

Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ
Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde

RENATA BATISTA BROTTTO

MÉDICOS E PADRES:
MATERNIDADE E REPRESENTAÇÕES DOS PAPÉIS SOCIAIS DA MULHER
(1860-1870)

Rio de Janeiro
2009

RENATA BATISTA BROTTO

**MÉDICOS E PADRES:
MATERNIDADE E REPRESENTAÇÕES DOS PAPÉIS SOCIAIS DA MULHER
(1860-1870)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz - FIOCRUZ, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História das Ciências

Orientador: Professor Doutor LUIZ OTÁVIO FERREIRA

Rio de Janeiro
2009

B874 Brotto, Renata Batista

Médicos e padres: maternidade e representações dos papéis sociais da mulher (1860-1870) / Renata Batista Brotto. -- Rio de Janeiro : s.n. 2009. 138 f.

Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde)-Fundação Oswaldo Cruz. Casa de Oswaldo Cruz, 2009. Bibliografia: p. 131-138.

1. História da medicina. 2. Catolicismo. 3. Religião. 4. História. 5. Mulheres

CDD: 610.9

RENATA BATISTA BROTTO

**MÉDICOS E PADRES:
MATERNIDADE E REPRESENTAÇÕES DOS PAPÉIS SOCIAIS DA MULHER
(1860-1870)**

Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz - FIOCRUZ, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: História das Ciências.

Aprovado em 18 de maio de 2009.

BANCA EXAMINADORA

Prof^o. Dr^o. Luiz Otávio Ferreira – Orientador
Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ

Prof^a. Dr^a. Magali Engel
Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ

Prof^a. Dr^a. Maria Rachel de Gomensoro Fróes da Fonseca
Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ

Suplentes:

Prof^a Dr^a Ana Teresa Acatauassú Venancio – 1^a Suplente
Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ

Prof^a. Dr^a. Maria Renilda Nery Barreto – 2^a Suplente.
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca

Rio de Janeiro
2009

Para Joana, José Luiz e Vanessa, que me ajudaram a descobrir a força da família.
Para Diogo por me apresentar a doçura e a beleza do amor.

AGRADECIMENTOS

Meu primeiro agradecimento será sempre a Deus e aos meus pais, que me apoiaram e deram a base para minha formação moral, ética e intelectual. À minha irmã, que mesmo sem entender para que eu escrevia tanto e precisava de silêncio, me proporcionou momentos de descontração.

Ao Diogo, meu noivo, parceiro constante, porto seguro e incentivador em todos os momentos. Grande companheiro de jornada, que transformou dias tensos em períodos de esperança e suportou meus dias de mau-humor, insegurança e falta de paciência.

À minha avó materna (*in memoriam*), por todo amor que me dedicou em vida, pelas demonstrações de carinho e por fazer sempre todas as minhas vontades, enfim, “coisas de vó”.

Aos amigos mais do que especiais: Mariana, Gabriel, André e Arthur, por fazerem a “saga” do mestrado uma atividade mais divertida, pelas trocas de experiência, medos e inseguranças. Foi simplesmente maravilhoso compartilhar com vocês essa jornada. Em especial, agradeço a minha amiga Mirna, que foi a responsável por despertar em mim o primeiro desejo de ingressar no mestrado.

À Profª Drª Magali Engel, orientadora do trabalho de conclusão de curso (graduação), fundamental no processo de amadurecimento das questões para o projeto de dissertação e, também, por aceitar prontamente fazer parte da Banca Examinadora.

Ao Profº Drº Luiz Otávio, orientador presente, atento e paciente. Obrigada pelas críticas, elogios e incentivos tão importantes para o desenvolvimento do trabalho e para o crescimento da minha formação acadêmica.

Agradeço ainda a receptividade e as contribuições dos professores do Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde, dos demais pesquisadores e da equipe da Biblioteca da Casa de Oswaldo Cruz. À Maria Cláudia e ao Paulo sempre solícitos.

À CAPES, por ter concedido a bolsa de pesquisa.

À Fernanda, pela atenta revisão.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1- A PRODUÇÃO CATÓLICA SOBRE A MULHER: UM PARADIGMA AO LONGO DOS SÉCULOS.....	15
1.1- EVA: A TENTAÇÃO E O PECADO COMO PRIMEIRAS MARCAS DA REPRESENTAÇÃO FEMININA.....	16
1.2- ENTRE EVA E MARIA: O INÍCIO DA PRODUÇÃO DA REDENÇÃO FEMININA.....	22
1.3 - MARIA: MODELO DE MATERNIDADE AO ALCANCE DAS MULHERES ...	31
2- IGREJA CATÓLICA, ESTADO E SOCIEDADE IMPERIAL	40
2.1- O PERIODISMO CATÓLICO REFORMISTA.....	54
2.1.1. Os jornais <i>A cruz</i> e <i>O apóstolo</i> : O Periodismo católico no Brasil.....	56
3- PADRES E MÉDICOS: E A CONFORMAÇÃO DOS PAPÉIS SOCIAIS FEMININOS.....	60
3.1- A MATERNIDADE COMO MISSÃO RELIGIOSO-MORAL E COMO MISSÃO HIGIÊNICO-SOCIAL.....	64
3.2 - OS MODELOS CATÓLICO E MÉDICO DE EDUCAÇÃO FEMININA.....	82
3.2.1. A mãe católica e mãe higiênica enquanto educadoras.....	85
3.2.2. O papel pedagógico da mulher na família e na sociedade.....	92
3.2.3. A educação feminina: sua importância para padres e médicos.....	95
3.3. A CARIDOSA, A TRABALHADORA E A PROSTITUTA.....	104
3.3.1. A Caridosa.....	104
3.3.2. A Trabalhadora.....	109

3.3.3 – A Prostituta.....	117
CONCLUSÃO.....	126
BIBLIOGRAFIA E FONTES.....	131

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo investigar as representações femininas produzidas pela Igreja Católica em dois jornais – A Cruz e O Apóstolo – que circularam no Rio de Janeiro nas décadas de 1860 e 1870. Nesse contexto, o discurso católico proclamava a necessidade de reformar a sociedade brasileira e, para isso, elegeu a mulher – a partir da valorização da maternidade – como principal agente dessa transformação. A partir do interesse em comum de reforma social e afirmação da maternidade como papel social da mulher, destacamos e analisamos pontos de convergência e divergência entre o discurso católico e o discurso médico-científico. No quadro da produção de novas representações de comportamento moral e social da mulher, destacamos o processo de construção do duplo significado da maternidade, ora privilegiada a partir da dimensão de sua função religioso-moral por parte dos padres, ora tratada como função higiênico-social por parte dos médicos, porém compreendida por ambos como função moral e social da mulher.

ABSTRACT

This thesis aims at investigating the feminine representation produced by the Catholic Church in two newspapers – *A Cruz* and *O Apóstolo* – which circulated in Rio de Janeiro in the 1860's and 1870's decades. In that context, the catholic speech proclaimed the necessity of modifying the Brazilian society and therefore elected the woman – based on the motherhood valuation – as the leading agent of this modification. From the common interest of social reformation and the motherhood reinforcement as social woman's role, it is possible to emphasize and analyze points of convergence and divergence between the catholic speech and the medical-scientific speech. In the production of the recent moral and social behavior representations of the woman, we highlight the double meaning construction of the motherhood process, at times being privileged because of the dimension of its religious-moral function by the priests, at times being considered as hygienic-social function by the doctors, being however comprehended by both sides as the moral and social functions of the woman.

INTRODUÇÃO

Diferentes formas de representar as mulheres foram, desde remotos tempos, meios de estabelecer normas, modelar condutas, estipular políticas e reafirmar formas de agir sobre a sociedade. Uma de nossas primeiras indagações, ao perceber esse arranjo, foi formulada no sentido de questionar por que os modelos femininos emergem como questão importante em momentos de intensas reformulações sociais como é o caso do século XIX. Analisando as transformações na sociedade brasileira do início da segunda metade do século XIX – fim do tráfico internacional de escravos, impulso à formação intelectual, conflitos entre Igreja Católica e Estado Imperial – percebemos a veiculação de novos discursos produtores de modelos femininos intimamente relacionados com a construção de uma nova sociedade, de um Brasil moderno.

O principal cenário dessas transformações foi o Rio de Janeiro, não só por representar a sede do Império, mas também por ser o principal pólo econômico e intelectual da sociedade imperial. Nossa principal proposta é analisar o discurso católico sobre a mulher. Nesta perspectiva, o objeto de estudo dessa dissertação são as representações a respeito do comportamento social e moral da mulher produzidas pelo discurso católico entre as décadas de 1860 e 1870. O corte cronológico justifica-se pela intenção de investigar a produção do discurso católico sobre a mulher no período de auge da tensão entre Igreja Católica e Estado (motivado pela ação dos bispos reformadores e pela Questão Religiosa). Iremos relacionar as representações do feminino com o discurso médico-científico, explicitando as aproximações e os distanciamentos entre o discurso católico e o discurso médico-científico sobre a condição feminina a partir da idéia, comum a ambos, de uma necessária reforma da sociedade.

Sinalizando o aumento da produção de estudos médicos sobre a mulher, nas décadas de 1860 e 1870, conforme apresentado pela historiografia que versa sobre essa questão.

No entanto, a noção de modernidade variava de acordo com o locutor que a proclamava. O principal ponto de tensão social estava relacionado justamente à discussão sobre o projeto de modernização da sociedade imperial brasileira. A Igreja Católica tinha em mente seu plano de modernização que foi sendo construído como contraproposta à configuração do catolicismo brasileiro de até então. Contudo, esse não era o único projeto de transformação social que circulava pelo império. As críticas à sociedade e às propostas visando reformá-las vinham com força através de um outro discurso, do discurso médico-científico. No bojo das modificações culturais, a organização de Faculdades no Império, tais como a Faculdade de Direito em São Paulo, no ano de 1827, e de Medicina do Rio de Janeiro, em 1832, além de importantes lugares de desenvolvimento cultural e de sociabilidade, como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o Colégio Pedro II, fundados no ano de 1838, estimularam o nascimento de uma elite intelectual formada de bacharéis que buscavam espaço e reconhecimento no aparelho burocrático do Estado Imperial.

O desenvolvimento urbano, oriundo da centralização política, econômica e cultural na cidade do Rio de Janeiro, provocou uma série de reflexões tendo como ponto principal: a preocupação em *modernizar* e *civilizar* a sociedade imperial como um todo. Com esse objetivo, começavam a ser alinhavados projetos para a reformulação da configuração do espaço urbano. Observando os hábitos e os costumes da população, padres e médicos, cada qual sob sua perspectiva, passaram a apontar os problemas sociais e os meios para as mudanças. No processo de estruturação da nova sociedade, padres e médicos tinham como modelo a sociedade européia. No caso dos padres, o exemplo a seguir era a postura romana, ou melhor, o catolicismo romano a partir da implementação fiel às normas tridentinas. No caso dos médicos, a sociedade exemplar era a francesa, seguindo os princípios da medicina social desenvolvida na França. Os médicos no Brasil pretendiam ter voz ativa na organização e modernização dos espaços públicos e domésticos.

A ampliação da esfera de ação de padres e médicos foi pautada na aproximação dos discursos à realidade da população. Uma das estratégias comum a ambos foi a atuação de modo mais freqüente no espaço doméstico, com o objetivo de construir uma relação de respeito e credibilidade junto ao seio familiar. Essa nova relação representaria o início da

viabilização do projeto de modificação dos costumes dos indivíduos. Nesse processo, as mulheres, em especial as mães, passam a assumir um papel fundamental. Assim como na implementação do projeto católico, o projeto médico-científico passou a ter a mulher como a figura central para melhor aceitação dos seus planos de reformulação social. A idéia madura de que a modernização social era necessária e precisava ser posta em prática através de uma renovação dos costumes, da mentalidade e do comportamento da sociedade, fez parte do discurso tanto dos padres quanto dos médicos que, a partir da segunda metade do século XIX, estiveram imbuídos de um espírito reformador e, ainda, direcionaram suas atenções para o espaço doméstico e procuraram ter como aliada a mulher-mãe. São justamente esses dois pontos de convergência, apesar de suas diferentes propostas, que tornam possível estabelecer uma relação entre o discurso católico e o médico-científico.

Portanto, como hipótese de trabalho dessa dissertação, consideramos que tanto o discurso católico quanto o discurso médico apontavam para a necessidade de abandonar a herança colonial e seguir um caminho novo inspirado na sociedade européia, ou seja, buscavam a *reuropeização* da sociedade. Apesar de suas diferentes motivações e interpretações ao tratar da *desordem social*, pretendemos comprovar que as mudanças sociais apontadas como necessárias tanto no discurso médico-científico quanto no discurso católico passavam necessariamente pela redefinição do papel social da mulher.

No quadro da produção de novas representações de comportamento moral e social da mulher, nossa especial atenção estará voltada para o processo de construção do duplo significado da maternidade, ora privilegiada a partir da dimensão de sua função religioso-moral por parte dos padres, ora tratada como função higiênico-social por parte dos médicos, porém compreendida por ambos como função moral e social da mulher. Visando estreitar a relação entre padres e médicos, utilizaremos os argumentos de Jacques Donzelot (1980), que, em nossa percepção, podem esclarecer essa mesma relação no contexto brasileiro.

Tendo como objeto de estudo a formação *do social*, Donzelot toma como base a sociedade francesa, em especial os séculos XVIII e XIX, com o objetivo de examinar as novas composições das relações entre o público e o privado; a cidade e o campo; a medicina, a escola e a família, etc. Ao organizar esse arranjo de análises, o autor aponta o surgimento do embate entre padres e médicos pela autoridade sobre o modelo de organização familiar como um dos elementos fundamentais para a compreensão dessas alterações.

A princípio, a confluência de interesses, com início no século XVIII, começou a ter como principal ponto a sexualidade. Todavia, ao longo do século XIX, os médicos passaram a organizar normas visando a regulação dos indivíduos a partir dos aspectos comportamentais e sociais. Esse novo contexto colocava em disputa os papéis de orientador familiar, promotor das diretrizes do espaço doméstico e norteador de normas familiares, papéis estes que haviam sido ocupados pelos padres e estavam sendo requisitados pelos médicos. Portanto, podemos antecipar que o principal ponto de intercessão entre os projetos da Igreja Católica e os da medicina para a sociedade incidia sobre a centralidade da família. Para ser viabilizado, tanto o projeto dos padres quanto o dos médicos partiria de uma atuação no interior das famílias. Porém, as propostas familiares eram divergentes, pois os padres reforçavam a importância do poder familiar calcado na aliança entre os membros dessa unidade, já os médicos insistiam na necessidade de destituir o poder familiar e, dessa forma, interferir diretamente no poder dos padres. Para os médicos, tornava-se imprescindível a organização de um controle promovido pela medicina e pelo Estado através do “poder da higiene pública”. Configurava-se, então, a concorrência entre dois modos de gestão da sociedade e das famílias, de um lado a do padre calcada no poder das famílias, e de outro a do médico que insistia na instauração da higiene pública e do interesse superior da sociedade.

Donzelot aponta também aspectos convergentes entre os dois modelos, sendo o principal deles a constituição da maternidade como papel social feminino, imprescindível para a organização e fundamentação dos respectivos modelos familiares. A representação da mãe, enquanto protetora do espaço doméstico e principalmente dos filhos, é comum a padres e médicos. O espaço doméstico começava a ser percebido como um *locus* privilegiado e gerido pela mulher, essa forma de representá-la foi construída a partir da valorização das funções maternas. Entretanto, para alcançar esse patamar, seria necessário seguir à risca as rígidas exigências das representações e modelos estabelecidos para as mulheres que definiam a sua condição e os seus papéis sociais. Com diferentes posicionamentos, embora com aspectos similares, padres e médicos elegeram as mulheres/mães como figuras fundamentais e imprescindíveis para a organização de seus respectivos projetos de atuação na esfera familiar e social.

Entretanto, para os padres, a mãe ideal deveria necessariamente ser a responsável pela instrução dos filhos nos princípios católicos, se dedicando totalmente à maternidade como

uma atividade de cunho religioso-moral. Para os médicos, a mãe ideal deveria agir como propagadora da higiene, sendo uma espécie de “enfermeira doméstica” voltada à maternidade como atividade de cunho higiênico-social. A atenção destinada à mulher e à criança fez parte de um processo social, iniciado após a segunda metade do século XVIII, organizado e estimulado tanto pela Igreja Católica quanto pela medicina. A percepção da importância das mães e das crianças, de acordo com Donzelot, é parte do desejo de um ideal de futuro, progresso e nação.

A partir dos argumentos de Donzelot, analisaremos o caso brasileiro atentando para as especificidades dessa sociedade, principalmente porque os arranjos e as transformações que motivaram as representações de comportamento moral e social da mulher por padres e médicos foram diferentes no Brasil e ocorreram a partir da segunda metade do século XIX. Uma das principais diferenças estava relacionada à postura dos padres, antes da Reforma Clerical ultramontana começada em 1840, pois a distância do catolicismo romanizado interferiu na postura dos padres com relação a sua prática religiosa e ao direcionamento dos fiéis, já que se mostravam distantes dos exemplos de conduta apregoados pela Igreja Católica Romana. Portanto, somente a partir de 1860, começaram a intensificar a produção das representações femininas, preocupados em difundir as orientações vindas de Roma. Além disso, essa ressalva também serve para o discurso médico-científico que começou a galgar credibilidade no Brasil quase um século após sua articulação na Europa. Nesse bojo, apontamos os argumentos de Donzelot como aplicáveis ao Brasil da segunda metade do século XIX. Essas especificidades serão melhores contempladas ao longo dos capítulos dessa dissertação.

Para desenvolver minha argumentação, optei por estruturar a dissertação em três capítulos distintos, heterogêneos quanto ao volume de informação, mas seguindo o encadeamento que julguei mais atraente e explicativo para os leitores.

No primeiro capítulo, abordo a produção católica sobre a mulher ao longo dos séculos. Para isso, recuo no tempo histórico visando demonstrar, a partir da historiografia que analisa a produção católica de representações e modelos femininos, as especificidades da construção desse discurso, atentando para a singularidade dos períodos históricos, para assim associar o discurso católico à realidade social, às concepções católicas e ao projeto de sociedade da Igreja Católica. As apreciações têm início na Idade Média e seguem até o Mundo

Contemporâneo, mais precisamente até o século XIX. O objetivo principal está calcado na compreensão de que as normas e os conselhos voltados à produção do modelo feminino fizeram parte da formação e da organização da Igreja Católica. Por isso, para não produzir uma análise reducionista, realizamos um aprofundamento na longa duração, já que consideramos ser imprescindível esse exercício para explicitar que o falar das mulheres e/ou para as mulheres foi algo constantemente realizado pela Igreja Católica, ou seja, configurava-se em paradigmas (re)construídos em momentos cruciais para a instituição religiosa.

O segundo capítulo dá ênfase às questões e aos momentos de conflito entre Igreja Católica e Estado imperial, abordando especificamente a ação dos bispos reformadores nas décadas de 1860 e 1870. Através da historiografia que se dedica a estudar o tema, proponho explicitar a interpretação e a postura do clero reformador com relação ao catolicismo praticado no Brasil pela maioria dos padres e dos fiéis, às críticas à tutela do Estado com relação aos assuntos eclesiásticos, bem como às propostas para sua *modernização conservadora* destinada ao corpo eclesiástico, aos fiéis e ao Estado imperial. Nesse bojo, damos ênfase ao periodismo católico que foi um instrumento utilizado em prol da afirmação do projeto romanizador, e assim, iniciamos a apresentação das fontes primárias utilizadas para basear nossas análises, são eles: *A Cruz - jornal religioso, litterário, histórico e philosophico (1861-1861-1864)* e *O Apóstolo - periódico religioso, moral e doutrinário consagrado aos interesses da religião e da sociedade (1866-1874)*.¹

O capítulo seguinte é construído a partir da relação entre o discurso de padres e médicos a partir do argumento de Jacques Donzelot de que os papéis de conselheiro familiar, organizador das diretrizes do espaço doméstico e promotor das normas familiares estavam em disputa. As representações femininas dos diferentes discursos são apresentadas, analisadas e colocadas frente a frente apontando suas divergências e convergências. Mas, o maior destaque será dado à centralidade da maternidade presente nos discursos dos padres e médicos, ou seja, a análise de que o ponto de intercessão entre os projetos se incidia na redefinição do papel social da mulher. Ou seja, nesse capítulo será desenvolvida a hipótese de trabalho e, para isso,

¹ O Jornal *A Cruz* tem início em 18 de agosto de 1861 e término (injustificado) em 11 de setembro de 1864. *O Apóstolo* foi publicado entre 1866 – 1901. Contudo, nossa pesquisa será realizada entre janeiro de 1866 e dezembro de 1874. A data final, em 1874, não se deve a uma finalização ou diminuição do discurso católico sobre as mulheres, mas sim à percepção de que o ano representa o auge da crise entre Igreja Católica e o Estado Imperial através da Questão Religiosa. Então, o período foi selecionado para evidenciar a configuração da mulher católica e seu papel num período de grande crise.

utilizaremos os periódicos católicos e a historiografia que analisa o discurso médico-científico sobre as mulheres. A escolha pela historiografia médica foi considerada a melhor diante da ampla discussão já realizada sobre o tema, e também por possibilitar uma maior dedicação à análise das representações femininas produzidas pelo discurso católico e a relação entre as representações católicas e as representações médicas sobre as mulheres, pois conforme já apontamos, essa relação norteia um dos nossos objetivos e, a partir dela, será construída a hipótese dessa dissertação. Portanto, a opção em trabalhar fundamentalmente com os periódicos católicos e a historiografia médica proporcionou mais tempo para pesquisas e reflexões que envolviam os projetos, os anseios, as representações e os discursos de padres e médicos, aspectos esses que consideramos ser a maior contribuição desse trabalho.

1. A PRODUÇÃO CATÓLICA SOBRE A MULHER: UM PARADIGMA AO LONGO DOS SÉCULOS.

“Uma parte da história das mulheres passa também pela história daquelas palavras que as mulheres ouviram ser-lhes dirigidas.”

(Carla Casagrande, 1994, p.99)

A produção discursiva da Igreja Católica sobre a mulher² foi ao longo dos séculos complexa e repleta de continuidades e rupturas. Diante da importância do discurso católico sobre a mulher para a história da constituição do pensamento católico (formulações ética, moral e inclusive dogmáticas), a historiografia produziu inúmeras interpretações que se dedicam a analisar o contexto, a intencionalidade e a organização dessa produção. Com base em alguns desses trabalhos historiográficos, o presente capítulo será elaborado com o intuito de compreender a complexidade que envolve tal discurso, bem como, destacar e considerar suas nuances atentando para o período das produções e os objetivos dos seus produtores (os padres³).

² O uso da expressão *a mulher* no singular, apesar de estarmos conscientes da pluralidade de mulheres, será utilizado para nos aproximarmos do discurso católico e da intenção de produzir um ideal de mulher. Assim, a diversidade é relegada ao segundo plano e até mesmo sufocada diante da necessidade de construir um modelo de mulher condizente com o que a Igreja desejava afirmar. Contudo, também trazemos as *mulheres* no plural como forma de acompanharmos tal universo quando apresentarmos nossas interpretações. Portanto, o jogo entre o singular e o plural será interessante para que em momentos alternados possamos nos aproximar/distanciar do discurso e na mesma medida nos aproximar/distanciar da realidade da composição social.

³ O clero, representado aqui pela designação padres, não é uma categoria homogênea e uniforme, longe disso, é bastante hierarquizada e multiforme. Separada por uma construção analítica, em alto e baixo clero, podemos apontar que o primeiro (alto clero), proveniente das camadas aristocratas, era o grupo responsável pelas formulações intelectuais da Igreja Católica. Sendo assim, é a essa categoria que nos referimos.

Conforme apontado anteriormente, normas e conselhos voltados à tentativa de produzir um modelo de conduta ideal para as mulheres fizeram parte da formação e da organização da Igreja Católica. Dessa forma, para apreender as especificidades que compõem o discurso católico sobre a mulher torna-se imprescindível um passeio pela longa duração, pois através desse exercício fica explícito que o falar das mulheres e/ou para as mulheres foi algo constantemente realizado pelos padres. Ou seja, configurava-se em paradigmas e, enquanto tais foram sendo (re)construídos em momentos cruciais para a instituição religiosa.

Diante disso, imediatamente surge o questionamento sobre o que faria das mulheres tão importantes a ponto de provocarem tanta atenção daqueles (os padres) que se consideravam os depositários dos valores morais de toda uma sociedade. A pergunta segue e se repete para diferentes períodos históricos e, por isso, torna-se indispensável explicitar o que faz das representações femininas algo tão importante de ser constituído e sedimentado pela Igreja Católica. As apreciações têm início na Idade Média e seguem até o Mundo Contemporâneo, mais precisamente até o século XIX, justamente com o objetivo de perceber como tais representações vão se constituindo, se transformando ou ainda mantendo certas características de acordo com o contexto nas quais foram produzidas.

1.1. EVA: A TENTAÇÃO E O PECADO COMO PRIMEIRAS MARCAS DA REPRESENTAÇÃO FEMININA.

Dando início à análise historiográfica, o primeiro autor a ser destacado é Jacques Dalarun (1994), por contribuir com argumentos a fim de descortinar os motivos que levaram a intensificação da produção discursiva católica sobre as mulheres, a partir do século XI. Conforme Dalarun ressalta, o tema não é novo, pois ele já contava com uma formulação sistemática e concisa no pensamento católico, desde os séculos IV e V. Pensado e articulado no período conhecido historicamente como o da tradição latina clássica (340-430), a questão pecado, carne, corpo, alma surge juntamente com o próprio cristianismo e praticamente desde o princípio são associados à figura feminina. Porém, a novidade, na Idade Média, é a intensidade e as (re)interpretações que foram se constituindo.

Segundo o autor, a intensificação do discurso católico sobre as mulheres na Idade Média está associada ao movimento reformador definido pela historiografia como Reforma

Gregoriana (1050-1215). Liderada inicialmente pelo Papa Gregório VII, a Reforma expressou um forte desejo do regresso à pureza evangélica, à vida ideal dos apóstolos procurando modular tanto a vida dos padres quanto a dos leigos nos ditames da retidão, humildade e castidade. No aspecto doutrinal, instituiu o celibato obrigatório para os sacerdotes e para os leigos estabeleceu o matrimônio⁴, monogâmico e indissolúvel, como benção realizada somente pelos padres.

A Reforma Gregoriana é considerada um marco importante por ter inaugurado um tempo de intenso controle corporal e sexual da Igreja Católica, em primeiro lugar, sobre os padres e, em seguida, sobre os leigos. Ao clero era imposta a castidade absoluta, aos leigos também era proclamado o caminho da castidade como o mais nobre e virtuoso. Mesmo que em intensidades distintas, para ambos foi sendo intensificada a necessidade imperativa de um afastamento cada vez maior das mulheres. Contudo, o casamento passou a ser aceito para os leigos desde que fosse vivido numa situação de continência. Uma série de normas de comportamento, principalmente com relação à prática sexual, foi planejada para impedir a luxúria no casamento⁵.

Entretanto, o movimento de controle sobre as mulheres, que havia começado timidamente com a Reforma Gregoriana, ganhou maior força no século XII. A partir desse momento o interesse dos padres se volta mais ostensivamente ao controle do mundo das mulheres. Esta preocupação é apresentada por Dalarun como parte do movimento reformador, mas agora acrescido da necessidade de aniquilar a ação de mulheres que surgiam na sociedade enquanto figuras importantes no espaço religioso como as monjas, beguinas e místicas. Vistas pelos padres como uma ameaça precisavam ser caladas e moduladas para que não interferissem no monopólio masculino da palavra.

“Sob olhar dos clérigos”, a primeira figura que simboliza a mulher é emblematicamente Eva. Concebida como pecadora, tentadora e condenada a pagar por toda a eternidade pelos males cometidos. Para Dalarun, o caráter misógino do discurso católico é

⁴ Porém, o matrimônio ainda não era considerado um sacramento. Tornou-se depois de dois séculos e foi reafirmado como tal pelo Concílio de Trento.

⁵ A principal norma estava fundamentada na prática do sexo para a procriação seguida de longos períodos de continência. Todavia, sabemos que entre as prescrições e a prática há um enorme abismo, porém não podemos esquecer que a maioria da população da Idade Média se guiava pelas determinações da Igreja, portanto as pessoas acreditavam e respeitavam as normas católicas. Além disso, a Igreja se munia de outras armas de persuasão como o desenvolvimento da idéia de castigo divino. Assim, doenças temidas pela população como a lepra e a peste foram associadas à sexualidade “desviante”. (Jacques Le Goff e Nicolas Truong, 2006, p. 199).

parte da tentativa de viabilizar a reforma nos costumes excluindo o concubinato da vida dos padres e dos leigos. Portanto, o referido discurso estaria mais voltado e preocupado em construir uma normatização para os homens, pois criando imagens femininas desprezíveis e moralmente corruptoras procurava-se convencer e introjetar a necessidade do afastamento ou do mínimo contato com as mulheres. Mas, o desprezo para com as mulheres pode também ser percebido como oriundo do próprio desconhecimento do objeto da escrita, ou seja, a distância da mulher. O apego à tradição e a incógnita que era a mulher faziam com que os padres realizassem interpretações a partir das Escrituras Sagradas, textos doutrinários, morais e teológicos, principalmente aqueles provenientes da tradição latina clássica. Assim, recuando no tempo buscavam o aval da autoridade enfatizando os aspectos negativos e fazendo da repulsa à mulher uma construção realizada desde a Antiguidade.

Como foi apontado anteriormente e reiterado no parágrafo anterior, a tradição latina clássica teve uma grande influência na formação do pensamento dos padres na Idade Média e, por isso, será realizado uma breve apreciação das idéias e dos postulados cristãos dos séculos IV e V. Para compreender as concepções da tradição latina, o historiador Peter Brown (1990) irá auxiliar nas interpretações sobre a formação das idéias em torno da figura feminina durante o período conhecido como a origem da tradição latina do cristianismo. De acordo com Brown, os organizadores de tal tradição foram respectivamente: Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, que ficaram conhecidos na história como Padres e Doutores da Igreja⁶.

