

Discursos sobre fragilidade feminina: educação da mulher no Brasil colônia

Carmen Lúcia Fornari Diez*

Resumo

A proposta deste estudo é realizar uma arque-genealogia dos discursos sobre a mulher no Brasil colonial, discursos que elaboraram a imagem de fragilidade feminina como justificativa das práticas que designaram ao “sexo frágil”, historicamente, um lugar subalterno nas relações sociais. O interesse da pesquisa se insere nas temáticas história da educação feminina, gênero, sexualidade e corpo, áreas que, portanto, hoje são indispensáveis para a interlocução da educação com as ciências humanas.

Palavras-chave: Educação feminina. Gênero. História da educação. Sexualidade.

Quando sonho, sou outra, inauguro-me.

(Helena Kolody)

O contexto desta escavação é o ocidente renascentista, com enfoque no Brasil colonial e suas práticas de institucionalização dos “recolhimentos” que se propunham a proteger as “frágeis mulheres”, enquanto os fortes – homens – conquistavam, colonizavam, guerreavam e navegavam.

As fontes que serão tratadas se referem a pesquisas historiográficas sobre o Brasil colônia, das quais são enfatizadas as relativas aos processos inquisitoriais contra as mulheres, dos quais se projetam as “confissões da carne” e toda uma linguagem explicitadora – ao contrário do estigma forjado – da força e da resistência

* Professora Associada aposentada da UFPR e atualmente pesquisadora do PPGE da Uniplac. E-mail: miuxe@uol.com.br

Recebido: 2/08/2012 – Aprovado: 25/08/2012

dessas raparigas e matronas. Delumeau descreve como o discurso teológico de fins do século XVI representava a mulher:

Os antigos sábios nos ensinam que todas e quantas vezes o homem fala por muito tempo com uma mulher ele causa sua ruína e se desvia da contemplação das coisas celestes e finalmente cai no inferno. Eis aí o perigo que há em ter demasiado prazer em tagarelar, rir e mexericar com a mulher, seja boa, ou seja, má. [conclui com o paradoxo do Eclesiástico:] a iniquidade do homem é melhor do que a mulher de bem (1996, p. 328).

Por isso, no espaço doméstico, o perigo era principalmente percebido como vindo das mulheres, essas insidiosas co-nhedoras do veneno, dos sortilégios,

da cizânia, e dos desfalecimentos, as doenças inesperadas, os falecimentos sem causa aparente, o senhor encontrado morto uma manhã em seu leito, intumescido, tudo aparecia como provocado pelas artimanhas das mulheres (DUBY, 1997, p. 88).

O risco de desordem emergia silenciosamente no interior do lar não das mulheres submissas que obedeciam cegamente à dona da casa, mas das chamadas “bem-nascidas”, “letradas” e que “opinavam”. Por isso, os conventos foram remodelados para elas. Em Portugal e no restante da Europa, os conventos femininos se encontravam em estado de decadência quanto às estruturas físicas e administrativas. Essas instituições tinham sido difundidas na Europa desde as Cruzadas, quando os senhores se ausentavam de suas propriedades para as campanhas da cruz e desejavam deixar suas mulheres protegidas de assaltos e assédios. Desti-

nadas aos de boas condições econômicas, foram projetadas segundo o sóbrio luxo e o possível conforto medieval para abrigar essas mulheres, muitas vezes acompanhadas por filhos e criados. Terminadas as Cruzadas, como tais espaços cumpriam cada vez mais raramente os seus objetivos iniciais, o rol das “recolhidas” em longo prazo foi ampliado às viúvas e órfãs e aumentou também a população permanente de religiosas.

A manutenção desses grandes edifícios, no entanto, não mais interessava aos senhores que voltaram às propriedades e lá realocavam suas famílias e criadagem. A crise financeira assolou os conventos, repercutindo administrativamente e, por reflexo cumulativo da desorganização, permitiu a difusão de comportamentos considerados imorais. Nesse tempo, a ordem de Santa Clara encetou campanha de resgate moral e da religiosidade dessas instituições. As clarissas assumiram velhos mosteiros para implantar disciplina, sobriedade e despojamento material seráficos. Tal iniciativa distribuiu a fama dessa ordem e consolidou seu modelo.

