feminino para a importância do casamento em sua vida, de que o marido seria seu responsável após o matrimônio em relação a todas as finanças e outros aspectos de seu cotidiano e de que deveria cultivar sua docilidade, submissão e outras características que eram esperadas para a vida doméstica e familiar. Essas questões em relação à visão sobre a mulher se relacionam com esse poder disciplinar trabalhado por Foucault que se constitui através de práticas cotidianas.

> Certamente se poderia estender a reflexão para além dessas idéias sobre o "poder disciplinar" — o qual constitui, através de práticas cotidianas e de técnicas minuciosas, os sujeitos. O conceito foucaultiano de "biopoder", ou seja, o poder de controlar as populações, de controlar o "corpo-espécie" também parece ser útil para que se pense no conjunto de disposições e práticas que foram, historicamente, criadas e acionadas para controlar homens e mulheres. Nelas é possível identificar estratégias e determinações que, de modo muito direto, instituíram lugares socialmente diferentes para os gêneros, ao tratarem, por exemplo, de "medidas de incentivo ao casamento e procriação" (LOURO, 1997, p. 41).

Conclusão

Por meio das documentações podemos perceber como se deu a atuação do Asilo de Santa Teresa no século XIX. Os serviços oferecidos possibilitaram o atendimento de jovens órfãs e desvalidas, contribuindo assim para o cuidado deste grupo dentro da sociedade maranhense.

Os recolhimentos femininos foram estabelecimentos preocupados em oferecer sustento material e espiritual para mulheres em situações vulneráveis. Nos grupos dessas mulheres estavam as jovens órfãs e desvalidas que eram consideradas mais suscetíveis a

entrar em uma vida dita pecaminosa, nesse sentido os recolhimentos foram espaços de suma importância para se garantir o sustento e proteção dessas jovens.

Nas documentações aqui expostas foi destacada a dotação de jovens órfãs e desvalidas enquanto uma prática que proporcionava o casamento, um dos caminhos desejados pelo Asilo. Contudo, por mais que tenha esse lado assistencial, o dote também funcionava como um reforço do pensamento da sociedade em relação à necessidade que a mulher tinha em se casar, era uma forma de controle do seu corpo ao simbolizar essa passagem da jovem do controle do pai para a submissão ao seu esposo. A relação de poder estabelecida disciplinaria as mulheres para entender que deveriam contrair matrimônio e entender que seu cônjuge seria o responsável por administrar diferentes aspectos da sua vida.

Ao utilizar o dote como uma forma de ajudar essas moças, o Asilo de Santa Tereza contribuiu para esse disciplinamento dos corpos femininos que auxiliava. As jovens órfãs perpassavam por uma trajetória de educação para o serviço doméstico e aprendizagem de prendas domésticas, culminando nos casos de dispensa que revelam a preocupação contínua em resguardá-las mesmo após sua saída do recolhimento. No casamento estaria incluso a passagem da tutela dessas meninas dos seus pais para o seu esposo e assim continuaria nesse processo de sujeição, agora a figura masculina se tornaria única e esta deveria estar disposta e apta a lhe obedecer.

Fontes Primárias

Leis da Província (1876-1880/1883) (Localização APEM [Biblioteca de apoio]).

APEM (Avulsos). Ofícios do Asylo de Santa Thereza (1863-1870): 04/03/1862, 17/05/1862, 18/06/1864, 26/10/1865, 04/04/1867, 18/05/1870.

APEM (Biblioteca de Apoio). Relatórios e falas dos Presidentes da Província do MA (1836-1889):

Relatório com que o Vice-Presidente, José Joaquim Teixeira Vieira Belfort, entregou à Presidência da Província do Maranhão, ao Ilmº e Exmº Sr. Comendador, Antônio Cândido da Cruz Machado, em 21/12/1855.

Relatório com que o Exmº Sr. Dr. Franklin Américo de Meneses Dória passou a administração ao Exmº Sr. Dr. Antônio Epaminondas de Melo, em 28/10/1867.

Relatório com que o Exmº. Sr. Desembargador Ambrósio Leitão de Cunha passou a administração desta Província ao Exmº. Sr. 1º Vice-Presidente, Dr. José da Silva Maia em 04/04/1869.

Relatório com que o Exmº Sr. Dr. José da Silva Maia, Presidente da Província do Maranhão passou a administração ao Exmº Sr. Presidente, Augusto Olímpio Gomes de Castro, em 03/11/1870.

APEM (Avulsos). Requerimentos/Petições de contraentes [1840-1876]: 22/06/1876; 14/12/1876.

Referências Bibliográficas

ALGRANTI, Leila Mezan. A Irmandade da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro e a Concessão de Dotes (1808-1822). Cadernos PAGU, v. 1, 1993.

BURKE, Peter (org). A Escrita da História: Novas Perspectivas. São Paulo: Editora a Universidade Estadual Paulista, 1992.

COE, Agostinho Júnior Holanda. A assistência em crise: a Santa Casa de Misericórdia do Maranhão na segunda metade do século XIX (1850-1890). Tese (História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2013.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e educação: Uma perspectiva pós estruturalista. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MARCÍLIO, Maria Luiza. História Social da Criança Abandonada. Editora Hucitec: São Paulo, 2ª edição, 2006.

MARQUES, César Augusto. Diccionario Histórico-Geographico da Província do Maranhão. – Maranhão: Typ, do Frias, 1870.

MEIRELES, Mário. A Santa Casa de Misericórdia do Maranhão: subsídios para sua história. In. MORAES, Jomar (Org.). Dez Estudos Históricos. Alumar, São Luís, 1994.

OLIVEIRA, Eduardo Gomes de. Assistência a alienados na Santa Casa de Misericórdia do Maranhão (1882-1892). Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2011.

EXPLORAÇÃO E ATIVISMO: MULHERES NEGRAS E AS BARREIRAS INTERSECCIONAIS NO RECÔNCAVO FUMAGEIRO NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX.

EXPLORATION AND ACTIVISM: BLACK WOMEN AND INTERSECTIONAL BARRIERS IN THE RECÔNCAVO TOBACCO INDUSTRY IN THE SECOND HALF OF THE 19TH CENTURY.

Rosana Falcão Lessa[1]

Resumo

As experiências de vida das mulheres negras na contemporaneidade, marcadas pelo racismo, além de outros mecanismos de exclusão, como gênero e classe, contribuem para problematizar as relações de poder que permeiam a construção das narrativas históricas de cada parte do Brasil. Tomando como base as análises interseccionais este texto pretende colaborar para compreensão e aprofundamento dos estudos históricos sobre inserção social das mulheres negras no Recôncavo Baiano, as condições peculiares de trabalho das zonas fumageiras, bem como seu protagonismo e ativismo frente às estruturas opressoras, principalmente no que se refere ao sexismo e racismo. Abordaremos o cotidiano das mulheres negras, negociações e sobrevivência fora do mundo privado das cozinhas, tanques e quintais. Entenderemos como a estrutura colonial construída a partir da economia fumageira definiu as experiências das mulheres negras.

Palavras-chave: Trabalho feminino; Recôncavo Fumageiro; interseccionalidades.

Abstract

The life experiences of black women in contemporary times, marked by racism, in addition to other mechanisms of exclusion, such as gender and class, contribute to problematizing the power relations that permeate the construction of historical narratives in each part of Brazil. Taking intersectional analyzes as a basis, this text aims to contribute

[1] Mestre em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana. Possui graduação em Licenciatura em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana (2006). Doutora em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro(UNIRIO) e professora da Escola Municipal Ana da Costa Falcão desde março de 2002. E-mail: lessarosana05@gmail.com.

to the understanding and deepening of historical studies on the social insertion of black women in Recôncavo Baiano, the peculiar working conditions of the tobacco areas, as well as their protagonism and activism in the face of oppressive structures, mainly in relation to refers to sexism and racism. We will address the daily lives of black women, negotiations and survival outside the private world of kitchens, tanks and backyards. We will understand how the colonial structure built from the tobacco economy defined the experiences of black women.

Keywords: Women's work; Recôncavo Fumaeiro; intersectionalities.

Introdução

> *Aquele homem ali diz que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e ser carregadas quando há valas na passagem, e ter o melhor lugar onde quer que estejam. A mim, porém, ninguém nunca ajuda a subir em carruagens, a pular poças de lama, nem cedem o melhor lugar. E por acaso eu não sou uma mulher?Olhem para mim! Olhem meu braço! Já arei, plantei, trabalhei em estábulos, e homem nenhum se saía melhor que eu! E por acaso eu não sou uma mulher?*
>
> Sojourner Truth

Pretende-se compreender como as marcas da escravidão e colonialismo definiram as experiências de liberdade das mulheres negras, norteadas pela análise interseccional, a fim de discutir como a estrutura da disparidade da desigualdade é, simultaneamente, racializada e orientada por gênero, atingindo em especial as mulheres de cor (Collins e Sirma, 2021, p.34), na segunda metade do século XIX, salientando as peculiaridades de cada localidade. No caso deste texto, utilizaremos a abordagem interseccional, entendendo que a fusão entre racismo, patriarcado e capitalismo estruturam as desigualdades. Para analisar as experiências de vida das mulheres negras do Recôncavo Baiano, faremos uso de processos-crimes, jornais, fichas de registros de empregadas e

outros documentos que descortinam a oficialidade do trabalho, bem como cotidiano das operárias do fumo.

A região é marcada pelo plantio do fumo, usado durante o século XVI ao XIX como moeda de troca no tráfico de escravizados no continente africano, mais especificamente na Costa da Mina e a produção de charutos que caracterizam culturalmente o Recôncavo Baiano até os dias atuais. Entende-se por Recôncavo Baiano Fumageiro[2], a região formada por freguesias em volta do Vale Rio Paraguaçu, como São Gonçalo dos Campos, Santo Estevão do Jacuípe, Conceição da Feira e Nossa Senhora do Resgate de Umburanas.

É importante salientar que denominação regional de Recôncavo Baiano Fumageiro é resultado da demarcação de uma região que durante o período colonial e imperial comportou várias culturas agrícolas, além do Recôncavo Fumageiro temos o Recôncavo Canavieiro, Recôncavo da Farinha, todas essas culturas predominantemente voltadas para exploração colonial e manutenção do tráfico de escravizados.

A partir de 1850, com o fim do tráfico transatlântico de escravizados, o fumo foi associado à produção camponesa, contribuindo, dessa maneira, para estabelecer a duradoura reputação do tabaco como "lavoura de pobre" ou de "quintal". Além disso, a economia oferecia a homens e mulheres livres e libertos, a maioria negra e mestiça, outras alternativas para o trabalho permanente, como o emprego nas fábricas de Cachoeira, São Félix e Maragogipe ou na indústria têxtil que se desenvolveu na Bahia, na segunda metade do século XIX. Diante dessa possibilidade há dados do censo de 1872, primeiro

[2] Definições e Caracterizações do Recôncavo "Por quatro séculos, a Cidade da Bahia ou Cidade do Salvador da Bahia teve por região o Recôncavo e a costa do mar aberto até a Baía de Camamu. Estima-se em cerca de 800 embarcações que, no início do século XIX, aí entravam diariamente, trafegando de Porto Seguro ao Rio Real, e em 450 por ano os navios vindos de longe. Mas a partir da segunda metade do século XIX, sobretudo entre a abolição e a década de 50 do século XX, o Recôncavo perdeu progressivamente sua antiga importância econômica e política e terminou por quase isolar-se dos processos que desde então marcaram a vida nacional" *in*: BRANDÃO, Maria de Azevedo (org.). **Recôncavo da Bahia**: sociedade e economia em transição. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1998. p. 34).

"Chama-se de Recôncavo a região que circunda a Baía de Todos os Santos, formando o grande anfiteatro, no qual, há mais de quatrocentos anos, se vem desenrolando um dos mais antigos capítulos da colonização do Brasil" (PINTO, 1988 *apud* BRANDÃO, 1998, p. 101).

"Um berço da agricultura de *plantation* do Novo Mundo, o Recôncavo fazia parte do Nordeste de Gilberto Freyre. A região produziu, entre 1780 e 1860, grandes quantidades de fumo e açúcar para o mercado mundial. De fato, no começo do século XIX, a Bahia exportou mais açúcar que qualquer capitania brasileira; e da Bahia também veio quase todo fumo vendido na Europa" *in*: BARICKMAN, B. **Um contraponto baiano:** açúcar fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 28.

recenseamento do Brasil, o maior número de mulheres negras e mestiças nessas regiões, pois, a atividade citada possibilitava a condução de suas vidas fora do trabalho doméstico ou totalmente condicionadas à informalidade.

Tanto o cultivo do fumo, beneficiamento e produção de charutos eram consideradas atividades femininas, culturalmente leves, ao se comparar com os processos que envolviam a produção de cana-de-açúcar, para maior exploração do trabalho das mulheres, ou melhor, às mulheres negras, a posição com relação ao conceito de feminilidade dos senhores, mestres, donos das fábricas variava conforme a conveniência. As mulheres negras podiam ser exploradas como homens e condicionadas a múltiplas violências.

As operárias das fábricas de fumo, no Recôncavo, souberam usar as condições econômicas, embora privadas de direitos, ao próprio favor, gerenciando suas atividades laborais, subjugando projetos estruturais de exclusão da população negra da sociedade. Dialogaremos com produções historiográficas que trazem o trabalho doméstico como principal alternativa de sustento das mulheres negras no pós-abolição.

Conforme Collins e Sirma (2021), as ideias centrais da interseccionalidade, como desigualdade social, poder, realidade, contexto social, complexidade e justiça social, foram elaboradas nos contextos dos movimentos sociais que enfrentaram as crises de seu tempo, sobretudo diante dos desafios do colonialismo, racismo, sexismo, militarismo e exploração capitalista, enquanto que as mulheres de cor foram afetadas pela convergência desses sistemas de poder. Nesse sentido as possibilidades de resistência, aos diversos atravessamentos são variáveis de acordo com os diversos contextos que emergiram da escravidão, no Recôncavo Fumageiro a possibilidade de gerenciamento do tempo, atuação no comércio informal (alimentos e charutos), lavoura de fumo, produtos de subsistência possibilitou uma maior organização da população negra na busca por dignidade.

Educação, Moralidade, Resistência e Protagonismo Feminino no Recôncavo Fumageiro

Das inúmeras formas de humanização e construção da dignidade, a importância de ter acesso a alfabetização fica registrada nos jornais do início do século XX, haja vista que hoje, temos a consciência que o modelo de educação legitimava o racismo e naturalização do machismo, sexismo e eurocentrismo. Conforme Butler (2020, p.109), o

estado moderno e a sociedade civil brasileiros pretendiam ser a antítese das "atrasadas" culturas ancestrais da África, tornando assim os africanos e a africanidade incompatíveis com a cidadania da nova nação, cujo "ethos" era "ordem e progresso".

No Título 8º, no Art. 179, quando da menção à educação, afirmando que "A instrução primária é gratuita a todos os cidadãos" (Barbosa, 2015, p.116), a Constituição de 1891 garantia o direito de oferta escolar através da iniciativa privada. No contexto fumageiro, percebe-se que as pessoas negras estavam se organizando para alfabetizar seus iguais, já que não teriam oportunidade nas propriedades particulares das professoras, direcionadas às classes abastadas.

A população negra protagonizou sua inserção no processo educacional, já que até então a sociedade os privara desse direito e, construíram possibilidades para que seus iguais tivessem a oportunidade de livrar-se da exploração e vislumbrar melhores condições de vida, em um período dominado pela crença da superioridade de uma raça e na inferioridade inerente da África, o acesso à informação sobre história, cultura e questões africanas eram severamente limitadas nas escolas (Butler, 2020, p.114).

Angela Davis (2016, p.98), em seu livro *Mulheres, raça e classe,* focaliza a situação das norte- americanas negras no pós-abolição:

> Durante o período pós-escravidão, a maioria das mulheres negras trabalhadoras que não enfrentavam a dureza dos campos era obrigada a executar serviços domésticos. Sua situação, assim como a de suas irmãs que eram meeiras ou a das operárias encarceradas, trazia o familiar selo da escravidão. Aliás, a própria escravidão havia sido chamada, com eufemismo, de "instituição doméstica", e as escravas eram designadas pelo inócuo termo de "serviçais domésticas".

Em outros escritos da minha autoria, busquei descrever o cotidiano de trabalho e familiar das mulheres fumageiras do Recôncavo, bem como a tensão social vivida entre os paradigmas burgueses de moral e gênero, com as possibilidades de inserção social de sujeitos negros no mundo pós-abolição, entendemos que, socialmente, as mulheres negras eram vistas como cidadãs de segunda classe, menos femininas e designadas a trabalharem em ocupações precarizadas, consideradas vis, manuais e de exploração violenta, profissões que as mulheres brancas rejeitavam e mantinham a estabilidade de uma sociedade racializada. Sobre essa questão, May Madison nos dá uma contribuição muito importante da compreensão sobre o trabalho de brancos e negros (Collins, 2019, p.104):

> Uma diferença importante muito importante entre brancos e negros é que os brancos pensam que o trabalho define quem você é. [...] Ora, um negro sabe que faz muito mais sentido pensar o que estou fazendo não

> tem nada a ver com que eu quero fazer nem com o que eu faço quando estou fazendo algo por mim. Ora, o que os negros pensam é que meu trabalho é exatamente o que tenho que fazer para conseguir o que eu quero.

Nesse campo de compreensão sobre o trabalho e de perspectiva de vida que venho analisando a história de mulheres negras do Recôncavo Baiano, mulheres sagazes que romperam com a determinações sociais e construíram suas experiências de trabalho visando um futuro melhor para seus descendentes, colocando o trabalho de empregadas domésticas como a última alternativa escolhida para manutenção da subsistência.

É importante ter referências de pesquisas que dimensionem as relações entre empregadas e patrões em diferentes contextos do pós-abolição, trabalhos como o de Sandra Lauderdale Graham, *Proteção e Obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro – 1860-1910*, trata da relação ambígua entre patrões e criadas, sua vida privada e a conexão estabelecida por essas mulheres entre os espaços público e privado. Segundo a autora, no Rio de Janeiro, em 1870, a maioria das mulheres que trabalhava era empregada doméstica, totalizando 71% das mulheres trabalhadoras. As mulheres, livres ou escravas, trabalhavam lado a lado, pois a partir da década de 1860 o trabalho doméstico foi se tornando cada vez menos território de escravos, mas continuou sendo um espaço destinado às pessoas negras (Graham, 1992).

Segundo as pesquisas da autora, para manter um estilo de vida próprio da elite, as criadas eram fundamentais. As atividades domésticas eram as mais diversas e estavam relacionadas a certos serviços públicos que eram inexistentes. Até 1860, as casas do Rio de Janeiro não tinham água encanada nem sistema de esgoto. Eram as criadas, e também criados, que carregavam água, lavavam roupa nos chafarizes públicos, esvaziavam os urinóis, faziam compras. Dividiam-se entre cozinheiras, amas-de-leite, mucamas e costureiras, quando não desempenhavam todas essas funções. As criadas pertenciam à "classe" dos trabalhadores pobres urbanos. Ou melhor, o serviço doméstico era essencial para manter as hierarquias sociais e de cor.

Walter Fraga Filho (2006), em seu trabalho *Encruzilhadas da Liberdade,* constatou que o setor doméstico era o que mais absorvia trabalho feminino, nas funções de amas secas, engomadeiras e cozinheiras. Porém, o trabalho doméstico agregava também a mão-de-obra masculina, mas com ocupações estavam mais relacionadas à lavoura e ao mercado urbano, aos serviços de ganhadores, marceneiros, pedreiros etc.

Por outro lado, considerando o Recôncavo e os dados do Censo de 1870 e 1920, que abrange a baliza temporal deste texto, nos permite repensar as abordagens predominantes sobre trabalho feminino no pós-abolição e nos atentarmos para as peculiaridades de cada região, no Recôncavo Baiano, as mulheres, costumeiramente viviam do plantio de tabaco, do beneficiamento e na venda charutos agregadas a outras atividades. Nos últimos anos há um crescente número de trabalhos que evidenciam as peculiaridades da região, por exemplo, Karine Damasceno, em sua tese de doutorado (UFBA, 2019) trabalha as trajetórias de mulheres negras que lutavam pela sua liberdade legal em Feira de Santana, no período de 1871 a 1888. Dentre tantas histórias, a autora nos apresenta Belmira, uma mulher negra em processo de luta pela liberdade que passa um período em São Gonçalo dos Campos, centro da produção fumageira, possivelmente em busca de alternativa de trabalho,

> [...] a sobrevivência deve ter sido uma preocupação de Belmira desde a sua chegada a Feira de Santana e ela deve ter pensado em alternativas de trabalho em uma cidade onde, principalmente, mulheres, as escravizadas, libertas e livres tinham como ocupação mais provável o trabalho rural nas fazendas agrícolas, o doméstico e, certamente, a venda de produtos na famosa feira livre.

Segundo Damasceno (2019, p. 73), Belmira era natural de Coração de Maria, termo da Freguesia da Purificação, região açucareira do Recôncavo baiano. A autora destaca a surpresa de Belmira em vivenciar uma dinâmica diferenciada:

> [...] deve ter se surpreendido com a dinâmica da feira que extrapolava o entorno da praça João Pedreira, região do centro de cidade onde ela ocorria e onde se aglomeravam inúmeros trabalhadores, a exemplo dos vendedores que pesavam as sacas de fumo cultivadas principalmente na já citada freguesia de São Gonçalo dos Campos, mas, também, em São Félix, Cruz das Almas e na freguesia de São José das Itapororocas.

Durante anos de pesquisa no Arquivo Público da Bahia, emergiram várias histórias de mulheres negras que desafiaram a lógica estrutural com suas experiências e protagonismo na condução de suas vidas, por exemplo Domingas (Processo-Crime, APEB, 1862), uma mulher morta pelo seu companheiro, conforme processo-crime de 1862, por não ter-lhe comprado a liberdade. Ao ser descrito os pertences de Domingas, o documento informa que junto com produtos que vendia na feira, foram encontrados alguns fardos de fumo, no decorrer do processo, a vítima passa ser fortemente criticada porque sua alegria, ao cantar durante a lida e ter êxito em seus negócios tornou-se fator de incômodo a todos viviam ao redor do casal. O processo de Domingas é taxativo, ao

trazer à tona a operacionalidade da fumicultura associada a outras culturas de subsistência, o que possibilitava que as mulheres empreendessem e viabilizassem o sustento familiar, além de comprarem a própria liberdade.

Então, além terem maiores possibilidades de ganhos para comprar a própria liberdade, possivelmente, como outras mulheres negras viam-se "pressionadas" e/ou com a atribuição, em alguns casos, de libertar seus companheiros e/ou familiares, o que dá margem para pensarmos na emergência de novas relações de poder que contrariavam o modelo burguês e eurocêntrico. Nesse sentido, é necessário lembrar que às mulheres Negras, de modo geral, havia uma sobreposição de responsabilidades, além de cuidar de seus familiares e da comunidade negra, elas ainda precisavam cuidar da família senhorial, das crianças, da senhora e do senhor, dos velhos e doentes.

Em todos os relatos, a liberta aparece como uma mulher trabalhadora e feliz, isso lhe rendeu repreensões, censuras e até a própria vida. Era o verdadeiro comportamento transgressor para uma mulher negra, demonstrar ou estar feliz. Em relação a Jacob, companheiro de Domingas, foi condenado às galés perpétuas. Seu senhor tentou intervir, possivelmente, para não perder a força de trabalho.

O caso de Domingas e Jacob configura as diversas realidades de arranjos familiares ou relações afetivas que emergiram do cativeiro, resultantes do choque de paradigmas eurocêntricos e das possibilidades peculiares a cada contexto em que os escravizados e ex-escravizados tiveram que reconstruir suas vidas afetivas, econômicas e experiências sociais.

Já outro caso, o defloramento da pequena Bernardina (Processo-Crime, APEB, 1876), acontece em um contexto de plantação das malhadas de fumo, onde a criança residia, conforme o processo, Bruno Ramos, um rapaz de 14 anos, filho de Maria do Pereira, solteiro, brasileiro, natural do Arraial de Belém, que se ocupava em trabalhar na roça, e Bernardina de Tal, uma criança de 7 anos, ocorrida na Freguesia de Belém, pertencente ao Termo de Cachoeira, no dia 11 de julho de 1876, aproximadamente às 11 horas da manhã, na casa de Manoel Custódio, pai de Bernardina, que no momento do delito encontrava-se no trabalho em suas malhadas de fumo, deixando a menina Bernardina em casa a cuidar de outra criança aleijada, quando o agressor Bruno Ramos, que certamente sabia da rotina da família, entrou, agarrou-a violentamente, conduzindo-a para um quarto, e deflorou-a (Processo-Crime, APEB, 1876). Ressalto que termo defloramento, não dá conta da violência que pequena Bernardina foi acometida,

naturalizado no contexto temporal, mas para que haja compreensão da violência, sem que haja anacronismo, termo "defloramento", utilizado na época para relações consentidas, ao passo que nos seus autos do processo consta:

> [...] ahí achando-se a menos Bernardina em casa balançando outra criança, pegou-a e derrubando-a serviu-se da mesma à força, a qual se acha em risco de vida, pois a dita Bernardina ainda não conta com sete anos de idade e está principiando a mudar os primeiros dentes da frente [...].

A menor, conforme o processo, foi deixada em um estado deplorável, correndo risco de vida, cercada por uma poça de sangue. O corpo delito foi realizado dias depois da violência, de acordo com o resultado da análise médica, houve introdução forçada de um corpo estranho nas partes íntimas de Bernardina, deixando-a dilacerada, e comprovou-se também a cópula carnal.

Todas as testemunhas do processo se ocupavam com os trabalhos nas malhadas de fumo, como por exemplo, Felicíssimo Pereira de Souza, natural de Belém, com 25 anos, lavrador. Felicíssimo relatou que no dia do acontecido estava indo de suas malhadas[3] para casa, quando encontrou no caminho o querelado Bruno Ramos, preso por Manoel Custório e outras pessoas que se dirigiam à casa de queixas e ele, testemunha, resolveu acompanhá-los até a referida casa, onde a menor Bernardina já estava.

O mais impressionante no processo é que, para se eximir da pena, o curador do réu sugeriu o casamento com Bernardina, a fim de "reparar-lhe o mal" e em respeito ao parentesco de ambos, sendo Januária, mãe da vítima, intimada em juízo para se posicionar sobre a proposta, "Januária Ferreira de Jesus disse que de maneira alguma consentiria semelhante casamento; porquanto, o acusado era um homem sem meios de vida que nem residência própria tinha, e que, portanto não poderia concordar com tal casamento" (Processo-Crime, APEB, 1876).

A pequena Bernardina se negou a aceitar a proposta, dizendo que o acusado a maltrataria e já tentou matá-la, referindo-se ao estupro. Insistentemente, o curador de Bruno solicitou que o juiz perguntasse à menor quem a aconselhou a dizer que não queria casar neste juízo, Bernardina respondeu que sua mãe lhe disse para não querer casar, mas que ela, por vontade própria, não queria tal casamento. Bruno, mesmo negando a autoria do defloramento, respondeu em juízo que casaria para livrar- se da prisão.

[3] Plantações de fumo.

Após o réu ser condenado a cinco anos de prisão, o curador continuou as razões da apelação, relatando que "o que explica a violência não é a tenra idade da vítima, mas os meios de violentos empregados para conseguir os fins desejados" (Processo-Crime, APEB, 1876) e que a injustiça reside em um Juiz, representante do trono da verdade, se curvar à vontade de uma mãe desnaturada que prefere ver sua filha desonrada, marchar a senda da prostituição, do que lavada a mácula pelo próprio autor dela, ver sua filha receber os entes sacros em nome de mulher casada. Prossegue relatando que a pequena Bernardina seguiu os caprichos de sua mãe, "uma mulher perdida e que deseja que sua filha a imite no caminho da imoralidade, caminho da perdição e prostituição. A lei quer moralidade e não pode seus executores concorrer para o contrário disso".

> A constituição do arcebispado não se opõe a realização do casamento, attento a idade da menor ao tempo do defloramento, parece e é de toda justiça, que neste caso, se deverá seguir o casamento, já em cumprimento da lei, já para salvá-la da prostituição uma menina que virá vir constituir uma família legítima, e já finalmente não venha triunfar o capricho filho da estupidez de uma mulher ignorante, e com ele a condenação desmerecida e antilegal de quem, acorbertado com a lei quer reparar a ofensa praticada.

O apelante segue pedindo ao superior tribunal uma providência legal para efetuar o casamento, que segundo ele trará mais vantagens à sociedade, à lei, do que a condenação do réu, e com ela a perdição perpétua de uma menina que não pode e nem deve ser sacrificada pelos caprichos de sua mãe. Conforme as palavras do curador do réu:

> Assim a moralidade ganhará, a lei será respeitada e mantida, a sociedade não terá que presenciar um mais um quadro feio, triste e repugnante vendo lançada na carreira da prostituição e da miséria uma menina que por capricho daquela que deveria prezar por sua honra e por sua dignidade.

No entanto, o advogado de Bernardina postulou que a lei deveria ser entendida em termos hábeis e não no absurdo inqualificável que seria o casamento da vítima com o réu, porque repugnaria as leis da natureza, e prossegue:

> Só se pode contrair matrimônio aos quatorze anos sendo varão, e aos doze anos completos, sendo fêmea, palavra da constituição arcebispado, artigo duzentos e sessenta e sete, salvo quando antes da dita idade constar que tem descrição e disposição bastante que supra a falta daquela: citado artigo da constituição... um grande número de expectadores que compareceram à sessão presenciaram a impossibilidade absoluta de casamento, não só pela tenra idade da ofendida, mas pela configuração do delito e traços de organização.

O advogado de Bernardina e sua mãe evidenciaram que é impossível o consentimento materno ao casamento, por valiosas razões:

> Não se há de entregar uma criança a um homem, que não tem residência, e menos ainda meios de vida, um perfeito vadio, vagabundo porque ao invés de moralizar o fato seria agravado com a prostituição, seria um mal maior e sem paradeiro. Parece que temos o dito o bastante para demonstrar improcedência ao recurso interposto (Processo-Crime, APEB, 1876).

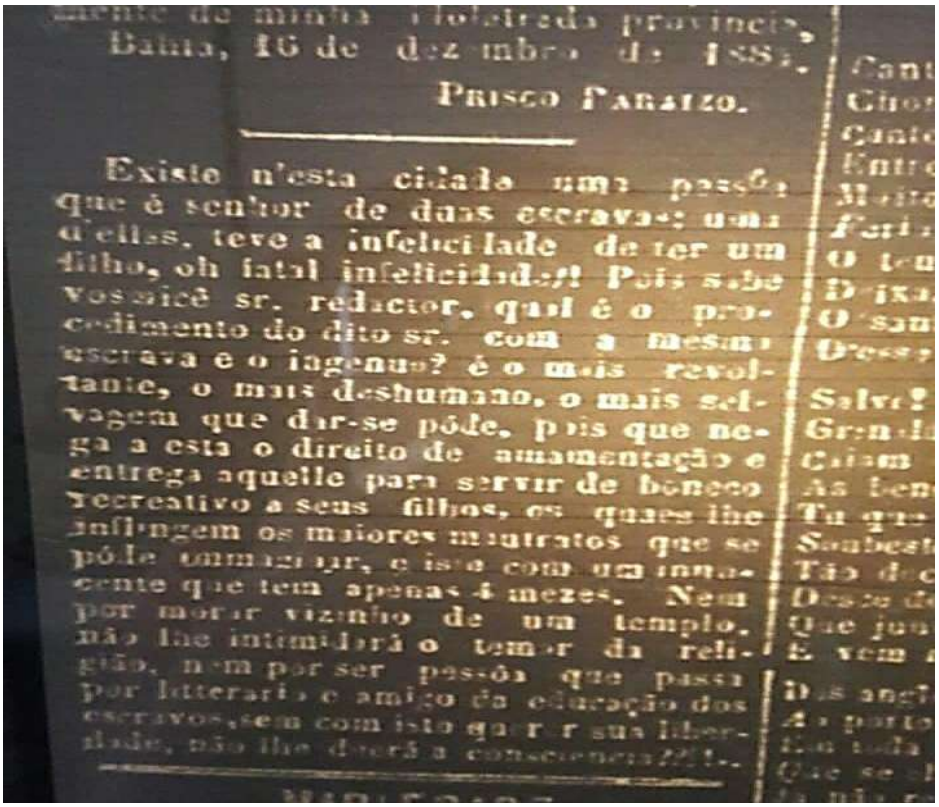
O processo se arrastou até o ano de 1878, quando Bruno presumivelmente já estava com 16 anos e Bernardina com 9 anos. No entanto, ainda em 1876, encontramos um pedido de *Habeas Corpus* (Habeas Corpus, APEB, 1876) para Bruno Ramos, feito por Maria Pereira de Jesus, sua mãe. O documento alega que seu filho menor, de nome Bruno Ramos, está preso à disposição do delegado de polícia sem ordem legal e sem razões para tal, e que o mesmo precisa ser alistado como recruta, mas isso só pode ocorrer quando ele tiver 19 anos completos, e ele tem 14 anos comprovados, com certidão que mandou extrair em Conceição da Feira. A impetrante procurou meios para conseguir o *Habeas Corpus*: "[...] por sua idade, conta seu filho como único arrimo, tendo além dele, mais quatro filhos menores, inclusive um aleijado [...]".

Esse triste infortúnio na vida de Bernardina é elucidativo para se pensar a evolução e a operacionalidade do conceito de moralidade, estritamente atrelado às vivências femininas, sendo o fardo de mulheres pobres e negras aos olhos de uma sociedade patriarcal e racista; o sentido da infância totalmente diverso, e segundo Fraga Filho (1996), no caso de Salvador, existia uma distinção entre as crianças que nasciam em conjunturas sociais livres, libertas e escravas. A ideia de infância, também, não era compreendida de maneira igual para cada criança que fazia parte desses grupos. Desse modo, as crianças desfavorecidas, além de experimentar os rubores das ruas, eram consideradas como mendigas, moleques e vadias (Fraga Filho, 1996). Penso que seja uma definição extremamente delicada, pois como indica a matéria abaixo, do Jornal *A Imprensa*, da cidade de Cachoeira, de dezembro de 1884, não tem definição que dê conta do que poderia ser considerada a infância para meninos e meninas negras.

> Existe nesta cidade uma pessoa que é senhor de duas escravas, uma dellas deve a infelicidade de ter um filho, oh fatal infelicidade, pois saiba vosmicê sr. Redator qual é o procedimento do dito senhor com a escreva e o ingênuo? É o mais revoltante, o mais desumano, o mais selvagem que dar-se pode, pois nega a esta o direito de amamentação e entrega aquele para servir de boneco recreativo a seus filhos, os quais lhe infligem os maiores maus tratos que podem imaginar. E isso com

um inocente que tem apenas 4 meses, nem por morar vizinho de templo não lhe intimidará o temor da religião e nem por ser pessoa que passa por ser literário e amigo da educação dos escravos, sem com isto querer a sua liberdade, não lhe doerá a consciência?

Figura 1- Jornal *A Imprensa*, 1884



Bahia, 16 de dezembro de 1883.

PRISCO PARAIZO.

Existe n'esta cidade uma pessôa que é senhor de duas escravas: uma d'ellas, teve a infelicidade de ter um filho, oh fatal infelicidade!! Pois saibe vossicê sr. redactor, qual é o procedimento do dito sr. com a mesma escrava e o ingenuo? é o mais revoltante, o mais deshumano, o mais selvagem que dar-se póde, pois que nega a esta o direito de amamentação e entrega aquelle para servir de boneco recreativo a seus filhos, os quaes lhe inflingem os maiores maltratos que se póde imaginar, e isto com um innocente que tem apenas 4 mezes. Nem por morar vizinho de um templo, não lhe intimidará o temor da religião, nem por ser pessôa que passa por litterario e amigo da educação dos escravos, sem com isto querer sua liberdade, não lhe doerá a consciencia?!!...

Fonte: Arquivo Público da Bahia.

De acordo com Mattoso, no curto período de vida de crianças, entre os 3 e os 8 anos, iniciavam-se as relações sociais com os senhores e os demais cativos, sendo que nos dois últimos anos a criança começava a prestar pequenos serviços; a fase dos 7 aos 12 anos não era mais a idade da infância, pois sua força de trabalho era explorada ao máximo (Mattoso,1988). Em seu estudo, Maria Cristina Luz Pinheiro encontrou crianças com apenas 4 anos de idade trabalhando, entretanto, para a autora, mais importante que a precisão da idade em que elas começavam a vida de trabalhadoras, importa saber que as crianças estavam longe de ser um peso para os proprietários e que, desde muito cedo, elas podiam ser encontradas no processo produtivo, seja no serviço doméstico, na lavoura, no comércio ou, em alguns casos, como mão de obra qualificada (Pinheiro, 2005). Os laços de parentesco, familiares ou de solidariedade, possibilitados por trajetórias individuais e coletivas no seio das comunidades negras, pobres e rurais, recém-egressas da escravidão, variavam de acordo com as especificidades de cada localidade.

Os legados da escravidão impactaram diretamente nas normas socioculturais, trata-se de uma constelação de questões de gênero, feminilidade, masculinidade, sobre o *status* de menina/mulher de maneiras díspares em cada contexto. É importante que tais questões, resguardadas as suas devidas especificidades, sejam pensadas interseccionalmente e, de acordo com Hill Collins (2021), a interseccionalidade não só é um método de fazer pesquisa, mas também é uma ferramenta de empoderamento.

Experiências Femininas e Cotidiano nas Fábricas de Charutos

É importante citar a obra literária de Mariah Costa Penna (1989), a escritora foi uma das herdeiras da fábrica de charutos Costa e Penna, mãe da saudosa Gal Costa e autora do livro "Vida nas vidas", no qual é retratado o cotidiano das charuteiras com riqueza de detalhes. A personagem principal, Cantídia era engomadeira e charuteira; uma mulher negra que vivia uma vida sofrida ao tentar moldar -se aos padrões injustos e impossíveis de serem alcançados da sociedade patriarcal.

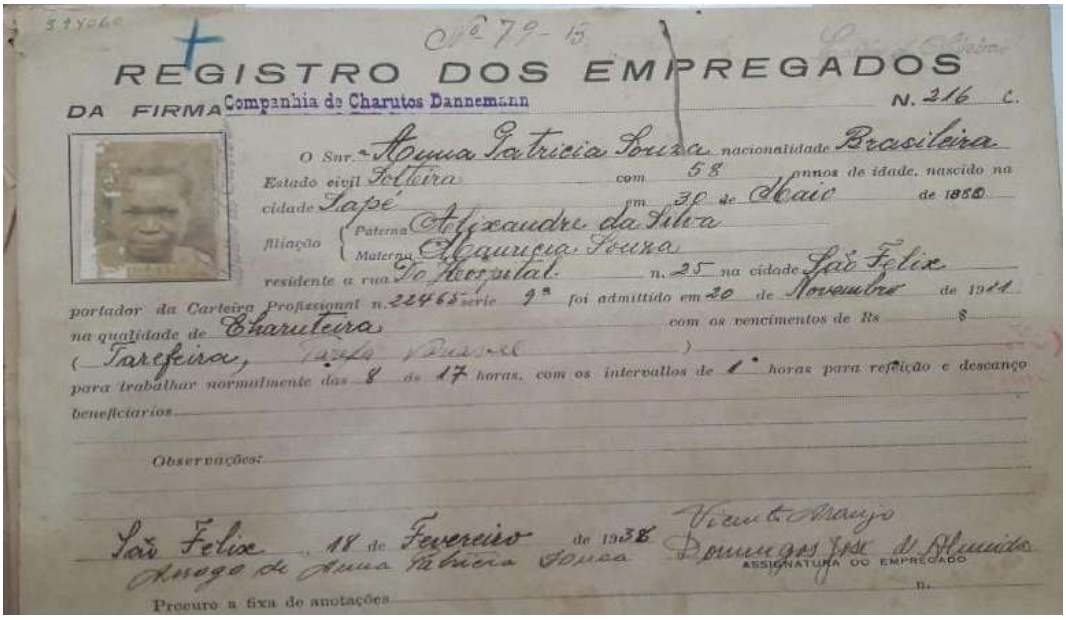
Se o tráfico de escravizados construiu a riqueza das famílias merecedoras de honrarias e distinção nos jornais e na sociedade, a exploração de homens e mulheres negras teve um papel decisivo na manutenção de tais privilégios e *status* social, e múltiplas formas de resistir constituem as estratégias de mulheres negras inscreverem sua existência historicamente. Nesse sentido, desconstruir os estereótipos que perpetuam a subordinação é o grande desafio da História na contemporaneidade. E segundo Hill Collins (2019), os grupos marginalizados estão localizados em posições que lhe possibilitam um maior conhecimento dos fatos sociais, produzindo questionamentos de forma mais acurada que os grupos privilegiados.

A construção de uma educação antirracista e de uma sociedade com justiça social perpassa o conhecimento dos processos históricos que permearam a inserção social dos sujeitos, bem como o reconhecimento e o respeito às diferenças. E contar a história de mulheres negras é uma forma de suprimir os processos de coisificação e desumanização que fazem parte de um complexo de exploração, vivenciado em contextos diferenciados, onde não há uma única forma de resistência.

Anna Patrícia Souza, nascida em 1880, e Alexandrina Carvalho, em 1878, poucos anos antes da abolição da escravidão, conforme demonstram as fichas dos registros de empregados da fábrica de charutos Dannemann, bem poderiam ser confundidas com

Cantídia e Lindaura, personagens do capítulo *As charuteiras*, de Mariah Costa Penna (1989).

Figuras 2 e 3- Fichas de empregadas da Dannemann, 1938



REGISTRO DOS EMPREGADOS

DA FIRMA Companhia de Charutos Dannemann N. 216 C.

O Snr.ª Anna Patricia Souza nacionalidade Brasileira

Estado civil Solteira com 58 annos de idade, nascido na cidade Sapé em 30 de Maio de 1880

filiação { Paterna Alexandre da Silva / Materna Mauricia Souza

residente a rua Do Hospital n. 25 na cidade São Felix

portador da Carteira Profissional n. 22465 serie 9ª foi admittido em 20 de Novembro de 1911

na qualidade de Charuteira com os vencimentos de Rs $

(Tarefeira, Tarefa Variavel)

para trabalhar normalmente das 8 ás 17 horas, com os intervallos de 1 horas para refeição e descanço

beneficiarios

Observações:

São Felix 18 de Fevereiro de 1938 Vicente Araujo

Arrogo de Anna Patricia Souza Domingos José de Almeida

ASSIGNATURA DO EMPREGADO

Procure a fixa de anotações n.

REGISTRO DOS EMPREGADOS

DA FIRMA COMPANHIA DE CHARUTOS DANNEMANN N. 487

(Photographia)

O Snr.ª Alexandrina Carvalho nacionalidade Brasileira

Estado civil Solteira com 60 annos de idade, nascido na cidade Maragogypé em 28 de Novembro de 1915

filiação (Paterna Balbina Teixeira de Carvalho / Materna Maria Angelica

residente a rua Curiachito n. 7 na cidade Cachoeira portador da Carteira Profissional n. 22305 serie 9ª foi admittido em 12 de Agosto de 1895 na qualidade de Charuteira com os vencimentos de Rs. 1$

(Tarefeira, Tarefa Variavel)

para trabalhar normalmente das 8 ás 17 horas, com os intervallos de 1 horas para refeição e descanço

beneficiarios

Observações: 16/11/43

São Felix 11 de Outubro de 1935 Vicente Araujo

Arrogo de Alexandrina Carvalho Domingos José d'Almeida

Assignatura do Empregado

Procure a fixa de anotações n.

Fonte: Arquivo Público de São Félix.

Através da vida de Cantídia e Lindaura, a autora materializa as várias dimensões das recém-egressas da escravidão, a precariedade das habitações, as longas caminhadas para a faina cotidiana: “desciam a ladeira aos grupos, mas Cantídia gostava de isolar das outras, que gostava de tagarelar, troçar e debochar” (PENNA, 1989, p.147), essa era uma

movimentação característica das localidades que abrigavam os armazéns e fábricas de charutos.

Além disso, a autora se refere às longas jornadas de trabalho, que causavam prejuízo à saúde, como mãos e pés inchados, tonturas, enjoo, doenças graves, como asmas brônquicas, alergias respiratórias, dermatoses, eczemas e até a morte das operárias. A consciência de classe aparece no trecho: "Gente pobre não pode vadiar, isso para os ricos, que têm com que "se guentá." Mesa coberta de pitéu e, para nós, sempre faltando gororoba". Em resposta à marginalização imposta pela sociedade e à "disparidade com que são tratados os seres humanos", as mulheres desdenhavam das pessoas bem vestidas, agrediam com olhares quando eram notadas (Penna, 1989, p. 144).

É importante citar a análise de Hill Collins (2009, p. 329) sobre o ativismo das mulheres negras, onde a autodefinição, a autovalorização e a busca de autonomia definem a sua visão de mundo, assim como as crenças que derivam de sua luta pela sobrevivência, para tanto, a autora registra uma entrevista com Sara Brooks, uma empregada doméstica que teoricamente não costuma ser vista como uma ativista política, "Para mim, os brancos podem estar me julgando, mas eu estou julgando eles também. Se desdenhavam de uma pessoa de cor, desdenhavam de mim também e eu fazia a mesma coisa com eles [...]".

Então, era essencial continuar resistindo às relações de solidariedade, e Mariah Costa Penna descreve os laços das mulheres nos momentos de morte e doença, bem como as alternativas utilizadas para livrar os filhos de uma vida de miséria, como é o caso de uma menina fraca, que já tinha uma filha que morava com a avó, do outro lado do rio. Assim era caracterizada Berila, que mal completou 17 anos e morreu em decorrência de um aborto, "era costume recorrerem aqueles métodos, quando não queriam filhos, aquela vítima estendida ali não era a primeira e nem seria a última" (PENNA, 1989, p. 145). Até mais novas que Berila, encontrei diversas meninas que não tiveram o direito de serem crianças, entre 13 e 15 anos, trabalhando na Dannemann, a exemplo das que constam nas fichas abaixo, de Arlinda Conceição (15 anos), cuja foto reflete a imagem de uma criança, e Celina Maria da Conceição (13 anos).

Figuras 4 e 5 – Fichas de registro de meninas empregadas

REGISTRO DOS EMPREGADOS

DA FIRMA Companhia de Charutos Dannemann N 1356

O Snr.ª Arlinda Conceição nacionalidade Brasileira

Estado civil Solteira com 15 annos de idade, nascido na cidade Cachoeira em 2 de Março de 1923

filiação { Paterna Henrique dos Santos / Materna Maria Simplicia da Conceição

residente a rua Ladeira da Pitanga n. 13 na cidade Cachoeira

portador da Carteira Profissional n. 50921 serie 9ª foi admittido em 10 de Janeiro de 1939

na qualidade de Destaladeira de fumos com os vencimentos de Rs. 2$000

(diaria)

para trabalhar normalmente das 8 ás 17 horas, com os intervallos de 1 horas para refeição e descanço

beneficiarios

Observações:

São Felix, 18 de Janeiro de 1939 Arrogo Arlinda Conceição

ASSIGNATURA DO EMPREGADO

Procure a fixa de anotações n.

REGISTRO DOS EMPREGADOS

DA FIRMA Companhia de Charutos Dannemann N.

O Snr.ª Celina Maria da Conceição nacionalidade Brasileira

Estado civil Solteira com 13 annos de idade, nascido na cidade Maragogipe em 15 de Dezembro de 1924

filiação { Paterna Laudencio Cerqueira / Materna Virgilina M.ª da Conceição

residente a rua 135 n. 118 na cidade São Felix

portador da Carteira Profissional n. 22375 serie 9ª foi admittido em 29 de Julho de 1938

na qualidade de Charuteira com os vencimentos de Rs. 4$ 1$

(Tarefeira, Tarefa Variavel)

para trabalhar normalmente das 8 ás 17 horas, com os intervallos de 1 horas para refeição e descanço

beneficiarios 240-

Observações:

São Felix 29 de Julho de 1938 Arrogo de Celina M.ª Conceição

Domingos José d'Almeida

ASSIGNATURA DO EMPREGADO

Fonte: Arquivo Público de São Félix.

É importante perceber que, além da exploração e dos salários baixos, ainda que as horas de trabalho fossem longas, as mulheres negras que exerciam outras atividades fora trabalho doméstico, diferentemente das empregadas que deveriam residir no emprego, tinham mais tempo para se dedicarem à família, ou como mencionado acima, mesmo trabalhando, a convivência com a prole e a comunidade era maior (Collins, 2019, p. 119).

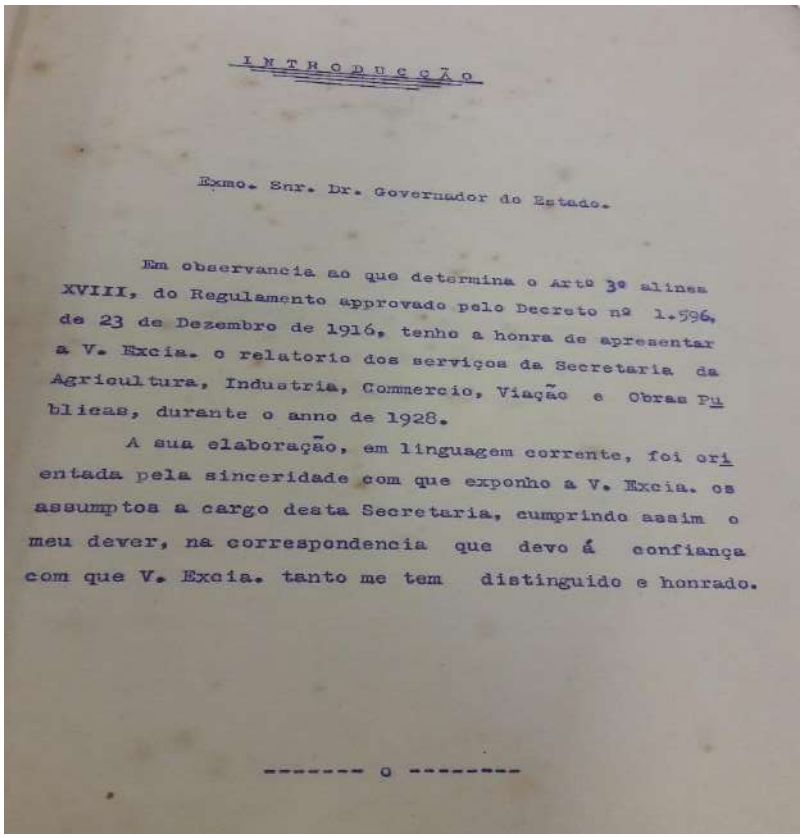
Figura 6- Charuteiras exercendo seu ofício

Fonte: APEB, início do século XX.

As zonas fumageiras, como São Félix, Muritiba, Cachoeira e São Gonçalo dos Campos, possuíam um quantitativo populacional muito superior quando comparamos com as demais freguesias. De acordo com o recenseamento de 1920, dentre os 136 municípios baianos cadastrados, a região que concentrava os campos de plantio, fábricas e armazéns de fumo, divididos entre Cachoeira, São Félix e São Gonçalo dos Campos e seus respectivos distritos, reunia uma população de 101.729 pessoas, ficando atrás somente da capital, Salvador, que abrigava 132.128 pessoas. É importante também citar Vitória da Conquista com 84.038 habitantes e Feira de Santana com 77.600 pessoas. Vale relacionar essa densidade populacional com a grande produção de fumo da Bahia no período que, consequentemente, oportunizaria possibilidades de trabalho para a população recém-egressa da escravidão.

De acordo com o relatório dos serviços da Secretaria de Agricultura, Indústria, Comércio, Viação e Obras Públicas, apresentado no ano de 1928 ao Governador do estado, a Bahia ocupava o segundo lugar como produtor mundial de cacau e figurava o terceiro lugar quanto ao fumo, com mais de 90% da produção total do Brasil. De acordo com o quadro comparativo da exportação exterior de fumo do Brasil e da Bahia, no quinquênio de 1924 a 1928, a Bahia foi responsável pelo percentual de 89,2% a 94,4% de fumo de todo o país.

Figuras 7 e 8 – Exportação exterior da Bahia (1924-1928)



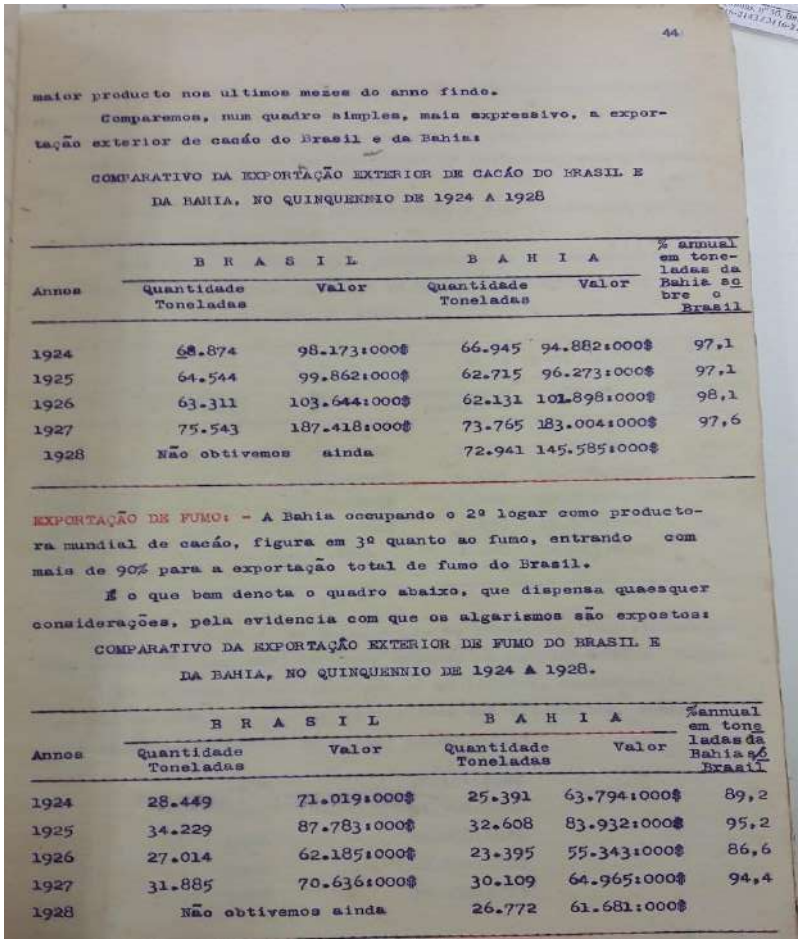
INTRODUCÇÃO

Exmo. Snr. Dr. Governador do Estado.

Em observancia ao que determina o Artº 3º alinea XVIII, do Regulamento approvado pelo Decreto nº 1.596, de 23 de Dezembro de 1916, tenho a honra de apresentar a V. Excia. o relatorio dos serviços da Secretaria da Agricultura, Industria, Commercio, Viação e Obras Publicas, durante o anno de 1928.

A sua elaboração, em linguagem corrente, foi orientada pela sinceridade com que exponho a V. Excia. os assumptos a cargo desta Secretaria, cumprindo assim o meu dever, na correspondencia que devo á confiança com que V. Excia. tanto me tem distinguido e honrado.

------- o --------



44

maior producto nos ultimos mezes do anno findo.

Compararemos, num quadro simples, mais expressivo, a exportação exterior de cacáo do Brasil e da Bahia:

COMPARATIVO DA EXPORTAÇÃO EXTERIOR DE CACÁO DO BRASIL E DA BAHIA, NO QUINQUENNIO DE 1924 A 1928

Annos	BRASIL Quantidade Toneladas	BRASIL Valor	BAHIA Quantidade Toneladas	BAHIA Valor	% annual em toneladas da Bahia sobre o Brasil
1924	68.874	98.173:000$	66.945	94.882:000$	97,1
1925	64.544	99.862:000$	62.715	96.273:000$	97,1
1926	63.311	103.644:000$	62.131	101.898:000$	98,1
1927	75.543	187.418:000$	73.765	183.004:000$	97,6
1928	Não obtivemos ainda		72.941	145.585:000$	

EXPORTAÇÃO DE FUMO: - A Bahia occupando o 2º logar como productora mundial de cacáo, figura em 3º quanto ao fumo, entrando com mais de 90% para a exportação total de fumo do Brasil.

É o que bem denota o quadro abaixo, que dispensa quaesquer considerações, pela evidencia com que os algarismos são expostos:

COMPARATIVO DA EXPORTAÇÃO EXTERIOR DE FUMO DO BRASIL E DA BAHIA, NO QUINQUENNIO DE 1924 A 1928.

Annos	BRASIL Quantidade Toneladas	BRASIL Valor	BAHIA Quantidade Toneladas	BAHIA Valor	% annual em toneladas da Bahia sobre o Brasil
1924	28.449	71.019:000$	25.391	63.794:000$	89,2
1925	34.229	87.783:000$	32.608	83.932:000$	95,2
1926	27.014	62.185:000$	23.395	55.343:000$	86,6
1927	31.885	70.636:000$	30.109	64.965:000$	94,4
1928	Não obtivemos ainda		26.772	61.681:000$	

Fonte: Arquivo Público da Bahia.

As zonas fumageiras deram inúmeras possibilidades de resistência à população negra, além das possibilidades de trabalho, organização para acessarem a educação, ou através da organização de irmandades negras, de maneira específica, a irmandade da Boa Morte. Apesar do racismo, cuja violência se manifesta em vários sentidos, principalmente no âmbito intelectual e científico, a população negra era vista como incapaz de progressos intelectuais. Davis (2016) postula que isso decorre do fato de que as pessoas negras haviam sido propriedade, assim eram caracterizadas como inferiores, quando comparadas ao epítome branco da humanidade.

Conforme a propaganda do *Jornal O Campesino*, periódico de circulação da cidade de São Gonçalo dos Campos, em 1921, as tradições africanas eram tratadas como crendices, superstições, ilusão, ignorância, como podemos ver na descrição abaixo:

> A Benzedura, uma enxaqueca e a tia Joaquina promptifica-se a fazer umas rezas e benzeduras com galhos de arruda e alecrim. Pobre preta velha! Deixe-na na inocente ilusão de sua crendice. Mas não deixem sofrer inutilmente a mocinha. Um ou dois comprimidos de Cefiaspirina serão o bastante para aliviar dessa terrível dor de cabeça.

Na imagem que ilustra a propaganda aparece uma mulher negra e idosa realizando a benzedura em uma mulher branca, deitada numa cama com a expressão de desconfiança na face, como se pode ver na imagem a seguir. Grada Kilomba (2019), em *Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano*, expõe como a naturalização da violência, pelo viés da neutralidade, inferioriza, primitiviza, infantiliza e desqualifica as pessoas negras e suas tradições. Essas imagens de controle são traçadas para fazer com que o racismo, o sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana. Ou melhor, o conhecimento, a erudição e a ciência estão intrinsecamente ligados ao poder e à autoridade racial.

Figura 9 – A Benzedura

Fonte: *Jornal O Campesino*, 1921, São Gonçalo dos Campos/BA.

Contrariando o determinismo motivado pelo racismo, pois sociologicamente a definição de raça estava vinculada à distribuição dos lugares sociais, legitimando a hierarquização das sociedades e manutenção das estruturas de poder.

Nesse sentido, se fossem realmente inferiores em termos biológicos, as pessoas negras nunca teriam manifestado desejo e nem capacidade de adquirir conhecimento, muito pelo contrário mostraram-se incansáveis, inteligentes e sagazes nas estratégias de resistência às opressões. Consequentemente, não teria sido necessário proibi-las de

aprender, a população negra sempre demonstrou uma impaciência feroz no que se refere à aquisição de educação (Davis, 2016, p.109).

No mesmo jornal citado anteriormente, no dia 4 de março de 1921 foi publicada uma nota sobre a escola noturna, fundada por Luiz Cardozo Cazumbá, comerciante de uma família de descendentes de africanos que, desde o século XIX, manteve o sobrenome familiar, malgrado o regime de escravidão que, entre outras coisas, "abortava" o nome de família dos africanos escravizados e seus descendentes (Silva, 2018).

> Luiz Cardoso Cazumbá foi negociante e empresário na cidade de São Gonçalo dos Campos, na primeira metade do século XX. Parece ter seguido a experiência do avô, Manoel Cardoso Cazumbá, que, no início do século XX, comprara terras na localidade da Cruz. Talvez o domínio das leituras e das escritas, que ambos tiveram, tenha facilitado a atuação no mundo dos negócios e investimentos. Mesmo os africanos e descendentes que se destacaram "no mundo dos brancos" ficaram por um longo tempo na invisibilidade, quando não foram branqueados. Ou seja, deram a eles feições de brancos e seus novos sobrenomes não indicavam mais a origem africana, já que, em decorrência do processo do tráfico, os africanos perdiam sua identidade coletiva e individual. Há exceções, como o aqui abordado. No campo da História dos afrodescendentes no Brasil, a manutenção do sobrenome africano constituiu-se uma peculiaridade. É o caso da família Cazumbá.