Ambrósio de Milão (340-397) – o primeiro deles - enfatizava a fragilidade do corpo físico que poderia ser reabilitada por meio de dois caminhos: o batismo e a continência. Às mulheres, o único caminho para a salvação era a vida ascética⁷ e uma total negação ao casamento, pois somente dessa forma estariam livres da “mistura poluidora” de corpos e pensamentos. Para elas, somente a plena integridade garantiria a ressurreição, o exemplo privilegiado do estado virginal para a consagração das virgens era a Virgem Maria. Foi Ambrósio, o primeiro a afirmar, em 393, a virgindade de Maria antes, durante e depois do parto considerando o seu ventre como representativo do local mais intacto e sagrado que poderia haver no mundo.

⁶ Título concedido pela Igreja Católica, no século XIII, que simboliza o reconhecimento da importância desses três teólogos e mestres como os primeiros doutrinários do cristianismo no Ocidente e responsáveis, em grande parte, pela definição das doutrinas cristãs.

⁷ Inspirada na vida dos monges orientais que pregavam uma total negação aos prazeres do mundo para uma vida dedicada a austeridade. A negação se firmava principalmente nos prazeres da gula e da concupiscência.

Através da análise do pensamento de Ambrósio, realizada pela autora Uta Ranke-Heinemann (1996), torna-se ainda mais clara a exaltação da virgindade em seu pensamento, pois descartava totalmente a idéia de que a salvação da mulher poderia ser proveniente da concepção de filhos. Pelo contrário, para ele as crianças, os problemas trazidos por elas, além do prazer carnal da mãe ao concebê-las e gerá-las, seriam fortes motivos para rejeitar a maternidade e recomendar a virgindade. Todavia, a enorme distância entre o ideal e o real não deixou de ser contemplada por Ambrósio que procurou agir na sociedade. Com esse objetivo, através de modelos pastorais organizou uma hierarquia de graus distintos de perfeição da vida cristã que equivaleriam aos graus de abstinência sexual de cada mulher e, para cada um deles era destinada uma ação reguladora distinta. Em primeiro lugar, como mais próximas do estado de perfeição, estavam as “virgens”, em seguida, as “viúvas” e por último as “casadas”. O discurso pautava-se na integridade virginal permanente no caso das virgens, resgatada no caso das viúvas, e para as casadas esperava-se delas que tivessem uma vida ascética dentro do casamento por meio da renúncia às atividades sexuais (ibid., p.283-300).

As concepções de Jerônimo de Strídon (397-419/420) podem ser divididas em duas fases distintas. A primeira fase, desenvolvida na década de 380, foi marcada por uma aceitação generosa e benevolente para com o papel cultural das mulheres na sociedade. Baseado numa visão austeramente espiritual dos seres humanos, Jerônimo considerava os corpos dotados de características sexuais de homens e mulheres como coisas efêmeras e, por isso, seria então perfeitamente possível aos seres “espirituais” viver como se as restrições e os perigos do corpo não os afetassem (ibid., p.306). Na segunda fase, a partir da década de 390, o teólogo reviu e negou as suas posições anteriores se tornando um expositor apaixonado das fraquezas do corpo. Para as mulheres, principalmente as donzelas, Jerônimo apresentou uma série de conselhos e regras alertando para o perigo dos desejos físicos provocados pelo contato em demasia com o vinho, alimentos pesados e, com maior atenção aos riscos da companhia masculina. Ao corpo deveria ser imposto rígidos códigos de dieta e um rigoroso controle para evitar oportunidades de atração sexual. Muito influenciado por São Paulo⁸, Jerônimo

⁸ Logo em 54 d.C, no documento conhecido como Primeira Epístola aos Coríntios, Paulo demonstra a sua preocupação com temas relativos à renúncia sexual e ao controle sexual. Esse é o primeiro documento paulino que apresenta o tema. Apesar de viver em abstinência sexual e pregar isso aos seus seguidores, Paulo reconhecia que a abstinência não podia e nem deveria ser praticada por todos devido à importância da unidade familiar para a sociedade e para Deus. O casamento não era enaltecido por Paulo, mas sim percebido como uma medida de controle ao coito desenfreado. Foram através de seus escritos que pela primeira vez procurou-se

considera o casamento uma situação lastimável por ser marcado pelo pecado, embora perdoado diante do horror ainda maior representado pelo coito sem a união. Brown (op.cit) aponta a enorme importância do estado perpétuo do corpo virginal como um aspecto em comum entre Ambrósio e Jerônimo. Isso confirma a noção de que a integridade do corpo seria fundamental tanto para mulheres quanto para homens (ibid., p. 302-317).

Agostinho de Hipona (354-430), influenciado por Ambrósio e por leituras neoplatônicas, modifica não somente as suas idéias, mas também a sua postura perante as relações sexuais. Abandona uma vida de concubinato para se dedicar à vida ascética nos moldes propostos por Ambrósio. Negando a própria experiência de vida, Agostinho passa a considerar o prazer físico como sombrio e repugnante. Para ele, a sexualidade somente foi aflorada na humanidade devido a Queda (pecado original) de Adão e Eva. A “perniciosa” Eva aniquila o originário e perfeito estado “angelical” da natureza da humanidade. Essas foram as bases nas quais se firmaram definitivamente a associação entre pecado original e sexualidade e a culpabilização da mulher como naturalmente pecadora⁹. Entretanto, diferente dos anteriores, Agostinho não era contrário ao casamento, mas se inquietava com a relação “pecadora” presente entre os cônjuges. Visando superar esse ponto de tensão, construiu a noção de que a relação sexual no casamento é secundária, pois o principal, o sentimento que marcava a relação era a amizade e não o desejo. Pelo contrário, o coito conjugal deveria ser percebido como vergonha e tristeza.

Assim como Ambrósio, Agostinho ao desenvolver suas considerações a cerca da Virgem Maria também concedeu maior destaque ao aspecto virginal, enfatizando o nascimento virginal de Cristo, ou seja, o modelo mariano de integridade voltava-se para as mulheres embasado na virgindade e não na maternidade. Mas, foi além ao estruturar uma relação entre Maria e as mulheres “terrenas”. Com Agostinho, pela primeira vez, a condição virginal de Maria e a concepção de seu filho sem o pecado original foram colocadas como um ponto reparador concedido por Maria às demais mulheres, para que assim fossem recuperadas da decadência de Eva (ibid., p. 318-351).

regular a vida sexual dentro do matrimônio. A principal medida para moralizá-lo era orientar os casais que alternassem o sexo a longos períodos de abstinência e mais importante sempre visando à procriação (ibid., p.55-60).

⁹ O primeiro a refletir sobre essa questão foi Clemente de Alexandria (150-215 a.C). Contudo, através das formulações agostinianas o pecado de Eva ganhou um cunho erótico. Pois, antes de Agostinho o pecado original estava relacionado à desobediência ao Senhor por comer o fruto que faria com que pudesse discernir entre o Bem e o Mal e assim se igualar a Ele (Jacques Le Goff, 1991).

Apesar de inspirados em Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, os padres estudados por Dalarun (op.cit) não se detêm ao plano das idéias, mas também atuam com vigor no campo pastoral. Nesse sentido, ampliam o alcance de suas orientações propondo modelos às mulheres “terrenas”. Apesar de considerada muito importante, a nova tarefa não se mostraria fácil conforme aponta o autor. No campo do ideal se configurava claramente a figura das “virgens” que, inspirada em Ambrósio e Jerônimo, apareciam como livres por não se submeter às fragilidades de seus corpos físicos. Mas, segundo Dalarun, um ponto espinhoso incomodava os padres - o que propor as mulheres casadas que tiveram seus corpos “violados” e, no entanto, devem e querem ser salvas. A essas “outras” mulheres não era descartada a virgindade, fundamental estado para a salvação antes do casamento, contudo o ponto novo surge com a proclamação da repugnância com a qual a mulher deve cumprir seu “dever” depois de casada. O modelo “virgens e outras”, adotado pelos padres ao mesmo tempo em que afirmavam a virgindade como um ideal supremo de perfeição, abria espaço para a contemplação da salvação de inúmeras mulheres que estavam muito distantes do modelo de perfeição.

Para as mulheres casadas, uma vez perdido o selo virginal, restava o arrependimento conforme o modelo construído em torno da personagem mítica - Maria Madalena.¹⁰ Para os padres a figura de Madalena foi extremamente importante para que desenvolvessem e incitassem o sentimento de culpabilidade; já para as mulheres, promoveu a esperança de salvação por meio da confissão, do arrependimento e da penitência¹¹. Entretanto, a reabilitação da mulher e/ou da feminilidade é complexa e ambígua, pois, conforme aponta Dalarun, o resgate da figura feminina pode ser interpretado como uma metáfora da Igreja militante que procurava redimir não a mulher, mas a parte feminina presente em todo homem. Portanto, coloca-se ainda a seguinte dúvida: a quem seria destinado esses novos modelos e discursos? À

¹⁰ Maria Madalena não existe enquanto um indivíduo nos Evangelhos, sendo construída por Gregório Magno através da fusão de três personagens femininas: Maria Magdala; Maria de Betânia e uma pecadora anônima. No início do século XI, o sermão *Em honra de bem aventurada Maria Madalena* de Godofredo de Vandoma (abade do mosteiro beneditino da Trindade de Vandoma entre os anos de 1093 a 1132) afirma ser ela a pecadora da cidade e cria-se um consenso na Idade Média que passa a compreender que seu pecado é o da carne. Juntamente com a narrativa de Lucas, sobre a pecadora que se joga aos pés do Senhor, firma-se a crença de que ela era uma prostituta. A submissão, a confissão e o arrependimento perante o Senhor a salva. Com força, na virada do século XI-XII, o arrependimento é o caminho da salvação para as *outras*. (ibid., p. 47-50)

¹¹ Dalarun numa rápida passagem, utilizando George Duby e Le Goff, faz uma interessante associação entre a figura de Madalena e a construção do purgatório na segunda metade do século XII. Assim como o modelo de Madalena, o Purgatório enfatiza a necessidade do arrependimento, da esperança e do temor (ibid., p. 51).

mulher ou ao homem. O autor soluciona o impasse ao considerar que ao falar da fragilidade feminina quer se falar, sobretudo da fragilidade humana, ou seja, tratar das fraquezas da mulher era também se remeter às fraquezas da sociedade. Assim, falar à mulher era falar à sociedade e, com base nesse paralelo, a Igreja Católica ditava regras para a manutenção da ordem social se firmando perante toda a sociedade.

1.2 – ENTRE EVA E MARIA: O INÍCIO DA PRODUÇÃO DA REDENÇÃO FEMININA

A referência à figura tentadora da mulher sofre mudanças. O símbolo de mulher pecadora deixa de ser Eva, no século XII, e passa a ser descrita e evocada como “Inominável”. Dalarun (op.cit) demonstra ser a inspiração proveniente do estudo etimológico resgatado pelos padres, no qual Eva é *vae*, a desgraça, mas também é *vita*, a vida; e assim, evocar Eva é já evocar Maria – a nova Eva (ibid., p.39). Começa a ser delineada uma preocupação em restituir a esperança à mulher, pois apesar de estar na origem de um grande mal, encontrava-se também na outra extremidade, ou seja, na origem de um grande bem – Eva e Maria. Todavia, no momento estudado por Dalarun, o caminho entre Eva e Maria (pecado e a redenção) não havia sido construído e nem sequer pensado. Concebida como única, sem exemplo, virgem e mãe Maria, é colocada muito distante de suas co-irmãs. A impureza das mulheres impedia até mesmo que a Virgem fosse apontada como um exemplo a ser copiado. Para Dalarun, a concepção de virgindade mariana do período se torna ainda mais rígida quando comparada a épocas anteriores, em comparação inclusive com Agostinho¹², provocando um maior distanciamento entre Maria e as mulheres, com efeito, não se tinha em mente fazer de Maria um modelo, mas projetá-la no céu inacessível.¹³

¹² Conforme apontamos anteriormente, nos referirmos ao tratarmos do pensamento agostiniano, Maria, ausente da mácula do pecado original devido a concepção pura de seu filho, poderia resgatar as mulheres do pecado cometido por Eva.

¹³ O dogma da maternidade divina foi proclamado pelo Concílio de Éfeso em 431, mas vinha sendo ferrenhamente discutido desde o século II, assim como a virgindade após o parto que também teve início no século II com base no Proto Evangelho de Tiago, mas somente se firma sem contestação após o tratado Anti-Helvídio, de Jerônimo, no século V. Outros avançam na busca por uma divinização perfeita como Ambrósio e Agostinho que militam por uma virgindade no parto “sem abertura do útero”. Sobre esse ponto que alguns clérigos no século XII iriam concentrar suas forças – sob a pena de muitos se encontra a fórmula de uma virgindade *antes, durante e depois do parto*. Este seria o ponto mais difícil de se admitir e somente chegaria a dogma, no século XIX, em 1854 (ibid., p. 41-42).

A representação clerical das mulheres demonstra força, vigor e vai se transformando. Pontos antes privilegiados são deixados de lado e, outros sem expressão são exaltados. Essas mudanças ficam explícitas quando Dalarun ressalta a força do culto mariano impulsionada pelos frades mendicantes¹⁴, no século XIII, nesse momento, diferente do anterior, há uma menor incitação à virgindade de Maria e um maior realce para a relação com seu filho e a intensidade de seu luto. Ou seja, a atenção principal da vida, obra e ação de Maria passava a ficar menos calcada na sua virgindade e mais na relação maternal construída a partir da doação, do sofrimento e da abnegação. Assim, Maria ia ficando mais próxima das “mulheres terrenas” e começava a ser traçada certa analogia entre maternidade e redenção.

Ainda se concentrando sobre as especificidades da produção discursiva católica sobre a mulher no período medieval, o trabalho de Casagrande (op.cit) auxilia na análise entre o final do século XII e o início do XV. Em especial, a autora ressalta a superação do binômio “As virgens e as outras” para uma busca de diversidade de modelos e adoção de categorizações múltiplas.

Casagrande demonstrou um aumento significativo da produção, quer de padres ou leigos, sobre as mulheres demonstrando uma necessidade urgente de se elaborarem valores e modelos de comportamento. Os motivos que fizeram das mulheres importantes objetos do discurso foram marcados pela mudança de comportamento religioso e social. Com relação ao primeiro, assim como Dalarun (op.cit), a autora aponta a participação das mulheres em movimentos heréticos, a sua entrada em ordens religiosas, e até mesmo a opção por servirem a Deus e ao próximo atuando à margem da instituição eclesiástica. No aspecto social, a complexidade da economia e da sociedade mercantil e monetária alterou a configuração das relações sociais ao promover o surgimento de novas formas de poder e cultura.

A dinâmica social aprofundou as mudanças e as instalou também na vida das mulheres. As camponesas produziam e vendiam mercadorias, as mulheres dos núcleos urbanos poderiam atuar no comércio ou ainda participar dos jogos de política e poder¹⁵. Para essas mulheres, os papéis de esposa, mãe ou de filhas, mesmo sendo importante, não as definiam dentro das relações sociais. Em contrapartida, para as mulheres da aristocracia, os papéis familiares eram

¹⁴ As bases teóricas para os dogmas marianos da Imaculada Conceição de Maria e o de sua Assunção (firmados como posturas dogmáticas respectivamente em 1854 e 1954) foram construídas no século XIII pelo dominicano Tomás de Aquino (1225-1274).

¹⁵ No caso da morte do esposo, as mulheres, no período medieval, ficavam responsáveis por administrar os bens dos maridos.

essenciais para sua a distinção. A diversidade das funções femininas força a ampliação das categorizações e o objeto da nova pastoral passa a se centrar no controle e na definição desses papéis.

Imbuída da tarefa de arrebanhar as mulheres, a Igreja Católica destinou aos frades mendicantes a tarefa de responder às necessidades religiosas e ideológicas de uma sociedade alterada e complexa. Casagrande (op.cit) percebe essa escolha como bem arquitetada, pois peregrinando por diversos espaços, tais como, praças públicas nas cidades, nas cortes, nos campos, os franciscanos e os beneditinos levavam a “palavra de Deus” onde estava sendo contestada, discutida ou esquecida. Nessa audaciosa missão esses religiosos passam a considerar as mulheres como um sustentáculo importante para sua política pastoral (ibid., p.100).

Nesse período, a autora percebe que a visão negativa da mulher e de sua sexualidade se atenua dando lugar ao início do discurso proclamador da redenção feminina. Identifica entre o final do século XII e o início do XV uma tentativa de construir um modelo ético feminino adaptado às mulheres de uma sociedade em intensa transformação. Casagrande, assim como Dalarun, esclarece ainda que a literatura pastoral se remete a um passado e frequentemente a um passado muito longínquo. Preocupados em apontar às mulheres o caminho da virtude e da salvação, os frades, padres e leigos recorreram com acuidade às tradições buscando as diretrizes nas Sagradas Escrituras, nos textos doutrinários, morais, teológicos e hagiográficos dos Padres da Igreja, dos monges e intelectuais (ibid., p.101).

Anônimas, sem rosto e sem voz, as mulheres surgem nos textos da literatura pastoral por meio de uma série de categorias femininas. O projeto pastoral do período é de fato ambicioso por pretender elaborar valores e modelos capazes de se dirigirem a todas as mulheres. Por isso, aponta Casagrande (op.cit.), a categorização precisava contemplar com exatidão a variedade de suas condições. A tarefa foi de fato inovadora se pensarmos que até então raramente se havia pensado nas mulheres como “grupo social”, mesmo que ainda as diversas classificações sejam modelos espelhados nos valores e nas hierarquias da sociedade dos homens e projetem normas de conduta e comportamento idealizados muito distante da realidade das mulheres.

Um dos modelos mais adotado e explorado pelos padres, entre os séculos XIII e XIV, veio da inspiração da tradição latina cristã. A classificação – “virgens, viúvas e casadas” -

pensada por Ambrósio, no século IV, ressurgiu com vigor ¹⁶. Analisado com acuidade por Casagrande, a classificação pautada em questões relativas à sexualidade afirmava principalmente a necessidade da mulher manter-se pura via castidade ou continência. Assim, a virgem é totalmente pura por manter seu estado virginal no corpo e no pensamento distante de qualquer contato com o homem e com o prazer; a viúva vive a virtuosidade pela perda do marido e liberdade da mente dos desejos sexuais; e a casada virtuosa é aquela que permanece casta em suas intenções mesmo no casamento. Unidas pela virtude; separadas e hierarquizadas pelo nível de perfeição da mesma. Assim sendo, se assemelham pela recusa da sexualidade e se distanciam pelo grau de tal recusa. Dessa forma, as virgens eram as primeiras na escala e inatingíveis, pois as duas outras não poderiam ascender na hierarquia pela impossibilidade de restabelecer a integridade perdida.

A adoção desse novo modelo é considerada por Casagrande como o início de uma possibilidade de salvação espiritual e um conforto para as mulheres no seio da Igreja. Além disso, essa configuração aproximava o plano dos valores ao da realidade e, assim, reduzia a distância entre o comportamento real e o ideal.

As categorias pautadas na sexualidade, apesar de provenientes do IV, trazem na Idade Média um ponto extremamente novo, pois a recusa e o controle passavam a ser considerados como algo possível em grande medida pela intencionalidade e pelo consentimento, e não tão somente pela via repressiva (ibid., p.113). Nesse sentido, a batalha travada contra a luxúria faz das mulheres seres exemplares à sociedade, pois apresentavam resignação e força ao lutarem contra seus corpos “débeis” frente aos desejos sexuais demonstrando para todos ser possível vencer os “males mundanos”.

O controle das mulheres sobre seus corpos e desejos foi apresentado e fundamentado pela literatura pastoral originando a idéia de que era possível as próprias mulheres, quer religiosas quer leigas, serem guardiãs de si mesmas, ou seja, capazes de exercer a auto custódia. A “custódia de si” foi possível, de acordo com Casagrande, graças ao desenvolvimento da concepção de pudor, temor e vergonha como característica própria das mulheres, parte integrante de sua natureza. Por outro lado, esses elementos eram provenientes da situação de pecado na qual se acreditavam viver as mulheres, pois dado por Deus após o

¹⁶ Casagrande aborda vários outros modelos que, por exemplo, classificam as mulheres de acordo com a idade e a categoria social. Contudo, devido ao interesse desse trabalho consideraremos somente a categoria que distingue as mulheres mediante a sexualidade.

pecado original, o pudor servia para proteger e defender as mulheres das imperfeições próprias de sua natureza.

Para Casagrande, a elaboração da idéia da autocustódia foi viabilizada devido à influência do pensamento do intelectual dominicano Tomás de Aquino (1225-1274). Jacques Le Goff (Le Goff e Truong, 2006) esclarece que de acordo com o dominicano, o corpo e a alma tanto do homem quanto da mulher haviam sido criados juntos e, portanto, ambos eram sede da alma divina. Assim sendo, a aceitação de que a mulher possui alma e, por isso, poderia ser salva e salvar, fortalecia a idéia de que a mulher poderia exercer o controle sobre si.

Entretanto, apesar de reconhecidamente dotada de uma dignidade espiritual concedida por Deus, não foram apagados das mulheres os sinais do pecado que carregarão como punição por toda a eternidade. Por isso, “a custódia de si” não poderia ser plenamente realizada necessitando ser mediada pelos homens e pela Igreja Católica. Essa posição ambígua é instalada na própria natureza feminina que ao mesmo tempo a torna tímida, reservada e excessiva, vagabunda (Casagrande, op.cit., p.121-123). Até mesmo no pensamento tomista, as contradições surgem, como aponta Le Goff (op.cit). Tomás de Aquino coloca a igualdade entre homem e mulher no plano espiritual, como um desejo do Criador, mas ao olhar para a sociedade se aproxima do pensamento aristotélico, apontando que a mulher é dotada de um corpo imperfeito¹⁷, um “macho defeituoso”, inferioridade essa relacionada diretamente sobre sua capacidade de pensar e discernir utilizada como fator explicativo do seu comportamento “primitivo” (ibid., p.53-54). Também em conexão com Agostinho, Tomás de Aquino considerava a mulher como útil na procriação e para cuidar da casa, já para a vida intelectual do homem, ela era totalmente dispensável.

Uma vez explicada as bases teóricas justificadoras da necessidade da custódia, Casagrande (op.cit) explora como ela é construída. Em meio a inúmeras prescrições, a sua organização se dava por duas vias: a redução do externo e a valorização do interno. Essas vias seriam marcadas ainda por dois níveis: pelo detrimento do corpo com relação à alma, e pelo detrimento do espaço público frente ao espaço doméstico. Tímida e reservada, a mulher deveria se retrair para dentro de si e do espaço doméstico tidos como espaços mais nobres, além de menos suscetíveis às paixões e apelos mundanos. Assim, seguiam-se uma série de

¹⁷ Nesse período, semente era sinônimo de sêmen no sentido quando referido ao homem e óvulo quando referido a mulher.

normas quanto ao uso de vestidos, jóias e cosméticos por valorizarem a exterioridade do corpo; além da restrição a exposição física e do limite do uso da palavra visando assegurar o recato e a submissão feminina; e continuar a proteger o poder e privilégio da palavra masculina (ibid., p.126-139).

A negação à palavra feminina, no sentido de pregação ou de exposição de idéias, foi especialmente inflamada a partir do século XIII. Para Casagrande, a incitação ocorreu, conforme tratado anteriormente, devido ao crescimento da participação feminina no interior ou à margem da Igreja Católica demonstrando o desejo de exercer a pregação. Os espaços públicos, lugares por excelência da “Palavra” e da pregação, eram dominados pelos homens (padres ou leigos) que se firmavam sobre a justificativa aristotélica¹⁸ para impedir os acessos às mulheres. Contudo, a maior preocupação vinha do espaço doméstico que poderia ser um reino perigoso e protegido do discurso feminino influenciando, sobretudo, as crianças. Até mesmo a posição de conselheira da mulher é, por vezes, percebida como perigosa principalmente quando os padres e moralistas buscavam apoio no pensamento de Aristóteles, pois o filósofo considerava os conselhos das mulheres demasiado passionais e mutáveis sem coerência e racionalidade. Com relação à leitura e à escrita, a autora também aponta controvérsias no seio da Igreja Católica, pois enquanto uns negavam por considerar principalmente o perigo das leituras “pecaminosas”, outros enfatizavam a sua importância, para que as mulheres leigas pudessem conhecer profundamente os ensinamentos sagrados.

A mulher “sob custódia” era uma mulher que durante a vida garantia a honra e a continuidade da família e, por isso, poderia ser elevada à salvação eterna. O modelo, apesar de ter como fonte de inspiração e perfeição a figura da monja, apresenta uma multiplicidade de formas visando enquadrar um público feminino diversificado. Essa diversidade é apontada por Casagrande como um dos pontos mais importantes para sua durabilidade. Mesmo com toda a preocupação em arrebanhar a diversidade feminina, destacamos a percepção da autora ao afirmar o não alcance do modelo para um tipo de mulher: a esposa e mãe de família. Para essas mulheres, a estruturação de modelos e normas é considerada mais difícil de ser organizada fundamentalmente diante da complexidade inerente a suas vidas e ações. Essa

¹⁸ Com base na caracterização de Aristóteles, a restrição da mulher ao espaço doméstico e o impedimento de exercer funções públicas estão calcados na sua irracionalidade e debilidade física e intelectual.

questão vai permear o universo dos padres e da Igreja Católica nos séculos posteriores, sendo o agente produtor de uma série de outras reestruturações no pensamento católico.

Assim como na interpretação anterior, Isabel Morant (2005) aponta e analisa as mudanças com relação ao teor e às motivações do discurso sobre/para as mulheres a partir do século XIV. Nesse trabalho, a concepção dos padres e da Igreja Católica pode ser analisada através da influência que exerce sobre o discurso dos moralistas católicos, pois as concepções de pecado, natureza feminina, condutas e normas nessas produções eram provenientes das orientações clericais fundamentadas nos ditames da moral católica. O novo discurso, apesar de ainda muitíssimo misógino, ressaltava a necessidade de abandonar a citação dos aspectos negativos da natureza feminina para se dedicar à referência de qualidades específicas que se acreditavam serem próprias das mulheres e, então, concentrar sobre os aspectos positivos um maior esforço visando desenvolvê-las¹⁹. Era aconselhado aos pais e maridos que formassem a mente e o corpo das mulheres, e não exigissem prontamente delas uma norma moral. Assim, atuariam construindo ou modificando os hábitos e condutas.

Essa renovação do discurso é interpretada por Morant como uma iniciativa voltada para a construção e consolidação do sacramento do matrimônio, sobretudo depois do Concílio de Trento (1542-1563). Para isso, os produtores do discurso católico, moralistas ou padres, consideravam necessário recuperar as mulheres elevando-as e diminuindo o desprezo dos homens com o intuito de harmonizar a união conjugal. Mas, muito distante de ser uma relação entre iguais, a nova ação pedagógica reconhecia a superioridade do homem e concedia a ele a função de educar as mulheres, enquanto, cabia a elas aceitar passivamente as orientações masculinas.

No discurso, a autora chama atenção para a inexistência dos benefícios do matrimônio para os homens. Essa questão fica restrita às mulheres como se somente para elas fosse prescrito o casamento. Além disso, o dever e a obrigação eram palavras imperativas para as mulheres casadas, enquanto o prazer, mais do que rechaçado, era apontado como incompatível com o matrimônio sagrado cristão. Contudo, a autora aponta para uma outra leitura dos textos

¹⁹ O discurso católico sobre a mulher se mostra sem paralelo quando olhamos para o outro sexo. O homem, mesmo também sendo imperfeito e moralmente inseguro, principalmente pela queda de Adão, é ainda sim superior por ter sido dotado de maior força física e superioridade moral para governar a Terra e a mulher. A virilidade masculina é apontada pelos sacerdotes como uma característica que dificulta a sua ação sobre eles, já as mulheres são identificadas como mais obedientes e submissas. Tais argumentos inscreviam nos corpos a questão do gênero, ou seja, o fato de ser homem ou mulher determinava sua conformação e ação enquanto ser social. (ibid).

voltada para uma tentativa de perceber a mulher não como vítima, mas como dotada de força de superação capaz de reverter a seu favor o quadro de opressão. A representação calcada na valorização da produção das mulheres de bens imateriais (cuidados com a família, com o lar, com educação dos filhos) pode ser percebida como fonte de reconhecimento e influência da mulher, capaz de produzir certo poder, pelo menos, no espaço doméstico. Ainda que, o espaço de produção dos bens gerados pelas mulheres, ou seja, o espaço doméstico fosse menos valorizado e ainda dependente dos valores materiais produzidos pelos homens no espaço público.

Através de um processo de imposição e aceitação, pretendia-se produzir a moral desejada por meio de uma “pedagogia preventiva”. Às mulheres solteiras era aconselhado que vivessem sobre a guarda e a custódia do pai, que deveria mantê-las no espaço doméstico apartadas dos homens e, portanto, dos desejos perigosos. Igualmente, as casadas deveriam viver reclusas, voltadas para o interior da casa e do corpo, conforme o modelo descrito anteriormente por Casagrande (op.cit), assegurando assim a moral e a ordem doméstica.

Apesar da criação de aspectos valorizadores da mulher, o discurso moral, construído no século XIV e que se prolonga até o XVI, deixou transparecer o temor e a desconfiança que continuavam a circundar o gênero feminino. Por isso, tanto afincou em munir os homens de meios para transformar a moral e o costume das mulheres, ou seja, os textos são produzidos essencialmente para os homens servindo como uma espécie de manual de como lidar e modular as mulheres. Já com relação à moral masculina, a preocupação se mostra bem menor, pois acreditava-se na capacidade dos homens em conhecer por si próprio a moral e discernir suas condutas e ações devido sua superioridade intelectual e física. Porém, a superioridade masculina era percebida ao mesmo tempo como algo positivo e negativo, pois padres e moralistas consideravam a autonomia e a liberdade moral dos homens capazes de fazer deles sujeitos morais problemáticos por serem livres e desobrigados. Em contrapartida, os mesmos autores reconheciam a menor resistência, a vocação obediente e submissa das mulheres. Por essa razão, alguns autores começam a admitir, no interior da relação conjugal, a possibilidade da mulher exercer alguma influência positiva sobre o homem, pois se fosse dócil e “domesticada” poderia transmitir ao homem certas qualidades positivas a fim de diminuir a rudeza masculina.