Em relação a instituições similares no Brasil, Pauli (1997) e Nóbrega (2000) registraram sobre a evangelização dos Carijós, em Santa Catarina, desde 1538, por seráficos espanhóis. Pauli (1997) conta que Cabeza de Vaca, governador do Plata, em viagem litorânea, encontrou os franciscanos, já em seu terceiro ano de atividades, entre a Ilha de Santa Catarina e Laguna. Nesse encontro Cabeza de Vaca coagiu os frades a que o acompanhassem por terra ao Paraguai. Na estadia temporária em Asunción, construíram um convento com o objetivo de reunir as jovens

indígenas e lhes dar instrução, salvaguardando-as da voluptuosidade dos brancos até o casamento. Mesmo na ausência de maiores detalhes sobre as atividades planejadas para as jovens, a instrução foi mencionada, indicando que a proposta incluía transmissão de conhecimento.

Jaboatão (apud AZZI, 1992, p. 223) lembra: “Certo é que em 1576, ou já alguns anos antes, havia em Olinda terceiras franciscanas que viviam em recolhimento (primeira casa no Brasil de membros de comunidade religiosa), das quais fazia parte Maria Rosa, que doou em 1585 este recolhimento aos franciscanos para convento.” Rosa que auxiliara os jesuítas nas primeiras décadas da atuação inaciana com os índios. Residia em Olinda, era catequista e conhecedora da língua nativa. Essas qualificações permitiam que intermediasse as confissões dos gentios com os sacerdotes, desempenhando a função de intérprete. Quando o bispo de Olinda proibiu a utilização de intérpretes para esse sacramento a senhora construiu um convento e uma igreja, alojando várias órfãs e “recolhidas” (WILLEKE, 1977).

Com a chegada dos franciscanos portugueses – em 1585, Rosa agiu para que sua obra fosse promovida à fundação franciscana e abrigasse as clarissas. Ofereceu-a aos frades, que aceitaram, mas condicionando essa aceitação à retirada das recolhidas para outro prédio. A viúva concordou e seu recolhimento foi transformado em Convento N. S. das Neves, casa oficial dos frades menores. A nova construção foi denominada Recolhimento da Conceição, servindo como recolhimento e orfanato feminino. A instituição existiu até fins do século XVIII, amparando

meninas pobres e órfãs de toda a região. Esse atendimento à orfandade pobre foi exceção, no tocante a esse tipo de instituição, pois, de modo geral, tinha-se como clientela mulheres pagantes.

Essa narrativa evidencia que os dois primeiros recolhimentos do país – e a preocupação com a educação/evangelização/preservação feminina – aconteceram no interior da ordem franciscana. Além disso, mostra um trabalho feminino voluntário, ligado à evangelização e, portanto, à educação, que apoiava os padres da companhia, no anonimato. Com isso emerge mais uma interrogação – para o futuro – sobre inúmeros trabalhos anônimos similares, mais limitados, ou até mais abrangentes, realizados, mas não escavados, que mostram mulheres cultas e líderes, qualidades que as histórias oficiais habitualmente focalizam em relação ao masculino.

Azzi (1992) registrou dados sobre os recolhimentos do século XVII, sendo eles: o do Desterro na Bahia, o da Ajuda no Rio e o de Santa Teresa em São Paulo. Vainfas (2000) afirma que ainda nesse mesmo século foi fundado o convento de Macaúbas em Minas Gerais.

O convento Santa Clara do Desterro, na Bahia, fundado em 1678, era, segundo Ribeiro (2000), uma edificação luxuosa, abrigava mundanamente suas recolhidas. Estas não abdicavam de muitos prazeres, nem mesmo da vaidade, pois “vestem por baixo de seus hábitos camisas bordadas [...] calção e meias de seda ligando-as comumente com fivellas de ouro cravadas de diamantes” (RIBEIRO, 2000, p. 88). Muitas mulheres de posses próprias foram ali internadas por pais, ir-

mãos, filhos e maridos que viam nessa organização uma espécie de prisão mística. Como nessa época o Brasil ainda não possuía bancos, essa função passou a ser desempenhada pelos conventos, diante...