Então, de acordo com os estudos do professor José Bento Rosa da Silva, Luiz Cardoso Cazumbá era negro e, conforme a nota abaixo do *Jornal O Campesino*, ele foi responsável por abrir os caminhos da educação escolar para a população pobre da região, já que, segundo Barbosa (2015), no caso do direito à educação, desde a Constituição Imperial de 1824, há apenas menção à educação escolar no Art. 179, quando se refere às Disposições Gerais e das Garantias dos Direitos Civis e Políticos dos Cidadãos Brasileiros.

Considerações Finais

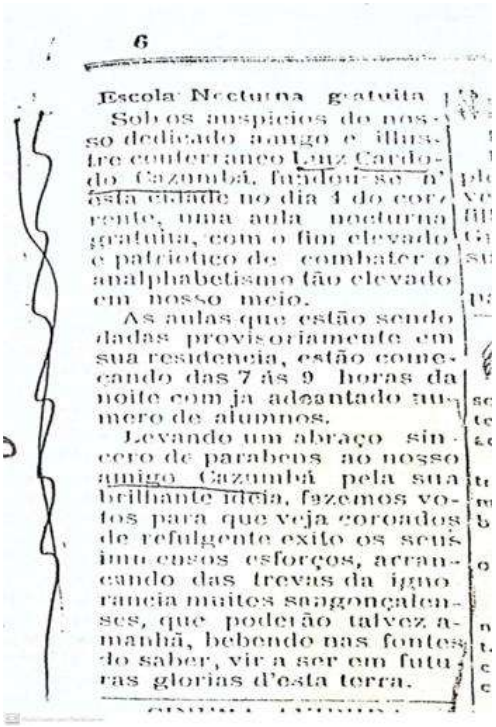
É importante ratificar que, embora estejamos tratando do pós-abolição, precisamos considerar o contexto de uma sociedade escravista, na qual a pessoa escravizada era desumanizada, uma propriedade material do senhor. Também é importante pontuar que, com relação às mulheres, a Constituição Imperial as silencia, e só passam a ter direito ao voto a partir da Constituição de 1934, é importante refletir sobre os tortuosos e peculiares caminhos para o exercício da cidadania que os pobres, mulheres e negros tiveram que trilhar.

Há restrições no Título 8º, no Art. 179, quando da menção à educação, afirmando que "A instrução primária é gratuita a todos os cidadãos", a Constituição de 1891 garantia o direito de oferta escolar através da iniciativa privada. No contexto fumageiro, percebe-se que as pessoas negras estavam se organizando para alfabetizar seus iguais, já que não teriam oportunidade na casa das professoras direcionadas às classes abastadas e tinham consciência dos caminhos que a educação poderia abrir.

Assim, além de a Constituição não cogitar a vinculação de recursos para a educação, relegou a demanda por educação escolar para o indivíduo que, através de motivações pessoais e sociais, buscasse os bancos escolares. Nesse sentido, nem mesmo a revisão da Constituição de 1925/1926 alcança a gratuidade e obrigatoriedade da instrução primária como princípio nacional (Barbosa, 2015, p.115-116). Nesse contexto, o professor Luiz Cardoso Cardoso Cazumbá abriu as portas de sua residência para, certamente, dar oportunidade a trabalhadores e trabalhadoras negras em ter acesso à educação,

> Escola Noturna gratuita, sob os aupícios do nosso dedicado amigo e illustre conterrâneo Luiz Cardozo Cazumbá, fundou-se nesta cidade, no dia 4 do corrente, uma aula noturna gratuita, com o fim elevado e patriótico de combater o analfabetismo tão elevado em nosso meio. As aulas estão sendo dadas provisoriamente em sua residência, estão começando de 7 às 9 horas da noite com já adeantado número de alunnos.
> Levando um abraço sincero de parabéns ao nosso amigo Cazumbá pela sua brilhante ideia, fazemos votos para veja coroado de refulgentes êxito os seus imensos esforços, arrancando das trevas da ignorância muitos sangonçalenses, que poderão talvez amanhã, bebendo nas fonstes do saber, vis a ser o futuro de glória desta terra (O Campesino,1921).

Figura 10– Escola Noturna



6

Escola Nocturna gratuita

Sob os auspicios do nosso dedicado amigo e illustre conterraneo Luiz Cardoso Cazumbá, fundou-se n'esta cidade no dia 4 do corrente, uma aula nocturna gratuita, com o fim elevado e patriotico de combater o analphabetismo tão elevado em nosso meio.

As aulas que estão sendo dadas provisoriamente em sua residencia, estão começando das 7 ás 9 horas da noite com ja adeantado numero de alumnos.

Levando um abraço sincero de parabens ao nosso amigo Cazumbá pela sua brilhante idéia, fazemos votos para que veja coroados de refulgente exito os seus immensos esforços, arrancando das trevas da ignorancia muitos sangonçalenses, que poderão talvez amanhã, bebendo nas fontes do saber, vir a ser em futuras glorias d'esta terra.

Fonte: *Jornal O Campesino*, 1921, São Gonçalo dos Campos/BA.

O "já adeantado número de alunos" indica o grande interesse pela alfabetização, que também é visto na história de Cantídia, quando zela pela frequência dos filhos na escola. Este é um tema que aparece no livro da minha autoria, onde tratei sobre as Mulheres na Menendez e Amerino, de 1950 a 1980, e uma das entrevistadas conta que, além de contornar as dificuldades financeiras, estava presente em todas as atividades diárias para manter os filhos na escola (Lessa, 2020, p.98):

> No tempo que José trabalhava na fazenda, todo mundo tinha que acordar cedo para trabalhar na roça dos patrão, limpar o terreiro, cuidar das leras[4], tirar leite e soltar os boi no pasto; de tardezinha os meninos ia pender os bois. Eu acordava junto, ainda tudo escuro para não deixar os meninos ir, eu ia no lugar deles, para deixar eles dormi mais um pouco para estudar. Naquele tempo era uma farda para os três, o mais velho estudava de tarde, e o do meio de manhã. Eles usavam a mesma farda, e quando o mais novo entrou na escola ele usou essa farda também. O dinheiro não dava para comprar livro, mas fazia tudo para os meninos ir para escola. O mais novo, quando a farda lascou, ficou um mês pedindo autorização para entrar na escola sem farda até receber dinheiro para comprar outra camisa.

[4] Covas de plantações.

Durante a gestão de Anísio Teixeira como Diretor de Instrução Pública (1925-1928), esforços foram feitos para que se garantisse na Bahia a obrigatoriedade do ensino, mas quase nada foi efetivado na prática e, assim, no Recôncavo o analfabetismo florescia no vazio deixado pela ausência da iniciativa pública (Barbosa, 2015, p.116). E após a abolição, as pessoas negras do Recôncavo Fumageiro seguiram sabiamente rejeitando o lugar de inferiorização e desumanização que a sociedade lhes reservou.

Referências

AGUIAR, Fernando José de Portugal e Castro. *Ofício ao conde dos Arcos remetendo frascos de sementes de tabaco da Virgínia para serem plantados na Bahia*. Rio de Janeiro, RJ: [s.n.], 15 jul. 1812. 3 doc. (3 p.). Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_manuscritos/mssp0000358/mssp0000358.pdf. Acesso em: 10 abr. 2020.

ALMEIDA, Paulo Henrique de. *A manufatura do fumo na Bahia*. 1983. 182 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Econômicas) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciencias Humanas, Campinas, São Paulo. Disponível em: http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279391. Acesso em: 13 jul. 2018.

ANTONIL, André João. *Cultura e opulência do Brasil*. São Paulo: Ed. USP, 1982.

APEB. Seção de arquivo colonial e provincial, judiciário, processo-crime. Núcleo: Tribunal da Justiça. Série: Homicídios, classificação: 11/388/01, Cachoeira, 1862. 88 páginas.

APEB. Tribunal da Relação. Est. 09, cx. 373, Maço 08.

AZEVEDO, Thales de. *Povoamento da cidade de Salvador*. 2 ed. Brasiliana Nacional, 1955.

BAHIA, José Péricles Diniz. *Ser baiano na medida do Recôncavo: o jornalismo regional como elemento formador de identidade*. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2009.

BARBOSA, Elizabete Pereira. *A Fábrica, a casa e a escola: as políticas de educação para a infância no Recôncavo Fumageiro da Bahia (1925-1946)*. 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal da Bahia, 2015.

BARICKMAN, B. J. *As cores do escravismo: escravistas "pretos", "pardos" e "cabras" no Recôncavo Baiano, 1835*. *In*: Jornal População e família, n. 2, 1999.

BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano: açúcar fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BARRETO, Virgínia Queiroz. *Fronteiras entre a escravidão e a liberdade: histórias de mulheres pobres livres, escravas e forras no Recôncavo Sul da Bahia (1850-1888).* 2016. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, 2016.

BORBA, Silva Fraga Costa. *Industrialização e exportação do fumo na Bahia, 1870-1930.* 1975. Dissertação (Mestrado de Ciências Humanas) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1975.

BRAGA, Carlos Augusto Santos Neri. *Mulheres no trabalho: controle, lutas e resistências na Cia. de Charutos Dannemann (1919-1948).* ANPUH-BA, 2016. Disponível em: http://www.encontro2016.bahia.anpuh.org/resources/anais/49/1477879113_ARQUIVO_TextoCompleto-ANPUH-MulheresnoTrabalho.pdf. Acesso em: 25 set. 2021.

BRAGA, Carlos Augusto Santos Neri. *Uma História do Trabalho no Recôncavo Fumageiro: controle, lutas e resistência na Cia. de Charutos Dannemann (1919-1948)*. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2016.

BRANDÃO, Maria de Azevedo (org.). *Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição*. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1998.

BUENO, winnie. *Imagens de controle: um conceito do pensamento feminista de Patrícia Hill Collins.* Porto Alegre: Zouk, 2020.

BUTLER, Kim D.; DOMINGUES, Petrônio. *Diásporas imaginadas: Atlântico Negro e histórias afro-brasileiras.* São Paulo: Perspectiva, 2020

CALMON, Francisco de Marques de Góes. *Vida Econômica-financeira da Bahia: elementos para a história de 1808 a 1899*. Salvador: Editora CPE, 1979.

CARVALHO, Maria Cristina. *Crianças e escravidão: cotidiano e trabalho – São Gonçalo dos Campos/BA – 1835/1871*. 2020. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de janeiro, 2020.

CASTELLUCCI, Aldrin Armstrong Silva. *Industriais e operários baianos numa conjuntura de crise (1914-1921)*. Salvador: Fieb, 2004.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista.* São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

COLLINS, Patrícia Hill. *Pensamento feminista negro*. São Paulo: Boitempo, 2019.

COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

CRENSHAW, Kimberle. *A intersecionalidade na discriminação de raça e gênero. In: Cruzamento: raça e gênero.* Brasília: Unifem, 2004. Disponível em: https://nesp.unb

.br/popnegra/images/library/Kimberle-Crenshaw-Intersecionalidadenadiscriminaoderaaegenero.pdf. Acesso em: 23 jun. 2020.

DAMASCENO, Karine Teixeira. *Mal ou bem procedidas: cotidiano e transgressões das regras sociais e jurídicas em Feira de Santana, 1890-1920*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de Campinas, Campinas, São Paulo, 2011.

DAMASCENO, Karine Teixeira. *Para serem donas de si: mulheres negras lutando em família (Feira de Santana, Bahia, 1871-1888).* 2019. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

DAVID, Onildo Reis. *O inimigo invisível: epidemia de cólera na Bahia em 1855-56.* 1993. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1993.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe.* São Paulo: Boitempo, 2016.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

ESTEVES, Martha de Abreu. *Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Epoque.* Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1989.

EVARISTO, Conceição. *Olhos D'água*. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

FARKAS, Thomaz. *Cinema Documentário: um método de trabalho. 1972. Tese (Doutorado em Comunicação Social)* – Escola de comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1972.

FONTES, José Raimundo. *Manifestações operárias na Bahia: o movimento grevista, 1888-1930. 1982*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1982.

Fichas de empregadas da Dannemann, 1938. Arquivo Público de São Félix.

FRAGA FILHO, Walter. *Mendigos, moleques e vadios na Bahia do Século XIX*. São Paulo: HUCITEC; Salvador: EDUFBA, 1996.

FRAGA FILHO, Walter. *Encruzilhadas da Liberdade: história de escravos e libertos na Bahia (1870-1910*). Campinas, SP: UNICAMP, 2006.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1974.

GARDNER, George. *Viagem ao Interior do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1942.

GIACOMINI, Sônia Maria. *Ser escrava no Brasil*. Revista Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro, n. 15, 1988.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino americano: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.*

GRAHAM, Sandra L. *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro, 1860-1910.* Tradução de Viviana Bosi. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

GRINBERG, Keila. *Liberata. A Lei da ambiguidade. As ações de liberdade da corte de apelação do Rio de Janeiro no século XIX*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. Disponível em: https://static.scielo.org/scielobooks/v7mzs/pdf/grinberg-9788599662762.pdf. Acesso em: 15 jan. 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

JORNAL *A Imprensa*, Cachoeira 1884-1885. Arquivo Público da Bahia, flash 43, filme 08.

JORNAL *O Campesino*, 1921, São Gonçalo dos Campos. Disponível na Biblioteca Municipal de São Gonçalo dos Campos.

LANDES, Ruth. *A Cidade das Mulheres.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002.

LESSA, Luciana Falcão. *Senhoras do cajado: a Irmandade da Boa Morte de São Gonçalo dos Campos*. Salvador: EDUFBA, 2012.

LESSA, Rosana Falcão. *Mulheres, trabalho e memória na Bahia: o caso da indústria fumageira de São Gonçalo dos Campos, 1950-1980.* Salvador: Editora Devires, 2020.

LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

MAMIGONIAN, Beatriz. *Africanos Livres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MATTOSO, Kátia Maria de Queiroz. *Bahia: a cidade do Salvador e seu mercado do século XIX*. São Paulo: HUCITEC; Salvador: Secretaria Municipal de Educação e Cultura, 1978.

MATTOSO, Kátia Maria de Queiroz. *O filho da escrava (em torno da Lei do Ventre).* Revista Brasileira de História, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 51- 55, 1988.

MATTOSO, Kátia Maria de Queiroz *Bahia no século XIX*: uma Província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MENDONÇA, Joseli Maria Nunes. *Legislação Emancipacionista, 1871 e 1885. In*: SCHWARCZ, Lília Moritz; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Dicionário da Escravidão e Liberdade: 50 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MUAZE, Mariana de Aguiar Ferreira. *O Império do Retrato: família, riqueza e representação social no Brasil oitocentista (1840-1889).* Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, Rio de Janeiro, 2006.

NARDI, Jean Baptiste. *Análise da cadeia produtiva do tabaco da Bahia*. Salvador: Arcadia, 2013.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira. *Trabalhadores negros e o "paradigma da ausência": 1 contribuições à História Social do Trabalho no Brasil*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 29, n. 59, p. 607-626, set./dez. 2016.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *O corpo da mulher negra* [on-line]. Site Antroposmoderno. Disponível em: http://www.geocities.com/HotSprings/Villa/3170/IsildinhaNogueira.htm. Acesso em: 30 out. 2020.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. *Significações do corpo negro*. 1988. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, 1998. Disponível em: http://www.ammapsique.org.br/baixe/corpo-negro.pdf. Acesso em: 30 out. 2020.

OLIVEIRA, Maria Inês Cortês. *Viver e morrer no meio dos seus – Nações e comunidades africanas na Bahia.* Revista da USP, São Paulo, n. 28, 1996.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *"Branca para casar, mulata para f..., negra para trabalhar": escolhas afetivas e significados de solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia*. 2008. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 2008.

PENNA, Mariah Costa. *Vidas da vida – aos humildes e humilhados*. Brasília: Horizonte Editora Ltda., 1989.

PINHEIRO, Maria Cristina Luz. *O trabalho de crianças escravas na cidade do Salvador, 1850-1888.* Afro- Ásia – Centro de Estudos Afro-Orientais, n. 32, 2005.

PINTO, L. A. Costa. *Recôncavo: laboratório de uma experiência humana*. *In*. BRANDÃO, Maria de Azevedo (org.). Recôncavo da Bahia: sociedade e economia em transição. Salvador: Fundação Casa de Jorge Amado, 1998.

RELATÓRIO DE EXPORTAÇÃO EXTERIOR DA BAHIA (1924-1928). Arquivo Público da Bahia.

RECENSEAMENTO GERAL DO BRASIL, 1920. Vol. IV- 2parte- Tomo 2. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv6463.pdf. Acesso em: 15 de maio de 2023.

REIS, Isabel Cristina Ferreira dos. *A família negra no tempo da escravidão: Bahia, 1850-1888*. 2007. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, São Paulo, 2007.

RIBEIRO, Alexandre Vieira. *A cidade de Salvador: estrutura econômica, comércio de escravos e grupo mercantil* (c. 1750 – c. 1800). 2009. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

RODRIGUES, Vilmara Lúcia. *Negras Senhoras: o universo material das mulheres africanas forras.* Anais do colóquio do Lahes. Juiz de Fora: laboratório de história econômica e social, UFJF, 2005.

SANTANA, Clíssio. *"Ele queria viver como se fosse homem livre": escravidão e liberdade no termo de Cachoeira (1850-1888).* 2014. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

SANTOS, Ruy. *Teixeira Moleque*. Rio de Janeiro: José Olimpio, 1960.

SANTOS, Valdomiro Lopes dos. *A pecuarização do Recôncavo fumageiro: o caso de São Gonçalo dos Campos, Bahia. 1990*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1990.

SARDENBERG, Cecília M. B. *Conceituando "Empoderamento" na Perspectiva Feminista*. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/6848/1/Conceituando%20Empoderamento%20na%20Perspectiva%20Feminista.pdf. Acesso em: 19 abril 2019.

SAVIANI, Demerval. *Educação brasileira: estrutura e sistema*, São Paulo, Saraiva, 1973.

SILVA, Elizabete Rodrigues da. *Fazer charutos: uma atividade feminina*. 2001. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2001.

SILVA, José Bento Rosa da. *Cazumbá no pós-abolição: memória, identidade e "patrimônio imaterial" em São Gonçalo dos Campos, Bahia*. Revista Tempo e Argumento, v. 10, n. 25, 2018.

SOARES, Cecília. *A mulher negra na Bahia do Século XIX. 1994*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, 1994.

VERGER, Pierre. *O fumo da Bahia e o tráfico de escravos do Golfo de Benim*. Salvador: CEAO/UFBA, 1966.

VERGER, Pierre. *Fluxo e refluxo: do tráfico de escravos entre o Golfo de Benin e a Bahia de Todos os Santos, do século XVII ao XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GÊNERO E RESISTÊNCIA: CONSIDERAÇÕES SOBRE O 1° ENCONTRO NACIONAL DAS MULHERES DO MST

GENDER AND RESISTANCE: CONSIDERATIONS ON THE 1ST NATIONAL MEETING OF WOMEN OF THE MST

Maria Luiza Adoryan Machado[1]
Rafaela Limberger[2]

Resumo

O presente ensaio tem como objetivo traçar a historicidade do 1° Encontro Nacional das Mulheres do Movimento Sem Terra (MST), ocorrido em 2020, e sua relevância para os estudos de gênero. Através do método qualitativo, analisamos documentos de áudio e vídeo de livre acesso, incluindo entrevistas com integrantes do MST. Compreende-se que o tema de discussão de gênero neste movimento social organizado e o protagonismo das mulheres do campo formam um cenário histórico relevante e que segue em (des)construção, considerando as pontes construídas interpaíses para disseminação das ações realizadas pelo MST ao longo do tempo. A análise detalhada destas dinâmicas destaca a complexidade e a riqueza das experiências das mulheres envolvidas, contribuindo significativamente para o entendimento mais amplo das questões de gênero no contexto de movimentos sociais.

Palavras-chaves: feminismos; movimento sem terra; estudos de gênero.

Abstract

This essay aims to trace the historicity of the 1st National Meeting of Women of the Landless Workers' Movement (MST), held in 2020, and its relevance to gender studies.

[1] Psychology degree from the Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC, RS, Brazil), with a year of international mobility at the Universidad Nacional de Colombia (UNAL, Bogotá D.C., Colombia). Currently, I am a doctoral student in psychology and a research member of the POLITEIA group for social innovation, at the Universidad Catolica de Colombia, supported by a full ICETEX scholarship from the Colombian Government (2022-2025). E-mail: adoryanpsi@gmail.com.

[2] Doutoranda em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos - UNISINOS, na linha de Pesquisa: História, Educação e Políticas, com bolsa Capes/Proex. Mestre em Educação (2022), com bolsa Capes/Proex pela mesma universidade. Graduanda em Licenciatura em educação no campo pela Universidade Federal de Santa Maria. Graduada em licenciatura em História (2019) pela Universidade de Santa Cruz do Sul. E-mail: rafaelalimberger@edu.unisinos.br.

Through qualitative methods, we analyze freely accessible audio and video documents, including interviews with MST members. It is understood that the discussion of gender within this organized social movement and the leadership of rural women form a significant historical context that continues to be (de)constructed, considering the bridges built between countries to disseminate MST's actions over time. The detailed analysis of these dynamics highlights the complexity and richness of the experiences of the women involved, contributing significantly to a broader understanding of gender issues within the context of social movements.

Keywords: feminisms; landless workers' movement; gender studies.

Notas introdutórias

Esta pesquisa tem como interesse investigar o 1° Encontro Nacional das Mulheres do Movimento Sem Terra (MST). O evento, que ocorreu em março de 2020, em Brasília-DF, contou com cerca de três mil e quinhentas mulheres do campesinato. Neste trabalho, volta-se o olhar aos motivos que levaram à realização do evento, bem como às pautas centrais e reivindicações do encontro das mulheres do MST em 2020, levando em consideração as questões políticas e sociais que perpassavam o país naquele momento. Assim, por meio do levantamento de tais questões, tem-se como objetivo traçar a historicidade do referido evento e compreender qual a sua relevância para os estudos de gênero dentro do campo e do Movimento Sem Terra, isso pois, "longe de serem estáticas, as interpretações sobre o passado estão sempre abertas a outras possibilidades de compreensão, o que significa que a História pode estar sempre sendo reescrita" (Luca, 2021, p. 9).

A fim de responder a essas questões, a metodologia que aqui se propõe é de enfoque qualitativo, por meio de análise documental, voltando-se com o método crítico sobre as entrevistas encontradas no *website* do MST e em vídeo produzido com as participantes sobre o evento, disponível na plataforma *YouTube*.

Posto isso, torna-se necessário destacar o uso de fontes audiovisuais e o quanto estas se tornam importantes para o ofício de pesquisadora que, segundo Lucien Febvre: "A história faz-se com documentos escritos, sem dúvida. Quando estes existem. Mas pode fazer-se, deve fazer-se sem documentos escritos, quando não existem" (Febvre apud Le Goff, 1992, p. 540). Assim, tem-se a intenção de aprofundar a análise das informações

encontradas nas fontes de pesquisa, buscando compreender questões emergentes do 1º Encontro Nacional das Mulheres do MST: "Mulheres Em Luta: Semeando a Resistência".

Segundo Sabia e Brabo (2019), a presença de mulheres no MST existe desde o seu surgimento, no início da década de 1980, e alguns avanços foram alcançados, desde o direito de posse e uso da terra, até a sua participação em pelo menos metade de todas as instâncias políticas dentro do Movimento. Entretanto, as mesmas autoras apontam que segue sendo um desafio o alcance de maior igualdade na divisão do trabalho e de oportunidades para as mulheres do MST, considerando que há investimento em ações voltadas à capacitação das mulheres em processos de formação em relação à política, escola, liderança, entre outros. Com isso, identificam-se esforços coletivos para o empoderamento e fortalecimento das mulheres do Movimento e que, ainda assim, as questões de gênero não implicam somente o sujeito-mulher, mas sim, da importância em se tecer discussões nas comunidades que impliquem temas de convivência, trabalho, moradia, dificuldades, potencialidades, autonomia etc.

Destaca-se que falar sobre as relações gênero no movimento camponês é de extrema importância, por promover o protagonismo de mulheres do campesinato. Bem como por nossa sociedade ser construída sob aspectos desiguais de gênero, dentro de uma lógica machista, sendo que muitas dessas práticas estão enraizadas em diferentes grupos, inclusive no campo. Embora o MST tenha em suas pautas uma educação igualitária e procure se manter insistente na discussão de gênero e nas demandas das mulheres, é preciso pautar nos estudos de gênero para se construir vias possíveis de combate às desigualdades de gênero e dentro da luta pela reforma agrária. Compreendendo que a equidade de gênero é uma conquista possível, mas que, todavia, está distante da lógica de macroestrutura.

A história do MST e a construção do Setor de Gênero: Semeando esperança para o amanhã

O Movimento Sem Terra do Brasil surgiu no 1º Encontro Nacional dos Trabalhadores Sem Terra, no estado do Paraná, em 1980. Com o sistema capitalista e a modernização do sistema agrícola, o avanço cada vez maior de grandes propriedades para poucos proprietários provocou o achatamento dos pequenos agricultores. Segundo o MST (2021), o Brasil conta com muitos latifundiários, proprietários de terras que concentram grandes áreas de terras improdutivas.

> O MST teve sua gestação no período de 1979 a 1984, e foi criado formalmente no Primeiro Encontro Nacional de Trabalhadores Sem Terra, que se realizou de 21 a 24 de janeiro de 1984, em Cascavel, no estado do Paraná. [...] Tinham como objetivos lutar pela terra, pela Reforma Agrária e pela construção de uma sociedade mais justa, sem explorados nem exploradores (Caldar, 2001, p. 207).

Atualmente, o MST encontra-se em 24 estados do Brasil, em todas as suas regiões, com cerca de 350 mil famílias que conquistaram espaço em função da organização e luta rural. Sendo assim, esse movimento se organizou em torno de uma pauta principal: a reforma agrária e a democratização da terra. Segundo o próprio MST, "a luta pela Reforma Agrária consiste na distribuição massiva de terras a camponeses, democratizando a propriedade da terra na sociedade e garantindo o seu acesso, distribuindo-a a todos que a quiserem fazer produzir e dela usufruir" (MST, 2021). Atualmente, o movimento vem atuando quase que em todos os estados do país, e é um dos movimentos populares mais importantes do Brasil, operando ativamente na conquista de terras para milhares de famílias. Terras estas que geram alimentos para autossustento, cooperando para a diminuição da fome e da taxa de mortalidade infantil nos assentamentos pelo Brasil todo (MST, 2021).

Conforme o MST (2022), atualmente são 160 cooperativas, 120 agroindústrias, 1.900 mil associações, 450 mil famílias assentadas, 90 mil famílias acampadas em todo o país. Nessa abordagem, o MST levanta a bandeira da importância de alimentos saudáveis para a população brasileira, e a garantia de direitos sociais para as famílias dos assentamentos. Segundo o MST (2022), "não se invade terras, o Movimento ocupa terras improdutivas para exigir que a terra cumpra sua função social, como está determinado como direito na Constituição Federal" (MST, 2022, p. 1).

> O assentamento é um espaço para o conjunto de famílias camponesas viverem, trabalharem e produzir, dando uma função social à terra e garantindo um futuro melhor à população. A vida no assentamento garante às famílias direitos sociais que não são garantidos a todo o povo brasileiro, como casa, escola e comida (MST, 2021).

Os assentamentos nos municípios geram impacto social e econômico, pois o território ganha uma função social e isso significa a sobrevivência de famílias. Os assentamentos constituem-se em uma estrutura participativa e democrática, pois, mesmo após o assentamento da terra, é necessária a organização para continuar reivindicando a realização da reforma agrária. No país, os acampamentos e assentamentos se organizam por núcleos que discutem as necessidades de cada área. Dentro desses núcleos, são

definidas/os as/os coordenadoras/es daquele acampamento ou assentamento. É importante destacar que o MST propunha, nessas instâncias, a participação das mulheres, assim, sempre deve ser escolhida uma mulher e um homem como coordenadores do assentamento ou acampamento. Nas assembleias dentro do movimento, todas e todos têm direito ao voto.

Nos assentamentos há a construção de casas, a produção agrícola e a venda dos produtos que geram renda, além de também haver a escola, que é uma questão de destaque do MST e está diretamente envolvida nas suas pautas principais: a educação no campo; milhares de crianças e jovens acessam escolas em seus acampamentos. Conforme Piccin e Betto (2018), desde o início da criação dos primeiros assentamentos e acampamentos, a educação era uma das principais reivindicações do movimento, "Se a terra representa a possibilidade de trabalhar, produzir e viver dignamente, a educação é o outro instrumento fundamental para a continuidade da luta" (MST, 2020). Uma das primeiras conquistas foi a escola itinerante:

> A Escola Itinerante criada no âmbito do MST tem por objetivo garantir o direito à educação de crianças, jovens e adultos em situação de itinerância, ou seja: acampados. Entre os objetivos da escola itinerante estão: ensinar fazendo, construir o novo, preparar para o trabalho manual e intelectual, ensinar com a realidade, gestar sujeitos da história e preocupar-se com a pessoa integral (Piccin Betto, 2018, p. 83).

Atualmente, as escolas no Movimento Sem Terra são as escolas do campo e o seu funcionamento é garantido pela legislação:

> A Educação do Campo, tratada como educação rural na legislação brasileira, tem um significado que incorpora os espaços da floresta, da pecuária, das minas e da agricultura, mas os ultrapassa ao acolher em si os espaços pesqueiros, caiçaras, ribeirinhos e extrativistas. O campo, nesse sentido, mais do que um perímetro não-urbano, é um campo de possibilidades que dinamizam a ligação dos seres humanos com a própria produção das condições da existência social e com as realizações da sociedade humana (Brasil, 2013).

Visto que "A educação existe onde não há a escola e por toda parte pode haver redes e estruturas sociais de transferência de saber" (Brandão, 2013, p. 13), ao acompanhar a criação do MST, entende-se o quanto a educação dentro do movimento propõe uma vida mais igualitária. Assim como, a forma que a educação transcende para além da escola e se solidifica dentro de todo o movimento, com pautas e discussões importantes para os participantes do movimento; como a pauta das mulheres do campesinato e a criação do Setor de Gênero dentro do MST.

Segundo o MST (2021), no ano de 1985, surgiu no 1º Congresso Nacional do MST a necessidade de se começar a debater as questões de gênero, criando a partir deste momento comissões de mulheres para discutir suas reivindicações, como o machismo e a discriminação contra as mulheres, sobretudo da necessidade de ações para estimular e incentivar à participação das mulheres em todos os níveis de atuação e instâncias de poder (Mafort, 2013). Desta forma, na segunda metade da década de 1990 constituiu-se o Coletivo Nacional de Mulheres do MST, o que potencializou a produção de materiais informativos e normativos, além de promover discussões e reflexões sobre as questões de gênero a nível teórico. Através dos estudos de gênero, surge a necessidade de envolver todos do Movimento neste debate, o que levou à criação do Setor de Gênero, a fim de ampliar para espaços de formação que contribuíssem à igualdade entre homens e mulheres do MST.

Foi, então, no ano de 2000, que surge o Setor de Gênero dentro do Encontro Nacional do MST. Segundo Pessoa e Dal Ri (2017), "os documentos desta década permitiram ampliar a discussão e as ações para que as mulheres tivessem voz e poder de decisão no MST e fossem tratadas com respeito e igualdade" (Pessôa et al., 2017, p.585). Desde então, as mulheres vêm trazendo suas pautas e se organizando coletivamente a favor de suas demandas e contra qualquer tipo de violência e opressão. O site do MST ainda traz ao que se refere a este setor em específico:

> O Setor de Gênero tem a tarefa de estimular tal debate nas instâncias e espaços de formação, de produzir materiais, propor atividades, ações e lutas que contribuem para a construção de condições objetivas para participação igualitária de homens e mulheres, fortalecendo o próprio movimento (MST, 2020).

Através do Setor de Gênero, foi possível criar políticas referentes às questões de gênero, como exemplo "[....] participação de 50% de mulheres em todos os espaços do Movimento nas instâncias, nos processos produtivos, de formação e educação, [...] no debate da inclusão do nome da mulher nos documentos de concessão de posse [...]" (Maforto, 2014). Dessa forma, vale destacar que o conceito de gênero é abordado por Joan Scott como uma forma de diferenciar práticas sexuais designadas às mulheres e homens, por onde a autora buscou explicar as relações de poder entre homens e mulheres, relações estas que são construídas socialmente.

Neste sentido, Souza (2017) afirma que o conceito de gênero é atravessado por múltiplas questões que constroem a identidade dos sujeitos, isto é, "que engloba processos

sociais, culturais e linguísticos" (Souza, 2017, p.3), que produz diferenças, nomeando corpos como sexuados e generificados. Desse modo, é válido e necessário analisar a categoria gênero, visto que "[...] enfatiza todo um sistema de relações que pode incluir o sexo, mas não é diretamente determinado pelo sexo, nem determina diretamente a sexualidade" (Scott, 1995, p.76). Toneli (2012) afirma que o gênero, portanto, cria o sexo e não há evidência de seu contrário. Essa perspectiva permite a desconstrução da ilusória evidência do sexo biológico como demarcador dos limites identitários.

O gênero, conforme Scott (1995), tentará compreender as diferenças construídas e sofridas entre mulheres e homens, sendo assim, "o termo gênero é, então, um conceito associado ao estudo das coisas das mulheres" (Scott, 1995, p. 76). Para Donna Haraway (1990), o conceito de gênero é uma categoria socialmente construída que permeia as relações sociais e culturais, enquanto os estudos de gênero exploram essas construções e suas implicações nas estruturas de poder. Segundo Bell Hooks, gênero e identidade sexual referem-se à complexa interação de construções sociais e individuais que moldam as experiências e percepções de masculinidade e feminilidade (Hooks, 1999), sendo que os estudos de gênero envolvem a análise crítica das relações de poder e hierarquias sociais baseadas no gênero, visando à transformação de sistemas opressivos (Hooks, 1999). Assim, a importância do Setor de Gênero dentro do MST defende a participação das mulheres de forma igualitária e contribui para que sejam discutidas e levantadas as pautas de mulheres no movimento do campesinato. Além das lutas diárias enfrentadas pelas mulheres dentro e fora do movimento, as integrantes do MST se posicionam ativamente contra a violência contra as mulheres, ao vivermos numa sociedade machista, marcada pelas relações de poder de homens sobre as mulheres, esses sujeitos precisam ser vigilantes sempre e unidos contra um sistema opressor formado por homens. Ao falar sobre violência sexista, o próprio MST expõe:

> Ano após ano temos acompanhado a violência de gênero que se impõe numa sociedade de modelo patriarcal como a nossa. Diversas são as formas de opressão de gênero que se projetam, sobretudo, sobre as mulheres. As mulheres continuam sendo mal remuneradas no mercado de trabalho, continuam tendo dupla, às vezes, tripla jornada de trabalho e continuam sofrendo com o assédio sexual e a violência física por parte dos homens. Dados do Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher (UNIFEM) revelam que no Brasil a cada 15 segundos uma mulher é agredida fisicamente por um homem; 70% delas sofrem a agressão do próprio parceiro (marido, namorado, companheiro etc.). Lutamos para transformar a sociedade e entendemos que a organização das mulheres é fundamental para a superação do modelo capitalista e para pôr fim à violência sexista enraizada neste modelo (MST, 2007).

Conforme Scott (1995), a objetificação sexual é um dos principais fatores de sujeição das mulheres, a violência sexista e a constante associação de masculinidade e poder e o quanto este discurso legitima e dá embasamento para uma sociedade que oprime as mulheres, uma sociedade marcada pela constante desigualdade entre homens e mulheres. É nesse sentido que as mulheres do MST se propõem a lutar e a garantir seus direitos, enfatizando a importância de uma sociedade igualitária para todos, dentro e fora do movimento.

Entende-se que essas são questões fundamentais para entender a persistência das desigualdades de gênero na América Latina, como discutem diversos estudos de gênero na região, incluindo os trabalhos de Julieta Paredes (2010), que destaca a interseccionalidade entre gênero, raça e classe, e sobre como as diferentes formas de opressão se reforçam mutuamente, e o estudo histórico de Sonia E. Álvarez (1990), que examina os movimentos feministas e a resistência das mulheres contra as estruturas patriarcais e capitalistas. Além disso, o livro de Elisabeth Maier e Nathalie Lebon (2010), "Ativismo Feminino na América Latina e no Caribe: Promovendo Justiça Social, Democratizando a Cidadania", propõe uma análise abrangente sobre o ativismo feminino e as lutas por justiça social e cidadania na América Latina e Caribe. Da mesma forma, o livro de Carmen Diana Deere e Magdalena León (2001), "Empoderando as Mulheres: Direitos à Terra e à Propriedade na América Latina", é crucial para compreender a luta histórica das mulheres camponesas latinas por direitos à terra e à propriedade, destacando como essas questões são centrais para a equidade de gênero no contexto rural nessa região.

Ainda que o próprio MST tenha identificado a falta de líderes mulheres em sua comunidade e organização, legitimando a cobrança de uma presença feminina no espaço político, não foi algo que se fundamentou numa prática cotidiana. Segundo Karpinski (2006), esse espaço foi construído diante de necessidades políticas e com interesses nem sempre voltados à causa feminina. Desta forma, frente à cobrança de seus líderes internos e agentes financiadores externos que exigiam uma ampliação da participação feminina, o MST buscou formas de constituir espaços para as militantes e discursos pautados na igualdade de gênero, reproduzindo discursos baseados no binômio homem-mulher e atrelando o papel-mulher à “mãe”, “natureza” e “gravidez” (Karpinski, 2006). Entretanto, nos modos de subjetivação dos sujeitos sem-terra essas práticas não se concretizavam tão

facilmente, não havendo, por exemplo, espaço ou até interesse para se discutir sobre corpo, sexo, sexualidade etc.

O evento das mulheres do MST e a colheita dos frutos: "Mulheres em Luta: semeando a resistência"

Entre os dias 05 e 09 de março de 2020 ocorreu na cidade de Brasília, Distrito Federal, o primeiro encontro e a primeira marcha das mulheres do MST. Foi a primeira vez que o evento foi protagonizado exclusivamente por mulheres do campo, cerca de 3500 mulheres se reuniram com o lema "Mulheres Em Luta: Semeando a Resistência". O evento trazia como objetivo a troca de experiências das mulheres, além de celebrarem as suas conquistas e lutas.

Cabe aqui ressaltar que esse evento foi o primeiro realizado dentro destas características, mas as mulheres do movimento do campo já organizaram inúmeros outros eventos. Foi a partir da década de 1980 que começaram a surgir diferentes movimentos de mulheres nos estados brasileiros, isso acontecia ao mesmo tempo que surgiam os movimentos do campo:

> Motivadas pela bandeira do Reconhecimento e Valorização das Trabalhadoras Rurais, desencadeamos lutas como: a libertação da mulher, sindicalização, documentação, direitos previdenciários (salário maternidade, aposentadoria.), participação política, entre outras. Com este processo, sentimos a necessidade de articulação com as mulheres organizadas nos demais movimentos mistos do campo. Em 1995, criamos a Articulação Nacional de Mulheres Trabalhadoras Rurais, reunindo as mulheres dos seguintes movimentos: Movimentos Autônomos, Comissão Pastoral da Terra - CPT, Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST, Pastoral da Juventude Rural – PJR, Movimento dos Atingidos pelas Barragens - MAB, alguns Sindicatos de Trabalhadores Rurais e, no último período, o Movimento dos Pequenos Agricultores - MPA (MMC, 2021).

Depois de algumas atividades realizadas nos grupos de base, em um evento em 2003 que teve a presença de cerca de 50 mulheres, foi decidido pelo nome do movimento: *Movimento de Mulheres Camponesas*. Desde então, as mulheres do MMC vêm se organizando no arranjo de mobilizações a nível regional e nacional, na comemoração de datas históricas, na organização de suas lutas, formação e com o objetivo de "consolidar o MMC, a partir da ótica feminista e camponesa é fortalecer a luta dos trabalhadores e trabalhadoras" (MMC, 2021).

Já sobre o evento que ocorreu em 2020, as mulheres do MST vêm se organizando desde 2018. Conforme o MST (2020), há três anos as mulheres vêm pensando e tentando organizar este evento. Elas vêm participando de feiras, vendendo produtos, rifas, organizando saraus, dentre outros eventos, para que fosse possível levantar recursos.

> O evento traz como lema "Mulheres em luta, semeando resistência" e reúne camponesas de todos os estados brasileiros. Entre as participantes também estão integrantes de movimentos e organizações parceiras do MST: 30 internacionalistas e organizações de 14 diferentes países da América Latina, América do Norte, Europa e África (Ghisi, et al., 2020).

Na programação do evento estava a organização de mesas de debate sobre patriarcado, capitalismo, racismo e violência, temas que envolvem questões de gênero e abrangem diretamente as mulheres camponesas. Também ocorreram, dentro do evento, oficinas, atividades culturais e artísticas, além da proposta da realização de uma marcha no dia 08 de março (Dia Internacional da Mulher) pelas ruas de Brasília.

Conforme o MST (2020), além de participantes do país todo que vieram em caravanas, o evento contou com a presença de alguns representantes de outros países. Uma delegação de mulheres internacionais: representantes da América Latina e do Caribe (Argentina, Equador, Venezuela, Porto Rico, Chile e Uruguai), além de líderes internacionais vindos dos Estados Unidos, da África do Sul, França, Canadá, Suécia e Espanha. As representantes dos continentes que participaram do evento fazem parte de organizações voltadas à agroecologia e camponesas, organizações de base, redes feministas, partidos políticos e alguns amigos parceiros do MST. Cassia Bechara, representante nacional do MST e responsável pelo coletivo de relações internacionais, afirma que

> O MST tem o internacionalismo nos seus princípios fundamentais. Temos clareza que a construção do socialismo só pode acontecer a partir de uma construção internacional de forças. Isso fortalece ambas, sendo o nosso movimento quanto essas organizações irmãs. Fortalece o sentimento internacionalista da unidade da classe trabalhadora. Nós mulheres trabalhadoras, enquanto classe, independentemente do lugar onde vivemos e de nossas diferenças culturais, temos elementos que nos unem profundamente: o ser mulher, o ser trabalhadora (Poznanski, 2020).

Desta forma, ao trazer estas delegadas internacionais, as mulheres do MST se propunham a estabelecer a solidariedade e a construção de redes com mulheres em diferentes continentes que compactuam com lutas pelas suas pautas. Conforme o MST (2020), as delegadas internacionais destacam a importância do feminismo, mesmo que as

opressões ocorram de formas distintas em diferentes lugares, há importância e necessidade de promover discussões sobre o patriarcado, capitalismo e das opressões sofridas por mulheres, questões de sexualidade, de trabalho e saúde. Discussões que acabam por acontecer nestes espaços de diálogo, até mesmo dentro do evento, e que são tão importantes para se pensar questões de gênero e de novas ações de combate a opressões e enfrentamentos pelas mulheres do campo. As participantes internacionais destacam a organização do evento realizado em Brasília, sobretudo pela combinação entre poesia e arte. De acordo com a carta da líder-MST, Messilene Gorete, que foi lida durante o evento pela Diretora Nacional do Setor do Gênero, Atiliana Brunetto:

> […] Ser uma mulher Sem Terra é ser mulher liberta, emancipada, valente, bonita, alegre. É ser uma mulher que chora, que sente dor própria e da outra e do outro. Mulher com pertença, enaltecida, solidária. O MST me fez mulher, me fez um ser harmônico, que tem orgulho de viver. E tudo isso e um pouco mais é o que a cada dia me fortalece para seguir firme e convicta de que estamos do lado certo da história (Ghisi, et al., 2020).

Segundo o relato da diretora do Setor de Gênero do MST, é possível perceber como a integrante se reconhece e se percebe dentro do MST, assim como o movimento ajuda na resistência e luta destas mulheres no campo. Segundo a integrante Cida Pereira da Silva, da Direção Nacional MST-Pernambuco: “A expectativa é de muito estudo e muita luta neste momento, que a gente precisa se preparar para enfrentar de frente esse momento que a gente tá passando deste governo” (MST, 2020). Nesta narrativa, a integrante deixa claro o descontentamento com o atual governo do Brasil e a necessidade de formação das mulheres no evento.

Conforme o MST (2020), no governo Bolsonaro muito vem se retrocedendo sobre os direitos humanos, e o governo acaba por atacar movimentos sociais, dentre eles o MST, fazendo com que se cresça uma onda de ódio no Brasil contra as minorias (indígenas, população negra, mulheres, defensores do campo e da Amazônia, assim como outras minorias). Dessa forma, as mulheres do MST deixam claro que um dos objetivos do encontro realizado em Brasília é lutar e resistir contra esse governo e contra qualquer opressão: “Cheguei pra ficar, cheguei pra valer, o quilombo vem lutar resistir e combater” (Ghisi, et al., 2020), ecoou o canto da artista Gê Lacerda, da região de Mato Grosso, no encerramento da primeira noite do evento. Desde o governo de direita de Michel Temer e na sequência de Jair Bolsonaro, o MST seguiu com a sua luta pela reforma agrária, mesmo com a invisibilidade por parte das mídias e entraves com o governo, a organização

de milhares de trabalhadoras/es rurais seguiu acontecendo e promovendo solidariedade, sobretudo durante a pandemia que alarmou a fome que assolou o Brasil (MST, 2022).

Desta forma, através das narrativas das participantes do evento das mulheres do MST, destaca-se a necessidade de se discutir sobre a conjuntura política do país, conforme pode-se observar na fala de Atiliana Brunetto, Diretora Nacional do Setor do Gênero do MST:

> Hoje é dia 05 de março, uma data esperada pelo conjunto de mulheres do MST e, especialmente, porque após dois anos intensos de trabalho de bases junto às mulheres parceiras estamos chegando a esta convergência de ações nesse espaço do encontro nacional. Este trabalho de base foi feito com muita vontade das mulheres Sem Terra, nos nossos acampamentos, nos nossos assentamentos, nos nossos cursos de formação. Então no encontro estamos contando com 16 países presentes, partilhando uma análise de conjuntura, desse processo de feminismos camponeses populares e de como as mulheres resistem, persistem e lutam nos seus países [...] (MST, 2020).

Para Ceres Antunes Hadich, assentada no Paraná e integrante da Direção Nacional, o encontro é decorrência de esforços coletivos, que existem desde a origem do Movimento:

> Sem dúvida nenhuma, a gente conseguiu chegar até aqui graças à construção histórica que o MST como um todo sempre fez em torno desse debate da participação das mulheres, da igualdade de gênero, da gente possibilitar construir processos de igualdade. Então, isso também é resultado e mérito de toda a construção de luta social igualitária pelo que o MST promove e acredita (Ghisi, et al., 2020).

Para Engelmann (2018), nos últimos anos, tem havido um notável aumento no protagonismo das mulheres no campo, especialmente na produção de alimentos, desafiando a percepção comum de que o trabalho agrícola é predominantemente masculino. As mulheres rurais, responsáveis por mais da metade da produção alimentar (Engelmann, 2018), desempenham um papel crucial na preservação ambiental e na garantia da soberania alimentar global. Enfrentando desigualdades de gênero significativas, elas se engajam cada vez mais na implementação de projetos agroecológicos e orgânicos, buscando equilibrar biodiversidade e sustentabilidade enquanto rompem com padrões de submissão e violência (Paredes, 2010).

Frente a isso, o "Feminismo Camponês e Popular", discutido durante o evento em estudo, enfoca a construção histórica do MST e suas perspectivas futuras. Itelvina Massioli e Débora Nunes lideraram reflexões sobre as linhas políticas das Mulheres Sem Terra, destacando a importância do movimento na luta pela terra, soberania alimentar e

agroecologia (MST, 2020). Elas sublinharam a resistência das mulheres rurais contra o capitalismo colonial e extrativista, ressaltando a necessidade de enfrentar desigualdades de gênero e defender a terra como um bem natural essencial. Sendo assim, a Reforma Agrária Popular emerge como resposta ao agronegócio, promovendo democratização da terra, produção agroecológica e preservação ambiental, enquanto enfatiza a educação e formação política para fortalecer a luta coletiva por um modelo agrícola justo e sustentável (MST, 2020).

Compreende-se que a realização do 1º Encontro Nacional das Mulheres do MST: "Mulheres Em Luta: Semeando a Resistência", é resultado de esforços feitos em conjunto pelo MST ao longo de três anos, e que o evento tinha enquanto objetivo discutir as pautas das mulheres do campesinato, da conjuntura política do país e de somar com mulheres de outras países que formam redes de apoio e que lutam diariamente contra todo tipo de opressão.

Desta forma, entende-se que os movimentos sociais de mulheres campesinas, no Brasil e, ao redor do mundo, desempenham um papel crucial na luta pela justiça social, igualdade de gênero e direitos territoriais (trabalho, educação, moradia, saúde, cultura, entre outros). Esses movimentos não só abordam questões específicas das mulheres no campo, mas também desafiam as estruturas patriarcais e capitalistas que perpetuam a opressão e a desigualdade dos povos (Butler, 2018). Somando ao movimento de mulheres campesinas do Brasil, podemos mencionar o movimento de mulheres campesinas dentro da organização Via Campesina, que forma parte fundamental na luta global por justiça agrária e igualdade de gênero. Esta é composta por mulheres rurais de diversas partes do mundo, incluindo América Latina, África, Ásia e Europa, são agricultoras, trabalhadoras rurais, líderes comunitárias e defensoras dos direitos humanos. No contexto atual, as mulheres campesinas de Via Campesina trabalham incansavelmente para promover a soberania alimentar, que é o direito dos povos de definir suas próprias políticas agrícolas e alimentares sem influência externa. Elas defendem a agroecologia como uma alternativa sustentável ao agronegócio dominante, promovendo práticas agrícolas que respeitam o meio ambiente e as comunidades locais (La vía campesina, 2018).

Um marco recente neste contexto, foi evento realizado na cidade de Bogotá, Colômbia, onde movimentos da Via Campesina realizaram a 6ª Assembleia Internacional de Mulheres, em dezembro de 2023, para discutir os desafios enfrentados pelas trabalhadoras rurais em um contexto global dominado pela pandemia de Covid-19 e por

conflitos armados crescentes. Neste evento, mulheres de diversas partes do mundo denunciaram a violência de gênero, incluindo violência política, patrimonial e física, que limita seu acesso aos recursos naturais essenciais. As líderes do evento enfatizaram que a estrutura patriarcal histórica na posse da terra perpetua essas desigualdades, exacerbando a vulnerabilidade das mulheres camponesas. A assembleia visou aumentar a conscientização e promover a segurança e o acesso das mulheres a recursos como terra, água e sementes, essenciais para sua autonomia e sustento. Além disso, destacou-se a necessidade de unidade entre os movimentos sociais para enfrentar o patriarcado sistêmico e construir economias feministas que libertem as trabalhadoras rurais da dependência e da violência estrutural (MST, 2023).

Sendo assim, a organização política, econômica e social das mulheres campesinas emerge como um poderoso movimento social em múltiplos territórios, essencial para promover a inclusão e a igualdade de gênero, garantindo direitos fundamentais como trabalho digno, moradia adequada, educação acessível e outros direitos humanos essenciais. Para Maier e Lebon (2010), as mulheres na América Latina e no Caribe enfrentam múltiplas formas de opressão, que incluem questões de raça, classe, etnia e gênero, destacando a importância de uma abordagem interseccional no ativismo feminino. Considerando a variedade de movimentos feministas na região, desde os tradicionais grupos de mulheres até as organizações mais novas que incorporam questões de direitos humanos, ambientalismo e direitos sexuais e reprodutivos, tais movimentos regionais e nacionais se interconectam e se fortalecem mutuamente, como é o caso do movimento das mulheres campesinas no Brasil e em toda Latinoamérica (Maier, et al., 2010). Com isso, se reconhece a importância das redes de solidariedade e das alianças regionais, nacionais e internacionais entre mulheres campesinas, mostrando como essas redes têm fortalecido os movimentos locais e promovido intercâmbios e apoio mútuo (Deere, et al., 2001).

Considerações finais

Conforme apontam as análises feitas no material disponível pelo *website* do Movimento Sem Terra, bem como de materiais de apoio sobre a sua história, é possível identificar que tal movimento é pautado nas lutas pela reforma agrária e pela igualdade social do campesinato. Dentro do movimento tem-se a educação popular como base, por acreditar que é necessária a formação política do sujeito do campo para que este tenha

compreensões de mundo e se veja como sujeito composto da sua própria história. Em relação à bandeira de igualdade, o MST ergue entre mulheres e homens do movimento a bandeira e a criação de um setor específico para que, através de discussões e organização própria, o coletivo promova igualdade e equidade.

Através do Setor de Gênero, as mulheres lutam pelas suas demandas, contra o machismo e contra a violência. Produzem através deste setor ações e projetos sobre gênero, tal como o 1º Encontro Nacional das Mulheres do MST: "Mulheres Em Luta: Semeando a Resistência". Dentro da programação do evento estão a organização de meses de debate sobre patriarcado, capitalismo, racismo, violência. Temas que abrangem diretamente as mulheres camponesas e que colocam em xeque as questões de gênero que atravessam o coletivo nesta organização social, um tema em (des)construção e constante desenvolvimento.

O MST desempenha um papel crucial como referência no movimento social campesino latino-americano. Em particular, o setor de gênero do MST, não apenas fortalece as lutas locais por direitos das mulheres no campo, mas também se integra e colabora de maneira significativa com movimentos internacionais, como a Via Campesina. Esta organização sem fins lucrativos se destaca por sua capacidade de representar e organizar mulheres campesinas em todo o mundo, unindo esforços para enfrentar desigualdades estruturais e promover direitos humanos acessíveis e iguais. Foi possível identificar que a colaboração entre o MST e a Via Campesina exemplifica como a solidariedade internacional e a cooperação entre movimentos são essenciais para enfrentar os desafios globais enfrentados pelas mulheres rurais, incluindo o acesso à terra, recursos naturais e justiça social. Através de uma abordagem baseada na mobilização política e na conscientização, esses movimentos não apenas resistem às opressões patriarcais, mas também buscam transformar estruturas sociais e econômicas que perpetuam desigualdades de gênero.

Com o presente estudo qualitativo foi possível conhecer do evento, do qual contou com 3.500 mulheres em Brasília, bem como sobre a organização, com a vinda de caravanas de todo o Brasil, inclusive com a participação de delegações de 16 países e o fechamento do evento que acontece com um mar de mulheres caminhando em marcha no dia 08 de março de 2020, data esta que marca o Dia Internacional das Mulheres e contribui para que o evento das mulheres do MST ganhe mais atenção na capital do Brasil.

É inegável a relevância do Setor de Gênero dentro do MST, a necessidade que se faz de construir coletivamente espaços autônomos entre mulheres do campo para que consigam seguir na luta em favor das pautas de gênero e no caminho para a equidade de gênero. Um dos resultados desse momento histórico é, propriamente, o mar de mulheres do campo marchando em luta contra as formas de opressão e violência, realizada no Dia Internacional das Mulheres, bem como de todas as participações e propostas desenvolvidas no I Encontro Nacional das Mulheres do MST para que as intersecções se constituíssem como elementos de reflexão e debate.

Por fim, destacamos que, como tratado neste trabalho, o tema de discussão de gênero no Movimento Sem Terra e o protagonismo das mulheres de campo formam um cenário histórico em âmbito nacional e como exemplo de resistência e luta social em âmbito internacional, considerando as pontes construídas interpaíses para fortalecimento e disseminação das ações e movimentos propostos pelo MST. Assim que, como aposta metodológica aqui adotada, a análise de materiais audiovisuais em conjunto às demais referências compõem um arranjo de dados contextuais e discursivos que apropriam riqueza à discussão proposta. Além de fornecer dados atuais que atraem análises e propostas diversas desde múltiplas áreas do saber.

Referências

ÁLVAREZ, Sonia E. *Engendering Democracy in Brazil:* Women's Movements in Transition Politics. Princeton University Press, 1990.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é Educação.* São Paulo: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos, 2013.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Secretaria de Educação Profissional e Tecnológica. Conselho Nacional da Educação. Câmara Nacional de Educação Básica. *Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais da Educação Básica / Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. Diretoria de Currículos e Educação Integral.* Brasília: MEC, SEB, DICEI, 2013.

BUTLER, Judith. *Marcos de guerra:* las vidas lloradas. Ediciones Paidós, 2017.

BUTLER, Judith. *Corpos em aliança e a política das ruas:* Notas sobre uma teoria performativa de Assembleia. Civilização Brasileira, 2018.

CALDAR, Roseli Salete. O MST e a formação dos sem-terra: o movimento social como princípio educativo. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 15, n. 43, pp. 207-224, 2001.

CANNON, Michele. Cassia Bechara & the Landless Workers' Movement in Brazil. CUNY Academic Commons, 2023. Disponível em: https://pcp.gc.cuny.edu/2023/03/cassia-bechara-the-landless-workers-movement-in-brazil/. Acesso em: 17 jun. 2024.

DEERE, Carmen Diana; LEÓN, Magdalena. *Empowering Women: Land and Property Rights in Latin America*. University of Pittsburgh Press, 2001.

ENGELMANN, Solange I. *A mulher campesina e a luta por trabalho e dignidade na agricultura*. Global Sustentável, 2018. Disponível em: https://mst.org.br/2018/07/25/a-mulher-campesina-e-a-luta-por-trabalho-e-dignidade-na-agricultura/. Acesso em: 17 jun. 2024.

GHISI, Ednubia; SOUZA, Marina Duarte de. *Encontro histórico reúne mulheres do MST de todos os estados em Brasília.* MST - Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, 06 mar., 2020. Disponível em: https://mst.org.br/2020/03/06/encontro-historico-reune-mulheres-do-mst-de-todos-os-estados-em-brasilia/. Acesso em: 29 dez. 2022.

HARAWAY, Donna Jeanne. *Primate Visions:* Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science. Routledge, 1990.

HOOKS, bell. *Feminist Theory:* From Margin to Center. Pluto Press, 1999.

KARPINSKI, Cezar. *Reseña de "Homens e mulheres em movimento: relações de gênero e subjetividades no MST" de Cristiani Bereta da Silva.* Revista Estudos Feministas, v. 14, n. 3, setembro-dezembro, 2006, pp. 820-823.

LA VÍA CAMPESINA. *Women's Struggles in La Vía Campesina:* Documenting the Progress of Gender Justice in the Global Peasant Movement. La Vía Campesina Publications, 2018. Disponível em: https://viacampesina.org/en/media-and-publications/publications-publications/. Acesso em: 16 jun. 2024.

LE GOFF, Jacques. *História e memória.* São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

LUCA. Tania Regina de. *Práticas de pesquisa em história.* São Paulo: Contexto, 2021.

MAFORTO, Kelli. *Mulheres do MST criam novas relações de gênero dentro e fora do movimento. Website* oficial MST, 31 jan., 2014. Disponível em: https://mst.org.br/2014/01/31/mulheres-do-mst-criam-novas-relacoes-de-genero-dentro-e-fora-do-movimento/#:~:text=Por%20meio%20da%20organiza%C3%A7%C3%A3o%20destas,Nacional%20do%20MST%20em%202000. Acesso em: 29 dez. 2022.

MAIER, Elizabeth; LEBON, Nathalie. *Women's Activism in Latin America and the Caribbean:* Engendering Social Justice, Democratizing Citizenship. Rutgers, The State University, 2010.

MELO, Denise Mesquita. *A construção de subjetividade de mulheres assentadas pelo MST*. Faculdade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Dissertação de Mestrado, São Paulo, 2001.

MMC. Movimento das Mulheres Camponesas. *História.* Disponível em: https://mmcbrasil.org/home/historia/. Acesso em: 29 dez. 2022.

MST. *O Feminismo Camponês e Popular, a identidade da mulher rural e mundo operário*. *Website* oficial, 2020. Disponível em: https://mst.org.br/2020/03/11/o-feminismo-campones-e-popular-a-identidade-da-mulher-rural-e-mundo-operario/. Acesso em: 17 jun. 2024.

MST. *3500 Mulheres ocupam Brasília!*. Youtube, 5 mar. 2020. (3m14s). Disponível em: https://youtu.be/IVnPwj_Uptw. Acesso em: 29 dez. 2022.

MST. *Nossa Produção. Website* oficial, 2020. Disponível em: https://mst.org.br/nossa-producao/. Acesso em: 29 dez. 2022.

MST. *Quem somos. Website* oficial, 2021. Disponível em: https://mst.org.br/quem-somos/. Acesso em: 29 dez. 2022.

MST. *Tema mulheres. Website* oficial, 2021. Disponível em: https://mst.org.br/tema/mulheres/. Acesso em: 29 dez. 2022.

MST. *Bolsonaro, o MST acabou ou não?. Website* oficial, 2022. Disponível em: https://mst.org.br/2022/10/20/bolsonaro-o-mst-acabou-ou-nao/. Acesso em: 07 mar. 2023.