Com relação à representação feminina, Morant (op.cit) assinala para a idealização construída. Fundamentado no intuito de produzir um arquétipo feminino, o discurso católico, apesar de distante da realidade, é apresentado como algo possível e, mais, como algo almejado por todas as mulheres e valorizado por toda a sociedade. A principal preocupação era com a definição de normas às mulheres casadas e, nesse sentido, foi promovida uma valorização social aumentando o peso da ação feminina na relação conjugal. Então, passava a estar concentrado sobre seus “ombros” a responsabilidade de promover grandes benefícios ou ser culpada de grandes desgraças. As mulheres necessárias e úteis passavam a ser importantes para o bom funcionamento do espaço doméstico como vigilantes da família, promovendo o sucesso do homem através do cuidado com seu bem estar, saúde e livrando-o dos problemas cotidianos da casa.

A função da mulher, enquanto gerente do lar, passava a ter dimensões econômicas relacionadas à gestão da casa e do patrimônio como, por exemplo, a fiscalização das pessoas (servos ou escravos) que trabalhavam no interior da casa, os cuidados com a educação dos filhos, promover e manter a união familiar. À frente dessa administração, o trabalho feminino dentro do espaço doméstico ganhou reconhecimento junto à sociedade, sendo uma importante fonte geradora e/ou mantenedora da riqueza do marido. Mas, também já havia espaço nos discursos para aquelas mulheres que precisam trabalhar fora de casa para ajudar no sustento da família. Apesar de não recomendado, a necessidade absolvía o trabalho feminino exercido fora do âmbito doméstico, porém a vida dedicada ao lar continuava a ser aquela que, por excelência, representava a atividade feminina ideal (ibid., p.50-54).

O modelo para a mulher casada ainda não seria a maternidade, vista pelos moralistas como marcada por incertezas e dificuldades. Os perigos e problemas gerados pela maternidade seriam: o despertar da sensualidade, o sofrimento com as dificuldades do parto, o tempo despendido com os cuidados da saúde física e moral dos filhos tomaria o tempo destinado ao marido. Contudo, a maternidade era mais uma “tarefa penosa”, como aparece nos discursos, que deveria ser enfrentada pelas mulheres com resignação.

1.3. MARIA: MODELO DE MATERNIDADE AO ALCANCE DAS MULHERES

As reestruturações não cessavam e o modelo católico de mulher seria muitíssimo transformado pela Igreja Católica, entre os séculos XVI e XIX. Para analisar as remodelações recorreremos ao trabalho de Luisa Accati (2005). Suas considerações são fundamentalmente baseadas em representações simbólicas a partir da arte sacra. Apesar do destaque às produções simbólicas, a autora enfatiza a organização da interpretação dos símbolos como algo respaldado pela formulação discursiva dirigida pelos padres à sociedade. Nesse sentido, o modelo católico de mulher é tratado tanto no plano social quanto no simbólico.

Como marco inicial para análise, Accati elege a Reforma Católica²⁰. A referida Reforma tem destaque, no trabalho da autora, por ter reafirmado a condição moral superior do clero, adquirida através da vida celibatária, em comparação com a do homem casado. No entanto, esses princípios continuaram a promover um distanciamento entre padres e mulheres, propugnado desde a Reforma Gregoriana. Dessa forma, Accati constrói sua tese pautada na noção de que a inferioridade da relação conjugal frente ao celibato foi a responsável por sedimentar a negação da geração da vida pela união esposa e marido. Por desconhecer a vida conjugal, os padres são afastados tanto da mulher quanto da figura paterna, mas são aproximados da mãe, que sozinha é tida como um grande recipiente capaz de envolver e protege o filho. Enquanto o pai encontra-se fora do ato gerador da vida; a mãe é seu centro maior, porém precisa contar com o pronunciamento divino. Portanto, a concepção da vida estava pautada em leis sobrenaturais (ibid., p.78-79).

Conforme apontado nos trabalhos de Dalarun e Casagrande (op. cit), quando instituído, o celibato provocou uma completa repulsa à mulher, mas incitou o culto à Maria; e como percebido por Accati (op.cit), tal repulsa foi sofrendo processos de (re)criações que promoveram outros modelos e representações femininas. As transformações chegaram, no bojo da Reforma Católica, que pela primeira vez relacionou o modelo mariano à “mãe cristã” e, assim, começava a ser delineado um ideal de maternidade como função e condição primeira da mulher.

²⁰ A Reforma Católica, também denominada Contra-Reforma, não é considerada pela historiografia recente somente como um movimento de reação da Igreja Católica às contestações iniciada por [Martinho Lutero](#) em 1517. Sendo à crítica à [Revolução Protestante](#) apenas uma das fases do grande movimento denominado como Reforma Católica.

A representação da Imaculada Conceição²¹ retorna com força no período, pois estava consoante com os propósitos que estavam sendo constituídos. Como desejava Tomás de Aquino e os demais dominicanos, Maria havia nascido sem contrair o pecado original, pois não o herdou de seu pai Joaquim e não decaiu por não ter tido contato sexual com José; assim, Maria em seu nascimento e em sua concepção esteve livre da relação com o masculino – pura e livre da relação sexual corruptora. Nas representações, do final do século XVI e ao longo do XVII, Maria surge sozinha, jovem e esquelética, estava grávida para toda a eternidade. A relação entre mãe e filho continua a ser pautada na dependência, mas se anteriormente o filho estava submetido à mãe agora a relação se inverte, e a mãe depende do filho que gerado por Deus a livra da mancha e da responsabilidade do pecado original.

A partir dessa transformação, Accati aponta a dificuldade de se voltar a pensar a concepção como proveniente da união conjugal. Ou seja, os filhos nascem das mães por vontade de Deus e de suas leis. Tanto a concepção quanto a gravidez e o parto estavam diretamente ligados à força divina e, dotado do mesmo prestígio na Terra gozado pelo Papa, assim o “poder materno” também foi considerado ilimitado e universal. Nesse sentido, a Igreja Católica e as mães diretamente subordinados às leis divinas estariam acima das leis humanas formuladas pelos soberanos²². Diretamente agindo na sociedade, as mães seriam agentes divinos não submetidos, pelo menos na formulação teórica da Igreja Católica, ao poder do Estado Moderno e, assim, poderiam sobrepor o poder da Igreja.

Realizando articulações espirituais e políticas, a autora considera que a Igreja Católica, percebendo o potencial simbólico da mãe e a estruturação de um poder no espaço doméstico, começou a organizar formas de usar dessa “força” para galgar passos de (re)afirmação de poder. Accati percebe então a formulação simbólica de dois “tipos” de mães: a “mãe cristã” representa a fertilidade, a maternidade e a natureza, ela é um instrumento de Deus; e a “mãe política” imortal e sempre grávida traz para o plano terreno sua superioridade espiritual e contribui com a Igreja Católica materializando o poder divino frente ao do soberano.

²¹ Contudo, a Imaculada Conceição de Maria seria proclamada como dogma somente no século XIX, no ano de 1854, pelo Papa Pio IX.

²² Principalmente a partir do século XVI, a Igreja Católica na Europa começou a perceber que precisa reunir forças para enfrentar o processo de laicização do Estado, ou seja, a formação dos Estados Nacionais que rompem com o tradicionalismo e secularizam o Estado tornando-o laico. Apesar de ainda contar e precisar do poder da Igreja Católica, o Estado Nacional que opta pela confissão católica se firma independente em relação à religião.

Recorrendo à força do simbólico, novamente nos séculos XVIII e XIX, a Igreja Católica agrega uma série de responsabilidades e valores à Maria – ela é reiterada como símbolo do materno. Contudo, nesse novo momento ela está menos no céu e mais na Terra. Assim como em Maria, a redenção da mulher depende do filho. A redução então ocorre, a mulher se reduz a figura de mãe, o papel de esposa é esquecido. A obediência ilimitada a Deus e a responsabilidade maternal as distingue. Com efeito, os méritos do filho fazem de Maria a nova Eva redimida²³. A união conjugal e a fecundidade de Eva são apresentadas como cercadas de concupiscência, mas muito distinta é a fecundidade de Maria, totalmente livre do pecado sexual. A sexualidade continuava a ser rechaçada por permear a união conjugal fazendo dela uma relação impura, mas, no entanto, a reprodução é transformada numa obra de Deus. A partir dessa percepção, Accati (op.cit.) interpreta o matrimônio católico tridentino como uma celebração da maternidade e da união entre mãe e filho, tomados como base justificadora do matrimônio²⁴.

Voltando-se para a sociedade, Accati se inspira em interpretações da antropóloga francesa Camille Lacoste-Dujardin, que analisa a vivência do modelo feminino católico no seio familiar. Na unidade familiar, o predomínio do materno segue a formulação expressa na cultura católica, onde a mãe, e não a esposa ou a mulher estava no centro da devoção familiar e social. O casamento católico, organizador da família, foi tomado como um passo obrigatório para o alcance da maternidade que, por sua vez, conferia a mulher o único status considerado digno – o de mãe (ibid., p.96).

Com a estruturação do modelo materno, a mãe torna-se, por excelência, a maior responsável por formar os filhos. No caso da educação da menina, a mãe centra suas atenções no modelo de submissão, destituindo-a de qualquer ato independente. Convencida de que está sempre em perigo e, além disso, representando um grande perigo para sua família, a menina aprende a evitar tais riscos se colocando sobre a proteção dos homens (pai, irmão, esposo,

²³ Essa passagem poderia gerar dúvidas, pois conforme mencionamos, Maria sempre esteve pura (desde o nascimento), de acordo com os defensores da Imaculada Conceição. Porém, é arquitetada a idéia de que ela necessita e sempre necessitaria da ajuda do filho para manter esse estado de pureza. Ele auxilia a mãe a afastar a “serpente” (símbolo do mal).

²⁴ O ponto de referência doutrinal será fundamentado em São Paulo que diz “ao marido ame a sua esposa como Cristo há amado a Igreja”. Nesta metáfora, devemos entender que Cristo é o filho e a Igreja é a mãe e que o amor do filho pela mãe se converte em modelo de amor entre homem e mulher no matrimônio (Accati, op.cit., p.81).

padres). Por conseguinte, a mãe transmite à filha a relação opressiva instituída pela sociedade tornando-se, um dos principais agentes da dominação masculina.²⁵

Já a relação entre mãe e filho é, apontada pela autora, como um vínculo mais prazeroso por conferir mais poder e dignidade à mulher. Além do peso social, o nascimento do primeiro *varão* possibilitava, pelo menos em parte, a realização da mãe como mulher. Mesmo assim, reitera a dependência tanto no plano social quanto no emocional, provocando um maior isolamento da mulher e a centralidade da mãe. Análogo ao processo de valorização da mãe e esquecimento da mulher, ocorre também com o pai. Assim, a antropóloga enfatiza a presença do pai, em contrapartida, aponta a ausência do homem. Contudo, há uma grande diferença com relação à negação da esfera da mulher e da esfera do homem, pois se no caso da primeira ela ocorre tanto na vida doméstica quanto na pública; no segundo ela se faz somente na vida doméstica.

Em virtude do controle à sexualidade, o modelo do pai foi o único a ser observado, pois enquanto a mãe é o objeto primeiro do amor, o pai é o primeiro “outro” - o exemplo de indivíduo social. A força do modelo feminino católico seguia sendo fundamentada na relação entre mãe e filho expressada simbolicamente no culto mariano. Mas, Accati (op.cit), fundamentada em Durjain, afirma que além de importante para o catolicismo, o modelo materno consegue ser maior do que o próprio catolicismo, pois se faz presente mesmo em sociedades não católicas (judias e muçulmanas) apresentando outras dimensões históricas.

Centrando as considerações no discurso católico do século XIX, é notório perceber a centralidade do espaço doméstico. Este passou a ser exaltado como o melhor lugar de felicidade, onde a mãe deveria velar pelos filhos e pelo marido, sendo a guardiã moral do grupo familiar. Conforme ressalta Michela de Giorgio (1991), nesse ambiente, as características “naturais” de fragilidade e sensibilidade passaram a ser valorizadas como positivas e desejáveis. Assim, a idéia de sensibilidade passou a ser associada à sentimentalidade, reforçando a concepção de que haveria uma predisposição feminina às

²⁵ Essa forma de agir das mulheres é explicada por Pierre Bourdieu (2007) através do seu conceito de violência simbólica. De acordo com o sociólogo, a violência simbólica se constitui quando o dominado é impossibilitado de pensar e agir fora do esquema que o aprisiona e, dessa forma, os esquemas dominantes são seus próprios esquemas de pensamento e de percepção, avaliação e ação. Ou seja, a relação é simultaneamente espontânea e extorquida. Espontânea principalmente por perceber a necessidade de uma predisposição, para que a força simbólica se estabeleça, porém essa predisposição é percebida como proveniente de trabalhos de inculcação. E, então, justifica que essa forma de inscrição da violência faz com que ela seja confundida, muitas vezes, com respeito e devotamento afetivo.

questões de ordem moral e emocional. A idéia da inexistência de desejo na “mulher honesta” se impunha com firmeza. A inata castidade e a natureza pura da mulher poderiam ser violadas somente para o cumprimento de sua maior missão – a maternidade. Tomada pela ternura e não pelo desejo. Dessa forma, a “mulher honesta” deveria se portar no casamento para assumir, plenamente, seu papel maternal.

As justificativas que historicamente destinaram a mulher ao espaço doméstico também seriam profundamente alteradas no século XIX. Se sexualmente a mulher não representava mais um perigo à sociedade, como justificar sua reclusão no âmbito doméstico? O século XIX exigia outras articulações capazes de manter a mulher em casa. Através do trabalho de Rosa Lloret (2006), notamos a importância da construção da maternidade não somente como função natural, mas sim, enquanto função social, pois a permanência da mulher no espaço doméstico passa a ser percebida como parte de seu dever sagrado – gerar, amamentar, educar. A misoginia permanece, pois apesar da sutileza da adoração à mãe todos os elogios destinados a ela vinham carregados da convicção de que sua vida deveria ser calcada na abnegação e em sacrifícios vivenciados de forma prazerosa por representar sua própria “natureza” e seu papel na sociedade.

Lloret agrega às suas análises a importância da força da ideologia burguesa, no século XIX, para a afirmação da “natureza” feminina enquanto pura e voltada à maternidade. A burguesia tratou de endossar o discurso católico de domesticidade feminina, a inexistência do desejo e sua predisposição “natural” e social para a maternidade, fazendo de tal comportamento um arquétipo perfeito de sexualidade feminina. Especialmente no caso da maioria dos países europeus, tal modelo era condizente com a noção de família que se pretendia propagar, sendo ela, uma instituição propagadora da acumulação e uma barreira contra o intervencionismo do Estado. Portanto, a moral cristã, mesmo na sociedade em processo de laicização, continuava a ser preconizada nos colégios, livros de civilidade e de comportamento para as mulheres. As normas de decência ensinavam o controle de consciência e de conduta baseado no recato e no pudor, dessa forma, o comportamento social e o religioso se respaldam e se completam (ibid., p.182).

Desde muito jovem, a mulher era orientada a se manter inocente em pensamento e atitudes, pois essas qualidades fariam com que um bom homem a elegeisse como esposa. Além de garantir o matrimônio, a inocência a mantinha afastada do caminho da perdição e da

marginalização social, capazes de trazer graves conseqüências para ela e para sua família. Mas, as complexas regras de comportamento não eram acompanhadas de uma educação sexual, a qual os homens também não tinham acesso, mas sim, baseadas num absoluto desconhecimento de qualquer experiência do tipo. Mesmo após o casamento, a mulher deveria continuar a ser santa e considerar a sexualidade conjugal como um dever penoso, contudo aceitável devido à maternidade. Portanto, a sexualidade conjugal para ser honesta deveria manter o pudor da esposa e, nesse sentido, ao esposo eram destinadas censuras e regras para agir como protetor da castidade feminina e não como incitador da luxúria.

A responsabilidade do marido condizia com a abolição da natureza pecadora da mulher. Dessa forma, diferentemente de tempos anteriores ao século XIX, as atitudes reprováveis das mulheres não eram tidas como ações delas mesmas, mas sim, por falhas na educação ou ainda pela convivência com o marido corruptor. Lloret aponta para a grande responsabilidade do homem nesse caso, pois agir dessa forma era extremamente danoso não somente à vida religiosa, mas também para a social, já que a honra do homem estava enraizada na pureza sexual de sua mãe, esposa, filhas e irmãs, qualquer deslize maculava toda a família. Essa questão é explorada pela autora ao trazer à luz acusações feitas a vários esposos por corromperem suas esposas, ocasionando a perda da inocência e as traumatizando e, destacando a justificativa dos padres “por que essa não é sua autêntica inclinação, obrigando-as a agir contra a verdadeira natureza” (ibid., p.186).

Mencionadas mais de uma vez, as questões relacionadas à honra e a virtude demonstravam sua centralidade para a sociedade, para a família e para a organização do modelo feminino católico. Para explicitar com maior clareza o sentido religioso e social das noções de virtude e da honra, a obra de Leila Algrandi (1993) fornece subsídios importantes, além de apresentar e avaliar sua relação com a sexualidade e a família. Como primeira colocação, a partir da leitura, a honra é algo indissociado à sexualidade feminina, pois refere-se ao controle desenvolvido pela mulher sobre seus impulsos e desejos. Para a solteira, honra era sinônimo de castidade; para a casada, apresentava-se revestida pela contenção sexual e fidelidade ao marido (ibid., p.110-111).

Algrandi alerta para a equivalência dos termos honra e virtude nos compêndios morais e discursos católicos, pelos quais, virtude era considerada a maneira como a honra se manifesta nas mulheres. Os padres empregam tais termos para ordenar a sociedade atuando no

controle das ações das mulheres em especial, pois apesar da mulher no discurso católico do século XIX já nascer como virtuosa, essa virtude e honra poderiam ser perdidas.

As mudanças que elevam a mulher ao papel central na união conjugal também alteram significativamente os aspectos definidores da honra. Se antes do século XVII a honra vinculada ao aspecto sexual era exclusiva para a mulher, isso se modifica no século XIX se estendendo aos homens. A desonra da mulher desencadeada no âmbito da vida privada recai sobre ambos – mulheres e homens (pai ou esposo), ganhando a vida pública principalmente por denegrir o homem. Por isso, a honra feminina passava a assumir um duplo aspecto sendo, concomitantemente, um bem pessoal de cada mulher compartilhada por sua família, e um bem público, pois interferia na preservação dos bons costumes e na realização dos jogos de poder – ambos permeados pelo código moral (ibid., p.113).

A honra e a virtude passaram a ser comparadas à riqueza do dote, conforme demonstra a autora. Os sacerdotes, além de comparar a honra e a riqueza ao dote, começaram a valorizar mais os primeiros, pois estes uma vez perdidos não podem ser reconquistados. Sendo assim, os valores morais representavam uma maior proximidade ao divino e, também, tinham sua correspondência na vida terrena por viabilizar as conquistas sociais. Mesmo sendo de origem humilde, a jovem não deveria se envergonhar de sua condição, desde que fosse virtuosa, procurando transmitir os bons frutos dessa virtude aos filhos e esposos. A partir da mulher honrada e virtuosa, toda a família tornava-se divina. Pela mesma razão, a condenação divina e social proveniente da desonra não era associada ao status social, mas sim, à relação estabelecida com a sua sexualidade. Apesar da Igreja Católica, no século XIX, proclamar a inexistência do desejo sexual feminino, não deixava de afirmar a necessária sobriedade e contenção de atos e comportamentos, bem como, sua ação e dedicação prioritariamente voltada para o espaço doméstico.²⁶

Com relação à vida pública, os modelos e regras para a mulher são analisados por Michelle Perrot (1994). Apesar do discurso católico não apontar a inferioridade física ou

²⁶ Assim como salientamos no tópico anterior, não podemos tomar toda essa imensa produção discursiva como voltada ao único propósito de submeter as mulheres ao jugo da Igreja, da família e da sociedade machista, presas à tentativa de alcançar um arquétipo idealizado. As discussões e análises propostas até aqui, apesar de valorizarem a faceta mais estratégica dos religiosos, também devem ser percebidas como parte de uma visão de mundo própria da sua formação, consciência e objetivos enquanto homens e religiosos. Por outro lado, apesar da ênfase na modulação das mulheres, não as colocamos no papel de vítimas por considerarmos, a partir da ótica de Morant (op.cit), a utilização de sua posição de mãe em proveito próprio, visando corroborar para seu prestígio moral dentro e fora do lar como importante para manter a honra do homem e da família.

intelectual para a realização de atividades profissionais, a não aceitação do trabalho feminino no espaço público estava relacionada à sua indispensável função de mãe – formadora de um novo ser religioso, moral e social – que exigia uma dedicação integral. Todavia, atividades como a filantropia, eram recomendadas às mulheres. Perrot percebe a ação como um estímulo ao espírito caritativo e também como uma aproximação da sociedade à abnegação “própria” das mulheres. Contudo, as incursões femininas precisavam, aos olhos dos padres, serem controladas para que fossem definidas as diretrizes e o contato das mulheres com o mundo exterior. A essas atividades ou quaisquer outras que realizassem no lar, era expressamente recomendada a ausência de recompensa em dinheiro ou prestígio social, e sim, associadas somente ao bem estar dos seus e do próximo.

O enfoque às mulheres no discurso da Igreja Católica, qualquer que seja o período, é apresentado envolto sempre por uma enorme carga moral. Ainda que saibamos que o pensamento católico não foi único e uniforme, as representações e questões acerca da mulher e do feminino, abordadas no capítulo, são pautadas nas vozes mais combativas, por terem sido elas as responsáveis por definir os contornos das diretrizes da instituição religiosa. De Vagabunda à Santa, as representações seguidas de definições e explicações estavam baseadas sempre em regras e normas morais. Inicialmente marcada pela ausência de moral, a mulher “naturalmente” propagadora do pecado original era vista como representante do mal; as transformações religiosas, sociais e políticas a tornam responsável por moralizar a sociedade. Esse longo e tortuoso processo trabalhado em todo o capítulo, através da historiografia, explicitou o caminho que levou a mulher da qualificação de desprezível a venerável através da reestruturação, ou melhor, da criação de um ideal de domesticidade e maternidade. Essas características como próprias da “natureza” feminina são, no século XIX, os pontos áureos de redenção da mulher.

2. IGREJA CATÓLICA, ESTADO E SOCIEDADE IMPERIAL.

O objetivo desse capítulo é discutir o contexto mais geral de inserção dos periódicos católicos a partir dos quais estudamos as representações femininas, sendo eles: *A Cruz - jornal religioso, litterário, histórico e philosophico (1861-1864)* e *O Apóstolo - periódico religioso, moral e doutrinário consagrado aos interesses da religião e da sociedade (1866-1874)*. Nessa perspectiva, os principais pontos a serem evidenciados e analisados serão: a aliança tensa entre Igreja e Estado no período imperial, a proposta de *modernização conservadora*²⁷ da Igreja Católica para a sociedade, a política restauradora dos bispos para o corpo eclesiástico e para os fiéis, a importância das mulheres para essa política e, ao final, a organização dos periódicos como meio fundamental de divulgação dos novos projetos católicos. Para tal, propomos uma revisão bibliográfica com a finalidade de apresentar as questões que serão priorizadas, bem como apontar a vertente historiográfica com a qual iremos dialogar.

A ênfase será dada às décadas de 1860 e 1870, por ser o período em que as disputas entre as duas instâncias se acirraram devido às divergências ressaltadas pelo projeto de romanização da Igreja Católica²⁸. De uma forma geral, autores que debatem o tema

²⁷ Termo e conceito cunhado por Kenneth Serbin (2006) que apresentaremos ao longo do capítulo.

²⁸ Dentre as diversas mudanças iniciadas por esse movimento, iremos enfatizar, principalmente no último capítulo dessa dissertação, a redefinição do papel social da mulher como o caminho necessário à reforma social almejada.

caracterizam a romanização como parte de uma campanha global para expandir a influência da Igreja Católica e promover uma centralização a partir de Roma²⁹.

Para compreender conceitualmente esse processo e a sua configuração no Brasil, utilizaremos as proposições de Kenneth Serbin (2006). Para ele, a romanização foi a *modernização conservadora* do catolicismo. Nascido dos esforços da Igreja em reafirmar seu poder e influência, o programa romanizador foi arquitetado em meio às grandes mudanças oriundas da cultura moderna, com início após os generalizados ataques da Revolução Francesa contra o clero e os privilégios, bens e doutrina da Igreja, chegando a sua fase mais intensa a partir do pontificado de Pio IX, em 1846, e prosseguindo até a primeira década do século XX.

Segundo Serbin, a romanização representou concomitantemente uma reação contra a modernidade, sendo seu produto e sua promotora, pois “assim como o socialismo e o nacionalismo, o catolicismo procurou construir novas formas de comunidade em face da destruição dos laços tradicionais pelo capitalismo internacional” (p.81). No entanto, a romanização ao mesmo tempo mudou a Igreja e preservou-lhe as tradições, pois se por um lado procurou se adaptar a uma nova sociedade, por outro defendeu a ortodoxia, a autoridade clerical e o fim da autonomia leiga. Ao analisar esse processo, Serbin (op.cit, 88) afirma que:

Gradualmente, a romanização gerou uma ideologia de neocrisandade, sob a qual a Igreja procurou construir uma sociedade moral baseada nos ensinamentos católicos. Seguindo o modelo corporativo e hierárquico de sociedade adotado pela Igreja, o clero empenhou-se em inculcar nas massas a ordem, a cidadania e a obediência à autoridade. Como no lema da bandeira brasileira republicana, a romanização almejava “ordem e progresso”.

No Brasil, a romanização representou a tentativa de “europeização” do catolicismo brasileiro. Resumidamente, o plano de ação dos bispos reformadores pautava-se na

²⁹ O termo romanização e sua organização foram formulados, de fato, na Idade Média a partir da reivindicação do primado de Roma (pela jurisdição) pelo fato de Pedro ter morrido em Roma e iniciado o cristianismo nesse local. O Bispo de Roma passa a ter uma primazia sobre os demais, sendo inclusive o primeiro a ter o título de Papa. A Reforma Gregoriana também foi considerada um momento importante de reforma de cunho romanizador. Já a romanização dos séculos XVIII e XIX visava reconquistar a centralidade romana dissipada após a crise da Cristandade do século XVI. A Romanização no Brasil, mesmo com o número restrito de bispos reformadores, seguiu os moldes da Reforma Gregoriana – reforma *na e da* Igreja. A primeira forte atuação dos bispos foi sobre a formação dos religiosos. Ao assumirem as dioceses, os bispos reabriram/reformaram os seminários nos moldes das grandes universidades romanas (não no modelo de Coimbra). Os seminários eram entregues às congregações de clérigos regulares específicos para formar clero (em Mariana foram usados os lazaristas, em São Paulo os capuchinhos e no Rio de Janeiro os beneditinos.).

europização dos costumes religiosos arrebatando o controle do *catolicismo de matriz luso-brasileira*³⁰, eliminando as práticas leigas consideradas não-ortodoxas ou mesmo irreligiosas e substituindo-as por rituais uniformes controlados pelo clero.³¹

Para melhor compreensão dessas críticas, deve-se considerar que as especificidades do *catolicismo de matriz luso-brasileira* são provenientes da relação entre Igreja Católica e Estado, traçada desde o início da colonização da América Portuguesa³². Com o *padroado*³³, a evangelização foi concebida como assunto oficial do Estado que muitas vezes colocava os interesses políticos frente aos ideais cristãos. O rei escolhia os bispos e até os párocos e capelães. Podia censurar bulas, documentos e até cartas papais que passavam primeiro por sua avaliação. A monarquia arrecadava e administrava os dízimos eclesiásticos, assim a administração eclesiástica passou a ser parte da burocracia régia. Se por um lado o *padroado*

³⁰ Esse termo é utilizado por considerarmos o mais adequado ao se tratar das especificidades do catolicismo vivenciado pela maioria da população brasileira. Contudo, Serbin utiliza o conceito de “catolicismo popular”, o qual descartamos por concordar com a crítica realizada por Pedro Ribeiro (1978) ao entender que assim definido ele limita todas aquelas crenças e práticas religiosas que não se enquadram no que é oficialmente proposto pela hierarquia. Dessa forma, o “catolicismo popular” seria definido não pelo que é, mas sim pelo que não é. E mais, seria definido pela hierarquia católica, ou seja, por aqueles que não o praticam.

³¹ Todavia, não foi no século XIX a primeira tentativa, pois anteriormente, no começo do século XVIII, já haviam tido iniciativas de implementar as resoluções de Trento (Concílio de Trento 1542-1563). De acordo com Gomes (op.cit), a primeira crise da *Cristandade Colonial* surgiu a partir de 1759, quando ocorreu a expulsão dos jesuítas. Esse também foi o primeiro momento de tentativa de reformulação da Igreja Brasileira. A reforma nos moldes tridentinos foi planejada pelos jesuítas, na segunda metade do século XVI, a partir da atuação no campo missionário e, sobretudo, através da ação educativa. Mas, o *padroado*, a indisciplina clerical e a força da religião de *matriz luso-brasileira* foram obstáculos para a mudança. A segunda tentativa foi por meio da atuação de diversos bispos, na primeira metade do século XVIII, ao introduzirem a catequese nos moldes tridentinos, a fim de preparar o clero nessa perspectiva teológica. Mesmo tendo repercussão restrita, tais tentativas merecem destaque. Contudo, a maior força de penetração e organização desses ideais viria através da ação dos bispos reformadores a partir de 1840.

³² Tal unicidade fora estabelecida desde a gênese da colonização portuguesa na América, sendo percebida como parte indissociável do estabelecimento do novo domínio e de qualquer ação do Estado Português. Para tornar inteligível tal relação, utilizaremos o conceito de *cristandade* sob os moldes propostos pelo historiador Francisco José Gomes (1982), definindo-o como um sistema de relações da Igreja e do Estado numa determinada sociedade e cultura. O conceito pressupõe atenção às seguintes questões: regime de união Igreja-Estado; religião oficial; busca por uma unanimidade religiosa; código religioso de base única e oficial, mas apropriado de forma diferente; poder eclesiástico procurando açambarcar o poder religioso (ou seja, a comunidade eclesial procurando estruturar um aparelho hegemônico sobre o sistema de *Cristandade*). É importante ressaltar que *cristandade* é diferente de cristianismo, fundamentalmente porque *cristandade* significa um sistema único de poder e legitimação da Igreja e do Estado; enquanto cristianismo é o sistema religioso.