[...] do acúmulo de dotes e doações que recebiam. Na realidade, as freiras emprestavam dinheiro a juros aos proprietários de terra, aqueles mesmos que as haviam trancafiado nos conventos. Como muitos não conseguiam saldar suas dívidas em função de falências ou problemas no engenho, seus bens, algumas vezes, eram entregues aos conventos como forma de pagamento. Assim, o patrimônio das freiras foi aumentando. No convento do Desterro, na Bahia, elas se revelaram tão boas gestoras que, além de emprestarem dinheiro aos senhores, compravam, vendiam e arrendavam propriedades (RIBEIRO, 2000, p. 88).

Quanto à educação formal feminina, o ler e escrever tanto era ensinado no lar como no convento. Vainfas (1997) analisa as recomendações do bispo Azeredo Coutinho de que os recolhimentos auxiliassem a proteger as mulheres dos “defeitos naturais de seu sexo”, pois dizia Coutinho:

Elas nascem com uma propensão violenta de agradar, ao logo se segue o desejo de serem vistas; os homens procuram pelas armas ou letras conduzir-se ao auge da autoridade e da glória, as mulheres procuram o mesmo pelos agridos do espírito e do corpo.

O medievalista Duby (1997, p. 90) narra:

A esse grupo de mulheres inquietantes estavam destinadas tarefas específicas, pois era preciso que estivessem ocupa-

das, sendo a ociosidade considerada particularmente perigosa para esses seres demasiadamente fracos. O ideal era uma divisão equilibrada entre a oração e o trabalho, o trabalho do tecido. No quarto, fiava-se, bordava-se, e quando os poetas do século XI fazem tentativas de dar a palavra às mulheres, compõem canções “de fiar”.

Essa forma de convento elaborou um imaginário genérico de luxo e boa vida, tornando-se uma espécie de sonho de consumo para as mulheres da época.

Souza (1986; 1997), Vainfas (1995; 1997), Pieroni (2000), Mott (1988; 1997), e Trevisan (2000) elegeram os arquivos da Inquisição para responder às suas interrogações historiográficas. De seus relatos inquietantes desprendem-se realidades que denunciavam os *bas-fonds* da vida colonial. Trevisan (2000) identificou nos processos inquisitoriais denúncias e confissões de numerosos casos de lesbianismo no Brasil colonial. O autor discorreu sobre a temática homossexualidade, apresentando vários exemplos, como o de Guiomar Pinheira, cujo processo detalhava ser esta uma mulata de 38 anos, viúva várias vezes, confessa de ter sido seduzida por Quitéria Seca, quando contava com 18 anos de idade. Quitéria – a sedutora – era esposa do alcaide de Ilhéus.

Outra processada, Guiomar Piçarra, quarentona, também era casada e confessou ter mantido “desonesta amizade” com a escrava Mécia. Na ocasião desse relacionamento considerado pecaminoso, Guiomar contava com 12 a 13 anos de idade, e a escrava, com 18. Coagida pelo Tribunal do Santo Ofício a pronunciar pormenorizadamente o pecado cometido, Guiomar revelou que nessa e noutras

ocasiões “se ajustaram ambas em pé uma com a outra, com as fraldas afastadas, abraçando-se e combinando e ajuntando suas naturas e vasos dianteiros um com o outro, e assim se deleitavam como homem com mulher” (TREVISAN, 2000, p. 142). Apesar de, ou porque pressionada, a processada não se lembrava se tinham ou não “cumprido”.

Da Bahia, Isabel Marques, casada, mameluca filha de um cônego da Sé, revelou aos inquisidores que, aos dez anos de idade, tivera “torpe ajuntamento com a adolescente Catarina Baroa, sem haver entre elas instrumento penetrante” (TREVISAN, 2000, p. 142) e que a dita Catarina teria feito o mesmo pecado em mais duas ou três ocasiões, com outras moças menores de dez anos.