MST. *10 coisas que você precisa saber sobre o MST. Website* oficial, 2022. Disponível em: https://mst.org.br/2022/08/26/10-coisas-que-voce-precisa-saber-sobre-o-mst/. Acesso em: 17 jun. 2024.

MST. *Trabalhadoras rurais de diferentes países apostam em feminismo camponês contra crises do capitalismo. Website* oficial, 2023. Disponível em: https://mst.org.br/2023/12/03/trabalhadoras-rurais-de-diferentes-paises-apostam-em-feminismo-campones-contra-crises-do-capitalismo/. Acesso em: 17 jun. 2024.

PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. La Rueda, 2010.

PESSÔA, Jeniffer Ribeiro; DAL RI, Neusa Maria. *Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e a formação para a igualdade de gênero*. *Rev. Bras. Educ. Camp.*, Tocantinópolis, v. 2, n. 2, pp. 581-606, 2017.

POZNANSKI, Florence. *Representantes de vários países participam do Encontro Nacional das Mulheres Sem Terra.* MST- Movimento Sem Terra, 13 març., 2020. Disponível em: https://mst.org.br/2020/03/13/representantes-de-varios-paises-participam-do-encontro-nacional-das-mulheres-sem-terra/. Acesso em: 29 dez. 2022.

PICCIN, Marcos Botton; BETTO, Janaina. *Educação popular, movimentos sociais e educação do campo* [recurso eletrônico], 1. ed., Santa Maria, RS, UFSM, 2018.

SABIA, Claudia Pereira de Pádua; BRABO, Tânia Suely Antonelli Marcelino. Relações de gênero no Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra - MST: perspectivas a partir da concepção pedagógica do movimento**.** *Revista Ibero-Americana de Estudos em Educação,* v. 14, n. 2, Esp., 2019, pp. 1601-1612.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade,* v. 20, n. 2, jul./dez. Porto Alegre, 1995, pp. 71-99.

SOUZA, Elaine de Jesus. Sexualidade, Gênero e Currículo: problematização dos discursos biológicos na educação sexual. Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress. Florianópolis: *Anais Eletrônicos,* 2017. Disponível em: http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1497396505_ARQUIVO_Sexualidadegeneroecurriculo_Texto_completo_MM_FG.pdf. Acesso em: 16 fev. 2023.

TOMASSINI, Angelica; MARTINS, Nivea. *Mulheres que inspiram*: Atiliana Brunetto. Plataforma Mrosc, 2022. Disponível em: https://plataformaosc.org.br/mulheres-que-inspiram-atiliana-brunetto/. Acesso em: 17 jun. 2024.

TONELI, Maria Juracy Figueiredo. Sexualidade, gênero e gerações: continuando o debate. *In* JACÓ-VILELA, Ana Maria; SATO, Leny. (Orgs.). *Diálogos em psicologia social [online]*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. p. 147-167. Disponível em: http://books.scielo.org/id/vfgfh/pdf/jaco-9788579820601-12.pdf. Acesso em: 16 fev. 2023.

HISTÓRIA DE UMA "VÊNUS"[1]: UMA HISTÓRIA DA VIDA DE FORTUNATA DOS REIS, 1898.

STORY OF A "VENUS": A STORY OF THE LIFE OF FORTUNATA DOS REIS, 1898.

Sabrina Bentes[2]

Resumo

Do ponto de vista de uma diacronia sensível, baseando-se na premissa de que se o subalterno não pode falar, nos cabe então, unicamente ouvi-lo. Embasada pelas teorias e metodologias decoloniais, especialmente pelas palavras e conceitos propostos por María Lugones e Saidyia Hartman o presente estudo de caso, busca apresentar um ouvir-contar de um pedaço da história de vida de Fortunata dos Reis, nos finais do século XIX, no pedaço de chão que institucionalmente se intitulou como a Comarca de São José de Macapá, no extremo norte da Amazônia. A história apresentada não é a história de sua vida, mas a história que se pôde conhecer sobre sua existência, e a partir dela construiu-se um entendimento das formas como a colonialidade de gênero opera através do Sistema de Justiça. Essa parte que se conheceu da história de Fortunata, para além, serve como uma possibilidade de transformação de uma história pautada no encontro com o poder que pudesse ser utilizada como desarticuladora dos instrumentos de violência que atravessam a vida de mulheres e meninas nos mais diversos espaços-tempos.

Palavras-chave**:** História das Mulheres; Justiça; Decolonialidade.

Abstract

From the point of view of a sensitive diachrony, based on the premise that if the subordinate cannot speak, it is up to us to only listen to him. Based on decolonial theories

[1] Saidyia Hartman utiliza o nome "Vênus" em alusão a uma menina escravizada que foi citada em um processo judicial, mas que não se soube mais nada de sua vida além disso. Ela utiliza como uma referência aos silêncios em relação à história de muitas e muitos marcados pela violência.

[2] Mestra em História Social com área de concentração em Poder, Memórias e Representações pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), com pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e Doutoranda em História Social da Amazônia com área de concentração em População, Família, Migração e Gênero pela Universidade Federal do Pará (UFPA) também com pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: bentessabrina7@gmail.com.

and methodologies, especially by the words and concepts proposed by María Lugones and Saidyia Hartman, this case study seeks to present a listening-telling of a piece of the life story of Fortunata dos Reis, at the end of the 19th century, in the piece of land that was institutionally called the District of São José de Macapá, in the extreme north of the Amazon. The story presented is not the story of her life, but the story that was possible to know about her existence, and from it an understanding was built of the ways in which gender coloniality operates through the Justice System. This part of Fortunata's story that was known, in addition, serves as a possibility of transforming a story based on the encounter with power that could be used to dismantle the instruments of violence that permeate the lives of women and girls in the most diverse spaces -times.

Keywords: Women's History; Justice; Decoloniality.

História de uma vênus: considerações iniciais

Do ponto de vista de uma diacronia sensível, baseando-se na premissa de que se a subalterno não pode falar (Spivak, 2010), nos cabe, então, unicamente ouvi-lo[3]. Desse modo, a história que gostaria de contar, neste texto, utilizou-se de uma abordagem para tentar garantir um objetivo "impossível": ouvir as vozes-consciência de mulheres marcadas pela colonialidade de gênero entremeada pelo Sistema de Justiça.

Assim, gostaria de contar uma história de uma menina moradora de um pedaço de chão localizado no extremo norte do que hoje conhecemos como Brasil, na Amazônia, num local institucionalmente nomeado como Comarca de São José de Macapá, no final do século XIX, no ano de 1898. O nome dela é Fortunata dos Reis, menor de idade, moradora no chamado no chamado "furo" do rio Villa Nova, na localidade de Mazagão.

De outro modo, como acusa o título do texto, para ouvir-contar essa história gostaria de utilizar como base teórica e metodológica, dois textos que puderam revirar um entendimento das abordagens até então pensadas e refletidas através de algumas interpretações de pesquisa, são eles: "Colonialidade e gênero" (2007) filósofa María Lugones e "Vênus em dois atos" (2020), da professora de literatura Saidyia Hartman.

[3] Gayatri Chakravorty Spivak, autora do clássico texto pós-colonial "Pode o subalterno falar?" de 1985, nos invoca a outra percepção crítica sobre o poder da linguagem e do seu entendimento a partir das premissas utilizadas pelo ocidente colonial/colonizador. Utilizaremos, neste contexto, a apuração dos sentidos da escuta, no sentido de uma dignidade da escuta para com a personagem invocada neste texto. Fortunata dos Reis vai falar e meu trabalho será ouví-la através de uma escuta sensível.

De forma geral, María Lugones, apresenta o conceito de colonialidade de gênero em 2008, em resposta ao conceito de colonialidade do poder formulado por Aníbal Quijano[4], a partir de 2000. Lugones amplia o conceito formulado por Quijano, lembrando que os preceitos da modernidade/colonialidade não só estabelecem critérios e expectativas sobre a categoria raça, mas também sobre o gênero, estabelecendo que as mulheres, especialmente as negras, indígenas e brancas pobres não seriam consideradas em uma escala de humanização. Lugones argumenta,

> Eu compreendo a hierarquia dicotômica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial. Começando com a colonização das Américas e do Caribe, uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano foi imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental. Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês. A imposição dessas categorias dicotômicas ficou entretecida com a historicidade das relações, incluindo as relações íntimas. (Lugones, 2014, p.936)

Utilizo o conceito formulado por Lugones, no sentido de compreender como se estabeleceram as colonialidade de gênero dentro do sistema de justiça da Comarca de Macapá, e como é utilizado pelo aparelho judiciário para estabelecer os critérios raciais, de gênero e de classe que vão percorrer todo o sistema de abertura de libelos, denúncia, defesa, acusação, julgamento e sentenças e como nunca irão favorecer as mulheres vítimas de violência, sendo este aparelho também reprodutor de uma violência durante sua organização e aplicação de suas formas e doutrinas.

[4] Aníbal Quijano argumenta que "A globalização em curso é, em primeiro lugar, a culminação de um processo que começou com a constituição da América e do capitalismo colonial/moderno e eurocêntrico como um novo padrão de poder mundial. Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a idéia de raça, uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo." (Quijano, 2005,p. 117).

Já a autora afro-americana Saidyia Hartman, revela o conceito de "cenas de sujeição", que será utilizado aqui como uma lembrança viva de que as cenas de violência devem ser sabidas, mas que há a possibilidade de contar essa história de uma maneira que proporcione dignidade histórica a essas meninas e mulheres que foram violadas, seja por homens comuns ou por homens da lei. Saidyia orienta para uma escuta sensível dos arquivos como um lugar de violência e de reprodução de cenas de sujeição, mas que poderia ser transformado em uma possibilidade de recuperação de vidas. Assim, Saidyia aconselha que,

> Como uma escritora comprometida em contar histórias, eu tenho me esforçado em representar as vidas dos sem nomes e dos esquecidos, em considerar a perda e respeitar os limites do que não pode ser conhecido. Para mim, narrar contra Histórias da escravidão tem sido sempre inseparável da escrita de uma História do presente, ou seja, o projeto incompleto de liberdade e a vida precária do(a) ex-escravo(a)16, uma condição definida pela vulnerabilidade à morte prematura e a atos gratuitos de violência17. Conforme eu a entendo, uma História do presente, luta para iluminar a intimidade da nossa experiência com as vidas dos mortos, para escrever nosso agora enquanto ele é interrompido por esse passado e para imaginar um *estado livre*, não como o tempo antes do cativeiro ou da escravidão, mas como o antecipado futuro dessa escrita. (Hartman, 2020, p.17)

E mais,

> Tais preocupações sobre a ética da representação histórica explicam, em parte, os "dois atos" do título. Eu preciso revisitar e revisar meu próprio relato anterior sobre a morte de Vênus em "O Livro Morto"25; e, também, os dois atos anunciam o inevitável retorno de Vênus, tanto como "fantasma" [*"haint"*]26, ou seja, o que assombra o presente, quanto como vida descartável. (Hartman, 2020, p.19)

De outro modo, é necessário o esforço para a dignificar a vida e a história que nos permitem conhecer aquelas que já se foram tentando ao máximo não reproduzir toda a violência pelo qual foram submetidas, mesmo que para isso seja necessário invocá-las mais uma vez através dos arquivos – neste caso- para que parte de suas histórias possam ser contadas ao ouvi-las imaginando que estão vivas. "Isso significa reconhecer que os crimes jamais podem ser reparados no passado histórico: eles permanecem presos em um eterno presente que clama por justiça ou vingança". (Freixo; Araújo, 2020,p.20).

Assim, utilizando esses dois textos, além de outros que têm como base um movimento do sul global e descentralizado de realizar teoria crítica histórica, como um teste ontológico para a produção e construção de uma metodologia que pode ser aplicada. Dito de outra maneira, gostaria de ouvir-contar essa história que envolve "cenas de

sujeição" para tentar atingir o objetivo quase "impossível": ouvi-las mesmo que sejam "necessários séculos para que lhe fosse permitido "provar sua língua." (Hartman, 2020, p.14).

A história que se pode contar sobre ela, não é a história de sua vida, mas é uma das histórias que marcaram sua vida encontrada em um conjunto de outros processos crimes, traduzidos e reunidos para a construção de uma dissertação de mestrado que o objetivo foi o de compreender o relacionamento sempre conflituoso entre as mulheres e o Sistema de Justiça. O processo analisado contém informações muito sensíveis no âmbito de como a Justiça tratou meninas e mulheres cuja realidade social e o próprio sistema de justiça facilitava que a violência perpetrada contra elas muitas vezes fosse silenciada.

A partir disso, pode-se dizer que esse auto, processo-crime ou "fábula" (Corrêa, 1985), é um excerto, um pequeno pedaço, uma fresta por onde podemos observar como a Justiça foi construída, com as particularidades deste espaço-tempo, mas que serve de exemplo para ser questionada de forma ampla as suas estruturas e a sua forma.

Antes de apresentar a história de Fortunata, gostaria de informar um pouco sobre o contexto sócio-histórico em que ela ocorreu. A Comarca de São José de Macapá, criada em 1842, fazia parte do território da Província do Grão-Pará. A província do Grão-Pará garantiu sua independência jurídica, a partir da criação de seu próprio Tribunal Superior em 1874, desmembrando-se, assim, do Tribunal da Relação do Maranhão, a qual o território estava submetido. O território do Amapá, como atualmente se reconhece, foi desmembrado do Estado do Pará somente em 1943 após decreto assinado pelo então presidente Getúlio Vargas, e somente se tornou Estado do Amapá com a constituição de 1988.

O interesse pela temática relacionando história das mulheres, teoria decolonial e justiça foi desenvolvida ao longo do percurso do mestrado, a partir do contato com os processos judiciais do Arquivo do Tribunal de Justiça do Amapá. Primeiramente, utilizei do recorte temporal de 1870, período em que a província do Grão-Pará garante sua independência jurídica do Tribunal da Relação do Maranhão, indo até o ano de 1900 por ser o limiar de um novo período histórico com o nascimento da República, que a partir de então utilizaria um novo Código Criminal.

A escolha dos processos judiciais se deu inteiramente de acordo com o acaso: O Arquivo do Tribunal de Justiça do Amapá está – ainda – passando por um processo de reorganização de seus arquivos. A única informação que obtive ao iniciar a pesquisa, no

início de 2021, foi de que havia algumas dezenas de caixas que continham os documentos mais antigos da Comarca de Macapá. E a abertura das caixas, sem identificação ou registro foi acompanhada da surpresa e ao mesmo tempo da esperança de encontrar processos judiciais que pudessem indicar sobre a vida e a presença das mulheres deste lugar. Costumo dizer que não fui que as encontrei, mas que elas vieram até mim através dos processos crime.

Em segundo lugar, a partir do contato com os documentos disponíveis, pude observar que a crescente e ininterrupta violência contra as mulheres no estado do Amapá tem raízes históricas.[5] O volume de processos crimes que envolviam atos de violência contra as mulheres neste pedaço de chão eram extensos e só cresciam ao passo que entranhava ainda mais nos escaninhos dos arquivos. Mas quais os motivos para taxas tão altas de violência neste lugar? Busquei na história de 5 mulheres algumas respostas ou mais perguntas. De modo geral, os processos foram conduzidos de uma determinada maneira que gritava critérios raciais e de gênero.

Em terceiro lugar, parti da hipótese de que o Sistema de Justiça utiliza critérios raciais e de gênero para garantir as suas bases de organização e funcionamento. Esses critérios, como já decifrou a filósofa María Lugones (2008) através do conceito de colonialidade de gênero servem para definir o grau de humanidade às pessoas e de acordo com essa informação inferir de qual modo algumas categorias de pessoas receberão um julgamento, sentença ou estejam à margem de seus processos.

A partir do conceito deste conceito foi possível compreender, em partes – estou desenvolvendo e aprofundando a pesquisa no doutorado atualmente -, os padrões de racialidade e generificação presentes na estrutura judicial e como esta os aplica na condução dos processos. Basicamente, pôde-se compreender como o modelo colonial de categorização dos sujeitos é empregado e como algumas categorias de pessoas merecem ou não um julgamento.

Por último, creio que seja importante ressaltar que os indivíduos envolvidos nesta história moram às margens dos rios, são pessoas das ribeiras, ribeirinhos. A maioria também, exerce o ofício de lavradores, vivendo da roça e seu respectivo plantio de alimentos, da pesca e da extração da borracha e da castanha. Somente nos fins do século

[5] O estado do Amapá ocupa atualmente uma posição elevada no ranking de violência contra mulheres e meninas. Segundo o Anuário de Segurança Pública, até o ano de 2022, o estado teve uma taxa de 56% no número de tentativas de homicídio e feminicídio e uma taxa de 36% no número de homicídios e feminicídios.

XIX é que se pode começar a observar uma outra variedade de profissões como industrial, funcionário público etc. Essa informação é importante pois revela a força da extensão do sistema de justiça, que de forma geral, às vezes era o único poder que conseguia chegar até os lugares mais longínquos da Província. Mesmo sendo incipiente e leniente como se poderá observar, a instância judiciária era a única "mais presente na vida cotidiana de uma população dispersa em um território de dimensões continentais" (Dantas, 2020, p.67).

Assim, a história de Fortunata dos Reis, então, se mostra como parte de uma possibilidade inicial de construir as genealogias que moldaram as realidades de mulheres que viveram neste pedaço de chão, a chamada Comarca de São José de Macapá, durante os fins do século XIX.

O infortúnio de Fortunata dos Reis, Comarca de São José de Macapá, 1898

Em 1898, O promotor público da comarca de Mazagão, realiza o libelo inicial de denúncia para,

> [...] dar denúncia contra os indiciados José Almeida e Manoel José da Fonseca, o primeiro brasileiro, casado, industrial e residente no rio Villa Nova desta Comarca e o segundo brasileiro, solteiro, industrial e residente no lugar Ferraria Grande, comarca de Macapá, pelos factos que passa a relatar. Em um dos ultimos dias do mez de Agosto, do corrente anno, achava-se a orphã Fortunata dos Reis, em casa do cidadão Josino Antônio d'Almeida no rio Villa Nova quando pelas nove horas da manhã, apresentou-se o criminoso José Almeida e com maneiras ameaçadoras e palavras àsperas obrigou-a a embarcar-se com elle em uma canoua e levou-a consigo para sua residencia depois de ter percorrido diversos lugares ao ver a infeliz victima indo por ultimo residir no dito lugar Villa Nova tendo em sua companhia a orphã Fortunata commetendo contra ella o crime de estupro, não observando pois, o hediondo criminoso a tenra idade da offendida, a ponto de deixa-la com as partes genitais em estado deploraveis conforme ainda vê-se na mesma victima. Accresce mais, ser o monstro criminoso homem casado e de idade suficiente para ser pae da victima, patenteando assim, a baixeza de sentimentos e cinysmo de sua parte. Porem antes de ser a infeliz orphã raptada pelo criminoso Almeida, o individuo Manoel José da Fonseca que também não deixa Almeida levar a palma em caracter baixo e perverso, commeteu contra ella o nefasto crime de defloramento, seduzindo-a para uma matta que tinha atras da casa da victima e ahi saciou seus repugnantes desejos. O crime do que nos ocupava aqui merece a mais severa e rija reparação pelo seu estado de perversidade, e além d'isto para que a sociedade não fique infectada com monstros d'esta ordem. A vista do que fica narrado, requer o Promotor Publico que se proceda contra os criminosos como incurso o primeiro no artº 270 § 2º combinado com o artº 273 do Código Penal e o segundo para que sejam punidos com o máximo das penas dos

> referidos artigos, visto terem concorrido as circunstancias agravantes do artº 39 § 5º, 6º, 7º, 8º e 12º do mesmo Código, offerece o Promotor a prezente denuncia afim de que sobre ella se proceda na forma da lei. O promotor. José Alves de Souza Brasil. (Processo Crime Fortunata dos Reis, 1898, fl. 1,2,3)

Certamente um crime hediondo que apesar do tempo, ainda pode causar revolta e desespero. Antes do libelo inicial feito pelo promotor público, no dia 4 de setembro de 1898, o Subprefeito de Mazagão é então quem realiza a denúncia sobre o caso. Nesta denúncia feita por ele, é possível coletar mais algumas informações sobre Fortunata, como por exemplo, o nome de sua falecida mãe Catharina de Cena Almeida e de sua tia, Maria de José de Almeida, com quem estava sob a tutela de Fortunata. Nesta versão, o subprefeito apresenta mais detalhes do ocorrido com Fortunata, escrevendo que,

> sendo a orphã desvalida vivia em sua companhia (a tia - *grifo meu*), depois da morte da infeliz, os parentes vieram buscar os orphãos, e José de Almeida tentou de ficar com a menor Fortunata com a má intenção de prendê-la, ameaçando-a dar-lhe um tiro se ella embarca-se. Os irmão de José, Barbusiano e Josino, para evitá-lo de um crime, esconderam a menina, mais José de Almeida aproveitando-se um dia da ausencia do irmãos achou meios de raptar a infeliz enganando-a que o juiz a queria tirar e por tanto vinha deixa-la aqui em nossa caza; e por este meio pode conseguir os seus faustos desejos evadindo-se com a orphã passando noites e noites por as barranças desertas deste rio, prostituindo-a como é provavel. [...] Faça-vos sentir também que a menina nada pode esperar deste insolente homem, pois é cazado e a família existe em São Miguel do Guamá, não o podendo suportar, devido sua perversidade. Acha-se o raptor, depois, digo, em sua residenzia depois de 8 dias de fuga onde VªSª o encontrará persuadido e convencido de que não cometeu relativamente o crime. [...] Villa Nova, 4 de setembro de 1898. O Subprefeito. Bernardo Valente de Gaia. (Processo Crime Fortunata dos Reis, 1898, fl. 4-5)

A situação da menina não era em nenhum aspecto feliz. Esse processo foi um dos mais doloridos de ser traduzido. Pelo que se pode entender, duas pessoas abusaram de Fortunata em momentos diferentes, mas apenas José de Almeida foi indiciado no caso, como se verá ao longo da transcrição de trechos das traduções do processo. Em continuidade, algumas situações chamam atenção no discurso do Subprefeito que causam ojeriza, mas nos fazem compreender como a sociedade da época formulava seu entendimento sobre casos assim. Uma das frases é "a menina nada pode esperar deste insolente homem, pois é cazado", isso quer dizer que em casos de defloramento e estupro uma das "soluções" perante a justiça e a sociedade era que as partes firmassem

matrimônio, já que uma moça deflorada ou estuprada já não era considerada com boa reputação, o casamento então seria uma saída para a resolução do problema.

Ou seja, se José de Almeida não fosse casado, seria possível que esta "solução", entre todas as aspas possíveis, tivesse sido proposta pela Justiça. Entretanto, esse processo se passa no ano de 1898, onde o Código Criminal já havia sido substituído pelo Código Penal de 1890. A interpretação que se tem, então, é que, a Justiça e a sociedade ainda estariam num momento de transição sobre o modelo governamental que passou da Monarquia para a República, isso explicaria o discurso do Subprefeito ainda estar pautado em uma normativa considerada legal para época em que o Código Criminal de 1830 ainda estaria vigente, mas que foi modificada pelo Código Penal de 1890, que era justamente a legalidade de considerar o casamento como solução em alguns casos de estupro.[6]

Essa legislação é modificada com o Código Penal de 1890, que possui um capítulo para tratar deste crime, sob o título de "violência carnal", abrangendo os artigos 266, 267, 268, 269, este último artigo chama a atenção pois o Código caracteriza concisamente o que seria este crime: "Art. 269. Chama-se estupro o acto pelo qual o homem abusa com violencia de uma mulher, seja virgem ou não. Por violencia entende-se não só o emprego da força physica, como o de meios que privarem a mulher de suas faculdades physicas (...) (Código Penal, 1890; Título VIII, Capítulo I.). A nova legislação, excluiu os artigos em que o casamento após um defloramento era estabelecido no Código Criminal (1830). Outras circunstâncias do Código Penal de 1890 que são modificadas, se referem as penas empregadas no crime de defloramento: enquanto no Código de 1830, a maioria das penas eram o banimento, no Código de 1890, as penas são revertidas em prisão que variam de 6 meses a dois anos de prisão.

Outra frase interessante, é que em ambas as denúncias, tanto do promotor público como do subprefeito, há uma desumanização de José de Almeida como um "monstro". Humanizar esse tipo de atitude - não foram monstros, foram homens comuns -, como

[6] Para melhor explicar, no Código Criminal de 1830 há uma seção para tratar do crime de estupro que engloba os artigos de 219 a 225. O art.º 219 "deflorar mulher virgem, menor de dezassete annos"; Art.º 220 "Se o que commetter o estupro, tiver em seu poder ou guarda a deflorada."; Art.º 221 "Se o estupro for commettido por parente da deflorada em grao, que não admita dispensa para casamento"; Art.º 222 " Ter copula carnal por meio da violencia, ou ameaças, com qualquer mulher honesta"; Art.º 223 "Quando houver simples ofensa pessoal para fim libidinoso, causando dôr, ou algum mal corporeo a alguma mulher, sem que se verifique a copula carnal"; Artº 224 "Seduzir mulher honesta, menor dezessete annos, e ter com ella copula carnal."; Artº 225 "Não haverão as penas dos três artigos antecedentes os réos, que casarem com as offendidas.". (Código Criminal, 1830, Seção I - Estupro).

cometido por pessoas comuns, também é humanizar a vida das mulheres vítimas dessa mesma violência. Assim, José de Almeida, não fora um monstro impelido por seus instintos sombrios, fora um homem criado sob os aspectos de uma sociedade patriarcal que atribuí a ele o poder para fazer.

À mando do juiz substituto da Comarca de Mazagão, Domingos Valente, Fortunata foi levada para a cidade juntamente com uma senhora responsável por ela, da qual não se sabe o nome, e um tio de nome Manoel de Almeida, irmão de José de Almeida. Além disso, o mesmo juiz mandou intimar a comparecer na Intendência da cidade, José de Almeida para no dia 24 do mês corrente - setembro de 1898 - às 9 horas da manhã para prestar esclarecimentos e assistir ao depoimento das testemunhas convocadas. Fortunata é a primeira a ter o depoimento recolhido. Seu depoimento foi colhido no dia 22 de setembro de 1898 e nele consta o seguinte,

> Nesta cidade de Mazagão, às dez horas do dia, na caza da Intendência Municipal ahi prezente o Capitão Domingos Valente Barreto, Juiz Substituto 1º Supplente em exercicio, prezente o Promotor Publico cidadão José Alvez de Souza Brazil, commigo escrivão abaixo nomeado também ahi prezente a offendida Fortunata dos Reis, [...] pelo Juiz forão feitas as perguntas seguintes: Perguntado qual seu nome, idade, estado, filiação, naturalidade, profissão e residência? Respondeu chamar-se Fortunata dos Reis, de treze annos de idade, solteira, filha da fallecida Raymunda de Sena, natural da cidade de Vigia, deste Estado, servisso domestivo, residente na casa de José Antônio d'Almeida no rio Villa Nova desta Comarca. Perguntada como se tinha dado o rapto e defloramento? Respondeu que em um dos ultimos dias do mez de agosto, procurou ferida achando-se ella offendida em casa de seu tio José Antônio d'Almeida no rio Villa Nova, deste municipio, quando apareceu-lhe o endividuo José d'Almeida, que, com malicia e dolo, procurou engana-la, convidando-a a embarcar-se em canoa d'elle, para ir a caza do Prefeito da Segurança Publica d'aquelle local, ao que ella assedera em virtude da forma ameaçadora e energica com que Almeida lhe fallara. De ahi seguirão até a residencia do individuo que Almeida disse-lhe ser o Subprefeito, porém não o encontrarao em caza seguindo dahi para Sant'Anna para a caza de Januario onde pernoitarao, regresçando então para a caza do mesmo José Almeida no rio Villa Nova, onde fixarão residencia por muitos dias, servindo ella todas as noites a José de Almeida como amasia. Perguntado mais, se sabia ou não que Almeida era cazado? Respondeu que sabia perfeitamente que Almeida era cazado, porem entregou-se a elle, contraindo copula, pelo facto de ter elle dito que cazaria com ella perante a lei civil, e que apenas era cazado religiosamente, não obstando pois este cazamento a contracto de outro que a sua obrigação naa lei civil. Perguntado mais, se Almeida fora o autor de seu defloramento ou se foi só autor do rapto? Respondeu que o autor de seu defloramento foi o individuo Manoel José da Fonseca, residente no rio Serraria Grande, no municipio de Macapá e que depois desta é que José Almeida raptou-a, estuprou-a e deteve-a por ameaças em seu poder, na qualidade de amasia, tudo isto contra a

> sua vontade, por que procurou muitas vezes meios de fugir deste Almeida e vem esperando conseguir. Perguntado novamente se o individuo José de Almeida em cuja companhia se achava ella não insinuou-lhe as respostas que devia dar na occasião de seu interrogatorio? Respondeu que na occasião em que recebeu intimação para comparecer em audiencia receberia de José de Almeida as seguintes instruções: que quando enterrogada sobre o assumpto de seu defloramente dissesse que o autor d'elle fôra o individuo Manoel José da Fonseca e não elle José de Almeida, porem ella deflorada limitou-se em deixar a vontade não atendendo a conselhos de Almeida emputando a Manoel José da Fonseca seu defloramente e seu rapto digo e seu rapto e estupro, em Almeida conforme deu-se e jurou. Perguntada por que vivia com José Antônio de Almeida, seu tio? Respondeu que por ser orphã desvalida sem tutor, pai e mãe. E como nada mais foi perguntado nem respondido, pediu o Capitão Antônio Castilho da Penha que a seu rogo assinasse, visto ella não saber ler nem escrever [...] (Processo Crime Fortunata dos Reis, 1898, fl. 7-10)

Pela condução das perguntas, o juiz quis de toda forma responsabilizar a própria Fortunata pela violência que sofreu, sem contar que esquecera completamente de que era uma criança de 13 anos de idade. Quando o juiz pergunta se Fortunata sabia que José de Almeida era casado, é um atestado de atribuição de culpa a Fortunata pelo crime, assim como quando o juiz pergunta se José de Almeida teria sido mesmo o autor de seu defloramento e Fortunata responde que quem a deflorou fora Manoel José da Fonseca, e por último se José de Almeida não teria dito a ela quais respostas dar ao juiz, mais uma vez descredibilizando o seu depoimento.

As respostas de Fortunata, infelizmente, foram utilizadas pelo juiz e provavelmente o serão pelo júri como atestado de sua responsabilização, pois o que pensar de uma moça que já teria sido deflorada e agora viveria como amásia - ainda que ela tenha dito que fora contra sua vontade, o que não foi levado em consideração pelo juiz - de outro homem mesmo sabendo que este era casado. Isso também se confirma quando o juiz faz a última pergunta questionado a razão pela qual ela mora com o tio José Antônio de Almeida. Em nenhum momento se levou em consideração que Fortunata era uma criança, órfã, sem apoio e à mercê da violência.

Em seguida ao seu depoimento, vem o auto de corpo de delito. Como já expus aqui, o auto de corpo mostra trechos muito sensíveis sobre a violência sofrida por Fortunata, por esta razão, optei por não registrar a transcrição da tradução deste documento. Ainda assim, ele contém uma informação bastante interessante: os peritos designados para a realização do corpo de delito em Fortunata foram duas mulheres que na verdade eram peritas e realizavam o ofício de parteiras na região do rio Villa Nova. De acordo com o

documento, elas se chamavam Anna Fernandes de Carvalho e Izabel Valente Barreto, e foram convocadas para realizar o procedimento devido à falta de profissionais, e por não haver residentes e moradores mais próximos. Ainda assim, no caso de Fortunata, temos o primeiro registro de peritas realizando um corpo de delito na região que sempre designava homens para fazê-lo.

Com certeza, isso me deu alento, saber que num momento tão difícil e delicado, não seriam homens novamente a tocar em Fortunata para realizar esse exame que pode ser bastante invasivo do ponto de vista emocional e psicológico. O exame em Fortunata foi realizado no mesmo dia de seu depoimento. Ao final, ambas confirmaram que Fortunata foi violentada e calcularam que o dano causado a ela poderia ser no valor de dois contos e quinhentos mil réis. Dois dias depois do depoimento de Fortunata, no dia 24 de setembro, "foram inquiridas as testemunhas deste sumário sem que ouvissem o depoimento uma das outras, como adiante se segue (...) (Processo Fortunata dos Reis, 1898, fl. 14),

A primeira testemunha foi,

> Francisco Pedro do Rosário de vinte e oito annos de idade, lavrador, casado, morador no rio Villa Nova, neste municipio e natural de Macapá [...] E inquirido sobre a denuncia do promotor publico? Respondeu que em uma sexta-feira, já aos fins do mês de agosto proximo passado nothava-se elle testemunha ajudando ao cidadão Josino d'Almeida, a cubrir a casa do Josino e traser da casa de sua rezidencia no logar Villa Nova, onde residia também em companhia de Josino e sua família, a orphão de nome Fortunata, que vivera muitos annos em companhia de sua tia que essa amasia do denunciado José Antônio d'Almeida e que depois do falecimento de sua tia José a levara para sua companhia, conforma achava-se neste dia sexta-feira. Aconteceu que quando voltarão do lugar onde tinha ido fazer a coberta do fôrro, não encontrarao em casa a orphã Fortunata, pois José de Almeida, como tinha liberdade na referida casa, por ser irmão do proprietario do mesmo, entrava ahi, e raptara a orphã Fortunata, e andava com ella por diversas barracas, voltando depois para a casa de sua residencia, onde somente a deixara quando recebera intimação da autoridade competente. Perguntado mais se nunca tinha ouvido dizer que o autor do defloramento de Fortunata, fosse o individuo Manoel José da Fonseca? Respondeu que Fonseca fôra amasia da tia de Fortunata, por muito tempo, e que durante todo este tempo, Fortunata existia em seu pudor porém quanto ao defloramento não sabia ter sido elle o seu author. Dada a palavra ao promotor, disse estar satisfeito, dada a palavra ao réo, disse que tudo era exato. E por nada mais dizer nem lhe ser perguntado [...] (Processo Crime Fortunata dos Reis, 1898, fl. 14-15)

A segunda testemunha a ser inquirida foi,

> Maximiano João Gualberto da Gaia de vinte nove annos de idade, lavrador, solteiro, morador no rio Villa Nova deste municipio e natural de Macapá d'este Estado [...] E inquirido sobre os factos na denuncia do Promotor Publico? Respondeu que achando-se em sua rezidencia em um dos ultimos dias do mes de agosto proximo passado, appareceu o individuo José de Almeida por volta das quatro horas da tarde, perguntando-lhe se não tinha alguma osteada de seringueiras para allugar, ao que elle respondeu negativamente. A vista disto retirara-se José de Almeida, apparecendo digo passando novamente por sua rezidencia acompanhado da orphã Fortunata indo pernoitar em caza do cidadão Gonçalo Paulo Barriga residente no mesmo rio. No dia seguinte, apareceu-lhe novamente por volta das sete horas do dia José de Almeida acompanhado da dita orphã Fortunata e ahi chegando pedira a elle testemunha permissão para cassar nos limites de suas estradas de seringas dizendo-lhe que deixasse ficar a orphã em sua caza, que elle a acompanharia também, porque ia queimar uma roça. de ahi saindo acompanhado por José de Almeida deixando-o adiante entretido na caçada e dirigiu-se para a roça onde queimava e voltando para a sua barraca a uma hora da tarde já encontrara José de Almeida e a dita orphã. Disse mais que José de Almeida pernoitara uma noite em sua caza retirando-se no dia seguinte pela dez horas da manhã dizendo-lhe que seguia para a sua rezidencia levando em sua companhia a mencionada orphã. Perguntado mais se sabia ter sido o individuo Manoel José da Fonseca autor do defloramento de Fortunata? Respondeu que não. Dada a palavra ao Promotor este disse que estava satisfeito. Dada a palavra ao réo para contestar a testemunha este disse ser exato tudo quanto disse a testemunha. E por nada mais dizer nem lhe ser perguntado [...] (Processo Crime Fortunata dos Reis, 1898, fl. 16, 17)

A terceira testemunha a depor, foi

> Manoel Francisco de Souza de trinta e sete annos de idade, comerciante, casado, morador no rio Villa Nova, neste municipio e natural de Macapá, d'este Estado [...] E inquirido sobre a denuncia do Promotor? Respondeu que ouvio dizer que a menor Fortunata depois da morte da tia desta existia em caza de Josino de Almeida e que o réo José de Almeida em um dos dias do mez de agosto a fora buscar da caza de Josino e que sabe perfeitamente que a dita Fortunata dessa data em diante existe em poder do dito réo, pois diverças vezes foram ambos em seu estabelecimento. Perguntado se que alem do rapto não lhe consta qual fora o autor do defloramento da dita Fortunata? Respondeu que o autor do rapto fôra o réo José de Almeida porém o defloramento ouvia dizer que fora Manoel José da Fonseca. Dada a palavra ao Promotor, este disse estar satisfeito, dada a palavra aos réos José de Almeida, este disse estar satisfeito, deixado ser dada a palavra ao réo Manoel José da Fonseca, por existir em Comarca alheia e ainda não ter sido devolvida a precatória d'aquella comarca. E por nada mais saber, nem lhe ser perguntado [...] (Processo Crime Fortunata dos Reis, 1898, fl. 17, 18)

A quarta testemunha deste julgamento a ser interrogada foi,

> Felippe Antonio Barboza, de vinte e seis annos de idade, empregado público, solteiro, morador no rio Villa Nova desta Comarca e natural de

> Macapá d'este Estado [...] E inquirido sobre a denuncia do Promotor Publico? Respondeu que sendo vizinho do réo José de Almeida, conhecia este como amasia de Catharina, tia de Fortunata, depois da morte de Catharina, inda elle réo ficara com Fortunata em seu poder, onde também existia um rapaz de nome Fábio, e este em uma noite quisera se afreguezar de Fortunata, e elle réo José de Almeida ameaçou a Fábio sobre o allegado pois que Fortunata desde a morte de Catharina existia que era sua amasia; e Fortunata foi para a caza de Josino de Almeida, dias depois, perto do fim do mez de agosto José de Almeida aproveitando-se da auzencia de Josino, levou a dita Fortunata por meios de sedução seduzindo-a e a teve em seu poder, onde fugiram por espaço de tempo de dias a que retornasse com a dita menor para sua caza. Perguntado se em antes do rapto de Fortunata não lhe constou quem fora o autor do defloramento desta? Respondeu que não lhe consta e não sabia se fora outro homem a não ser o réo José de Almeida. Dada a palavra ao Promotor este disse estar satisfeito. Dada a palavra aos réos, este disse ser tudo exato. E por nada mais saber, nem lhe ser perguntado [...] (Processo Crime Fortunata dos Reis, 1898, fl. 18, 19)

A quinta e última testemunha a ser inquirida foi,

> Manoel Felipe Wenceslao, de quarenta e tres annos de idade, lavrador, solteiro, morador no rio Villa Nova deste municipio e natural de Macapá, d'este Estado [...] E inquirido sobre a denuncia do Promotor Publico? Respondeu que ouvio dizer que em dos ultimos dias do mez findo, o réo José de Almeida levara a orphã Fortunata dos Reis, da casa de Josino de Almeida para sua companhia como uma amasia e que teve em seu poder até quando lhe foi entimado o manda, que para aqui seguiram. Perguntado se não lhe consta em saber quem fôra o autor do defloramento de Fortunata? Respondeu que não sabia. Perguntado qual o tempo que Fortunata resedia com sua tia no rio Villa Nova, e qual a idade da dita orphã Fortunata? Respondeu que a tres para quatro annos e que nunca lhe constou que dita orphã fosse ofendida por outro homem a não ser com o réo quanto a idade em doze para treze annos. Dada a palavra ao Promotor disse estar satisfeito, deixada ser dada a palavra ao réo Manoel José da Fonseca por existir no districto de Macapá e ainda não ter sido devolvida a precatória daquella Comarca. E por nada mais saber nem lhe ser perguntado [...] (1Processo Crime Fortunata dos Reis, 1898, fl. 19, 20)

Dado os depoimentos das testemunhas, é unânime entre elas que Fortunata foi levada por José de Almeida, embora a palavra "amásia" seja utilizada mesmo se tratando de um crime de estupro. O réu também não contesta as testemunhas, e de acordo com a tradução do escrivão, confirma que tudo é exato a cada depoimento. A estranheza é a consideração do juiz em relação a Manoel José da Fonseca, que a partir da terceira testemunha lhe é dada a palavra para contestar as testemunhas, ele é intitulado réu no processo, mesmo não estando presente nas audiências devido a um problema jurídico-burocrático: os oficiais de justiça não conseguiam autuar Manoel para dar as vistas da intimação, o que não fica muito claro as razões pelas quais a justiça não consegue realizar

esse procedimento. Isso por si só já é uma bandeira vermelha de brecha sistêmica que pode prejudicar a sentença em favor de Fortunata. O julgamento então se torna duplo, o que também se torna prejudicial para a consistência do andamento do processo: o juiz e o tribunal do júri julgarão duas pessoas: Manoel José pelo crime de defloramento e José de Almeida pelo crime de estupro, que ocorreram segundo as testemunhas em momentos distintos.[7]

Houve uma tentativa insistente do juiz ao perguntar a todas as testemunhas se lhes constava que Manoel José da Fonseca era mesmo o deflorador de Fortunata. Essa insistência provoca e instiga a três interpretações: a primeira é se o juiz está tentando conseguir alguma prova de que Manoel tenha sido mesmo o autor do defloramento de Fortunata, a segunda de tentar dissolver a possibilidade de que José de Almeida seja o autor do defloramento além do estupro e do rapto, e a terceira é a de que ele estaria tentando descobrir se Fortunata mentiu em depoimento ao dizer que Manoel José da Fonseca foi também seu abusador e com isso descredibilizar as palavras de Fortunata. Em qualquer das alternativas, nenhuma delas visa a proteção da ofendida.

Em seguida, aparece o interrogatório do réu, José de Almeida. O interrogatório de Manoel José de Almeida não é realizado pelo mesmo motivo pelo qual ele não comparece às audiências: um problema de comunicação jurídico. O interrogatório é realizado no dia 27 de setembro de 1898,

> [...] o reo José Antônio de Almeida livre de ferros e sem constrangimento algum, pelo mesmo juiz lhe foi feito o interrogatório do modo que segue: Perguntado qual seu nome? Respondeu chamar-se José Antônio de Almeida. Donde é natural? Respondeu do Guamá d'este Estado. Onde rezide ou mora? Respondeu que no rio Villa Nova d'este municipio. Há quanto tem ahi rezide? Respondeu que a seis annos. Onde estava ao tempo em que se deu/ viu acontecer o crime? Respondeu que em sua caza, no mesmo rio Villa Nova. Conhece as pessoas que jurarao neste processo? Ha quanto tempo? Respondeu que conhecia desde que existe neste districto. Tem algum motivo particular a que atribua a denuncia e queixa? Respondeu que tem e que pedia a jurado da lei para juntar suas razões. Tem factos a allegar ou provas que a justifique ou mostre sua innocencia? Respondeu que tem e breve apresentaria. E como nada mais respondeu nem lhe foi perguntado [...] (Processo Crime Fortunata dos Reis, 1898, fl. 20, 21)

[7] A diferença entre defloramento e estupro para a época consistia em: "deflorar a mulher menor de idade, empregando sedução, engano ou fraude" (Código Penal brasileiro, 1890) e estupro "chama-se estupro o ato pelo qual o homem abusa qual o homem abusa com violencia de uma mulher, seja virgen ou não. Por violência entende-se não só o emprego da força física, como o de meios que privarem a mulher de suas faculdades psíquicas, e assim da possibilidade de resistir e defender-se (…)" (Código Penal brasileiro, 1890).

Como de praxe, nestes casos, as perguntas feitas seguem um protocolo que não induz o réu a confessar o crime em questão. É possível perceber que José de Almeida não contava com um procurador, advogado ou agente de justiça para realizar sua defesa. Assim como também não constam nos autos deste processo procedimentos como libelo acusatório e contraditório. É possível observar que o processo foi conduzido com muita "simplicidade", tanto que o processo todo correu em um mês, quase sem embargos ou interrupções.

No final, o promotor público que, após a vista dos depoimentos das testemunhas, o corpo de delito e o depoimento de Fortunata, dá o parecer com vistas ao juiz da comarca, de que o réu José de Almeida seja incurso no art.º 270 § 2º combinado com o art.º 273 do Código Penal, assim como despronuncia por falta de provas a Manoel José da Fonseca, que se diga de passagem não compareceu às audiências pelo próprio descaso da justiça. Ou seja, José de Almeida não é incurso no crime de violência carnal ou estupro de acordo com o Código Penal e sim pelo crime de rapto e "si ao rapto seguir-se defloramento ou estupro" (Código Penal, 1890; Capítulo II). O juiz substituto então assenta a decisão do promotor público, porém, nas vistas finais do processo, o juiz de direito da comarca dá outro parecer, onde declara que,

> Considerando que na denuncia foram englobados dois factos delictuosos independentes um do outro praticados por dous individuos em epochas differentes embora contra um pessoa só. Considerando que esses dous factos nenhuma concatenação tem entre si, nem tampouco ficou provado que os seus autores se tivessem combinada para isso, pois ao contrario se deprehende da narrativa da propria denuncia que por isso mesmo se torna injusta: julgo nullo todo o processado dos presentes autos, desde seo inicio, e mando que sejam feitas as necessarias instituições, afim de que a Promotoria Publica possa rerquerer, de conformidade com a lei, o que for a bem dos interesses da Justiça. Mazagão, 6 de Março de 1899. Antônio Cícero F. Bello. Juiz de Direito da Comarca de Mazagão. (Processo Crime Fortunata dos Reis, 1898, fl. 22, 23)

O juiz então anulou todo o procedimento, que já era falho, e julgou procedente um único crime, e solicitou que outro julgamento fosse realizado. Em outras palavras, o caso foi arquivado e nenhuma sentença foi dada, ficando o réu José de Almeida livre e Fortunata duplamente violentada, física e emocionalmente, por José de Almeida e simbolicamente pela Justiça, onde o julgamento foi completamente cheio de erros, faltas e falhas processuais, o seu agressor não teve uma sentença justa e nem a pena aplicada e

o julgamento ainda foi anulado. Até o final da pesquisa, não consegui encontrar algum documento ou auto processual que comprovasse que o processo de Fortunata tivesse sido refeito como mandava o juiz de direito da comarca. Provavelmente, como disse, o caso foi arquivado e Fortunata não obteve da Justiça uma resposta plausível.

História de uma "vênus": considerações outras e finais

Procurei demonstrar a presença da colonialidade de gênero ao longo do processo. Como os critérios de gênero e raciais foram utilizados para delegar o resultado desta história, seja por não corresponder a um protocolo jurídico, seja pela condução do processo e o tratamento dado especialmente à vítima, que foi colocada de todas as formas frente a violência, a que sofrera por parte do réu e a da justiça que conduziu a investigação de forma simplória para a gravidade da situação de Fortunata, que, lembre-se, era uma menina, pobre, órfã, menor de idade e não contava com um/uma responsável legal de sua tutela.

Como já elucidado, essa parte da história de Fortunata dos Reis, faz parte de um conjunto de autos crimes que foram utilizados como as fontes documentais de uma dissertação de mestrado. O seu processo, neste conjunto, foi o último a ser analisado e traduzido por conter uma história extremamente sensível. Ele ocorreu no ano de 1898, fins do século XIX, em um período de mudanças extremas tanto a nível nacional, em um processo de consolidação da República nascente, como a nível local, onde as terras do "Cabo Norte" ainda estavam sendo disputadas com a França.

De forma geral, isso não significa que as coisas melhoraram, especialmente para as mulheres pobres, negras e indígenas, mas que a forma como a Justiça atuou se tornara cada vez mais precisa, seja na força de sua forma e norma, seja na sua leniência em relação a quem deveria receber um determinado julgamento, sentença ou que estivesse a margem de sua projeção – seja isso, intencional ou não.

De todo modo, ao elucidar a história de Fortunata, pode-se, quem sabe, mensurar a estrutura jurídica como um braço da colonialidade que se utiliza de critérios raciais e de gênero para manter a vigilância ou a punição, especialmente de mulheres pobres, sejam negras, indígenas ou brancas. Neste momento, não foi relatado sobre a forma dessa estrutura jurídica, mas sobre sua atuação, quase seu diagnóstico. Crê-se que, ao realizar uma leitura mais aprofundada para compreender sua forma, será possível compreender o seu diagnóstico. Neste primeiro momento, fez-se o caminho inverso.

Ao trabalhar com o diagnóstico, foi possível compreender as nuances da colonialidade de gênero a partir dos conteúdos do libelo inicial, da inquirição das testemunhas, do corpo de delito, do júri, e por fim da sentença, embora neste caso, o caso tenha sido arquivado, o que também é um resultado e demonstra a atuação da Justiça. O intento, não foi somente declarar a dor dos outros, mas o limite do arquivo, de nossas interpretações e como transformar esse relato, este pedaço de história no que não poderia ser outra coisa, a não ser uma fonte de escuta.

Gostaria de transformar essa história de encontro com o poder em uma possibilidade de transformação. É nesse sentido que me apoiei em Saidyia Hartman, traduzir essas formas, transformar os limites e formas de fabular sobre a vida das que vieram antes, mas que ao mesmo tempo se possa articular alternativas que desmantelarão o patriarcado ou mandato da masculinidade como propôs Rita Segato (2022), os critérios de racialização e generificação de pessoas.

Embora o leitor possa estranhar a forma de escrita, quase sem citações entre os parágrafos, este foi um modelo intencional de escrever: gostaria que a razão principal fosse esse pedaço da história da Fortunata dos Reis, já que seriam necessários anos para "provar sua língua" (2020: 14) como escreveu Hartman. Obviamente, gostaria de escrever uma outra história sobre essa "vênus", esses pedaços de história que marcam a vida de tantas mulheres, seja na pequena Comarca de Macapá, seja em qualquer parte do mundo, no antes e no depois da história.

O objetivo histórico é propor uma interpretação que tenha como base as questões e aqui vai uma citação: "Como a narrativa pode encarnar a vida em palavras e, ao mesmo tempo, respeitar o que não podemos saber? (...) É possível construir um relato a partir do "lócus da fala impossível" ou ressuscitar vidas a partir das ruínas? Pode a beleza fornecer um antídoto à desonra, e o amor uma maneira de "exumar gritos enterrados" e reanimar os mortos?" (Hartman, 2020, p.16).

Assim, aliar a escrita dessas histórias, respeitando o que não podemos saber, considerando seus limites, mas nunca as desconsiderar como parte indissociável do que se vive no presente. Esse pedaço da história de Fortunata, pode servir de exemplo ontológico para exatamente saber que ela existiu, viveu, apesar das ruínas. Suscitar sua história através do silêncio dos arquivos, da sociedade e da justiça é a possibilidade possível não de reanimá-la dos mortos, mas de honrar sua existência, acolher sua dor e

transformar em possibilidade de reconstruir um mundo da vida em que meninas e mulheres não precisem passar pelo que “ninguém” (Silva, 2014) merece.

De outro modo, este texto se configura como parte de uma pesquisa que se propõe como uma possibilidade de construir as genealogias do sistema de justiça que moldaram as na chamada Comarca de Macapá, durante o século XIX. Se abre como uma possibilidade de entender como a colonialidade de gênero, inserida numa engrenagem gigantesca, operou através do judiciário instalado neste ponto específico do que era então a grande província do Grão-Pará e o Estado do Pará após a Proclamação da República. E muito mais, uma possibilidade de construir a história das mulheres deste pedaço de chão seja no antes, durante e no depois.

Referências Bibliográficas

Fontes

ARQUIVO, do Tribunal de Justiça do Amapá. Processo Criminal de Fortunata dos Reis constante do acervo de processos judiciais do Arquivo do Tribunal de Justiça do Amapá, 1898, [s/p], [s/l].

BRASIL. *Código Criminal do Império do Brasil.* Lei de 16 de dezembro de 1830. Coleção de Leis do Brasil. Atos do Poder Legislativo de 1830. Sem paginação. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 01/12/2022.

BRASIL. *Código do Processo Criminal do Império de 1832*. Lei de 29 de dezembro de 1832. Coleção de Leis do Brasil. Sem paginação. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-29-11-1832.htm. Acesso em: 01/12/2022.

BRASIL. *Código Penal dos Estados Unidos do Brasil.* Decreto Nº 847 de 11 de outubro de 1890. Coleção de Leis do Brasil. Atos do Poder Legislativo de 1890. Sem paginação. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginalpe.html#:~:text=Promulga%20o%20Codigo%20Penal.&text=Art.,que%20n%C3%A3o%20estejam%20previamente%20estabelecidas. Acesso em: 01/12/2022.

Bibliografia

BENTES, S.N.S. *"Nestes termos, espera justiça": Colonialidades de gênero na Comarca de São José de Macapá (1870 – 1900)*/ Sabrina Natali Silva Bentes. – Macapá, AP : UNIFAP, 2023. Dissertação de mestrado.

CORRÊA, Mariza. *Morte em família:* representações jurídicas de papéis sexuais. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

HARTMAN, Saidyia. "Vênus em dois atos". *Dossiê Crise, Feminismo e Comunicação* – v. 23, n. 3, 2020. Disponível em: https://revistaecopos.eco.ufrj.br/.

LUGONES, Maria. Colonialidade e Gênero. *Tábula Rasa.* Bogotá-Colômbia, nº 9: 73-101, julho-dezembro, 2008.

LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 320, setembro-dezembro, 2014.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar***?**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

SILVA, Denise Ferreira da. Ninguém: direito, racialidade e violência. *Meritum,* Revista de Direito da Universidade FUMEC: Vol. 9, Nº 01 – janeiro/junho, 2014.

SEGATO, Rita. *Cenas de um pensamento incomodo:* gênero, cárcere e cultura em uma mirada decolonial. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas latinoamericanas.* Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Editorial/Editor, 2005.

FREIXO, André de Lemos; ARAUJO, Valdei Lopes. Prefácio. In: BEVERNAGE, Berber. *História, Memório e violência de Estado: tempo e justiça*, MG: Editora Milfontes; p.13-22, 2020.

IÊ, É MANDINGUEIRA, CAMARÁ! AS MESTRAS DE CAPOEIRA E OS SABERES CONSTRUÍDOS NOS CORPOS DAS MULHERES NA PEQUENA E NA GRANDE RODA

IÊ, SHE'S MANDINGUEIRA, CAMARÁ! THE FEMALE CAPOEIRA MASTERS AND THE KNOWLEDGE BUILT IN THE WOMEN'S BODIES IN THE SMALL AND BIG CIRCLES

Érica Pires do Amaral[1]

Resumo

Este artigo trata das trajetórias e as estratégias de permanência e resistência das mulheres na Capoeira, tendo como ponto de partida as memórias e narrativas de duas mestras, Mestra Janja e Mestra Edna Lima, pioneiras e perseverantes há mais de quarenta anos neste universo ainda sexista e masculinizado. Busco trazer os saberes e o sentido da luta presente nas narrativas orais, apresentando uma discussão sobre as corporalidades marcadas e atravessadas por processos de subalternização, na assunção de uma práxis insubmissa. Assim, proponho um diálogo mais profundo e respeitoso entre o campo acadêmico e as culturas de tradição oral, que levam em conta as memórias, as subjetividades e narrativas diversas em oposição a uma lógica hegemônica ocidental, eurocentrada, patriarcal e colonialista.

Palavras-chave: Capoeira; memória; gênero

Abstract

This article deals with the trajectories and strategies of permanence and resistance of women in Capoeira, taking as a starting point the memories and narratives of two female masters, Mestra Janja and Mestra Edna Lima, pioneers and perseverers for over forty years in this universe still sexist and masculine. I sought to bring the knowledge and

[1] Mestra em Humanidades, Direitos e outras Legitimidades, pelo Diversitas/FFLCH-USP, possui bacharelado e Licenciatura em Educação Física pela Universidade de São Paulo (2005), Licenciatura em Pedagogia pela UNESP, Especialização em Educação Física Escolar pela Universidade Gama Filho e Especialização em Pedagogia Griô pelo Diversitas/FFLCH. Mestra de Capoeira do Coletivo Emoriô, há mais de 30 anos na prática da Capoeira e Culturas Tradicionais Brasileiras. E-mail: mariposacurio20@gmail.com.

meaning of the struggle present in oral narratives, presenting a discussion on corporeality marked and crossed by processes of subalternization, in the assumption of an unsubmissive práxis. Thus, I propose a deeper and more respectful dialogue between the field academic and cultures of oral tradition, which take into account memories, subjectivities and diverse narratives in opposition to a Western hegemonic, Eurocentric, patriarchal and colonialist logic.

Keywords: Prostitution; Macapá; Gender.

Iê! Abrindo a roda…

Este artigo traz o recorte de uma pesquisa[2] que tratou dos saberes, memórias e resistências das mestras da Capoeira. Para isso, entrevistei duas grandes mestras, com trajetórias e estilos diferentes, Mestra Janja, da Capoeira Angola, e mestra Edna Lima, da Capoeira Contemporânea, que narraram sobre seus percursos abrangendo seus desafios e batalhas. Essas mulheres foram escolhidas por serem mestras pioneiras e desbravadoras, ambas com mais de quatro décadas de experiências nesta luta, representatividade para muitas outras mestras que vieram depois e para as que ainda estão por vir.

Janja Araújo, baiana de Feira de Santana, uma das primeiras mestras da Capoeira Angola, Professora da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia/UFBA e Fundadora do Instituto Nzinga de Capoeira, concedeu a entrevista oral presencialmente em São Paulo, em meio a uma de suas viagens de compromisso acadêmico, em novembro de 2021. Edna Lima, brasiliense, declarada como a primeira mestra de Capoeira formada, com graduação em Educação Física, vive em Nova Iorque trabalhando com projetos de Capoeira; sua entrevista foi via plataforma de encontro virtual no início de fevereiro de 2022. As entrevistas orais buscaram o protagonismo das narradoras e aconteceram como longos diálogos, gravadas em áudio e vídeo, acompanhadas por um caderno de campo para anotações de detalhes importantes das performances das mestras.

Após um levantamento de episódios que evidenciam as hierarquias de gênero e as violências que se manifestam na Capoeira, procurei focar nas (re)existências manifestadas e exemplificadas nas narrativas dessas mulheres, traçando diálogo com vozes de outras

[2] Pesquisa de Mestrado intitulada “Quem vêm lá são elas: memórias, saberes e (re)existências das mestras de Capoeira na pequena e na grande roda” (Amaral, 2023).

mulheres, com os saberes orais presentes nos cantos da Capoeira, enquanto episteme decolonial, e com minha própria experiência de 33 anos de prática nessa luta.

As explanações das mestras, suas histórias de vida, suas experiências na Capoeira e suas (re)existências expressam-se como manifesto de libertação das mulheres capoeiristas e rompimento de muitos silêncios. Nesse sentido, Marta Rovai[3] (2017) vem trazer o propósito da luta presente no discurso e na memória, que aqui testemunhamos por meio dessas narrativas, indicando a resistência que surge por meio de histórias narradas contra os silenciamentos, ultrapassando a importância do registro escrito. Refere-se à "possibilidade de manifestar-se publicamente pela história oral, contra toda forma de opressão, de indiferença e de esquecimento" (Rovai, 2017, p. 7). Essas companheiras, apesar de um projeto enunciado de calamento e omissão, estão aí dizendo para o mundo o que significa uma mulher chegar à mestria na Capoeira. Trata-se, então, de importante lição sobre romper silêncios e transformá-los em linguagem e ação enquanto ato de autorrevelação, como menciona Audre Lorde (1984), nos convocando para um posicionamento conjunto das mulheres todas:

> E quando as palavras das mulheres clamam por serem ouvidas, cada uma de nós deve reconhecer sua responsabilidade de tirar essas palavras para fora, lê-las, compartilhá-las e examiná-las em sua pertinência à vida. Não nos escondamos detrás das falsas separações que nos impuseram e que tão seguidamente as aceitamos como nossas. (Lorde, 1984, p. 19)

Proponho pensar as narrativas e os saberes das mestras perpassando a importante compreensão de memória trazida por Lélia Gonzalez (1984), uma memória viva carregada nos corpos como resistência aos discursos ideológicos dominantes. Ela afirma que, enquanto a consciência exclui, a memória inclui. A primeira tende a ocultar a outra mediante o que afirma como verdade. "Mas a memória tem suas astúcias, seu jogo de cintura: por isso, ela fala através das mancadas do discurso da consciência" (Gonzalez, 1984, p. 226). Para a autora, a consciência faz de tudo para a história ser esquecida, negada, mas a memória está aí para não deixar cair no esquecimento. Ela explica:

> Como consciência a gente entende o lugar do desconhecimento, do encobrimento, da alienação, do esquecimento e até do saber. É por aí que o discurso ideológico se faz presente. Já a memória, a gente considera como o não-saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da

[3] Durante todo o artigo, busco trazer o primeiro nome de autoras, ao menos na primeira citação, com a intenção e o posicionamento político de explicitar o nome dessas mulheres que compõem a maior parte do corpo bibliográfico da pesquisa que trata, justamente, da visibilidade das mulheres.

> verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção. (Gonzalez, 1984, p. 226)

Outra importante concepção sobre a memória que resiste por meio da voz e do corpo é trazida por Leda Maria Martins (2003) que nos convida a pensar a memória inscrita nas performances da oralidade e das práticas rituais. Ela afirma que a textualidade com repertórios narrativos e poéticos dos povos africanos e indígenas ficaram à margem em nossas letras escritas, e por isso não foram registrados devidamente em nossa história. Pensando o corpo e a voz como portais de inscrição de saberes, anuncia:

> Minha hipótese é a de que o corpo em performance é, não apenas, expressão ou representação de uma ação, que nos remete simbolicamente a um sentido, mas principalmente local de inscrição de conhecimento, conhecimento este que se grafa no gesto, no movimento, na coreografia; nos solfejos da vocalidade, assim como nos adereços que performativamente o recobrem. Nesse sentido, o que no corpo se repete não se repete apenas como hábito, mas como técnica e procedimento de inscrição, recriação, transmissão e revisão da memória do conhecimento, seja este estético, filosófico, metafísico, científico, tecnológico, etc. (Martins, 2003, p. 66).

A autora cunha o conceito de *oralitura*, que significa a memória através dos gestos e inscrições grafados pela voz e pelo corpo. E explica que para além do repertório de formas e procedimentos da tradição linguística existe a performance escrita na grafia do corpo em movimento e na vocalidade, onde se inscrevem saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos. "Se a oratura nos remete a um corpus verbal, indiretamente evocando a sua transmissão, a oralitura é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos volejos do corpo" (Martins, 2003, p. 77).

Na encruza dos conceitos de memória enquanto resistência, apresentado por Lélia Gonzalez, e enquanto performance inscrita no corpo e na voz, elaborado por Leda Martins, que trago as memórias narradas e performadas pelas mestras da Capoeira, mulheres que, entre tantos feitos, romperam silenciamentos em seus percursos e estão em lutas constantes pela visibilidade e empoderamento de outras tantas camaradas nas *pequenas* e nas *grandes rodas*.

Assumo assim a responsabilidade de, atentamente, escutar, refletir e compartilhar as importantes palavras, convidando para o *jogo* essas mestras, guardiãs de memórias, que carregam marcas da luta contra o sexismo e o racismo inscritas em suas vozes e em seus corpos:

Vem jogar mais eu, vem jogar mais eu, camaradas...[4]

Para além de discutir as violências, os percalços e as desistências das mulheres na Capoeira, este artigo dedica-se, portanto, a trazer lente para as estratégias de (re)existências que viabilizam a permanência e seguem fortalecendo as manas nas rodas mundo afora, que vão tornando-se mestras dentre e a partir dos saberes adquiridos. Trata-se das mandingas construídas nos corpos.

Iê, campo de mandinga, camará!

Trago o conceito de *pequena roda* e *grande roda*, muito difundido no meio capoeirista, para designar as transposições possíveis entre a roda de Capoeira e o mundo, ou seja, a roda enquanto um universo menor, porém infinito, trazendo metáforas da vida, da sociedade. Rosângela Araújo, mestra Janja, afirma: "Como já dissemos, é a configuração da Pequena Roda como uma espécie de 'vitrine' das reflexões sociais interpretadas pela Grande Roda, e suas projeções" (Araújo, 2004, p. 173). Letícia Reis (2000) também trata desta analogia, reiterando que os(as) capoeiristas estabelecem correspondências entre a roda de Capoeira e o mundo, trazendo os termos utilizados frequentemente na roda: "dar a volta ao mundo" ou ir "pelo mundo afora" (Reis, 2000, p. 171). Ela se refere à Capoeira como um mundo sagrado e profano. Rufino e Simas (2018, p. 105) confirmam essa visão, apresentando a roda como um campo de batalha e um campo de mandinga, comparando, da mesma maneira, a roda e o jogo da Capoeira à vida, e afirmando que a batalha seria o lugar das estratégias, e a mandinga, lugar das frestas, das brechas, das encantarias. Os autores enfatizam que "não há batalha sem mandinga e nem mandinga sem batalha".

A associação do profano e do sagrado também é trazida por Christine Zonzon (2015), que trata da palavra mandinga relacionada à malandragem, ambas constituintes da *malícia*, associadas a estratégias de jogo e de vida, a primeira na dimensão corporal e a segunda na espiritual. Assim, a roda de Capoeira, como corrobora mestra Izabel Cordeiro (2016), é esse campo de mandingas, movido pela força do ritual e da musicalidade, por onde se caminha através dos fundamentos aprendidos nesta arte.

O termo mandinga é, desta forma, muito usual entre capoeiristas, carregando diversos sentidos e significações. Angela Maria Ribeiro (2018) explica que trata de uma

[4] Trecho de cantiga de Capoeira. Fonte: Domínio público. No decorrer do texto, trago esses trechos como saberes da oralidade da Capoeira para dialogar com a escrita acadêmica.

palavra designativa dos Malês, negros mulçumanos de etnia mandinga, da região norte da África que carregavam patuás no pescoço. Cordeiro (2016) reitera que na África Ocidental, na região da Guiné Bissau, mandinga é a denominação do povo, mas também de sua língua, do grupo Mandê, numa região conhecida por ter grandes feiticeiros. Assim, é comum chamar os capoeiristas de mandingueiros, trazendo essa simbologia dos feitiços como sendo uma boa atuação na roda, esse ambiente aberto a experimentações, que convive "com o improviso, o dissonante, o desarmônico, o heterogêneo. Mantém-se como espaço para as tensões entre mundos, para a quebra das padronizações" (Cordeiro, 2016, p. 17).

Adriana Albert Dias (2004) apresenta a mandinga como a característica essencial da Capoeira, muitas vezes sendo usadas como sinônimos desde o início do século XX. Mestre Pastinha já trazia esse sentido, definindo com sua sabedoria: "Capoeira é mandinga, é manha, é malícia".[5] A autora explica que o bom capoeira é o mandingueiro que sabe usar o disfarce para enganar seu adversário, ganhando o jogo através da esperteza e da "arte da falsidade". Assim, a mandinga sintetiza as principais qualidades que determina o bom jogador:

> O capoeira mandingueiro tem jogo de cintura, malemolência, esperteza, perspicácia e agilidade ao aplicar um golpe. Além disso, ter mandinga é saber mostrar que podia ter agredido, sem contudo atingir, ou seja, saber evitar o confronto direto, vencer a luta na "falsidade", no engano, no jogo de corpo, aproveitando o momento certo para atacar. Aquele que é mandingueiro precisa estar atento, pois sabe que "capoeira é bicho farso", portanto é necessário desconfiar de tudo, de qualquer movimento ou brincadeira praticado pelo outro jogador (Dias, 2004, p. 122).

Cordeiro (2016) resume as ideias sobre a mandinga associadas às atitudes da(o) capoeirista a um conhecimento de si e de uma espécie de feitiço aprendido e revelado nas artimanhas, nas astúcias do jogo da Capoeira. Entretanto, ela alerta que é aprendida, mas não é ensinada, sendo apropriada e revelada com o tempo, como legado articulado ao princípio do respeito à ancestralidade dessa prática, aos saberes dos mestres e mestras. Para Zonzon (2015), a mandinga ressalta a filiação da capoeira às práticas lúdicas e religiosas africanas, acentuando vínculos entre capoeira e universo religioso do candomblé, fornecendo, desta maneira, uma possibilidade de se pensar e até reivindicar a igualdade de gênero representada no papel de liderança que as mulheres assumem nessas

[5] Expressão pronunciada por Mestre Pastinha que circula oralmente entre os saberes da Capoeira.

instituições religiosas. A autora apresenta, assim, a malícia compreendida como um dos motes do processo de reafricanização, trazendo uma possível conciliação entre tradição e mulheres na Capoeira.

Desta forma, defendo que, ao longo de seus percursos, as mestras vão enfrentando e se fortalecendo nessas batalhas e mandingas, tornando-se resistentes e aprendendo a lidar com as lutas diárias na *pequena roda* e na *grande roda*.

Iê, campo de batalha, camará!

As experiências das mestras na Capoeira nos revelam que, mesmo diante das adversidades e violências responsáveis pela evasão de muitas mulheres desta roda, uma minoria segue resistindo. Essas que persistem, muito possivelmente, conseguiram transpor algo desta prática para suas vidas, que aqui defendo ser o próprio sentido da Capoeira enquanto luta. Desta forma, as metáforas deste jogo-luta tornam-se efetivas em seus cotidianos.

A Capoeira é, desde seu surgimento, esse universo simbólico de luta contra-hegemônica, já que seu histórico está relacionado com a situação de dominação do povo negro no Brasil e segue, historicamente e enquanto jogo simbólico, atuando contra um sistema que se mantem opressor. Além de ter sua história marcada pelos enfrentamentos e resistências, ela expressa e revela, por meio de seus códigos e gestos, aspectos muito representativos e alegóricos dessa luta. Seus movimentos, por exemplo, levam nomes como *Negativa, Vingativa, Desprezo, Mandinga, Negaças, Armada, Contragolpe, Ginga*[6]. Ela nega o que não serve, vinga nas necessidades, despreza o que é irrelevante, negaceando e negociando espaços, arma o golpe, e o contragolpe vem achar as brechas no vão do jogo, cavando espaços para subverter as regras da dominação. Sempre gingando, que é pra lutar fingindo que está dançando.

A capoeirista e escritora Letícia Reis (2000), em seu estudo intitulado *O mundo de pernas pro ar: a Capoeira no Brasil*, reflete sobre essa subversão de uma lógica já estabelecida. Segundo ela, ao se iniciar o jogo com o *Aú*, que é um movimento de inversão corporal, a partir dele, toda a lógica se inverte: o Sagrado desce do céu à terra,

[6] Aqui faz-se necessário pontuar que trago nomes e termos referentes à minha prática na Capoeira paulistana, do início da década de 1990, que tem como repertório elementos da *Capoeira Angola* e da *Capoeira Regional*, mas que se difere, nos termos e movimentos, das linhagens tradicionais das práticas de Mestre Pastinha e Mestre Bimba.

o que era do baixo passa a ser do alto, o que era do alto passa a ser do chão. O corpo sobe e assume sua importância e o comando. A cabeça desce, deixando a razão habitual e normativa num plano mais baixo. O mundo passa a ser visto por um outro prisma, olhado de baixo para cima:

> Dessa forma, considerando-se a analogia entre a roda de capoeira e o mundo e, se pensarmos o corpo enquanto um microcosmo social, o capoeirista, ao entrar na roda de cabeça para baixo, ao inverter o alto pelo baixo, estaria subvertendo a ordem da hierarquia corporal dominante e, consequentemente, a ordem social (Reis, 2000, p. 174).

Muitos elementos e aspectos da Capoeira nos fazem considerar que adentrar a roda e todo seu universo a partir do *Aú* nos coloca, simbolicamente, vivenciando no corpo um giro corporal, mas também epistêmico, uma inversão de saberes, poderes e valores. Estamos aqui tratando das rebeldias, resistências, estratégias de libertação contra as práticas simbólicas de violência, que dialogam com a perspectiva de corpo e memória aqui presente. Janja Araújo (2017) aponta a resistência e a rebeldia no corpo da capoeirista através da ginga enquanto uma epistemologia feminista. A autora mestra apresenta a *ginga* e o *gingar* compondo uma metalinguagem capaz de articular uma luta que ocorre entre muitas outras, um modo que escapa às arestas da racionalidade, que se faz ocupada e destinada às mulheres. Segundo ela, "quando se ginga sabemos com o quê e por que exatamente estamos gingando" (Araújo, 2022, p. 40).

A ginga é o primeiro movimento que se aprende na Capoeira, em qualquer estilo. Ela é o ponto de partida para o jogo e é nela que a mandinga e a malícia habitam. Para Letícia Reis (2000), a ginga posiciona a Capoeira entre o lúdico e o combativo, numa dialética de ataque e defesa, é por ela que se adquire e se exerce a mandinga. Cordeiro (2016, p. 133) explica que a ginga, mais do que gesto corporal, vai se constituindo como uma postura frente às situações da vida: "A prática de estar sempre com um pé atrás e movimentando-se constantemente é vital para o capoeirista se manter na roda". Ela menciona a roda se referindo à *pequena*, mas principalmente, à *grande*.

A palavra *Ginga* coincide (ou não seria coincidência?) com o nome de uma das maiores guerreiras africanas, a Rainha Nzinga Mbandi Ngola, combatente contra a colonização em Angola, também chamada de rainha Ginga. Segundo Mariana Bracks Fonseca (2018), sua memória se faz presente em todo o Brasil, veiculada principalmente nos autos de Congos, de norte a sul, representando uma memória coletiva da diáspora africana, como símbolo de luta, libertação e resistência. A autora analisa as aproximações

entre a ginga da Capoeira e a Rainha Ginga. Para ela, vários episódios da vida desta mulher relacionam-se aos significados da Ginga enquanto movimento, como sua perspicácia em vencer os inimigos, ora enganando-os, fugindo ou vindo para o enfrentamento militar direto, dando pistas que vai para um lado e indo para o outro, dissimulando-se amigável no ato do ataque. Aqui temos a representatividade da ginga enquanto um elemento feminino e, sobretudo, feminista, na figura desta mulher sem os estereótipos da feminilidade imposta pelos moldes ocidentais, ao contrário, uma representatividade rebelde, insubmissa, de resistência, de libertação. Mestra Janja também fala sobre a relação do movimento da Capoeira com a rainha, que deu nome à sua instituição:

> A gente precisava definir qual era o perfil de organização que a gente iria apresentar para a comunidade da Capoeira, então quando a gente dá o nome pro nosso grupo, que a gente escolhe o nome de Nzinga em homenagem, usando o nome de uma rainha africana, Nzinga Mbandi Ngola, cujo nome dá origem a palavra Ginga, buscando uma forma de acentuar a presença, de destacar a presença das mulheres no interior da capoeira, uma forma de homenageá-las de um modo geral, e uma forma de dizer também que, uma coisa que eu já disse em alguns trabalhos, que se a gente olha para a história de África ou para a presença africana, a gente não vai ter muito estranhamento com a presença das mulheres no interior da Capoeira. A gente vai ver que elas sempre estiveram lá. Então, a partir daí, a gente começa a refletir aquilo que poderia encerrar esse ciclo, quebrar, romper com o ciclo de violência contra as mulheres (Mestra Janja, 2021).

Percebemos na história de Mestra Janja a importância da rainha guerreira para pensar as insubmissões no universo da Capoeira. A fundação de seu grupo de Capoeira, o Instituto Nzinga de Estudos da Capoeira Angola e de Tradições Educativas Banto no Brasil, pioneiramente, colocou em prática, servindo-nos como referência, os caminhos para articular as reflexões e as lutas antissexistas no interior da Capoeira.

Tem-se, portanto, que neste universo simbólico de lutas de contrapoderes e resistências, as mulheres que insistem em manter-se capoeiristas vão forjando outras batalhas, assumindo o centro da Roda, ora jogando, ora dando a *volta ao mundo*[7], adquirindo conhecimentos, saberes e encantarias, para combater dentro e fora, na *pequena* e na *grande*, as lutas advindas de um sistema patriarcal e sexista. Grada Kilomba (2019) faz uma alusão à *margem* e ao *centro*, conceitos de bell hooks (1989), explicando

[7] "Volta ao mundo" significa a ação de pausar o jogo e caminhar de forma circular no interior da roda, com o(a) parceiro(a), até o momento certo de retomada. Metaforicamente, diz respeito a essa pausa no jogo da vida.

que estar na margem faz parte do todo, mas não do corpo principal. Ela utiliza-se dessa simbologia para referir-se aos lugares de opressão e privilégio da sociedade. A margem seria uma posição muito complexa, um lugar de opressão, mas também de resistência: "a margem é um local que nutre nossa capacidade de resistir à opressão, de transformar e de imaginar mundos alternativos e novos discursos" (Kilomba, 2019, p. 68).

Vou me utilizar dessa metáfora e desse raciocínio para dizer do universo da Capoeira, na ideia de transpassar esse conceito de *margem* e *centro* da *grande roda* para a *pequena roda.* A reflexão diz respeito à posição dessas mulheres que vão, aos poucos, saindo da margem e acessando este centro, este lugar de mais concessões e acessos na Capoeira, normalmente ocupado por homens, brancos, que dominam rodas, eventos e, também, a economia da Capoeira. Kilomba (2019, p. 68) diz que a sobrevivência na margem depende dessa consciência. Ela afirma: "É aqui que as fronteiras opressivas estabelecidas por categorias como 'raça', gênero, sexualidade e dominação de classe são questionadas, desafiadas e desconstruídas".

Mestra Edna, caminhante por longo tempo nesta margem, exemplifica uma "mandinga" que precisou desenvolver enquanto proteção para sua sobrevivência nesse ambiente machista, esquivando-se das violências:

> Isso eu já decidi, a minha mãe também me treinou muito bem. Quando eu era criança ainda, ela falava: "não deixem te tocar, não deixe ser tocada!". Então sempre fui com essa mentalidade de não deixar nada vir contra a minha vontade, né? E esse mecanismo de me preservar, de não deixar levar essa rasteira do assédio, foi uma grande descoberta, foi uma grande proteção em tudo que eu sentia medo…
> Se você sai com um capoeirista ou deixa ele encostar em você em um outro sentido, um sentido mais de sexo, de coisa, aí você vai perdendo as suas forças, não tô falando de força física… (Mestra Edna, 2022).

Interessante a expressão utilizada, *rasteira do assédio*, fazendo menção a um golpe da *pequena roda*, aplicado comumente na *grande* e como a mestra precisou antever o golpe para não ser atacada. Uma *esquiva* que muitas mulheres vão desenvolvendo com o aprendizado que se translada da *pequena roda* para a *grande* e da *grande* para a *pequena*. Edna "fechou seu corpo", não permitindo "ser tocada" e nem se envolver em relacionamentos com homens integrantes da Capoeira por compreender previamente que estava inserida num ambiente que não confiava, portanto hostil e perigoso para as mulheres. Aqui, ela não fala de perder sua força física, mas trata, sim, de uma mandinga no corpo, um patuá de proteção. Também não significa que ela deixou de transitar entre

os caminhos perigosos, e sim que, desde a margem, ela foi colhendo elementos para acessar o centro, esquivando daquilo que ia julgando arriscado ou ameaçador, como relacionar-se física e afetivamente com homens capoeiristas.

As mulheres capoeiristas ainda transitam entre a margem e o centro da roda da Capoeira. Entretanto, as que resistem e permanecem, tais quais as mestras protagonistas dessa pesquisa, quando chegam perto desse centro, já experienciaram muito intensamente a margem e tiveram uma visão ampla de fora pra dentro, ou seja, estão acessando esse centro com uma bagagem complexa e rica, o que lhes possibilita um olhar privilegiado e abrangente sobre as velhas práticas que não alcançam o verdadeiro compromisso com a Capoeira, como sugere Mestra Janja, narrando a constituição de seu trabalho:

> Então é esse tipo de coisa que foi dando o início do nosso trabalho de uma prática voltada para esses elementos que eu digo que são de fato os elementos da resistência, que é você rejeitar essas práticas de competitividade permanente, e que muitas vezes essas práticas de competitividade permanente são estruturantes daquilo que lá na Bahia a gente costuma chamar de carreira solo, elas só servem para estruturar carreiras solos, mas elas não necessariamente refletem compromisso para com a Capoeira, para com o futuro da Capoeira (Mestra Janja, 2021).

A idealização e construção do Nzinga significou um rompimento com um *modus operandi* que agride e desconsidera a presença feminina no universo da Capoeira. Para isso, ela precisou instaurar uma série de reflexões que propunham mudanças significativas no modo de acolher as mulheres:

> Primeiro, do ponto de vista comunitário, era dizer para um grupo de Capoeira que, baseado em um princípio africano de que é preciso uma comunidade para educar uma criança, qualquer criança que ali chegasse era tida como filho ou filha de todas as pessoas que ali fossem mais velhos que ela. Então, essa já foi a primeira coisa. Para isso, era necessário que a gente garantisse que aquele fosse um espaço seguro e não apenas seguro de um ponto de vista físico, mas sobretudo de um ponto de vista referencial. Ali tinha que ser um espaço seguro para aquelas crianças, precisava ser um espaço equipado para receber essas crianças. Então, esse início que eu não havia vivenciado, não havia experienciado, foi alguma coisa nova na minha vida que eu pude começar a partir do momento que a gente começa esse trabalho aqui em São Paulo e que, portanto, vai dar origem a todo um processo de formação sobre relações de gênero para as pessoas capoeiristas. Desde ensinar aquelas coisas básicas, a dizer assim: "olha, não pense que quando você faz isso, você tá ajudando uma mulher. Não! Você faz isso porque você convive aqui, isso é tarefa sua também, você não vai varrer porque você tá me ajudando, você vai varrer porque esse lugar precisa estar limpo para que eu possa treinar, assim como para que você possa treinar" (Mestra Janja, 2021).

Desta forma, Janja vai explicitando a maneira como as batalhas vão sendo constituídas a partir de suas experiências na *pequena* e na *grande roda*, que estabelece outra forma de conceber e organizar a Capoeira, incluindo as mulheres, seus fazeres e saberes na *pequena* e, ao mesmo tempo, orientando e ensinando os homens para uma vivência mais justa na *grande*.

Iê, é hora é hora, camará!

Trago para essa roda também, sobre as potências que perseveram no corpo por meio das performances, o conceito de *oralitura*, cunhado por Leda Martins (2003), que apresenta esse corpo enquanto produtor de conhecimento grafado na memória do gesto, com possibilidades de transcriar e inscrever os saberes de forma alternativa e contestatória. Ela afirma que a palavra vocalizada ressoa como linguagem que pulsa no corpo do sujeito num circuito de expressão, potência e poder, grafando-se na performance como um lugar de sabedoria. Por isso, a palavra não se petrifica num arquivo imóvel, sendo concebida cineticamente como sopro, hálito, dicção e acontecimento na reminiscência performática do corpo. Desta forma, ela ressoa como voz cantante e dançante, "numa sintaxe expressiva contígua que fertiliza o parentesco entre os vivos, os ancestres e os que ainda vão nascer" (Martins, 2003, p. 76).

A autora apresenta o corpo como lugar de saberes, de potência e de poder, convertendo-se nos gestos e na voz. Dialogando com essa ideia de rebeldias e resistências no corpo, Rufino e Simas (2018, p. 90) mencionam a "potência exusíaca encarnada no feminino", como uma força que visa desestabilizar e transgredir os modos de ser apoiados em princípios racistas e patriarcais conservadores das heranças do colonialismo. A metáfora usada é inspirada no arquétipo das pombagiras e das encruzilhadas para descrever poeticamente as transgressões necessárias às normatizações da dominação do homem na sociedade. Os autores afirmam que essas entidades encantam não pelo que são, mas pelo que se negam a ser, e apontam as encruzilhadas como lugar de sabedorias, reinvenções e campos de possibilidades, corroborando o que Leda Martins (1997, 2003) já apresentava sobre a encruzilhada como

> [...] o lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, textos e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens e discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de

> produção sígnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais (Martins, 2003, p. 70).

Martins se refere à encruzilhada como a possibilidade de deslocamento do centro habitual, por meio do corpo em performance, no improviso, modificando e recriando a realidade cotidiana opressiva. Aproximando-se dessa perspectiva, Janja narra sobre o momento em que, no seu antigo grupo, as mulheres começam a se organizar, remexendo e encruzilhando o lugar de centralidade, num ato de transgressão:

> Eu me lembro de uma vez que os nossos mestres viajaram e a gente reuniu as mulheres e falou: "Vamos aproveitar enquanto eles estão fora e vamos fazer nossa Perestroika[8]!". A gente usou esse termo na época: vamos fazer uma Perestroika aqui! Porque a gente olhava pra algumas estruturas muito amarradas, muito engessadas e quanto aquilo era opressor sobretudo para nós mulheres…
> Nessa época, a gente começou a tomar algumas atitudes. A primeira delas foi que a gente tinha um batom. Então, em dia de roda, a gente chegava lá, todas as mulheres do grupo, quando a gente saía pra trocar de roupa, todo mundo punha o mesmo batom e saía como se estivesse passado em uma loja de departamento e só tivesse aquele. Então, todo mundo com o mesmo batom, quando a gente via alguma cena de deslealdade ou quebra de decoro, ou quebra de seriedade dentro da Capoeira, a gente virava de costas como se disséssemos: "olha, nós não seguiremos sendo plateia pra esse tipo de espetáculo, nós estamos rejeitando isso!". E aí, obviamente, a cada medida dessa, a gente era repreendida. Então a gente deixava de virar de costas, mas passava a olhar pro teto, não olhar mais pro jogo, não assistir mais o jogo. Até o momento que a gente chegou a dizer: "não, a gente vai ter que escancarar e ir pra cima e começar a discutir essas coisas com os nossos parceiros!" (Mestra Janja, 2021).

A "perestroika" como revolução, o "batom vermelho" como contestação. Janja descreve como, alegoricamente, as mulheres de seu grupo vão requerendo o lugar do centro negando o espaço das margens, para, em seguida, partir do centro para as encruzilhadas, rompendo com as centralizações e apontando os múltiplos caminhos em direção à coletividade. Afirmo, desta maneira, que a prática e a persistência na Capoeira possibilitam uma expansão dessa "potência feminina de muitas Marias que fazem seus rumos com o seu próprio caminhar" (Rufino; Simas, 2018, p. 91), expressando-se, através da liberdade de seus corpos que giram livremente, senhoras de seus desejos, desafiando os padrões normativos sem perderem o gingado e o rumo.

Iê, campo de mandinga, camará![9]

[8] Perestroika foi uma reestruturação política que ocorreu na década de 1980 na URSS. Janja utiliza-se dessa metáfora para dizer da reforma, da revolução que as mulheres tentavam implantar em seu grupo de então.
[9] Trecho de cantiga de Capoeira. Fonte: Domínio público.

Ensinar e educar também vão compondo esse campo de batalhas e mandingas. Dentro de uma concepção pedagógica que dialoga com a Pedagogia da Ancestralidade proposta por Kiusam de Oliveira (2019), as mestras apostam na Educação da comunidade como ponto principal para a mudança de paradigma. Nesse sentido, Janja percebeu que eram necessárias ações para formação contínua dentro da Capoeira:

> A gente passou a fazer campanhas diversas, realizações de eventos, produção de peças de campanha, debates intermitentes até chegar àquilo que a gente tem talvez de mais forte, que é a criação dos coletivos. E hoje o nosso grupo tem aí um conjunto de núcleos em várias cidades e os integrantes desses núcleos todos participam de coletivos específicos. Então o coletivo de mulheres, que é o coletivo chamado de mulher, é responsável pela formação feminista do grupo. O coletivo de pretos e pretas é responsável pela formação antirracista do grupo. E por que isso é um desafio? Por que a gente não pode lidar com o lugar comum de se perguntar: Porra, Capoeira recebendo uma formação antirracista? Sim. Porque agora a Capoeira não é mais uma prática local especifica como era no início do século XX, formada exclusivamente, ou praticamente, de homens, negros, trabalhadores da economia informal. Ao contrário, hoje a gente sabe que ela tá aí em todos os continentes, em mais de uma centena de países e que ela precisa, hoje, ser pensada de maneira transnacional. Tudo isso também estrutura as nossas práticas, as nossas ações, seja nesse coletivo ou no coletivo de estudos de masculinidade, que é formado pelos homens do grupo e que vão transversalizando os debates. Como também a questão da imigração, como a questão dos refugiados, como as questões do tráfico de crianças, tráfico de mulheres… Então são processos intermitentes que fazem com que a gente, o tempo todo, lide com essa dupla construção, de que a gente tá formando um capoeirista, mas a gente tá formando mesmo é um sujeito político de transformação. Que massa que ele possa tocar bem, jogar bem, cantar bem! E que também ele possa refletir, além de tudo, sobre uma coisa que hoje é muito importante, que é a economia da Capoeira. Que toda economia se faz em torno de um mercado. E como esse mercado da Capoeira hoje se estrutura, como ele reproduz outros mercados, imprimindo desigualdades que vão recair sobre as pessoas negras, sobre as mulheres e, portanto, vão consagrar o controle dos destinos da Capoeira, como já tem sido feito através de poucos nomes de homens brancos, héteros, urbanos, hoje ricos, inclusive (Mestra Janja, 2021).

A pedagogia da Capoeira e seu poder de educação mostrou-se importante instrumento de resistência e luta entre as mestras entrevistadas. Ambas apostam numa mudança de comportamento nas rodas a partir do lugar de mestra educadora que alcançaram. Enquanto mestra Janja narra suas ações de formação política para capoeiristas homens e mulheres de seu grupo e de seu entorno, mirando a transformação do espaço da Capoeira num ambiente mais justo, Mestra Edna reflete sobre as ações

possíveis na comunidade para a diminuição da violência contra a mulher, propondo trabalho e diálogo desde a infância:

> Por que que tem os monstros que são homens? Porque eles são vítimas desse sistema aí que não educou, ou então que abusou dessa criança. Então eles sabem que não podem bater no abusador deles, mas que ele pode fazer outras pessoas de vítimas. E quem são essas vítimas, né? Então você vê, é muito simples, só que não é fácil. Uma coisa simples, mas não é fácil. (...)
> Então, como a gente vai resolver a situação dessas agressões, dessas vítimas? Se a gente escrever mais artigos? Se a gente botar mais leis, mais comissões? Não vai resolver! O quê que vai resolver? É a gente tentar com essa garotada de 3 anos de idade, meninos e meninas, começar a dar autoestima pra elas! (...)
> É muito complexo, extremamente complexo, mas tem solução. Como que tem solução? Ah, aumentando a pena? Botando pena de morte? Botando mais polícia? Não, não é isso! É botando mais paciência, é educando! Agora, como educar? Você já pega as crianças num ambiente familiar totalmente desestruturado, o pai bate na mãe, a mãe bebe, o pai bebe… Ah, então mestra, então não tem jeito mesmo? Nãaao! Tem jeito sim! Como tem jeito? É a gente ser sensível pra captar essas limitações com essas crianças, não deixar acontecer dentro da escola, não gritar com uma criança, não reagir a um comportamento dela, se ela for um pouco violenta com uma outra criança, não cuidar disso com violência. Tem que cuidar com bastante tato, sensibilidade, intuição, respeito. O quê que você pode fazer? Às vezes um gesto, às vezes uma palavra, às vezes um olhar. Você pode dar muita coisa pra um ser humano, que ele não tem, aquele olhar vai ser a janela do sorriso, um abraço pode ser a janela pra ela entender que nem tudo tá perdido na vida dela, ela pode não ter poder quanto aos pais dela, quanto aos abusos da família, mas ela vai saber que ela não gosta daquilo e que ela tem outros mundos que podem acolher de uma forma diferente, que ela merece (Mestra Edna, 2022).

Edna, em suas narrativas, questiona constantemente a distância entre o meio acadêmico, a legislação e os problemas reais da sociedade, com foco na violência. Em sua visão, a escrita de artigos e trabalhos acadêmicos, bem como a formulação de leis não resolvem as questões das crianças que estão em situação de vulnerabilidade. Para ela, os homens são violentos porque são criados dentro de um ambiente violento, constituindo assim um ciclo de crueldade e a solução seria romper com o ciclo, empenhando esforços no amparo de crianças numa prática educativa de afeto e cuidado, semelhante ao que Kiusam Oliveira (2019) acredita enquanto Pedagogia da Ancestralidade:

> Nesse sentido, a Pedagogia da Ancestralidade aponta para a necessidade de a criança negra saber não apenas que há um exército ancestral com as paramentas de combate para lutar por ela, mas também que há um exército negro e feminino na contemporaneidade, espalhado por todo o país, que jamais soltará a sua mão e que só deseja que a criança negra se ame e, assim, se cure, porque a Pedagogia da

> Ancestralidade está escrita nas nuvens e nos ensina a fazer o mesmo (Oliveira, 2019, online).

Deste modo, Mestra Edna expressa a importância do diálogo, da paciência e da sensibilidade no combate às violências, tendo os saberes da Capoeira construídos nos corpos, enquanto uma pedagogia ancestral que poderá encontrar nas mulheres, mas também nos homens, caminhos de cura social. Este aspecto se relaciona com a reflexão de Sueli Carneiro (2019) sobre o que ela chama de Tempo Feminino, que trata dos cuidados assumidos pelas mulheres perante o mundo. Ela explica que as mulheres desenvolveram a compaixão, o compartilhamento de dores e outros sentimentos em situação de opressão, na obrigatoriedade desses cuidados com filhos, pais e companheiros, entretanto, ter vivenciado essa experiência lhes permite hoje oferecer esses cuidados enquanto potência, sem a obrigatoriedade, sem dor e sem opressão, ou seja, segundo a autora, uma experiência brutal de escravização e exclusão ensinou um tipo de solidariedade e permitiu a percepção de que a violência, a discriminação, o racismo são ensinados e não naturais. Nesse sentido, Mestra Edna, em consonância com o que expressa Sueli Carneiro (2019), reconhece que podemos escolher entre corrigir as pessoas para discriminar e oprimir ou educá-las para respeitar, acolher e se enriquecer com as diferenças raciais, étnicas e culturais dos seres humanos. Assim, as mestras parecem atender o conselho de mestra Sueli: "Então meninas, aceitem esse bastão, porque ele lhes oferece a oportunidade de, como guerreiras de luz, travarem o bom combate! Pelas causas mais justas da humanidade" (Carneiro, 2019, p. 116).

Iê, campo de batalha, camará![10]

Além de expressar sua visão da educação na *pequena roda*, no microcosmo, enquanto uma missão, Edna Lima também revela que seus conhecimentos foram adquiridos de forma compartilhada e colaborativa, referindo-se a uma reciprocidade educativa entre ela e seus pares. A mestra atribui aos mestres, professores e senseis que encontrou em sua trajetória, uma parceria no desenvolvimento dos conhecimentos, resistências e saberes construídos em seu corpo, afirmando que a facilidade e o talento já pertenciam ao seu corpo, entretanto, o que ela chama de talento precisou ser decodificado pelos homens que a formaram. E assegura que houve aprendizado mútuo, ponderando

[10] Trecho de cantiga de Capoeira. Fonte: Domínio público.

que, se por um lado, teve que aprender enfrentando o ambiente masculinizado, viril e machista, por outro, muitos de seus professores, mestres e companheiros de treino tiveram que aprender a lidar com a presença de uma mulher que não sucumbiu e nem desistiu da Capoeira:

> Tiveram que ser exímios, muito sensíveis, porque também eles nunca tinham treinado mulheres, eles não sabiam como que era isso, né? Então, todo mundo aprendeu comigo, né, como lidar com treinamento de meninas. Treinar meninas e treinar mulheres, foi pra menina e pra mulher, né? Porque eu fui crescendo dentro da arte… (Mestra Edna, 2022).

Apesar de não ter dúvidas sobre a participação e o poder das mulheres na educação de uma comunidade, este trecho da entrevista me fez parar para refletir sobre as histórias das mestras e sobre minha própria história, questionando sobre o que nunca me perguntei antes: Que aprendizados para os homens a presença cotidiana de uma ou poucas mulheres entre tantos camaradas podem ter acontecido no passado? E que tipo de ensinamentos um coletivo de mulheres, já organizadas e preparadas no caminho da mestria, fortalecidas em meio às batalhas firmadas em seus itinerários capoeiristas, ainda poderão ocorrer nas rodas de Capoeira?

Levanto essas questões, não com a pretensão de respondê-las (quem sabe podem vir a ser inquietação para futuras pesquisas), mas trazendo uma conjectura sobre a crescente presença de mulheres e um otimismo frente à luta árdua contra o patriarcado que ainda se impõe nas *pequenas* e na *grande roda.* Se uma Maria sozinha já *chegou na venda e mandou botá, dando salto mortal*[11], quem dirá uma malta de muitas dessas mulheres? Somos nós as *Donas Marias do Camboatá* derrubando a feira toda, juntas tornando a luta mais forte e mais significativa.

Levanta a saia, lá vem a maré,
Lá vem a maré, lá vem a maré…[12]

Levanta a saia, lá vem a Maré…

A organização de coletivos fortalecendo a luta e a resistência nas *pequenas* e na *grande roda* destaca-se entre os muitos saberes compartilhados pelas mestras da Capoeira. Janja narra que esse princípio foi fundamental para traçar um novo percurso e

[11] Verso de cantiga de Capoeira, *Dona Maria do Camboatá*, que apresenta a condição de poder das mulheres expressa nos cantos.
[12] Trecho de cantiga de Capoeira. Fonte: Domínio público.

concepção no universo da Capoeira, que passa pelo protagonismo de mulheres e a união de diferentes grupos e escolas:

> Então, como seria fazer diferente? Aí que a gente inicia uma série de eventos, realizando várias conferências de mulheres dentro e fora do Brasil, e a gente começa a organizar vários coletivos de mulheres dentro da Capoeira. E a gente percebeu que era uma roubada fazer coletivos com mulheres única e exclusivamente de um grupo, né? Então, assim, até a gente ter esse entendimento de que a história de vida de qualquer mulher é sempre um aprendizado para todas as mulheres… Porque ainda que a gente entenda a existência e trabalhe com existência das desigualdades, das assimetrias de gênero, ou das assimetrias intragênero, ainda assim, a gente sabe que essa é uma sociedade que tem no sexismo, um dos pilares de desequilíbrio da justiça (Mestra Janja, 2021).

A forma mais potente de resistência das mulheres na Capoeira é, sem dúvida, o enfrentamento do sexismo por meio dos coletivos que, como afirmou a mestra Janja, está para além dos muros institucionais, e em alguns casos, para além dos estilos de Capoeira. A respeito dessa recente organização das mulheres em grupos de apoio e partilhas, França (2021) fez um levantamento apresentando-a como uma importante possibilidade para compartilhar as experiências, organizar estratégias e realizar ações diversas. A autora declarou o pioneirismo de Janja e Paulinha nas experiências de coletivos feministas de Capoeira no Brasil já na década de 1990, momento em que se inicia o surgimento de eventos e encontros organizados por mestras e outras mulheres capoeiristas. Entretanto, foi a partir dos anos 2000 que a mulherada começou a se unir mais sistematicamente nas diversas regiões do Brasil e pelo mundo afora. A autora traz uma pesquisa minuciosa sobre muitas dessas comunidades, mapeando cerca de mais de quarenta coletivos que têm forjado jeitos de resistir entre os diferentes grupos, estilos e localidades geográficas.

A Pedagogia da Ancestralidade, proposta por Kiusam de Oliveira (2019), apresenta a importância da coletividade contra a hegemonia eurocêntrica, baseada nas organizações afrorreferenciadas de mulheres:

> Ela se opõe à hegemonia epistemológica eurocentrada, propondo uma forma de ser-pesquisar-conhecer-pensar-juntar-articular-agir que reconheça o continente africano como o berço da humanidade e se dá a partir da criação ou recriação de laços e formas afeto-coletivas de acolher-ouvir-aprender-falar-trocar-compartilhar, protagonizada não só pelas/os mais velhas/os, mas também pelas crianças e jovens (Oliveira, 2019, online).

A autora discorre sobre a importância do recorte de gênero nessa pedagogia num cenário social de rejeição e exclusão da mulher negra, para enfrentamentos da violência cotidiana. Ela explica que as especificidades vividas por cada uma das mulheres, incidem diretamente no bem-estar emocional, acadêmico, psíquico, espiritual, social de cada uma, porque elas compartilham da condição de socializarem-se e aceitarem-se numa sociedade que as rejeita. Assim, no ventre da Capoeira Angola, desenvolveu-se em meados dos anos 1990, o movimento e o conceito de Feminismo Angoleiro, cunhado pela própria mestra Janja, inserido entre os feminismos antirracistas e na discussão das epistemologias do Sul que, para além do jogo corporal, é compreendido como jogo político com aspectos da resistência cultural e da memória dos povos negros, "ainda que não mais apenas inserida exclusivamente nos chamados 'espaços negros', bem como para além das fronteiras nacionais" (Araújo, 2017). Segundo a autora, esse movimento busca a equidade sociocognitiva posicionando as mulheres negras na luta a partir da ginga feminista que segue num movimento constante lutando-jogando.

Vivemos hoje na Capoeira, em consonância com bell hooks (2019), que afirma que a luta contra o sexismo se dá efetivamente com a participação de todas as irmãs, a experiência de que a sororidade é algo poderoso e concreto, mas só é possível quando confrontamos as maneiras pelas quais algumas mulheres dominaram e exploraram outras. Segundo a autora,

> "carreira" de prostituta [...] não excluía a possibilidade de casamentos ou uniões estáveis que podiam corresponder a períodos de "parada no meretrício", ou mesmo acontecer paralelamente. É o que depreende de vários processos envolvendo prostitutas de Cruzeiro do Sul, fenômeno aliás bastante urbano, pelo menos em seu aspecto mais aparente (Wolff, 1999, p. 83).A sororidade feminista está fundamentada no comprometimento compartilhado de lutar contra a injustiça patriarcal, não importa a forma que a injustiça toma. Solidariedade política entre mulheres sempre enfraquece o sexismo e prepara o caminho para derrubar o patriarcado. É importante destacar que a sororidade jamais teria sido possível para além dos limites de raça e classe se mulheres individuais não estivessem dispostas a abrir mão de seu poder de dominação e exploração de grupos subordinados de mulheres. Enquanto mulheres usarem poder de classe e de raça para dominar outras mulheres, a sororidade feminista não poderá existir por completo (Hooks, 2019, p. 36).

Assim como afirma hooks, a luta feminista só se faz com a união de todas no comprometimento político e solidário, e neste espaço de saberes negros que é a roda da Capoeira, as mulheres brancas, entre as quais me incluo, precisam pisar sempre

devagar, devagarinho, enfrentando e *desequilibrando* privilégios já consagrados na *grande roda* para que possamos verdadeiramente andar de mãos dadas. Que sejamos as "camaradas brancas efetivamente comprometidas com a causa feminista" (Gonzalez, 2020, p. 139), as "mulheres exceção" do feminismo afro-latino-americano de Lélia.

Outra forma válida para a compreensão dos coletivos de mulheres capoeiristas vai ao encontro do que propõe Julieta Paredes (2010) ao conceituar o feminismo comunitário, que busca a harmonia de toda a comunidade a partir das memórias de nossos corpos. Isso inclui a parceria com os homens e mulheres não engajadas nas lutas feministas, em equilíbrio também com o ambiente que vivemos. Apesar de apresentar-se como uma ideia aparentemente utópica neste momento de tanta luta, seguindo os passos de Mestra Janja, há que se buscar e propor formações para além das instituições, ampliando diálogos nos diversos grupos e estilos de Capoeira, possibilitando formar mais alianças, como sugere Julieta Paredes:

> Pero al ser una propuesta para toda la comunidad y todo nuestro pueblo, muestra también el camino de las alianzas con otras mujeres no feministas y con los hombres que quieran también estas revoluciones. Nuestro feminismo es despatriarcalizador. Por lo tanto, es descolonizador, desheterosexualizador, antimachista, anticlasista y antirracista (Paredes, 2010, p. 120).

Mestra Janja apresenta convicção a respeito da luta engajada e esclarece que a partir do momento que fixa a permanência da Capoeira no contexto político de lutas, a atuação deixa de acontecer de maneira isolada, voltada para o interior da comunidade, e passa a ser integrada com o entorno. Mestra Edna não demonstrou em suas narrativas as possibilidades de se pensar uma organização política e coletiva de lutas, entretanto apoia e protagoniza uma luta que não é isolada, de educar a comunidade, portanto uma luta que se faz comunitária.

Iê, é hora é hora, camará![13]

Considerações pelo mundo afora…

As memórias narradas pelas vozes e pelos corpos são saberes que foram silenciados em muitas mulheres por muitos anos, mas são vivos. Na Capoeira, se entoam através do canto, do gesto, do jogo, do ritual, para além das letras grafadas pela história. E que,

[13] Trecho de cantiga de Capoeira. Fonte: Domínio público.

resistindo aos silenciamentos, podem hoje também ser narrados e grafados pelas próprias mulheres.

As mestras se mostram detentoras de saberes mandingados no corpo que se presentificam nos gestos e na voz. Saberes esses que, por muitos anos, e ainda muitas vezes, amargaram silenciamentos ou foram ignorados pelo patriarcalismo instaurado dentro e fora das rodas da Capoeira. Corpo que ginga, que mandinga, "corpo encapoeirado" (Sena, 2016), que carrega a memória ancestral nas vivências da Capoeira. Corpo suporte de conhecimentos e memória, que absorve, digere e devolve ao mundo encantarias (Rufino; Simas, 2018). Corpo-templo-resistência (Oliveira, 2019) que se conecta com a realidade vivida na coletividade para, na luta coletiva, sobreviver às intempéries.

Dialogando com os diversos conceitos de corpo mandingueiro, que já foi objetificado, silenciado, subjugado, mas que *esquivou* e *contragolpeou*, proponho, como Rufino e Simas (2018), a ideia da restituição de saberes e encantamentos por meio dos corpos das mestras com suas performances e vozes e seus conhecimentos vivos. Que possamos restituir esses saberes que estão para além do campo teórico, gingando entre o meio capoeirista e o meio acadêmico, tendo como inspiração o princípio exusíaco (a boca que tudo come) e a célebre frase de Mestre Pastinha (1889-1981) que representa sabiamente essa restituição:

> *Capoeira é tudo o que a boca come, e o corpo dá.*
> (Mestre Pastinha)

Referências

AMARAL, Érica Pires do. *Quem vêm lá são elas: memórias, saberes e (re)existências das mestras de Capoeira na pequena e na grande roda*. 2023. Dissertação (Mestrado – Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2023. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8161/tde-27022024-204009/publico/2023__EricaPiresDoAmaral_VCorrig.pdf. Acesso em 03 mar. 2024.

ARAÚJO, Janja. Chamada: quando as mulheres lutam pelo recomeço do jogo. In: FERREIRA, Elizia Cristina; SILVA, Renata de Lima; ARAÚJO, Janja. *Mulheres que gingam:* reflexões sobre as relações de gênero na capoeira. Editora Appris, 2022.

ARAÚJO, Rosângela Costa. Ginga: uma epistemologia feminista. *Anais do Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women's Worlds Congress* (Anais Eletrônicos). SC: Florianópolis, 2017.

ARAÚJO, Rosângela Costa. *Iê, Viva Meu Mestre! A Capoeira Angola da 'escola pastiniana' como práxis educativa.* Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo: USP, 2004. Disponível em http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-12052015-143733/pt-br.php. Acesso em: 28 jun. 2023.

CARNEIRO, Sueli. Tempo Feminino. In: CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida.* Pólen Livros, 2019.

CORDEIRO, Izabel Cristina de Araújo. *"Roda de capoeira é campo de mandinga...":* experiência dos capoeiristas do Recife para afirmação do jogo da capoeira na cidade nos anos de 1980. Tese de Doutorado, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016. Disponível em: https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/18738. Acesso em: 28 ago. 2023.

DIAS, Adriana Albert. *A malandragem da mandinga:* o cotidiano dos capoeiras em Salvador na República Velha (1910-1925). 2004. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004. Disponível em: https://bit.ly/3cTI2ei. Acesso em: 26 fev. 2023.

FONSECA, Mariana Bracks. *Ginga de Angola:* memórias e representações da rainha guerreira na diáspora. 2018. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-31072018-172020/. Acesso em: 18 mar. 2023.

FRANÇA, Ábia Lima de. *Trajetórias formativas e registros biográficos de mestras de Capoeira.* 299 f. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2021.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: *Por um feminismo afro-latino-americano:* ensaios, intervenções e diálogos. Org: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.

HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo:* políticas arrebatadoras. 5ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019. Tradução Ana Luiza Libâneo.

HOOKS, bell. *Talking back:* Thinking feminist, thinking black. Boston: South End Press, 1989.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação:* Episódios de Racismo cotidiano. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LORDE, Audre. Transformação do Silêncio em Linguagem e Ação. "Irmã Estrangeira" (Sister Outsider), Ensaios e Conferências, 1984. In: *Textos escolhidos de Audre Lorde*. Difusão Herética: edições lesbofeministas independentes.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória.* O reinado do Rosário no Jatobá**.** Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. Performances da Oralitura: Corpo, lugar de memória. *Letras,* (26), 63–81. (2003). Disponível em: https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881/7308. Acesso em: 23 jun. 2023.

OLIVEIRA, Kiusam Regina de. Pedagogia da Ancestralidade. *Revista eonline*, postado em 18 de Julho de 2019. Disponível em: https://www.sescsp.org.br/online/artigo/13431_PEDAGOGIA+DA+ANCESTRALIDADE. Acesso em: 29 de mar 2023.

PAREDES, Julieta. Hilando fino desde el feminismo indígena comunitario. Y. Espinosa Miñoso (Comp.). *Aproximaciones críticas a las prácticas teórico-políticas del feminismo latinoamericano.* p. 117-120, 2010.

REIS, Letícia Vidor de Sousa. *O mundo de pernas pro ar:* a Capoeira no Brasil. Fapesp/Publisher Brasil: São Paulo, 2000.

RIBEIRO, Ângela Maria. *Agora já e ainda não:* um corpo na encruzilhada entre o teatro e a capoeira Angola. 2008. 106 f. Dissertação (Mestrado em Teatro) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

ROVAI, Marta Gouveia de Oliveira. *História oral e história das mulheres:* rompendo silenciamentos. São Paulo: Letra e voz, 2017.

RUFINO, Luiz; SIMAS, Luiz Antonio. *Fogo no mato:* a ciência encantada das macumbas**.** Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SENA, Ivanildes Teixeira de. *No ventre da capoeira, marcas de gente, jeito de corpo:* um estudo das relações de gênero na cosmovisão africana da capoeira angola. 2016. 151 f. Dissertação – (Mestrado em Crítica e Cultura) – Universidade do Estado da Bahia, Alagoinhas, 2016. Disponível em: https://bit.ly/3CVnk8E. Acesso em: 20 mar. 2022.

ZONZON, Christine Nicole. Gênero, malícia e tradição. In: SIMPLÍCIO, Franciane; POCHAT, Alex (Org). *Pensando a Capoeira:* dimensões e perspectivas. Rio de Janeiro: MC&G, 2015. p. 7 a 27.

Colaboradoras:

MESTRA EDNA (2022). Entrevista concedida por Edna Lima em 1 de fevereiro de 2022 (Mestra Edna, 2022).

MESTRA JANJA (2021). Entrevista concedida por Janja Araújo em 29 de novembro de 2021 (Mestra Janja, 2021).

MBÉ[1]: NEGRITUDE FEMININA EM PLENITUDE E O GIRO DECOLONIAL NAS ENCRUZILHADAS DE GÊNERO, RAÇA E CLASSE

MBÉ: FEMALE BLACKNESS IN FULL AND THE DECOLONIAL TURN AT THE CROSSROADS OF GENDER, RACE AND CLASS

Gyme Gessyka Pereira dos Santos[2]

Resumo

O presente artigo integra parte de uma pesquisa de mestrado, já concluída, onde a metodologia utilizada foi a de revisão bibliográfica e documental norteada pelos referenciais teóricos: Souza (1983), Gonzalez (1984), Munanga (2004) dentre outros. Uma das temáticas protagonistas foi a abordagem acerca das subjetivas contribuições do território universitário nos processos identitários relacionados à autoidentificação e percepção dos significados de ser mulher e negra em um espaço tradicionalmente reservado à elite brasileira; bem como as perspectivas de consciência da negritude e desta forma, dos processos de perceber-se mulher negra no contexto acadêmico, historicamente constituído sob a égide de uma sociedade racista, sexista, classista, heteronormativa e patriarcal.

Palavras-chave: Mulheres negras; interseccionalidades; racismo epistemológico; dissidências.

Abstract

This article is part of a master's degree research, already completed, where the methodology used was the bibliographic and documentary review methodology guided by theoretical references: Souza (1983), Gonzalez (1984), Munanga (2004) among others. in which, one of the main themes was the approach to the subjective contributions of the university territory in identity processes related to self-identification and perception of

[1] Palavra originária do yorubá que significa: "Existir sob a mais absoluta plenitude" (Beniste, 2021, p. 888).

[2] Graduada e Bacharel em Pedagogia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestra em Educação pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares - PPGEduc-UFRRJ). Doutora em Educação pela Universidade Federal Fluminense (PPGE-UFF). E-mail: gyme.aya@gmail.com.

the meanings of being a woman and black in a space traditionally reserved for the Brazilian elite; as well as the perspectives of awareness of blackness and, therefore, the processes of perceiving oneself as a black woman in the academic context, historically constituted under the aegis of a racist, sexist, classist, heteronormative and patriarchal society.

Keywords: Black women; intersectionalities; epistemological racism; dissent.

Abre-caminho

Para a abertura da escrita que compõe a feitura deste artigo, primeiramente peço *agô* (licença) a *Exú*, o guardião supremo da comunicação entre todos os Orixás, entre o *Ayê* (terra) e o *Orum* (céu). Sem *Exu*, o grande comunicador, nada se faz. Nesse ensejo apresento a episteme dissidente e transgressora que é *mbé* como modo de existir para nós, mulheres negras residentes na complexa encruzilhada que reúne os mais diversos marcadores sociais que nos transpassam, nos atravessam. Nomenclatura de origem do yorubá, *mbé* concentra o significado da existência em sua forma mais absoluta e plena, existir em plenitude.

Com o *agô* (licença) de Exu, caminhos e encruzilhas se abrem e *mbé,* etimologia yorubá, toma forma de episteme, de conceito alcunhado por uma mulher negra intelectual que aqui apresenta-se e lança para as encruzilhadas acadêmicas. De acordo com Abdias do Nascimento (1980), a negritude é convocada a desenvolver conceitos e epistemologias genuínas que estejam inteiramente atentas e mergulhadas na realidade, na subjetividade e no pensar que compõem a própria negritude. Ao lançar *mbé* como um conceito, desafio as convenções acadêmicas e o comparo ao *ofá* (arco e flecha) de *Odé*[3]*; mbé:* uma episteme que não teme a cultura acadêmica do epistemicídio ou racismo epistemológico, o objetivo é transgredir a ordem cisheteropatriarcal imposta, inclusive no território acadêmico, onde a produção de conhecimento é validada também pela hierarquia racial, é reivindicar, é exigir que nós mulheres negras, possamos viver em *mbé,* existir,

[3] Odé é o Orixá do conhecimento, irradia o conhecimento e atua em nosso mental estimulando sua busca no sentido mais amplo da palavra, de modo a expandir todos os sentidos da nossa vida. Por isso Odé representa o arquétipo do Grande Caçador: aquele que vai buscar e nos traz conhecimentos e respostas às nossas necessidades de aprendizado e evolução. Odé é a astúcia e proeza do raciocínio hábil, o cientista, é a divindade da expansão intelectual. É símbolo da ampliação dos limites, enquanto a caça é uma metáfora para o conhecimento, a expansão maior da vida. Ao atingir o conhecimento, Odé acerta o seu alvo. Por este motivo, é um dos Orixás relacionados ao campo do ensino, da cultura, da arte (Vechi, 2024).

transcender, ir e vir, produzir conhecimento e acessar toda a gama de privilégios notadamente de origem de um violento processo colonial, a começar pela produção de conhecimento, onde possamos desenvolver conceitos arraigados em nossas especificidades; em contrapartida ao projeto colonial que foi pautado sobretudo no racismo, sexismo, classismo e marginalização do conhecimento produzido fora do eixo eurocêntrico. *Mbé*: intelectuais negras livres para produzir conhecimento e romper com o lugar de objetos de estudos, autoras do nosso conhecimento produzido sobre nós, com plenitude e liberdade acadêmica-epistêmica. Ser mulher *e* negra implica imediatamente em ocupar marcadores sociais asfixiantes e aniquilantes que atuam interseccionalmente por meio da articulação dessas mesmas categorias sociais que operam também imbricadas a outras existentes, como orientação sexual, identidade de gênero, e é exatamente essa combinação, essa interseccionalidade que reforça a reprodução e perpetuação de desigualdades (Crenshaw, 2002).

De acordo com o conceito de "pirâmide da hierarquia social" de Hooks (1981, p. 40), a mulher negra encontra-se em quarto lugar, ocupando a base da pirâmide social, acima desta encontram-se: o homem negro, a mulher branca e o homem branco. Aliada à teoria de Hooks (1981), Gonzalez (1984) centraliza em seus estudos as tipificações como a hiperssexualização e os estereótipos que negativizam a imagem da mulher negra brasileira, bem como as *heranças* sócio raciais que a acompanham.

Para compreender os condicionantes de ser mulher *e* negra na sociedade brasileira, é necessário analisar com sutileza epistêmica as categorias: raça, gênero, orientação sexual, identidade de gênero e classe, que operam de modo interseccionado. Desta forma, o aparato conceitual da interseccionalidade se faz premente, já que isolar opressões potencializa as mesmas:

> Interseccionalidade se refere a formas particulares de opressões em intersecções, por exemplo, intersecções de raça e gênero ou de sexualidade e nação. O paradigma de intersecção nos lembra que a opressão não pode ser reduzida a um tipo fundamental e que opressões trabalham juntas na produção de injustiças (Collins, 2009, p. 21).

Sexismo, machismo, racismo, lgbtfobia, classismo, são algumas das sistemáticas operacionais da qual a mulher negra é alvejada. Já o racismo estrutural caracteriza-se enquanto um sofisticado artefato ideológico, uma herança do passado histórico colonial que não reside necessariamente no tempo passado. O Brasil é um país extremamente colonial, portanto as relações, os lugares sociais ocupados, os privilégios desfrutados na

contemporaneidade pela branquitude são elementos sócio-históricos que compõem a reprodução e perpetuação da herança colonial, e essa, se apresenta como atemporal. Gonzalez (1984) aponta algumas considerações acerca da lógica operacional imbuída no racismo estrutural:

> (…) enquanto articulação ideológica e conjunto de práticas, denota sua eficácia estrutural na medida em que remete a uma divisão racial do trabalho extremamente útil e compartilhado pelas formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância nas articulações dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social (Gonzalez, 1984, p. 03).

É pertinente não deixar de mensurar o contexto em que se deu a *chegada* da mulher negra em território brasileiro: capturada, desumanizada, apartada violentamente do território de origem, decepada como um galho da árvore genealógica tendo a própria ancestralidade mutilada. Sim, uma das ferramentas psíquicas utilizadas pelo colonizador foi investir na destituição da ancestralidade, da memória negra ancestral que resistiu e resiste bravamente até hoje.

A tomada de consciência da própria negritude é um processo que envolve camadas de subjetividades e experiências que intercalam o individual e o coletivo, a estética dos traços negróides e a memória coletiva ancestral. “Ninguém nasce mulher: torna-se mulher” (Beauvoir, 1967, p. 9). É parafraseando Beauvoir que construo a seguinte reflexão: *Não nasci negra, tornei-me negra!* O presente trabalho é proveniente da minha pesquisa de mestrado, de metodologia documental, onde em um dos temas desenvolvidos, debrucei-me sobre as subjetivas contribuições do território universitário nos processos identitários relacionados à autoidentificação e percepção dos significados de ser mulher e negra em um espaço tradicionalmente reservado à elite brasileira; bem como a tomada de consciência da negritude e dessa forma, nos movimentos de ler-me como uma mulher negra no encontro e mergulho ancestral e espiral com a negritude, em processos internos e externos, ambos atravessados pelas subjetividades que constituem o corpo feminino negro, inclusive no território acadêmico, historicamente constituído sob a égide de uma sociedade racista, sexista, classista, heteronormativa e patriarcal.

A Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), uma das instituições pioneiras na implementação do sistema de cotas, opção de ingresso realizada no processo seletivo a partir de 2002, foi o cenário propulsor das indagações e descobertas relacionadas à

minha negritude e substancializou parte da elaboração da minha dissertação, norteada pelos referenciais teóricos: Beauvoir (1967), Gonzalez (1984), Munanga (2004), Souza (1983), dentre outros. O interesse pelo tema: identidades negras e relações étnico-raciais, parte primordialmente da experiência de reconhecer-me negra, e paralelamente, da "descoberta" da existência e pertinência dos Núcleos de Estudos Afro-brasileiros (NEABs).

Foram muitos os anseios e inquietações que promoveram o surgimento desse estudo, mas um deles destaca-se pela sua potencialidade ao me conduzir na busca pelos relatos, que compõem um conjunto de memórias cotidianamente narradas pela minha mãe. São narrativas possibilitadoras de reflexões e provocações, que foram fundamentais para o processo de indagação e composição desse trabalho de pesquisa.