³³ No momento em que era organizado o instrumento efetivo para pôr em marcha a colonização portuguesa em seus domínios mundiais, o papado comprometeu os monarcas lusos em uma missão religiosa conferindo aos soberanos o direito de *padroado* sobre as terras colonizadas. Resumidamente, o *padroado* consistiu no direito de administração dos negócios eclesiásticos concedido pelos papas aos soberanos católicos, espanhóis e portugueses. Por força disso, os monarcas destas duas nações exerceram também um poder de ordem eclesiástica, especialmente em suas colônias (Azzi, 1987). A Santa Sé concedeu à coroa portuguesa o controle sobre os assuntos espirituais como recompensa pelo êxito na expulsão dos mouros e pela conversão de outras áreas do mundo.

garantiu o monopólio religioso ao catolicismo, por outro restringiu o crescimento da Igreja institucional e minimizou o contato da população do Brasil com a Santa Sé.

Isso posto, é fundamental entendermos que o sistema de *crisandade* já estava abalado quando foi implantado na América Portuguesa (séculos XIV e XV). A Revolução Industrial, a Revolução Científica, as Revoluções Liberais, a Reforma Protestante e a Reforma Católica impuseram transformações no cenário religioso, pois essas reordenações sociais e religiosas provocaram uma redefinição na forma de organização e relacionamento entre o poder temporal e o religioso.³⁴ Esse conflito girou fundamentalmente em torno da gerência dos assuntos eclesiásticos³⁵ (ibid.). Na grande maioria das vezes, os problemas estavam essencialmente relacionados com a tensão inerente à relação política entre os dois poderes e a busca pelo exercício da tutela de um sobre o outro.

Para além da relação político-administrativa, outra característica do *catolicismo de matriz luso-brasileira*, também definida por Azzi (op.cit), foi a distância entre a religião praticada pelo clero e fiéis e as normas apregoadas pela Igreja Católica desde o Concílio de Trento (1545-1563). A grande maioria dos padres no Brasil levava uma vida mundana, totalmente apartada do comportamento e valores morais determinados pela Santa Sé. Segundo Serbin (op.cit), “no final da era colonial e durante o império, os padres especulavam terras, cultivavam tabaco e açúcar, vendiam mercadorias, alugavam escravos e investiam em empreendimentos marítimos.” (p.57-58).

Os padres participavam ativamente da política fazendo parte dos quadros do governo ou se dedicando à oposição³⁶. Além disso, o celibato também não era uma prática muito comum entre os padres no Brasil, sendo consideradas normais as relações em que padres viviam respeitavelmente com sua mulher e filhos. Mesmo com a ostensiva contra o concubinato e a defesa feroz ao celibato, no Brasil essas diretrizes não tiveram solo fértil até o período reformador (a partir de 1840).

³⁴ A Crisandade deixa de ser universal para se tornar local e, assim também as disputas passam a ser no interior de cada Estado. A relação entre Portugal e a Santa Sé foi construída fundamentalmente sobre dois privilégios: nomeação dos bispos e o Padroado para as regiões coloniais. Ainda que redefinido, em linhas gerais, o sistema de *crisandade* permanecia.

³⁵ Fundamentalmente estabelecemos nossa definição de assuntos eclesiásticos como aqueles que fazem parte das determinações políticas e organizacionais da instituição religiosa diferentemente dos assuntos religiosos que são relativos aos aspectos teológicos.

³⁶ A participação dos padres nas decisões políticas começou mais efetivamente nas cortes portuguesas (1821-1822). De oitenta deputados eleitos, vinte três eram bispos ou padres. Das vinte legislaturas eleitas no Império, duzentas cadeiras foram ocupadas por padres na Câmara dos Deputados.

No Segundo Reinado (1840-1889), esse quadro se altera substancialmente. Ao nos debruçarmos sobre as especificidades desse período, não podemos deixar de fazer referência ao projeto conservador sob o comando do imperador D. Pedro II que procurou reunir o Trono e o Altar. Em linhas gerais, ambos, Igreja Católica e Estado Imperial, desejavam moralizar o clero. A escolha dos bispos reformadores por parte de D. Pedro II tinha como objetivo retirar o clero da esfera política e colocá-lo totalmente na esfera pública (como funcionários públicos). Ou seja, o imperador ao assumir o trono, em 1840, utilizou de sua prerrogativa regalista³⁷ para nomear bispos que fossem reconhecidamente de conduta ilibada e, principalmente, que estivessem voltados somente para as suas atividades religiosas. Seu objetivo era afastá-los das fileiras liberais, mas desejando mantê-los regalistas.

Os bispos ultramontanos³⁸, contudo, passaram a reivindicar a liberdade da Igreja e, portanto, liberdade para suas ações. Mais do que afastar os clérigos da política, desejavam suscitar posturas restauradoras que amenizassem o regalismo. As propostas diferiam: de um lado o episcopado favorável às orientações antiliberais, restauradoras e ultramontanas (clero distanciado da política, mas sim voltado às tarefas pastorais e clericais); do outro D. Pedro II desejava um clero regalista, porém distanciado das correntes liberais. O acordo marcava a aliança, mas também dava espaço para conflitos.

A tensão está então posta em cena. Conforme chama atenção George Boeher (1970), é preciso analisar a relação entre Estado e Igreja no Brasil com muita acuidade, sinalizando para as disputas, seus avanços e recuos. Nesse sentido, Boeher critica a historiografia que ressalta a convivência pacífica entre Igreja Católica e Estado Português e, mais tarde, Estado Imperial.

Conforme observamos anteriormente, o comando dos negócios eclesiásticos era o ponto mais delicado na disputa entre a instituição política e a instituição religiosa, e no Brasil isso não era diferente. Porém, podemos afirmar que houve sempre uma grande preocupação

³⁷ O padroado passou por uma reformulação nas mãos do Marquês de Pombal, ministro de D. José entre os anos de 1750-1777, e passou a ser denominado de regalismo. A principal mudança foi com relação ao maior distanciamento com a Santa Sé, chegando até mesmo a um rompimento diplomático entre Portugal e Roma que durou dez anos (1759-1769), em razão principalmente das limitações da Igreja Romana e da organização de uma Igreja Nacional.

³⁸ A doutrina ultramontana surgiu no início do século XIX, tendo como principal mentor intelectual Joseph Maistre, mas ganhou mais espaço e força com a adesão do Papa Pio IX, a partir de 1846. A doutrina norteou as ações da Igreja Católica desde 1800 até por volta do Concílio do Vaticano II, em 1963. O ultramontanismo na esfera intelectual manifestava-se pela rejeição à filosofia racionalista; na política externa, à condenação a liberal democracia burguesa e ao concomitante reforço da idéia monárquica; na política interna, ao centralismo em Roma e na pessoa do Papa e ao reforço do episcopado; na esfera socioeconômica, à condenação ao capitalismo e ao comunismo e a um indisfarçável saudosismo da Idade Média [...] (MANOEL, 2004, p. 11).

por parte desses poderes em procurar soluções conciliatórias. Todavia, houve exceção em dois momentos durante o período imperial, sendo eles: a vacância da diocese do Rio de Janeiro entre 1833-1839 e a Questão Religiosa entre 1872-1875. A Questão Religiosa foi, talvez, o conflito mais emblemático em matéria de jurisdicionalismo³⁹ sobre o aparelho eclesiástico.

Os estudos de Boeher e o de Gomes (op.cit) convergem na percepção de que a decisão do imperador em priorizar a escolha de bispos preocupados na moralização do clero e dos fiéis representou um real esforço de D. Pedro II em reformar a postura do corpo eclesiástico e da sociedade, mas, por outro lado, sua escolha permitiu a entrada no Brasil de um forte movimento reformador sob os moldes tridentinos e de orientação ultramontana. Assim, a indicação e aprovação desses bispos provocariam a concretização de um lento divórcio entre a Igreja e o Estado Brasileiro, assim como um afastamento entre o clero e a sociedade brasileira no sentido de marcar as diferenças de papéis e posturas entre eles.

É importante perceber que se no período colonial as críticas vinham de Roma, no Segundo Reinado essas emanam do cenário interno. Pondo em prática a aliança Trono e Altar, os primeiros bispos ultramontanos escolhidos por D. Pedro II foram: D. Viçoso, em 1844, para Mariana; D. Antônio Joaquim de Melo, em 1851, para São Paulo; D. Macedo Costa para Belém do Pará e D. Vital para Olinda, ambos em 1859. Nas décadas de 1860 e 1870, o número de bispos ultramontanos cresceu no país. Para a diocese do Rio de Janeiro foi nomeado D. Pedro Maria de Lacerda, em 1868. Foram eles que deram início à reestruturação da Igreja Católica brasileira, tendo como proposta, num primeiro momento, reformar o clero para que fosse possível e eficiente, num segundo momento, reformar os fiéis. Mesmo almejada tanto pelo Altar quanto pelo Trono, a Reforma Clerical gerou conflito com o Estado Imperial. O principal ponto de conflito foi o regalismo, pois esse dificultava a efetivação dos principais intuitos da romanização: a aproximação com o Papa e o diálogo com a Igreja Romana.⁴⁰

³⁹ No período imperial, o Estado procurou estabelecer uma Cristandade que mesclava jurisdicionalismo confessional com jurisdicionalismo aconfessional. Apesar de afirmar o jurisdicionalismo confessional, o contexto era de crise da *cristandade*, ou seja, momento em que se estruturava a aconfessionalidade e laicidade do Estado, na redução do campo religioso à esfera privada das escolhas individuais, num determinado processo de secularização da sociedade e da cultura (Gomes, op.cit, p.7).

⁴⁰ Por exemplo, a postura regalista do Estado Imperial procurou restringir o poder dos bispos e ganhar o controle de propriedades da Igreja, e ainda proibiu a publicação de documentos papais como a *Sílaba* de Pio IX (1864). Além disso, conforme já apontamos, apresentou uma postura de tolerância religiosa ao incentivar no Brasil a entrada de missionários protestantes e favorecer uma lei que permitiu o casamento civil entre os não-católicos.

Para Boeher, a crítica dos bispos reformadores com relação à política do Estado Imperial se fazia principalmente sob dois pontos. Observavam que, no aspecto administrativo, as poucas dioceses com grandes áreas destinadas a sua administração⁴¹ sofriam com a falta de manutenção física das paróquias, com impossibilidade de fiscalizar a prática doutrinária, com carência de párocos, com as precárias condições do único curso de instituição especial do clero e indiferença religiosa. No aspecto institucional, os problemas eram relacionados à frouxidão dos costumes do clero e seu relacionamento íntimo com a política. O objetivo principal era formar um novo clero diocesano separado do “mundo”. Em primeiro lugar, pretendia-se direcionar os religiosos para os assuntos internos da Igreja, não assumindo cargos na política imperial. Em segundo lugar, trazer da Europa novas ordens e congregações religiosas que servissem de apoio para a reforma da Igreja. (Padres da Missão, Irmãs da Caridade, Capuchinhos franceses e, posteriormente, Redentoristas, Dominicanos, Jesuítas e outros). Em terceiro lugar, instituir seminários fechados e rigoristas, como sendo o único meio para ingressar no sacerdócio⁴². Assim, formariam sacerdotes com espírito clerical de intensa vida espiritual, distantes dos interesses familiares e políticos e dedicados exclusivamente aos serviços religiosos. Os Seminários deveriam estar voltados para a educação dos padres e para que essa se efetivasse sem a interferência do mundo externo, ou seja, os seminaristas deveriam se manter reclusos para que a educação adquirida pudesse vigorar entre esses sacerdotes.

A primeira ação coordenada visava promover uma identidade social do clero como um corpo coletivo moralizado e unificado. Principalmente, visavam arrancar os padres da política, do iluminismo e do jansenismo – e também dos braços das mulheres. O meio utilizado para alcançar esse objetivo era a educação e, assim, os bispos se esforçavam para organizar

⁴¹ A diocese episcopal ou bispado de São Sebastião compreendia as províncias do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Santa Catarina e a parte oriental de Minas Gerais com uma população de 1.595.978 *almas*. Essa diocese estava dividida em 25 comarcas eclesíásticas, com uma só vigária geral, 204 paróquias e 13 curatos. A média da população de cada paróquia e curato era de 7.355 habitantes. Fonte: O Apóstolo. *Parte Oficial*. 12 jan. 1873.

⁴² A partir do Concílio de Trento, se estabeleceu definitivamente o seminário no catolicismo, pois, anteriormente, a maioria dos clérigos era ensinada nos mosteiros de ordens religiosas, nas chamadas escolas catedrais e nas universidades. A necessidade de uma reforma clerical foi uma das principais resoluções de Trento. No Brasil, a Igreja Católica não implementou imediatamente as normas tridentinas e, portanto, não abriu seminários até meados do século XIX. As explicações dadas por Serbin são: a imensidão do território brasileiro, a fragilidade da Igreja, as longas ausências dos bispos, a indiferença da coroa as suas obrigações financeiras sob o padroado e o nível generalizadamente baixo de educação na colônia solaparam os esforços pela reforma. Esse fato prejudicava também a quantidade e a qualidade do clero nativo por afastar os padres brasileiros da complexa hierarquia da Igreja Católica, deixando-os mais livres para tivessem um maior envolvimento na vida social, política e econômica.

seminários tridentinos com ênfase na ortodoxia doutrinária, na obediência hierárquica e no rigor intelectual e espiritual. A disciplina governava o sistema e o celibato era seu ideal.⁴³ Buscando viabilizar esse objetivo, os bispos passaram a obrigar os clérigos a usar batina, angariar fundos para seminários e paróquias, excluir o ensino do regalismo nos seminários. Com a reforma do clero que se instaurou na Igreja, o catolicismo brasileiro passaria a apresentar uma nova configuração na qual o traço essencial que a marcava era a espiritualidade, que por sua vez estava centrada na prática dos sacramentos e na obediência à hierarquia eclesiástica. Nessa perspectiva, os ideais romanizadores só encontrariam sua efetivação no desenvolvimento de uma formação tridentina dos padres, para que assumissem com maior clareza o papel de educador da população, desenvolvendo uma educação sistemática capaz de promover a romanização da população brasileira e a recuperação do poder e da influência religiosa na vida pública. Portanto, uma das principais preocupações que norteou a educação nos seminários foi a educação espiritual.

Os bispos reformadores pautam suas ações corroborando com a perspectiva do período orientado pelo Papa Pio IX, eleito em 1846, e que em dois anos depois passou a ter um posicionamento radicalmente ultramontano. O Papa acirrou as posições quando, em 1864, através da encíclica *Quanta Cura* e da *Bula Sylabus Errorum*, retoma a luta pela preponderância da autoridade espiritual. A Bula serviu de orientação aos bispos reformadores, mesmo não tendo obtido autorização (*placet*⁴⁴) para ser publicada no Brasil. Esse é o contexto do fortalecimento do conflito latente na *crisandade* no Brasil, que se manifestava no plano teórico e no das ações. Dessa forma, vemos que a tentativa de conter o espírito reformador foi articulada pelo Estado. Conforme Sergio Micelli (1988) descreveu, a atuação do Estado brasileiro para conter a reforma foi baseada nas seguintes ações: a proibição do ingresso no país de noviços ordenados no exterior; o controle do governo sobre os compêndios e

⁴³ Entre o início do Segundo Reinado (1840) e o Concílio Vaticano II (1963), o número de seminários aumentou de pouco mais de uma dúzia para mais de 600.

⁴⁴ Todo o documento eclesiástico proveniente de Roma para ter validade no Brasil deveria receber o *placet*, ou seja, deveria ser autorizado pelo imperador para ter validade no Brasil.

conteúdos das disciplinas das casas de formação dos religiosos⁴⁵; o uso, sempre que percebido como necessário, das prerrogativas do *placet e recurso à coroa*⁴⁶.

A proximidade entre o Vaticano e o Brasil aumentou quando, em 1869, os bispos reformadores⁴⁷ foram convocados e participaram do Concílio do Vaticano I (1869-1870). Após cerca de trezentos anos, um novo Concílio reuniria os representantes da Igreja Católica. A reunião foi aberta em 8 de dezembro de 1869, propositalmente, na data de comemoração de 15 anos do dogma da Imaculada Conceição, pois o Concílio foi colocado sobre seus auspícios.

A necessidade de um Concílio no século XIX é explicada pela amplitude e proporção dos acontecimentos do período e, principalmente, pela secularização da sociedade⁴⁸ aliada aos denominados *erros da modernidade*, tais como, o racionalismo, o indiferentismo, o liberalismo, o socialismo e o comunismo. Contudo, as discussões não se prolongaram, pois em

⁴⁵ Uma das mais abrangentes medidas imperiais foi o Decreto nº839 de 1851. Ele confirmou a alocação de recursos financeiros para todos os seminários, mas permitiu a intervenção do governo na criação de novas escolas, na seleção dos educadores e dos professores estrangeiros, e até na ordenação dos padres. (Serbin, *ibid.*, p.84).

⁴⁶ Consistia numa apelação que permitia ao procurador da Coroa interferir numa determinação da jurisdição eclesiástica quando considerasse suas decisões abusivas e, dessa forma, o caso seria passado a um juiz civil para que corrigisse as sentenças eclesiásticas. Tanto o *recurso à coroa* como o *beneplácito régio* são considerados medidas regalistas, isto é, medidas tomadas pelo Governo Imperial para poder intrometer-se através do poder civil nos negócios eclesiásticos.

⁴⁷ A Câmara dos Deputados e o Senado são pressionados a garantir financeiramente a viagem e a permanência de um representante da Igreja Católica brasileira no Vaticano. Inicialmente, em 1869, vai D. Luis Antônio dos Santos – bispo do Ceará e, em 1870, ele retorna e segue em seu lugar D. Pedro Maria da Lacerda – bispo do Rio de Janeiro.

⁴⁸ Seguimos a definição de secularização de Clodovis Boff (1978), pois de acordo com ele, a secularização é o “processo de emancipação cultural das diversas áreas da vida humana frente à tutela religiosa (eclesiástica). É a autonomização, a ‘proclamação de independência’ das diferentes províncias da atividade humana com respeito à Religião Institucional.” (p.356). O processo histórico da secularização tem início datado a partir do surgimento da ciência (século XVI) e da fragmentação da *Cristandade medieval* através do nascimento dos Estados Nacionais. Segundo o autor, a partir desses dois movimentos a secularização começa a se impor no âmbito de toda a sociedade. Para explicar a secularização, Boff apresenta dois modos de entendê-la, sendo eles: no sentido de substituição e no sentido de diferenciação. Como substituição, a secularização se entenderia como a mudança de interpretação da Religião. A transformação do modo cultural como a experiência religiosa se objetiva. A substituição está intimamente relacionada com a diferenciação, pois a segunda explicita a mudança nas formas de expressão cultural (ou seja, o processo de substituição). Para compreender o processo de diferenciação, Boff afirma ser imprescindível contextualizá-lo numa sociedade que está vivenciando o processo de modernização e, portanto, passando por uma especificação das diferentes funções sociais, inclusive da função religiosa. Com a especialização institucional (parte da modernização), as diversas áreas da sociedade se autonomizam e se emancipam da dominação dos valores religiosos. A religião não totaliza mais a cultura, pois ela deixa de ser o horizonte de compreensão da sociedade. “Fala-se sobre religião, mas não a partir dela.”(p.347). Em um estágio intermediário, a Religião pode manter ainda a dominância. Ela é, então, o sistema hegemônico que articula o conjunto social e lhe dá unidade. Em um processo mais avançado, ela é um sistema ao lado de tantos outros. Nesse sentido, a Religião teve e segue tendo uma dimensão social, pois a questão da secularização diz respeito não à perda da ‘socialidade’ da Religião, mas à perda de seu índice de dominância em relação a outras instâncias.

20 de set. de 1870 o exército italiano invade os Estados da Igreja e um mês depois toma o Vaticano forçando o término prematuro do Concílio. De uma forma geral, o Concílio do Vaticano I não alterou significativamente o modelo tridentino e a postura ultramontana que foram somente foi revistos pelo Vaticano II (1962-1965).

A Igreja Católica no Brasil buscou com afinco seguir ao lado do Vaticano e para se reafirmar e ampliar seu raio de ação não se restringiu a reforma clerical, mas procurou organizar um programa para reformar os leigos. Pois, os bispos reformadores acreditavam que a religião católica no período era muito mais uma prática de ritos ou como muitos estudiosos do assunto afirmam uma *religião exterior* (Azzi, op.cit.) do que pautada no conhecimento da liturgia e da doutrina católica. Todas as pessoas que quisessem, eram e podiam identificar-se como católicas. Entretanto, esse distanciamento entre *religião exterior* e *religião oficial* não ficaria livre de críticas e imune a tentativas de mudanças⁴⁹. As críticas recaiam sobre a acusação de que o Estado não se empenhava como necessário em suas tarefas de criar e manter novas paróquias e dioceses (ibid, p.15-20), contribuindo assim para a maior “deturpação” dos princípios católicos.

No caso dos fiéis leigos, o alvo dos principais ataques foram as irmandades⁵⁰. A estratégia era mantê-las nas mãos dos padres que passavam a ter o controle sobre sua formação e decisões. Dentro da mesma estratégia de ação está a substituição das antigas festas religiosas pelas festas litúrgicas. Nesse processo, efetivamente, os leigos passaram a ser mais dependentes do clero. Como Serbin (op.cit, p.82) avalia, “a romanização representou a segunda onda de evangelização católica na história brasileira”. No entanto, essas reformas eram mais sentidas nas áreas urbanas, já no interior, mais vasto e populoso, o povo nem sempre reagia pacificamente às mudanças religiosas e sociais. Nas localidades mais remotas foram retomadas as práticas das Santas Missões, em desuso com o declínio das ordens

⁴⁹ Nessa perspectiva, Pedro Ribeiro (1978) expõe sua crítica quanto a não adjetivação do catolicismo, pois fala-se em catolicismo romano como sinônimo de catolicismo. Todavia, esclarece que é preciso atentar para as especificidades históricas. No Brasil, o catolicismo, nos moldes apregoados por Roma, só foi implantado na segunda metade do século XIX pela ação dos bispos reformadores, com a colaboração de padres por eles formados ou trazidos da Europa.

⁵⁰ As irmandades foram fundadas e dirigidas pelas Santas Casas de Misericórdia e associadas às Ordens Terceiras. Ser membro de uma irmandade trazia prestígio. As festas religiosas promovidas por elas eram pontos altos da vida social brasileira. Essas manifestações começaram a ser contestadas somente a partir do século XIX, com o início da romanização. A maçonaria, que em muitos aspectos se assemelhava às irmandades, foi um canal para disseminar a dissidência e formar movimentos.

religiosas após 1759. A principal congregação envolvida com as missões foi a de São Vicente de Paulo⁵¹.

O novo modelo de leigos romanizados visava conquistar a adesão, principalmente, das mulheres, por acreditarem ser elas as mais próximas à vivência religiosa, uma realidade que se configurava desde o período colonial. De acordo com Gomes (op.cit), juntamente com a romanização veio também uma maior valorização das mulheres via culto mariano (modelo da mulher consagrada) e pelo crescimento das congregações femininas. O braço feminino da romanização veio dessa congregação, inclusive com a fundação de uma irmandade religiosa feminina, as Filhas da Caridade, cujas primeiras representantes chegaram ao Brasil em 1849. Essas mulheres não viviam no claustro e não eram consideradas freiras. Atuaram basicamente em hospitais e escolas. O êxito dos vicentinos resultou, em parte, de sua boa relação com D. Pedro II. Sob seu reinado, conseguiram isentar-se dos severos ditames do decreto de 1855⁵² e, juntamente com os capuchinhos, evitar a política de portas fechadas contra as ordens.

Tanto nas paróquias como nos estabelecimentos educativos, a atuação dos religiosos europeus foi essencial para o desenvolvimento das propostas da romanização. Conforme apontamos, as antigas irmandades e confrarias leigas perseguidas pelos bispos reformadores foram substituídas por novas associações religiosas, controladas diretamente pelos padres, como o Apostolado da Oração, a Associação das Filhas de Maria e dos Marianos e a Liga Jesus, Maria e José. As crianças foram chamadas para participar da Cruzada Eucarística.⁵³ Os

⁵¹ Fundada na França, no século XVII, por São Vicente de Paulo, que foi o grande reformador tridentino do clero francês.

⁵² Em 1855, o governo imperial promulgou um decreto histórico sobre as ordens religiosas: proibiu a aceitação de novos noviços enquanto não fossem feitos melhoramentos no clero. Da Ilustração veio esse pensamento utilitarista, que passou a ver o clero regular (os religiosos enclausurados) como sem utilidade, pois a utilidade do clero viria justamente de seu contato com os fiéis. O decreto era provisório, até que o Império e o Vaticano entrassem num acordo, mas a difícil relação impediu que tal coisa acontecesse. Em 1870, foi promulgada uma ordem adicional proibindo de retornar ao Brasil os homens que entrassem para uma ordem religiosa em outro país. Dessa forma, como apresenta Serbin (op.cit, 64), “pelo censo de 1872, o Brasil tinha 2256 padres seculares e apenas 107 padres religiosos. Pela primeira vez na história, a maioria do clero era secular e nativa”.

⁵³ Mesmo ainda na década de 1870, com todas as ações e implementação de reformas, a defesa ao regalismo continuava muito forte, principalmente, entre os sacerdotes paroquiais. Vários párocos regalistas frequentavam regularmente as lojas maçônicas, considerando que um não era impedimento para o outro. Mas, principalmente, D. Pedro Maria de Lacerda, D. Macedo Costa e D. Vital abriram frente contra esse hábito rotineiro. A diretriz entre os bispos reformadores passou a emitir suspensão e condenar os religiosos, as irmandades e confrarias reconhecidamente maçons. O objetivo continuava o mesmo, a moralização do clero e dos fiéis imbuídos do forte sentimento de que era preciso “europeizar”, modernizar o catolicismo vivenciado pela população brasileira. Era esse o quadro que conferia a um conflito pontual o caráter de fundamental. Como Spencer (ibid.) expõe, essa situação não era tão somente um conflito entre Igreja e maçãria, pois na realidade a

religiosos trouxeram também novas devoções: os salesianos promoveram o culto de Nossa Senhora Auxiliadora e de Dom Bosco; os redentoristas, o de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro e de São Geraldo; e os jesuítas, o de São Luís. A principal característica dessas novas devoções era a ênfase na prática da confissão e da comunhão freqüente. Nos internatos católicos, estabeleceu-se a missa cotidiana como estímulo aos alunos para a recepção dos sacramentos.

Segundo Pedro Ribeiro de Oliveira (1985), foi enquadrando os leigos em suas diversas associações religiosas que a Igreja Católica, em sua perspectiva reformadora, tornou-se capaz de operar o seu trabalho central, através do qual o catolicismo romanizado atingiu as grandes massas populares e também as elites; foi através dessas associações que foi possível difundir os seus conceitos éticos e morais. Seus membros eram estimulados pelos padres – e também pelos membros da diretoria da associação, geralmente pessoas mais próximas e de confiança dos padres – a freqüentar as missas, a participar dos sacramentos, a praticar atos de piedade próprios a sua associação, a fazer leituras religiosas, cumprindo estritamente a nova postura tridentina.

A influência destas associações se irradiava através da família, motivo pelo qual a socialização religiosa se fazia, principalmente, por meio feminino. O estímulo a essa socialização se dava, essencialmente, através dos eventos familiares, com uma maior participação das mulheres nas atividades culturais e beneficentes, ou seja, “[...] além de mães carinhosas e dedicadas, passaram a figurar como 'beneméritas' e protetoras dos pobres” (Joana Pedro, 2004, p.315). Assim, ao abrir espaço para as mulheres em suas associações, a Igreja, sem abrir mão de seus interesses, proporcionou uma maior inclusão social feminina, ou seja, concedeu às mulheres a oportunidade de participar da vida social ao incentivar suas ações.

Reafirmou-se a imprescindível ação das mulheres na catequese – educação na família, reiterando sua responsabilidade pela memória da família e da Igreja, pois, os padres tinham a

questão envolvia aspectos graves e importantes, precisamente por causa do sistema de união entre a Igreja e o Estado. Portanto, a Questão Religiosa (1871-1875) foi a expressão mais crítica da crise política gerada pela tentativa de modernizar o catolicismo em confronto com a posição regalista do Estado Imperial. A crescente disputa somada a essas atitudes provocou a ação mais autoritária contra a Igreja Católica no país em 1874. Os bispos D. Vital e D. Macedo Costa, respectivamente de Olinda e de Belém do Pará, são levados a julgamento e condenados a cumprir quatro anos de prisão com trabalhos forçados. Mesmo sendo anistiados no ano seguinte, em 1875, a crise e as críticas continuam. Porém, nem Estado e nem Igreja desejavam a separação, ambos defendiam a religião oficial, mesmo discordando do ponto central referente à prioridade do poder temporal ou o poder espiritual.

consciência de que a fé era transmitida, em primeiro lugar, dentro do lar, mediante os ensinamentos dos pais e, sobretudo, da mãe. Assim, a crença católica romanizada seria mais facilmente passada de geração para geração.

Essa transmissão da fé, despertada e realizada primeiramente no âmbito familiar, passou também a ser constituída de elementos da teologia, do culto e da piedade organizados desde o Concílio de Trento. Portanto, as mães seriam responsáveis por introduzir a fé “considerada muito mais como um elemento que plasmava e sacralizava a vida do que um elenco de verdades que deveria ser aprendido e retido pela inteligência humana”(Azzi, 1999). Nesse ponto, essencialmente, fazia-se a centralidade das mães, pois, mais do que repetir as passagens bíblicas e as novas orientações dos padres, somente elas eram consideradas capazes de transmitir o sentimento da fé.

A romanização reforça a idéia de que a mulher deveria ser submissa ao marido, não mais como uma serva, e sim como uma companheira fundamental na incorporação das normas tridentinas e na promoção da moralidade do espaço doméstico. Decorrente dessa idéia, na escala social dos poderes atribuídos a homens e mulheres, a elas cabia, na teoria, o domínio do espaço doméstico (tão importante no século XIX), lugar exclusivo no qual poderiam e, sobretudo, deveriam exercer o poder. Nesse sentido, podemos adiantar e dizer que muito daquilo que os padres escreveram sobre as mulheres foi fruto do que desejavam ver nelas – um suporte para a religião que começava a sofrer golpes importantes com a laicização do mundo. Era preciso destinar um lugar especial a elas que iriam ensinar aos novos homens, ajudando, portanto, na construção e na manutenção da ordem social.