Destarte, nesse ritual perverso de desnudamento das almas e dos desejos, sobressai o caso de Felipa de Souza, frequentemente convocada a prestar contas de seus prazeres aos seríssimos senhores inquisidores:

[...] citada em vários relatórios inquisitoriais que comprovam o diversificado número de suas amantes. Mulher de um pedreiro, Felipa era famosa na Bahia de 1590 porque “tinha damas” e lhes falava “requebros e amores e palavras lascivas, melhor ainda do que se fora um rufião à sua barregã” (TREVISAN, 2000, p. 141).

Felipa mandava recados com presentes às suas pretendentes, às quais também oferecia dinheiro, disputando-as com seus maridos. Afirmava ter

[...] usado do dito pecado (nefando) num convento de freiras e de ter tido caso, entre “muitas mulheres e moças altas e baixas”, com Paula Antunes, Maria

de Peralta e Paula de Siqueira – algumas das quais foram ouvidas pela Inquisição também por atos de feitiçaria. De Paula de Siqueira, 40 anos e casada, as confissões inquisitoriais da Bahia reportam que, durante dois anos, recebeu de Felipa de Souza “cartas de amor e requebros”, além de muitos presentes, até terem se encontrado e se tornado amantes. Maria Lourenço, também casada e de 40 anos, confessou ter mantido relação com a mesma Felipa, “porém não houve nenhum instrumento exterior penetrante entre elas mais que somente seus vasos naturais dianteiros [...] ajuntados [...] e assim se estiveram ambas deleitando até que a dita Felipa de Souza, que de cima estava, cumpriu” (TREVISAN, 2000, p. 141).

Para Foucault, o ardil da confissão é que a mesma se transforma em hábito, sem que o confesso se dê conta de que é uma injunção de poder que obriga o homem à explicitação de tudo que o constrange. Quando essa prática transpôs a culpa do tribunal para a penitência religiosa, passou, gradativamente, a todos os espaços das relações sociais. Além disso, essas “confissões da carne” (FOUCAULT, 1976) são pertinentes ao terreno da educação, por motivos diversos, dentre os quais o fato de terem sido contemporâneas do momento de difusão e expansão dos recolhimentos femininos. Divulgado como “pecado nefando”, o lesbianismo teve sua negatividade elaborada e enfatizada nos processos inquisitoriais sob o paradigma do castigo exemplar, pesquisado por Foucault em “vigiar” e “punir”, objetivável por uma dentre as alternativas assentes com anterioridade à sociedade disciplinar: deportação para as colônias,¹ traba-

lhós forçados, suplício – inclusive em praça pública, ou exposição do delituoso à sociedade para que se envergonhasse do delito. Foi nesse tempo que as “instituições austeras” iniciaram lentamente seu processo de organização, alicerce necessário à consolidação da disciplinarização (séculos XVIII e XIX) como dispositivo de saber e poder. Nas práticas penais portuguesas lançava-se mão da tortura – com instrumentos como polé, potro² etc. – sempre que os inquisidores não obtinham arrancar confissões dos réus durante os interrogatórios. O tormento³ dos sentenciados era um procedimento habitual e sua intensidade estava condicionada ao arbítrio dos inquisidores, após o parecer do médico e do cirurgião.

Com aplicação do castigo exemplar – para o qual o auto de fé foi instrumento de excelência –, houve a ampliação de demandas por recolhimentos. Castigo público, auto de fé, e toda a teatralidade presente nos ritos possuíam endereço terreno. Os inquisidores Eymerich e Peña já haviam afirmado ser a finalidade última da fogueira, não a de salvação da alma do acusado, mas aterrorizar o povo para a manutenção do bem público. “Confirma-se assim, desde o berço, a vocação inquisitorial para a cena” (KARNAL, 1998, s. p). O auto público “nasce de uma imbricação entre o ódio da massa inclinada a pogroms e excitada por pregadores e o poder de morte do Estado” (NAZÁRIO, 1992, apud KARNAL, 1998, s. p). Não obstante sentir-se ameaçada, a massa se satisfaz com o espetáculo do sangue, da dor e da morte. Por isso a Inquisição utilizava manequins para manter o caráter público da execução quando a vítima

não se encontrava disponível ou já tinha sido executada no calabouço. “Porém, o caráter cênico da Inquisição não se reduz à execução [...]. A cena inquisitorial acompanha todo o processo, desde a chegada dos decretos e do inquisidor até o próprio interrogatório” (KARNAL, 1998, s. p). O cênico como utilitário para o convencimento quando falhava a razão e/ou o consenso.