Ao longo da minha convivência com o meu núcleo familiar, ouvi por diversos momentos, que rememoro estarrecida, um insistente discurso racista utilizado pela minha *genitora*, uma mulher negra retinta: *"Uma mulher negra que se casa com um homem branco dá um passo positivo em sua vida. Os filhos nascem mais claros"*. Quando me deparo com essa afirmação feita pela minha mãe, reiterada diversas vezes, reflito sobre a necessidade de inquirir pesquisas que de alguma forma oportunizem e promovam a visibilidade do processo de reconhecimento e de empoderamento quanto aos níveis de consciência que compõem a autoaceitação da negritude.

O processo de assimilação da própria negritude compreende as observâncias simultâneas das perversidades de naturezas físicas e psicológicas, em parte, oriundas de nós mesmos para conosco, dos nossos pares raciais, mas também dos outros, nesse caso, o termo *outros* consiste em sublinhar os formatos nefastos de relações sociais que perpetram de modo hegemônico e histórico, naturalizando o ideal de brancura, o termo *outro*, sinaliza aqui, o branco no sentido de raça idealizada (Carone; Bento, 2002).

A herança colonial não se limitou à barbárie física para conosco, negras e negros, as violências psicológicas também compõem o mosaico de perversidades, uma analogia ao conceito apresentado por Neuza Souza (1983, p. 19): *mosaico de afetos*, em que a rede afetiva para a construção de uma identidade negra positiva tem sua base constituída a partir do núcleo familiar, porém não encerra-se nele, é permeável e itinerante, perpassa outras relações sociais para além do familiar.

É oportuno ressaltar que a barbárie psicológica constitui o tecido comportamental, de natureza complexa, que se enraíza categoricamente nas relações sociais coagindo

previamente a condição de humanização do negro, essa diretamente impulsionada à busca, por vezes alienada, pelo ideal de brancura. Ainda de acordo com Souza (1983), o conceito de raça no Brasil dispõe-se em uma ardilosa armadilha, posto que se trata de um emaranhado de concepções que transitam entre o ideológico, porém fundamentadas em qualidades biológicas, sobretudo a cor da pele.

Desse modo a trama do tecido social que arregimenta a estratificação do negro compreende a incorporação dele aos *modelos brancos* de sociabilização. Essa incorporação refere-se especificamente a subalternização ideológica do negro ao que se apresenta como ideal étnico preponderante. De acordo com Souza (1983), o grau de reconhecimento da subalternização ideológica, e consequente aprovação à sociabilização entre os brancos está proporcionalmente relacionado a capacidade empreendida pelo negro de negar-se racialmente, em outras palavras, quanto mais veemente for a negação, a renúncia identitária, maior é o reconhecimento do negro e mais aderente e fluida a mobilidade social dele, o que requer da negritude a ruptura da hegemônica estrutura racial dominante por meio do empoderamento e da tomada de consciência. O processo de reconhecer-se negro/a está também atrelado à ruptura de teorias sociais fundamentadas no ideal de brancura e na convivência harmônica entre as variadas etnias no Brasil, como a disseminação do *mito da democracia racial* que escamoteou a hierarquização racial.

O mito da democracia racial: aniquilamento psíquico e reforço de estereótipos

Apresentar uma discussão sobre identidades negras e relações étnico-raciais interpela a necessidade de um recorte em detrimento da existência de uma gama de caminhos e, portanto, escolhas. Em vista disso, opto por apresentar nesta seção, alguns dos enfrentamentos atravessados pela mulher negra brasileira no processo de autoafirmação da sua identidade.

As repercussões a longo prazo dos estigmas e estereótipos instalados pelo mito da democracia racial, assim como a violência simbólica que atinge diretamente o segmento negro feminino brasileiro, compõem o pilar das problematizações e reflexões do qual esse artigo traz como proposta de análise e reflexão. Assim intensifico uma busca pela compreensão categórica de alguns conceitos, termos e expressões que corroboram para as práticas racistas no Brasil, para tratar especificamente da construção da identidade negra feminina.

Logo o objetivo desse artigo consiste em uma apresentação de cunho teórico, onde acrescento os atravessamentos que compõem o processo de formação identitária negra feminina, procurando atribuir ênfase a aspectos que contemplam o processo de feitura contínua e permeável da identidade negra feminina, justifico esse posicionamento com base em meu processo de autoafirmação, ou seja, de reconhecer-me enquanto uma mulher negra.

Apresento a seguir algumas análises epistêmicas viabilizadas pelas leituras dos teóricos, Kabengele Munanga (2009), Antônio Sérgio Guimarães (2003), Carlos Hasenbalg (1982), Gilberto Freyre (2003), Bell Hooks (1981): intelectual feminista negra e ativista estadunidense; Audre Lorde (1978): intelectual feminista negra, lésbica, militante, caribenha-americana e Lélia Gonzalez (1984): intelectual feminista negra, militante, brasileira.

No que diz respeito a difusão e reprodução do *mito da democracia racial*, e as repercussões para a mulher negra brasileira, em sua difundida obra: "Casa grande e senzala", Freyre (2003) contextualiza a chegada do negro no Brasil com uma certa atmosfera de "receptividade", ainda que contraditoriamente utilize termos depreciativos para caracterizar estes recém-chegados. Argumenta inclusive que a chegada da mulher negra serviu para supostamente ocupar o "lugar" da companheira do homem branco: "(…) O Brasil não se limitou a recolher da África a lama de gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca; que lhe completou a riqueza das manchas de massapê. Vieram-lhe da África "donas de casa" para colonos sem mulher branca (...)" (Freyre, 2003, p. 203). Em contrapartida será possível observar ao longo desse estudo que a expressão "donas de casa" naturaliza e reforça o estereótipo de doméstica.

Ou seja, pelo fato do *mito da democracia racial* ter como uma de suas atribuições camuflar o racismo na sociedade brasileira, há a necessidade de intensificar tanto as análises quanto as repercussões deste *mito* especificamente no que tange as consequências para a mulher negra brasileira: utensílio doméstico e objeto sexual desde o Brasil colonial caracterizado pelo sistema do patriarcado[4]. Escravizadas com funções definidas: ama de

[4] Sistema de dominação masculina conduzido pela sexualidade: tanto no âmbito da reprodução cultural, quanto da relação entre homem e mulher. O homem é considerado sexo superior e a mulher o sexo inferior e submisso (Tilly, 1994).

leite, mucama e doméstica (Gonzalez, 1984)[5]. É preciso mensurar a questão da continuidade da reprodução destes papéis que acompanham as mudanças nas estruturas sociais, do sistema colonial escravagista para o pós-abolição, mantendo a herança cultural do *devido lugar* ocupado pela mulher negra.

Gonzalez (1984) de forma assertiva e provocativa complementa a discussão aqui proposta enfatizando a necessidade de aprofundamento da condição histórica da mulher negra na sociedade brasileira, para que a partir disto sejam viabilizadas possibilidades de ruptura dos lugares historicamente e hegemonicamente demarcados na estrutura social, que buscam justificar o devido lugar da mulher negra em nossa sociedade marcada pelo machismo, herança do patriarcado colonial, sexista e racista:

> O fato é que, enquanto mulher negra, sentimos a necessidade de aprofundar nessa reflexão, ao invés de continuarmos na reprodução e repetição dos modelos que nos eram oferecidos pelo esforço de investigação das ciências sociais. Os textos só nos falavam da mulher negra numa perspectiva sócio-econômica que elucidava uma série de problemas propostos pelas relações raciais. Mas ficava (e ficará) sempre um resto que desafiava as explicações. E isso começou a nos incomodar. Exatamente a partir das noções de mulata, doméstica e mãe-preta que estavam ali nos martelando com sua insistência (Gonzalez, 1984, p. 225).

O meu interesse em analisar os sentidos suscitados pelo *mito da democracia racial* partindo especificamente da ótica feminina é produto da tensão e provocação que a análise crítica de Gonzalez (1984) permitiu-me vivenciar, a partir das leituras concomitantes e desconfortáveis da "aclamada" obra de Freyre (2003). Assim como essa intelectual, questiono o processo responsável por sedimentar o mito, assim como as possibilidades de o desmantelar a partir do próprio lugar de fala. A *reprodução e repetição* apontadas por Gonzalez (1984, p. 225) são processos aptos a serem interrompidos quando endossados por releituras, neste caso, o "consumo" de teorias absolutas é substituído por epistemologias originárias de insurgentes pensadoras negras feministas que favorecem a desconstrução dos estereótipos atribuídos à mulher negra.

Quanto ao movimento de releitura de Freyre (2003) reitero que há uma eminente intenção em evidenciar a partir das argumentações apresentadas por este autor, os agenciamentos de aniquilação psíquica: as adjetivações, bem como os papéis sociais

[5] A origem deste termo vem justamente da concepção da mulher negra "caracterizada" como selvagem: a mulher recém-chegada do continente africano que "precisou" ser domesticada para adequar-se a da casa-grande.

atribuídos à mulher negra, que de algum modo repercutem e acompanham as transformações na sociedade brasileira.

Observei que Freyre (2003) com o seu legado intelectual *"Casa grande e senzala"* contribui intensamente para a hipersexualização da mulher negra. Esse autor especificou as funções dessa mulher tanto no caráter doméstico, quanto no caráter sexual. E imagens foram instituídas: de um lado o colonizador português enquanto opressor, retratado contraditoriamente de forma romantizada por Freyre (2003); e do outro a mulher negra é retratada em condições de silenciamento, servidão, submissão, sem que o autor faça qualquer alusão às práticas opressoras e desumanizantes do colonizador-invasor-europeu:

> Da escrava ou sinhama que nos embalou. Que nos deu de mamar. Que nos deu de comer, ela própria amolegando na mão o bolão de comida. Da negra velha que nos contou as primeiras histórias de bicho e de mal-assombrado. Da mulata que nos tirou o primeiro bicho-de-pé de uma coceira tão boa. Da que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem (Freyre, 2003, p. 191).

Com base na análise sobre a iniciação sexual do homem branco apresentada de forma eufemista pelo autor, quando ele ainda categoriza todas as funções desempenhadas pela mulher negra: dos cuidados maternais à "iniciação" no amor, é possível destacar a presença de uma das principais estruturas que sustenta o *mito da democracia racial*: a miscigenação. Esse processo tangencia a possibilidade de denúncia do segmento oprimido aqui problematizado, a mulher negra, em sua condição de escravizada, submissa e subserviente.

Com base nas considerações expostas faz-se também necessário acrescentar a essa discussão os marcadores sociais raça e gênero, e apontar especificamente uma dialética existente entre eles, a hierarquia social. É pertinente salientar que não há a intenção em estabelecer um comparativo de mazelas e espoliações, do qual tanto as mulheres negras, quanto os homens negros foram submetidos, mas é necessário destacar aqui a existência da hierarquia social sobreposta à raça e ao gênero. Segundo Hooks (1981), a classificação é ordenada na seguinte forma: primeira categoria conferida ao homem branco, segunda categoria à mulher branca, em terceira o homem negro e em quarta a mulher negra.

A autora (1981) chama a atenção para esta hierarquia social, principalmente no que diz respeito aos direitos femininos, o quanto eles, nas categorias acima especificadas condicionam as desigualdades no acesso aos mesmos, nesse caso com relação ao gênero feminino. Uma mulher branca violentada por um homem negro tem uma repercussão

superiormente diferenciada que teria uma mulher negra violentada por um homem branco: "(…) a desvalorização da natureza feminina negra ocorreu como resultado da exploração sexual das mulheres negras durante o período da escravatura que não foi alterado no decurso de centenas de anos (...)" (Hooks, 1981, p. 40).

Cabe aqui questionar os estereótipos difundidos sobre nós mulheres negras: Freyre (2003) problematizou-os ou os reforçou? Quando reitera em sua obra que foram as primeiras donas de casa para os homens brancos. Quando foram obrigadas a manter relação sexual, tanto na senzala, quanto na casa-grande. Na senzala para multiplicar a quantidade de escravos do eito[6]. Na casa-grande, sexualmente objetificadas e responsáveis pela realização das atividades domésticas. A serviço do "romantizado" português:

> (…) do menino sempre rodeadinho de negra ou mulata fácil – talvez expliquem por si sós, aquela predileção. Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção, mas de exclusivismo: homens brancos que só gozam com negra (…) um jovem de conhecida família escravocrata do Sul para excitar-se diante da noiva branca precisou, nas primeiras noites de casado, de levar para a alcova a camisa úmida de suor, impregnada de budum, da escrava negra sua amante. Casos de exclusivismo ou fixação. Mórbidos, portanto; mas através dos quais se sente a sombra do escravo negro sobre a vida sexual e de família do brasileiro (Freyre, 2003, p. 192).

Além da objetificação da mulher negra, na passagem acima é também possível identificar o modo como o autor naturaliza a relação de propriedade, de posse que o colonizador atribui a ela. Com base na hierarquia social anteriormente apresentada por Hooks (1981), esse mesmo homem que naturaliza essa mulher como objeto de "exclusivismo ou fixação", simultaneamente consolida, sedimenta um lugar para ela no imaginário social.

A episteme de Freyre (2003) é indubitavelmente impregnada de machismo, racismo e sexismo. Desta forma para contra-argumentar faz-se impreterível a análise de Gonzalez (1984) que nos propõe um aprofundamento crítico e reflexivo a respeito do mito da democracia racial, ao constatar que ele "(…) exerce sua violência simbólica de maneira especial sobre a mulher negra (...)" (GONZALEZ, 1984, p. 228). É essa mesma "violência simbólica" que está presente na forma como as mulheres negras são hipersexualizadas, e

[6] Nas plantações de cana-de-açúcar do período colonial esta palavra era utilizada para especificar o negro. Deste modo, negros do eito eram os escravos designados a trabalharem nas plantações (Gonzalez, 1984).

como os seus lugares sociais assim como a representatividade de seus corpos encontram-se ideologicamente demarcados.

Compreender os mecanismos que fundamentam o *mito da democracia racial* significa favorecer positivamente aos processos tanto da reflexão aprofundada, quanto de ruptura do lugar naturalizado em que nós, mulheres negras, tivemos/temos nossa condição de ser humano espoliada física, emocionalmente e psicologicamente. Além disso, faz-se necessário observar sob a égide de uma perspectiva mais cuidadosa, o argumento de que a miscigenação corroborou para que se instituísse o Brasil como o país da *diversidade cultural*.

Já que desumanizou o feminino negro, Gilberto Freyre evidentemente não mensurou as questões que perpassam a natureza feminina das mulheres negras, no que se refere ao período colonial assim como as heranças culturais negativas originárias desta época. Desse modo, o jargão, diversidade cultural, mascara o conjunto das desigualdades existentes entre a população negra e a população branca, além de garantir a manutenção de privilégios dessa última mencionada.

Tanto em *"Casa grande e senzala"* de Gilberto Freyre (2003) quanto em *"O significado do protesto negro"* de Florestan Fernandes (1989), os registros contextualizados retratam uma condição de submissão da mulher negra. Por ter sido escravizada, o seu lugar foi reduzido às tarefas domésticas na casa-grande, à objetificação sexual, o que consequentemente foi um dos responsáveis pela sua hipersexualização.

Por isso é da ordem do dia romper com os paradigmas epistêmicos coloniais e viabilizar lugar ao aprofundamento crítico e contundente das epistemologias negras feministas decoloniais. É dessa forma que iremos implodir o cânone masculino branco vigente, para que mulheres negras ocupem o lócus pensante, aliado ao conceito de *mbé*, uma epistemologia dissidente e anticolonial que objetiva transgredir, desmontar a ordem cisheteropatriarcal imposta e reivindicar que nós, mulheres negras, possamos existir em *mbé*: produzir conhecimento em que não somos objetos de estudos, mas autoras do nosso conhecimento sobre nós, com plenitude e liberdade acadêmica-epistêmica. É pertinente ressaltar, quanto aos paradigmas epistêmicos coloniais que, Gonzalez (1984, p. 224) reitera serem resultados obtidos das pesquisas nas ciências sociais: "(…) que foi que ocorreu, para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinado a sua construção? Que é que ele oculta, para além do que mostra? Como a mulher negra se situa no seu discurso? (…)".

De modo complementar ao aprofundamento e à reflexão acerca da condição da mulher negra na sociedade brasileira é preciso analisar o empenho dos cientistas sociais, a começar pela análise sob o viés de gênero. Cabe questionar o *lugar de fala* (Ribeiro, 2020) desses intelectuais: homens brancos. Ainda que examinem e apontem as ações do opressor, eufemizam os massacres cotidianos e descaracterizam o lugar de fala, neste caso, o lugar de fala da mulher negra.

Nesta oportunidade acrescento ainda alguns apontamentos originários de estudos realizados por Carlos Hansenbalg (1982), este debruçou-se sobre as repercussões promovidas pelo *mito da democracia racial*, introduzido pela obra de Gilberto Freyre (2003), no entanto com base no âmbito social. De modo sistematizado Hasenbalg (1982, p. 84) reinterpreta as entrelinhas que caracterizam o *mito da democracia racial*:

> A atual versão oficial das relações raciais teve sua formação acadêmica feita no início da década de 1930, por Gilberto Freyre. Ao destacar as contribuições positivas do africano e do ameríndio para a cultura brasileira, este autor subverteu as premissas racistas presentes no pensamento social do fim do século XIX e início do presente século. Simultaneamente, Freyre criou a mais formidável arma ideológica contra o negro. A ênfase na flexibilidade cultural do colonizador português e no avançado grau de mistura racial da população do país o levou a formular a noção de democracia racial

Esse destaque atribuído por Hansenbalg (1982) à maleabilidade cultural do colonizador pode ser evidenciado pela argumentação de Gilberto Freyre (2003) ao destacar e diferenciar o colonizador europeu pela sua *benignidade*:

> O escravocrata terrível que só faltava transportar a África para a América, em navios imundos, que de longe se adivinhavam pela inhaca, a população inteira de negros, foi por outro lado o colonizador europeu que melhor confraternizou com as raças chamadas inferiores. O menos cruel na relação com os escravos (Freyre, 2003, p. 140).

Quando Freyre (2003) realiza uma análise do regime escravocrata no Brasil, destaca o colonizador português como indivíduo complacente. O autor demonstra ainda a intenção em diferenciar o colonizador europeu do escravocrata. Ao sugerir esta separabilidade, Freyre (2003) indica a existência de uma exclusiva relação de maleabilidade e benevolência entre o colono europeu e os escravizados.

A argumentação tecida por Freyre (2003) indica a existência de um colonizador de boa índole, o europeu. Isso evidencia o que Hasenbalg (1982) define como as consequências da crença no *mito da democracia racial*, a noção de que o preconceito subsistente no Brasil caracteriza-se por ser mais de classe que de raça; a convicção de que

diferença de cor não está correlacionada à discriminação racial; rótulos depreciativos imbuídos de preconceito para com o negro estão mais presentes no plano verbal que no plano comportamental; aspectos como *status* econômico, profissão e educação estão desvinculados de questões ligadas à raça, no que concerne à convivência interpessoal.

A partir de uma análise crítica ao *mito da democracia racial* e os seus desdobramentos, Hasenbalg (1982) delineia algumas das repercussões oriundas da abordagem de Freyre (2003) sobre as relações raciais no Brasil:

> (…) o papel da raça na geração de desigualdades sociais é negado, noutro o preconceito (racial) é reduzido a um fenômeno de classe e, por último, a discriminação racial constitui um resíduo cultural do já distante passado escravista. Nenhuma destas perspectivas considera seriamente a possibilidade da coexistência entre racismo, industrialização e desenvolvimento capitalista (Hasenbalg, 1982, p. 88).

Desse modo, o que Hasenbalg (1982, p. 87) denomina de *racismo à brasileira* é justamente a estruturação do racismo camuflado, que migra do sistema colonial para o sistema capitalista sem que ocorra necessariamente a perda de sua "essência" de espoliação e segregação do negro. Esse mesmo processo de estruturação do *racismo à brasileira* viabiliza a continuidade das desigualdades sociais e, portanto, a manutenção do *status quo* do segmento branco brasileiro.

Ainda sobre o *racismo à brasileira*, Hasenbalg (1982, p. 87 -88) pondera outro aspecto desta prática cultural: "(…) O reconhecimento de que o racismo à brasileira pode ser mais do que um fenômeno transitório se encontra apenas em algumas passagens isoladas onde se contempla a possibilidade de uma solidificação do paralelismo entre raça e posição na estrutura social (...)". Mais do que uma característica presente nas relações interpessoais entre negros e brancos, o *racismo à brasileira* evidencia intenções impregnadas do ideal de superioridade branca além de compactuar do preceito do mito: reprodução de práticas pautadas em discriminação racial, camufladas pelo *slogan* de país da diversidade. Entretanto, esta mesma reprodução de práticas deixa subentendido que a raça pode em muitas situações designar a classe.

Assim, compreendo que a pluralidade do aporte teórico aqui construído está pautada no que derivam as diferentes concepções sobre identidades negras e as relações étnico-raciais, bem como as temáticas que atravessam este terreno: racismo, estereótipos direcionados a mulher negra, objetificação e hipersexualização do corpo negro feminino, dentre outros estigmas. É por meio dessa diversidade de pensamentos que fundamento

essa discussão, obviamente sem a pretensão de esgotá-la, mas com o intuito de problematizar e provocar a análise crítica e reflexiva.

Pondero ser oportuno nesse momento a necessidade de refletir acerca do *lugar de fala* (Ribeiro, 2020), e a partir desta premissa simultaneamente pretendo problematizar os artefatos sejam de natureza psicológica, estética, histórica, dentre outras categorias que provavelmente colaborarão para a compreensão do que vem a ser negro, sobretudo do que vem a ser uma mulher negra e a sua representatividade em uma sociedade machista, racista e sexista.

Na sociedade brasileira o negro tem historicamente o seu lugar "demarcado", e a mulher negra segue esse mesmo parâmetro em detrimento do reforço sexista de estereótipos agenciados por cientistas sociais como Florestan Fernandes (1989), do qual o *lugar de fala* deve ser um dos primeiros aspectos a ser analisado.

Quando propositadamente utilizo o conceito desenvolvido por Djamila Ribeiro (2020), *lugar de fala,* refiro-me ao gênero e a raça ao qual pertence Florestan Fernandes (1989), embora procedente de família humilde, era filho de imigrantes portugueses, e, portanto, a sua origem racial já denota a possibilidade de ocupar espaços sociais ideologicamente interditados para pessoas negras. Florestan Fernandes cursou sociologia na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de São Paulo (USP)[7]: território intelectual construído para a branquitude paulistana.

Ao realizar uma menção direta à mulher negra no período pós-abolição, Florestan Fernandes (1989, p. 20-21), afirma em sua obra "O significado do protesto negro": "(…) Protegida pela experiência de trabalho nos sobrados e nas casas-grandes, a mulher negra dispunha de muitas oportunidades de emprego (...)". É justamente este lugar de fala de cientista social branco que intensifica o reforço do estereótipo acerca do lugar da mulher negra. Gonzalez (1984) questiona esse aspecto:

> Porque será que ela só desempenha atividades que não implicam em "lidar com o público"? Ou seja, em atividades onde não pode ser vista? Por que os anúncios de emprego falam tanto em "boa aparência"? Por que será que, nas casas das madames, ela só pode ser cozinheira, arrumadeira ou faxineira? Por que é "natural" que ela seja a servente nas escolas, supermercados, hospitais, etc e tal? (Gonzalez, 1984, p. 233).

[7] Fonte: ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. A sociologia de Florestan Fernandes. Tempo Social, Revista de Sociologia da USP, v. 22, n. 1, pp. 9-27, 2010.

Ricardo Ferreira, doutor em psicologia social e professor adjunto na Universidade Federal do Maranhão e Amilton Camargo (2011), doutorando em políticas públicas na mesma instituição, realizaram uma entrevista intitulada *"Vivências de uma mulher negra",* com uma professora de 34 anos, Lígia, que relata momentos em sua vida no qual presenciou a naturalização do lugar feminino e negro, onde podem ser detectados o racismo, o machismo e o sexismo: herança do patriarcado colonial. A ausência de consciência deste processo reforça a prática recorrente ao argumento elaborado por Fernandes (1989) de que "oportunidades" de trabalho doméstico para as mulheres negras vigoraram e vigoram a partir da perpetuação do imaginário social:

> Agora outra coisa que também me doía é quando as pessoas iam a minha casa perguntar para minha mãe se ela tinha filhas para trabalharem de empregadas domésticas. Às vezes nos paravam na rua, mesmo depois que a gente já estava estudando, e perguntavam se a gente não queria trabalhar como empregada… É aquela questão mesmo: o negro foi feito para trabalhar de empregado… Ficava esquisito, mas não se tinha consciência que era um ato de discriminação (Camargo; Ferreira, 2011, p. 382).

A partir desse olhar específico, conceitos se entrelaçam e de algum modo são indissociáveis do "reconhecer-se" negro(a). Retomo a análise da expressão de Hasenbalg (1982, p.87): *racismo à brasileira*. Observo que uma série de elementos é convocada a expor as nuances desse comportamento cultural entranhado visceralmente, e que se manifesta de forma velada e, portanto, silenciosa. Silêncio esse, potencializado pelo *mito da democracia racial*.

Andreas Hofbauer (2010) chama a atenção para a observação de como esse estudo sociológico é sutilmente difundido, ele reitera o quanto a intencionalidade na utilização do termo "mito" inviabiliza um posicionamento crítico e reflexivo, o que simultaneamente corrobora para a manutenção do imaginário social. Deste modo, Hofbauer (2010, p. 57) mensura:

> (…) mesmo que o mito da "democracia racial" não corresponda à realidade, este mito – por si só – constitui um ideal, um valor social para a maioria da população brasileira (…) não adianta, não basta "desmascarar" a "democracia racial" como uma "falsa ideologia", como teria feito Florestan Fernandes e seus seguidores. É preciso "levar os mitos" a sério para entender por que as pessoas evitam explicitar o conflito e preferem – em vez de criar "identidades fechadas" - "negociar" constantemente suas identidades.

Um pensamento de Hofbauer (2010, p. 54) que indubitavelmente viabiliza o desmascaramento do mito da democracia racial, ou ainda como ele denomina: "(...)*falsa*

ideologia(...)", pode ser representado pelo conceito de *"(...)emblemas de diferença(...)"*. O autor utiliza essa expressão para evidenciar a necessidade dos grupos étnicos acentuarem o que diferencia de fato um grupo e outro, seja a linguagem, a vestimenta ou a cor da pele.

Para contextualizar esse conceito, podemos destacar dentre os elementos que compõem a estética negra, o cabelo. Quando a mulher negra submete-se a tratamento para alisar os cabelos, está "adequando-se" ao padrão étnico branco, e portanto subvertendo e rompendo com os seus *"(...)emblemas de diferença(...)"*: responsáveis por caracterizar a sua origem étnica, não somente no que diz respeito a estética, mas um traço genético que por conseguinte caracteriza a cultura afro-brasileira.

Ainda de forma complementar e dialógica, o que Hofbauer (2010, p. 57) caracteriza como "(...)*falsa ideologia(...)"*, Gonzalez (1984, p. 232) irá denominar de "(...)*neurose cultural brasileira(...)":* dialética entre consciência histórica e memória, em que ocorre a negação do comportamento racista ao mesmo tempo em que se mantém como prática cotidiana. Consequentemente para as pessoas que são submetidas às práticas racistas, o sentimento de não-pertencimento e de exclusão promovido pelo ideal de branqueamento é refletido no processo de autonegação da identidade, neste caso, autonegação da identidade negra por meio das tentativas de ruptura estética.

Ainda que as identidades negras sejam compreendidas por uma perspectiva mais voltada para a estética, outros elementos compõem de forma significativa esta discussão, elementos estes também de caráter externo. Enfatizo a episteme do *lugar de fala*, agora contextualizado a partir do âmbito social: o *lugar de fala* do dominador e o silenciamento do dominado. Nesse sentido Gonzalez (1984, p. 232) traça uma perspectiva histórica do qual especifica os lugares sociais ocupados por brancos e negros na sociedade brasileira:

> Desde a época colonial aos dias de hoje, percebe-se uma evidente separação quanto ao espaço físico ocupado por dominadores e dominados. O lugar natural do branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores, capitães do mato, capangas, etc, até a polícia formalmente constituída. Desde a casa grande e do sobrado até aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos "habitacionais" (…) dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço.

Contundente e reflexivo o modo como Gonzalez (1984) esboça os "*lugares"* tanto do opressor, quanto do oprimido. Embora as estruturas sociais tenham sofrido modificações, o modelo de hierarquia social caraterizado pela manutenção dos privilégios da branquitude foi mantido, para tanto foi preciso manter o negro em seu "devido lugar" de negro. Ou seja, há uma ideologia dominante sumariamente impressa, e a autoafirmação da identidade negra trata-se de um processo contra-hegemônico pois demanda a desconstrução e ruptura desta ideologia.

Quando a tendência é naturalizar determinados termos de tratamento direcionados à mulher negra brasileira, potencializa-se a legitimidade da ideologia dominante. Ao pesquisar especificamente a denotação do termo mulata, obtive as seguintes informações: a palavra mulata é derivada da palavra mula; mula é o resultado do cruzamento entre o cavalo e a burra. Metaforicamente o cavalo refere-se ao homem branco português enquanto a alcunha de burra é destinada a mulher negra; por isso os filhos resultantes desta relação entre europeus e negras, serem denominados mulatos ou mulatas. O termo mulata é mais utilizado nesta versão, feminina, deste modo carrega em seu sentido a objetificação do corpo da mulher negra brasileira, assim como a sua hipersexualização (Gonzalez, 1984).

Conclusão

Assim, nessa breve análise objetivei enunciar aspectos que evidenciam a necessidade do debate acerca do recorte racial entre as mulheres na sociedade brasileira.

Logo, ao apresentar *mbé* como uma epistemologia dissidente e anticolonial, reitero que o objetivo primordial é transgredir, desmontar a ordem cisheteropatriarcal imposta, é reivindicar, é exigir que nós, mulheres negras, possamos existir em *mbé*: com plenitude, libertas, tanto do território subjetivo, quanto do território geográfico marcado pelos lugares que somos designadas a ocupar. *Mbé*: mulheres negras intelectuais livres para produzir conhecimento e romper com o lugar de objetos de estudos. *Mbé* como ferramenta epistêmica de desmantelamento da estrutura da casa-grande, no combate e enfrentamento ao racismo, ao sexismo, à lgbtfobia, à transfobia, ao classismo e todas as formas de opressões e violências. Nas subjetivações que atravessam a negritude. O *ofá* conceitual *mbé* desafia o pensamento intelectual eurocêntrico e reivindica a intelectualidade afrocentrada.

Assim, o reforço de estereótipos atribuídos ao segmento feminino negro brasileiro, caso seja desprovido da lente analítica que o conceito de interseccionalidade propicia, endossa as naturalizações das opressões sofisticadas e perversamente fundamentadas para as categorias raça e gênero.

Referências

ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento. A sociologia de Florestan Fernandes. *Tempo Social*, Revista de Sociologia da USP, v. 22, n. 1, pp. 9-27, 2010.

BAIRROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revistas Estudos Feministas*, n. 2, p. 458-463, 1995.

BENISTE, José. *Dicionário Português-Yorùbá*. Rio de Janeiro. Editora Bertrand Brasil, 2021.

CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (Orgs.). *Branquitude - o lado oculto do discurso sobre o negro*. In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002, p. 147-162.

COLLINS, Patricia. Intersections of race, class, gender, and nation: some implications for black family studies. *Journal of Comparative Family Studies*, v. 29, n. 1, p. 27-34, 1998.

COSTA PINTO, Luiz de Aguiar. *O negro no Rio de Janeiro*: relações de raça numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ (2ª ed.), 1998/1953.

FERNANDES, Florestan. *O significado do protesto negro*. Coleção Polêmicas do Nosso Tempo. São Paulo. Cortez Editora, 1989.

FREYRE, Gilberto**.** *Casa-grande e senzala* – Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Recife – PE: Editora Global, 1933.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais hoje*, 1984, p. 223-244.

GONZALEZ, Lélia. *Mulher Negra*. Conferencia promovida pelo African-American Political Caucus e pela Morgan State University, 1984, p. 01-13.

HAHNER, June. *A mulher no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

HAHNER, June. *A mulher brasileira e suas lutas sociais e políticas*: 1850-1937. São Paulo. Editora Brasiliense. 1981.

HOFBAUER, Andreas. Raça, cultura e identidade e o "racismo à brasileira". In: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção (Org.). *De preto a afro-descendente*: trajetos de

pesquisa sobre o negro, cultura negra e relações étnico-raciais no Brasil. São Carlos-SP: EdUFSCar, 2010.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. O acesso de negros às universidades públicas. In: SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves; SILVÉRIO Valter Roberto. *Educação e Ações Afirmativas* – Entre a injustiça simbólica e a injustiça econômica. Brasília: INEP. 2003, p.193-216.

HOOKS, Bell. *Não sou eu uma mulher* - Mulheres negras e feminismo. Plataforma Gueto, 2014.

LORDE, Audre. *Textos escolhidos.* Herética Difusão Lesbofeminista Independente. [s.n.] e [s.l.] 1978.

MUNANGA, Kabengele. *Programa de educação sobre o negro na sociedade brasileira – Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Niterói – RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2004.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude – usos e sentidos*. Coleção Cultura Negra e Identidades, 2009.

NASCIMENTO, Abdias do. *Genocídio do Negro no Brasil:* um processo de racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

VECHI, Tiago. *Oxóssi (Odé)*. Disponível em: https://brasilescola.uol.com.br/religiao/oxossi.htm. Acesso em: 30/05/2024.

SOUZA, Neuza Santos. *Tornar-se negro ou As Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TILLY, Louise A. Gênero, História das Mulheres e História Social. *Cadernos Pagu*, n. 3, p. 29-62, 1994.

O ESTADO DA ARTE DAS RELAÇÕES DE GÊNERO: EPISTEMOLOGIAS NEGRAS E LÉSBICAS DESCONSTRUINDO A HOMOGENEIDADE COLONIAL

THE STATE OF THE ART OF GENDER RELATIONS: BLACK AND LESBIAN EPISTEMOLOGIES DECONSTRUCTING COLONIAL HOMOGENEITY

Ykaiara Miranda Rodrigues[1]

Resumo

Partindo da premissa de que a construção social do gênero, tal como o concebemos, está intrinsecamente ligada ao projeto colonial moderno e ao desenvolvimento global do sistema capitalista, esta pesquisa oferece um breve panorama do Estado da Arte sobre a História das mulheres e das relações de gênero, buscando desvelar o mito de uma suposta natureza que delimita os papéis comportamentais adequados a cada sexo e que continua enclausurando os seres humanos em categorias fixas e opostas de "homem" e "mulher", como uma forma de justificar hierarquias entre os grupos. Nesse sentido, adota-se como perspectiva analítica, epistemologias do Sul Global que versam sobre a temática, bem como perspectivas feministas negras e lésbicas que problematizaram os discursos e os cânones estabelecidos no interior do movimento feminista. Vale dizer que essas mulheres foram as pioneiras em questionar o modelo de *mulher* e de feminilidade que se perpetuou no Ocidente e, por esta razão, continuam tendo suas contribuições invisibilizadas para a História. Assim, espera-se que este estudo contribua para uma compreensão mais profunda e crítica sobre as dinâmicas de poder que permeiam a construção das identidades de gênero no sistema capitalista moderno.

Palavras- Chave: História das Mulheres e das relações de gênero; colonialidade; epistemologias do sul; interseccionalidade.

[1] Graduada em Licenciatura em História (2022) pelo Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional - ESR/UFF Campos. Em 2019 foi monitora voluntária na disciplina de História da Modernidade (2019) e integrante voluntária do projeto de pesquisa "Não somos donas do nosso corpo: gênero, raça e classe nos processos de defloramento e estupro em Campos dos Goytacazes (1890-1920)" coordenado pela professora Érika Bastos Arantes para o programa de desenvolvimento acadêmico (PDA) da UFF Campos. E-mail: ykaiaram@gmail.com.

Abstract

Based on the premise that the social construction of gender, as we understand it, is intrinsically linked to the modern colonial project and the global development of the capitalist system, this research offers a brief overview of the State of the Art on the History of women and gender relations, seeking to unveil the myth of a supposed nature that delimits the behavioral roles appropriate to each sex and that continues to enclose human beings in fixed and simulated categories of "man" and "woman", as a way of justifying hierarchies between groups. In this sense, the analytical perspective adopted is epistemologies from the Global South that deal with the theme, as well as black and lesbian feminist perspectives that problematized the discourses and canons established within the feminist movement. It is worth mentioning that these women were the pioneers in questioning the model of woman and femininity that was perpetuated in the West and, for this reason, their contributions to History continue to be invisible. Thus, it is expected that this study will contribute to a deeper and more critical understanding of the power dynamics that permeate the construction of gender identities in the modern capitalist system.

Keywords: History of Women and gender relations; coloniality; southern epistemologies; intersectionality.

Introdução

Será possível a emancipação feminina sem o resgate de conhecimentos prévios acerca de nosso passado histórico? A partir de minha experiência enquanto um corpo que foi enquadrado nas categorias *mulher*, *lésbica* e *parda*, tenho refletido sobre a necessidade de nos reconhecermos enquanto sujeitas históricas para além de todas as narrativas que nos é apresentada e que não corroboram com nossa perspectiva mundana. Reconhecer o nosso passado e entendê-lo nos possibilita, na atualidade, nos definirmos em nossos próprios termos. A noção de que "não se nasce mulher, torna-se[2]" já é bastante difundida

[2] Originalmente a tradução que consta no meu livro é: "Ninguém nasce mulher, torna-se mulher." cujo a autoria pertence à filósofa francesa Simone De Beauvoir. No entanto, preferi manter a frase que literalmente tem sido empregada nos meios de comunicação e nas rodas de conversas em que o debate sobre o conceito de gênero tem se popularizado. BEAUVOIR, Simone de. **O segundo Sexo: a experiência vivida/** Simone de Beauvoir; tradução Sérgio Milliet. – 5.ed – Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2019, p. 11.

nos meios de comunicação, apesar de ninguém saber nos dizer muito bem o que seríamos para além de tudo que nos foi imposto. E a verdade é que talvez nem nós saibamos. É isso que acontece quando todas as noções que temos sobre nós mesmas foram estabelecidas pelos protagonistas da ciência histórica: os homens brancos que a conceberam e foram responsáveis por sua escrita.

É inquestionável que a institucionalização da História como disciplina no século XIX e o implícito anúncio do homem branco heterossexual como sujeito universal em seu discurso, ajudou a moldar a forma com que compreendemos a realidade social e o mundo. Tudo que sabemos sobre nós mesmas e sobre os outros, veio de uma narrativa que excluiu mais da metade dos seres humanos existentes de sua produção e de seus registros, ao mesmo tempo em que estabeleceu inúmeras "verdades" sobre nós que foram constantemente chacoalhadas com o advento dos estudos sobre as mulheres e, posteriormente, com o estabelecimento do campo de pesquisa sobre a História das Mulheres e das relações de gênero na academia (Rago, 1998).

Devido à efervescência dos estudos neste campo, hoje cabe dizer que seu surgimento também partiu de vozes privilegiadas: das mulheres brancas heterossexuais do Norte Global[3] que edificaram o sujeito *mulher* do feminismo. Desse modo, ao excluir diversas mulheres de suas narrativas, o movimento feminista ajudou a consolidar um ideal de mulher que não serviu a todas e em consequência disso, revelou uma contradição intrínseca à própria categoria, sendo necessária, portanto, uma crítica a mesma.

Assim, por meio de um levantamento bibliográfico crítico sobre as epistemologias marginais à História, o objetivo desta pesquisa se concentra em evidenciar as contradições que permeiam toda a construção das identidades de gênero no ocidente europeu e que posteriormente se consolida nas Américas com o advento das colonizações. Nesse sentido, darei uma ênfase as vozes das mulheres negras e lésbicas que foram as pioneiras em tecer uma crítica ao modelo de *mulher* forjada pelos cânones da História e que fora constantemente reforçado pelo movimento feminista hegemônico.

Na primeira seção, apresento uma análise crítica sobre a questão da mulher na narrativa histórica e discorro sobre sua representação e as contradições que marcaram a

[3] Norte Global aqui é utilizado com o mesmo sentido atribuído por Santos e Meneses (2010) na introdução da obra "Epistemologias do Sul" que diz respeito aos continentes do Norte global (Europa e América do Norte) em relação à América do Sul (Sul Global), não somente se referindo a uma distância territorial, mas também a uma distância simbólica de prestígio de produção que advém de uma lógica de poder entre colonizador e colonizado. Ver sobre em: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do sul.** In: Epistemologias do Sul. 2010.

escrita desta História por consolidar a construção sociopolítica das categorias vigentes "*homem*" e "*mulher*". Além disso, discorro sobre a construção social do gênero no sistema mundo moderno, o relacionando com o desenvolvimento global do sistema capitalista e as colonizações europeias nas Américas.

Na segunda seção, problematizo com mais ênfase a construção social das identidades de gênero no ocidente, dando voz às perspectivas negras e lésbicas sobre a categoria universal da *mulher* e seus não-lugares nesse sistema organizativo. Por fim, teço as considerações finais, reivindicando a quebra com a homogeneidade colonial que nos forja *mulher*, a fim de substituir este entendimento pela perspectiva de que somos *mulheres* e, sendo mulheres, também somos atravessadas por outros marcadores sociais que nos fazem ter experiências e atravessamentos distintos no cotidiano.

A *mulher* na História e suas controvérsias

A chamada "segunda onda"[4] do movimento feminista que teve origem na Europa e nos Estados Unidos, a partir da década de 60, e que posteriormente se expande para a América Latina, marca o ressurgimento de uma efervescência do ativismo das mulheres na reivindicação de seus direitos políticos mundo afora. O campo da *História das Mulheres* surge nas universidades estadunidenses neste mesmo período, evidenciando um amplo e contínuo apagamento de suas vozes e realidades dos registros históricos. O conceito de *gênero* desenvolvido a posteriori no bojo dessas discussões feministas, nos leva a refletir sobre as relações de poder numa sociedade patriarcal, na medida em que ele surge na década de 80 como uma forma de legitimar esse novo campo de pesquisa que tinha como objetivo refletir sobre o passado das mulheres e as diversas formas de opressão que incidem sobre elas (Scott, 1992).

[4] "São vários os estudos que nomeiam como "onda" alguns momentos históricos em que houve uma sequência de movimentos e organizações feministas com a mesma pauta de reivindicações. No Brasil, assim como em outros países do mundo, a "primeira onda" se refere ao Movimento Sufragista que se inicia em meados do século XIX e vai até a metade do XX; a "segunda onda", que começa na década de 1960, nos Estados Unidos, e na década de 1970, no Brasil, é marcada pela crítica radical, teórica e prática, ao modelo de mulher e de família vigente. A "terceira onda", iniciada nos anos 1990, evidencia mulheres até então deixadas em segundo plano: as negras, as lésbicas, as mulheres do terceiro mundo, as transgêneros, entre outras. No entanto, é preciso dizer que essa divisão precisa ser vista com fins apenas didáticos, pois por mais que algumas pautas ganhem destaque em determinado momento, existem pautas e referenciais diferentes paralelamente. O uso da ideia de ondas, segundo Perez e Ricoldi (2018), serve para organizar a realidade, apontando tendências do movimento feminista, mas não deve ser limitadora da sua análise, desconsiderando a trajetória, contradições e diversidade do campo social." (Arantes, 2023, p.97). Ver sobre em: **Poiesis e alquimia feministas: entretecendo porvires epistemológicos** / organizadoras Alice de Araujo N. Pereira ... [et al.]. Niterói: UFF; Rio de janeiro: MC&G Editorial, 2023.

Segundo Scott (1992), as reivindicações femininas por uma formulação de uma narrativa histórica que as levassem em consideração, foram vistas pelos acadêmicos como uma espécie de ativismo político e, dentro da lógica de cientificidade vigente naquele contexto, a História não poderia ir de encontro à parcialidade e interesses próprios. Logo, os trabalhos que estavam sendo desenvolvidos por essas mulheres numa perspectiva feminista eram sistematicamente atacados como sendo estudos meramente ideológicos e sem nenhum tipo de rigor profissional pelos homens do ofício. Nesse sentido, vale ressaltar que a utilização do termo *gênero* em um primeiro momento, serviu para substituir a categoria *mulher* nos trabalhos das historiadoras que se propunham a dar conta de uma possível *História das Mulheres* (Pedro, 2005), buscando também, certa validação acadêmica para suas pesquisas, uma vez que o conceito se mostrava "[...] aparentemente neutro, desprovido de propósito ideológico imediato" (Scott, 1992, p.65).

O estabelecimento do campo e as críticas feitas ao modo de se produzir História, evidenciaram a impossibilidade da neutralidade da narrativa ao trazer à tona o seu lócus de enunciação. Como seria possível a ciência histórica ser neutra e imparcial, se sua produção e seus métodos partiam sempre de um grupo muito bem específico - homens, brancos e heterossexuais - que excluía as mulheres e diversos outros atores sociais de sua produção e das análises feitas?

Scott (1992) e Perrot (2005) nos mostram que os questionamentos trazidos com a entrada massiva das mulheres nas universidades, chacoalharam as noções dos padrões científicos estabelecidos e suas supostas neutralidades, e que o ofício da História não podia se dar dentro da ideia fechada de um corpo unitário, tal como aquele que tinha se constituído.

Cabe mencionar também, a influência da revolução historiográfica promovida pela *Escola dos Annales* no estabelecimento dessas críticas, tendo em vista que o novo campo da *História Social* inaugurou novas possibilidades de abordagens para o historiador e permitiu com que as mulheres fossem consideradas objetos de estudo. A História que seguia à risca positivista, partia do princípio de que só as documentações governamentais oficiais podiam ser analisadas e entendidas como fontes. Logo, não surpreende a invisibilidade feminina e de outras minorias sociais nesses documentos. Além disso, vale dizer que este tipo de relato se bastava em narrar os grandes acontecimentos políticos e a exaltar os feitos dos homens que foram considerados grandes heróis nacionais (Do Amaral Alves, Becker, 2018).

Bem como Do Amaral Alves e Becker (2018) pontuam, a percepção de História trazida com os Annales quebra com essa ênfase política e traz à tona, especialmente em sua terceira geração, a noção de uma "história vista de baixo" postulada por E.P. Thompson, que tinha como objetivo debruçar-se sobre os feitos das pessoas comuns que não foram consideradas até então, a exemplo do povo, ampliando desta forma, o leque de possibilidades de fontes. No entanto, as autoras apontam para o fato de que, desde seu estabelecimento, a História das mulheres não se tornou um objeto de pesquisa exaltado pelos historiadores, sendo concebida apenas como algo à parte da História, um mero complemento. Essa subalternização da História das mulheres reforça a complexidade da proposição deste campo, na medida em que a História de um único viés se estabeleceu, a mesma que ainda é ensinada nas escolas e nas graduações e que aprendemos como sendo a "oficial".

Lerner (2019) discorre sobre as problemáticas desta História de caráter universal que omitiu o passado da metade dos seres humanos. A autora nos mostra que, apesar de alguns homens também terem sido excluídos deste registro, isso se deu por questões relacionadas às suas respectivas classes sociais[5], nunca em função de seu sexo e do significado atribuído a ele, como aconteceu com o caso feminino. Nesse sentido, é possível concluir que a invisibilidade histórica é algo que marca e inaugura a *História das mulheres*, uma vez que esta é edificada dentro de uma lacuna que condiciona essas sujeitas a se enxergarem pertencentes a uma identidade coletiva construída dentro desta lógica de exclusão. A autora pontua que o discurso histórico que se estabelece enquanto História serviu para aprisionar suas existências e reduzi-las às instituições patriarcais que as levam a crer que o papel social da mulher é único e exclusivamente o da reprodução e do cuidado. No entanto, ela ressalta que apesar de todo esse passado silenciado, as mulheres também são sujeitas históricas dotadas de agência e é um grande equívoco as conceituar essencialmente como vítimas.

Nessa mesma direção, Michelle Perrot (2005) discorre sobre a importância da escrita dessa história para a formação de uma consciência feminina sobre seu próprio ser. A autora mostra que por mais que a História das Mulheres não tenha mudado a condição delas na sociedade, ao menos as fazem compreendê-la, uma vez que toda a História se

[5] Gerda Lerner não problematiza a questão racial em sua obra, mas a mesma lógica pode ser aplicada se pensarmos que a raça foi um conceito social desenvolvido no século XIX para justificar a exclusão e a subordinação de homens e mulheres racializados.

inscreve por uma óptica masculina que as impõe ao silêncio da esfera privada e que repreende seus movimentos na esfera pública. Desse modo, Perrot (2005) ressalta que a impossibilidade prescrita à mulher de falar sobre si mesma, acabou por abolir seu próprio ser, ou tudo aquilo que se poderia saber dele. Assim, o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus e as mulheres nas diferenças estabelecidas por eles, sempre inventadas e definidas ao seu bel prazer, sempre inferiorizadas e reduzidas por seus olhares. A autora coloca que, ao mesmo tempo em que eles não sabem nada de concreto sobre elas, difundem inúmeros discursos e imagens a seu respeito. Logo, para Perrot (2005, p.10-11) "as mulheres são mais imaginadas do que descritas ou contadas, e fazer sua história é, antes de tudo, inevitavelmente, chocar-se contra este bloco de representações que as cobre [...]".

As imagens difusas, conforme aponta Vasconcelos (2005), estiveram quase sempre associadas a um maniqueísmo que dividiu as mulheres entre "boas" e "más", cujo maior simbolismo disso na sociedade ocidental, se dá nos extremos opostos das figuras bíblicas de Eva e Maria, que vigoram até hoje como herança de uma teologia cristã; sendo Eva a figura pecaminosa e sedutora que amaldiçoou o homem o desviando do caminho da salvação e Maria como a face divina da maternidade e da virgindade que deveria ser cultuada por toda mulher. Cabe dizer, no entanto, que essas representações feitas sobre homens e mulheres ao longo da História, não podem ser entendidas como representações homogêneas que englobam e servem a todos os corpos. Tal como os homens da espécie, as mulheres também são múltiplas e foram peças centrais para o estabelecimento da sociedade e, assim sendo, a finalidade deste trabalho é contribuir com o resgate desta História e, ao mesmo tempo, mostrar a heterogeneidade que compõe a categoria *mulher*, por vezes esquecida pelos movimentos feministas ocidentais.

No contexto das décadas de 60 e 70, quando o campo de estudos sobre a História das mulheres estava se constituindo a nível global, as feministas não buscavam de início uma proposição de teorias, apenas reivindicavam o lugar das mulheres na narrativa histórica. Por conseguinte, esse movimento forjou uma identidade coletiva sobre as mulheres que desde o século XIX, fora constantemente contestada. Segundo Pedro e Soheit (2007) e Scott (1992, 1995), a proliferação de pesquisas do campo trouxe à tona inúmeras contradições sobre as realidades distintas vivenciadas por essas mulheres que balançam a noção de uma identidade una. Ao mesmo tempo que o movimento nasce denunciando a figura do homem branco como ser humano universal, inaugura uma noção

única de mulher como sendo branca e heterossexual e, assim, exclui de sua narrativa todas as realidades dissidentes que sempre reivindicaram a consciência de uma diferença dentro da diferença por parte dessas feministas, mas que não obtiveram voz e nem espaço no movimento.

Nesta via, cabe dizer que a epistemologia feminista também inaugura um lócus de enunciação, uma vez que surge do mesmo contexto ocidental e imperialista do qual surgem as ciências modernas. Sendo assim, apesar de as mulheres se caracterizarem como um grupo sexual oprimido em diferentes sociedades e contextos históricos, foram as mulheres brancas e heterossexuais que puderam teorizar sobre essa realidade sexista em um primeiro momento e isso cria e vai reforçar este ideal imaginário de mulher que se cristaliza no Norte Global e posteriormente chega aos países de Terceiro Mundo com as colonizações. A *mulher* se inscreve na História, portanto, como o oposto complementar do *homem*, este europeu, branco, burguês, heterossexual e cristão. Ela é vista e se vê como subordinada a ele, a quem deve obediência e pertencimento sexual.

De acordo com Saunders (2017), essa leitura de mundo faz parte da tradição cristã da Europa Ocidental que, de certa forma, influenciou muitas noções científicas que se estabeleceram no século XIX, inclusive, os papéis de gênero que definem características comportamentais específicas para cada sexo e que reforça simultaneamente as noções culturais de *homem* e *mulher* que se consolidaram no Ocidente. A autora diz que a construção dessas e das demais categorias de diferença que surgem, estão diretamente relacionadas com o projeto epistemológico colonial que coloca a figura desse homem, branco, burguês e heterossexual como o ser humano universal. Nesse sentido, o *não-humano* é definido como o *indigno* e posteriormente como o *negro africano*, já a *mulher* é entendida como o ser *não-completamente-humano*, "[...] cuja diferença humana é baseada em sua genitália imaginada [...]" (Saunders, 2017, p.106). Em suas palavras:

> Esse projeto está enraizado em um processo de criação do mundo novo que resultou do colonialismo da Europa Ocidental nas Américas. Esse momento se entrelaçou com movimentos políticos maiores na Europa que derrubaram as monarquias estabelecidas e as elites eclesiásticas, tendo apenas seu sistema de organização social (cristão, hereje [*sic*], anjo/demônio, limpo/sujo, etc.) redefinido à luz do encontro colonial, no qual os homens europeus tentaram dar sentido a si próprios e ao seu lugar na ordem colonial emergente, e o resultado disso foi a rearticulação do conceito de homem ao longo do que agora consideramos como termos racializados. Ou seja, as justificativas para a inclusão e exclusão nos estados cristãos pré-coloniais se tornaram as justificativas naturalizadas para diferentes tipos de humanos/não-humanos durante o período colonial. (Saunders, 2017, p. 104)

Assim, vale dizer que a criação da ideia de *raça* por esses homens brancos fora preponderante na desumanização dos corpos negros, uma vez que estes sequer foram contemplados com as categorias que classificam sexualmente os seres humanos. Enquanto o homem branco se inscreveu na História como a imagem e semelhança de Deus, os demais foram inscritos como selvagens e desalmados por sua condição étnico-racial. Da mesma forma, apesar de ser entendida como *não-completamente-humana*, houve um maniqueísmo imposto à figura da mulher branca que a permitia ter possibilidades de oscilar entre uma representação da "boa" e a da "má" mulher, no que tange à sua sexualidade. Já as mulheres negras, tiveram seus corpos desumanizados desde o início das colonizações e foram vistas como uma mercadoria de várias finalidades para o europeu que, ora o serviria sexualmente, ora serviria para alimentar seus filhos. Desse modo, essas mulheres foram representadas na História, como seres pecaminosos e animalescos por não atenderem o ideal da feminilidade branca estabelecido e até hoje sofrem com o estigma da hipersexualização e objetificação de seus corpos (Viana; Santos; Ezechiello, 2019)

Vale ressaltar que o projeto colonial que cria a noção de *raça* para hierarquizar pessoas, também cria outras categorias buscando esse fim. Logo, a noção de *homossexualidade* adentra pela primeira vez no discurso científico e médico do século XIX, de forma a reforçar a *heterossexualidade* como o único modelo legítimo para caracterizar as relações afetivas e sexuais entre os seres humanos, ou mais precisamente, entre os homens com as mulheres. Foucault (1998) elucida a construção deste modelo e como ele vai se cristalizando na Europa ao longo dos séculos. De acordo com o autor, é a partir de uma total repressão da sexualidade que a heterossexualidade foi sendo construída como uma norma social, uma vez que outras práticas sexuais foram silenciadas e interditadas do discurso como se fossem inexistentes.

Desse modo, a *homossexualidade* que substitui a palavra *sodomia* do discurso de época e surge para caracterizar os indivíduos que se relacionavam com outros do mesmo sexo, já nasce patologizada e como um desvio por ser confrontada com a norma heterossexual que sempre encontrou respaldo na teologia cristã sob o argumento da procriação. A categoria *lésbica*, surge nesse mesmo século para caracterizar as homossexuais femininas e passa totalmente despercebida das narrativas históricas produzidas, tanto pelos homens do ofício, quanto pelas feministas que buscavam o lugar

da mulher na História. Consequentemente, entre os silêncios e as interdições de suas práticas no discurso da vida social, não existiu possibilidade para mulher lésbica ser inscrita e/ou escrita, nem como mulher e nem como lésbica, uma vez que a historiografia se desenvolve a partir de uma lógica fundamentalmente patriarcal. Se a História das mulheres é erigida sob um contexto de exclusão em que se forja a identidade *mulher*, a identidade *mulher* por si só foi construída sobre os silêncios de muitas mulheres e o objetivo maior desta pesquisa é justamente ecoar essas vozes silenciadas.

Scott (1995) aponta que a efervescência dessas questões da diferença entre as próprias mulheres, mostrou a necessidade de se pensar teoricamente a construção da diferença entre os homens e as mulheres para além do caráter descritivo das primeiras pesquisas desenvolvidas no campo, que tendia a conceber essas categorias como sendo fixas, naturais e opostas. O conceito de *gênero* surge então para teorizar a questão da diferença entre os corpos sexuados e como essa diferença é reforçada culturalmente de forma a designar papéis sociais específicos a cada um deles. A proposição do conceito como uma categoria de análise pela autora, suscitou uma quebra de paradigma epistemológico que colocou em evidência a questão do poder implícito na própria dicotomia homem/mulher que estrutura a sociedade. Em sua definição: "o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos [...]" e "[...] uma forma primária de dar significado às relações de poder" (Scott, 1995, p.86).

Partindo desse pressuposto, Scott (1995) discorre sobre o gênero não ser o único campo onde o poder é articulado e reitera que como uma categoria de análise, ele possibilita a visualização de como diferentes instâncias de poder se interseccionam para estabelecer os lugares de homens e mulheres em todos os seus atravessamentos de raça, classe e sexualidade na esfera social. Afinal, a História se estabeleceu por um viés masculinista, branco, racista, homofóbico e classista e, conforme o pensamento de bell hooks (2020), essas diferenças foram determinantes para ofuscar as experiências comuns compartilhadas entre os corpos. Assim como as realidades de mulheres eram múltiplas e distintas e apenas uma se sobressaía no discurso histórico, os atravessamentos sobre os corpos masculinos também o eram e, nessa lógica, conforme já mencionado, alguns sequer foram contemplados com o ideal de *homem* esboçado. Desse modo, a categoria de gênero também trouxe à tona o aspecto relacional das identidades, mostrando que estas

só podem ser compreendidas em coexistência e que seus significados variam conforme o contexto de análise.

A História das Mulheres, portanto, contesta e desnuda todas as noções que temos sobre os seres humanos no que diz respeito às imposições sociais que solidificaram as identidades de gênero e estabeleceram os significados culturais ainda vigentes de *homem* e *mulher*. Partindo disso, Scott (1992) e Rago (1998) reiteram que a desvalorização desta narrativa se dá justamente pela escrita da História ter nascido excluindo diversos atores sociais de seu relato, o que forjou vários "Outros" no discurso histórico como invisíveis e insignificantes e generalizou as experiências de homens brancos letrados.

Hoje sabemos que essas hierarquias de diferença inauguradas pelo projeto colonial foram determinantes para o desenvolvimento global do sistema capitalista que toma a categoria de *raça* como fundante de seu projeto. Na análise primorosa de Quijano (2005), o autor nos revela como o padrão de poder capitalista está necessariamente vinculado ao colonialismo nas Américas e ao desenvolvimento de uma racionalidade europeia que organizou o mundo a partir da hierarquização de pessoas. Ao longo de toda sua argumentação, ele descreve a relação da raça, que permitiu com que os europeus se apoderassem de todas as formas de controle e de exploração do trabalho com o desenvolvimento do capitalismo, dada a invenção da relação capital-salário que foi estabelecida a nível global.

> No curso da expansão mundial da dominação colonial por parte da mesma raça dominante –os brancos (ou do século XVIII em diante, os europeus)– foi imposto o mesmo critério de classificação social a toda a população mundial em escala global. Conseqüentemente, novas identidades históricas e sociais foram produzidas: amarelos e azeitonados (ou oliváceos) somaram-se a brancos, índios, negros e mestiços. Essa distribuição racista de novas identidades sociais foi combinada, tal como havia sido tão exitosamente logrado na América, com uma distribuição racista do trabalho e das formas de exploração do capitalismo colonial. Isso se expressou, sobretudo, numa quase exclusiva associação da branquitude social com o salário e logicamente com os postos de mando da administração colonial. (Quijano, 2005, p. 119)

Conforme aponta Lugones (2008), apesar desta análise ter tentado reconhecer uma possível ligação entre a raça e o gênero como fundamentais para o desenvolvimento do *sistema-mundo-moderno*, ele tende a conceber o segundo pelo mesmo viés capitalista, eurocêntrico e global no qual este se impõe, ou seja, como uma classificação social *natural* que se fundamenta a partir das diferenças biológicas entre os homens e as

mulheres. “[....] Assim, para Quijano, as lutas pelo controle do “acesso ao sexo, seus recursos e produtos” definem a esfera sexo/gênero e são organizadas a partir dos eixos da colonialidade e da modernidade” (Lugones, 2008, s.p). Para a autora, a *colonialidade* que o autor se refere, não se trata apenas da classificação racial da sociedade neste novo sistema-mundo

> Ela é um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder, e como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade, e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas. Ou seja, toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho existe em conexão com a colonialidade. (Lugones, 2008, s.p)

Nesse sentido, Lugones (2008) traz à tona a percepção de que ao se classificar as pessoas a partir dessas categorias trazidas pela racionalidade europeia, essas mesmas categorias seguirão reforçando os significados que surgem para nomear e seguirão invisibilizando experiências d“[...]aquelas que são dominadas e vitimizadas sob a rubrica das categorias “mulher” e as categorias raciais “negra”, “hispânica”, asiática”, “nativo-americana”, “chicana” [...]”, dentre outras (Id., 2008, s.p). Assim, inspirada pelo pensamento de Kimberlé Crenshaw, que desenvolve o conceito da *interseccionalidade*, a autora clama por um esforço conceitual que enfatize a intersecção das categorias de *raça* e de *gênero*, uma vez ambas são frutos do mesmo projeto colonial que se consolidou no Ocidente e que invisibiliza as experiências de todas àquelas que se encontram simultaneamente dentro dessas realidades impostas.