Assim, a presença feminina era fundamental no sentido de que as mulheres deviam ser as encarregadas de preservar as famílias dentro da ordem tradicional e de apresentar a nova composição do catolicismo reformado, tanto no espaço doméstico como também fora dele através de ações caritativas. Segundo Riolando Azzi, a mulher “[...] no pensamento da Igreja, devia enquadrar-se perfeitamente dentro do esquema de uma ordem social conservadora, reagindo fortemente contra as aspirações liberais”(1984, p. 13). Dentro do processo do catolicismo romanizado, essas mulheres tinham a função – consciente ou não – de educar e preparar seus filhos segundo as tradições católicas, pois, esperava-se que no futuro esses fossem os prováveis dirigentes da sociedade e que, por sua vez, estivessem ligados à Igreja Católica.

Nesse sentido, ressaltamos a influência do ideário do catolicismo romanizado na construção das representações femininas nas últimas décadas do século XIX, pois tais representações foram extremamente importantes para a organização do comportamento ideal dos católicos romanizados – na qual o homem assume o papel de esposo-pai-provedor e a mulher o papel de esposa-mãe-educadora. Para a Igreja Católica, esses modelos de católicos brotariam na família e teriam segmento na sociedade, dessa forma:

ao homem [...] a família nuclear, reservada, voltada sobre si mesma, instalada numa habitação aconchegante deveria exercer uma sedução no espírito do trabalhador, integrando-o ao universo dos valores dominantes. Enquanto à mulher estaria reservado um papel de destaque e valorização, [...] considerando que a mulher dotada de maior sentimento resume, em cada lar, como mãe, irmã, esposa e filha, o conjunto de afeições que podem unicamente ligar todos os membros da associação elementar assim, constituída; e, considerando, pois, que a felicidade e a moralidade da espécie humana depende sobretudo da mulher, cujo destino doméstico se resume , então, em exercer sobre o homem os diversos gêneros de influências espiritual, de forma a lhe inspirar as disposições mais convenientes as suas funções públicas. (Silvio Correa, 1994, p.81)

Esse modelo de família, de homem e de mulher, era identificado como a “salvação da sociedade moderna”. Os vários argumentos expostos pela Igreja Católica, principalmente os de cunho moral, atrelavam o progresso do país aos papéis sociais no sentido de consolidar modelos normativos para os católicos, reafirmando que caberia ao homem prover o sustento da família, e à mulher cuidar do espaço doméstico e educar os filhos. Com a romanização, essas representações, em especial as representações femininas, passam a ser relacionadas à organização da sociedade como um todo. Os papéis sociais, a partir das representações apresentadas nos jornais católicos, foram destinados à sociedade como uma cartilha a ser seguida rumo ao progresso e à modernização.

No Brasil, o posicionamento *moderno conservador* da Igreja Católica pode ser analisado principalmente através de um importante instrumento de comunicação muito utilizado pela instituição religiosa no século XIX – o periódico. Como forma de propagar e discutir os ideais da *modernização conservadora*, o posicionamento com relação à política imperial, às diretrizes de como lidar com a população, às representações da sociedade, em especial das mulheres, o periodismo passou a ser considerado um dos meios mais eficientes para a disseminação das normas tridentinas que pautavam a Reforma Ultramontana. No contexto da romanização, os jornais católicos são ressaltados e considerados superiores aos

jornais leigos que eram taxados pela imoralidade, desvalorização da família, incitadores de vícios e corruptores do bem-estar social, e, dessa forma, passam a ser utilizados como forma de propagar suas verdades.

O investimento nos jornais católicos fazia parte do contexto da reforma, pois os bispos reformadores, firmes na posição de que era preciso extirpar o *catolicismo de matriz luso-brasileira*, passaram a ampliar os ecos do discurso católico reformador para que fosse ouvido tanto por padres quanto pelos fiéis. Contudo, diante da necessidade de primeiro reformar os padres, pode-se afirmar a grande importância de sua difusão primordialmente entre eles para que assim pudessem, até mesmo, estimular a mudança de postura dos fiéis. Para melhor compreender esse movimento, propomos aprofundar as análises sobre o periodismo católico, explicitando o estímulo do seu uso tanto pelo Vaticano quanto pela Igreja Católica no Brasil.

2.1. O PERIODISMO CATÓLICO REFORMISTA.

O desenvolvimento da imprensa confessional, em especial da católica, de acordo com Oscar Lustosa (1983), não poderia ficar à margem de todo o movimento de fundamentação, avaliação e interpretação da trajetória da imprensa no Brasil. Em primeiro lugar, porque apesar das diferenças de formas e objetivos, a imprensa católica marcou a estratégia de ação da Igreja Católica sobre a sociedade brasileira a partir do século XIX. Além disso, em segundo lugar, os periódicos católicos se tornaram locais privilegiados, nos quais padres e intelectuais católicos articularam-se em defesa da fé e dos costumes, para reivindicar seus direitos e lutar contra os adversários (idem, p.8). As polêmicas que surgiram e, por vezes, ganharam dimensões nacionais são sinais das disputas nas quais a Igreja se empenhou, seja no plano das mentalidades ou das idéias, seja no plano da prática política e dos costumes. Nesse sentido:

A imprensa católica é uma espécie de termômetro da vitalidade da comunidade eclesial em cada uma das épocas históricas significativas. Através de uma leitura crítica dos periódicos se toma o pulso da atuação da Igreja, de suas posições e se pode contar com os dados preciosos e diversificados para uma interpretação objetiva da participação dos católicos na vida da sociedade brasileira. (ibid., p.11)

Os padres e os intelectuais católicos (colaboradores dos jornais) foram percebendo na imprensa⁵⁴ uma forma de atuar mais ostensivamente sobre os fiéis. Dessa forma, mensagens relacionando os jornais à instrução, à educação e à defesa da fé eram comuns nos periódicos religiosos a partir da década de 1860. O elemento fundamental e marcante do periodismo católico é a sua vinculação com a missão da Igreja, tal relação é feita, primordialmente, em termos de missão eclesial.

A imprensa católica era percebida, portanto, como um apostolado. Nesse sentido, a sua especialidade não se restringia ao fato de que os jornais eram feitos por padres, intelectuais católicos ou organizações paroquiais; nem tampouco, por tratarem de temas sobre a doutrina e a história da Igreja Católica. Mas, a singularidade da imprensa católica era caracterizada por um modo e uma atitude específica na forma de conceber o periodismo, proveniente de sua vinculação direta com a missão da Igreja (ibid., p.29).

Nesse diapasão, o Papa Pio IX, em sua Encíclica *Inter múltiples* de 1865, dissertou sobre a importância do trabalho desenvolvido pela imprensa católica:

busquei cobrir com toda a benevolência e favores aqueles varões que, animados do espírito católico e ilustrados nas letras e nas disciplinas, se empenham em escrever e imprimir tais livros e periódicos, de sorte que se defenda a doutrina católica, sejam protegidos e conservados os direitos venerandos e os documentos desta Santa Sé, sejam afastadas as sombras quanto às opiniões e desejos da mesma Sé, e os espíritos dos homens sejam esclarecidos com a luz da verdade. (apud. Lustosa, p. 53-54)

Essa declaração ecoou também no Brasil, onde os bispos das principais províncias do país afirmavam ser obrigação dos fiéis manterem os jornais católicos. A orientação se estendia aos ricos e pobres. Aos ricos, a contribuição por meio da assinatura do jornal era considerada uma obrigação simples de ser cumprida, já que a condição financeira facilitaria tal ação. Aos “remediados”, a orientação era economizar mensalmente, para que pudessem pagar pela assinatura do jornal. Aos pobres, pedia-se que atuassem fazendo propaganda do “bom jornal da Diocese”, solicitando aos amigos, patrões, vizinhos que o assinassem (ibid., p. 59).

⁵⁴ Contudo, havia uma divisão entre boa e má imprensa. Dessa forma, a *Boa Imprensa* foi assim definida para designar aquelas folhas dedicadas aos assuntos eclesiásticos, em dimensão oposta, a *Má Imprensa* era toda aquela que atacava a religião. (ibid., p.68)

2.1.1. Os jornais *A Cruz* e *O Apóstolo*: o Periodismo Católico no Brasil.

Com relação ao processo de formação e manutenção dos jornais católicos, Lustosa destaca a existência efêmera da maior parte desse tipo de periódico. Segundo o autor, isso se devia a falta de recursos e de organização empresarial que os tornavam incapazes de manter suas edições por muito tempo. Na Corte, a maior parte dos jornais católicos não passaram de alguns meses de existência⁵⁵. Dentre o universo de publicações, destacam-se dois jornais que tiveram maior duração e circulação do que os demais: *A Cruz - jornal religioso, litterário, histórico e philosophico* e *O Apóstolo - periódico religioso, moral e doutrinário consagrado aos interesses da religião e da sociedade*.

Lustosa assinala os diferentes períodos históricos (fases) em que se dividem a imprensa católica no Brasil: a fase de iniciação (1830-1860) caracteriza-se pelo empirismo, pela produção artesanal e pela dispersão das iniciativas; a fase de consolidação (1870-1900) distingui-se pelo fato de a imprensa católica tornar-se mais ampla e informativa; a fase de organização e articulação (1900-1945), em que se observa a preocupação com a infraestrutura, inclusive com a fundação do Centro da Boa Imprensa e da Liga correspondente; e finalmente a fase de especialização (1945-), na qual se observa a ampliação dos meios de comunicação social e a utilização de inovações tecnológicas (ibid., p.13-15). Devido ao interesse dessa dissertação, as análises se incidirão nas duas primeiras fases.

Portanto, seguindo a periodização, nosso estudo sobre os periódicos católicos estaria delimitado entre a primeira e a segunda fase da história da imprensa católica no Brasil. Contudo, os jornais *A Cruz* e *O Apóstolo*, mesmo tendo sido fundados na década de 1860, possuem as características da fase de consolidação, principalmente, por assumirem a clara disposição de servir como meio de organização e articulação da Igreja Católica. Analisando o contexto brasileiro e as proposições dos jornais, percebe-se sua relação com o projeto de romanização. As críticas ao regalismo são uma constante, seguidas pelas estratégias de luta

⁵⁵ Através da pesquisa à listagem da Biblioteca Nacional de periódicos católicos que começaram a circular na Corte na década de 1860, constatamos que em sua grande maioria não passavam de um ano de existência, tais como, *Hymnos e Flores: jornal religioso* (1862-1863); *O Missionario Catholico: jornal religioso, litterario, historico e philosophico* (jul –out 1865); *A Voz do Christao na Terra de Santa Cruz* (dez 1864 – jan 1865; 1868); *A Trombeta : jornal critico, noticioso, litterario e religioso* (jul-set 1869).

contra as forças do padroado descrito como uma barreira à articulação de um movimento ou um programa nacional de Igreja⁵⁶.

As questões tratadas no plano político eram referentes às ações do governo imperial; no plano religioso e cultural as questões centravam-se nas novas idéias em voga na Europa e sua influência no Brasil, principalmente, com relação às posições anticlericais. No Brasil, na década de 1870, um dos principais debates voltava-se à Questão Religiosa. A proliferação dos jornais católicos e a diversificação dos temas são associados por Lustosa como uma “tomada de consciência da importância da imprensa em um meio social que se abre aos problemas e às novas conjunturas de transição diante dos quais a Igreja precisa tomar posição e agir” (ibid., p.16). Dessa forma, pode-se ressaltar o uso que a Igreja Católica fez de um instrumento da modernidade, ou seja, o reconhecimento por parte da instituição religiosa da importância e, sobretudo, necessidade da imprensa para a vida social.

Mais do que simples componentes do grupo dos jornais católicos, consideramos *A Cruz* e *O Apóstolo* fortemente representativos de determinado tipo de periódico que prevê um conjunto de atributos, no que se refere à forma e conteúdo, habitualmente associados ao universo católico no período estudado – basicamente centrados na defesa da religião e na produção de representações e modelos de comportamento, em especial, as mulheres. Ainda, seu período de circulação – 3 anos o primeiro e 25 anos o segundo – atesta a sua boa recepção e autoriza que sejam tomadas por exemplares do gênero.

A Cruz – jornal religioso, litterário, histórico e philosophico – teve sua publicação iniciada em 18 de agosto de 1861. Circulou semanalmente todos os domingos até seu término (injustificado) em 11 de setembro de 1864. O periódico estava vinculado à Igreja Nossa Senhora da Candelária, onde poderia requerer-se a sua assinatura. A tipografia responsável pela impressão do jornal estava localizada na rua nova d’Ouvidor – Typografia L.dos Santos. Apesar de não termos informações sobre a tiragem dos jornais, sabemos que tinham alcance em toda província, pois os valores variavam para a Corte e outras regiões e, além disso, havia correspondência de leitores que residiam fora da Corte⁵⁷. O jornal não informa o nome dos redatores e/ou proprietários. No lugar dessa informação, aparece o aviso eloqüente de que o

⁵⁶ Lustosa faz essa afirmativa com base nas proibições realizadas pelo governo imperial como, por exemplo, a impossibilidade em realizar sínodos ou assembléias do episcopado nacional, como também não havia permissão para se criar uma associação católica de âmbito e alcance nacionais (ibid., p.13).

⁵⁷ As assinaturas para a Corte custavam 1\$500 por trimestre, 3\$000 por semestre e 6\$000 por ano; para outras áreas 1\$800 por trimestre, 3\$600 por semestre e 7\$200 por ano.

jornal era propriedade “da Igreja Católica e de todos os católicos” (Anônimo, *Introdução, A Cruz*, 18 ago.1861).

O Apóstolo - periódico religioso, moral e doutrinário consagrado aos interesses da religião e da sociedade foi publicado entre 1866 – 1901⁵⁸. Contudo, nossa pesquisa ficará restrita ao período de janeiro de 1866 a dezembro de 1874. Entre os anos 1866 e 1873, o jornal publicava-se uma vez por semana todos os domingos, mas, no ano de 1874, passa a ser publicado duas vezes por semana, aos domingos e quartas-feiras. Durante todo o período analisado, o redator é o Cônego José Gonçalves Ferreira, e os “proprietários redatores” são os padres João Scaligero Augusto Maravalho e José Alves Martins de Loreto. Mais equipado, o jornal parece ter tido uma tipografia própria, pois a informação que consta em seus números é de que era impresso pela Typografia do O Apóstolo na Ladeira do Seminário nº 6A. Na sua grande maioria, os artigos não são assinados, mas há também a utilização de pseudônimos. Assim como o *A Cruz*, o periódico *O Apóstolo* também traz indícios de que circulava por toda a província do Rio de Janeiro, pois apresenta valores de assinaturas diferenciados para moradores de localização mais afastada da Corte e também recebia cartas de leitores fora da Corte⁵⁹. Sobre esse jornal, Martha Abreu (1999) demonstrou que além de divulgar “a ordem católica”, apresentava também a idéia de que o catolicismo era “motivo de progresso e civilização” e para tal, buscava combater seus inimigos.

Em ambos, fica expressa a concepção de que a imprensa católica tinha como missão auxiliar na correção dos costumes. Portanto, na abertura de cada número dos jornais eram apresentadas passagens do Evangelho como fundamento de sua atuação na sociedade. A moral cristã, os princípios doutrinários, a disseminação de conselhos e normas também eram comuns a esses jornais. Também convergiam na interpretação de que a imprensa católica deveria agir para promover uma maior ação da Igreja Católica, principalmente, no que diz respeito ao aumento do conhecimento da doutrina. As duas folhas chamam atenção para a necessidade de neutralizar os lamentáveis efeitos produzidos no meio da sociedade pelos “maus jornais”.

⁵⁸ Sobre o jornal *O Apóstolo*, Lustosa destaca as palavras do professor e jornalista José Soriano de Souza (diretor de *A União - periódico de Recife*) que menciona em 1873: “a proliferação de jornais católicos foi acompanhada de uma tomada de consciência da importância da imprensa em um meio social que se abre aos problemas e às novas conjunturas de transição diante dos quais a Igreja precisa tomar posição. Por isso se compreende a tendência a valorizar o periódico católico da Corte, *O Apóstolo*.” (*Apud* Lustosa, p.16)

⁵⁹ Os valores da assinatura do *O Apóstolo* são exatamente iguais aos do jornal *A Cruz*.

3. PADRES E MÉDICOS: A CONFORMAÇÃO DOS PAPÉIS SOCIAIS FEMININOS.

Neste capítulo proponho-me a discutir a relação entre padres e médicos⁶⁰ focalizando principalmente a produção discursiva a respeito dos papéis sociais femininos. Para isso, será imprescindível compreender a tônica do discurso católico e do discurso médico-científico sobre a conformação familiar e sobre o papel feminino nessa unidade. Para analisar o discurso católico, foram selecionados dois periódicos católicos que circularam no Rio de Janeiro nas décadas de 1860 e 1870: *A Cruz – jornal religioso, litterário, histórico e philosophico* e *O Apóstolo - periódico religioso, moral e doutrinário consagrado aos interesses da religião e da sociedade*. Para o caso do discurso médico-científico, recorreremos à historiografia brasileira, já existente, que analisa as ações e/ou idéias médicas no século XIX.

Nossa especial atenção estará voltada para o processo de construção do duplo significado da maternidade, ora entendida como uma função religiosa-moral por parte dos padres, ora entendida como função higiênico-social por parte dos médicos, entendida por ambos enquanto função moral e social da mulher. Para abordar a relação entre padres e médicos, utilizaremos as idéias de Donzelot (op.cit), que, em nossa percepção, podem auxiliar no entendimento dessa mesma relação no contexto brasileiro.

O trabalho de Donzelot sobre a formação *do social* toma como base a sociedade francesa, a partir dos séculos XVIII e XIX, examinando as configurações das novas relações

⁶⁰ Utilizaremos genericamente a denominação médicos para facilitar nossa análise, mesmo reconhecendo que essa não é uma categoria homogênea e uniforme, longe disso, é bastante hierarquizada e multiforme. Separado por diversas especialidades médicas, o discurso médico-científico destacado nessa dissertação incidirá sobre a perspectiva da higiene e da ginecologia.

entre o público e o privado; a cidade e o campo; a medicina, a escola e a família, etc. Um dos elementos fundamentais para a compreensão dessas transformações foi o surgimento da disputa entre padres e médicos pelo modelo de organização familiar.

Inicialmente, o autor aponta a sexualidade como o primeiro ponto de contato entre o discurso católico e o discurso médico-científico. Contudo, ressalta a atuação em registros nitidamente separados. O padre geria a sexualidade sob o ângulo da moralidade familiar por meio do sistema matrimonial reforçando o sistema de alianças, aumentando assim o poder e a arrecadação da Igreja e reforçando a hegemonia da família sobre seus membros⁶¹. Os médicos que, até fins do século XVIII, se mantiveram distantes das questões relativas à sexualidade, começavam a demonstrar interesse pelo tema, mesmo que, no início concentrassem suas atenções “mais sob o ângulo dos fluxos propriamente corporais do que dos fluxos sociais” (ibid., p.155). Assim, ainda se mantinham distantes do regime de alianças, por considerá-lo um “domínio reservado da família e da Igreja” principalmente por envolver questões de cunho moral tidas como de exclusividade da Igreja Católica⁶².

O distanciamento dos médicos da esfera social começa a se dissipar no século XIX. Ao longo desse século, normas médicas foram organizadas e direcionadas aos indivíduos visando a regulação dos aspectos comportamentais e sociais. Donzelot aponta para o crescimento das produções médicas referentes “ao onanismo, recusa da amamentação materna, considerações sobre o casamento abordando a longevidade dos casados e também avaliações sobre a viabilidade duvidosa do casamento entre pessoas de idades muito diferentes” (ibid., p. 156). Tais produções se avolumavam ao decorrer do período e o intenso debate atrelado à consolidação dos saberes médico promoveu uma campanha de “higienização da sexualidade” que, em primeira instância, significava uma higienização dos costumes⁶³.

⁶¹ O convento e a confissão são apontados pelo autor como as duas principais formas de atuação da Igreja Católica sobre a unidade familiar. O sistema de alianças consolidado sobre esses dois “dispositivos” seria capaz de promover o controle sobre os fiéis e auxiliar na manutenção do poder centrado na unidade familiar. (ibid., p.155)

⁶² Não podemos deixar de ter em mente que os médicos também eram homens religiosos e, assim, acreditavam e seguiam a doutrina, bem como, as interdições.

⁶³ No caso brasileiro, a atuação médica sobre a sexualidade também se fez presente. A partir da segunda metade do século XIX, houve um aumento considerável de teses médicas, na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, a respeito da prostituição e das doenças venéreas. Como exemplo, destaco os trabalhos dos médicos Herculano A .L. Cunha e Miguel A . H de Sá que, em 1845, exploram a prostituição e a sífilis como objeto de estudo reafirmando a importância de “desnudar esses temas difíceis de serem tratados pela sociedade”. Em meu estudo monográfico (Renata Brotto, 2005), conclui que os respectivos médicos, dentre outros, estiveram

Sendo assim, os papéis de conselheiro familiar, organizador das diretrizes do espaço doméstico e promotor das normas familiares, que haviam sido ocupados pelos padres, estavam sendo requisitados pelos médicos. Portanto, podemos antecipar que o principal ponto de intercessão entre os projetos da Igreja Católica e os da medicina para a sociedade incidia sobre a centralidade da família. Donzelot (ibid.) afirma que, de forma crescente, os médicos passaram a desenvolver a atividade de “conselheiros das famílias”. Dessa forma, através de conselhos educativos, essencialmente relativos à higiene, os médicos começaram a intervir na organização doméstica⁶⁴.

A ação dos médicos partiria de uma regulação no interior das famílias. Para isso, identificaram a necessidade de destituir o poder familiar e, portanto, indiretamente retirar o poder dos padres. Segundo Donzelot, a crítica dos médicos estava centrada no regime de alianças. Como contraproposta, os médicos insistiam na necessidade de um controle promovido pela medicina e pelo Estado através do “poder da higiene pública”. Estava, então, posta a competição entre dois modos de gestão da sociedade e das famílias, “a do padre, sobre a qual repousava o poder das famílias, e a do médico que avançava em nome da higiene pública, do interesse superior da sociedade.” (ibid., p.158).

No entanto, Donzelot destaca os avanços e recuos das estratégias dos dois modelos, para assim, evitar interpretações evolucionistas e maniqueístas que aliam representação de poder à repressão, e representação de liberdade a total liberação. Nesse sentido, é interessante apontar os aspectos convergentes entre os dois modelos. Como primeiro ponto de contato, o autor apresenta a ênfase na eliminação da sexualidade não reprodutora, mesmo que por motivos diferentes, já que os padres a interpretavam como uma atitude pecaminosa e os médicos a consideravam uma atitude doentia. Em segundo lugar, o autor chama atenção para a similaridade entre as estratégias adotadas por padres e médicos, pois ambas foram

engajados num projeto de serem mais atuantes junto aos doentes, principalmente, para promover o esclarecimento como meio de prevenção.

⁶⁴ Magali Engel (1985), analisando o processo de estruturação da medicina e do pensamento médico no Brasil, destaca a influência de concepções européias, sobretudo da medicina francesa. Seguindo os princípios da medicina social desenvolvida na França, o estatuto da Academia Imperial de Medicina, de 8 de maio de 1835, delegou a esta instituição, juntamente com o próprio governo e com a Faculdade de Medicina, a responsabilidade de instância especializada na produção de um saber destinado a viabilizar a perspectiva política de higienização do espaço urbano. As inovações no campo médico, pautadas nos princípios da medicina social, deram início à forma preventiva de tratar as doenças. A área preventiva integrava o meio social aos hábitos diários da população, agindo sobre o modo de vida, ou seja, sobre a conformação do espaço familiar.

fundamentadas em aspectos intervencionistas e coercitivos, com o objetivo de manter as normas propagadas pelos respectivos discursos. A terceira e principal aproximação está centrada na constituição da maternidade como papel social feminino, imprescindível para a organização e fundamentação dos respectivos modelos familiares.

A representação da mãe, enquanto protetora do espaço doméstico e principalmente dos filhos, é comum a padres e médicos. Para os padres, a mãe ideal era aquela que instruía os filhos nos princípios católicos, se dedicando totalmente à maternidade como uma atividade de cunho religioso-moral. Para os médicos, a mãe ideal deveria agir como propagadora da higiene, sendo uma espécie de “enfermeira doméstica” voltada de forma incondicional à maternidade como atividade de cunho higiênico-social. O foco de atenção voltado à mulher e à criança faz parte de um processo social, iniciado após a segunda metade do século XVIII, incorporado e impulsionado tanto pela Igreja Católica quanto pela medicina. Essa valorização, de acordo com Donzelot, é parte da concepção de que os ideais de futuro, progresso e nação, tão proclamados no período, estariam atrelados às crianças. Nesse sentido, a carga de responsabilidade atribuída às mães foi expressivamente aumentada, pois eram elas as responsáveis pela sobrevivência e educação das crianças. Nesse contexto, a busca dos médicos por se aproximar e ser referência para as mães seria essencial para ampliar de suas ações sobre as famílias e orientar as ações dos futuros cidadãos (ibid., p. 21-23).

A esfera doméstica passaria a ser vista como um *locus* privilegiado e gerido pela mulher, esse poder feminino foi alcançado pela valorização das funções maternas. Entretanto, para alcançar esse patamar, seria necessário seguir à risca as rígidas exigências das representações e modelos estabelecidos para as mulheres que definiam a sua condição e os seus papéis sociais. Em diferentes chaves, embora com aspectos similares, padres e médicos elegeram as mulheres/mães como figuras fundamentais e imprescindíveis para a organização de seus respectivos projetos de atuação na esfera familiar e social.

A partir do argumento de Donzelot, analisaremos o caso brasileiro dando ênfase ao discurso dos padres e intelectuais católicos presente em dois jornais (citados inicialmente) publicados na Corte do Rio de Janeiro nas décadas de 1860 e 1870. Essa análise se fará a partir de três grandes temas que percebemos no discurso católico a respeito da organização familiar e o papel social feminino. Da mesma forma, como já foi observada pela historiografia que analisa as produções médicas, a questão da maternidade ocupa posição central nos jornais

católicos. Assim como, o tema da educação apareceu com destaque, uma vez que é tida como principal meio de transmissão do modelo moral católico. Por último, o tema do trabalho feminino também se faz presente no discurso dos padres e intelectuais católicos, como forma de reforçar a idéia da imprescindível presença da mulher no espaço doméstico ou para valorizar atividades como a caridade, que era entendida como atribuições femininas.

3.1. A MATERNIDADE COMO MISSÃO RELIGIOSO-MORAL E COMO MISSÃO HIGIÊNICO-SOCIAL.

Dentre as inúmeras identidades femininas simultaneamente arquitetadas e refletidas nos periódicos católicos e nas produções médicas, havia concordância quanto à centralidade e à complexidade da maternidade, a qual não poderia se sustentar apenas na presença de um pretenso instinto natural. Neste tópico, pretendemos analisar o modelo católico de maternidade como uma atividade religioso-moral e articulá-lo ao modelo médico-científico de maternidade higiênico-social.⁶⁵

Com o objetivo de percebermos o sentido das mudanças experimentadas pela sociedade brasileira do século XIX, recuperamos a noção de *reuropeização*, desenvolvida por Gilberto Freyre (1981), para assinalar o sentido das mudanças sociais em curso. Dessa forma, entendemos *reuropeização* como uma valorização da sociedade européia, do novo, do moderno, principalmente em contraposição às heranças do período colonial, do antigo, do arcaico, representado pela sociedade colonial⁶⁶. No Rio de Janeiro, sede do império, o novo é simbolizado pela vida urbana, pela corte, e pelas suas ligações com o continente europeu. Esse contato realizado principalmente, a partir de 1808, com a transferência da sede do Império Luso para o Brasil se intensificou nas décadas seguintes. A chegada de novos produtos, livros, viajantes, jovens que regressavam dos bancos das Universidades européias iam lentamente modificando a dinâmica da cidade (Luiz Felipe de Alencastro, 2006, p.35-37). Se antes de

⁶⁵ Contudo, é imprescindível ressaltar que apesar da ênfase que será dada nesse trabalho às idéias predominantes, por terem tido mais força e repercussão, sabe-se que não existiam pensamentos unívocos entre padres nem entre médicos quaisquer que fossem os assuntos.

⁶⁶ Nesse ponto, sinalizamos para a influência do pensamento da ilustração com a valorização do novo em contraponto ao antigo regime. Uma das esferas desse pensamento estava voltada à valorização do conhecimento científico.

1860 não se viam as mulheres (pelo menos as da classe senhorial) circulando nos espaços públicos da cidade, aos poucos essa realidade vai se alterando e sendo modificada pela nova sociabilidade.

A segunda metade do século XIX é percebida por Freyre (op.cit) como o início de uma nova sociabilidade motivada pelo certo *aburguesamento* da sociedade imperial, sentido principalmente na Corte. A extensão da rede de sociabilidade provocada pela freqüência nas escolas, participação em eventos sociais, passeios, viagens, entre outros abria espaço para o conhecimento de outros universos fora do espaço doméstico e outras autoridades se inserem como: o médico e o professor que aos poucos vão se confrontando com o poder dos padres (da Igreja Católica) e com a autoridade paterna.

Os papéis sociais rigidamente fixados durante o período colonial começavam a se desestruturar e novos projetos para a sociedade e para os indivíduos começavam a ser erguidos. Como unidade social central, a família seria o local privilegiado de ação daqueles que pretendiam reordenar a sociedade. Ou seja, Freyre descreve a “reuropeização” como um processo que esteve, em primeiro lugar, direcionado à (re)organização dos papéis sociais e das relações entre homem e mulher⁶⁷.