Recolhidas as mulheres de família – em que pese serem os claustros sobejamente conhecidos como facilitadores do tão condenado homossexualismo – afastava-se o risco da difamação. Por outro lado, essas internações provocaram – em todos os cantos suscetíveis aos influxos do Santo Ofício – a criação de ambientes de ensino, para as mulheres, naturalmente, priorizando o desenvolvimento das prendas domésticas, mas também promovendo proximidade com a instrução escolar. Foi disseminada, a partir de então, e com timidez e lentidão, a preparação das educadoras, tanto para os próprios lares como para o claustro, e neste caso, de professoras que ensinariam as futuras educadoras. Quanto às pobres, a maioria seguia a vida religiosa e algumas eram preparadas para um exercício profissional dentre dois: magistério – a partir do século XVIII – ou servilismo, isto é, para o trabalho doméstico dos lares alheios.

Além dessa questão dos recolhimentos, que transpõem os processos inquisitoriais citados para a esfera da educação, o caso da Felipa de Souza, aquela das “cartas de amor e requiebro”, também se oferece ao olhar da educação. Ao irromper o século XX, o país se surpreendeu com o índice de 75% de analfabetismo

da população brasileira e, de acordo com Moncorvo Filho (1927): “Assinalando o facto, é Veríssimo de Mattos quem comenta: ‘Pode-se afirmar que na época da Independência (1822), mais talvez de 95% da população era analfabeta’.” É possível imaginar o que significava, duzentos anos antes disto, saber ler e escrever. Mais ainda, saber ler e escrever sendo mulher. Felipa era alfabetizada antes da eclosão dos movimentos europeus por universalização do ensino. Quer tenha aprendido em casa ou tenha sido enviada a algum recolhimento, quer tenha sido recolhida por caridade e aprendido as letras por contingência, Felipa possuía o privilégio – raríssimo para a época – do letramento.

Em *História da sexualidade: a vontade de saber*, Foucault se refere à novidade da sociedade ocidental na modalidade de poder confessional instituído a partir da Reforma e da Contrarreforma. Tudo o que se relacionava ao sexo, desde os atos mais corriqueiros e os pensamentos mais recônditos, deveria ser detalhadamente verbalizado, confessado, mas a quem de direito: o ouvinte autorizado. “Sob a capa de uma linguagem que se tem o cuidado de depurar de modo a não mencioná-lo diretamente, o sexo é açambarcado e como que encurralado por um discurso que pretende não lhe permitir obscuridade nem sossego” (FOUCAULT, 1976, p. 23-24). E dessas práticas de colocação do sexo em discurso cujo norte é o de uma incitação à sexualidade, e não de sua proibição, saberes foram edificados em direção às novas ciências.

Nesse momento os prazeres mais singulares eram solicitados a sustentar um discurso que nos séculos seguintes

deveria articular-se não mais àquele que fala do pecado e da salvação, da morte e da eternidade, mas o que fala do corpo e da vida – o discurso da ciência. O processo que extrai a verdade do sexo pela confissão e constituiu as ciências sobre o sexo se iniciou com essas práticas inquisitoriais, da articulação entre confissão e exame. Em seguida, ocorre a imbricação entre a etiologia do sexo com a da moralidade, justificando o interrogatório exaustivo e sem conceder o direito a nenhum bloqueio: o dever de confessar o inconfessável. Como a obscuridade do sexo se dá tanto em função do que o indivíduo quer esconder, como do que lhe é desconhecido e, portanto, oculta-se do próprio sujeito a que pertence, primeiro a relação e depois a ciência assumem o poder para elucidar a verdade do sexo, arrancando à força, por intermédio da confissão, o ocultado. Finalmente, no século XIX a questão da sexualidade entrará no imperativo de medicalização da confissão: o domínio do sexo transposto de um regime de culpa ou pecado, para o de normal e patológico. A confissão, não mais fixada na religião, mas na ciência, torna-se necessária ao diagnóstico e permite uma descrição metódica e científica das doenças, e de suas relações com as práticas sexuais. A implantação de uma nosofobia impele à confissão: “A verdade cura quando dita a tempo, quando dita a quem é devido e por quem é, ao mesmo tempo, seu detentor e responsável” (FOUCAULT, 1976, p. 66).