Na argumentação da autora, na própria atribuição do conceito de gênero estão circunscritos o dimorfismo biológico, a dicotomia homem/mulher, a heterossexualidade e o patriarcado. Sendo assim, ela mostra que a heterossexualidade foi uma invenção colonial que permeou toda a construção do gênero e, por isso, essa segue sendo o único modelo válido para as pessoas se relacionarem no capitalismo eurocêntrico global. Lugones (2008) pontua que a heterossexualidade sempre funcionou de forma duramente violenta e perversa “[...]como ferramenta de conversão de pessoas “não brancas” em animais e de mulheres brancas em reprodutoras da Raça (branca) e da Classe (burguesa)”. Sendo assim, a partir da explanação desenvolvida até aqui sobre o campo de *História das mulheres*, fica evidente, portanto, que há uma intersecção entre as experiências que não pode mais ser ignorada pelo movimento feminista contemporâneo e é um grande desafio

epistemológico continuarmos tentando escrever esta História com tantas problemáticas colocadas no campo a partir do conceito desenvolvido por Joan Scott.

Scott (1992) aponta que no despertar das reivindicações feministas, a História das mulheres já nasceu tendo seu lugar específico justamente por consolidar a oposição binária que concebe sua narrativa a uma mera complementação e a algo tido como menor para a História. Dessa forma, houve a escrita da História dos homens, da política, das guerras e das grandes revoluções e numa direção contrária, houve o surgimento da História das mulheres, do lar e da família. A própria oposição fixa entre os relatos relega à narrativa feminista ao esquecimento, à "coisa de mulher". O conceito de gênero, desta forma, segue sendo amplamente recusado pelos guardiões da disciplina e seu uso como uma categoria de análise continua se restringindo ao campo de História das mulheres e (agora) das relações de gênero, consolidando assim, o estabelecimento de uma História que já nasce em desvantagem numa disputa que ela mesma anuncia e revela.

Negras e *Lésbicas* desconstruindo a homogeneidade colonial

A consolidação dos papéis de gênero no ocidente europeu no século XIX que delimita funções sociais específicas para homens e mulheres, consolida também, a divisão das esferas público/privadas que reduz os movimentos da mulher europeia à esfera doméstica e permite ao homem branco o domínio de todas as instituições da esfera pública. Desse modo, as leis, as ciências e toda a vida social se edificam sob a perspectiva mundana desses homens brancos que vão reforçar cotidianamente a ideia das mulheres como suas subordinadas e como as únicas responsáveis do lar e da criação de seus filhos.

Perrot (2005) mostra que a própria divisão do trabalho será influenciada por este novo arranjo social que inaugura a ideia de "especialidades" e profissões femininas. A autora revela que as profissões que foram relegadas às mulheres estiveram sempre atreladas a ideia de servidão maternal e de cuidado, características entendidas como inatas ao sexo feminino. Assim, as noções de *feminilidade* e *masculinidade* surgem para comportar as atitudes e os papéis desempenhados por cada sexo e elas serão sempre pensadas como necessariamente opostas e naturais.

Dialogando com autoras negras, Freitas (2018) discorre sobre as análises da divisão das esferas público/privada terem sido marcadas pela perspectiva do feminismo hegemônico, tendo em vista que

> [...] esse ideal de feminilidade que se expandia na Europa e nos Estados Unidos, durante o século XIX, com ênfase para o papel das mulheres como mães, parceiras e donas de casa amáveis para com seus maridos, em nada representava a realidade das mulheres negras. A "exaltação ideológica da maternidade" cabia apenas às mulheres brancas, já que para as meninas e mulheres negras o que havia era o trabalho pesado nas lavouras do amanhecer ao pôr do sol. A imagem da donzela resguardada, que teria a permissão para ter relações sexuais apenas após o casamento, também em nada se parecia com o cotidiano de violências e abusos sexuais pelo qual passavam as escravas, estupradas por seus senhores, capatazes, e outros negros - quando a importação de mão de obra africana foi proibida, a fim de reproduzir a população escravizada (Freitas, 2018, p.36-37).

Angela Davis (2016) discorreu brilhantemente sobre a questão mostrando que enquanto as mulheres negras criavam e cuidavam dos filhos das mulheres brancas, sua própria prole estava sendo vendida e enviada para longe, o que mais uma vez demarca o abismo entre as vivências das sujeitas que foram posteriormente condicionadas à identidade *mulher* em seus diferentes atravessamentos e processos de subjetivação.

Nesse sentido, Djamila Ribeiro (2015) retoma a crítica de Grada Kilomba à Simone de Beauvoir e sua análise que concebe a mulher como o "Outro" do homem, e revela que na realidade social, a mulher negra existe como "o Outro do Outro" por ter sido subordinada à categoria universal de *mulher* que colocou a mulher branca, europeia, heterossexual e classe média como o modelo a ser seguido; assim como ocorreu com a categoria de *negro,* que se forjou tendo como referencial a figura do homem africano.

> Por serem nem brancas, nem homens, as mulheres negras ocupam uma posição muito difícil na sociedade supremacista branca. Nós representamos uma espécie de carência dupla, uma dupla alteridade, já que somos a antítese de ambos, branquitude e masculinidade. Nesse esquema, a mulher negra só pode ser o outro, e nunca si mesma. (...) Mulheres brancas tem um oscilante status, enquanto si mesmas e enquanto o "outro" do homem branco, pois são brancas, mas não homens; homens negros exercem a função de oponentes dos homens brancos, por serem possíveis competidores na conquista das mulheres brancas, pois são homens, mas não brancos; mulheres negras, entretanto, não são nem brancas, nem homens, e exercem a função de o "outro" do outro. (Kilomba, 2020, p. 124 apud Ribeiro, 2015, p. 43)

Patrícia Hill Collins (2016) já chamara atenção para a posição marginal das mulheres negras que as possibilitam perceber padrões que dificilmente seriam percebidos pelos grupos dominantes, a exemplo das categorias mencionadas acima. Desta forma, a

mulher negra é descrita pela autora como uma *outsider within*[6], uma espécie de *forasteira de dentro,* cujo corpo subalterno permite a visualização de diferentes opressões que se interseccionam na esfera social.

Nesta mesma direção, o conceito de *interseccionalidade* é desenvolvido por Crenshaw (2002) e a autora apresenta sua *metáfora da intersecção* como uma tentativa de ilustrar os eixos de poder: etnia, gênero e classe como avenidas que "[...] estruturam os terrenos sociais, econômicos e políticos" (Crenshaw, 2002, p. 177). Segundo ela, é por meio destas mesmas vias que as dinâmicas do desempoderamento se movem e essas geralmente são definidas como eixos distintos que são mutuamente excludentes. Nesta óptica, o racismo, o patriarcalismo e a opressão de classe seriam opressões de raízes diferentes. Crenshaw (2002) logo vai de encontro a essa ideia e defende que esses sistemas frequentemente se cruzam e se sobrepõem, o que cria interseções complexas onde dois a quatro de seus eixos se entrecruzam. Em suas palavras: "As mulheres racializadas frequentemente estão posicionadas em um espaço onde o racismo ou a xenofobia, a classe e o gênero se encontram[...]" e em consequência disso, elas "[...] estão sujeitas a serem atingidas pelo intenso fluxo de tráfego em todas essas vias" (Crenshaw, 2002, p. 177).

A autora mostra que os corpos que são atravessados por múltiplas opressões em virtude de suas identidades, ou seja, as mulheres negras e diferentes minorias sociais, também são constantemente obrigados a negociar o tráfego que flui por meio desses cruzamentos e isso se torna uma tarefa bastante desafiadora, uma vez que o fluxo vem simultaneamente de várias direções. Ela aponta que, em algumas situações, os danos serão causados quando o impacto de uma direção lançar vítimas em outro fluxo contrário. Em outros casos, haverá colisões simultâneas. Sendo assim, ela evidencia situações em que os danos interseccionais ocorrem e ilustra a dimensão "privilegiada" de viver dentre essas vias. Nesse sentido, a mulher negra se torna o sujeito marginal "privilegiado" do feminismo por perceber as contradições que permeiam o discurso feminista branco desde sua gênese.

Ribeiro (2015) e Davis (2016) buscam evidenciar isso, ao trazer à tona em suas obras o famoso discurso de Sojourner Truth intitulado "E eu não sou uma mulher?"

[6]O conceito foi originalmente apresentado no livro "Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment", publicado em 1990 pela autora.

proferido na Convenção dos Direitos da Mulher, na cidade de Akronem Ohio, nos Estados Unidos em 1851, onde Truth já aponta essas contradições em meados do século XIX, antes mesmo da entrada massiva das mulheres nas universidades estadunidenses no século seguinte.

> Aquele homem ali diz que é preciso ajudar as mulheres a subir numa carruagem, é preciso carregar elas quando atravessam um lamaçal e elas devem ocupar sempre os melhores lugares. Nunca ninguém me ajuda a subir numa carruagem, a passar por cima da lama ou me cede o melhor lugar! E não sou uma mulher? Olhem para mim! Olhem para meu braço! Eu capinei, eu plantei, juntei palha nos celeiros e homem nenhum conseguiu me superar! E não sou uma mulher? Eu consegui trabalhar e comer tanto quanto um homem - quando tinha o que comer - e também agüentei [sic] as chicotadas! E não sou uma mulher? Pari cinco filhos e a maioria deles foi vendida como escravos. Quando manifestei minha dor de mãe, ninguém, a não ser Jesus, me ouviu! E não sou uma mulher? (Truth, 1851, s.p apud Ribeiro, 2015, p. 37)

Vale salientar a crítica feita por Truth ao modelo de feminilidade reivindicado pelas feministas brancas que tendia a conceber as mulheres como frágeis, passivas e sempre dependentes de seus maridos. Davis (2016 apud Freitas, 2018) aponta o caráter classista que orientou esta perspectiva e colocou a dona de casa, classe média branca como a porta-voz do feminismo e como o exemplo da realidade de todas as mulheres. A autora mostra que mesmo as trabalhadoras brancas das fábricas não foram contempladas por esse ideal, uma vez que a feminilidade esboçada pelos discursos feministas buscou valorizar a docilidade, fraqueza feminina e a submissão das mulheres diante dos homens.

Hooks (2020) ressalta a forte negação por parte dessas mulheres em reconhecer a questão racial dentro das discussões feministas e defende que isso não se deu por mera ignorância. A autora discorre sobre a organização inicial do movimento de mulheres estadunidense e mostra que em seu interior as mulheres brancas sempre silenciaram a discussão com o pretexto de uma possível divisão do movimento, tal como Gonzalez (2020) discorreu para ilustrar o caso brasileiro que seguira os mesmos passos. Nessa mesma direção, Audre Lorde (2020) reivindica o reconhecimento da importância das diferenças entre as mulheres e argumenta que o poder pessoal feminino se forjaria a partir dessa conscientização. Para ela, seria justamente essas diferenças silenciadas que orientaria todo o potencial subversivo do movimento feminista. Desse modo, pode-se dizer que a consciência desenvolvida por essas teóricas negras sobre a identidade *mulher* contribuiu fortemente para revelar o mito da homogeneidade que permeia a sua construção conforme excepcionalmente elucidado por Lugones na seção anterior.

Ao trazer à tona a perspectiva lésbica na crítica ao sujeito do feminismo, Wittig (2019) explora brilhantemente este mito e reforça que o termo *mulher* por si só é uma fantasia a qual todas que foram marcadas com esse signo devem lutar para destruir. Indo de encontro aos discursos que defendiam que a natureza da mulher explicaria a sua opressão, ela mostra a armadilha que estabelece a divisão natural entre os sexos por esconder nas entrelinhas qualquer perspectiva de mudança social nas relações entre homens e mulheres. Nesta óptica, a subordinação feminina seria eterna, uma vez que estaria subscrita aos próprios corpos das mulheres. Logo, a autora recusa essas categorias de gênero, ressaltando a construção sociopolítica que permeia sua organização e que por isso, possibilita também, a sua destruição.

Para ela, um dos caminhos possíveis para desconstruir a categoria *mulher* seria justamente reforçar o entendimento de que as mulheres são o produto desta relação social, em suas palavras: *"'Mulher"* não é cada uma de nós, mas sim uma formação política e ideológica que nega *"mulheres"* (o produto de uma relação de exploração) [...]" (Wittig, 2019, s.p). Assim, "*[...]* "Mulher" existe para nos confundir, para ocultar a realidade "mulheres"" (Wittig, 2019, s.p). Em sua argumentação, Wittig (2019) defende que a existência lésbica chacoalha a suposta naturalidade das categorias de gênero, uma vez que a mulher lésbica foi sempre posta entre suas margens por não desempenhar a feminilidade esperada que fora atribuída a seu corpo. Ora, é acusada de não ser mulher "de verdade", ora é acusada de querer ser um homem. E assim, toda a complexidade de seu ser é suprimida por essas categorias que nada dizem sobre sua realidade.

Wittig (2019) ressalta que viver entre as margens do que se considera *feminino* e *masculino*, ou dito de outro modo, *homem e mulher*, faz com que a lésbica seja algo além "[....] uma não-mulher, um não-homem, um produto da sociedade [...]" (Wittig, 2019, s.p). A autora reforça que o corpo lésbico rompe drasticamente com o padrão de gênero imposto porque o discurso que estabelece a natureza das relações homem/mulher não concebe a sua existência como uma possibilidade. Assim, pode-se dizer que em sua concepção, a lésbica não é uma *mulher*, pois a *mulher* só existe em alteridade com o *homem* e em uma relação *heterossexual* que a tira a prerrogativa de seu ser. Para ela, a negação da lésbica como mulher vai muito além da recusa do papel social a ser desempenhado, se trata da "[...] recusa ao poder econômico, ideológico e político do homem" (Wittig, 2019, s.p).

Cabe dizer que na medida em que a autora reivindica a noção de mulheres no plural como produto da relação de exploração da *mulher*, ela destaca as múltiplas possibilidades "de ser" que emergem do discurso e a importância destas subjetividades para a desconstrução do mito. Desta forma, reivindicar *mulheres*, é o primeiro passo para se negar a *mulher* e um caminho para se chegar ao seu fim. A autora defende a abolição dessas categorias que estruturam a realidade social e que naturalizam a heterossexualidade como a base da relação entre os corpos sexuados.

> Destruir a "mulher" não significa que queiramos, [...] destruir o lesbianismo junto com as categorias de sexo, porque o lesbianismo oferece no momento a única forma social em que podemos viver livremente. Lésbica é o único conceito que eu conheço que está fora das categorias de sexo (mulher e homem), porque o sujeito designado (lésbica) não é uma mulher, seja economicamente, politicamente ou ideologicamente. Pois o que faz uma mulher em uma relação social específica com um homem, uma relação que chamávamos anteriormente de servidão, uma relação que implica obrigação social e física, bem como obrigação econômica ("residência forçada", trabalho doméstico, deveres conjugais, ilimitada produção de filhos etc.), uma relação da qual as lésbicas escapam, recusando-se a se tornar ou permanecer heterossexuais. (Wittig, 2019, s.p.)

A lésbica, nessa óptica, pode ser considerada um outro sujeito marginal "privilegiado" do feminismo por perceber que a realidade social se estrutura por meio de um sistema político que condiciona às mulheres aos homens e que por isso, tenta a todo custo apagar sua existência como possibilidade. Sendo assim, as diferentes perspectivas que surgiram no interior do movimento feminista, a partir das contradições explanadas até aqui, indica a necessidade imediata de se superar essas categorias que serviram e ainda servem para a subordinação social das mulheres e a manutenção do modo de produção capitalista. Logo, a proposta de Wittig (2019) em reforçar o entendimento de que as mulheres são sujeitas plurais e diversas, talvez seja mesmo o caminho.

De acordo com Haider (2019), é por meio da afirmação acrítica dessas identidades pelos mais diferentes grupos minoritários que o capitalismo com toda a sua plasticidade se reorganiza. A fragmentação política dos sujeitos em determinados grupos sociais faz com que estes orientem suas lutas e reivindicações a partir desses lócus de enunciação estabelecidos sem levar em conta suas raízes. Sendo assim, ele defende que as minorias sociais necessariamente precisam considerar o sistema capitalista como a gênese de toda essa fragmentação identitária para negarmos à subjetividade colonial que determina tudo

isso. Nesta óptica, a afirmação de uma identidade específica "[...] é feita apenas para que um dia seja possível superá-la" (Almeida, 2019, s.p).

O autor traz à tona o ativismo feito pelo coletivo estadunidense Combahee River formado por mulheres lésbicas e negras em Boston de 1974 para ilustrar essa percepção revolucionária. Haider (2019) mostra que as integrantes do coletivo acreditavam que as próprias experiências marginais as ajudavam na construção de suas reivindicações e identidades políticas, tendo em vista que estas as possibilitaram perceber outras dinâmicas hierárquicas no cenário social que se relacionavam. Para elas que cunharam o termo "identitário", erroneamente utilizado na atualidade, a identidade foi pensada como uma via para a organização das mulheres negras que precisavam de uma análise mais profunda sobre a violência cotidiana que vivenciavam, não para afirmarem uma luta separada das demais, mas sim para enfatizarem o processo que orientava todas essas opressões.

> O que estávamos dizendo é que temos o direito como pessoas que não são apenas mulheres, que não são unicamente negras, que não são apenas lésbicas, que não são apenas da classe trabalhadora, ou trabalhadoras - que somos pessoas que incorporam todas essas identidades e que temos direito de construir e definir a teoria e prática políticas baseadas nessa realidade… Isso é o que quisemos dizer com a política identitária. Não estávamos dizendo que não ligamos para ninguém que não fosse exatamente como nós. (Taylor, 2017 apud Haider, 2019, p. 30)[7]

Haider (2019) elucida que já naquele contexto, as integrantes do coletivo perceberam as intersecções que envolviam suas experiências como mulheres, lésbicas e negras e as armadilhas que permeiam essas identidades se pensadas separadamente. Reivindicar a categoria *mulheres,* portanto, é mostrar na prática cotidiana que as subjetividades são múltiplas e serão sempre atravessadas por outras categorias impostas pelo capital. Nesse sentido, as mulheres são brancas, negras, amarelas, indígenas, lésbicas, pobres, trabalhadoras, dentre outros inúmeros signos coloniais que influenciam diretamente seus processos de subjetivação e organização política.

Segundo Lorde (2020), reconhecer essas diferenças é um desafio que precisa ser necessariamente enfrentado pelas feministas[8] na atualidade. Ela destaca que as

[7] Essa fala de uma das integrantes do coletivo, se trata de uma fala atual em que ela tece uma crítica aos usos equivocados do termo pelos movimentos sociais, pensado em um primeiro momento, com o objetivo de introduzir a importância da identidade para a organização política.

[8] Cabe dizer que toda a argumentação desta segunda seção foi pensada de modo a visibilizar outras vozes feministas suprimidas pelo feminismo hegemônico, sendo as autoras, com exceção de Michelle Perrot, todas negras e/ou lésbicas. Sendo assim, a crítica de Audre Lorde ao movimento não se deu por razões de antifeminismo, mas sim, por ter sido uma voz silenciada por sua condição de mulher negra e lésbica.

ferramentas que orientaram o ativismo das mulheres em um primeiro momento, não podem continuar sendo as mesmas utilizadas pelo opressor. Em suas palavras: “elas podem possibilitar que os vençamos em seu próprio jogo durante certo tempo, mas nunca permitirão que provoquemos uma mudança autêntica” (Lorde, 2020, p. 137). Desse modo, a autora reforça o caráter racista do movimento feminista, que não concebeu as mulheres negras como mulheres, também chamando atenção para a lesbofobia de algumas mulheres com as lésbicas sob o pretexto das diferenças entre suas realidades. Para ela, a fragmentação das identidades que servem para dividir e conquistar grupos minoritários no sistema capitalista, deveria ser vista pelas feministas como uma forma de se organizarem politicamente por meio da definição própria e empoderamento feminino.

Considerações Finais

Partindo de todo exposto, teve-se como objetivo evidenciar as contradições inerentes à construção social do gênero no ocidente europeu, a partir do estabelecimento dos papéis sociais considerados adequados aos corpos sexuados que forjaram os “homens” e as “mulheres” em sociedade. Nesse sentido, pode-se dizer que a contribuição das Epistemologias do Sul, bem como as perspectivas analíticas de negras e lésbicas sobre a categoria *mulher*, foram determinantes para a desconstrução do mito e consequentemente, para a realização desta pesquisa. A partir destas vozes e desses não-lugares, pudemos perceber a relação da consolidação destes estereótipos sexistas com o desenvolvimento global do sistema capitalista moderno, uma vez que a delimitação de comportamentos considerados adequados aos sexos, teve como finalidade enclausurar e hierarquizar corpos para a manutenção do sistema capitalista.

Apesar de alguns grupos terem sido excluídos da divisão sexual estabelecida em um primeiro momento, hoje eles se veem pertencentes a essas categorias forjadas e sofrem com as consequências diretas de não serem plenamente contemplados por estas. Assim, no interior dos movimentos feministas, há vozes que seguem sendo silenciadas justamente pela armadilha deste arranjo colonial e se faz cotidianamente necessário, visibilizarmos essas vozes e experiências múltiplas. Ao abraçarmos as diferenças visíveis entre as mulheres, conseguimos vislumbrar um horizonte de possibilidades para uma luta coletiva que substitua a *mulher* e suas reivindicações excludentes, para dar lugar às *mulheres* e suas lutas contra todas as formas de opressões sociais impostas pelo capital. Este segue sendo o desafio.

Referências Bibliográficas:

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within. *Sociedade e Estado*, v. 31, p. 99-127, 2016.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista estudos feministas*, v. 10, p. 171-188, 2002.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. Boitempo Editorial, 2016.

DO AMARAL ALVES, Gláucia da Rosa; BECKER, Elisbeth Léia Spode. As mulheres e a historiografia. *Disciplinarum Scientia| Ciências Humanas,* v. 19, n. 1, p. 115-128, 2018.

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

FREITAS, Viviane Gonçalves. *Feminismos na imprensa alternativa brasileira: quatro décadas de lutas por direitos*. Paco Editorial, 2018.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Orgs. Flavia Rios e Márcia Lima. 1ª ed. Rio de janeiro: Zahar, 2020.

HAIDER, Asad. *Armadilha da identidade*. Veneta, 2019.

HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Tradução BhuviLibanio. – 14ª ed. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 2020.

LERNER, Gerda. *A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens.* Editora Cultrix, 2019

LORDE, Audre. *Irmã outsider: ensaios e conferências*. Tradução de Stephanie Borges. 1 reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2020.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. *Tabula rasa*, n. 9, p. 73-102, 2008.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *História* São Paulo, v. 24, p. 77-98, 2005.

PERROT, Michelle. *As mulheres ou os silêncios da história*. Tradução Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina1. *A Colonialidade do Saber: etnocentrismo e ciências sociais – Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, p. 107-126, 2005.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. *Masculino, feminino, plural*. Florianópolis: Ed. Mulheres, p. 25-37, 1998.

RIBEIRO, Djamila. *Simone de Beauvoir e Judith Butler: aproximações e distanciamentos e os critérios da ação política*. 2015. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2015

SAUNDERS, Tanya L. Epistemologia negra sapatão como vetor de uma práxis humana libertária. *Revista periódicus*, v. 1, n. 7, p. 102-116, 2017.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & realidade*, v. 20, n. 2, 1995.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história:* novas perspectivas. São Paulo: Editora Unesp, 1992, p. 63-96.

SOIHET, Rachel; PEDRO, Joana Maria. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. *Revista Brasileira de História*, v. 27, p. 281-300, 2007.

VASCONCELOS, Vânia Nara Pereira. Visões sobre as mulheres na sociedade ocidental. *Revista ártemis*, v. 3, 2005.

VIANA, Ana Carolina; SANTOS, Cristiane; EZECHIELLO, Rafaela. A hipersexualização da mulher negra. *Materializando conhecimentos*, Porto Alegre, v. 9, n. 1, p. 1-14, 2019.

WITTIG, Monique. Não se nasce mulher. Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: *Bazar do Tempo*, p. 83-92, 2019.

MUNDANAS E VALENTÕES: TRABALHO, MORADIA E VIOLÊNCIA NO COTIDIANO DE PROSTITUTAS EM MACAPÁ, DÉCADA DE 1950

MUNDANAS AND BULLIES: WORK, HOUSING, AND VIOLENCE IN THE DAILY LIVES OF PROSTITUTES IN MACAPÁ, 1950s

Amanda Cristina Souza da Silva[1]

Resumo

Em Macapá, a interação entre homens e mulheres se destacou por emoções como amor e amizade, bem como companheirismo, mas também foi marcada por sentimentos negativos como ódio e ciúmes, além de episódios de violência. O objetivo desse texto é analisar as sociabilidades das prostitutas em Macapá na década de 1950, identificar quais eram as relações sociais construídas entre elas e os demais trabalhadores da cidade e como era o cotidiano da prostituição marcado por trabalho, companheirismo, amores, boemia e conflitos. A metodologia é baseada na leitura e análise de três processos judiciais de lesões corporais, utilizamos esse tipo de processo porque ele evidencia o contexto de violência em que essas trabalhadoras estavam inseridas em Macapá.

Palavras-chave: Prostituição; Macapá; Gênero.

Abstract

In Macapá, the interaction between men and women was characterized by emotions such as love and friendship, as well as companionship, but it was also marked by negative feelings like hatred and jealousy, along with episodes of violence. The aim of this text is to analyze the sociabilities of prostitutes in Macapá in the 1950s, identify the social relationships established between them and the other workers in the city, and examine the daily life of prostitution, marked by work, companionship, love affairs, bohemian lifestyle, and conflicts. The methodology is based on the reading and analysis of three

[1] Mestra em História (PPGH/Unifap). É pesquisadora do Laboratório de Estudos em História Social do Trabalho na Amazônia (Leshtam/Unifap) e do Grupo de Pesquisa Democracias e Ditaduras (GPDD/Unifap). E-mail: souza.amanda049@gmail.com.

court cases involving bodily harm; we use this type of case because it highlights the context of violence in which these workers were immersed in Macapá.

Keywords: Prostitution; Macapá; Gender.

Introdução

Nas encruzilhadas das ruas de Macapá e seus distritos, homens e mulheres teceram diariamente suas vidas pessoais, a história da cidade e do Território Federal do Amapá. A pesquisa histórica no Amapá tem se esforçado para abordar as relações de gênero e a história das mulheres em seus estudos, o que tem revelado a contribuição das trabalhadoras amapaenses na construção da História do Amapá. Conforme Joan Scott,

> A maior parte da história das mulheres tem buscado de alguma forma incluir as mulheres como objetos de estudo, sujeitos da história. Tem tomado como axiomática a ideia de que o ser humano universal poderia incluir as mulheres e proporcionar evidência e interpretações sobre as várias ações e experiências das mulheres no passado. Entretanto, desde que na moderna historiografia ocidental, o sujeito tem sido incorporado com muito mais frequência como um homem branco, a história das mulheres inevitavelmente se confronta com o "dilema da diferença" (Scott, 1992, p. 77).

Desse modo, a experiência das mulheres difere da experiência dos homens por conta do seu gênero. Tratamos de trabalhadores e trabalhadoras pobres no presente texto, mas percebemos que as experiências deles, apesar de serem da mesma classe social, são diferentes justamente por conta de gênero. O conceito de interseccionalidade, cunhado por Kimberlé Crenshaw, é um instrumento de análise que nos permite compreender de que forma as identidades sociais como gênero, classe e raça se articulam e geram experiências de opressão. Assim, a interseccionalidade entre classe e gênero é essencial para entendermos as dinâmicas cotidianas. Nessa pesquisa, particularmente, não trabalhamos com o marcador de raça porque poucas fontes documentais registraram a raça e a cor dos envolvidos nos processos criminais. Não se trata apenas de uma história das prostitutas em Macapá, mas sim de uma história de como a prostituição estava inserida nas relações sociais de trabalhadoras e trabalhadores no espaço urbano macapaense.

A finalidade desse artigo é analisar as sociabilidades das prostitutas em Macapá na década de 1950, identificar quais eram as relações sociais construídas entre elas e os demais trabalhadores da cidade e como era o cotidiano da prostituição marcado por

trabalho, amizade, amores, boemia e violência. A metodologia empregada é a leitura e análise de três processos judiciais de lesões corporais, um tipo de processo que evidencia o contexto de violência em que essas trabalhadoras estavam inseridas em Macapá. Esses processos[2] guardam entre si aspectos em comum, tais como: o botequim/festa, a bebida alcoólica, o machismo[3], a valentia, bordéis e as casas de habitação coletiva. Além disso, os autos têm em comum um "roteiro" seguido pelos nossos personagens: primeiro, a diversão em festas e botequins. Depois, o conflito ocasionado por bebida alcoólica, machismo, valentia e ciúmes. Esse enredo conta com o protagonismo das *mundanas* amapaenses, que ora estão se divertindo junto a homens e suas colegas, ora estão apartando brigas, sendo agredidas, ou mesmo sendo a "causa" de desentendimentos.

Dito isso, a discussão terá início com um breve contexto de Macapá na década de 1950 a partir da urbanização da capital amapaense, as transformações econômicas e sociais e os aspectos gerais do cotidiano de trabalhadoras e trabalhadores pobres. Em seguida, serão discutidas as questões relacionadas às habitações coletivas, incluindo as relações de vizinhança, senhorio e companheiros de moradia com as prostitutas, além da embriaguez e da valentia como motores da violência. Por fim, serão debatidas as questões de amor e os impactos do trabalho das prostitutas nos seus relacionamentos amorosos.

Macapá na década de 1950

No início da década de 1940, Macapá era uma pequena cidade. Quando esse núcleo urbano se tornou a capital do Território Federal do Amapá (TFA) em 1944, começaram a ser formados bairros como a Doca da Fortaleza, hoje inexistente, e o bairro do Trem, também conhecido como bairro operário. Eram dois bairros habitados por trabalhadores amapaenses e migrantes que se estabeleceram na cidade. De acordo com Adalberto Paz,

> Desde a criação do território, o Amapá passou a receber um número cada vez maior de migrantes egressos dos estados do norte e nordeste. Enquanto alguns vinham a convite do próprio governador – para ocupar altos cargos na administração pública –, a maioria era constituída de trabalhadores não-especializados que estavam em busca das novas

[2] Segundo Carlos Bacellar, "a convocação de testemunhos, sobretudo nos casos dos crimes de morte, de agressões físicas e de devassas, permite recuperar as relações de vizinhança, as redes de sociabilidade e de solidariedade, as rixas, enfim, os pequenos atos cotidianos das populações do passado" (Bacellar, 2011. p. 37).

[3] Nesse texto, entendemos o conceito de machismo como "um sistema de *representações-dominação* que utiliza o argumento do sexo, mistificando assim as relações entre os homens e as mulheres, reduzindo-os a sexos hierarquizados, divididos em polo dominante e polo dominado que se confirmam mutuamente numa situação de objetos" (Drumont, 1980 p. 80).

> oportunidades que as diversas frentes de trabalho proporcionavam (Paz, 2011, p. 38).

Logo, uma parte da capital foi se tornando a "Macapá Moderna". Havia diversas construções em algumas partes da cidade que, há pouco menos de dez anos, nada mais era do que uma cidade com características de vila. Mas, engana-se quem pensa que essas construções atenderiam a todas as camadas sociais da população amapaense. Os trabalhadores construíam, mas não usufruíram do resultado do seu trabalho.

Enquanto eram abertas ruas e construídas casas de alvenaria pelo governo nas proximidades da praça Veiga Cabral, o igarapé da Fortaleza, que hoje corresponde ao canal da avenida Mendonça Júnior, ainda era formado por casas e pontes de madeira. Esse canal era habitado por trabalhadores pobres e pequenos comerciantes. Assim, começava a se delinear uma divisão social e econômica na cidade. Dessa forma, o TFA não fugia à regra da lógica capitalista: a classe dominante utilizava-se da força de trabalho dos subalternizados e estes seguiam elaborando maneiras de sobreviver em uma sociedade que não lhes era favorável.

O governo territorial não tinha apenas a intenção de realizar mudanças estruturais no Amapá. Também intencionava disciplinar mentes e corpos dos habitantes deste sertão do Brasil. Alguns "vícios" e comportamentos das classes pobres amapaenses não recebiam a aprovação da classe dominante. Em conformidade com Lobato:

> O primeiro governador do Amapá, Janary Gentil Nunes, tentou a todo custo difundir entre os trabalhadores uma narrativa histórica na qual a sua posse simbolizava o fim de um período de pessimismo, abandono, caos, atraso, doenças, analfabetismo, superstição, pobreza e invisibilidade. Segundo ele, iniciava então um luminoso momento de otimismo, patriotismo, progresso em todos os aspectos socioeconômicos (Lobato, 2014, p. 224).

O pessimismo, abandono, caos e atraso estavam diretamente relacionados ao modo de vida dos amapaenses: o tipo de moradia, a alimentação, os hábitos e costumes, até mesmo os tipos de relacionamento. Porém, as mudanças impostas pelo governo territorial não foram recebidas de forma harmônica e linear pelos trabalhadores e trabalhadoras. Houve resistências e "desvios" de comportamento. Quando falamos de resistências, nos referimos às táticas adotadas pelas trabalhadoras e trabalhadores em uma sociedade marcada pela insegurança estrutural.[4]

[4] Este conceito é usado aqui da mesma forma que o historiador Sidney Lobato. Para ele, o conceito de *insegurança estrutural* se refere a um quadro instável, sem assistência para os habitantes da cidade e os recursos são insuficientes para o contingente populacional, principalmente para os mais pobres. Ver:

A população pobre amapaense morava nos bairros periféricos, portanto, as casas de habitação coletiva localizavam-se na periferia. Antes do processo de urbanização de Macapá alavancado pelo governo territorial, na década de 1940, uma boa parcela da população morava no que se tornou centro administrativo nas proximidades da atual Praça Veiga Cabral. A população negra que habitava essa área foi deslocada para bairros periféricos da cidade, como Laguinho e Favela, por não poder cumprir as exigências do governo territorial de construir casas de alvenaria em vez de casas de madeira ou taipa. Movimento semelhante ao que aconteceu no Rio de Janeiro no início da República, com as demolições de cortiços e casas de cômodo para a abertura de grandes e largas avenidas na administração de Pereira Passos, o que valorizou o espaço urbano e levou, consequentemente, à especulação imobiliária. Segundo Sidney Chalhoub, as soluções que os populares encontraram foram:

> pagar aluguéis ainda mais exorbitantes que antes por casinhas ou quartos nos cortiços e casas de cômodos ainda existentes; outra opção era tentar mudar-se para os subúrbios, o que trazia o grave inconveniente de aumentar a distância a ser percorrida diariamente até o emprego; uma terceira opção era ir habitar um dos inúmeros morros que rodeavam o centro da cidade (Chalhoub, 2012, p. 134-135).

Assim como no Rio de Janeiro, a especulação imobiliária em Macapá era alta, com aluguéis de Cr$ 200 mensais[5] na periferia. Esse valor era dividido entre os moradores, o que era vantajoso para eles já que seria muito caro para uma só pessoa pagar o aluguel da casa. Para se ter uma ideia, com 200 cruzeiros era possível comprar 40 quilos de carne bovina.[6]

Segundo Antônio Rodrigues Velloso (1822, p. 13), na cidade de São Paulo no Brasil imperial, as mulheres pobres estavam "morando em casas e quartos de aluguel, construções pequenas de taipa, muito baixas, de telhado desabado, chão de terra socada, nos trechos mais pobres de ruas" (*apud* Dias, 1984, p. 24). Em Macapá, também havia casas de taipa especialmente no centro, mas as habitações mais comuns eram pequenas casas de madeira construídas principalmente com paus de paxiúba ou açaizeiro, e cobertas

LOBATO, Sidney. *A cidade dos trabalhadores*: insegurança estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964). Belém: Paka-Tatu, 2019.

[5] O paraense Paulo Bastos de 60 anos, (comerciário, casado e alfabetizado), depôs que em 20/11/51, transacionou a compra de uma barraca no Trem com Gasparino Melo; que tal barraca custara Cr$ 400 e neste mesmo dia alugou a dita barraca para a meretriz Maria Rosa, que a ocupou por apenas três dias. Desde essa data, "Mariquinhas" (Maria Lúcia) ficou responsável pela dita barraca, que a alugou por Cr$ 200 mensais (AFCM, processo nº 585,1952, p. 10).

[6] Em 1948, o quilo da carne bovina custava Cr$ 5 (Lobato, 2019, p. 115).

de palha. As casas de madeira eram construídas dessa forma tanto em terra firme quanto em áreas alagadiças, como na doca da Fortaleza. Esse modelo de casa incomodava o governo territorial, que tinha a intenção de modernizar e "trazer o progresso" ao Amapá. Fato é que longe das vistas do governo territorial, as moradias de madeira continuavam predominando na capital. Exceto no centro administrativo onde foram construídas casas de alvenaria para o governador e seus assessores diretos.

Rachel Soihet justifica que o "problema da habitação coletiva […] se impunha às famílias pobres, devido ao encarecimento das habitações" (1989, p. 207). As moradias coletivas eram bem comuns em uma cidade como Macapá que estava se modernizando e crescendo rapidamente. Migrantes chegavam sem ter onde se estabelecer e acabavam buscando formas mais rápidas de conseguir moradia. Não devemos esquecer que os trabalhadores e trabalhadoras pobres não tinham condições de ter moradia própria devido ao alto custo, sobretudo na capital amapaense onde a especulação imobiliária era alta, até mesmo em espaços periféricos. Assim, pessoas de diversas origens e profissões conviviam diariamente nessas casas de moradia coletiva. Nelas as prostitutas dividiam moradia entre si e até com famílias. Como o cômodo que as meretrizes ocupavam também era seu local de trabalho, o convívio entre elas e os outros inquilinos podia ser conflituoso.

Segundo o historiador Adalberto Paz, junto às frentes de trabalho, crescimento urbano e populacional, começaram a surgir botequins, casas dançantes e bordéis para a diversão e lazer dos trabalhadores do Amapá:

> Paralelo ao desenvolvimento orquestrado pelas instituições oficiais, crescia um universo autônomo apartado da disciplinarização oficial. A multiplicação de ambientes de convívio e lazer tipicamente populares, através da rápida disseminação de bares, botequins, bordéis e prostíbulos no centro da capital amapaense, é um dos sintomas mais expressivos que atestam o florescimento desse espaço próprio (Paz, 2011, p. 41).

Lobato também escreve que "o rápido crescimento da urbe macapaense poderia ser bem representado pelo vigor de seus entretenimentos noturnos. O grande número de clubes e botequins existentes evidenciava uma pujante movimentação de amantes da boemia" (Lobato, 2014, p. 229). E acrescenta que, no Carnaval, "enquanto os clubes ofereciam bailes aos mais endinheirados, as ruas e as praças eram o território da folia popular" (Lobato, 2014, p. 238). Temos aqui mais uma segregação de espaço: os bailes de clubes eram os locais frequentados por pessoas mais abastadas; as ruas e botequins,

por sua vez, eram os locais preferidos dos populares.[7] Para Sidney Chalhoub, o botequim é um espaço privilegiado para observar o cotidiano dos trabalhadores:

> a venda ou botequim é cenário para o surgimento e desenrolar de rixas e conflitos pelos mais variados motivos, desde os problemas ligados ao trabalho e habitação, passando pelas questões de amor e de relações entre vizinhos, até as contendas por motivos mais especificamente ligados ao lazer, como os jogos, o carnaval ou a bebida (Chalhoub, 2012, p. 312).

De fato, no botequim são construídas diversas sociabilidades. No caso específico de Macapá, observamos que o consumo de bebida alcoólica aliada a atitudes machistas, ciúmes e rixas causou tensões entre casais, conhecidos, vizinhos, senhorios e inquilinas. É importante destacar que esses espaços não se limitavam a brigas e violência, mas essa é uma característica proposta pelo tipo de fonte utilizada, os processos criminais.

O amasiamento[8] dos trabalhadores e trabalhadoras não seguia o modelo ideal de família burguesa[9] que almejava a formalização do casamento. Com a divisão sexual do trabalho, esperava-se que a mulher fosse o suporte doméstico do homem para que ele fosse um bom empregado. No entanto, as famílias pobres do Amapá não tinham apenas o homem como provedor da casa, a mulher realizava atividades para contribuir com o sustento da família tanto quanto o seu marido. Como consequência, já não eram submissas e dependentes de uma figura masculina, como o discurso hegemônico gostaria que fossem. Logo, além de ser "suporte doméstico" do homem, era esperado que a mulher, solteira ou casada, fosse recatada e preservasse a sua honra, mas as mulheres pobres tinham os seus próprios ideais de mulher honesta.

As mulheres amapaenses poderiam ingressar em uma variedade de trabalhos domésticos como babás, lavadeiras, empregadas domésticas, costureiras. Poderiam também atuar em atividades ligadas ao comércio, pequenas vendas, pensões e aluguel de casas. Outro trabalho disponível era a prostituição. As prostitutas geralmente viviam em cômodos de habitações coletivas compartilhando a moradia com outras prostitutas e/ou

[7] Sobre essa relação da classe e do lazer amapaense, ver também: DA SILVA, Amanda Cristina Souza. *Mulheres de vida livre*: prostituição e mundos do trabalho na Amazônia setentrional. 2023. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2023.

[8] Eram definidos como amasiamento os relacionamentos estáveis sem formalização legal ou religiosa, namoros e casos extraconjugais.

[9] Eric Hobsbawm observou que, com a ascensão do capitalismo, houve uma divisão entre o ambiente de trabalho e o lar. Nesse cenário, o homem, atuando como provedor, era responsável por buscar o sustento fora do lar, enquanto a mulher dedicava-se à manutenção do ambiente doméstico. Apesar disso, tanto mulheres quanto crianças contribuíam com trabalho doméstico não remunerado e realizavam atividades que proporcionavam algum retorno financeiro, embora estas fossem consideradas fontes de renda secundária e complementar, e não a principal (Hobsbawm, 1988, p. 278-279).

outras trabalhadoras e trabalhadores. No quadro a seguir serão mostradas algumas características do perfil de prostitutas de Macapá:

Tabela 1 – Prostituição na cidade de Macapá (1950-1958)

Prostitutas por bairro/distrito		Faixa etária	Alfabetização		
			Sim	Não	Não informado
Favela	5	15-27 anos	4 (24%)	10 (59%)	3 (18%)
Trem	6	18-33 anos			
Doca da Fortaleza	4	22-25 anos			
Porto Grande	1	18 anos			
Não informado	1	22 anos			
Total	17				

Fonte: Elaboração própria a partir de fontes do Arquivo do Fórum da Comarca de Macapá.

Esse quadro foi construído a partir de processos criminais, as dezessete meretrizes que o compõem foram vítimas, testemunhas ou acusadas de crimes. Com isso, identificamos que elas moravam em bairros periféricos, a faixa etária estava entre 15 e 33 anos, sendo que a maior parte delas estava na casa dos 18 aos 22 anos. A maioria delas era analfabeta. O analfabetismo indica que eram mulheres pobres e desde muito novas tiveram que começar a trabalhar. Uma das moradoras da Favela já era prostituta aos 15 anos e pode ter iniciado na profissão aos 13 ou 14 anos. Eram mulheres inseridas no mundo do trabalho desde crianças, trabalhando com serviços domésticos, e não tinham a possibilidade de estudar, salvo algumas exceções.

Moradia, relações de vizinhança e embriaguez

No Rio de Janeiro, as prostitutas moravam em casas coletivas no centro da cidade. No início da República, passaram a ser perseguidas por autoridades policiais em uma campanha de saneamento. Em alguns casos, as prostitutas compartilhavam o mesmo prédio com outras famílias, já que alugavam cômodos. Geralmente, ocupavam os cômodos da parte da frente, com acesso mais rápido à rua, para exercer a chamada "prostituição de janela".

Segundo Cristiana Schettini, para ocupar as partes frontais dos prédios, as prostitutas pagavam valores mais altos do que os demais inquilinos. Porém, para a autora, essas ocupações também são justificadas por um "cumprimento coletivo de certos acordos tácitos, como por exemplo que casas de frente serviriam apenas a negócios, prostituição

e a moradia de homens solteiros, ou que mulheres que não fossem prostitutas deveriam manter-se distantes das janelas fronteiras" (Schettini, 2002, p. 214). Assim, as famílias que moravam nesses prédios no centro do Rio de Janeiro se estabeleciam nos cômodos dos fundos porque a prostituição de janela já era uma característica marcante dessa área da cidade. E mulheres que não exerciam o trabalho de prostituta deveriam evitar as janelas da frente dos prédios para que não fossem associadas ao trabalho da prostituição.

Já Rachel Soihet, que enfoca a relação "policiais vs. prostitutas" no centro do Rio de Janeiro, escreve que as forças da ordem social procuravam atender "às prescrições da 'higiene' e, em última instância, aos interesses da burguesia ascendente que buscava garantir tal espaço para o seu convívio exclusivo" (Soihet, 1989, p. 208). A sanitarização e higienização das ruas centrais do Rio de Janeiro tinham relação com o uso daqueles espaços "privilegiados" em favor do capital.

Diferente do que aconteceu na capital da República no fim do século XIX e início do século XX, em Macapá não houve uma perseguição efetiva às moradias das prostitutas por parte das autoridades governamentais. Contudo, as "mundanas" moravam em bairros periféricos, logo, não estariam frequentemente nas áreas centrais da cidade. Por outro lado, a vizinhança das prostitutas nas periferias somente as aceitava se fossem discretas ou mantivessem um comportamento "adequado", como explica o historiador Sidney Lobato ao dar o exemplo de Alexandra, prostituta muito criticada por ser "devassa" junto a suas colegas de profissão e ultrapassar a tolerância de seus vizinhos:

> O paraibano João da Costa (braçal de 33 anos e residente no Laguinho) ressaltou que Alexandra era meretriz e tinha proceder "de absoluta devassidão", "não respeitando com suas companheiras de infortúnio o decoro público e a moral da vizinhança, havendo no prostíbulo onde ela vive constantes cenas de deboche e embriaguês alcoólica, sendo ele, prostíbulo, frequentado por jovens de pouca idade". (Lobato, 2019, p. 219-220).

O comportamento indecoroso de Alexandra e suas colegas não era visto com bons olhos pela vizinhança, mas esse pequeno fragmento também revela que ela morava em um bordel. A embriaguez alcoólica e a faixa etária dos frequentadores também incomodavam. Sobre a questão da moradia, em Macapá, era comum que prostitutas dividissem a mesma residência sem que, no entanto, esta fosse um prostíbulo.[10] As casas

[10] É importante destacar que a linha que separa uma casa de habitação coletiva de um prostíbulo ou bordel é muito tênue. Fazemos a distinção a partir da profissão dos moradores da residência ou caso haja uma pessoa responsável pela casa, como é o caso da Leonor.

eram definidas como moradias coletivas, do mesmo modo que as casas de cômodos de outros trabalhadores.

No entanto, houve casos em que conseguimos identificar bordéis, como no processo a seguir. Um desses prostíbulos foi palco de uma briga que acabou parando na delegacia. O processo, datado de janeiro de 1953, narra uma confusão ocasionada pelo motorista Raimundo (paraense, casado, 30 anos), na casa de propriedade da meretriz paraense Leonor (33 anos, viúva e analfabeta), localizada no bairro do Trem. A desordem por ele causada, segundo o processo, incomodou o comerciante Mário (29 anos, casado e alfabetizado), que estava pernoitando com a meretriz Terezinha, (paraense, 22 anos e analfabeta). Segundo Leonor, Raimundo iniciou a desordem porque

> procurou entrar em entendimento com a mundana Evilásia de tal, para pernoitar com a mesma, no que foi repelido pela mesma que alegava estar se sentindo mal; que contrariado com isso, Raimundo passou a dirigir insultos a Evilásia, terminando por ameaçar de arrombar a porta do quarto desta. (AFCM, processo nº 727, 1953, p. 11).

Todos os envolvidos estavam em uma festa dançante no bar Pacaembu e por volta de meia-noite retiraram-se rumo à casa de Leonor. Raimundo disse que "como os seus colegas tivessem conseguido, cada qual uma mulher", ele "ia se retirar, da referida casa" (AFCM, 1953, p. 11).

Porém, o depoimento de Raimundo foi contrariado pelas outras testemunhas. Mário disse que estava no quarto de Terezinha quando Raimundo começou a bater forte na porta do cômodo. Terezinha, por sua vez, afirmou que Raimundo estava alcoolizado. Segundo os depoimentos, Mário foi ver o que estava acontecendo e reclamar com a proprietária da casa, Leonor, mas ao sair do quarto foi recebido por Raimundo com um tapa e os dois entraram em luta corporal, que acabou disparando uma arma que Mário trazia consigo. Raimundo alegou que o tiro havia atingido sua orelha, ao que Leonor desmentiu, por acreditar que o tiro tinha atingido o telhado de palha da casa. De fato, o exame de corpo de delito atestou que o ferimento na orelha de Raimundo foi causado por forte soco e não por bala.

Foi comprovado, através dos depoimentos de Terezinha e Leonor, que Raimundo foi o causador da confusão. Na abertura do processo, somente Mário era réu. Porém, após as falas das testemunhas, Raimundo foi incluído no artigo 129 que configura lesões corporais. Pela análise dos depoimentos, é possível perceber que nessa casa moravam

diversas meretrizes. Leonor disse que voltavam da festa junto dela Herundina, Evilásia, Maria Rosa e Maria de tal, e que todas moravam juntas, incluindo Terezinha.

A recusa de Evilásia deixa evidente o machismo de Raimundo que, ao não aceitar a negativa dela, expôs a sua valentia ao iniciar uma briga simplesmente por não conseguir lidar com a rejeição de uma mulher. Isso porque a noção de masculinidade de que o homem detém poder sobre o corpo da mulher fica evidente neste caso, principalmente por ser uma prostituta, aquela que deve atender aos desejos e vontades sexuais masculinas. Portanto, percebemos que a combinação de álcool e a negativa de Evilásia culminou no conflito anteriormente narrado.

Outro processo, de junho de 1952, trata de uma confusão regada a álcool. Após uma bebedeira na praia do Beirol, dois homens se desentenderam e um feriu o outro no peito (AFCM, processo nº 649, 1952). Em uma casa de habitação coletiva de sua propriedade no bairro do Trem, o pedreiro Ocimar (amazonense de 25 anos, solteiro e alfabetizado), feriu o trabalhador braçal Francisco (cearense de 20 anos e alfabetizado) com um canivete. Além disso, quebrou objetos de algumas meretrizes que eram suas inquilinas. No depoimento do caso, Ocimar disse que bebia com a vítima e outros homens na praia do Beirol. Após a bebedeira, os dois foram até sua residência no Trem e iniciaram uma discussão. Até então, os dois não tinham nenhuma rixa e mantinham uma relação amistosa.

Segundo a doméstica Maria Barbosa (20 anos, solteira, alfabetizada), vizinha do local onde se deu a confusão, Ocimar entrou na casa e começou a provocar suas inquilinas que eram meretrizes, derrubando vários pertences delas ao entrar em seus quartos. Francisco dissera em seu depoimento que foi tomar banho na praia do Beirol com Ocimar e algumas prostitutas, quando, por volta das 16h, foram para a casa do agressor. Ele afirmou que estava conversando com a meretriz Maria de tal[11] no quarto dela quando Ocimar iniciou a desordem. A mundana Maria Borges de 23 anos (paraense, solteira e analfabeta), moradora de uma casa de habitação coletiva em frente à casa de Ocimar, com quem foi amasiada, foi quem ajudou a apaziguar a briga, auxiliada pela colega Domingas Coutinho, também prostituta. A confusão foi presenciada pelas meretrizes Mariquinha, Domingas, Maria Borges e Maria da Solidade. As outras prostitutas, inquilinas de Ocimar, apesar de terem seus objetos danificados, não prestaram depoimento, o que pode ser justificado como uma forma de não confrontá-lo, já que ele tinha uma relação de poder

[11] Vale mencionar que não há indícios de que seja a mesma "Maria de tal" citada no processo anterior.

com elas como proprietário da casa. Além das meretrizes, havia uma outra moradora na residência que trabalhava como doméstica, Odete (21 anos, paraense e alfabetizada), que ocupava um cômodo com seus três filhos.

Assim, é aqui possível delinear uma vizinhança composta por meretrizes e outros trabalhadores: em uma mesma rua, havia mais de uma casa de habitação coletiva em que algumas das inquilinas trabalhavam com prostituição e conviviam com pessoas de outras profissões nos mesmos espaços. Observamos também o relacionamento de Ocimar com suas inquilinas, que de acordo com os relatos das testemunhas, não era muito amigável, pois sempre que ele estava embriagado dirigia ofensas às prostitutas. Este exemplo ilustra que, embora aceitas nessas residências (provavelmente devido à necessidade financeira do proprietário), a contribuição financeira dessas trabalhadoras não assegurava seu respeito. Consequentemente, elas enfrentavam a marginalização associada à sua profissão.

O ciúme e os relacionamentos amorosos

Na vila de Porto Grande, então distrito de Macapá,[12] houve uma confusão entre alguns homens na saída de uma festa. O paraense Raymundo (23 anos, ambulante, branco e alfabetizado), vulgo "Didico", disse que foi a uma festa dançante no Bar Guarani onde se encontrou com alguns conhecidos e começou a beber. Ali, dançou com a meretriz Maria José. Com o fim da festa, saiu com Maria em direção à casa dela, mas não prosseguiu pois esta havia dito que não queria mais passar a noite com ele. No caminho de volta, "Didico" se deparou com um grupo de homens e foi agredido. No depoimento, foi perguntado a ele se conhecia Pedro, amásio de Maria José, ao que ele respondeu que não e nem sabia que era amante dela. Além disso, falou que conhecia Maria há um tempo, mas que nunca havia tido intimidade com ela (AFCM, processo nº 1.260, 1958).

Maria José, conhecida como "Maria Piolho" (paraense, parda, 18 anos, solteira, sabia assinar o nome), disse em seu testemunho, que:

> Na referida festa se encontrava entre os frequentadores o seu amante Pedro Lima, trabalhador da Companhia Icomi[13], com quem vive maritalmente cerca de sete mezes, porém, dias antes da citada festa havia se desentendido por questão de ciúmes. Que durante a mencionada festa se comprometera de sair junta com "Didico" até sua

[12] Nesse período, Porto Grande era um distrito de Macapá e foi elevado à condição de município no ano de 1992.
[13] Icomi – Indústria e Comércio de Minérios S/A foi uma empresa mineradora que explorou minério de manganês durante cinco décadas no Amapá.

> residência, tão logo terminasse a brincadeira, o que efetivamente se deu, aproximadamente, às vinte e quatro horas, mas quando chegaram próximo de sua casa "Didico" dissera a declarante que não ia mais com ela alegando naquela ocasião que era um homem casado e tinha duas mulheres (AFCM, processo nº 1.260, 1958, p. 9).

O paraense Pedro (21 anos, pardo, solteiro e braçal da Icomi), por sua vez, alegou que, ao fim da festa no Bar Guarani, acompanhou uma conhecida até a casa dela e depois retornou pelo mesmo caminho porque queria observar Maria José, que ele viu na festa na companhia de Raymundo. Ele afirmou que a briga referida anteriormente foi iniciada por Raymundo. No mesmo dia, pela tarde, Pedro decidiu visitar Maria José, momento em que se reconciliaram e "continuam a manter as relações de amizade" (AFCM, processo nº 1.260, 1958, p. 11). Quando perguntado sobre qual a sua reação ao ver Raymundo e Maria José juntos, disse que não deu importância nenhuma, pois sabia que Maria não levaria Raymundo até sua casa. Ao fim, não ficou claro qual o motivo do desentendimento entre eles. O processo ficou sem solução e o crime prescreveu.

Assim, observamos que as prostitutas se amasiavam. Contudo, o amasiamento não significava que elas abandonariam o meretrício, como foi o caso de Maria José que, mesmo amasiada com Pedro, não deixou de exercer a sua atividade. Maria Borges também foi a amásia de Ocimar durante um tempo, mas não é possível afirmar se continuou exercendo a profissão ou abandonou durante esse período. O que podemos afirmar é que após o término do relacionamento, ela exerceu seu trabalho como meretriz.

Desse modo, mesmo com os ideais hegemônicos de mulher honrada e/ou virgem para que as mulheres merecessem respeito, os trabalhadores não hesitavam em "se juntar" a uma mulher que era prostituta.[14] Segundo Cristina Wolff, na região do Alto Juruá no Acre, a

> "carreira" de prostituta [...] não excluía a possibilidade de casamentos ou uniões estáveis que podiam corresponder a períodos de "parada no meretrício", ou mesmo acontecer paralelamente. É o que depreende de vários processos envolvendo prostitutas de Cruzeiro do Sul, fenômeno aliás bastante urbano, pelo menos em seu aspecto mais aparente (Wolff, 1999, p. 83).

Com isso, podemos fazer uma comparação com os relacionamentos amorosos citados aqui. Assim como nos seringais do Acre, as meretrizes da capital do Amapá viviam amasiadas e em alguns casos conciliavam o relacionamento com o seu trabalho. Sendo assim, a profissão de meretriz não impedia a construção de relações amorosas

[14] Estamos nos referindo a esses dois casos, o que não significa que isso era uma regra em Macapá.

duradouras. Pedro, por exemplo, diz que frequentava a casa de Maria José e era amasiado com ela havia sete meses. Inclusive, Maria Modesto, amiga de Pedro, disse que Maria José teria aproveitado que estava brigada com Pedro para se relacionar com outros homens. Desse modo, podemos perceber na fala de Maria Modesto que ela não aprovava o relacionamento de Maria José e Pedro.

Não foi Maria José quem buscou a reconciliação e sim Pedro. O ciúme dele, possivelmente, foi uma das causas da confusão promovida na saída do Bar Guarani. Já Maria José não negou que estava levando Raymundo para sua casa. Ela poderia querer causar ciúmes em Pedro, já que, segundo Raymundo, ao chegar perto de sua casa, ela disse que não queria mais sua companhia.

Os valores das classes subalternas não correspondem aos valores da classe burguesa, isso inclui o casamento. Boa parte da classe trabalhadora mantinha relacionamentos em regime de mancebia ou realizavam o casamento religioso, mas o casamento formalizado em cartório era mais incomum.[15] Diferente das classes mais abastadas que formalizavam os seus relacionamentos amorosos em registro civil e religioso. No Amapá, o discurso das autoridades governamentais era de adequar as ações da população do território aos ideais das classes dominantes. Mas, de acordo com Sidney Chalhoub:

> os populares estavam imbuídos de normas próprias reguladoras de suas desavenças, possuíam noções próprias de justiça e, quando envolvidos em situações de conflito, seguiam rituais de conduta que mostravam apego a valores muitas vezes opostos àqueles prezados pelas classes dominantes (Chalhoub, 2012, p. 309).

Sidney Lobato descreve as preocupações da Igreja Católica e do governo territorial amapaense sobre as mudanças comportamentais das mulheres e sobre a necessidade de disciplinar as famílias, especialmente as mulheres. O historiador amapaense aponta que o discurso hegemônico intencionava que as amapaenses assumissem um papel de comportamento frágil e submisso, mas os modos de vida amazônicos e as maneiras como as mulheres empobrecidas reagiam à insegurança estrutural não permitiam que elas fossem frágeis, dependentes e submissas (Lobato, 2019, p. 210). Assim, no discurso, a classe dominante poderia almejar regular os valores e comportamentos de trabalhadoras e trabalhadores pobres, mas, na prática, essas pessoas tinham seus próprios padrões e

[15] Sobre a questão do casamento no Território Federal do Amapá, ver: Senhoras das casas e das ruas: o cotidiano das trabalhadoras. In: LOBATO, Sidney. *A cidade dos trabalhadores*: insegurança estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964). Belém: Paka-Tatu, 2019.

entendimentos de justiça, honra e violência — valores que nem sempre eram os mesmos daqueles que detinham o poder.