Durante o período imperial, o discurso responsável por denunciar a desordem e as mazelas da sociedade vinha de muitas frentes, mas em comum, os diferentes discursos anunciavam a necessidade de mudanças. Dessa forma, era preciso enterrar definitivamente os resquícios do passado colonial. Em comum, o discurso católico e o discurso médico-científico concordavam ser a *reuropeização* fundamental para o bem da sociedade imperial. Os padres (fundamentalmente os reformadores) voltavam-se à Europa buscando em Roma o modelo tridentino e a doutrina ultramontana para ordenar a sociedade, colocando-a nos trilhos

⁶⁷ Para a compreensão das relações entre homem e mulher será utilizado o conceito de gênero no lugar do conceito de patriarcado proposto por Freyre. Pois, com base no artigo de Lia Machado (2000), concordamos que “o conceito de gênero permite a interrogação de toda e qualquer formação cultural e social, enquanto o conceito de patriarcado se circunscreve a formas sociais que sejam definidas como tal e tende a aprisioná-las como totalidade neste único sentido.” Mesmo Machado reconhecendo, a existência de um problema conceitual, além da especificidade histórica e ocidental do conceito de gênero, ainda assim considera esse conceito mais aplicável. O problema conceitual encontra-se no suposto universalizante, mas não homogeneizante, no conceito de gênero, de que se pode estudar qualquer cultura a partir da proposição da construção cultural de gênero. No entanto, deve-se atentar para a especificidade histórica e ocidental da categoria de “construção do mundo social”. Após essas ressalvas, a autora reforça sua escolha ao interpretar que o conceito de patriarcado proclama um contrato social que se pretende apenas entre homens, mas não consegue proclamar a exclusão das mulheres, apenas relegando-as a um suposto direito natural de sujeição. Contudo, não aborda também a fragilidade deste patriarcado que se pretende apenas entre homens, mas que tem sido levado a reconhecer os direitos políticos, civis e familiares das mulheres.

religiosos romanos. Os médicos se inspiraram no modelo higiênico e na medicina social francesa visando extirpar as “superstições” e “ignorância”, promovendo o progresso e a civilização.

Com os olhos voltados para a Europa, os pretensos reformadores da sociedade brasileira, os padres e os médicos, concordavam em três pontos: primeiramente era necessário extirpar os antigos hábitos coloniais, em segundo, a principal força aliada para essa renovação seriam as mulheres-mães e, em terceiro e último, seria necessário organizar um novo papel social para as mulheres.

Em comum, a base para a transformação familiar, uma das dimensões da *reuropeização*, estava na concepção de maternidade como a primordial função das mulheres, totalmente articulada ao seu papel moral e social, mas diferentes quanto às características e atribuições. Sobre essas nuances iremos apresentar e analisar a importância do projeto de maternidade como função religioso-moral feminina para a Igreja Católica, articulando-o ao projeto de maternidade como função higiênico-social feminina para a medicina.

Inicialmente, a compreensão da formulação da *ideologia da maternidade* pela Igreja Católica será realizada a partir do estudo de Rosa Lloret (op.cit). Segundo a autora, a maternidade como função moral e social feminina surge a partir do século XIX⁶⁸. A missão da mulher voltava-se à maternidade, contudo, não sem uma série de normas que faria dela digna e sagrada. A primeira e mais importante era a concepção do filho e a vivência da maternidade, após a consagração do sacramento do matrimônio, ou seja, requeria-se a formação familiar sob os moldes católicos. Já a mãe deveria demonstrar sua pureza e inclinação maternal através da inexistência de desejo sexual no ato da concepção. De acordo com Lloret, o desejo sexual da mulher foi negado pela moral católica e também pela medicina e, ambas, concordavam quanto à restrição da prática sexual feminina ao ato de reprodução.

Da mesma forma para Luisa Accati (op.cit), a Igreja Católica, no século XIX, considerava a maternidade como o centro da vida conjugal (relação sexual entre homem e mulher), assim, a dependência entre maternidade e união conjugal é reafirmada. Sob as leis naturais e espirituais, a maternidade é representada pelos teólogos do período como um processo ordenado por Deus, mas possível somente a partir da união conjugal. Nesse sentido, de acordo com Accati, a vida conjugal deve ser tomada, em primeiro plano, como uma união

⁶⁸ Essa interpretação é praticamente um consenso entre os historiadores que se dedicam ao tema.

entre mulheres e Deus e entre mãe e filho.⁶⁹ Por outro lado, a autora considera essa construção católica ameaçada pelo pensamento científico, a partir do século XVIII, pois através da experimentação, a ciência começaria a se firmar como interlocutora da natureza e das leis naturais. A vida, o materno e o corpo feminino passariam a ser objetos de estudo e elementos indispensáveis para o conhecimento médico-científico (ibid., p.86). Com atenção especial, é interessante notar como a própria historiografia, que abordou a formulação do pensamento católico a respeito da maternidade, traz para a discussão indícios da disputa entre padres e médicos.

O ideal católico de maternidade pode ser detectado no discurso católico dos jornais *A Cruz* e *O Apóstolo*. A imprensa católica no Brasil era enfática nas metáforas e exclamações ao se referir à maternidade como “o sentimento mais delicado que prende o coração da mulher” (Anônimo, *O Amor Materno*, *A Cruz*, 29 ago.1861), “missão principal da mulher” (Anônimo, *A Verdadeira Mulher*, *A Cruz*, 26 jun.1864), “tarefa mais bela” (Anônimo, *Missão Christã das mulheres*, *O Apóstolo*, 09 jun.1867) e “obrigação feminina” (Anônimo, *Mãe Dolorosa*, *O Apóstolo*, 09 jan.1870).

O emblemático artigo *O Amor Materno* (op.cit) evidencia o imaginário católico. Dessa forma, atributos habitualmente vinculados à identidade feminina eram invocados para reforçar o caráter “natural” da maternidade. Assim, a maternidade foi retratada como “vínculo que a eleva acima de tudo” (ibid.), através da qual transcende as limitações do ser humano. Assim:

E' o mais doce beneficio da Divindade, é o sentimento mais delicado que prende o coração da mulher, que faz rolar a seos pés as cadêas das paixões, e amenisar as dores! Tem esse thesouro de delicias, que sublima, e eleva seo espírito a Deos – não era mais um jardim arruinado, um campo resequído pelos ardores do sol, que não deixa a innocente relva virginar. Si no momento de dar à luz o sagrado penhor de sua ternura, sente as dores retalharem-lhe o coração, e ver a imagem do desanimo girar-lhe em derredor – que prazer não sente quando ouve o tenro chorar de seo filhinho, e apertando-o em seos braços, cobre-os de beijos! O espírito que era um mar agitado, torna-se tranqüilo, o desanimo volta-se em riso – finalmente tudo quanto lhe cerca é só prazer. (...)Esses rasgos de ternura só pertence e pertencerá ao coração de uma mãe! O amor materno é pois um vínculo, que suspende ao céu, que a torna nobre, e a eleva acima de tudo. (ibid).

⁶⁹ A respeito da maternidade, na avaliação de Accati, ela provoca ao mesmo tempo uma integração e um isolamento da mulher. A integração se faz através da sua centralidade enquanto geradora e formadora do filho. O isolamento também é por meio desse vínculo, naturalmente cerceador da liberdade. Nesse sentido, a existência da mulher é construída com base numa dependência moral, física, psicológica e social, no outro, em primeiro lugar, a partir do filho.

No fragmento, a mulher era retratada, antes da maternidade, como um ser incompleto. A metáfora “campo resequido” dá noção exata da ausência de vida e da falta de sentido da existência de uma mulher sem filhos. Todavia, o renascimento da condição de letargia surge a partir do nascimento, do cuidado e da orientação do filho. É essa relação de amor com o filho que confere valor à vida da mulher, pois de acordo com a concepção católica, é através da maternidade que a mulher se aproxima do divino e torna-se mais suscetível às transformações propostas pela Igreja Católica.

O artigo *A Fortaleza Christã* (Anônimo, *O Apóstolo*, 12 mai.1867) incorpora o mesmo argumento relativo à valorização da mulher pela maternidade, entretanto, difere em alguns argumentos presentes no discurso católico como percebe-se na seguinte passagem:

Temos todos necessidade de grande energia para vencermos a nos mesmos, mas sobretudo a mulher que recomendamos com mais insistência. Com efeito sua natureza mais flexível e mais elástica, pode degenerar, e degenera muitas vezes em verdadeira fraqueza, mais ou menos culpável, mais ou menos prejudicial em seus resultados.
(...) Se, porém a mulher é fraca por natureza, por compleição, por temperamento, por educação, entretanto é excitada por uma generosa dedicação, quando principalmente o amor de Christo está em seu coração e a eleva a condição de mãe.

O aspecto ambíguo do discurso deve ser interpretado como parte do processo de formação e assentamento das idéias que compõem o pensamento católico do período. Os argumentos são marcados por uma retomada pontual na caracterização da natureza feminina como “fraca e débil”, resgatada por meio da devoção e da maternidade capazes de restituir a “flexível natureza”. O discurso pautava-se na ação pedagógica dos padres preocupados em ensinar a norma moral modelando a “natureza feminina” influenciando na mente e no corpo. A construção de uma nova condição feminina tinha como objetivo reforçar o aprendizado tutelado, direcionando a mulher para a “domesticidade” e a “maternidade”. O caráter do discurso demonstra como ele traduz as mudanças de visão do clero com relação a sua própria função enquanto religiosos, do papel da Igreja como centralizadora da ordem social e da mulher como mediadora entre pai e filho – e indivíduo e sociedade, para com isso, reforçar o poder da unidade familiar.

Pensar a estruturação da família também foi uma das primeiras preocupações presente no discurso médico-científico do século XIX. Segundo Jurandir Costa (1989), o principal

objetivo desse discurso voltava-se à tarefa de individualização do homem, da criança, do adolescente e da mulher, passando a ser vistos através de especificidades biológicas definidas pelo conhecimento médico. Nesse processo, a figura da mulher foi reabilitada, passando de personagem secundária a principal. Segundo Costa, a medicina inventou uma personagem cuja existência social era, até então, quase imperceptível:

Tradicionalmente presa ao serviço do marido, da casa e da propriedade familiar, a mulher ver-se-á, repentinamente, elevada à categoria de mediadora entre os filhos e o Estado. Em função desses encargos, suas características físicas, emocionais, sexuais e sociais vão ser redefinidas. A higiene passou a solicitar insistentemente à mulher que, de reprodutora dos bens do marido, passasse a criadora de riquezas nacionais. (ibid., p.73)

Portanto, foi através da maternidade que se deu a individualização da mulher no discurso médico-científico. Contudo, a organização da família saudável estava voltada para a consolidação do poder do Estado a partir de um maior governo sobre os seus cidadãos. A medicina intervencionista no Brasil seguia o exemplo da medicina intervencionista francesa e, assim, por meio da ação no interior da família, os médicos pretendiam solapar as bases do poder familiar. Dessa forma, as idéias de Donzelot (op cit) são colocadas *pari passo* às de Costa. No lugar do poder centrado nas unidades familiares, a sociedade planejada pelos médicos permitiria ao Estado imperial brasileiro um maior governo sobre seus cidadãos.

Nessa direção, os trabalhos de Fabíola Rohden (2001) e Ana Paula Martins (2004) destacam um aumento na produção de temas definidos como *questões médicas sociais* (como, por exemplo, aborto, aleitamento, casamento, puericultura e sexo), a partir da década de 1860, denotando a centralidade da maternidade⁷⁰. Guardando as diferenças de análises e interpretações, as autoras sinalizam para a construção da *ideologia da maternidade* e a representação da mulher-mãe como parte do projeto médico de intervir na organização social

⁷⁰ Sobre a produção do discurso médico que promove a individualização da mulher, Rohden aponta a produção da diferença como uma intervenção, principalmente, sobre o corpo feminino marcando sua inferioridade e seu aspecto doentio. Nesse sentido, o desenvolvimento da ginecologia como “ciência da mulher” com atenção focada no corpo feminino, conforme demonstra Rohden, não se faz no corpo masculino. Esse fato está relacionado à percepção dos médicos sobre tais corpos, enquanto os problemas sexuais masculinos são ocasionados por problemas externos ou decorrentes de um excesso sexual, uma anormalidade patológica, os problemas sexuais femininos são percebidos a partir de uma normalidade feminina que é naturalmente patológica. A inscrição da diferença hierarquiza os sexos. Um aspecto importante é a percepção de que o “discurso da diferença” traz consigo de modo inexorável a categoria gênero indissociada à idéia de sexo (ibid., p.15-34).

do país⁷¹. Dessa forma, a idéia presente em Costa é reiterada tanto por Martins quanto por Rodhen ao apontarem a preocupação presente no discurso médico-científico em arquitetar normas disciplinadoras às mães, à família e à sociedade como forma de aferir maior responsabilidade às mulheres dentro da família nas suas funções de mãe e esposa.

A maternidade passa a ser representada com maior complexidade, indo além das características naturais inscritas no próprio corpo biológico feminino, pois a mulher-mãe passava à colaboradora da manutenção da família e da sociedade. A preocupação presente nas teses da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro sobre o casamento, na visão de Rohden, denotavam uma tendência “mais geral de gerenciamento da ordem social, tendo como consequência essa redefinição do valor atribuído à mulher”(ibid., p.123). Uma das mais importantes aproximações entre o discurso católico e o discurso médico-científico é de que a percepção da função materna, enquanto função social e moral, não estava simples e automaticamente relacionada ao fato de gerar a vida. Para os padres, era fundamental a conformação da família católica consolidada a partir do casamento monogâmico, para os médicos, era essencial a conformação de condições específicas determinadas através do *dispositivo médico higiênico*, cumpridas no interior do *casamento higiênico* visando produzir homens hígidos no corpo e no espírito, adequados para viver numa sociedade disciplinar (Costa, op.cit).

É, ainda, interessante notar a relação, presente no discurso médico-científico, entre a valorização das mulheres e as suas características “naturais e sociais” por serem mais próximas da religião, do amor, da abnegação e da dedicação aos outros. Martins (op.cit) observa essa preocupação nas produções médicas e, em sua interpretação, a considera como voltada a desenvolver:

o papel de mãe higiênica, bem como inculcar-lhes valores como domesticidade, o amor sacrificial e o devotamento à maternidade, valores esses que encontraram solo fértil na religiosidade das mulheres, tanto em vista ao culto à Nossa Senhora da Conceição e tantas outras representações da maternidade divina, tão presentes na cultura brasileira. (ibid., p.234)

⁷¹ As fontes primárias são compostas em sua grande maioria por teses de doutoramento em medicina da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro e Faculdade de Medicina da Bahia, mas constam também algumas de livre docência, cátedra e revalidação.

Utilizando-se da devoção ao filho como uma espécie de culto religioso, os médicos pretendiam conferir ainda mais força à necessidade de preservar a vida do nascituro. A maternidade estava necessariamente atrelada à abnegação e à felicidade. Quanto a esse aspecto, Martins ressalta a presença implícita do sacrifício como uma missão moral, inclusive sendo esse o ponto central da *ideologia da maternidade*. Como uma concepção preponderante entre os médicos a partir de meados do século XIX, a superioridade moral feminina estava baseada na capacidade feminina de dar à luz, amar e criar seu filho, “funções estas que, por sua vez, se bem executadas, dignificavam a mulher e testemunhavam sua superioridade moral.” (ibid., p. 237).

A construção dos sentimentos de devotamento e entrega tida como própria da “natureza feminina”, a qual previa a maternidade, é oriunda de formulações realizadas pela Igreja Católica. Para analisá-la, é indispensável tratar das representações de Maria e da consolidação do modelo mariano, símbolos representativos do mais perfeito ideal de *domesticidade e maternidade*. A transformação naquilo que era escrito sobre as mulheres e dito para as mulheres começa a ser operada no último terço do século XVIII⁷², defende Badinter (op.cit). Esta autora afirma que no pensamento ocidental “Eva cede lugar, docemente, a Maria. A curiosa, ambiciosa, metamorfoseia-se numa criatura modesta e ponderada, que não ultrapassa os limites do lar” (ibid., p.55). Tal pensamento teria atingido seu auge, no século XIX, quando “a imagem da mãe, de seu papel e de sua importância, modifica-se radicalmente” (ibid., p.145).

De Eva à Maria, a transformação foi calcada na construção e na função de um papel maternal idealizado, no quadro da família cristã sagrada, ou seja, no casamento cristão monogâmico indissolúvel⁷³. Os modelos éticos e morais das mulheres estiveram

⁷² É indispensável ressaltar que este foi o século do iluminismo, movimento que, se por um lado criticou o pensamento católico, por outro acabou indo ao encontro de certos preceitos legitimados pela Igreja Católica. A defesa da concepção de que os pais, mas especialmente as mães, deveriam cuidar dos filhos como criaturas de Deus ilustra bem essa questão. Assim, as mães eram retratadas pelos enciclopedistas como inferiores na razão, mas fundamentalmente importantes quando desenvolviam seus deveres, sendo eles, obedecer ao marido, ser-lhe fiel, cuidar dos filhos. Com a publicação de *Émile*, por Rousseau, em 1762, novas idéias iriam se cristalizar, dando impulso à formação do conceito de família moderna, isto é, a família fundada a partir da crença que Badinter chamou de *mito do amor materno*. Ainda sobre esta questão, Soihet (1998, p.7-29) afirma que as idéias iluministas, calcadas sobre o argumento natural, podem parecer à primeira análise paradoxal, já que, se opunham aos dogmas religiosos em prol da razão, a liberdade e a igualdade. Todavia, no que diz respeito à concepção de mulher, aqueles novos filósofos pouco, ou quase nada, se distanciaram dos teólogos.

⁷³ As minúcias desse processo de transformação foram analisadas no capítulo anterior a partir de análises historiográficas.

fundamentados no modelo mariano. Nessa direção, as ações do Papa Pio IX (1846-1878) comprovam a aproximação entre a Igreja Católica e as mulheres. Logo após assumir o pontificado, Pio IX, em 1847, fundou a Associação das Filhas de Maria de [Santa Catarina de Labouré](#)⁷⁴. Anos mais tarde, em 1854, o Papa definiu solenemente como dogma de fé a Imaculada Conceição de Maria Virgem. Naquele século, em especial a partir dessas orientações papais, foi desenvolvido um conjunto de crenças e práticas relacionadas à posição das mulheres na ordem social, que ficou conhecido como *marianismo*. Segundo a definição de Evelyn Stevens (apud Ary, 2000, p.78), “as mulheres, como herdeiras de Maria, semi-divinizadas, são aparentemente revalorizadas, e tidas simbolicamente como ‘salvadoras’ da sociedade, em função de seu papel maternal idealizado (...)”.

Esta ideologia do devotamento feminino, segundo Stevens (ibid.), relacionava-se a disseminação da segurança emocional baseada nas relações de afeto presentes no espaço doméstico por meio das devoções populares, que passavam por peregrinações, missas, e celebrações de Maria, em maio⁷⁵. A devoção aos dogmas marianos nos anos oitocentistas, no Brasil, inseria-se também dentre o conjunto de práticas relacionadas à reforma católica, no contexto da romanização. Ao lado da adoração de Maria, a Igreja Católica brasileira teria incentivado a devoção ao Sagrado Coração de Jesus o qual, segundo Riolando Azzi (1984), por sua ênfase no aspecto sentimental e intimista, teria ganhado espaço entre as mulheres. Segundo este autor, as novas devoções também teriam sido incentivadas no Brasil, vinculadas com a prática sacramental que atrelava as mulheres diretamente ao clero, além disso, reafirmavam sua importância como centralizadora da unidade familiar. Isto teria sido muito

⁷⁴ Nasceu a 2 de maio de 1806, na Côte d'Or, em França, e aos 20 anos de idade tomou o hábito das Filhas da Caridade. A noviça era muitíssimo devota à Santíssima Virgem e ficou conhecida e exaltada por declarar que se comunicava com a Virgem Maria. Em uma das aparições, em 27 de novembro de 1830, a Virgem Maria lhe deu uma medalha que em seu verso trazia: “Ó Maria, concebida sem pecado, rogai por nós que recorreremos a vós”. Fez-se ouvir então a dizia: ‘Manda cunhar uma Medalha por este modelo; as pessoas que a trouxerem indulgenciada, receberão grandes graças, mormente se a trouxerem ao pescoço; não de ser abundantes as graças para as pessoas que a trouxerem com confiança’. A devoção à Medalha cresceu e impulsionou a crença na Imaculada Conceição de Maria. Em aparições subseqüentes, a Santíssima Virgem teria falado a Catarina de Labouré sobre a fundação de uma Associação das Filhas de Maria, aprovada pelo Papa Pio IX em 20 de junho de 1847.

⁷⁵ Giorgio afirma que a atribuição do mês de maio a Maria estaria relacionada à descoberta, nos oitocentos, de que “a adolescência feminina esconde uma reserva de sonhos de difícil controle”. Ou seja, a ciência teria reconhecido a existência de desejos naturais (sexuais) nas adolescentes. Por isso, a Igreja, temendo essa época de ‘fertilidade natural’, atribuiu ao mês de Maria, mãe de Jesus e Virgem, uma série de práticas religiosas relacionadas às orações e aos coroamentos dedicados a Ela, tentando conservar a inocência feminina (op.cit, p.222).

importante naquele contexto em que a hierarquia eclesiástica visava diminuir a força das antigas irmandades e ordens terceiras.

Os jornais católicos *A Cruz* e *O Apóstolo* fizeram contínuas referências à Maria, sendo elas, intensificadas no mês de maio. Em sua grande maioria, Maria é retratada como mãe isenta de todo o pecado desde sua concepção e, por isso, exemplo a ser imitado por todas as mulheres. Em diversos números, os periódicos apresentam a santidade de Maria em contraposição aos pecados de Eva, retratando o processo de reconhecimento da sua Conceição e de exaltação a sua maternidade divina. Conforme se pode perceber através do fragmento:

(...)

Uma constante tradição, autorizada pelos Padres e Doutores mais insignes da Igreja, por vários concílios e por quase todos os soberanos Pontífices, reconhece sempre a augusta mãe de Jesus Christo isempta da culpa original na sua Conceição;

(...)

E na verdade, meus irmãos, em que gravo de excellencia não convinha que apparecesse no mundo a mulher forte, predestinada para ser mãe e companheira de um Deos no desempenho do plano da regeneração moral da humanidade!(...) Bastaria que o senhor a libertasse logo após a sua formação no ventre materno, como procedeo com os Jeremias e os Baptistas! Era pouco em relação a seo alto destino: a primeira mulher da lei da graça devia eclipsar o esplendor (...) (Anônimo, *Introdução, A Cruz*, 08 dez. 1861).

Inicialmente, a passagem ressalta a proclamação do dogma da Imaculada Conceição, em 1854, mas destaca a anterioridade da defesa do caráter imaculado de Maria por sua concepção livre do pecado sexual (conforme tratamos no capítulo anterior). Em seguida, destaca a afirmação da santidade de Maria como possibilidade de fazer da mulher parte da “regeneração moral da humanidade”. Aliado à apresentação e divulgação do dogma da Imaculada Conceição, esteve também presente a necessidade imperativa de propagar o culto à Virgem Maria. Portanto, o valor dos cultos no mês de maio, bem como a própria disseminação de sua consagração foram reforçados pelos jornais católicos, pois consideravam “dever nosso propagar o culto dessa virgem, como a mais santa das creaturas (...) Diante, pois dessa maternidade, que tornou Maria tão bella como a lua (...) por que ella é a nossa mãe, e será até a consumação dos séculos.” (Anônimo, *O Mez de Maria, A Cruz*, 04 mai. 1864).

A maternidade passa a ser retratada como papel social da mulher impregnada por fortes ideais. A forma como era mencionada essa “verdadeira missão” trazia junto de si uma forte evocação religiosa relacionada à vocação materna, indicando assim, o aspecto religioso associado ao papel materno. A mãe, em grande parte do discurso católico, passava a ser

comparada a uma santa e a associação entre boa mãe e santa mulher tornou-se lugar comum. A maternidade, para a Igreja Católica no século XIX, era entendida como uma espécie de sacerdócio, uma experiência que transmite alegria, paz, amor, mas também que exigia doação, dor e sofrimento. A mãe, assim como a Virgem Maria, deveria “devotar sua alma, seu corpo e sua vida ao filho a quem deve sua purificação” (Anônimo, *Mãe Dolorosa*, op.cit.). Modelo de todas as mães católicas, a Virgem Maria representava a natureza feminina, mas também as formas de socialização da Igreja Católica. Desta maneira, “Maria a Virgem Santíssima, o modelo das mãis, (...) se fez acompanhar por seu devido filho, para gravar no espírito de todas as mãis a obrigação que se acham de fazer subir ao céu sua devoção (...)”. (op.cit).

A superioridade espiritual estava aliada à representação de que naturalmente todas as mulheres amam incondicionalmente seus filhos. Para compreender as questões referentes ao amor materno recorreremos, mais uma vez, às interpretações a partir do trabalho de Badinter (op.cit). Conforme a autora analisa, o amor materno vinculado a fortes laços sociais e religiosos é um sentimento ou uma relação difícil de ser questionada. Apesar disso, se propõe a examinar a relação entre mãe e filho atentando para as formas de lidar e de vivenciar a maternidade, bem como a valorização social e religiosa da mesma a partir do século XVIII⁷⁶. Por isso, aponta a necessidade de substituir a idéia de “natureza feminina” pela noção de multiplicidade de experiências femininas relacionadas aos valores transmitidos e ressaltados pela sociedade.

A primeira explicação apresentada por Badinter para elucidar a valorização da mãe e do universo familiar se relaciona às necessidades e valores dominantes que alteraram os papéis do pai, da mãe e do filho. Parte fundamental dessa construção, destaca-se a constituição da mãe como elemento essencial para a sobrevivência e educação dos filhos. Concepção essa também comum e presente no discurso católico e no discurso médico-científico.

Intitulada a *nova mãe*, Badinter descreve a mulher do final do século XVIII e, sobretudo, do século XIX como aquela que aceitou, com maior ou menor rapidez, o papel de

⁷⁶ A autora esclarece logo no prefácio que nunca afirmou ser o amor materno uma invenção do século XVIII, mas sim, acredita que uma sociedade que não valoriza um sentimento pode extingui-lo ou sufocá-lo, ao “ponto de eliminá-lo totalmente em numerosos corações”. Mas, não que tal sociedade tornasse impossível todo o amor materno. (ibid., p.10)

*boa mãe*⁷⁷. Nesse período foi desenhada uma nova imagem da mãe fundamentada no grau de dedicação para com os filhos, nesse sentido, o bebê e a criança transformam-se nos objetos privilegiados da atenção materna. Os símbolos católicos também demonstram essa transformação com a exaltação do reinado do Menino-Rei e da Imaculada Conceição. Dessa forma, Jesus Cristo passa a ser referenciado e tratado mais como uma criança abençoada, mais como filho do que como homem e, ainda, sua relação com Maria é de dependência e aprendizado. Da mesma forma, Maria é antes mãe de Jesus do que Virgem, ou seja, é representada mais como mãe e mulher casada e menos como filha e mulher solteira⁷⁸.

A *boa mãe* para obter esse título precisaria se dedicar emocionalmente e fisicamente aos filhos. A dedicação integral abarcava o cuidado, a vigilância e a educação. Apesar do aparente caráter global do novo modelo, Badinter esclarece ser a *nova mãe* pertencente essencialmente às classes médias, à burguesia abastada. No Brasil, o modelo católico e o modelo médico-científico de mulher-mãe também são assimilados e implementados com maior facilidade pelas categorias mais abastadas, da burguesia nascente, onde as mulheres não necessitavam trabalhar para complementar a renda familiar e, por isso, são estimuladas a se doarem completamente ao espaço doméstico e aos filhos⁷⁹.

A doação do tempo e do amor trazia os filhos para o raio de atuação da mãe, em detrimento do pai. Nos jornais católicos *A Cruz* e *O Apóstolo*, a mãe é o eixo da família. Responsável pela casa, por seus bens e suas almas, ela deixa de ser para o marido ou pai um ser inconsciente, graças à responsabilidade crescente requerida com o filho. Dessa forma, a esposa pode argumentar junto ao marido e ter muitas vezes, enquanto mãe, o poder de decisão.

Nessa mesma direção, Yvonne Knibiehler (2000) apresenta a expressão das atividades femininas dentro do espaço doméstico. As mães, mulheres da elite, colaboravam administrando com economia o espaço doméstico, cuidando e educando as crianças. Tais tarefas conferiam um relativo poder de mando à mulher, porém apesar de incentivadas pela

⁷⁷ Enfatiza a necessidade de relativizar tal processo, pois seria um erro acreditar que os escritos dos teólogos, dos moralistas, de Rousseau e dos médicos modificaram imediatamente os hábitos e costumes da sociedade.

⁷⁸ Entretanto, não se coloca em xeque a virgindade de Maria, pelo contrário, o dogma da Imaculada Conceição (1854) reforça a pureza virginal de Maria.

⁷⁹ Considero o estímulo e a vinculação de um novo modelo a um ideal moral, social e religioso por parte da Igreja Católica, da Medicina e da Filosofia como fortes razões para o despertar do interesse das mulheres para o novo modelo que conferia poder e as identificavam como “mães zelosas”. Desta maneira, discordo de Badinter que considera as mulheres abastadas seguidoras do novo modelo como mulheres que “procuravam inconscientemente um ideal e uma razão de viver”.

Igreja Católica, estavam restritas ao âmbito doméstico e ao fortalecimento do poder familiar (enquanto estrutura superior a qualquer outra, exceto a Igreja Católica). Nesse contexto, a autora considera que as mulheres no século XIX permaneceram alijadas da vida pública, mas de forma mais ou menos direta elas foram associadas a grandes mudanças. Tônica similar é utilizada por Knibiehler ao tratar da *glorificação da maternidade* pelos médicos. Um dos principais aspectos era o poder da mãe sobre o filho, exercendo influência decisiva na vida dos filhos, pois o corpo feminino e a preocupação com a formação dos filhos se converteram em aspectos fundamentais para a organização social. A função reprodutora ganhava conotação social por meio do ponto de vista da medicina e, por isso, muitas mulheres encontraram nessas formulações um reconhecimento de sua função, uma reabilitação da sua diferença.

Composta por um complexo conjunto de símbolos que por sua vez, no plano social, abarcava um conjunto de deveres, a maternidade ia muito além dos nove meses de gestação. O cuidado espiritual, físico e moral dos filhos enquanto dever da mãe destinava a ela grande parte da formação da prole. Segundo Badinter (op.cit), tais aspectos motivaram o despertar da consciência de que a mãe não teria apenas uma função “animal”, pois competia a ela o dever de formar um “bom cristão, um bom cidadão, um homem, enfim, que encontre o melhor lugar possível no seio da sociedade” (ibid., p.237). Essas funções fizeram da mãe uma colaboradora do padre, do professor, do médico, tendo sempre como principal responsabilidade o bem-estar dos filhos.