Desses atos de ajustamento, no cruzamento da técnica confessional com a discursividade científica, surge a “sexualidade”, com uma nosografia específica,

e, portando; objeto de terapêutica e normalização. E a tecnologia do discurso que cria e veicula um poder. Historicamente assim constituiu-se uma ciência do sujeito, não sobre a verdade que lhe é pertinente, mas da interpretação que a ciência faz sobre o dito e o não dito.

A causalidade no sujeito, a verdade do sujeito no outro que sabe, o saber, nele, daquilo que ele próprio ignora, tudo isso foi possível desenrolar-se no discurso do sexo (FOUCAULT, 1976, p. 66).

Não obstante o terror carceral, o aprisionamento feminino em Portugal era mais consolador em face à proximidade dos familiares e, principalmente, da própria “civilização”. Laura de Mello e Souza (1986) lembra-se da função purgatória que o Brasil ocupava no imaginário europeu do século XVII. Para o Tribunal da Inquisição, degredar os réus no Brasil significava proporcionar que terminassem aqui a expiação.

Inúmeros sentenciados ao purgatório brasileiro buscavam escapar dessa fatalidade sob diversos argumentos, tais como doenças, vínculos familiares ou ainda dos perigos que esse local bárbaro impunha à alma e à honra. Tais alegações, no entendimento de Souza, independentemente da boa ou má fé dos que os utilizavam, auxiliam a perceber a leitura habitual que o português fazia da principal colônia:

Distante vários meses de viagem por mar, separada da Metrópole por uma barreira de riscos, doenças e piratas; insalubre e infestada do vício e dos maus costumes; imprópria, por fim, à vida em família e em nada conforme as regras da religião católica (SOUZA, 1986, p. 254).

A imagem de ambiente rústico levava os sentenciados ao pedido de comutação da pena, como o apresentado por Luzia de Jesus, condenada em 1647 a dez anos de degredo para o Brasil. Alegava a solicitante o perigo

[...] de dar com maiores abusos achan-do-se no Brasil, donde a gente é mais simples e não poderá haver facilmente quem a atalhe. Sua mãe, a persistentíssima Maria Francisca, insistiu na mesma tecla: “se a dita filha sua no meio de Portugal e entre tantos homens doutos e pios foi tão enganada do Diabo e caiu em erros tão graves, que será dela em partes aonde com dificuldade se pode achar quem a encaminhe.” Se o Santo Ofício visava reconciliar o réu ao grêmio da Igreja e, desta forma, possibilitar-lhe a salvação, que lhe deixasse a filha cumprir pena em algum lugar do Reino, concluía ela. Mãe e filha (SOUZA, 1986, p. 254).

A travessia do oceano remetia a um medo lógico, pois não poucas naus sucumbiam com as tempestades. Mesmo em tempos de conquistas marítimas, era corrente o entendimento que esse

elemento hostil, o mar, é orlado de recifes inumanos ou de pântanos insalubres e lança nas regiões costeiras um vento que impede as culturas. Mas é igualmente perigoso quando jaz imóvel sem que o menor sopro o ondule. Um mar calmo, “espesso como um pântano”, pode significar a morte para os marítimos bloqueados ao largo, vítimas de uma “fome voraz” e de uma “sede ardente” (DELUMEAU, 1996, p. 41-42).

Esse mar da incerteza poderia significar, ainda mais: a perda da saúde, da honra e dos dotes físicos, diziam ainda

as degredadas. Por isso, queixando-se de fraqueza, Luiza de Jesus tentava não fazer a travessia. Dizia que não tinha “forças e nem substância alguma [...] e assim para passar as águas do mar corre muito perigo sua vida e não é possível-chegar lá” (SOUZA, 1986, p. 255). Lamuriando-se de dores nas pernas e dificuldade para caminhar, Maria da Cruz não se considerava em estado de atravessar o oceano, e necessitava buscar recursos de cura em Caldas; um parecer médico, do cirurgião da Santa Casa de Misericórdia foi anexado à solicitação: “E está incapaz de poder embarcar para ir ao degredo” (SOUZA, 1986, p. 256).