Considerações finais

A área urbana do município de Macapá era relativamente pequena. Os prédios administrativos e as residências dos administradores do TFA localizavam-se no centro, nas proximidades das praças Barão do Rio Branco e Veiga Cabral, enquanto a maioria da população pobre amapaense habitava os bairros periféricos como Doca da Fortaleza, Laguinho, Favela e Trem.

Em Macapá, as prostitutas dividiam casas de habitação coletiva com outras prostitutas ou outros trabalhadores, geralmente outras trabalhadoras. Na residência de propriedade de Ocimar moravam diversas prostitutas e Odete, uma doméstica que ocupava a cozinha da casa com seus três filhos. Neste processo, fica evidenciado que na mesma rua havia outras moradias coletivas com a presença de prostitutas, inclusive uma quase em frente à referida residência. Já a casa de Leonor, era habitada por ela e outras prostitutas, não havia outros trabalhadores, sendo considerada um bordel.

As casas das meretrizes tinham uma dupla função: eram moradias e local de trabalho. Durante o dia eram usadas como residência e à noite elas levavam suas companhias após uma festa ou uma diversão boêmia em um botequim.[16] Enquanto os demais trabalhadores e trabalhadoras terminavam o seu turno de serviço durante o dia, as prostitutas iniciavam a sua jornada de trabalho no período noturno.[17]

Todas essas casas localizavam-se no bairro do Trem, um bairro operário de Macapá. Esse bairro está localizado nas proximidades do centro e na década de 1950 era habitado principalmente por migrantes que buscavam se estabelecer na cidade. As prostitutas circulavam pelas ruas da cidade livremente, ou seja, não tinham um espaço restrito a elas[18] desde que se comportassem de maneira "aceitável", pois a prostituta devassa e escandalosa não era aceita pelos vizinhos.

As prostitutas mantinham relacionamentos amorosos, se amasiavam, largavam seus parceiros, impunham suas vontades e seus desejos. Também é evidente a participação do

[16] Excetuando o bordel de Leonor.
[17] Falamos sobre essa questão do turno de trabalho de forma geral, pois as fontes nos levaram a essa conclusão.
[18] As ruas da cidade não possuíam restrições quanto a profissão ou classe social, mas em ambientes privados, como clubes sociais, a situação era diferente.

botequim como observatório popular,[19] em que pudemos observar os conflitos ocasionados pelo álcool, ciúmes e a valentia masculina. Conflitos esses em que as prostitutas eram testemunhas, vítimas, participantes ativas como apaziguadoras e até mesmo causando a ira masculina com um simples "não" ou por ciúmes por parte de seus amásios.

Portanto, as prostitutas estavam inseridas em um cotidiano de violência que as afetava. Eram mulheres marginalizadas por causa do gênero, do trabalho e da classe social. Contudo, era a prostituição que motivava os conflitos e os desentendimentos em que elas se envolviam, basta ver o tratamento dado a elas pelo senhorio e pela vizinhança. Afinal, eram mulheres indecorosas, vulgares, escandalosas e não mereciam ser respeitadas, a menos que fossem discretas, como a sociedade amapaense esperava.

Apesar de serem mulheres trabalhadoras que se sustentavam e não eram dependentes financeiramente de um homem, as prostitutas não estavam livres de ser agredidas. Uma parcela dos homens pobres agia com violência contra as mulheres por não conseguir exercer poder sobre elas nem fazer com que fossem submissas a eles.

Sendo assim, nos bairros periféricos de Macapá, o cotidiano de homens e mulheres estava concentrado no trabalho, lazer, amores e amizades. Relações sociais marcadas por códigos próprios de comportamento, rixas e violência. E apesar de o Estado tentar disciplinar os trabalhadores e trabalhadoras, estes seguiam fazendo suas visitas aos botequins, se amasiando e trocando de companheiros quando achavam necessário.

Referências

Arquivo do Fórum da Comarca de Macapá. Caixa nº 84, Processo nº 727, de 11 de janeiro de 1953.

Arquivo do Fórum da Comarca de Macapá. Caixa nº 84, Processo nº 1.260, de 10 de abril de 1958.

Arquivo do Fórum da Comarca de Macapá. Caixa nº 272, Processo nº 585, de 23 de janeiro de 1952.

Arquivo do Fórum da Comarca de Macapá. Caixa nº 275, Processo nº 649, de 18 de junho de 1952.

[19] "[...] o papel do botequim ou da venda como centro aglutinador e difusor de informações entre os populares. E, mais do que isso, a referência à venda como 'observatório popular' sugere que este é um ponto privilegiado, uma espécie de janela aberta, para o estudo dos padrões de comportamento dos homens em questão". (Chalhoub, 2012, p. 312).

BACELLAR, Carlos. Uso e mau uso dos arquivos. In: PINSKY, Carla Bassanezy (org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2011.

CHALHOUB, Sidney. *Trabalho, lar e botequim*: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. 3 ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na Discriminação de Raça e Gênero. In: *VV. AA. Cruzamento: Raça e Gênero*. Brasília: UNIFEM, 2004.

DA SILVA, Amanda Cristina Souza. *Mulheres de vida livre*: prostituição e mundos do trabalho na Amazônia setentrional. 2023. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2023.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DRUMONT, Mary Pimentel. Elementos para uma análise do machismo. *Perspectivas*: Revista de Ciências Sociais, 1980.

HOBSBAWM, Eric. *A era dos impérios*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LOBATO, Sidney. *A cidade dos trabalhadores*: insegurança estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964). Belém: Paka-Tatu, 2019.

LOBATO, Sidney. O despertar de Orfeu: prazer e lazer dos trabalhadores de Macapá (1944-1964). In: *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, jan./jun. 2014, p. 223-241. Disponível em: www.revistatopoi.org.

SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da História*; tradução de Magda Lopes. — São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

SOIHET, Rachel. *Condição feminina e formas de violência:* mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.

PAZ, Adalberto Junior Ferreira. *Os mineiros da floresta:* sociedade e trabalho em uma fronteira de mineração industrial amazônica (1943-1964). 2011. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.

WOLFF, Cristina Scheibe. *Mulheres da Floresta:* uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945) – São Paulo: Hucitec, 1999.

QUE BOM TE VER VIVA (1989): ENTRE VOZES-MULHERES, TRAUMAS E RE(E)XISTÊNCIAS

HOW NICE TO SEE YOU ALIVE (1989): BETWEEN WOMEN'S VOICES, TRAUMAS AND RE(E)XISTENCES

Maíra Santana Marinho da Cunha[1]

Resumo

O artigo analisa o filme *Que bom te ver viva* (1989) da cineasta Lúcia Murat para compreender a relação entre gênero, trauma e violência no Brasil, a partir da Ditadura Militar (1964-1985). Partindo da hipótese de que as torturas sofridas pelas mulheres no contexto ditatorial perduram sobre toda a construção da subjetividade no pós tortura, buscamos entender como a relação entre lembrança e esquecimento demonstra-se como elemento central nos relatos proferidos pelas vítimas no filme. Examinamos, também, a maneira como o cinema possui papel significativo nas disputas de memória em países que passaram por experiências autoritárias, tornando-o fonte histórica para apreciação dos historiadores e historiadoras. Através das leituras feministas pós-coloniais e dos estudos historiográficos sobre memória, buscamos traçar um diálogo entre trauma, gênero e resistências.

Palavras-chave: Ditadura militar; gênero; trauma; cinema

Abstract

The article analyzes the film *How Nice to See You Alive* (1989) of the filmmaker Lúcia Murat to understand the relationship between gender, trauma and violence in Brazil, in the context of Military Dictatorship (1964-1985). Starting from the hypothesis that the torture suffered by women in the dictatorial context persists throughout the construction of subjectivity after torture, we seek to understand how the relationship between memory and forgetfulness is demonstrated as a central element in the accounts given by the victims

[1] Doutoranda em História Política (2023) pelo Programa de Pós Graduação em História Política (PPGH) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestra em História Política (2022) pelo Programa de Pós Graduação em História Política da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), com foco nas relações entre Política e Cultura. Possui bacharelado e licenciatura em História (2020) pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: mairaa.marinho@gmail.com.

in the film. We also examine the way in which cinema plays a significant role in memory disputes in countries that have gone through authoritarian experiences, making it a historical source for the appreciation of historians. Through post-colonial feminist readings and historiographical studies on memory, we seek to trace a dialogue between trauma, gender and resistances.

Keywords: Military Dictatorship; gender; trauma; cinema

Para início de conversa…

> "Essa é a minha história e vocês vão ter que me suportar!" (*Que bom te ver viva*, 1989, 9'20'')

A relação entre história, arte e trauma se conforma como um campo de análise que possibilita aos historiadores e às historiadoras a compreensão de determinado tempo histórico, a partir das produções que mobilizam a temática do período que se pretende estudar. No entanto, muito vem sendo apontado sobre a utilização de fontes audiovisuais, literárias ou plásticas, fugindo de uma percepção destas enquanto mera ilustração de seus tempos históricos, e reforçando a análise de que são *parte constitutiva do próprio período*.

No caso do cinema, um agente importante da reprodutibilidade de histórias, narrativas, ideologias e vozes, Marc Ferro (2010) apresenta a ideia de que o filme pode ser compreendido como uma testemunha singular de seu tempo. Singular porque a produção cinematográfica possui suas próprias tensões, contradições e certa autonomia por circular em lugares que fogem do alcance de quem o produz (Morettin, 2003). Aponta ainda que "o filme, imagem ou não da realidade, documento ou ficção, intriga autêntica ou pura invenção, é História" (Ferro, 2010, p. 32), demonstrando como o cinema é capaz de englobar linguagens e "lapsos" do tempo que ultrapassam a sua produção e a concepção ilustrativa de determinado período. A produção cinematográfica é produção historiográfica, quando pensada em toda a sua complexidade que vai desde o contexto de produção, visão de mundo do cineasta, movimento de câmeras, escolha de sonoplastia, público alvo.

Diante desses apontamentos, buscamos neste artigo nos debruçar sobre a forma como *Que bom te ver viva* (1989), da cineasta Lúcia Murat, trabalha através da linguagem cinematográfica a relação entre história e trauma das torturas e violências sofridas por mulheres durante a Ditadura Militar brasileira (1964-1985). Em nosso argumento,

abrimos a discussão sobre a relação entre a dupla dimensão do trauma: a lembrança e o esquecimento, e a violência de gênero sofrida pelas personagens, de forma a entender como as experiências de tortura mudam significativamente a vida das vítimas.

Vale ressaltar que a experiência da tortura executada pelos militares durante a ditadura brasileira se insere no contexto mais amplo de um país que foi concebido através da lógica da violência. Isto é, a História do Brasil é necessariamente uma história ligada a uma ordem brutal, em que há uma supremacia de determinado gênero e raça em detrimento de outros. Em um português mais claro, compreendemos que a experiência de tortura vivida pelas mulheres durante o regime militar faz parte de uma ordem mais profunda, que orquestrou a estrutura social brasileira de modo a conceber o corpo das mulheres e da população negra como subjugado ao domínio masculino, heteronormativo e branco.

Tal reflexão nos leva a enxergar a experiência da tortura como algo que *faz parte* de uma sociedade previamente estruturada pelo poder masculino e pela colonização. Isto é, como experiência histórica que penetra as profundezas da sociedade brasileira desde a cosmovisão dos povos que residiam neste território - antes da invasão portuguesa, até a inserção da violência estatal, como parte constituinte do próprio poder político. Para isto, nos valemos de contribuições teóricas de historiadores e filósofos(as) que discorreram sobre a relação entre trauma, gênero, violência e colonialidade, como Gayatri Spivak (2010), Grada Kilomba (2019), Andreas Huyssen (2014), entre outros autores(as), sem perder de vista a centralidade da narrativa e dos relatos proferidos pelas mulheres na filmografia.

Que bom te ver viva - quando memória e arte se encontram

As experiências traumáticas das ditaduras militares no Cone Sul durante o século XX simbolizam uma marca abrupta na construção das sociedades e nas relações entre Memória e História na América Latina. A violência do Estado, marcada pelas operações militares, tinham um claro objetivo em estruturar os territórios latino-americanos para que estivessem em consonância com a política implementada pelos Estados Unidos e pelos países alinhados ao bloco capitalista nos marcos da Guerra Fria. Tratava-se de garantir "a ordem" política em prol dos interesses das elites. Desta maneira a repressão, torturas e os desaparecimentos, foram práticas recorrentes das autoridades militares. Sendo uma maneira de responder às movimentações políticas e de implementar "na marra" um

modelo de desenvolvimento desigual, aprofundando as contradições sociais e promovendo o aniquilamento dos pensamentos, utopias e organizações contra hegemônicas.

A arte, como linguagem que ultrapassa os limites da escrita da história de forma textual, alcança múltiplos sentidos nos olhares subjetivos e coletivos e foi um instrumento muito utilizado para disseminação e perpetuação dessas memórias sensíveis nos pós-ditaduras. Quer dizer, para muitos sujeitos que viram suas vidas e corpos transformados a partir dessas experiências, a produção textual nos limites acadêmicos muitas vezes limita a complexidade das vivências. Neste sentido, o longa-metragem *Que bom te ver viva* demonstra-se como fonte valiosa de vociferação dessas lembranças no contexto pós Ditadura no Brasil. Obra de muita relevância não apenas pela construção técnica e fundamentação teórica, mas também pelo valor dos relatos em um contexto de abertura democrática. *Que bom te ver viva* é um documentário de 1989, portanto, poucos anos após o processo de redemocratização. Com direção da cineasta Lúcia Murat, o filme faz parte de um escopo mais amplo de produções que mobilizaram a memória da Ditadura Militar, como *Cabra marcado para morrer* (Eduardo Coutinho, 1984) e *Jango* (Silvio Tendler, 1984).

Murat foi uma das milhares de brasileiras que tiveram suas vidas modificadas pela ditadura. Iniciou sua militância política no movimento estudantil e foi uma das estudantes presas no Congresso da União Nacional dos Estudantes (UNE) em Ibiúna (SP). Após o Ato Institucional 5, Murat entrou na clandestinidade passando a atuar na Dissidência Estudantil da Guanabara (DI-GB) e depois no Movimento Revolucionário 8 de outubro (MR-8). Em 1971, aos 22 anos, foi presa e torturada no DOI-CODI. Murat relatou sua experiência de tortura para a Comissão Nacional da Verdade (CNV)[2], onde falou sobre a intensa violência que sofreu entre pau-de-arara, choques elétricos e espancamentos. Ao resgatarmos a história de Lúcia[3], percebemos que há no filme uma forte presença também da sua história.

[2]A Comissão Nacional da Verdade foi uma das primeiras e únicas políticas instauradas no Brasil, já no período democrático, que buscou investigar as torturas e os crimes cometidos pelos militares durante a ditadura, na intenção de fortalecer a busca por memória e verdade. "A Comissão Nacional da Verdade (CNV), órgão temporário criado pela Lei 12.528, de 18 de novembro de 2011, encerrou suas atividades em 10 de dezembro de 2014, com a entrega de seu Relatório Final. Esta cópia do portal da CNV é mantida pelo Centro de Referência Memórias Reveladas, do Arquivo Nacional.". Ver mais em: http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/

[3] Ver mais em: https://memoriasdaditadura.org.br/biografias-da-resistencia/lucia-murat/

A obra mescla depoimentos de oito mulheres vítimas da tortura (Maria do Carmo Brito, Estrela Bohadana, Maria Luiza Rosa "Pupi", Rosa Santa Cruz, uma que preferiu não se identificar, Criméia de Almeida, Regina Toscano e Jesse Jane) com trechos ficcionais que revelam os efeitos da violência cometida pelos militares, através da interpretação de Irene Ravache, que dá vida a uma personagem anônima, de forma a aproximá-la do conjunto de entrevistadas. Com o intuito de diferenciar a personagem ficcional e as cenas documentais, Murat optou pelo uso de diferentes técnicas do registro das imagens.

Os depoimentos das ex-presas políticas foram gravados em vídeo, com enquadramento semelhante a uma fotografia 3x4. Já nas cenas onde prevalece a dramatização de Irene Ravache, há uso da luz teatral de encenação, com o intuito de exaltar o discurso inconsciente do monólogo interpretado pela atriz. Na sequência de imagens abaixo, podemos observar como os diferentes usos de linguagens, bem como o uso de fontes arquivísticas, foram elaborados pela cineasta para desenvolver o argumento e constituir um fio condutor entre as mulheres torturadas.

Figura 1 – Dramatização de Irene Ravache demonstrando o protagonismo da personagem ficcional

Fonte: Captura de tela do filme *Que bom Te Ver Viva* (8'46'').[4]

[4] MURAT, Lúcia. *Que Bom Te Ver Viva* (1989). Disponível em: https://youtu.be/zqpybT37k9A?si=22Pwl0rp96dkj7RV. Todas as figuras que se seguem são capturas de tela do referido filme.

Figura 2 – Imagem da primeira vítima torturada. Chegada de Maria do Carmo Britto na capital argelina durante a Ditadura

Fonte: Captura de tela do filme *Que bom Te Ver Viva* (3’44’’).

Figura 3 – *Close up* em Maria do Carmo Britto na imagem de arquivo como forma de situá-la em meio ao contexto

Fonte: Captura de tela do filme *Que bom Te Ver Viva* (3’47’’)

Figura 4 – Entrevista com Maria do Carmo Britto

Fonte: Captura de tela do filme *Que bom Te Ver Viva* (3’53’’).

Figura 5 - Breve biografia de Maria do Carmo Britto, com a sua vida durante a ditadura e após.

Fonte: captura de tela do filme *Que bom Te Ver Viva* (4’00’’).

Desta forma, o filme mobiliza a temática da memória e reconfigura o passado a todo o instante, através da utilização das imagens (Huberman, 2017). Nessa percepção, a imagem não segue apenas uma perspectiva estética, mas também de relação entre o que se quer transmitir através dela e envolve simultaneamente gestos, olhares e pensamentos. A compreensão da imagem por este viés em uma fotografia talvez nos pareça mais objetiva, mas no filme há também a utilização de fotos e de imagens da época que podem ser visualizadas através dessa chave analítica. Neste bojo, Didi-Huberman (2017) aponta que a montagem na leitura das imagens possibilita também a utilização de um domínio público que as restitui. Murat, ao optar pelo uso de fotografias do período mesclada às entrevistas e à atuação ficcional nos parece buscar a interlocução de diferentes linguagens a fim de denotar um sentido bem objetivo: as vozes e rostos das mulheres que tiveram suas vidas modificadas após o processo de tortura.

As produções artísticas nos pós-ditaduras denotam um posicionamento em um cenário marcado pelas guerras de memória, que visam orientar o futuro e a sociedade que se quer construir. São produções que ensejam a elaboração de um pensamento histórico-crítico em relação ao passado, de forma que esses processos traumáticos não sejam esquecidos pela sociedade, justamente porque foram feitos pelo próprio Estado, amparado pela estrutura militar. Nessa perspectiva, o não esquecimento, estimulado pelas produções artísticas, educativas e também enquanto políticas públicas podem contribuir para a não repetição dos períodos autoritários e de violência por parte das gerações posteriores. São

experiências, portanto, que pela dimensão profunda do trauma, não são esquecidas e que por isso merecem um olhar diferenciado por parte de historiadores e historiadoras. Cabe à História, pois, atribuir-lhe espaço. Neste sentido, urge a necessidade de que nós compreendamos outras linguagens como, por exemplo, cinema, literatura, artes plásticas como fontes que também fazem parte da construção da memória e da própria História.

Tempo passado?

Compreendendo a necessidade de teorizar acerca das culturas de memória, a escritora e crítica literária argentina Beatriz Sarlo (2007) apreendeu discussões importantes sobre acontecimentos traumáticos e suas relações com os indivíduos. Segundo a autora, o passado, principalmente no que tange às memórias sensíveis, permanece de forma muito presente. "Mas ele continua ali, longe e perto, espreitando o presente como a lembrança que irrompe no momento em que menos se espera ou como a nuvem insidiosa que ronda o fato do qual não se quer ou não se pode lembrar." (Sarlo, 2007, p. 9) Sarlo aponta para uma questão que tange diretamente às pessoas vítimas da violência do Estado: as lembranças. Desde Auschwitz, passando pelas Ditaduras Militares e chegando até os dias atuais, com os diversos casos de mortes em decorrência de crimes dos grupos militares ligados ao Estado, principalmente no Brasil, as lembranças demonstram como o passado mantém-se presente, pois *este* é o seu próprio tempo. Assim, a autora argentina compreende a lembrança como soberana e incontrolável (Sarlo, 2007).

Por consequência disso, o passado que se mantém presente torna-se uma grande esfera de construções que embora, aparentemente, estejam vinculadas estritamente às subjetividades, transitam nas disputas de narrativas dos acontecimentos e na história de grande circulação. Tal qual Beatriz Vieira (2014) aponta para como as repercussões do passado apresentam-se nas querelas do futuro, Beatriz Sarlo (2007) também compreende a maneira como os fatos vinculados à violência do Estado impactam politicamente nas construções de memória nas sociedades. Em outras palavras, as duas autoras buscam viabilizar a discussão sobre como os relatos das torturas possuem diversas visões, a depender do interesse do personagem que enuncia e quais são seus objetivos com a produção desta circulação pública dos olhares.

Ainda segundo a autora argentina, as produções artísticas nos cenários pós-ditaduras denotam essa ampla circulação das memórias e enquadram-se em modalidades não acadêmicas da escrita da História. Os filmes, os livros literários, as artes plásticas e

outras formas de linguagens não acadêmicas possuem a peculiaridade de reconstituir o passado baseando-se também em fontes testemunhais, o que atribui um poder de "responder plenamente às perguntas sobre o passado" (Sarlo, 2007, p. 14-15). Elas garantem um sentido e respondem às inseguranças causadas por este passado, com grande persuasão e poder de convencimento do que foi "verdade", o que difere esses métodos da história acadêmica.

No entanto, a autora ressalta um elemento importante sobre essas circulações públicas da memória no que tange ao reconhecimento no mercado. Isto é, como estamos engendrados por uma lógica capitalista de comércio, venda e lucro da vida e, portanto, das narrativas, a produção de histórias de grande circulação reconhece sua aceitabilidade através do mercado e da adesão das pessoas que consomem esses bens culturais.

Trauma e vida

Em *Que bom te ver viva* a linha tênue entre memória e esquecimento sintetiza a relação traumática entre os fatos da violência e a sobrevivência das mulheres. Em diversos momentos, as entrevistadas não seguram o choro e a voz embargada mostra a relação de intensa repulsa ao relembrar dos momentos de tortura e ao falar de seus algozes. O aparente paradoxo entre lembrar e esquecer demonstra-se como uma grande tensão vivida pelas testemunhas através do relato oral e também da personagem ficcional. A aproximação entre as personagens dá-se, principalmente, por essa relação permanente na vida cotidiana das mulheres.

Ao selecionarmos um trecho para analisar, de forma sucinta, percebemos que em poucos segundos de imagem das testemunhas há uma mescla intensa e veloz dos sentimentos. Quer dizer, ora as vítimas tomam a voz para denunciar as cenas de abuso e violência, ora as reações emocionais envolvem o ato de narrar. No depoimento de Regina Toscano há, pelo menos, três momentos que demonstram a intensidade dos processos e as consequências psíquicas na vida presente. O primeiro é mostrado bem no início do filme, quando a militante aparece chorando nas filmagens e diz: "Aí, gente, peraí, só um minuto, tá, vou melhorar" (*Que Bom Te Ver Viva*, 1989, 6'40'- 6'43'') demonstrando como a retomada das memórias do período incidia em um lado emocional, o qual não se controlou perante às câmeras. Invadiu-na.

Já o segundo, é relatado por seu segundo marido que narra a história de uma noite em que a memória veio "sem freios e sem censuras" (*Que Bom Te Ver Viva*, 1989,

40’19’’), segundo o próprio narrador. Através desse trecho percebemos também como esses acontecimentos traumáticos afetam também o conjunto de relações em que as vítimas estão inseridas.

> Eu me lembro, de uma coisa mais de perto, foi uma vez que a gente fez uma viagem e ganhei um livro do Gabeira de presente que contava os fatos da época. E Regina varou a noite lendo esse livro e acordei com ela balbuciando, numa convulsão, falando: *“filha da puta, filha da puta, filha da puta* [sic]*”* numa referência clara aos torturadores dela. (*Que Bom Te Ver Viva*, 1989, 40:25 - 40:47)

O trauma fica exposto, ainda, em um terceiro momento quando Toscano fala sobre sua epilepsia crônica, que antes da tortura era tratada com remédios e terapia psicanalítica, mas que intensificou durante o período da violência dos militares. Nesta passagem, a narradora aponta a presença dos remédios de controle da doença enquanto a entrevistada é gravada. A dimensão da violência pode ser visualizada também no relato de Rosalinda Santa Cruz, que demarca em sua fala a condição do ser mulher e de como os torturadores utilizavam desta realidade para atingi-las também do ponto de vista sexual.

> Éramos torturadas geralmente sem roupa. Nosso corpo era um objeto de tortura. […]
> Eu me senti inteiramente amedrontada. O que eu me lembro naquele momento é o sentimento de solidão, de medo, de total desproteção, diante daquele homem, né, daqueles homens (*Que Bom Te Ver Viva*, 1989: 04’50” - 04’56”).

Os questionamentos acerca da forma como a sobrevivência é dada torna-se, portanto, o eixo norteador do filme. A indagação é feita pela personagem ficcional de Ravache, ao se perguntar “Por que sobrevivemos, como sobrevivemos?”. Mas o que é o trauma histórico? Como ele foi desenvolvido pelo ponto de vista teórico? Recorrendo a um importante dicionário brasileiro, vejamos as seguintes definições: a) 1. Lesão local proveniente de um agente vulnerante. 2. Agressão ou experiência psicológica muito violenta. Origem etimológica:grego *traûma, -atos*, ferida, dano, avaria.[5]

Desta forma, percebemos o trauma como um acontecimento que pode ser psicológico ou físico. Ao trabalharmos o trauma pelo ponto de vista histórico e filosófico compreendemos esse sentimento como algo proveniente de experiências profundas das quais o sujeito se vê mediante a fatos que lhe causa horror, dor, morte, perseguição e tortura.

[5] Ver mais em: “trauma”, in Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2023, https://dicionario.priberam.org/trauma.

A palavra trauma é derivada do termo grego para designar ferida. Ele pode ser referenciado como o desdobramento de um sofrimento desmedido para quem o viveu, gerando desorganização psíquica que dificulta a possibilidade de enfrentamento e domínio da experiência dolorosa.

> Individual ou coletivo, o trauma como uma "experiência impronunciável" ou obscura é difícil de ser apreendido, pois sua condição tardia (todo trauma compreende um período de latência e uma repetição, como uma resposta traumática) e sua irrepresentabilidade estrutural frustram a possibilidade de formação subjetiva e social (Bildung), vista como aprendizado também experiencial, bem como o processo de normalização contextual. (Vieira, 2015, p. 153).

Concordamos com a definição de trauma proposta por Beatriz Vieira e pensamos como uma ideia de ferida que permanece constantemente aberta, que ora se abre, ora se fecha, mas não cicatriza. Uma forma de lidar com o trauma é através da expressão, do ato de falar e de compartilhá-lo com outros sujeitos que vivenciaram experiências semelhantes.

No que diz respeito ao trauma histórico, Dominick LaCapra (1998) propõe analisar as cicatrizes históricas produzidas em dado momento em uma determinada sociedade. Afirma, ainda, que as sociedades modernas não costumam possuir processos ou rituais eficazes para ressignificar o trauma pelo ponto de vista de um luto coletivo. Na ausência deste, que seria capaz de contribuir para a elaboração da dor, configura-se um apagamento do trauma enquanto parte de processos históricos, ainda que ele siga ali. Grada Kilomba (2008) e Andreas Huyssen (2014) trazem uma dimensão do passado traumático, através da linha da psicanálise, enquanto experiência coletiva, que está vinculado a processos históricos e causa horror à humanidade.

Ambos, no bojo dos debates alemães, partem do Holocausto como um fato histórico que trouxe intensas consequências na vida dos sujeitos perseguidos pela Alemanha nazista. Na verdade, vale mencionar, que o trauma alemão é um ponto de inflexão importante para diversos estudos históricos que se debruçam sobre essa temática. Inclusive, em *Que bom te ver viva*, Ravache ao questionar o jornal que utilizou de sua entrevista para assemelhar a resistência à ditadura com a violência dos militares, se referindo à ela como "terrorista" e ao torturador como "médico" também mobiliza a memória do holocausto. Ela questiona se o Caso Mengele[6] teria sido informado pelos

[6] Josef Mengele (1911-1979) foi um médico no campo de concentração de Auschwitz e oficial do Partido Nazista da Alemanha, conhecido como "Anjo da Morte". Foi responsável pelo extermínio de quase 400 mil

jornais na mesma tentativa de "imparcialidade" instrumentalizada pelo jornalista. Assim, ela criticou os "postulados científicos" de "ouvir os dois lados" defendidos pela imprensa na época, revelando uma falsa assimetria.

O fio que conecta Kilomba e Huyssen nos permite enxergar a memória como uma dialética entre lembrança e esquecimento e o trauma como um sentimento que está imbuído nas memórias. No entanto, Kilomba nos alerta ao compreender a relação do trauma pelo ponto de vista da colonização. Isto é, o Holocausto judeu foi, sem dúvida, uma grande experiência de trauma histórico vivido pela humanidade. Mas não a única. Há, na autora, uma preocupação em retomar também as memórias da colonização (ou da plantação - que dá título a sua obra) como uma experiência histórica que trouxe imensos traumas para grande parte da população, sendo esta, especialmente, negra e de países que sofreram com processos de colonização.

Nesse âmbito, Kilomba se refere fortemente às temáticas raciais e à centralidade dos(as) negros(as) escravizados(as) ou seus descendentes enquanto sujeitos que tiveram toda a sua história alterada por essa experiência traumática, que foi a escravização enquanto parte constitutiva da colonização. Ainda que as protagonistas do filme não sejam necessariamente mulheres negras, as quais lidam com as consequências do sistema escravista vigente por 300 anos no Brasil, são mulheres que passaram por profundas violências sexuais. Kilomba também assegura um lugar a esta realidade, na compreensão de que essas mulheres também são vistas como *"o outro"*, assim como negros - condição sobre a qual iremos nos debruçar no próximo tópico.

Mudando as regras do jogo: vozes-mulheres[7] caladas podem ser ouvidas?

A epígrafe que inicia este ensaio traz uma passagem do filme que expressa o poder do protagonismo, da voz e da necessidade de se ouvir os relatos e as histórias das vítimas de tortura. Sem dúvidas, esses relatos não são apenas para que se diga o que aconteceu, mas para dar vida a processos de violência que foram realizados por pessoas de carne e osso, que estão vivas e que muitas vezes ocupam espaços de poder importantes - no caso do filme, os militares. O protagonismo tomado "na marra" através da vociferação das dores traz, por outro lado, um sentido de silenciamento e abafamento, como se sempre

judeus durante a Segunda Guerra Mundial e fugiu da Alemanha em 1945, antes das tropas soviéticas invadirem o território nazista. Mengele fugiu para a América do Sul e morreu no Brasil, em São Paulo. O caso nunca foi punido.

[7] O termo é oriundo do poema "Vozes-mulheres", de Conceição Evaristo.

estivessem ali, mas não fossem ouvidas. Dessa forma, percebemos como uma das intenções de Lúcia Murat com a produção foi a de dar espaço para que essas mulheres relatassem suas experiências, de modo a permitir o compartilhamento do trauma e de contribuir para um exercício ético-político, em que o compromisso com a expectativa de futuro se abre a partir dos relatos. Isto é, o difícil exercício de memória e esquecimento, mediado pelo evento traumático, é sistematizado na produção por uma postura ética, de orientação para que, no futuro, a tortura e a violência não constituam uma política de Estado.

Grada Kilomba (2014) trabalha uma perspectiva de "voz" que não está apenas engendrada no ato literal de falar. Embora também esteja, a autora considera as múltiplas linguagens artísticas como formas de as mulheres e "os outros" conseguirem o protagonismo e irem deixando, pouco a pouco, de serem *objetos* para passarem a ser *sujeitos*.

Reflexão parecida é da autora bell hooks (2019) que teoriza sobre a condição de sujeito. Sujeitos são aqueles que têm o *direito* de definir suas próprias realidades e estabelecer suas próprias identidades, de nomear suas histórias. O objeto, por sua vez, é aquele definido por outros, identidade criada por outros, e história designada somente de maneiras que definem a sua relação com aqueles que são sujeitos. A passagem do objeto para sujeito é o que torna a narração de histórias um ato político, o que pode ocorrer através da escrita ou da arte (performances, cinema, literatura, artes plásticas).[8]

Por sua vez, Kilomba traça um diálogo direto com Gayatri Spivak (2010) em muitos sentidos: ampliar o escopo de quem é o sujeito, necessidade de olhar para os países de realidade colonizada e compreender suas especificidades, e sair da visão eurocêntrica de História Universal. Mas Kilomba e Spivak se aproximam, sobretudo, na necessidade de transformar o espaço intelectual e de produção do saber em um local que permita às subalternas *falar*. [9]

Ainda que dialoguem, há uma interpretação de Spivak que aponta para a noção de enraizamento das estruturas sociais de silenciamento das "outras" sendo quase impossível

[8] Reforçamos ao afirmar que tanto Kilomba quanto Hooks têm como objeto de reflexão a análise da condição de "outridade" vivida pelas mulheres negras e que esta não é a condição das mulheres entrevistadas. No entanto, acreditamos ser oportuna a utilização desses autores para compreender a complexidade da dor, pelo ponto de vista do gênero.

[9] *Pode o subalterno falar?* (2014) dá título a importante obra de Spivak, em que irá desdobrar o debate sobre a impossibilidade dos sujeitos subalternos, isto é, aqueles que fogem do padrão homem-europeu-universal, de se colocarem no mundo e poder contar suas histórias e produzir conhecimento. Ver mais em: SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar*? Ed. UFMG: Belo Horizonte, 2014.

de serem rompidas, acabando por responder a pergunta do título de seu livro *Pode o subalterno falar*?. Em sua leitura, as estruturas (capitalismo, colonialismo, racismo, eurocentrismo) funcionam como um "rolo compressor" que, embora algumas "outras" (mulheres, negras, de países colonizados) possam ganhar destaque e ter alguma posição social que lhe permita a fala, isto é, o protagonismo e a voz, em algum momento essa visibilidade pode ser apagada. No entanto, no argumento de Géssica Guimarães (2022), essa fala e esse protagonismo podem ser garantidos mediante um trabalho intelectual de abertura de espaço para essas sujeitas, a partir da construção epistemológica da escrita histórica pelo ponto de vista de um segmento social que não é marcado pelo eurocentrismo. Além disso, afirma também a possibilidade de fala da subalterna através da obtenção de direitos sociais plenos, como o direito à vida, ao testemunho sem retaliações e, por que não, ao luto e ao trauma. Essa ideia de direitos dialoga diretamente com a noção de tornar-se sujeito proposta por bell hooks[10].

Compreendemos, aqui, como o trabalho desenvolvido por Lúcia Murat contribui para o posicionamento dessas mulheres torturadas enquanto sujeitos, capazes de contarem suas histórias e de reposicionarem seus traumas no cenário público pela mediação das câmaras e das telas.

Acreditamos que o poder do testemunho em *Que bom te ver viva* contribui para a disputa de memória da Ditadura Militar, através de um compromisso ético e político da cineasta. Mas vai além. Os relatos reposicionam as mulheres torturadas em um lugar de protagonismo ao trabalharem seus traumas de forma coletiva e ao demonstrarem que são mais do que corpos torturados: são mulheres que amam, que possuem desejos sexuais, que querem constituir famílias, que são educadoras e historiadoras e que as marcas da Ditadura Militar e a condição da violência, ainda que sigam presentes, não definem por si só quem são.

Pequenas conclusões…

Com mais questões do que respostas, este artigo buscou apresentar as permanências do trauma, pelo ponto de vista da historiografia, no filme *Que bom te ver viva*. Buscamos entender a dupla dimensão do trauma: do esquecimento e da permanência, que se demonstra como tônica preponderante da obra. O desfecho do filme expressa a solidão e

[10] Ver mais em: HOOKS, bell. *E eu não são uma mulher? Mulheres negras e feminismo.* Ed. Rosa dos Tempos. Rio de Janeiro, 2019.

as marcas que a experiência das violências sexuais provocam na vida das mulheres em contexto de tortura. A personagem ficcional de Irene Ravache profere um monólogo em seu quarto e finaliza olhando para a janela, enquanto a câmera vai, aos poucos, se distanciando e elaborando uma imagem espacial do seu apartamento. Entendemos que neste momento a dimensão da solidão provoca o espectador, tanto através da fala quanto através do movimento das câmeras, criando uma sensação de que *realmente* há feridas nas vítimas de tortura que permanecem abertas e que atravessam toda a construção subjetiva destas mulheres.

Um sentimento *só* - solitário e único, compartilhado com outras vítimas, mas que é sentido de maneira individual no cotidiano, nas memórias e na relação do ser com o mundo. Esse sentimento é o trauma, uma ferida subjetiva, ainda que a todo o momento ele tenha sido compartilhado entre as oito testemunhas e a personagem interpretada. A sequência abaixo demonstra a conjunção entre o monólogo e a imagem que busca elucidar o sentimento das vítimas de tortura:

> Um dia eu disse a um dos torturadores, um que se achava muito eficiente, que eu preferia que me tivessem matado a ter sido torturada. Pode parecer uma frase de efeito, mas você não sabe como ela é verdadeira. Ele riu, ele riu. E disse que daqui a 20 anos eu iria agradecer por estar viva. Eu não sei como é essa história de que a vida continua, mas sei que ela continua, e que eu não posso agradecer e que eu gostaria que houvesse uma outra opção à vida que não fosse a tortura…
> Mas hoje eu não quero pensar nisso não. Eu vou sair, acho até que vou tomar um porre, vou descolar um gato mesmo que amanhã de manhã eu tenha que avisar: "olha cara, vai com cuidado, vai com cuidado porque já me machucaram pra *caralho* [sic]". É, eu acho que é isso.. eu devia pôr uma placa: "cuidado, cachorro ferido" (*Que bom te ver viva* - 1:33:30'' - 1:35:40'')

Figura 6 - Personagem ficcional entre luz e penumbra, atrás das grades da janela de sua casa e sozinha proferindo a fala

Fonte: Captura de tela do filme *Que bom te ver viva* (1:34:53'').

Figura 7 - A câmera se afasta e enfatiza a dimensão da solidão. A expressão facil da personagem, triste, pode ser compreendida através da seriedade e da indignação de ser viver cotidianamente com o trauma.

Fonte: Captura de tela do filme *Que bom te ver viva* (1:35:34’’).

O trauma, este sentimento ambíguo, ora coletivo, ora subjetivo, permanece na vida vivida das mulheres e caracteriza as marcas no presente. Sendo uma ferida que a todo o momento tenta ser curada através da manutenção das rotinas, dos afetos, mas persiste e marca os corpos e as histórias das mulheres. Por fim, entendemos, ainda, a arte como uma ferramenta que pode contribuir para a transformação das mulheres, constituídas historicamente enquanto objetos em sujeitos, com vozes e direitos. O filme de Lúcia Murat se insere nesse quadro do esforço intelectual e artístico para a realocação dessas mulheres enquanto protagonistas. Além disso, identificamos na obra uma preocupação ético-política em lidar com as experiências traumáticas enquanto dimensão de projeção de futuro que não permita a repetição de violências e de regimes autoritários, que violam corpos, torturam e matam seus opositores. Em suma, o filme é uma forma de retomar o passado para não esquecê-lo. Apresentando a possibilidade de reconstituição dessas memórias, de modo a reforçar a busca pelo equilíbrio entre a lembrança e o esquecimento.

Referências

FERRO, Marc. Filme: uma contra-análise da sociedade? In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Orgs.). *História: novos objetos*. Tradução de Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 202-203.

_____.*Cinema e História*. 2. Ed: Paz e Terra, São Paulo. 2010.

GUIMARÃES, Géssica. *Ensaio feminista sobre o sujeito universal*. EDUERJ, Rio de Janeiro, 2022.

HOOKS, bell. *E eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

_____. *Anseios: raça, gênero e políticas culturais*. Ed. Elefante, São Paulo. 2019.

HUBERMAN, Didi. *Remontagens do tempo sofrido: O olho da história*. Ed. UFMG, Minas Gerais. 2018.

HUYSSEN, Andreas. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, 213 p.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios do racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LA CAPRA, Dominick. *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2005.

MAUAD, Ana Maria. Como nascem as imagens? Um estudo de história visual. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 61, p. 105-132, jul./dez. 2014. Editora UFPR.

MORETTIN, E. V. O cinema como fonte na obra de Marc Ferro. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 38, p. 11-42, 2003. Editora UFPR.

SARLO, Beatriz. Tempo Passado - Cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Ed. Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar*? Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VIEIRA, Beatriz Moraes de. As ciladas do trauma: considerações sobre história e poesia nos anos 1970 in. In: Teles, Edson; Safatle, Vladimir. (Org.). *O que resta da ditadura: a exceção brasileira.* 1ed.São Paulo: Boitempo, 2010, p. 151-176.

ARTIGOS LIVRES

A EXTREMA DIREITA NO SÉCULO XXI: UMA TENTATIVA DE CONCEITUALIZAÇÃO E UM OLHAR SOBRE O BOLSONARISMO

THE FAR-RIGHT IN THE 21ST CENTURY: AN ATTEMPT AT CONCEPTUALIZATION AND A LOOK TO BOLSONARISM

Sergio Schargel Maia[1]

Resumo

Se há um consenso entre cientistas sociais, é que a democracia enfrenta um processo de crise a nível global. As causas, motivos e efeitos variam de nação para nação, de acordo com as idiossincrasias, mas não se discorda sobre uma decadência generalizada. Neste cenário, cresce discussão sobre qual termo e conceito utilizar para explicar esta recessão democrática. A proposta deste artigo é pensar alguns conceitos, entre clássicos e novos, da ciência política como tentativa de compreender este fenômeno, com particular atenção para o bolsonarismo e suas peculiaridades, como a aproximação com o neoliberalismo/libertarianismo. Ciente da impossibilidade de contemplar por completo um movimento que se desenrola a nível internacional, a intenção é trabalhar com alguns elementos que se repetem.

Palavras-chave: Extrema direita; recessão democrática global; ideologia; fascismo; bolsonarismo.

Abstract

[1] Professor Substituto da Universidade Federal de São João del Rei. Doutorando, mestre em Letras pela PUC-Rio e mestre em Ciência Política pela Unirio. Especialista em Literatura Brasileira pela UERJ. Bacharel em Comunicação Social, Jornalismo (com semestre na Hanze University de Groningen, Países Baixos) e Comunicação Social, Publicidade e Propaganda, ambas pela PUC-Rio, bacharel em Letras pela Estácio de Sá. Venceu o Prêmio Abralic de melhor dissertação do biênio 2020-2021, que se transformou no livro "O fascismo infinito, no real e na ficção" (Bestiário, 2022/2023). E-mail: sergioschargel_maia@hotmail.com.

If there's a consensus among social scientists, it's that democracy is undergoing a crisis on a global scale. The causes, motives, and effects vary from nation to nation, according to their idiosyncrasies, but there's agreement about a widespread decline. In this scenario, there's a growing discussion about which term and concept to use to explain this democratic recession. This article aims to explore various concepts from political science, both classic and new, in an attempt to understand this phenomenon, with particular attention to Bolsonarism and its peculiarities, such as its connection to neoliberalism/libertarianism. Acknowledging the impossibility of fully encompassing a movement that unfolds on an international level, the intention is to work with recurring elements.

Keywords: Far-right; global democratic recession; ideology; fascism; bolsonarism

Sobre a fragilização democrática global

"*As pessoas em volta dele não entendiam, recusavam-se a entender e acreditavam que tudo no mundo continuava igual*" (Tolstói, 2013, p. 53).

A democracia, ao menos em seu formato liberal, está em retrocesso por todo o globo. As causas divergem na visão de analista para analista, mas o diagnóstico se repete entre marxistas, liberais e conservadores. Para começar, órgãos como V-dem e Freedom House identificam o início desse processo de fragilização já no início do século XXI, entre 2004 e 2006. Apesar de uma onda de otimismo com a Primavera Árabe e o crescimento das redes sociais, a recessão democrática já está em curso há quase 20 anos. Está certo que a eleição de Donald Trump foi corolário deste processo, mas não o iniciou.

É preciso chamar atenção, antes de começarmos, à pluralidade da concepção de democracia. Polissêmico por excelência, o conceito esbanja adjetivos e varia seu entendimento com frequência— o que, na prática, confirma os ideais hegelianos de que conceitos não são fenômenos herméticos, mas abertos para interpretações que se reconstroem através do tempo e do espaço (Ricoeur, 2015, p. 69). A noção de democracia para duas famosas medidoras da qualidade democrática pelo planeta, V-Dem e Freedom

House, por exemplo, é limitada ao seu entendimento liberal. Não é sem motivo que a principal corrente de leitura do V-Dem em seus relatórios anuais sobre a qualidade democrática seja o que chamam de "Liberal Democracy Index (LDI)", ou "Índice de Democracia Liberal", em tradução livre (V-Dem, 2023). Ainda assim, para o que interessa aqui, uma pluralidade de analistas e instituições, tangenciando todos os lados do espectro político-ideológico, concordam com a decadência democrática a nível global.

É comum a muitos dos pesquisadores do norte incorrerem ao mito excepcionalidade da democracia estadunidense — por si uma extensão do mito do excepcionalismo estadunidense. Mas alguns outros autores, como Jason Stanley (2018, p. 12) e Paxton (2007) deixam claro: se o fascismo não se consolidou nos EUA, como aconteceu na Itália e Alemanha, não foi predisposição democrática da população, mas por condições conjunturais que o barrou. Potenciais messias fascistas não faltaram ao longo da História estadunidense, de Charles Lindbergh (sobre o qual vale citar a ficção *Complô contra a América*, de Philip Roth, que pensa justamente o que aconteceria se Lindbergh tivesse se lançado à presidência) a Donald Trump. É sintomático, como lembra Stanley (2018, p. 13), que Trump tenha retomado o velho *slogan* dos nacionalistas da década de 1940: "*America first*".

Steven Levitsky e Daniel Zibblat (2018) pecam, assim como Yascha Mounk (2018), ao atribuir uma parcela da culpa da fragilização das democracias liberais ao crescimento da política identitária. Entrementes, para eles, a ascensão da multiculturalidade e multietnicidade na política, o crescimento de vozes desviantes e, assim, um crescimento da própria democracia na concepção dahlniana de uma maior igualdade e competitividade, seria parcialmente responsável por destruí-la por dentro. Ao fazer isso, esses autores relegam a responsabilidade dos ataques à democracia não àqueles que estão, de fato, a atacando, mas àqueles que estão buscando uma forma de ampliá-la. É como se dissessem "se vocês não quisessem mais, não acabaríamos tendo menos", ignorando que as camadas que são absorvidas por um movimento fascista não necessariamente precisam de um inimigo real, basta um imaginário. Da mesma forma que não há uma ameaça comunista no Brasil e ela é, ainda assim, utilizada como espantalho condicionante, não é necessário que exista de fato uma ameaça à hegemonia para que essas camadas sejam absorvidas pelo movimento, basta que elas sintam que seus privilégios estão, de alguma forma, ameaçados.

Falando em fascismo, por sinal, o conceito de fascismo tem se tornado objeto de amplo debate e difícil definição no âmbito das ciências sociais. Freqüentemente, em busca de uma designação mais amena, são utilizados eufemismos, como o termo "populismo". Nesse contexto, a academia tem sido palco de uma prolongada controvérsia conceitual, com diversos estudiosos se debruçando sobre a tarefa de conceituar o fascismo (c.f. Schargel, 2023).

Os sentimentos que inspiraram a maior invenção política do século XX, o fascismo, não desapareceram em menos de um século. Ainda mais quando políticos com ideologias herdeiras desse fascismo se empenham em negar o Holocausto. Os Le Pen, a Alternative für Deutschland, Viktor Orbán, o Parlamento Polonês, todos, em maior ou menor grau, já deram sua contribuição para relativizar o genocídio. Curiosamente, embora a Polônia negue de todas as formas e até considere passível de prisão quem apontar (Deutsche Welle, 2016), é praticamente consenso a cooperação dessas nações com o extermínio judaico. Além de, claro, Trump, "cujo secretário de imprensa negou que Hitler tivesse enviado pessoas para as câmaras de gás, e cujo principal conselheiro era uma das figuras mais proeminentes da notória direita antissemita norte-americana" (Bray, 2019, p. 26). Aliás, no primeiro mês após a eleição de Trump, foi notificado um aumento de 94% em crimes de ódio na cidade de Nova Iorque, mais da metade contra judeus (Bray, 2019, p. 44).

Dentre as elaborações conceituais existentes, merece destaque a proposição de Robert Paxton (1998), notável por sua abordagem abrangente. Paxton não apenas reconhece a pertinência de se empregar o conceito de fascismo para a compreensão de manifestações contemporâneas, rejeitando a crença em sua extinção após o término da Segunda Guerra Mundial, mas também o encara como um fenômeno, em maior ou menor medida, inerente às democracias modernas. Concepção esta que o enxerga como o lado menos visível, porém intrínseco, das democracias liberais de massa, uma espécie de sombra que se delineia quando surgem falhas nesse sistema. Ademais, é inegável que, ao longo do tempo, essas democracias desenvolveram mecanismos de proteção que, em certa medida, impedem o surgimento cotidiano de novos movimentos fascistas, embora, ocasionalmente, tais salvaguardas possam falhar, permitindo o ressurgimento do bacilo fascista.

O bolsonarismo, aproximações com o cenário global e particularidades

Antes de entrar em profundidade sobre o bolsonarismo, é preciso lançar mão de uma breve discussão sobre a noção de ideologia. Isto porque, como percebe Paul Ricoeur (2015, p. 17), a noção de ideologia é com frequência deslocada e aplicada sobre rivais políticos. Isto é, acusa-se rivais de atuarem de forma ideológica, ao mesmo tempo em que se recusa que também se seja ideológico. Como exemplo, vale lembrar as acusações recentes da extrema direita de que o ensino brasileiro seria ideológico, "doutrinador", como aparece no programa de governo de 2018 de Bolsonaro, *Projeto fênix*.

Para Karl Marx (2002), ideologia se trata de uma espécie de filtro anticientífico que borra a interpretação do real. Para Cláudio Armando Couce de Menezes (2017), é uma forma de apreensão do real inerente a qualquer ser humano. Rocha (2021, p. 21) se coloca no segundo grupo, enxergando ideologias — e ideologias políticas, em particular — como "um conjunto de ideias, crenças, opiniões e valores" que se repetem em constante sobre o coletivo, sendo apropriadas como norte à aplicação de propostas como, por exemplo, políticas públicas. Ou seja, há uma relação intrínseca entre a ideologia política e a prática política, conforme a segunda absorve a primeira. Em suma, a interpretação do real como fundamento para sua modificação ou permanência.

Esse fenômeno, identificado por Ricoueur (2015, p. 23) como um limitante da interpretação de "ideologia", é classificado como "paradoxo de Mannheim". Um paradoxo que evidencia os limites e complexidades da interpretação marxiana sobre o conceito de ideologia (por mais que marxistas posteriores como Terry Eagleton e Antonio Gramsci tenham se afastado dessa concepção e a atualizado), já que entende o conceito como uma espécie de filtro anticientífico, distorção do factual. Afinal, se tudo é ideológico em algum nível, então a própria análise do conceito de ideologia também o é. Na prática, portanto, tal interpretação relativiza o conceito de ideologia, mas ao mesmo tempo o ressalta como visão do real que perpassa todos os indivíduos de formas diferentes.

No caso de ideologias políticas específicas, Camila Rocha (2023), baseada nas propostas de Michael Freeden, as pensa como divididas em dois grandes grupos majoritários: ideologias modulares e macro ideologias. Enquanto as segundas seriam árvores, as primeiras não passariam de galhos. O liberalismo, por exemplo, é uma macro ideologia, enquanto o libertarianismo, o ordoliberalismo, e outras variantes, são ideologias modulares. Contudo, como a própria Rocha (2023) lembra: prática política e teoria política são fenômenos distintos. Na prática, ideologias se contaminam, se

sobrepõem, em permanente relação autofágica. Por exemplo, embora em teoria as fronteiras entre conservadorismo e reacionarismo sejam claras, na prática da atuação política cotidiana essas fronteiras são borradas constantemente.

O clássico liberal britânico John Stuart Mill (2017) já percebia os perigos da liberdade irrestrita[2], ao descrever no livro *Sobre a liberdade* a necessidade de que ela seja limitada a partir de onde inicia a autonomia alheia. Em suma, liberdade máxima de um indivíduo sobre si, mas limitada quando afeta os demais. Um ponto essencial para permitir uma convivência em civilização, que os libertários contemporâneos ignoram e que os liberais clássicos entendiam: liberdade infinita assassina a própria liberdade. É, em suma, um retorno ao estado de natureza hobbesiano — de onde se depreende o porquê da necessidade de controle sobre discursos de ódio ou explicitamente autoritários. Ou, como dizia Mill (2017, p. 58), "mesmo as opiniões perdem a sua imunidade quando as circunstâncias em que se exprimem são tais que a sua expressão constitui um incitamento positivo a algum ato nocivo".

Nesse sentido, há um segmento do bolsonarismo que é preciso discutir aqui, dado sua importância: os libertários. Quatro anos depois de sua publicação, e a despeito de um panorama político distinto, o livro do professor e jurista Rafael Valim, *Estado de exceção*, permanece relevante para compreender aquele que é um dos principais aspectos que o bolsonarismo (ainda que Bolsonaro nunca tenha sido liberal) absorveu: o libertarianismo econômico. Valim fornece um prognóstico de um processo que, embora já presente naquele ano, da qual a reforma trabalhista é o exemplo mais forte, se intensificaria com a chegada da "ala técnica" do Bolsonarista, dos liberais antiliberais que não hesitaram em encenar um Shakespeare político, encarnando a ideia de que o Diabo é capaz de citar as escrituras quando o convém. Liberais que, unidos pelo prefixo "neo", descartaram todas as preocupações democráticas de um Mill, por exemplo, e sacralizam a liberdade econômica como um valor absoluto, sem qualquer preocupação, no processo, com a liberdade política.

Ainda que o golpe de 2016 tenha explicitado sinais de uma fragilização democrática no Brasil — sinais que já podiam ser encontrados no questionamento de

[2] É de conhecimento na ciência política a díade e a dificuldade de conciliar liberdade com igualdade, ao ponto de Norberto Bobbio (2011, p. 23) identificar neste ponto a diferença primordial entre esquerda e direita. Naturalmente, ambas as noções são sempre buscadas e defendidas por políticos dentro do escopo democrático. Todavia, em grande parte elas são antagônicas. Isso ilustra, na prática, o extremismo ao se tomar um deles como valor único em detrimento absoluto do outro.

Aécio Neves quanto à derrota nas eleições de 2014 ou mesmo em parcelas das manifestações do ano anterior —, a eleição de Jair Bolsonaro, no ano seguinte ao lançamento do livro, um candidato assumidamente antidemocrático, pode ser tratado como ponto de ruptura de que a democracia brasileira estava em um momento crítico. Um momento crítico que é intensificado com os ataques e ameaças, muitas das quais declaradas, que o presidente concede diariamente. Mas o que Valim mostra em seu livro, é que a semente do autoritarismo já estava sendo gestada muito antes, que o bolsonarismo é um sintoma, não uma causa. É importante que Valim, um ano antes do bolsonarismo, mas um ano depois do golpe, não tenha pudor em falar em autoritarismo. Afinal, os anseios antidemocráticos de um Bolsonaro não surgem do dia à noite, exigem um caldo de receptividade tanto por parte da população quanto das instituições.

O autor discute a origem e a noção do conceito de estado de exceção, imortalizado no famoso livro de Agamben, *Homo sacer*, e popularizado no período que se seguiu aos atentados de 11 de setembro. A exceção, entretanto, não é novidade: foi sempre um método utilizado em larga medida, como, por exemplo, durante a década de 90 na América Latina, uma forma de controlar crises, fossem elas econômicas, de segurança pública, política, ou de qualquer outra natureza. A diferença, todavia, conforme as ideias de Agamben, é que a ameaça do terrorismo trouxe consigo "uma modificação profunda de certos sistemas jurídicos diante de perigos duráveis" (Valim, 2017, p. 14). Em suma, a exceção deixa de se valer pelo termo, para se tornar o padrão. A tese de Valim é simples, ainda que não simplória: o neoliberalismo impõe um estado de exceção permanente. E, no caso brasileiro, essa exceção se dá em particular pela esfera jurídica, que não hesita em abrir mão da Constituição para atingir seus interesses. Em outras palavras, em um oximoro maquiavélico, promover uma corrupção visando combate a uma suposta outra corrupção. Publicado alguns anos antes dos vazamentos da Lava Jato, o texto se mostra quase preditivo.

Um problema é a má utilização do conceito de neoliberalismo. Por exemplo, alguns ensaios da obra de Heinrich Geiselberger, *A grande regressão*. Com heterogeneidade ideológica e política, os ensaios abordam a fragilização democrática e o surgimento de nacionalismos de extrema direita sob amplo aspecto teórico e analítico – alguns bem-sucedidos, outros nem tanto. Chama atenção a falta de profundidade teórica com que conceitos são trabalhos ao longo do livro por quase todos os ensaístas, em especial neoliberalismo e populismo. Ainda que se possa culpar o curto espaço dedicado

a cada autor, esses conceitos são empregados como significantes vazios, para retomar a definição de Ernesto Laclau em *On populist reason*, sem muita preocupação teórica.

Nesse bojo, Trump é tratado por Nancy Fraser como um populista reacionário em oposição ao establishment neoliberal progressista. Já em um ensaio de Paul Mason, Trump se torna a epítome do neoliberalismo. Mas muito pior recai sobre a noção de populismo, uma ideia que vem sendo excessivamente maltratada e empregada sem qualquer preocupação conceitual, com exceção do livro de Laclau, para classificar esses movimentos nacionalistas. Todos os ensaios usam ao menos um desses dois conceitos, mas nenhum se preocupa em trazer uma definição aproximada da forma utilizada, o que, considerando a polissemia de qualquer conceito de teoria política, é preocupante por não apenas esvaziá-lo, mas, tanto mais, oferecer uma gama ilimitada de absorção pelo leitor que pode fugir completamente da ideia pretendida. Usados sem discrição, neoliberalismo e populismo se tornam rótulos homogeneizantes a depender de quem o emissor do discurso deseja atacar. Assim, qual a diferença entre a forma com que esses conceitos aparecem nessa obra e a forma com que são utilizados como gritos de guerra na arena política do cotidiano?

O estado de exceção se tornou padrão, de acordo com Valim (2017, p. 18), porque o modelo democrático-liberal evidenciou sua incapacidade de se manter. Ao transcender a lei, e ao se transformar na nova lei, a exceção erode a democracia gradualmente, tornando a vontade popular irrelevante. Nesse sentido, a própria política se torna criminalizada, e crescem em voz os discursos — classicamente liberais — que defendem a economia como ciência exata e independente da política, de onde se entende o apreço dessa forma de liberalismo pela exceção (Valim, 2017, p. 19). Com o afastamento da população da política, está dado o ingrediente perfeito à proliferação de messias autoritários que exploram esse ressentimento crescente na população, como lembra Valim (2017, p. 20): "Este é o chamado mal-estar da democracia contemporânea. Uma democracia sem povo, a serviço do mercado, e que, ao menor sinal de insurgência contra a sua atual conformação, é tomada por medidas autoritárias". Estão dados alguns dos ingredientes da fragilização democrática, que aparecem com ainda mais força no capítulo seguinte, conforme Valim (2017, p. 24) dedica mais atenção ao caso brasileiro em específico, no bojo do golpe de 2016 e da utilização de ferramentas explicitamente corruptas em prol de um suposto combate à corrupção, a começar pelo golpe institucional em si.

Uma das soluções propostas por Valim (2017, p. 31), seria retomar os preceitos daquilo que Mouffe (2003) chamou de democracia agonística, isto é, a compreensão da democracia como um campo de combate entre adversários que, ainda que disputem entre si, agem em consensos sobrepostos — concordância sobre a liberdade de expressão, de crença de associação e de que essas próprias liberdades devem ser limitadas para existir, por exemplo —, para utilizar a noção de Rawls (2000, p. 26), e se reconhecem como legítimos, não como monstros desumanizados a serem destruídos. Em outro ponto, o entendimento de que a economia deve servir às pessoas, e não o contrário (Valim, 2017, p. 31). Ou seja, a economia deve ser um meio de diminuir as desigualdades estruturais, ainda mais em um país como um Brasil, e não um fim em si.