Em trabalho sobre a representação do feminino e do masculino no discurso médico produzido no Brasil, Maria Izilda Matos (2003) descreve os médicos como “novos sacerdotes, pois sacralizavam o matrimônio como regulador de energias e como meio de evitar os perigos da vida moderna, restringiam o prazer sexual tanto feminino quanto masculino.”⁸⁰ (ibid., p.116-117). Essa comparação visava, em primeira instância, explicitar o condicionamento da sexualidade feminina à procriação. Com relação a esse aspecto, Rohden (op.cit) interpreta o ideal feminino no discurso médico-científico como uma produção definida através da regulação dos desejos, no estereótipo da mulher ideal, pura, casta e civilizada. Assim sendo, para a maior parte dos médicos a sexualidade feminina continuava restrita às funções de

⁸⁰ Porém, com o homem se é mais complacente admitindo inclusive a procura da prostituição para cessar seu apetite sexual.

procriação. Procurando substituir as orientações católicas, o discurso médico-científico permaneceu em sintonia com os padrões cristãos a respeito da sexualidade feminina.

A maternidade, em sua dimensão religioso-moral ou higiênico-social, deveria dominar o comportamento feminino desde o ato da geração da vida (ato sexual) se fazendo presente em todos os momentos da vida das mães. Os carinhos, a doação do seu tempo, corpo e amor fariam das mulheres *boas mães*. Esse novo papel ampliava cada vez mais as responsabilidades femininas, além de cercear a ação da mulher ao espaço doméstico. A Igreja Católica promoveu a mãe como “grande responsável” pela felicidade do seu filho. Assim como, as alegrias da maternidade são associadas, no discurso médico-científico, à proximidade entre a mãe e o bebê por meio da dedicação ao nutri-lo e do cuidado para com a conservação de sua vida.

Nesse bojo, as teses produzidas no Brasil sobre gravidez e parto apontavam para o início dos deveres maternos desde o período de gestação. Através da análise de Martins (op.cit) percebe-se a freqüente preocupação com os cuidados com o corpo, alimentação, prevenção de doenças durante a gravidez, a procura do médico para tratar de possíveis perturbações e para conduzir o parto, tais pontos foram sinalizados como fundamentais para a preservação da vida da mãe e do filho.⁸¹

Atreladas ao papel de mãe, as mulheres não poderiam evitá-lo sob pena de condenação moral. Pois, ao mesmo tempo em que a grandeza e a nobreza da maternidade eram exaltadas, condenavam-se todas as mulheres que não sabiam, podiam ou queriam se dedicar a ela. A atuação da mãe poderia ser avaliada como digna do céu ou do inferno, assim sendo, de acordo com seu desempenho era responsabilizada e culpada pelas dificuldades dos filhos⁸².

As mulheres que não se enquadravam nessas representações e modelos eram acusadas de egoísmo, maldade e até desequilíbrio. Dessa forma, aquelas que desafiavam o estereótipo estavam destinadas à marginalidade. Se até agora analisamos o modelo de *boa mãe*, no pólo

⁸¹ As prescrições visavam aumentar o controle dos médicos sobre as práticas de curar ainda nas mãos de curandeiros, benzedeiras, parteiras. No contexto da cultura moderna, seguir as orientações médicas significava um status de esclarecido e moderno às famílias que assim agiam.

⁸² Os incisivos discursos e argumentos, nesse sentido, não eram privilégio dos padres, mas também dos médicos e dos filósofos. Conforme retrata Badinter (op.cit), a divulgação do modelo ideal materno fez parte das ações dos médicos e higienistas e também dos filósofos iluministas, principalmente, de Rosseau. Mas, apesar das incisivas divulgações não conseguiram convencer todas as mulheres a serem mães dedicadas. Entretanto, aquelas que se recusavam eram destinadas ao ostracismo social e a uma grande carga de culpa. Assim, quando não podiam ou não desejavam assumir os deveres maternos eram taxadas e elas mesmas consideravam-se culpadas (ibid., p. 235).

oposto estava a representação da *má mãe*. Em primeiro plano, os jornais católicos retratavam a falta de amor como uma deficiência da mulher. A ausência desse sentimento fazia com que a mulher perdesse sua humanidade, pois não era reconhecida nela a especificidade feminina. Os jornais católicos abordaram essa questão de forma enfática nos artigos intitulados *Os Engeitados* (Anônimo, *A Cruz*, 29 dez. 1861, 03 ago. 1863 e 17 ago. 1863). Se a maternidade era alvo de exaltações românticas e passionais, os periódicos usavam o mesmo tom dramático na condenação das mulheres que descumpriam seu “dever maternal”. O desprezo para com o filho, no caso de abandono ou infanticídio, é descrito como um crime bárbaro e imperdoável diante da sociedade e de Deus:

Não há nada mais doloroso e revoltante, que commova mais o coração do que ouvir-se os gemidos convulsivos e ternos de um inocente que abandonado pela sorte tiritado ao rigores do frio, e não póde encontrar o vivificante calor materno! E’ o espetáculo mais bárbaro que póde offerer-se aos olhos catholicos, no entanto, que essas cenas desumanas se representão constantemente no seio desta capital(...) neste Império de Santa Cruz, minimamente catholico, onde a mulher é o anjo da paz, da felicidade, que deve mostrar-se altiva pelo glorioso titulo que o Christianismo concedeo-lhe, é certamente para lamentar-mos, e admirarmos a ferocidade de seo coração. A causa que as move a exerceu esses actos degradantes, que deixão gravados em seo espirito o ferrete da ignomínia, é certamente a ignorância dos princípios religiosos; é essa a revolução que lentamente traz a morte de seo espirito, que faz desmerecer a força da belleza no coração da mulher (...)A mulher que commete este crime, não tem pena que se lhe possa applicar; é uma hydra que acaba a sua existência – a figura da maldição, a fera mais trahidora da sociedade! Similhante proceder é querer esquecer-se da importante missão para que fora creada; tem violado os sentimentos d’alma, corrompido as leis da amizade, destruindo os laços da maternidade, que a fazem respeitáveis perante o mundo, e sublime na presença da Deos. (ibid., 29 dez. 1861).

Os gestos maternos freqüentemente representados pela ternura são retratados, então, pela sua dureza e, até mesmo, pelo sadismo. Os sofrimentos, as humilhações e as violências impostadas aos filhos provavam a extrema insensibilidade das mães. A denúncia surge envolta por um tom de escândalo e assombro, pois as mães comumente definidas como *anjos da paz* eram agora denunciadas por maus tratos. Em contrapartida, tal ato de perversidade é atribuído à falta de socialização e educação nos princípios religiosos. Ou seja, mesmo a natureza da mulher sendo divina ela é sobrepujada pela falta da formação religiosa. Neste artigo, a mulher como um ser consciente é, portanto, conhecedora da dimensão do mal e da desordem social provocados pelos seus atos. Porém, o maior prejuízo parece ser da própria mulher, pois era a maternidade que lhe conferia destaque tanto no plano social quanto no divino, logo, a sua recusa a condenava nos dois âmbitos.

O discurso católico colocou a mãe no centro da vida familiar. Toda a alegria, mas também as desgraças e infelicidades eram motivadas por suas ações. Desta maneira, por muito tempo se teve a certeza de que uma criança infeliz, problemática e distante da religião era filha de uma mãe sem princípios religiosos e morais. Admitir a existência de mulheres que não se enquadravam no modelo de mãe zelosa parece ter sido muito difícil e embaraçoso para os representantes da Igreja Católica:

A nossa penna treme descrevendo ainda as scenas tristes dessas repulsas maternas; o nosso coração se verga e se confrange pelo pezo gigantesco da dor (...). A mulher, esquecida de seus deveres, rasga o seio maternal.

(...)Que é isto mulher catholica? Estás desatinada e afflicta para esconderes o innocente, que terno se move para o osculares! Pensarás agora em tua deshonra, no desprezo de tuas companheiras, e amanhã o que farás?

Engeitei-o, me responderás: E por que? Não tinha forças para crial-o, era uma nodoa para minha vida, um tropeço para a expansão de meus desejos (...) mulher desnaturada, ente depresível (...) O abandono de teu filho será a verdadeira punição de teu crime (...)! Que é feito de teu filho? Matei-o, e occultamente o confiei ao silencio da noite; fil-o descansar nas soleiras de uma Igreja, e corri (...) Sim, correstes, e uma alma piedosa o chamou, é um engeitado, é um filho abandonado (...) esta mulher é amaldiçoada, é um ente criminoso e incapaz de respirar o ar do acolhimento e da proteção; é uma fera sanhuda (...).

Pobres innocentes que por um capricho brutal dessas hydras, que são suas mãis soffrem tão bruto desprezo! Que crimes commetterão elles para serem desterrados no albor de sua vida, e não poderem receber os reflexos maternas? Condição inqualificável, depravação repugnante com os santos princípios do amor, com as leis do Evangelho, e com os decretos invioláveis das leis da natureza! (ibid., 03 ago. 1863).

Nesse artigo, as interpelações são voltadas supostamente à *mulher catholica* que, mesmo sendo católica, comete dois graves erros sendo a gravidez sem a benção do matrimônio, o primeiro, e o abandono do filho, o segundo. O desprezo social e religioso motivado pela desonra feminina aparece como parte da razão do abandono. Contudo, os atos femininos são descritos como movidos pela sensualidade e não pelo arrependimento, por isso, o filho mesmo sendo ilegítimo perante a Igreja Católica deveria receber todos os cuidados da mãe que, assim, demonstraria, através do amor pelo filho, seu arrependimento. Novamente a maternidade é descrita como um instinto inerente à natureza feminina, mas também, como uma missão divina e um dever social, a recusa ao seu cumprimento implicava, para a Igreja Católica, um grave pecado e um crime social⁸³.

⁸³ A recusa ao cumprimento da maternidade foi considerada também como uma patologia. Theriot (Apud Maria Martha Freire, op.cit) apresenta o debate travado entre ginecologistas e psiquiatras, na sociedade

As mulheres com esse tipo de atitude, podendo ser elas mães solteiras, prostitutas, libertinas, eram igualmente responsabilizadas e culpadas pelos médicos. Taxadas de provocadoras da desordem, pois “não realizavam o ideal sexual do amor matrimonial e da maternidade.”(Rachel Soihet, 1989, p.116). Eram, portanto, a negação dos modelos católicos e médicos.

No discurso médico-científico, a representação da má-mãe era fundamentada principalmente na negação da amamentação e do cuidado com os filhos. Esse processo foi descrito por Donzelot (op.cit) ao fazer referência ao papel das nutrizes na sociedade francesa e ao combate médico a essa prática. A preocupação médica quanto à conservação das crianças e à disseminação da importância da vivência e da prática da maternidade são apontadas pelo autor como essenciais para a difusão da *medicina doméstica* que, por sua vez, assumia como principal tarefa esclarecer as classes burguesas para tirarem seus filhos da influência negativa dos serviçais.

Tal observação é totalmente aplicável ao contexto brasileiro, pois as produções médicas realizadas no país atacavam a utilização das amas de leite. Na grande maioria das vezes, as escravas das famílias assumiam as funções das mães dos bebês de suas senhoras. Por diferentes motivos⁸⁴, as mães biológicas preferiam não assumir os cuidados com os filhos, como por exemplo, amamentar. O combate às amas pode ser tomado como parte de um movimento orquestrado pelos médicos para reconduzir as mulheres à sua função “natural” de mães em resposta ao desencadear de uma possível crise provocada, entre outros elementos, pela interpretação de decadência dos costumes e “degeneração moral” da população.⁸⁵ Com relação à falta de conhecimento, Martins (op cit) assinala os médicos como grandes entusiastas da necessidade de esclarecer as mulheres-mães. Muitos deles defenderam a bandeira da educação feminina, para que através do esclarecimento de sua missão as mães deixassem de

norte-americana em fins do século XIX, sobre a natureza e o tratamento da insanidade puerperal que ocasionava a rejeição dos filhos pelas mães.

⁸⁴ Dentre eles, a preocupação com a beleza física, o impedimento das relações sexuais, a ausência de aptidão e vontade de cuidar da prole.

⁸⁵ Segundo Graham (1992, p.139-143), a partir das décadas de 1860 e 1870, homens importantes compartilhavam a posição de que as amas de leite eram uma presença fisicamente contaminadora e imoral, como era provável, também causariam contaminação social. Em todas as ocasiões, deveriam ser vistas com suspeita. Em 1873, José Pereira Rego, barão de Lavradio e presidente da Junta Central de Higiene Pública, declarou à Academia Brasileira de Medicina ser o aleitamento por amas mercenárias e a necessidade de um sistema de esgoto público os dois principais problemas de saúde do Império.

ser culpadas pela elevada taxa de mortalidade infantil, devido ao desconhecimento dos princípios da higiene relativos ao ar, à água e à nutrição, principalmente à amamentação.

Desta maneira, longe do mundo ideal, a maternidade poderia significar para muitas mulheres um fardo pesado e indesejável, especialmente no caso das mulheres pobres, trabalhadoras, solteiras. Nesses casos, diferentemente dos modelos propagados, essas mulheres colocariam suas vidas e interesses à frente das vidas e dos interesses dos filhos. A desconstrução da naturalização do amor materno, realizada por meio da análise dos jornais católicos, da historiografia médica e das interpretações de Badinter (op.cit), nos faz perceber que a devoção materna, por diferentes motivos, não se torna parte das ações de todas as mulheres, ainda que estivessem inseridas numa sociedade que clamava ser esse sentimento inscrito na natureza feminina, fundamental à vida religiosa, moral e social e indispensável ao desenvolvimento de indivíduos saudáveis.

Os autores, aproximações e interpretações realizadas nesse tópico nos auxiliaram a compreender melhor o panorama social geral voltado a perceber certos contornos promovidos pelas transformações do século XIX. Além disso, o contato com a especificidade do período possibilita num segundo momento voltar a atenção para a compreensão de um contexto específico que elucida seus ideais e objetivos e as mudanças que pretendiam operar. Com relação a essas mudanças conferimos uma atenção especial à conformação da maternidade por considerar que ela representa a porta de entrada para a estruturação de ordenação da vida familiar e social.

É, ainda, importante salientar que não podemos tomar toda essa imensa produção discursiva como voltada ao único propósito de submeter as mulheres ao jugo da Igreja Católica, da família e da sociedade. As discussões e análises propostas até aqui, apesar de valorizarem a faceta mais estratégica dos religiosos, também devem ser percebidas como parte de uma visão de mundo própria da sua formação, consciência e objetivos enquanto homens e religiosos. Dessa forma, incorporamos também a necessidade de perceber os médicos e seus discursos como imbuídos de preocupações sinceras visando afastar a mulher dos perigos que acreditavam ser provenientes dos “errôneos” hábitos provenientes da vida colonial. Por outro lado, apesar da ênfase na modulação das mulheres diante da sua condição submissa, elas também não podem ser colocadas no papel de vítimas, pois os argumentos relacionados a sua posição como mãe poderiam ser utilizados em proveito próprio, visando corroborar para seu

prestígio moral dentro do lar e fora dele, como importante para manter a honra do homem e da família. Ou, além disso, negar o modelo ideal de mulher e de mãe, ainda que, não sem conseqüências.

3.2. OS MODELOS CATÓLICO E MÉDICO DE EDUCAÇÃO FEMININA.

A educação teve uma enorme importância no contexto do catolicismo ultramontano, pois a partir dela se fazia a formação integral dos fiéis, noção muito mais abrangente que a concepção de formação escolar. No Brasil, durante o processo de organização da Reforma Católica Ultramontana, os questionamentos a cerca da qualidade da educação religiosa começaram a ecoar. O projeto educacional ultramontano envolvia concomitantemente as esferas religiosa e familiar. Na primeira, a intenção era formar sacerdotes consentâneos com as reformas ultramontanas, formando um clero culto e virtuoso capaz de orientar os fiéis nos padrões apresentados pela Cúria Romana. Na segunda, a orientação incidia na educação dos fiéis conforme os conceitos elaborados pela Igreja ultramontana. Especialmente com relação à educação das mulheres, a Igreja desenvolvia uma ação pedagógica voltada à preparação, principalmente, das mães para a tarefa de agentes propagadoras da religião e da moral católica.

A educação das meninas e jovens católicas estava pautada pela tutela estrita da família, sobretudo por meio da orientação materna e da Igreja Católica. Nos moldes católicos, a preparação das mulheres estava direcionada para a compreensão da importância do matrimônio, a dedicação exclusiva à manutenção da ordem moral e social do espaço doméstico, a submissão à tutela masculina e a preparação para a maternidade. Nesse sentido, a educação religiosa e moral das mulheres se constituía a partir do desenvolvimento e afirmação de princípios como a honestidade, a virtude, a pureza e a obediência. (Gabrielle Houbre, 2004, p.241).

Apesar de todo o discurso sobre a natural pureza, recato e falta de desejo sexual feminino, a Igreja Católica não deixava de alertar para a necessidade de promover uma educação moral e religiosa muitíssimo rígida às mulheres. Portanto, a socialização e o aprendizado por meio da educação religiosa eram considerados fundamentais para as mães. Como protetoras da unidade familiar, às mães foi atribuída a responsabilidade de resguardar a família, apontada como a esfera social mais frágil, da influência destrutiva da cultura moderna.

Assim sendo, a família teria como única possibilidade de proteção o fechamento em si mesma, ou seja, o único lugar seguro seria o próprio espaço doméstico devidamente orientado pela mulher-mãe nos moldes tridentinos. Como uma espécie de templo, o espaço doméstico resguardado pela mãe impediria que os males adentrassem. A pedagogia católica presente nos jornais *A Cruz* e *O Apóstolo* traduz o pensamento católico do século XIX ao apresentar a família como unidade social perfeita e a formulação de um modelo de mulher como promotora dessa perfeição.

A mulher é a pedra angular da moralidade domestica, é o pórtico que dá ingresso ao templo de Deos do christão, e o *abc* (grifo original) da instrucção litteraria. Imitai o primeiro dos philosophos, o fundador do christianismo: elle elevou a mulher a altura da missão de mãe, que é o mais sublime ministério de gênero humano. Mãe religiosa, sem hipocrisia moral, sem rispidez, quer dizer filho encaminhado, cidadão prestante, honesto e futuro pai de família.

(...)

Educai-a, nivelai-a com o homem: a sua fraqueza physica, suavizara-a força bruta do seu companheiro. (...) (Um Crente leigo, *As palavras de um crente*, *O apóstolo*, 29 mai.1870.).

A representação divina da mãe era, concomitantemente, parte da natureza e da observância de uma série de normas de conduta moral e religiosa e, dentre elas, o artigo anterior destaca a educação. A educação religiosa surge como parte fundamental da formação da mulher e, somente, por meio da orientação e instrução católica e formal era possível às mulheres cumprirem com louvor o título de mãe. Ou seja, a socialização das mulheres, mães ou futuras mães, era parte indispensável para que cumprissem o dever materno. D. Emília Augusta Gomide Penido⁸⁶ foi colaboradora do jornal *O Apóstolo* e se dedicou a versar sobre a educação feminina. Pois,

são as mulheres, no interior do lar católico, que formam os corações dos homens, elles serão bons ou maos, segundo os princípios ensinados, e os exemplos dados pellas suas

⁸⁶ De família abastada de Ouro Preto, D. Emilia Augusta Penido enviava seus artigos para o jornal *O Apóstolo*, tendo sido publicados ao todo três artigos de sua autoria, entre os anos de 1869 e 1872 (*Comunicados* em 17 nov. 1869, *Não se deve contrariar as vocações* em 24 jul. 1870, *O mez mariano* em 19 mai. 1872). Ela também colaborou efetivamente para o *Jornal das Famílias* provavelmente entre os anos de 1863 e 1878.

mães. Compreendi-o rigor de vossos deveres. (...) (Emília Augusta G.Penido, *O Mez Mariano, O Apóstolo*, 19 mai.1872)

A perpetuação dos ensinamentos católicos cabia às mulheres, essencialmente, enquanto responsáveis pela felicidade e integridade do espaço doméstico. Dessa forma, o lar católico configurava-se como uma espécie de micro-célula da instituição religiosa. A reabilitação da mulher e o reconhecimento da sua importância estavam, para os padres, centrados primeiramente em sua ação no interior do espaço doméstico por meio do cuidado e da transmissão de ensinamentos aos filhos.

Nesse ponto da discussão é interessante contrapor a opinião dos médicos quanto ao confinamento feminino no espaço doméstico e sua relação com a educação das mulheres. Ao tratar sobre tal questão, Costa (op.cit) assinala a proposta médica de reorganização familiar programada por uma nova moral da vida e do corpo. O autor demonstra a composição do espaço doméstico como uma questão de destaque nos debates médicos, mas a maior atenção voltava-se à alcova, quente e úmida, pois representava um centro de pestilência prejudicial especialmente às mulheres. Assim, os médicos realizaram uma grande campanha para retirar a mulher desse espaço de pestilência. Definida como *mulher da alcova*, a atuação higiênica sobre ela seria voltada para retirá-la do ambiente insalubre e, então, tê-la como peça fundamental para a educação da família com base no *dispositivo médico-higiênico*, proclamando a relação indissociável entre corpo e ambiente saudáveis. Recomendavam-se exposições ao sol, exercícios físicos, socialização, mas sempre de forma moderada e sob tutela. No entanto, ao mesmo tempo em que se empenham em retirar a mulher da sombra da alcova para torná-la o eixo higiênico do lar, existia também a preocupação em mantê-la na esfera doméstica. Ou seja, no discurso médico-científico, a figura feminina também tinha sua atuação centrada na esfera doméstica, pois nesse deveria introjetar e aplicar o modelo higiênico. No entanto, a partir de Costa, percebemos o incentivo da saída da *mulher da alcova* e sua reintrodução à esfera doméstica (como mantenedora da saúde e da ordem) como dois momentos complementares por marcarem a conformação das mudanças sociais e para a estruturação do discurso sobre as mulheres no Brasil.

O debate em torno da educação e da função de educadora das mulheres passa a fazer parte da pauta de padres, médicos, intelectuais e políticos. Contudo, iremos concentrar nossas análises na compreensão dessa função feminina para a Igreja Católica, atentando para os

seguintes aspectos: o motivo pelo qual as mulheres foram eleitas para auxiliar na difusão dos preceitos católicos; o papel das mulheres e seu valor nessa empreitada religiosa; e o tipo de formação religiosa e intelectual apontada como ideal para as mulheres. Essas questões orientarão nossa discussão sobre o papel de educadora religiosa e moral das mulheres apresentado pelos jornais *A Cruz* e *O Apóstolo*. Em determinados pontos, nos utilizaremos da historiografia sobre a medicina brasileira referente ao século XIX para discutir a proposta dos médicos de formar as mulheres como educadoras higiênico-sociais.

3.2.1. A mãe católica e mãe higiênica enquanto educadoras.

O objetivo primordial dos jornais pesquisados centrava-se na orientação dos fiéis. Dessa forma, procuravam esclarecer como deveria agir o verdadeiro cristão. Para isso, os periódicos apresentavam na abertura de cada número uma passagem do Evangelho e traziam as principais notícias do episcopado nacional e mundial. Mas, o que chama atenção é a construção de que seria a mulher a propagadora da educação religiosa. Contudo, não qualquer mulher, e sim a esposa, mãe. O discurso católico que promovia a mulher como educadora moral e religiosa dos filhos foi constituído através da centralidade da maternidade. A designação das características apresentadas como naturais - a sensibilidade e a sentimentalidade - despertariam nas mulheres/mães o cuidado para com a prole. Tais características consideradas inatas às mulheres, provenientes do instinto⁸⁷ (Badinter, op.cit., p.11), aparecem lado a lado ao aprendizado e à socialização apontados como necessários para fazer delas agentes da moralidade doméstica. Assim sendo, articular instinto e educação, ou natureza e aprendizado são fundamentais para a compreensão da organização do discurso católico sobre a função de educadora das mães.

Para dar início a essas considerações, primeiramente será apresentada a noção de instinto feminino. O instinto feminino é, em primeira instância, o mesmo que instinto materno, pois a maternidade e o cuidado dispensado ao filho estariam inscritos na natureza feminina.

⁸⁷ Badinter destaca duas importantes definições de instinto. A primeira, proveniente do dicionário Robert, caracteriza instinto como: “tendência inata e poderosa, comum a todos os seres vivos ou a todos os indivíduos da mesma espécie”. Já especificamente sobre instinto materno, apresenta a conceituação do Larousse (edição de 1971): “uma tendência primordial que cria em toda mulher normal um desejo de maternidade e que, uma vez satisfeito esse desejo, incita a mulher a zelar pela proteção física e moral dos filhos”. (Badinter. *ibid.*, p11).

Dessa forma, a mulher é concebida para ser mãe e, mais, uma boa mãe, capaz de orientar seus filhos desde o início da vida até a morte. Questionando essa forma de pensar o amor materno, Badinter desenvolve sua principal hipótese de trabalho. Centrada na idéia de que o amor materno não é inato, a autora constrói uma perspectiva historiográfica que permite compreender o amor materno como algo construído e adquirido a partir da convivência com o filho, considerando os laços afetivos como parte de um intenso aprendizado estimulado pela vivência e incitado pelo interesse e por demonstrações de carinho. Ela aponta principalmente a fragilidade dos conceitos de instinto e natureza humana como oriunda de questionamentos a respeito das “atitudes universais e necessárias”. Portanto, para Badinter, o instinto materno perde espaço para a idéia de amor materno, mesmo sendo próximos e muitas vezes confundidos, “o sentimento materno parece menos mecânico e automático do que o instinto” (ibid., p.21-22.).⁸⁸

Dito isto, ao analisarmos as representações e modelos femininos nos jornais católicos, notamos a íntima relação entre a noção de instinto e maternidade. Toda a retórica e essência do modelo feminino propagado pela Igreja Católica encontram-se resumidas na seguinte passagem:

A mulher é religiosa por instinto, sensível por constituição, carinhosa por necessidade, poderosa por convicção, resignada por fraqueza, heróica na desgraça, sublime nos movimentos espontâneos não calcula quanto sacrifica-se, não discorre quando falla no seu coração o amor dos filhos, e imola-se no silencio da sua abnegação. (Um crente leigo, *Palavras de um crente, O Apóstolo*, 29 mai.1870.).

No entanto, na mesma coluna *Palavras de um Crente Leigo*, em 24 jul. 1870, encontra-se expressa a educação feminina como indispensável tanto para o futuro da Igreja Católica quanto para o futuro do país. Dessa forma, “enquanto não educardes a mulher, que há de ser mãe, as vossas sociedades serão imperfeitas, atheias, incrédulas e quase bárbaras. Acreditai que educando a mulher, lapidareis o diamante da razão humana”.

A boa condução da vida doméstica e a educação dos filhos adequada aos moldes cristãos seriam caracterizadas como deveres tanto religiosos quanto cívicos. Essa reflexão nos

⁸⁸ Segundo Badinter, as transformações a cerca das representações das mulheres já estariam se operando desde o último terço do século XIII. “A curiosa, ambiciosa, metamorfoseia-se numa criatura modesta e ponderada, que não ultrapassa os limites do lar”. Contudo, aponta o auge da transformação no século XIX quando a imagem de mãe, de seu papel e de sua importância, modifica-se radicalmente (...) e o amor materno parece um novo conceito.

possibilita a realização de aproximações com a concepção de educação feminina para o discurso médico-científico, pois, também para uma forte corrente médica⁸⁹, se fazia indispensável a educação para que os médicos exercessem sua influência na formação das mães. Para Martins (op cit., p.225), a compreensão católica do papel da mulher na família se restringia à difusão da moral cristã e seus padrões de comportamento. Já para os médicos, o papel feminino seria mais extenso na medida em que atribuía à mulher a missão de criar os filhos e formar novos cidadãos.

Entretanto, considerando a complexidade do projeto da Igreja Católica para as mulheres, a partir dos jornais pesquisados, nos posicionamos contra a interpretação de Martins, visto que o modelo feminino católico fundamentado na concepção de mulher-mãe enquanto educadora religiosa e moral extrapolava o limite do espaço doméstico, configurando-se numa proposta para a sociedade, ainda que em primeira instância reforçasse a unidade familiar pautada na obediência à autoridade paterna. Assim sendo, padres e médicos convergiam na percepção de que a mulher deveria tomar para si a missão de criar os filhos e formar novos indivíduos. Todavia, os padres, a partir dos princípios do catolicismo, consideravam o esclarecimento dos filhos e sua formação em cidadãos imprescindíveis para a manutenção da força da própria família frente às “intromissões” do Estado no poder religioso e familiar. Já os médicos, a partir dos princípios higiênicos, proclamavam o esclarecimento dos filhos e sua formação em cidadãos como essenciais para o maior controle do saber científico e do Estado sobre os indivíduos.

Dito isto, retornamos aos jornais católicos para compreender a dimensão da atribuição materna:

O que é a mulher? O que é este ente a quem devemos a existência, que guia os nossos primeiros passos ao sahir do berço, e que assemelhando-se a um anjo consolador vela por nós até descermos á sepultura?

(...)

Com effeito, sahindo-lhe das maos para cahir nas dos homens, as creanças degenerão logo: a nossa aspereza lhes murcha as graças; o espírito se lhes torna inflexível; esmorece-lhes a esperteza e perspicuidade, e muitas vezes somem-se ambas para darem logar á torpe ignorância ou ás tristes conseqüências de uma educação viciosa. De que nasce isto? – De ser incapaz o homem de desinvolver nella as primeiras faculdades, sendo tão hábil em aperfeiçoar a própria espécie assaz afastada da infância pela situação

⁸⁹ Martins apresenta outra corrente médica, cujos principais expoentes são Schopenhauer e Weininger, que considerava as mulheres verdadeiras ameaças à integridade física e moral dos homens.

social, ignora que sentimento deva excitar as molas que há de mover, nem sabe adivinhar as precisões destas ternas intelligencias, cuja linguagem desaprendeu, nem dirigir-lhes as vontades nas quaes já não sabe ler.

As mães e só as mães podem aquillo que nunca o homem será capaz de tentar com bom successo; pelo menos até á epocha em que o infante, já mancebo, se possa aproveitar das suas lições santificas. Entreguemos, pois ao cuidado das mães o exercer as funcções para que a natureza as creou. Não nos envergonhamos de confessar que nos enganamos em encarregar-nos de um ministério para que não temos vocação: regeneremos fundamente a sociedade, e em vez de nos arrepender disso persuadamo-nos de que nos havemos de congratular desta prudente resolução. Mas para tornarmos a tomar esta natural senda, nenhum meio desprezemos: cumpre-nos despertar no espírito das mães o sentimentos dos seus deveres, sanar-lhes todas as difficuldades que poderião pôr-lhes barreira não ao valor mas á modéstia. Não deve a mulher cessar um instante de ser mãe, visto ter a Providencia posto ao seu alcance tudo que é essencial á existência de seus filhos.