A mãe de Luzia de Jesus temia que a filha não tivesse iniciativa suficiente para prover com dignidade à própria subsistência: escreveu aos inquisidores dizendo que Luzia estava

na cidade da Bahia passando grandes necessidades e desamparo porque além de não saber trabalhar nem usar de alguma indústria, é doente há muitos anos, e naquela cidade lhe têm carregado muito os achaques (SOUZA, 1986, p. 256).

O barbarismo gentio e a ausência de infraestrutura urbana aproximavam o Brasil e o inferno: esse foi o fundamento do pedido da bigama Ana Lourença, que em 1647 manifestou os motivos para suspensão do degredo em nome do grande perigo que corria sua vida e sua alma. O primeiro marido acorreu em seu socorro, prometendo ao Santo Ofício voltar a fazer vida com ela: “Com o que se fica evitando o estragar-se a dita Ana Lourença por ser moça, e pobre, o que não tem dúvida sucederá se for ao Brasil” (SOUZA, 1986, p. 254).

A selvageria e tudo o que de fantástico e extravagante que a ela foram associados na literatura e nos relatos orais assombravam as degredadas e seus familiares, levando-os a inquietações sobre as condições para uma mulher sozinha no Brasil: o apelo à prostituição, a exposição a criminosos, a piratas e à mendicância:

O pai da jovem Francisca Cotta, que era capitão do Rei, temia que sua filha aqui ficasse desamparada, [...] por ele suplicante não poder ir com ela por ser um cavaleiro pobre e achacoso das pernas, seja causa de maior desonra sua por ser moça e bem parecida (SOUZA, 1986, p. 255).

Esses fragmentos de histórias corroboram com a afirmativa foucaultiana de que é de dentro do poder que o contrapoder se exercita, ou seja, foi o mesmo enclausuramento que sufocou as vozes femininas, que as permitiu bradar, pois a partir do acesso às letras o mundo foi se lhes abrindo gradativamente, não apenas às “bem nascidas”, mas às órfãs e camponesas que puderam se tornar professoras e difundir a educação para a mulher, antes privilégio masculino.

Não obstante o estigma da debilidade, muitas mulheres mostraram resistência, mesmo silente, às práticas sociais discriminatórias. Desde Maria Rosa – empreendedora de edifícios e instituições, catequista e conhecedora da língua nativa –, passando pelas vistosas coquetes, que, usando fivelas de ouro cravejadas com diamantes, foram precursoras dos estabelecimentos bancários – por emprestarem dinheiro cobrando taxas, comprarem, venderem e arrendarem propriedades –, ou por Felipa, com suas cartas de amor e

requebro – indicando uma rara condição de letramento –, até Maria da Cruz, aquela cujas pernas não permitiam realizar a travessia, mas que desembarcou em Olin-da e permaneceu sete anos no Nordeste, andando “pelas casas e ruas recolhendo esmolas para reformar o Recolhimento de Santa Isabel da Hungria, em Lisboa” (SOUZA, 1986, p. 254).

Enfim, o imaginário tecido sobre a fragilidade de tantas marias também urdiu práticas educativas e manifestações corajosas naqueles tempos dos temores e das potestades, de medo do diabo, medo da mulher, medo do mar, medo dos mortos, medo do Santo Ofício, medo da morte e medo da vida. Ousadia não afogada pelos discursos da pusilaminidade, mas cultivada com sutileza e em germinação.

Discourses on female fragility: women's education in colonial Brazil

Abstract

The purpose of this study is an arch-genealogy of the discourses about the woman in Colonial Brazil, discourses that constructed the image of female fragility as a justification of practices that defined the “weaker sex”, historically, a subordinate place in social relations. The research interest falls within the thematic history of female education, gender, sexuality and body, so areas that are now indispensable for the education dialogue with the humanities.

Keywords: Female education. Gender. History of education. Sexuality.