O liberalismo é uma ideologia heterogênea e plural. São diversas correntes internas, em permanente disputa e tensão. Isso ficou explícito com o crescimento do bolsonarismo, entre os liberais que aderiram e os que o rejeitaram, como o *Livres*. Na prática, os liberais contra Bolsonaro estão mais alinhados a uma corrente do liberalismo clássico, enquanto os a favor estão mais ligados a um liberalismo apenas econômico, que o fazem defender o autoritarismo bolsonarista e suas inevitáveis contradições com o liberalismo clássico. Para isso, o bolsonarismo não hesita em lançar mão do mel da liberdade de expressão, tomando-a como sinônimo como liberdade absoluta — o que inclui, entre outros, liberdade de atacar a democracia e mesmo de destilar pautas nazifascistas. Os feios e contrapesos democráticos, cujo cerne é justamente impedir a liberdade absoluta e o estado de natureza que decorreria, são acusados de aparelhamento e censura. A impossibilidade da liberdade absoluta é argumento básico da teoria política clássica, já sinalizado por Montesquieu (*apud* Przeworski, 2020, p. 18) ao afirmar que "para que o abuso de poder seja impossível, é necessário que, pela disposição das coisas, o poder faça o poder parar".

A análise das divisões internas do liberalismo oferece uma visão fascinante sobre a diversidade de perspectivas dentro dessa corrente ideológica. Uma das disputas mais notáveis é aquela entre os ordoliberais e os neoliberais de Hayek, que revela diferentes abordagens em relação ao papel do Estado na economia. Enquanto os ordoliberais defendiam uma intervenção estatal para promover o bom funcionamento do mercado, os neoliberais de Hayek advogavam pelo mínimo de intervenção possível, com o Estado atuando apenas para estabelecer regras e instituições que sustentam o livre mercado.

Essa distinção é crucial, pois demonstra nuances significativas dentro do liberalismo econômico. Enquanto os adeptos do laissez-faire, como Ludwig Von Mises, defendiam a completa separação entre Estado e mercado, os neoliberais de Hayek reconheciam um papel limitado, porém fundamental, para o Estado na garantia das condições ideais para o funcionamento do mercado.

Além disso, é importante destacar o libertarianismo e o anarcocapitalismo como correntes ainda mais radicais dentro do espectro liberal. Enquanto o libertarianismo coloca a liberdade como valor absoluto e central em todas as esferas da vida humana, o anarcocapitalismo vai além, defendendo a abolição total do Estado em favor de uma ordem social baseada na livre associação e no livre mercado.

Camila Rocha (2023) chama atenção para um processo de simplificação que o conceito de neoliberalismo sofre. Melhor, que ocorre sobre a própria noção de liberalismo em si. As diversas e polêmicas correntes internas são vistas como uníssono sob o rótulo de "neoliberalismo", em um processo que apaga suas idiossincrasias. Os ordoliberais, por exemplo, são radicalmente distintos dos neoliberais. Na prática, o prefixo "neo" surgiu como uma forma de distanciamento do liberalismo do *laissez-faire* europeu, um entendimento que o mercado precisa, na prática, facilitar e favorecer o livre mercado, e não abandoná-lo à própria sorte (Rocha, 2023). Acabou caindo em certa infâmia após a experiência chilena, quando o conceito passou a ser utilizado como ofensa política, de forma semelhante ao que ocorreu com a ideia de fascismo.

Os liberais pró-Bolsonaro não são somente os mais ligados a correntes mais radicais, como o libertarianismo. Mesmo parcelas dos liberais clássicos foram absorvidos pelo antipetismo, enxergando no candidato da extrema direita um mal necessário. Algo que, longe de inédito, se repetiu em diversos momentos ao longo da história, como a adesão dos liberais italianos de Giovanni Giolitti ao Fascismo de Mussolini, ou mesmo a fusão entre conservadorismo e liberalismo com Margaret Thatcher. Como diz Camila Rocha (2023), "vários momentos históricos demonstraram essa tendência dos liberais no campo da direita de aderir a projetos conservadores ou mesmo reacionários". Assim, mesmo que não fosse a escolha preferida de uma parte dos liberais, Bolsonaro acabou se colocando como a única alternativa possível ao petismo.

Essa insatisfação liberal com o ambiente político se exemplifica no caso de Giuliano Miotto, advogado liberal e autor do livro infantil *Anya*, uma releitura do clássico libertário *A revolta de Atlas* e parte da coleção *Turminha da liberdade*, ao afirmar que

"estes 56 milhões de pessoas que votaram no Bolsonaro não votaram necessariamente nele. Votaram por uma mudança, por uma nova forma de ver o Brasil" (Corrêa, 2019, p. 43). Bolsonaro talvez não fosse o nome preferido dessas pessoas, mas foi quem se colocou disponível. A fritura nos anos de crise e o impeachment de Dilma acabou por atingir toda a classe política, fomentando o sentimento de anti política que favoreceu o surgimento de um nome que quebrasse a hegemonia PT, PDSB e PMDB.

As intensidades do liberalismo variam conforme a sua corrente, portanto. De um lado, Ordoliberais pensam que o Estado deve intervir para corrigir as imperfeições do mercado, promovendo uma economia social de mercado. Do outro, no extremo, os anarcocapitalistas advogam pela ausência absoluta de Estado. É imprescindível também ressaltar que permanece válida a diferenciação entre liberalismo político e liberalismo econômico: tendências econômicas liberais não necessariamente se refletem em uma valorização da democracia liberal, como o bolsonarismo é prova viva. Mesmo que liberalismo e conservadorismo tenham surgido inicialmente como antagônicos, com o tempo passaram a dialogar.

Dentro dessas diversas correntes, Rocha (2023) notou um elemento que aparece com particular força sobre o Bolsonarismo: o individualismo possessivo. Conforme proposto por Crawford Brough Macpherson, mencionado pela autora, o *individualismo possessivo* é uma espécie de reinterpretação da ideia liberal do *self-made man*. Em português, a imagem do empreendedor que ascendeu sem apoio ou ajuda externa, mas por seus próprios méritos. Quando muito, essas pessoas crêem que suas conquistas vieram de deus, mas que nada devem ao Estado ou à sociedade, no limite sendo os únicos responsáveis. O individualismo possessivo é

> Uma operação ideológica que facilita com que as pessoas passem a aderir, ou ao menos a não se colocar contra o avanço dessa lógica de mercado. As pessoas, por exemplo, olham para as grandes corporações, e falam "o presidente é que nem eu, ele não quer pagar imposto, ele conquistou aquilo por esforço próprio". É muito fácil fazer equalização, que é a mesma equalização que aconteceu nos EUA, em que os pequenos proprietários rurais passaram a se projetar nos grandes, imaginando-os como iguais. É uma operação ideológica que facilita a identificação. Ninguém vê problema em existir bilionários no mundo, as pessoas acham isso normal, certo, ou que cada vez mais tenham corporações maiores. No limite, a pessoa pensa "poderia ser eu, ele não deve nada à sociedade". Esse é o ponto: perceber as pessoas como desenraizadas da sociedade e sem nenhum tipo de dever, moral ou político, com relação à sociedade em que você está (Rocha, 2023).

Para além do liberalismo, outro elemento típico do bolsonarismo é o seu masculinismo. O masculinismo de Bolsonaro faz com que frequentemente ele busque se afastar de identidades estereotipadas com fragilidade, como o feminino ou o homossexual, visando reforçar o estigma autoritário de *homem forte* ou *messias*. Em diversas ocasiões, ele recorreu a piadas que envolvem elementos clichês ligados a esses grupos, como a cor rosa. Durante a campanha, por exemplo, na qual usava uma camisa rosa para conscientização do câncer de mama, afirmou que era homem, independentemente da cor. Em outra ocasião, Bolsonaro perguntou a Trump, que usava uma gravata rosa, se onde ele comprou não tinha "para homem", deixando o presidente estadunidense sem compreender a piada.

Embora possam parecer menores, essas ações não estão isoladas nem são praticadas apenas por Bolsonaro. O vínculo masculinista e a rejeição do feminino são traços que acompanham líderes autoritários de diversas matizes. Com frequência, inclusive, os inimigos objetivos são interpretados como responsáveis por disseminar uma suposta feminilização social, e o resgate do passado patriarcal visa acabar com o que é visto como um obstáculo. Mussolini, por exemplo, em seu *Discurso de Nápoles*, reforçava que os problemas da Itália seriam resolvidos por um homem forte capaz de dizer não, em lugar de mulheres histéricas (Menezes, 2022). O autoritarismo e o ataque aos inimigos criam a narrativa de personalidades políticas majoritariamente masculinas que se opõem a características consideradas frágeis ou inadequadas para um líder.

Explicitamente autoritário, o ex-presidente já demonstrou em diversas ocasiões o seu desejo de fechar os demais poderes, especialmente o Judiciário, e aparelhar as instituições. No entanto, ele paradoxalmente utiliza o conceito de liberdade para justificar suas ações. Tanto em seu programa de governo, denominado *Projeto fênix*, quanto em discursos como o de 7 de setembro de 2021 e a abertura da Assembleia-Geral das Nações Unidas em 2019, Bolsonaro mantém uma retórica constante que idolatra a liberdade como um valor supremo, relegando outros valores a um segundo plano.

Sua defesa da ditadura é o maior exemplo deste ponto. Em sua visão, as Forças Armadas se colocam contra o comunismo e suas diversas vertentes: "nacional-socialismo, marxismo-leninismo, marxismo-gramscismo". Como uma espécie de violência justificada, Bolsonaro identifica as Forças Armadas como garantia contra a barbárie; é preciso, portanto, a barbárie do real para impedir a barbárie do possível. Lembra Mussolini (2006, p. 247), quando este chega a defender uma "democracia autoritária" em

sua doutrina. Para isso, não hesitou em bradar contra os moinhos de vento da "doutrinação ideológica nas escolas", aplicando ele próprio uma "doutrinação ideológica" na intenção de "libertar mentes escravas das ideias de dominação socialista" e disseminar a noção de empreendedorismo (Calejon; Vizoni, 2019, p. 149).

O anticomunismo, inclusive, desempenha um papel fundamental para os bolsonaristas — e não apenas para o Messias. Mais de uma vez durante a pandemia, os correligionários de Bolsonaro diminuíram a pandemia da COVID-19 frente a um suposto vírus do "comunismo internacional". Abraham Weintraub, ex-Ministro da Educação, chegou a dizer, na Cúpula Conservadora das Américas, que "o socialista é a AIDS e o comunista é a doença oportunista" (Calejon; Vizoni, 2019, p. 152).

Ainda que flerte e tenha falado abertamente em ruptura no discurso de 7 de setembro de 2021, Bolsonaro acusa os governadores de mostrarem à população, através de incentivos ao distanciamento social e a procura por vacinas, o que é uma ditadura. Na prática, bem como o foi na ditadura, esse formato de discurso legitima o seu próprio autoritarismo, que recebe uma maquiagem de autodefesa. Afinal, é um autoritarismo para evitar o autoritarismo dos demais. O estilo autoritário não falha em encontrar eco na retórica belicista, como mais uma vez tanto Weintraub quanto Carvalho afirmaram que o diálogo é nocivo, e a única forma de tratar os "comunistas' é com o xingamento (Calejon; Vizoni, 2019, p. 152). Não é coincidência que Bolsonaro tenha ecoado até Luís XIV, ao afirmar "eu sou a constituição" (Folha de S.Paulo, 2020).

Considerações finais

A utilização da política para minar a própria política, junto com os questionamentos democráticos que ascenderam quando Aécio se recusou a aceitar o resultado das eleições de 2014, fez com que reacendesse a chama da cultura política autoritária. O autoritarismo brasileiro não é exclusivo da Ditadura Militar, ou mesmo do bolsonarismo, mas um fenômeno cíclico que reaparece conforme o sinal dos tempos. Com a fragilização do *establishment* político e a sensação de distância sobre os representantes, os eleitores começaram a buscar alternativas. E o autoritarismo passou a ser uma delas. Leonardo Avritzer (2019, p. 62) cita, por exemplo, uma pesquisa que mostrou que mais da metade da amostra aceitaria a diminuição ou a completa extinção da democracia caso isso impactasse no combate à corrupção ou em melhoria da segurança pública.

A referida tradição autoritária brasileira, o pêndulo democrático do título de Avritzer, encontra respaldo na análise histórica. No que se mantém constante durante toda a Nova República até as eleições de 2014, a satisfação com a democracia como método de governo atingiu seu mais alto índice em 2010, com 44% da população aprovando. Menos de uma década depois, este número caiu para além da metade: 19% em 2018 (Avritzer, 2019, p. 142-143). Se a ascensão econômica do início do século XXI pode ser pensada como grande responsável por esse apoio, a crise (não só econômica, mas também política) da última década gerou o efeito contrário.

Dados do Latinobarómetro de 2018 revelaram que o apoio à democracia no Brasil é um dos menores de toda a América Latina: apenas 34% da população endossa a democracia como preferível a qualquer outra forma de governo. O país estava na frente apenas de Honduras, Guatemala e El Salvador, abaixo da média de 48%. Tão ou mais revelador: 41% dos brasileiros são indiferentes ao tipo de regime, e 14% acreditam que o autoritarismo pode ser preferível à democracia. É provável que tamanha indiferença e rejeição alimentem em simbiose o sentimento de antipolítica que favorece candidatos autoritários às margens do *establishment* político, como foi com Bolsonaro. Em suma, a antipolítica, isto é, a rejeição e oposição à política, a crença em sua irrelevância e mesmo a sua criminalização, permite a ascensão do messianismo.

Esses dados se tornam ainda mais reveladores quando aliados a de outras pesquisas semelhantes. Para se ter ideia da potência do imaginário sobre o comunismo no Brasil: 44% dos entrevistados pelo Datafolha em uma pesquisa de dezembro de 2021 creem que o Brasil poderia se tornar uma nação comunista. Quase metade do país acredita que os resultados das eleições de 2022 poderiam determinar se o Brasil implantaria um regime comunista ou não (Gaglioni, 2022). Como temos argumentado aqui, tamanho imaginário não surge da noite para o dia, mas é construído em lento processo. No caso brasileiro, a paranoia sobre o comunismo nunca desapareceu por completo, se readaptando conforme o tempo, mas manifestando um anacronismo no contemporâneo. A taxa de 44% se aproxima do percentual de votos válidos recebidos por Jair Bolsonaro nas eleições de 2022, o que nos leva a considerar a hipótese de que, para além do próprio Bolsonaro, seus eleitores possuem maior tendência a acatar a narrativa paranoica sobre o comunismo.

Por fim, para encerrar, uma parábola com a ficção. O medo e o ressentimento, características associadas, são materiais úteis para os messias populistas e/ou fascistas imporem a dominação carismática para a sua seita. O romance de Timur Vermes, *Ele está*

de volta, traz Hitler literalmente de volta aos vivos. Ainda que seja o mesmo, ainda que nada tenha mudado em si, a população, o *establishment* político, a mídia, todos o interpretam por comediante. Embora seus discursos anacrônicos sejam idênticos a 1933, ninguém acredita que aquele seja de fato Hitler. O livro termina com Hitler recebendo convites de vários partidos e afirmando que é possível trabalhar novamente com "aquele material": o medo e o ressentimento da população.

Referências bibliográficas

AVRITZER, Leonardo. *O pêndulo da democracia*. São Paulo: Todavia, 2019.

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda*: razões e significados de uma distinção política. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

BOLSONARO, Jair. *Projeto Fênix*. Disponível: https://veja.abril.com.br/wp-content/uploads/2018/10/plano-de-governo-jair-bolsonaro.pdf. Acesso em: 01 mai. 2021.

BRAY, Mark. *Antifa*: o manual antifascista. São Paulo: Autonomia Literária, 2018.

CALEJON, Cesar; VIZONI, Adriano. *A ascensão do bolsonarismo no Brasil do século XXI*. São Paulo: Lura Editorial, 2019.

CORRÊA, Marcello. Só para liberaizinhos. *Revista Época*, n. 1089, 20 mai. 2019.

DEUTSCHE WELLE. Polônia torna crime falar em campo de concentração "polonês". 17 ago. 2016. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/pol%C3%B4nia-torna-crime-falar-em-campo-de-concentra%C3%A7%C3%A3o-polon%C3%AAs/a-19480711. Acesso em: 06 mai. 2021.

Folha de S.Paulo. Eu sou a Constituição, diz Bolsonaro ao defender democracia e liberdade um dia após ato pró-golpe militar. São Paulo, 20 abr. 2020. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/04/democracia-e-liberdade-acima-de-tudo-diz-bolsonaro-apos-participar-de-ato-pro-golpe.shtml. Acesso em: 04 ago. 2023.

GAGLIONI, Cesar. A onda de influenciadores comunistas nas redes. *Nexo*, 03 set. 2022. Disponível em: https://www.nexojornal.com.br/expresso/2022/09/03/A-onda-de-influenciadores-comunistas-nas-redes?utm_medium=Email&utm_campaign=NLDurmaComEssa&utm_source=nexoassinantes. Acesso em: 10 nov. 2022.

GEISELBERGER, Heinrich (org.). *A grande regressão*. São Paulo: Estação Liberdade, 2019.

LACLAU, Ernesto. *On populist reason*. Londres: Verso, 2005.

LATINOBARÓMETRO. *Latinobarómetro 2018: banco de dados*. Disponível em: https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp. Acesso em: 12 mai. 2021.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MENEZES, Cláudio Armando Couce de. *Direito e trabalho*: análise das reformas trabalhistas. São Paulo: LTr, 2017.

MENEZES, Sergio Schargel Maia de. *Pode o conceito de fascismo ser aplicado ao Brasil?* Uma análise sobre materiais discursivos do Fascismo, Integralismo e bolsonarismo em seus diversos ciclos e estágios. 2022. 345 f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política) - Centro de Ciências Jurídicas e Políticas, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), Rio de Janeiro, 2022.

MILL, John Stuart. *Sobre a liberdade / A sujeição das mulheres*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MOUFFE, Chantal. Democracia, cidadania e a questão do pluralismo. *Política & Sociedade*, n.03, 2003.

MOUNK, Yascha. *El pueblo contra la democracia*: por qué nuestra libertad está enpeligro y cómo salvarla. Espasa Libros: Barcelona, 2018.

MUSSOLINI, Benito. *My autobiography*: with "The political and social doctrine of Fascism". New York: Dover Publications, 2006.

PAXTON, Robert. *A anatomia do Fascismo*. São Paulo: Paz e Terra, 2007.

PRZEWORSKI, Adam. *Crises da democracia*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

RAWLS, John. *O liberalismo político*. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RICOEUR, Paul. *A ideologia e a utopia*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ROCHA, Camila. *Entrevista não publicada*. 2023.

ROCHA, Camila. *Menos Marx, mais Mises*: o liberalismo e a nova direita no Brasil. São Paulo: Todavia, 2021.

ROTH, Philip. *Complô contra a América*. Trad. Paulo Henriques Britto. 1 ed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2015.

RUNCIMAN, David. *Como a democracia chega ao fim*. São Paulo: Todavia, 2018.

STANLEY, Jason. *Como funciona o fascismo*: a política do "nós" e "eles". Porto Alegre: L&PM, 2018.

TOLSTÓI, Leon Nikolaievitch. *A morte de Ivan Ilitch*. Trad. Vera Karam. Porto Alegre: L&PM, 2013.

V-DEM INSTITUTE. *Democracy report 2023: defiance in the face of autocratization*. Disponível em: https://www.v-dem.net/documents/29/V-dem_democracyreport2023_lowres.pdf. Acesso em: 20 mai. 2023.

VALIM, Rafael. *Estado de exceção*: a forma jurídica do neoliberalismo. São Paulo: Editora Contracorrente, 2017.

VERMES, Timur. *Ele está de volta*. Rio de Janeiro: Editora Intrínseca, 2014.

CENTRO URBANO: O PALCO DAS MEMÓRIAS E DOS LUGARES

URBAN CENTER: THE STAGE OF MEMORIES AND PLACES

Mariana Zerbone Alves de Albuquerque[1]

Ítalo Pereira de Sousa[2]

Resumo

Mudanças nas estruturas sociais foram recorrentes no decorrer da história da sociedade. Diante de cada reestruturação que ocorre, as cidades se transformam, passando a oferecer mudanças e permanências em seu espaço. Nessas mudanças, pensa-se na ideia de lugar, conceito oriundo da Geografia, assim como na discussão sobre memória, essa sendo colaboração da História. Para visualizar de forma prática a relação existente entre esses conceitos, a cidade emerge como objeto de estudo, sendo um dos palcos para a formação das memórias, assim como também dos lugares. Nesse sentido, o presente artigo busca compreender o elo entre as memórias dos lugares e os lugares de memória através da luz de concepções da História e da Geografia.

Palavras-chave: Cidade; Memória; Lugares; História; Geografia

Abstract

Changes in social structures have been recurrent throughout society's history. With each restructuring that occurs, cities undergo transformations, offering both changes and continuities within their space. In the midst of these changes, the concept of place, originating from Geography, as well as the discussion on memory, contributed by History, come to mind. To visually understand the relationship between these concepts, the city emerges as a subject of study, serving as one of the stages for the formation of memories,

[1] Professora Associada III da Universidade Federal Rural de Pernambuco, possui graduação em Licenciatura em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco (2003), graduação em Bacharelado em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco (2004), graduação em Graduação Sanduiche - Technische Universitat Berlin (2003) e mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Pernambuco (2006) e Doutorado em Geografia Humana pela USP (2009). E-mail: mariana.zerbone@ufrpe.br.

[2] Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE). Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Graduado em História pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Professor de História no ANBEAS - Colégio Nossa Senhora da Conceição. E-mail: italops.wow@gmail.com.

as well as places. In this sense, this article aims to comprehend the link between memories of places and places of memory through the lens of both History and Geography concepts.

Keywords: City; Memory; Places; History; Geography

Introdução: tempo e espaço, memória e lugar, História e Geografia

O diálogo entre História e Geografia sempre foi significativo, uma vez que são duas áreas das Ciências Humanas que se relacionam mutuamente com grande frequência. A História, de acordo com Marc Bloch (2002), aprofunda-se no estudo do tempo vivido pela sociedade, com foco nas ações humanas e todas suas mudanças sociais, políticas, econômicas e culturais. A Geografia, por sua vez, pode ser vista à luz de Richard Hartshorne (1978), que a entende como a ciência que analisa a interação entre os fenômenos na superfície terrestre, incorporando elementos naturais e humanos em uma abordagem unificada.

É preciso deixar claro, dessa forma, que as áreas de atuação dessas ciências possuem várias ramificações, não podendo ser definidas tão precisamente. Pode-se afirmar que tanto a História como a Geografia são ciências que, assim como outras, não estão finalizadas, estando assim em crescimento contínuo. Ambas dentro de uma grande área conhecida como Ciências Humanas e Sociais, dialogam entre si, trazendo benefícios mútuos dessa aliança científica.

Dentro desses diálogos, está a discussão entre lugar e memória, ou, mais especificamente, o entendimento sobre o que são os *lugares de memória* e o que é a *memória dos lugares*. Nesse contexto, apenas uma mudança na ordem das palavras modifica a constituição dos significados de ambas as expressões, além de possuírem sentidos que se complementam em uma relação também externa.

No que diz respeito a lugar e memória, torna-se importante entender que a discussão acadêmica sobre essa inter-relação é algo que vem sendo trabalhado pelas ciências humanas e sociais há décadas. O sociólogo francês Maurice Halbwachs foi um dos precursores nesse tema, através da sua obra *Memória Coletiva*, de 1950, na qual o autor veio a explorar como se dá a construção da memória coletiva no meio social, destacando a importância dos lugares nessa concepção. Mais adiante, o geógrafo chinês Yi-Fu Tuan, na década de 1970, trouxe as discussões acerca do lugar, colaborando assim para a construção desse conceito no meio acadêmico.

Com isso em mente, o objetivo deste artigo é compreender o elo existente entre os lugares de memória e a memória dos lugares, tomando como ponto de partida a compreensão da relação entre esses dois termos, como um suplementa o outro e como sua concepção pode ser efetuada no ambiente das cidades ao longo do cotidiano vivido nesse determinado espaço. Para essa compreensão, é preciso discutir tanto com os conceitos clássicos, como o de Halbwachs, com outros mais recentes, como Pierre Nora, por exemplo. Tratando-se de um trabalho com uma visão teórica interdisciplinar, é necessário salientar que outros autores também foram evocados quando necessário.

Para que o desenvolvimento do artigo fosse possível, foram feitas análises de recortes bibliográficos para construir a discussão do tema proposto. Sendo assim, a sua metodologia encaixa-se como revisão bibliográfica.

Para a aplicação das teorias a serem discutidas, a cidade – com foco em seu centro – foi utilizada como objeto neste estudo, buscando assim compreender a concepção dos lugares da memória e das memórias dos lugares no ambiente urbano. Dessa forma, suas nuances, suas paisagens e o seu cotidiano entram na discussão para que se torne possível a visualização do que será discutido adiante. A cidade, como portadora dos lugares de memória, tem função fundamental tanto na concepção desses espaços como na formação da memória coletiva que se consolida conjuntamente a eles.

O cotidiano vivido na cidade faz parte do processo de formulação dos lugares de memória. É a partir das experiências vividas nesse cotidiano que os habitantes de determinada cidade irão formar suas memórias e assim gerar o lugar de memória. Sendo assim, entender o cotidiano citadino e como ele interfere nessa formação de memórias, se faz necessário para a compreensão da discussão presente neste trabalho.

Espera-se que, com o debate teórico interdisciplinar, somado com a visualização da teoria debatida no ambiente urbano e no cotidiano vivido em determinado espaço, um entendimento para a problemática supracitada seja obtido.

O lugar: concepções geográficas

O conceito de “lugar” consolidou-se na Geografia Humanística na década de 1970, com autores como Yi-Fu Tuan, Edward Relph, Anne Buttimer e J. N. Entrikin, que convergiam em uma linha de pensamento que prioriza as relações afetivas vivenciadas pelas pessoas em relação ao ambiente ao seu redor. Na perspectiva dessa corrente geográfica, Adriana Leite (1998) aponta que:

> Para os seguidores da corrente humanística, o lugar é principalmente um produto da experiência humana: "(...) lugar significa muito mais que o sentido geográfico de localização. Não se refere a objetos e atributos das localizações, mas à tipos de experiência e envolvimento com o mundo, a necessidade de raízes e segurança" (Relph, 1979). Ou ainda, "lugar é um centro de significados construído pela experiência" (Tuan, 1975). Trata-se na realidade de referenciais afetivos os quais desenvolvemos ao longo de nossas vidas a partir da convivência com o lugar e com o outro. Eles são carregados de sensações emotivas principalmente porque nos sentimos seguros e protegidos (Mello, 1990); ele tanto nos transmite boas lembranças quanto a sensação de lar (Tuan, 1975; Buttimer, 1985a). Nas palavras de Buttimer (1985b, p. 228), "lugar é o somatório das dimensões simbólicas, emocionais, culturais, políticas e biológicas" (Leite, 1998, p. 10)

Nesse sentido, o lugar não é compreendido no mundo concreto; sua construção é subjetiva e incorporada às práticas do cotidiano. O lugar é forjado através das vivências no espaço que ficam ligadas a uma memória individual. Acerca de como a concepção do lugar se forma, Leite (1998) dialoga com Tuan (1975) e Relph (1979), afirmando que:

> Como afirma Relph (1979), os lugares só adquirem identidade e significado através da intenção humana e da relação existente entre aquelas intenções e os atributos objetivos do lugar, ou seja, o cenário físico e as atividades ali desenvolvidas. Nas palavras de Tuan (1975), o lugar "é criado pelos seres humanos para os propósitos humanos". Tuan (1975), afirma ainda que há uma estreita relação entre experiência e tempo, na medida em que o senso de lugar raramente é adquirido pelo simples ato de passarmos por ele. Para tanto seria necessário um longo tempo de contato com o mesmo, onde então houvesse um profundo envolvimento. No entanto, seria possível a um indivíduo apaixonar-se a primeira vista por um lugar tal qual por uma pessoa (Tuan, 1983). Em contraste, uma pessoa pode ter vivido durante toda a sua vida em determinado local e a sua relação com ele ser completamente irreal, sem nenhum enraizamento (Leite, 1998, p.10).

Sendo assim, é possível afirmar que a formação do entendimento de lugar parte, primeiramente, da memória, ou seja, a princípio, a relação afetiva com determinados espaços vividos cria a memória e, a partir dessa afetividade, vem o lugar. O lugar é a extensão do acontecer solidário, entendendo-se por solidariedade a obrigação de se viver junto. O lugar é então o *locus* do coletivo, do intersubjetivo (Santos, 1994 *apud* Abreu, 1998, p. 10).

A memória: concepções historiográficas

A memória ocorre espontaneamente no ser humano. Guardamos lembranças em nosso consciente e no subconsciente, as quais constituem nossa memória e fazem parte

da nossa história como seres sociais. Tendo compreendido o lugar com o que foi discutido até aqui, pode-se dizer que é nele onde a memória é cristalizada. Nesse espaço da memória, as identidades culturais afloram e trazem seus significados acerca das tradições evocadas pela memória. Segundo Sônia Peres (2021):

> A memória pode ser interpretada como reminiscências do passado onde surgem no presente, no pensamento de cada sujeito, ou como forma da nossa capacidade de guardar quantidade de informações de fatos que foram vividos no passado, devido ao nosso convívio social com outras pessoas, a nossa lembrança necessita de uma comunidade afetiva (Peres, 2021, p. 73).

O ponto de vista da autora, é harmônico com o que foi formulado por Maurice Halbwachs, que afirma que as memórias surgem a partir de construções elaboradas, ao longo do tempo, por determinados grupos sociais. Dessa forma, a memória tem um grau de coletividade, onde, segundo Halbwachs (2013):

> Não basta reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível se somente tiverem feito e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo (Halbwachs, 2013, p. 39).

Portanto, Halbwachs argumenta que, embora essas memórias possam residir inicialmente como experiências individuais em nosso interior, elas são intrinsecamente coletivas, pois só podemos reconstruir uma imagem do passado com a contribuição de inúmeros fragmentos de lembranças trazidos à tona pelos relatos de outras pessoas.

As memórias, portanto, possuem uma pluralidade. Quando se pensa sobre as memórias dos lugares, trazendo o cenário da cidade para análise, é importante ter em mente que as memórias construídas ao longo da história daquele determinado ambiente, foram fruto de uma construção da sociedade que ali habitou. Pode-se dizer que "a menor alteração do ambiente atinge a qualidade íntima da memória. Por essa via, Halbwachs amarra a memória da pessoa à memória do grupo; e esta última à esfera maior da tradição, que é a memória coletiva" (Bosi, 1994, p. 55).

Joël Candau (2012), por sua vez, possui um entendimento diferente sobre memória coletiva, para o autor, esse tipo de memória não pode ser tratado sem ponderar alguns pontos sobre a solidez das lembranças que constituem determinadas memórias. Logo, para preencher esquecimentos, a memória pode ser moldada por determinados grupos, configurando-se assim como uma representação. De acordo com o autor trata-se de "um

enunciado que membros de um grupo vão produzir a respeito de uma memória supostamente comum a todos os membros desse grupo" ou "um enunciado relativo a uma descrição de um compartilhamento hipotético de lembranças" (Candau, 2012, p. 24-25).

Quando se trata da relação entre a História e a memória, Pierre Nora (1993) entende como uma ruptura, onde ambas apresentam traços opostos, com determinadas particularidades e modos de operar. O autor aponta:

> Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado (Nora, 1993, p. 09).

Dessa forma, torna-se possível compreender que a construção da história instrumentaliza o que entendemos como memória e, consequentemente, há o surgimento do lugar da memória, que é um espaço repleto de significado no qual a história deseja perpetuar através da transformação desses objetos ou práticas em monumentos. Os lugares da memória irrompem de uma necessidade de criar arquivos e mantêm-se através do sentimento de que não há memória espontânea (Nora, 1993, p. 11). Segundo o autor:

> Os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, que é preciso manter aniversários, organizar celebrações, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque essas operações não são naturais. É por isso a defesa pelas minorias, de uma memória refugiada sobre focos privilegiados e enciumadamente guardados nada mais faz do que levar à incandescência a verdade de todos os lugares de memória. Sem vigilância comemorativa, a história depressa as varreia. São bastões sobre os quais ela se escora. Mas se o que eles defendem não estivesse ameaçado, não se teria, tampouco, a necessidade de constituí-los. Se vivêssemos verdadeiramente as lembranças que elas envolvem, eles seriam inúteis. E se, em compensação, a história não se apoderasse deles para deformá-los, transformá-los, sová-los e petrificá-los eles não se tornariam lugares de memória. É este vai-e-vem que os constitui momentos de história arrancados do movimento da história, mas que lhe são devolvidos. Não mais inteiramente há vida, quando o mar se retira da memória viva (Nora, 1993, p. 13).

Para Nora (1993), os lugares de memória possuem três sentidos: material, simbólico e funcional, não necessariamente ocorrendo de forma isolada, e, além disso, podendo acontecer simultaneamente. A aura simbólica do lugar depende das experiências, vivências e das construções sociais que compõem o imaginário singular e coletivo. O que

constitui o lugar de memória parte de um jogo entre a história e a memória, onde, para se afirmar como tal, é preciso primeiramente ter o que o autor chama de "vontade de memória". A partir desse primeiro movimento, evita-se que o lugar seja visto apenas como mais uma fonte de lembrança e passe a ter mais dos sentidos apontados anteriormente: material, simbólico e funcional. Caso não aconteça esse primeiro movimento, ele passa a ser um lugar de história, pois se esvaziará desses sentidos e sobrará apenas a lembrança do lugar para ser registrada.

Sendo assim, é possível observar que a memória e a história, com suas diferenças, se separam, criando uma apropriação de uma pela outra. Nora (1993), sobre isso, afirma que:

> Tudo o que é chamado hoje de memória não é, portanto, memória, mas já história. Tudo o que é chamado de clarão da memória é a finalização de seu desaparecimento no fogo da história. A necessidade de memória é uma necessidade da história. Sem dúvida é impossível não se precisar dessa palavra. Aceitemos isso, mas com a consciência clara da diferença entre memória verdadeira, hoje abrigada no gesto e no hábito, nos ofícios onde se transmite os saberes do silêncio, nos saberes do corpo, as memórias de impregnação e os saberes reflexos e a memória transformada por sua passagem em história, que é quase o contrário: voluntária e deliberada, vivida como um dever e não mais espontânea; psicológica, individual e subjetiva e não mais social, coletiva, globalizante. Da primeira, imediata, à segunda, indireta (Nora, 1993, p. 14).

Nesse contexto, podemos observar que isso se constitui de duas grandezas diferentes, mas que atuam em conjunto para a construção de um saber científico. Nas palavras de Catroga (2015):

> Só um cientismo ingénuo pode aceitar a existência de uma radical separação entre a retrospectiva da memória e a retrospectiva historiográfica, tanto que ambas não são exclusivamente criadas pela imaginação e, ainda que por vias diferentes, aspiram o verossímil, seja por fidelidade ou por veridicção (Catroga, 2015, p. 53).

Dentro da sua discussão sobre história e memória, Catroga (2015) evoca a visão de Febvre (1953) e Marrou (1954), que afirmam que a memória sacralizaria as recordações, enquanto o discurso historiográfico construiria uma operação intelectual a partir da desmistificação das interpretações (Febvre, 1953; Marrou, 1954 apud Catroga, 2015, p. 54-55). Chartier (2009) reforça essa colocação da seguinte maneira:

> Sem dúvida, entre história e memória as relações são claras. O saber histórico pode contribuir para dissipar as ilusões ou os desconhecimentos que durante longo tempo desorientaram as memórias coletivas. E, ao contrário, as cerimônias de rememoração e a

> institucionalização dos lugares de memória deram origem repetidas vezes a pesquisas históricas originais. Mas não por isso memória e história são identificáveis. A primeira é conduzida pelas exigências existenciais das comunidades para as quais a presença do passado no presente é um elemento essencial da construção de seu ser coletivo. A segunda inscreve na ordem de um saber universalmente aceitável, "científico", no sentido de Michel de Certeau (Chartier, 2009, p. 24).

É possível afirmar que tanto a história quanto a memória são representações do passado, no entanto, com um modo operacional diferente. A memória individual, por exemplo, é criada a partir de experiência dos sujeitos que vivenciam experiências variadas, particulares e, por conseguinte, formulam sua memória. A memória coletiva parte de uma comunidade – que partilha de uma memória em comum – e que a tem como uma memória norteadora da identidade enquanto sujeitos pertencentes daquele lugar de memória. Quando essas memórias coletivas, formadoras de uma identidade, vão se legitimando como "memória oficial", deixam de ser memória e se tornam história. Logo, a história tem esse "Gesto de sepultura" (Catroga, 2015, p. 55).

Assim, com o entendimento sobre lugar e memória definido e já adentrando na discussão acerca de lugares de memória, torna-se possível discutir a proposta que norteia esse artigo: o elo entre os lugares de memória e as memórias dos lugares.

A cidade, o lugar e a memória

A cidade, além do espaço ocupado, é palco de tensões sociais; é o espaço onde ocorrem movimentos de mudanças, transformações políticas, reivindicações, tomadas de decisões. Acerca da cidade, Maurício de Abreu (1998) define: "A cidade é uma das aderências que ligam indivíduos, famílias e grupos sociais entre si. Uma dessas resistências que não permitem que suas memórias fiquem perdidas no tempo, que lhes dão ancoragem no espaço" (Abreu, 1998, p. 14).

Para ter toda essa interação, esse espaço é habitado e pertencido. Os citadinos irão, ao longo de sua trajetória na cidade, formar recordações que essas ficarão atreladas aos espaços vividos, gerando pertencimento e, com isso, a concepção de lugar.

Nesse contexto, Pesavento (2008) desenvolveu uma narrativa pertinente sobre o centro das cidades. As cidades, e em especial os seus centros, são tidas como lugares de memória, como apresenta a autora:

> A definição, no caso, parte de uma referência espacial, ou seja, geográfica e de dimensão física: o centro é o núcleo original, o ponto de partida nodal e uma aglomeração urbana. O centro é, pois, o marco

> zero de uma cidade, o local onde tudo começou, o seu núcleo de origem. Assim sendo, o centro é um espaço privilegiado no tempo (Pesavento, 2008, p. 04).

De acordo com ela, é a partir do centro que a cidade desenvolve os seus mecanismos sociais, políticos, econômicos e culturais. O centro da cidade compõe parte da paisagem urbana e é o local de vivência não só daqueles habitam a cidade, mas também daqueles que estão apenas de passagem pela localidade.

A partir dessas vivências, as identidades são criadas, sendo um movimento de via dupla: Os habitantes e transeuntes criam suas identidades em relação à cidade e às experiências, enquanto o imaginário ajuda a compor a memória coletiva do lugar, transformando o centro da cidade em um lugar de memória. Tal memória tende a circular através da sociedade pelo imaginário, que são construídos desde experiências vividas no lugar até a relatos ouvidos sobre determinado lugar. Sobre o imaginário da cidade, Ferrara (1997) apresenta que:

> [...] o imaginário corresponde à necessidade do homem produzir conhecimento pela multiplicação do significado, atribuir significados a significados; suas produções não são únicas, mas se acumulam e passam a significar mais por um processo associativo onde um significado dá origem a um segundo ou terceiro e, assim, sucessivamente. Pelo imaginário, a imagem urbana – locais, monumentos, emblemas, espaços públicos ou privados – passa a significar mais pela incorporação de significados extras e autônomos em relação à imagem básica que lhes deu origem (Ferrara, 1997. p. 194).

Esse significado originário, mencionado pela autora, pode vir com um sentimento de nostalgia acerca dos espaços. Tal sentimento faz parte do imaginário dos lugares e se faz necessário para a crítica do novo modelo técnico das cidades modernas, que afeta principalmente os centros urbanos. De acordo com Bresciani (1997):

> [...] a nostalgia das antigas praças irregulares e simétricas em sua irregularidade, praças que não são lugares de passagem ou entroncamento de ruas, mas simplesmente lugares onde as pessoas sabem que poderão encontrar-se e se identificar-se enquanto habitantes *daquela cidade*. Lugares, pois, onde os edifícios públicos *simbolizam* a identidade coletiva, reenviam ao homem a imagem de sua própria liberdade; sem dúvida resíduo arcaico do tempo em que os habitantes das cidades compravam sua liberdade, em que o habitante das cidades livres contrastava com a servidão do homem do campo. Nostalgia necessária para compor a crítica ao "funesto sistema de blocos de edifícios" e ao caráter desfigurado (sem rosto próprio) da cidade moderna, lugar onde o homem, ao invés de destacar-se pelo dom da boa oratória, se aproxima e se assemelha às máquinas (Bresciani, 1997. p. 20).

Nesse sentido, a formação da concepção de lugar, em determinado indivíduo, depende de um conjunto de fatores relacionados à dinâmica da cidade para poder acontecer. Um desses fatores está ligado à valorização das memórias dos lugares, o que se torna progressivamente mais difícil devido ao processo de globalização. O avanço da globalização ocasiona uma expansão da ideia de lugar. A homogeneização dos vários lugares ocasiona um grande problema quando não se há uma valorização do passado e um estímulo para a elaboração da história dos lugares, provocando o esquecimento e o esvaziamento da individualidade do lugar. Nesse sentido, Abreu (1998) aponta:

> Com efeito, foi a partir da Ilustração que as sociedades ocidentais passaram a redirecionar a sua visão de mundo, antes orientada para a "grandeza" e a "majestade" do passado, transferindo seu foco de atenção para o "futuro", par o "progresso". Olhar com reverência para o passado passou a ser visto, a partir de então, como sinônimo de saudosismo ou como atitude tipicamente reacionária, uma associação de idéias que só tendeu a ampliar o seu escopo com o tempo. Era para o futuro, e não para o passado, que as sociedades deveriam olhar! (Abreu, 1998, p. 06).

O movimento de modernização também progrediu em paralelo. No entanto, essa modernidade é ditada através de uma ideia de progresso de uma elite conservadora detentora do poder, que sempre está "em busca do novo". Benjamin (2021, p. 179) aponta que "o moderno opõe-se ao antigo, o novo ao sempre igual". Dessa forma, o moderno é algo mais profundo, não sendo apenas, portanto, o que se entende no saber comum de "novidade". Ao trazer as reflexões sobre *As flores do mal* de Baudelaire, Walter Benjamin consegue aprofundar-se nesse conceito. O autor afirma que:

> Em Baudelaire, o "moderno" não assenta única e principalmente na sensibilidade. Nele exprime-se uma espontaneidade suprema; a modernidade é em Baudelaire uma conquista, tem uma armadura. Parece que só Jules Laforgue viu isso, ao falar do "americanismo" de Baudelaire (Benjamin, 2021, p. 158).

Todavia, a "conquista" da sociedade, como aponta Baudelaire, não é uma conquista pacífica, uma vez que acontece através de conflitos para que se estabeleçam as mudanças em meio social, político, econômico e cultural. Benjamin aponta para uma armadura sob posse da modernidade, que, segundo o autor, se trata da alegoria do poder transformador dessa modernidade (Benjamin, 2021, p. 179). Sendo assim, para esclarecer o significado dessa alegoria, Benjamin retoma a Baudelaire e afirma que: "A alegoria de Baudelaire – ao contrário da do Barroco – traz as marcas da cólera, indispensável para arrombar as

portas deste mundo e deixar em ruínas as suas contribuições harmoniosas" (Benjamin, 2021, p. 168).

Posto isto, de acordo com a visão de Benjamin (2021), a modernidade veio para transformar, de maneira violenta, a cidade e todo o seu contexto. O fazer e o viver a cidade mudou de forma drástica o cotidiano, as experiências e as memórias; estas, portanto, passariam a sofrer mudanças com a mesma marca da cólera causada pela chegada da modernidade. Nessa conjuntura, o "velho" é deixado para trás para dar lugar ao "novo". No entanto, por muitas vezes não houve a cautela ao registrar a memória dos lugares, gerando uma lacuna na sua história e um esvaziamento do lugar, tendo como consequência a anulação de suas memórias.

Abreu (1998) cita exemplos de cidades que hoje sustentam posições de baluartes e bastiões da memória e do patrimônio nacional, todavia, nada (ou quase nada) são de fato estruturas que transpareçam a verdadeira origem de determinados centros urbanos, dando origem a um problema existente na maioria das cidades: a formulação de uma memória coletiva e de lugares de memória não necessariamente vivenciados por todos aqueles que habitam a cidade mas que acabam consumindo as versões de memórias moldadas como natural diante da valorização estimulada por uma camada dominante da sociedade que acaba impondo suas versões de memória aos espaços, formando assim, uma memória artificial.

Essa busca desesperada pelo novo, marcante principalmente entre a segunda metade do século XIX e a primeira metade do XX, ocasionou uma crise de memória, uma vez que as cidades estavam se esvaziando de significado e identidade própria. A busca pelo novo não respeitou a heterogeneidade da memória, que, diferentemente dos parâmetros da globalização, a sua forma coletiva não é homogênea, como aponta Abreu (1998):

> Mas a cidade não é um coletivo de vivências homogêneas. Para definir o que seria a memória das cidades, nossa categoria de análise não pode ser a população. O que faz com que surja uma memória grupal ou social, referida a algum lugar, é o fato de que aquele grupo ou classe social estabeleceu ali relações sociais. Essas relações, entretanto, podem ser de dominação, de cooperação ou de conflito, e variam tanto no tempo como no espaço. Consequentemente, a vivência da cidade dá origem a inúmeras memórias coletivas, que podem ser bastante distintas umas das outras, mas que têm como ponto comum a aderência a essa mesma cidade (Abreu, 1998, p. 14).

Diante desse problema gerado pela elite conservadora e pela expansão da ideia de lugar ocasionada pela globalização, surge a necessidade da busca das memórias da cidade

para entender o seu passado e ter o pertencimento gerado através desse processo. No entanto, o que se torna evidente é uma construção de identidade e de mentalidade formulada por aqueles que possuem uma influência maior na sociedade, que acabam impondo suas versões da memória, que como foi discutido até aqui, deveria ser multifacetada. Roger Chartier (1991) nos traz que:

> Esse retorno a Marcel Mauss e Emile Durkheim e à noção de "representação coletiva" autoriza a articular, sem dúvida melhor o conceito de mentalidade, três modalidades de relação com o mundo social: de início, o trabalho de classificação e de recorte que produz configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõe uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de ser no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas em virtude das quais "representantes" (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpétuo a existência do grupo, da comunidade ou da classe (Chartier, 1991. p. 183).

Diante do que é dito por Chartier (1991), é possível perceber que os lugares de memória podem sofrer influências daqueles que possuem uma dominação em determinados espaços, configurando-se como uma manipulação de memórias. Nesse jogo de poder, onde as memórias dos lugares acabam sofrendo manipulação na busca de construir uma narrativa que legitime o poder daqueles que o detém. Dessa forma, a memória sofre de interferência ideológica, como aponta Paul Ricouer (2007):

> No plano mais profundo, o das mediações simbólicas da ação, a memória é incorporada à constituição da identidade por meio da função narrativa. A ideologização da memória torna-se possível pelos recursos de variação oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa. E como os personagens da narrativa são postos na trama simultaneamente à história narrada, a configuração narrativa contribui para modelar a identidade dos protagonistas da ação, ao mesmo tempo que os contornos da própria ação. Hannah Arendt nos lembra que a narrativa diz o "quem da ação". É mais precisamente a função seletiva da narrativa que oferece à manipulação a oportunidade e os meios de uma estratégia engenhosa que consiste, de saída, numa estratégia do esquecimento quanto da rememoração. (...) é no nível em que a ideologia opera como discurso justificador do poder, da dominação, que se veem mobilizados os recursos de manipulação que a narrativa oferece (Ricouer, 2007, p. 98).

O autor reflete sobre os abusos da memória, que, por muitas vezes, são utilizados na construção de um fato, podendo assim formar memórias coletivas desconectadas com a realidade. Quando se pensa nas memórias dos lugares, especificamente as cidades, pode-se pensar nesses abusos da memória na formação de identidades locais, celebração

de acontecimentos fundadores e, consequentemente, na legitimação da ordem e do sistema de poder instaurado.

É justamente no contexto desses abusos de memória, que se produzem o silenciamento de parte das memórias dos lugares. Os detentores do poder, para estar na posição de dominantes, precisam executar um processo de silenciamento daqueles que ameaçam a legitimidade do seu poder. É nesse sentido que ocorre o silenciamento de algumas memórias dos lugares, objetivando assim, o seu esquecimento na memória coletiva. É buscar, propositalmente, esquecer algumas lembranças que formam as memórias coletivas como, por exemplo, ocorrem com nomes de ruas e bairros nas cidades brasileiras, onde se apagam nomes, que por muitas vezes são ligados à populares que participaram ativamente da formação da cidade, para por nomes de pessoas pertencentes ao grupo determinado da época, que possuem poder e influência, como desembargadores, presidentes, militares etc.

Sendo assim, é através desse impulso ocasionado pela crise de memória das cidades que se buscou valorizar o passado desses espaços. Essa crise poderia ser sanada através da recuperação do tempo e do espaço. Uma construção de uma "memória da cidade" e não de uma "memória urbana" precisa acontecer para que se recupere o que se perdeu, por isso a importância da valorização do passado. Esse processo de recuperação do tempo e do espaço só se torna possível através da luz de duas ciências que trabalharão em harmonia: a História e a Geografia. Para compreender a memória da cidade, é importante ressaltar que a memória coletiva atrelada aos espaços da cidade não é homogênea, uma vez que ela não segue o parâmetro de globalização.

Cotidiano, lugar e memória da/nas cidades

Ao tratar de cotidiano, o entendimento comum é que são “práticas do dia a dia”, no entanto, Certeau (2009) apresenta uma visão mais ampla dessa palavra. De acordo com esse autor, o cotidiano constitui a cultura do indivíduo, pois contém suas práticas. Essa cultura em questão é fabricada por uma ordem econômica vigente, na qual são criados “produtos” a serem consumidos. Por sua vez, esse consumo cria ou altera a cultura e, consequentemente, o cotidiano. Segundo o autor:

> Muitos trabalhos, geralmente notáveis, dedicam-se a estudar seja as representações, seja os comportamentos de uma sociedade. Graças ao conhecimento desses objetos sociais, parece possível e necessário balizar o uso que deles fazem os grupos ou os indivíduos. Por exemplo, a análise das imagens difundidas pela televisão (representações) e dos

> tempos passados diante do aparelho (comportamento) deve ser completada pelo estudo daquilo que o consumidor cultural "fabrica" durante essas horas e com essas imagens. O mesmo se diga no que diz respeito ao uso do espaço urbano, dos produtos comprados no supermercado ou dos relatos e legendas que o jornal distribui (Certeau, 2009, p. 38).

Partindo dessa perspectiva, o "produto final" do que o consumidor "fabrica" durante suas horas de consumo de uma cultura difundida por meio de representações faz parte da cultura e serve para apreender o cotidiano desse indivíduo. Certeau (2009) aponta também para o espaço urbano, no qual se deve observar o "consumidor" e seu comportamento. Acerca dessa "fabricação", o autor formula que:

> A "fabricação" que se quer detectar é uma produção, uma poética – mas escondida, porque ela se dissemina nas regiões definidas e ocupadas pelos sistemas da "produção" (televisiva, urbanística, comercial etc.) e porque a extensão sempre mais totalitária desses sistemas não deixa aos "consumidores" um lugar onde possam marcar o que fazem com os produtos. A uma produção racionalizada, expansionista além de centralizada, barulhenta e espetacular, corresponde outra produção, qualificada de "consumo": esta é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois não se faz notar com produtos próprios, mas nas maneiras de empregar os produtos impostos por uma ordem econômica dominante. (Certeau, 2009, p. 39)

Observar como o cotidiano é moldado a partir de uma ordem econômica dominante é crucial para o seu entendimento. Tendo em vista, portanto, os "consumidores" desses "produtos" e as formas de pensar e agir de acordo com a ordem que os rege, é possível afirmar que o cotidiano também é algo forjado pelo instrumento do poder e por seus detentores.

É nas cidades que seus habitantes vivenciam seus respectivos cotidianos, agindo como consumidores e produtores de uma cultura da cidade. Nesse espaço urbano, os citadinos consomem tanto a cultura material (as estruturas arquitetônicas e toda a composição organizacional física da cidade, por exemplo) quanto a imaterial, que diz respeito a todo o modo comportamental que rege o funcionamento dessa cidade. Nesse panorama, entram as práticas, as representações e a memória.

Assim como a memória, o cotidiano também pode ser entendido tanto na esfera individual (vida privada) quanto na coletiva, em que uma não precisa deixar pausar o seu fluxo para que o outro se inicie, seguindo em conjunto e sem interrupções, mas apenas rupturas. É a partir do cotidiano do citadino na cidade que virão as experiências vividas

nesse espaço. Logo, as memórias se formam a partir dessas experiências, além de formular a concepção de lugar dentro da cidade. Sendo assim, a concepção de lugar é algo inerente ao cotidiano, ou seja, para que se cristalize a sua concepção, é preciso ter havido a experiência adquirida a partir da vivência obtida pelo cotidiano do espaço.

É importante salientar que a construção do lugar não acontece em todos os sujeitos que transitam pelo mesmo espaço em seu cotidiano. Nesse sentido, é preciso entender que a cidade é complexa em sua estrutura, possui suas especificidades e é vivida de formas diferentes, formando vários conjuntos de memórias coletivas e individuais, possuindo vários símbolos em sua formação que constituem o imaginário da cidade.

É válido ressaltar que, mesmo compreendendo o elo que os lugares constroem com as experiências vividas pelos indivíduos ao longo do cotidiano e as suas relações com as memórias, essa concepção de lugar para o sujeito pode ser fabricada. Nesse viés, Huyssen (2000) aponta que o ser humano tem medo do esquecimento e, por isso, passa a ser facilmente seduzido pela memória. Sobre isto, o autor cita que:

> O enfoque sobre a memória é energizado subliminarmente pelo desejo de nos ancorar em um mundo caracterizado por uma crescente instabilidade do tempo e pelo fraturamento do espaço vivido. Ao mesmo tempo, sabemos que tais estratégias de rememoração podem afinal ser, elas mesmas, transitórias e incompletas (Huyssen, 2000, p. 20).

Com esse desejo de rememoração, o autor evidencia que é possível uma memória se tornar mercadoria. Dessa forma, os lugares de memória também sofrem esse impacto e passam a ser fabricados pelo *marketing* da própria cidade, que visa estimular o turismo ou glorificar determinados pontos da história da cidade para legitimar a formação de um ponto turístico, tal prática acaba gerando a concepção de que, mesmo que o indivíduo não vivencie a experiência no espaço, possa criar a concepção de lugar e um pertencimento de memória, já que ele pertence àquele espaço em que se propagou determinada objetificação da memória enquanto produto. É necessário considerar também que, para que a legitimação desse produto possa acontecer, ele precisa ser propagado por meios que possuam uma parcela de poder de influência sobre os demais, pois assim essa memória pode ser inculcada na massa. Forja-se, assim, um lugar nunca vivenciado de fato.

As relações que constituem a memória coletiva não são como um simples quebra-cabeça, no qual basta encaixar as peças e contemplar sua completude, mas sim como um caleidoscópio, em que em cada junção de pedras em seu interior forma uma imagem diferente. As pedras seriam os variados grupos que compartilham experiências

semelhantes, havendo identificação cotidiana entre alguns indivíduos na construção do lugar e em outros não.

Considerações finais

Por fim, é possível elaborar uma reflexão para responder à indagação que guiou a discussão nesse trabalho: qual o elo existente entre os lugares de memória e a memória dos lugares? São dois termos que trabalham em uma dialética; os lugares de memória são formulados através das memórias depositadas nesses lugares. Ainda assim, entende-se que os lugares de memória, por mais que estejam relacionados à memória, ainda trazem um distanciamento, e entender isso é indispensável na concepção de lugar pela ótica da Geografia. De acordo com Tuan (1975), a formação do lugar de memória depende da relação de experiências que se vivenciou em determinado espaço e de que forma essas experiências trazem lembranças afetivas, ou seja, a formação dos lugares de memória depende, primeiramente, da memória dos lugares.

Em relação ao que foi discutido sobre a cidade e seus habitantes, podemos afirmar que os citadinos passam a construir várias memórias no que se refere aos espaços da cidade conforme a sua vivência no espaço acontece. Esse fenômeno constitui a ideia de lugar, que surge através do conjunto de vivências e memórias atreladas a determinados espaços, formando assim, os lugares de memória. É necessário acrescentar que, como foi discutido ao longo do trabalho, a concepção desses lugares, por muitas vezes, não é ligada apenas aos sujeitos, podem estar relacionadas a abusos de memória realizados por aqueles que buscam firmar determinadas versões de memória por vários motivos, seja por questão de reafirmação de lugar de poder ou para formulação de uma mercadoria relacionada a uma memória coletiva a ser moldada.

Finalizando a discussão, pode-se dizer que por mais que o núcleo teórico que guiou esse artigo tenha sido oriundo da História e a Geografia, o auxílio das demais ciências humanas, como a Filosofia e a Sociologia, foram de suma importância para o desenvolvimento do debate, fortalecendo assim, a importância do debate interdisciplinar em trabalhos acadêmicos.

Por fim, foi possível perceber que, esses lugares de memória, tendo sido realmente vivenciados ou não, moldados ou não, passam a possuir as cargas simbólicas atreladas aos espaços pelo imaginário dos citadinos e vivenciados ao longo do cotidiano desses que passam por esse espaço. Portanto, esse movimento contribui para a criação da identidade

do sujeito que vive em seu espaço. Com esse movimento, os lugares passam a possuir memória, ou seja, as memórias dos lugares.

Referências

FERRO, Marc. Filme: uma contra-análise da sociedade? In: LE GOFF, J.; NORA, P. (Orgs.). *História: novos objetos*. Tradução de Terezinha Marinho. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. p. 202-203.

ABREU, Maurício. Sobre a Memória das cidades. *Revista Território*. v. 3, n. 4, p. 5-26, jan./jun., 1998.

ALVARENGA, André. Lugar e memória: cenários. *GEOgraphia*, v. 19, n. 41, p. 97-109, set./dez., 2017.

BENJAMIN, Walter. *Baudelaire e a modernidade***.** Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador***.** Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos***.** 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BRESCIANI, Maria Stella. Cidade, cidadania e imaginário. In: SOUZA, Célia; PESAVENTO, Sandra. *Imagens urbanas: os diversos olhares na formação do imaginário urbano***.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 1997, p. 13-20.

BUTTIMER, A. Hogar, Campo de Movimiento y sentido del Lugar. In: *TEORIA Y MÉTODO EN LA GEOGRAFIA ANGLOSAJONA*. Maria Dolores Garcia Ramón (org.), Barcelona, Ariel. 1985. p. 227-241.

CANDAU, Joël. *Memória e identidade*. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2012.

CATROGA, Fernando. *Memória, história e historiografia***.** Rio de Janeiro: FGV, 2015.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano – 1. Artes de fazer***.** Petrópolis: Vozes. 2009.

CHARTIER, Roger. *A história ou a leitura do tempo***.** Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2009.

_____. *O mundo como representação*. Estudos avançados, v. 5, n. 11, p. 173-191, 1991.

ENTRIKIN, J. N. *The Betweenness of Place: Toward a Geography of Modernity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

FERRARA, Lucrécia. Cidade: imagem e imaginário. In: SOUZA, Célia; PESAVENTO, Sandra. *Imagens urbanas: os diversos olhares na formação do imaginário urbano***.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 1997, p. 193-204.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva***.** Tradução de Beatriz Sidou. 2ª ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HARTSHORNE, Richard. *Propósitos e natureza da Geografia***.** 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1978.

HUYSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória***.** Rio de Janeiro: Aeroplano. 2000.

LEITE, Adriana Filgueira. O Lugar: Duas Acepções Geográficas. *Anuário do Instituto de Geociências – UFRJ*. Rio de Janeiro, Volume 21, p. 9-20, 1998.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Revista História e Cultura***.** v. 10, p. 7-28, dez., 1993.

PERES, Sônia Maria Zanezi. Malrice Halbwachs e a memória coletiva e individual. *Revista Missioneira***.** Santo Ângelo. v. 23. n. 2, p. 71-78. jul/dez. 2021.

PESAVENTO, Sandra. História, Memória e Centralidade Urbana. *Revista Mosaico*, v.1, n.1, p.3-12, jan./jun., 2008.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento***.** Campinas: Ed. Unicamp, 2007.

RELPH, Edward. As bases fenomenológicas da Geografia. *Geografia*, Rio Claro, v. 4, n. 7. 1979. p. 01-25.

SANTOS, Milton. *Técnica, espaço, tempo.* São Paulo: Hucitec. 1994.

TUAN, Yi-Fu. Place: an experiential perspective. *Geographical Review*, v. 65, n. 2. 1975. p. 151-165.

TUAN, Yi-Fu. *Espaço e Lugar*. São Paulo: Difel, 1983.