Notas

- ¹ Além de o degredo constar oficialmente na história do Brasil como integrante do projeto de colonização, Trevisan (2000), Vainfas (1995; 1997) e Mott (1988; 1997) observaram vários processos inquisitoriais de degredados que repetiam no Brasil as acusações das mesmas culpas pelas quais haviam sido condenados em Portugal. Assim, muitos casos foram objeto da inquisição, primeiro em Portugal e depois no Brasil.
- ² A polé, forma de tortura que consistia em atar o réu pelas mãos e levantá-lo até o teto; e o potro, uma espécie de cama na qual o condenado era amarrado pelos braços e pelas pernas, apertados por cordas atadas a um torniquete. A polé erguia o prisioneiro até uma roldana fixada no teto, aplicando-lhe um “trato corrido”, que consistia em abaixar o réu lentamente, ou um “trato esperto”, de acordo com o qual o supliciado era deixado cair bruscamente, sem que partes de seu corpo pudessem tocar o chão. Esse gênero de tortura fazia com que ossos e articulações dos torturados se contraíssem dolorosamente. O potro pressionava violentamente os membros em oito pontos do corpo, a corda ficava presa a uma manivela manipulada segundo a quantidade de voltas a serem aplicadas: $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$ ou um volta inteira. À medida que o torniquete contraía, as coroas rasgavam as carnes e às vezes até quebravam os ossos dos infelizes (PIERONI, 2000, p. 74-75).
- ³ Havia nas dependências do Santo Ofício uma sala destinada a torturas – a casa dos tormentos – onde se encontravam os instrumentos necessários para torturar os prisioneiros.

Referências

- AZZI, Riolando. *A igreja e o menor na história social brasileira*. São Paulo: Cehila, 1992.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800, uma cidade sitiada*. Trad. de Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

- DUBY, Georges; BARTHÉLEMY, Dominique. A vida privada nas casas aristocráticas da França feudal. In: DUBY, Georges; ARIÈS, E. H. (Org.). *História da vida privada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. v.4.
- FOUCAULT, Miguel. *Histoire de la sexualité*. Tome I: la volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.
- KARNAL, Leandro. *Teatro da fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Hucitec, 1998. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/dh/ceveh/public_html/biblioteca/livros/teatro_fe/index.htm>. Acesso em: 12 Jul. 2012.
- MONCORVO FILHO, Arthur. *Histórico da proteção à infância no Brasil*. Rio de Janeiro: Graphica Paulo Pongetti, 1927.
- MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa. In: SOUZA, Laura de Mello (Org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- _____. *O sexo proibido: virgens, gays e escravos nas garras da Inquisição*. Campinas: Papi-rus, 1988.
- NÓBREGA, Manuel da. *Cartas do Brasil e mais escritos do Pe. Manuel da Nóbrega*. Belo Horizonte: Itatiaia, 2000.
- NOVINSKY, Anita Waingort. A inquisição: uma revisão histórica. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci; NOVINSKY, Anita Waingort (Org.). *Inquisição: ensaios sobre mentalidade, heresias e arte*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp, 1992. p. 3-10.
- PAULI, Evaldo. Santa Catarina colonial. *Enciclopédia Simpozio*, 1997. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/~simpozio/portugue.html>>. Acesso em: 15 jul. 2012.
- PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do reino*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Brasília: Universidade de Brasília, 2000.
- RIBEIRO, Arilda Inês. Miranda. Mulheres educadas na Colônia. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira; FARIA FILHO, Luciano Mendes de; VEIGA, Cynthia Greive (Org.). *500 anos de educação no Brasil*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p.79-94.
- SOUZA, Laura de Mello e (Org.). *História da vida privada no Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.
- _____. Notas sobre a vida quotidiana das degredadas da Inquisição no século XVII. *Revista História - Questões & Debates*, Curitiba, n. 7, p. 252-258, dez. 1986.
- TREVISAN, João Silvério. *Devassos no paraíso*. 3. ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2000.
- VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VAINFAS, Ronaldo (Dir.). *Dicionário do Brasil colonial: 1500-1808*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- _____. *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e inquisição no Brasil*. São Paulo: Nova Fronteira 1997.
- WILLEKE, Venâncio. *Franciscanos na história do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1977.