(...)

E' pois necessário que a mãe crie seus filhos: a sua ternura lhe deve ministrar todos os soccorros. Importa que ella responda ao seu primeiro balbuciar para que elles não oução senão palavras de amor.

Um abuso que devemos apontar aqui e a que não chamaremos crime, porque nasce de intenção puríssima, é o mau costume que tomão as mães de estropear todas as palavras que ensinão ás criancinhas. Que querem dizer estas expressões, em que corrompem os elementos da linguagem? Porque inventão para os seus pequenos ouvintes um idioma de que elles nunca se hão de servir? Creem acaso que ás crianças é mais fácil pronunciar palavras que ninguém entende? (...) é o mau costume que tomão as mães de estropear todas as palavras que ensinão ás criancinhas... Devem portanto deixar-se destas phrases que não servem senão de lhes retardar o falar corretamente. (Anônimo, *A Educação Materna*, A Cruz, 04 set.1864.)

Essa representação aponta para o aprendizado e para a internalização de sua função de educadora. Essa função é reforçada pelo reconhecimento da falta de habilidade, disponibilidade e distanciamento dos homens apontados pelo discurso católico como incapazes de cuidar e proporcionar o desenvolvimento das crianças. Além disso, os padres reconhecem, ainda, sua própria incapacidade diante de tal tarefa. Assim sendo, nos primeiros anos de vida, somente às mães caberiam os cuidados com os filhos, por isso, é tão importante exaltar o instinto feminino, mas ao mesmo tempo esclarecê-las sobre seu papel através da educação religiosa. Um dos pontos principais do artigo é alertar para a formação intelectual das crianças, ensinando-as, por exemplo, como viver em sociedade e como falar corretamente. Os jornais católicos apontavam a infantilização do vocabulário e a convivência com os escravos como prejudiciais ao desenvolvimento correto do falar das crianças, por isso, recomendava-se às mães que se esforçassem para falar corretamente com os filhos e os afastassem da convivência “nociva” com escravos. Demonstrando novamente sua convergência com a modernidade, a Igreja Católica reforça a crença corrente no período,

inclusive entre os médicos, de que o contato com os escravos acarretaria degeneração moral e social.⁹⁰

Ainda no artigo anterior, pode-se perceber que o determinismo biológico e social também agia sobre os homens. Ou seja, a explicação para a falta de “vocação” masculina, em se ocupar da educação dos filhos, estava estruturada com base na natureza e na ocupação social. Ressaltado a rudeza e falta de sensibilidade dos homens aliadas à função social de provedor que os afastava do espaço doméstico, o conselho presente no discurso católico enfatizava a necessidade de mantê-los apartados da educação dos filhos. Na passagem do artigo *As palavras de um crente* (Um crente leigo, *O Apóstolo*, 20 nov.1870.) fica igualmente expressa a prevalência da educação materna sobre a paterna, pois ao mesmo tempo em que ratifica a autoridade masculina, a destitui do poder na educação dos filhos. Assim,

(...) desde o momento da concepção, durante o tempo da gestação, na nossa infância e mocidade e até virilidade, somos feitos da educação das nossas mãis (...) O pai – embora **chefe da família** – não é o primeiro na ordem da educação do coração: a mãe é a verdadeira civilizadora do gênero humano(...)(*grifo nosso*).

A falta de interesse e participação masculina nos rituais católicos como, por exemplo, nas missas e procissões também pode ser percebida como um fator que fortalecia o afastamento do homem da educação de seu filho. Conforme aparece na *Chronica da Semana*:

(...) como poderá haver na maioria das famílias aquella unidade de pensamento para boa direcção e educação dos filhos, se os pais estão discordantes no essencial, na crença religiosa?

(...) quantas amarguras não contristarão o coração da esposa ao contemplar a indiferença com que o esposo olha para suas práticas religiosas (...) os graves embaraços que muitas vezes lhe suscitarão as perguntas innocentes dos filhos, a cuja perspicácia infantil nada escapa; como satisfazer a curiosidade delles que, querem saber por que o pai não acompanha a mãe a missa; por que o pai não ora em comum com eles; por que não pratica certos actos, que a mãe lhes ensina como essenciais no catholico? (Anônimo, *O Apóstolo*, 29 mar.1868.)

Os homens taxados de ausentes e, mais, indiferentes à religião são percebidos pela Igreja Católica como nocivos à educação religiosa das crianças, já que não seguiam os padrões exigidos pela instituição religiosa. Assim, a mulher assumia deveres desconhecidos pelos

⁹⁰ Com relação ao discurso médico-científico, a nocividade dos escravos voltava-se à questão da amamentação das amas de leite, como tratamos no tópico anterior, e à incivilidade atribuída aos negros.

homens, desenvolvendo, por conseguinte, uma relação mais íntima e estreita com o filho. Cria-se um direito de submissão e obediência do filho para com a mãe. Entretanto, essa forma de perceber e tratar o homem, o marido, o pai, também é uma produção do século XIX. Longe de criticar ou desejar destruir o poder do pai, as formulações presentes nos jornais sobre a falta de habilidades dos homens no lidar com as crianças são parte do processo de valorização do espaço doméstico e da maternidade. Apesar de toda a valorização das atividades femininas no espaço doméstico, ainda assim, não é possível deixar de considerar a importância e o poder de mando do homem nessa esfera, pois na doutrina católica, o homem era necessariamente o chefe do casal. (Badinter, op.cit., p.42).⁹¹

Nos jornais *A Cruz* e *O Apóstolo*, a educação religiosa também estava atrelada à necessidade de afastar qualquer forma de indiferentismo, pois por meio da educação iniciada primeiramente no espaço doméstico se tornaria possível estirpar os “males que assolam nossa mocidade” (Anônimo, *A Cruz, A Educação*, 01 fev.1862). Se a salvação poderia ser alcançada através do espaço doméstico, esse também era apontado pelo discurso católico como um local que precisava ser purificado. De acordo com os artigos *A Educação* (Anônimo, *A Cruz*, 01 dez.1861, 08, 16, 23 dez.1861, 12 jan.1862 e 04 set.1862), a responsabilidade pela falta de princípios que vigoravam no século XIX tinha sua origem no seio familiar. Isso se devia à falta de orientação necessária para afastar os filhos da falta de princípios religiosos (aspecto considerado como um mal do século XIX). No fragmento retirado do artigo *A Educação* pode-se avaliar essa acusação aos pais de família:

(...)Ninguém contestará, que as desordens que se formam no seio da sociedade, são motivadas pela falta de princípios, filhos da verdade, que esclarecerão os resultados funestos do crime e da desordem, assim nós vemos centenas de jovens arderem-se no fogo das paixões, e esquecidas dos seus deveres – embriagarem-se no balsamo da prostituição, e atordoados dormirem dispersos sobre as armas de uma moral reprovada (...)Se as cousas tem tomado uma força diversa –se tudo desconcerta-se, e mesmo julga-se difficil uma organização que possa sustentar os princípios estabelecidos para a felicidade de um povo, e da humanidade em geral – de quem havemos de exigir uma reparação que satisfaça cabalmente esses damnos que lavrão como a parasita, e estendem a suas raízes tão subtilmente! Não será desses pais que não formam o coração de seus

⁹¹ Lentamente os direitos do pai vão sendo limitados pela Igreja Católica. A transformação que se opera nos séculos XVIII e XIX dá origem a duas idéias novas, sendo elas, a dos deveres do pai para com o filho; e a noção de que o filho é um repositório divino. O poder paterno é cerceado, não se pode mais dispor de qualquer forma dos filhos. O primeiro direito suprimido foi o de morte, pois acima do poder paterno estava o poder de Deus e a sua vontade. Desde os séculos XII e XIII, a Igreja condenava o abandono dos filhos, o aborto e o infanticídio.

filhos, que não lhes ministrão os socorros de que necessitão, e feichão os olhos a tudo, calcando aos pés vergonhosamente os princípios nobres que sustentão a sua dignidade?(...) (ibid., 08 dez.1861)

A crítica à irreligiosidade na família pode ser interpretada como parte da Reforma Ultramontana articulada no Brasil. Segundo a interpretação do catolicismo ultramontano, a cultura moderna quando aliada ao indiferentismo religioso era uma ameaça à salvação da alma e à ordem social, já que, era constituída a partir de princípios como a liberdade de consciência e pensamento, a liberdade social e a política. Dessa forma, o mundo moderno se desenvolvia sem considerar os preceitos católicos e o controle da Igreja. Toda essa nocividade era descrita pelos jornais católicos como oriunda da postura do Estado imperial brasileiro, pois este além de não promover a educação da mocidade, em especial das mulheres, permitia a entrada de designações protestantes no país, utilizava de seu poder regalista para limitar o poder religioso da Igreja e incentivava debates quanto à secularização dos cemitérios e do casamento.

Quanto ao avanço da modernidade, mais especificamente o desenvolvimento da ciência e sua relação com o indiferentismo religioso e com o papel feminino, o artigo *A Educação Religiosa* nos aponta algumas direções:

Longe vão esses tempos em que não havia ainda o vapor e a eletricidade, em que as distancias se não transpunham com a velocidade espantosa que presenceamos, em que as noticias não se transmittiam com a rapidez prodigiosa do pensamento.

Longe vão esses tempos hoje a sociedade se arroja a empreza não sonhadas outrora, realiza verdadeiros milagres, ostentando por toda parte o poder do gênio do homem e os recursos imensos que sua intelligencia sabe crear.

Mães brasileiras, é por vós, sobretudo que escrevo estas linhas, sem religião, sem estes princípios santos, eternos immutaveis que ella ensina, não pode haver felicidade no mundo, e, entretanto deveis querer a felicidade de vossos filhos. Oh! Não; por que a indifferença religiosa ainda não invadiu felizmente o coração da mulher e, sobretudo o coração da mãe.(...) (Anônimo, *O Apóstolo*, 20 jan.1867).

Através desse artigo, é interessante perceber que a ciência e a técnica provenientes da modernidade não são por si só taxadas de prejudiciais à Igreja Católica, mas sim, quando esses progressos estão aliados à indiferença religiosa. O artigo apresenta os valores modernos como corruptores da sociedade quando promovem questionamentos, dúvidas e críticas direcionados à religião. Ou seja, o progresso científico é importante, mas, sobretudo, subalterno à religião. No trecho acima, fica explícito a convocação das mães a atuarem contra a indiferença religiosa. A mulher-mãe exercia o papel de vigia do lar, cabia a ela a organização e a

manutenção desse espaço, ou seja, a família como principal unidade social estava acima de todo desenvolvimento científico e deveria estar resguardada de possíveis interferências.

3.2.2. O papel pedagógico da mulher na família e na sociedade.

Os deveres para com os filhos e a concepção, cada vez mais forte, de que as crianças eram frágeis e necessitavam de cuidados contínuos colocaram-nas sob a esfera de ação das mães. A crença de que as mulheres eram mais sensíveis e cuidadosas foi articulada à idéia de que seriam mais aptas para zelar pela felicidade, conservar a vida e fortalecer moralmente os filhos. O interesse pela criança, iniciado no século XVIII (Phillippe Áries, 1978, p.194-195.)⁹², voltava-se a sua sobrevivência e educação trazendo o foco de atenção para a mãe. Vistos como o futuro da pátria, da religião católica e da própria perpetuação da honra e da dignidade familiar, os filhos são o centro das preocupações e doações familiares. O discurso católico expressa um grande rigor ao apresentar a mãe ideal como totalmente voltada à educação religiosa e moral do filho. Recomendava-se uma educação pautada na docilidade, na ternura e no carinho, ou seja, uma relação de confiança mediada pelo amor. Contudo, era exigida das mães uma postura firme que primasse pela transmissão dos ensinamentos da moral católica.

Os mimos, a tolerância e a proteção materna em demasia são taxados como prejudiciais e corruptores da educação. O amor deve ser dosado e ponderado, pois tão importante quanto ele era a instrução referente aos problemas que porventura encontrariam pelo caminho. Todos os conselhos e normas são apresentados nas páginas dos jornais para servirem de auxílio às mulheres na criação de seus filhos. A concepção preponderante era de que os filhos precisavam ser socializados por meio de uma pedagogia moralizante, capaz de transmitir com clareza a moral católica e a importância da Igreja Católica e da família. Dessa forma,

um menino assim acariciado, sem nunca ouvir as lições que o advirão dos perigos do futuro poderá ser um cidadão, e mesmo feliz? Muitas vezes ignorando assignar seo nome, sem habilitações para exercer um emprego. (Anônimo, *A Educação*, *A Cruz*, 15 dez.1861.)

⁹² Phillippe Áries afirma que a família, desde o século XVIII, e numa tendência cada vez mais forte, deixou de ser apenas uma instituição de direito privado para a transmissão dos bens e do nome, e assumiu uma função moral e espiritual, passando a formar corpos e almas. Em concomitância com este processo, se desenvolveu uma nova concepção da criança e dos filhos, na qual a infância despontou como uma fase específica da vida da pessoa que necessitava de atenção e cuidados específicos. (ibid., p.194-195.)

Essa postura foi originária de uma transformação intensa e profunda do entendimento de educação e infância na pedagogia católica. Segundo esclarece Badantier (op.cit) e Uta Ranke-Heinemann (op.cit), educar na concepção da Igreja Católica até fins do século XVII era um processo mediado pelo sacrifício e o castigo. Já, a imagem da criança foi caracterizada por Santo Agostinho como “símbolo da força do mal, um ser imperfeito marcado pelo peso do pecado original que a gerou” (ibid., p.256). Durante séculos, foi dessa forma que a Igreja Católica olhou para as crianças. Repletas de defeitos, precisava-se muito trabalho para regenerá-las.

Mesmo sendo muito diferente das concepções do século XIX, alguns aspectos anteriores permaneceram. A partir da apresentação realizada por Badinter, de um fragmento da obra *A instituição da mulher cristã* do moralista católico espanhol J.L Vives, em 1542, é possível perceber as semelhanças entre as concepções católicas das mulheres nos séculos XVI e XIX. Nesse trabalho, o moralista adverte as mulheres quanto ao teor destrutivo do amor excessivo em detrimento das instruções que poderiam livrar as crianças dos vícios que lhes são inerentes e dos infortúnios do futuro. Além disso, atribui às mães a maior parte da malícia dos homens. Nesse mesmo viés, seguiam as normas, conselhos e críticas nas páginas do jornal *O Apóstolo*, especialmente, no artigo intitulado *Mãe Dolorosa*:

A educação christã! E quantos a entendem hoje? Quantas mãis tornam-se hoje dignas desse nome doce e sublime que resume o amor em toda sua força, em todo o desinteresse, em todo o seu martyrio?!..

É certo que não é menor a responsabilidade dos pais, mas Deos tem dotado o coração da mulher de prerrogativas tão excellentes, a contínua assistência que devem fazer a seos filhos, nos primeiros tempos da existência é tão própria para melhor imprimir os bons sentimentos, para corrigir-lhes os vícios nascentes, para moldál-os enfim pelo typo do christianismo, e delles fazer perfectos servos de Jesus, que é principalmente as mãis que devem ser imputados os futuros crimes dos cidadãos, a depravação dos costumes, a subversão moral e da sociedade(...) (Anônimo, *O Apóstolo*, 09 jan.1870.)

Por meio da passagem anterior, percebe-se que a transmissão dos preceitos católicos, através da educação cristã, era a função primordial das mães e, ainda mais, a assimilação dessa tarefa por reconhecimento de características inatas ou pela socialização na religião católica é que confere o rótulo de boa ou má mãe; e conseqüentemente, boa ou má católica.

Também para os médicos, a educação seria capaz de determinar o comportamento e o caráter das pessoas. Assim sendo, quando bem direcionada promoveria o aspecto saudável da mente e do corpo e na forma oposta poderia causar desordens mentais. Nesse sentido, Fábio

Lopes (2007) aborda a centralidade da educação e a sua diferenciação segundo gênero. Voltando-se às orientações médicas para a formação das meninas, Lopes destaca a educação como um caminho privilegiado pelos médicos para o alcance de seus ideais, tanto no espaço público quanto no espaço doméstico. José Gondra (2003) enfatiza as diretrizes e conselhos destinados às mães como envoltos pelo propósito de produzir sujeitos higiênicos, higienizados e higienizadores, pois tais orientações seriam fundamentais para a *profissão maternal*⁹³. Assim, reconheciam a força do instinto materno, mas enfatizavam a existência de uma *ciência da maternidade*, para que as mães aprendessem a importância da higiene em sua tripla dimensão “física, moral e intelectual” como formadora respectivamente da saúde, do caráter e do espírito. A propagação dos conhecimentos higiênicos estaria direcionada ao combate da “ignorância das mulheres a fim de profissionalizá-las para seu trabalho, pois eram consideradas a **pedra angular da higiene**, já que seriam as responsáveis por vigiar e dirigir a educação física das filhas” (ibid., p.33) (grifo nosso).

O que estava em jogo nessa campanha? De um lado, a mulher como pedra angular da moralidade cristã, do outro lado, como pedra angular da higiene. Dispondo dessa forma fica clara a diferença de modelos propostos para as mulheres, mesmo que ambos estivessem centrados na representação da maternidade como função natural e social das mulheres, e na necessidade de uma ação pedagógica específica para formá-las dentro de suas propostas sociais. No discurso católico, a esfera privilegiada com a ação das mulheres é claramente a familiar, a doméstica; enquanto no discurso médico-científico, a ação das mulheres, mesmo que na esfera doméstica, volta-se para o espaço público. Conforme nos esclarece Donzelot (op.cit), os pontos em comum entre os discursos denotam que a relação entre eles não se reduz a um combate entre o antigo e o moderno, nem como uma disputa entre o confessional e o secular, mas sim traduzem o confronto de duas grandes estratégias de ação sobre a sociedade, sendo o projeto religioso-moral fundamentado sobre uma visão de mundo *paternalista* e o projeto higiênico-social sobre uma visão *individualista*.

3.2.3. A educação feminina: sua importância para padres e médicos.

⁹³ As interpretações de Gondra foram realizadas com base na produção dos manuais destinados à educação das meninas produzidos pelo médico francês Dr. Fonssagrives nos anos de 1870, 1876 e 1881. (ibid., p.32).

Em que se baseava a educação cristã feminina? Que espécie de formação religiosa e intelectual era proporcionada e apontada como ideal para as mulheres pela Igreja Católica? Para elucidar tais questões, primeiramente é preciso compreender em quais aspectos se estruturavam a formação religiosa do período. Nesse sentido, é imprescindível enfatizar que a formação religiosa englobava muito mais do que saber os nomes dos santos e os dias das festividades, proclamava-se a necessidade de um total envolvimento com a liturgia, os dogmas, as normas de conduta e moral cristãs e, além disso, o conhecimento dos problemas e das necessidades da Igreja Católica. A educação, tanto religiosa quanto intelectual, era tida pela Igreja Católica como dever e direito seus e de forma alguma poderia ser dela retirada. Caso contrário, todo o conjunto social seria prejudicado, pois a fé e a educação católica eram tidas como únicos elementos capazes de manter a sociedade nos caminhos da retidão.⁹⁴

A preocupação com a educação estava impressa na Encíclica *Quanta Cura* (1864). Neste documento oficial, o Papa Pio IX alertava os católicos sobre a importância de se educar a juventude para livrá-la das idéias liberais que pretendiam “eliminar totalmente a influência da Igreja na formação e educação da juventude, para que as flexíveis almas juvenis se vejam obrigadas a depravar-se e a macular com todos os erros e vícios.” (Manoel, *op.cit.*, p.46). O pronunciamento do Papa indicava a educação como norteadora da política da Igreja Católica sobre a juventude.

No Brasil, a defesa da essencialidade do ensino religioso se intensificou com a chegada dos bispos ultramontanos. A educação escolar feminina que, até meados do século XIX não tinha sido uma preocupação, passou a ser fonte de interesse da Igreja⁹⁵. No jornal *A Cruz*, a educação religiosa como preocupação central é explicitada desde os seus primeiros números. No qual se afirmava, “A Cruz é dedicada especialmente a mocidade (...). A instrução religiosa nos lares, nas paróquias, nos colégios é o caminho. Seremos felizes!? Deus nos ponha sua virtude!” (Anônimo, *Introdução, A Cruz*, 18 ago.1861.). Mais do que servir de “primeira professora dos filhos”, “organizadora da vida social do marido” e “defensora da religião”, os jornais atribuíam à educação feminina um papel crucial no desenvolvimento do país, pois:

⁹⁴ O predomínio da educação católica no Brasil durou 360 anos, sendo 259 anos de monopólio educacional dos jesuítas.

⁹⁵ Maria Luiza Marcílio afirma que, até as primeiras décadas do século XIX, as crianças – tanto as da Roda dos Expostos como as dos Recolhimentos (ou seja, aquelas sob a tutela da própria Igreja) – não recebiam nenhum tipo de instrução sistemática. (ibid.,p.168)

da instrução da mulher depende a felicidade doméstica, a prosperidade pública, a elevação do caráter nacional e o heroísmo dos povos. Onde faltar a educação da família não poderá existir a verdadeira civilização. (Um crente leigo, *Palavras de um crente, O Apóstolo*, 20 nov.1870).

As escolas de ensino público, mesmo sendo, obrigatoriamente, confessional católica, não tinham a confiança dos pais, principalmente, os das meninas. Além disso, para elas somente existiam escolas públicas de instrução primária. Em tom de crítica, a colaboradora Emilia Augusta Penido escreve o artigo *Não se deve contrariar as vocações*:

o Brasil é muito ingrato para com as suas filhas, para os brasileiros não faltam escolas, (...)mas o mesmo não se dá com as brasileiras, para ellas só existem escolas de instrução primária!(...)
 Dous estados lhes eram permitidos escolher – o conjugal e o religioso – para qualquer dos dous é preciso vocação especial.
 E a que tem as qualidades e as virtudes necessárias que devem distinguir uma boa religiosa, pode não ter as precisas qualidades para mãe de família.(...)
 Se deve haver prudência e discrição em consultar-se a vocação antes de se fazer religiosa não deve haver menos cuidado em examinar se tem vocação para ser mãe de família.(...) (Emilia Augusta Gomide Penido, *Não se deve contrariar as vocações, O Apóstolo*, 24 jul. 1870.)

As críticas incidiam na falta de incentivo à educação das mulheres por parte do Estado imperial. A falta de escolas, investimentos e manutenção dos conventos, para que, contando com as possibilidades, as mulheres pudessem escolher entre as duas opções que lhes eram permitidas – a vida religiosa e o casamento.⁹⁶ Tal fato está associado aos acontecimentos de 1855, quando o ministro da justiça Nabuco de Araújo baixou uma norma proibindo a entrada de novos noviciados no Brasil. A norma deveria vigorar até a negociação de uma concordata com Roma, mas ela não ocorreu e a medida vigorou até o final da união Igreja-Estado, em 1889. Como objetivo, pretendia-se enfraquecer as congregações para impedir que se aliassem aos bispos no processo de romanização. O impedimento, mesmo que na prática possibilitasse negociações, prejudicou a construção e manutenção dos conventos e mosteiros no Brasil e

⁹⁶ A primeira regulamentação referente à educação feminina, na qual se permitia o acesso da mulher ao nível educacional elementar, surgiu apenas em 1827. A primeira escola normal foi fundada em 1835, em Niterói. As profissões ligadas ao ensino superior eram vedadas às mulheres, pois, somente em 1879, o governo brasileiro abriu as instituições de ensino superior a elas.

também a abertura de colégios católicos (masculinos ou femininos), pois esses funcionavam quase sempre sob a administração de religiosos (as) pertencentes a Congregações estrangeiras.

Os mais abastados contornavam a situação através da contratação de professores particulares ou com o envio de suas filhas para os colégios religiosos sob a forma de internato ou semi-internato.⁹⁷ Na Corte, muitas senhoras renomadas, brasileiras e estrangeiras, abriram instituições de ensino a partir da segunda metade do século XIX.⁹⁸ O alto custo para manter as meninas nessas escolas demonstrava serem elas destinadas a categorias sociais elevadas.

As instituições de ensino religioso foram organizadas para dois públicos distintos: para os abastados que poderiam pagar altas anuidades (normalmente pagava-se por ano ou trimestre) e para os desvalidos, normalmente órfãos, que recebiam educação em Recolhimentos ou Escolas gratuitas. Como nos alerta Marcílio (op.cit), havia dois sistemas bem distintos de ensino:

o das elites visava o preparo das meninas para serem mulheres ilustradas, mães de família bem preparadas e o ensino popular procurava tornar as meninas 'úteis a si e à sociedade', boas donas-de-casa ou criadas bem treinadas, além de serem dóceis e disciplinadas para o mundo do trabalho. (ibid., p.177).

De forma bastante similar, o discurso médico-científico também estabelecia sua ação educativa sobre as mulheres e as famílias a partir de dois pólos distintos. Para as mulheres abastadas, a reorganização de suas tarefas tinha por objetivo a difusão da *medicina doméstica*; para as mulheres pobres (como por exemplo, as órfãs) a orientação se fazia por meio da filantropia médica (instruções em asilos, orfanatos, Casas de Misericórdia) visando diminuir seu impacto “nocivo” à sociedade (prostituição, mendicância, abandono dos filhos etc.).

Esmiuçando a educação religiosa das moças da elite, temos como exemplo o primeiro colégio católico para moças, na Corte, fundado pela Associação de São Vicente, em 1854,

⁹⁷ O internato se alicerçava em duas noções fundamentais: primeiro, a idéia de que a criança tinha defeitos e vícios naturais (ainda sob influência da concepção agostiniana) e que, por isso, precisava ter sua alma fortalecida em um lugar isolado e seguro; e segundo, retirar a criança do contato com o mundo moderno. No que diz respeito à educação feminina, o internato tinha a função chave de vigilância e preparação para enfrentar perigos, já que, por ser pura, era mais suscetível. O internato passa a ser uma boa opção para aqueles pais que desejam uma educação rigorosa, mas que não querem ou respeitam o desejo das filhas em não quererem estudar em conventos, sob a pressão de seguirem a vida religiosa. (ibid.,p 26; 77-78).

⁹⁸ Algumas escolas e suas respectivas diretoras e valores: Colégio de Meninas dirigido pela Baronesa de Geslin (100\$000- trimestre); Colégio de Meninas dirigido por Madames Tanière e Charnay (110\$000 –trimestre); Colegio de Meninas dirigido por Miss Tootal (120\$000 –trimestre). HARING, Carlos Guilherme Almanak administrativo, mercantil e industrial da corte e província do Rio de Janeiro. 1861,1870,1880.

congregação de origem francesa⁹⁹. O Colégio da Imaculada Conceição funcionava sob regime de internato, em Botafogo, cobrando das famílias 540\$000 ao ano ou 115\$000 por trimestre. A escola foi confiada às irmãs de caridade da congregação, como principal missão estabeleceram: “educar a mocidade baseada sobre a religião e a moral”. Como uma instituição de renome e prestígio, o Colégio é citado pelos jornais católicos e suas atividades são apresentadas no Almanak Laemmert, em 1870:

as horas de estudo serão entremeadas de maneira que as meninas possam alternadamente passar do trabalho manual ao estudo, sem quebra de sua saúde. Acrescentando, que a situação agradável e salubre do tão vasto edifício, cercado por jardins e passeios, junto ao alimento abundante, garantem boa saúde e inteligência as educandas. (Carlos Guilherme Haring. *Almanak administrativo, mercantil e industrial da corte e da província do Rio de Janeiro (Almanak Laemmert)*, 1870. p. 451.)

É interessante perceber o cuidado da administração da escola em divulgar as condições salubres do local onde a escola estava sendo instalada e a preocupação com a saúde das meninas. Tratava-se de uma demonstração de percepção dos preceitos higiênicos propagados especialmente na Corte, no século XIX, e um indício de que para os pais era importante saber das condições higiênicas sob as quais estariam submetidas suas filhas. Dessa forma, além da preocupação religiosa e intelectual, o colégio também alertava para a integridade física das alunas. As meninas recebiam ensino apurado visando prepará-las para serem “excelentes mães de família” instruídas e bem treinadas.

As matérias ministradas serão: doutrina christã, leitura, escriptura, arithmetica, grammatica, geographia, cosmographia, cronologia, história universal e natural, botânica; as línguas - português, francês, inglês, composição literária. Aprenderão trabalhos com agulha, costura, bordado. (op.cit, p.451)

⁹⁹ O incentivo à entrada de Irmãs de caridade também foi realizado pelos bispos reformadores, dentre eles, D. Viçoso, bispo de Mariana e D. Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro. As principais congregações femininas que vieram para o Brasil foram: as Irmãs Vicentinas, do Imaculado Coração de Maria, de São José de Chamberry, as Franciscanas da Caridade e da Penitência, as Religiosas Dorotéias e as Filhas de Santana. Além de dirigirem colégios para a educação da juventude, elas aceitaram também a direção de hospitais e santas casas, tendo ainda criado obras assistenciais, como abrigos de idosos, creches e asilos para a infância. (Marcílio, op.cit. p, 53-54).

Os pais que desejassem poderiam pagar em separado aulas de piano, canto, desenho, língua alemã e italiana. Ao final, afirmam que essas disciplinas são essenciais, pois eram “a base de formação de damas prendadas, boas mães e donas de casa” (ibid., p. 84).

A educação religiosa das mulheres tinha duas vertentes: a educação e a instrução. A educação centrava-se na tarefa de modelar o caráter da educanda conforme os preceitos e valores morais católicos. Os objetivos educacionais propunham levar a aluna a absorver esses preceitos por meio da prática da virtude, do conhecimento da Verdade religiosa e da assimilação dos bons exemplos preservados pelas histórias dos santos e santas, e mártires católicos. Já à instrução caberia municiar a parte intelectual com as conquistas e descobertas do saber humano, mas sempre enfatizando serem esses dons dados pelo Criador. Contudo, o objetivo mais amplo da proposta católica era formar jovens cultas, polidas, sociáveis, mas acima de tudo, cristãs, católicas convictas de sua função apostólica na família.

Para tanto, a vida colegial era pautada nos ensinamentos provenientes do modelo tridentino e da doutrina ultramontana. Aliada aos ensinamentos teóricos, as festas e comemorações religiosas tinham o intuito de inculcar nas meninas novas devoções e novas formas de expressá-las, dentre as novas devoções estavam o Sagrado Coração de Jesus, a Imaculada Conceição, e São José, além da criação da Pia União das Filhas de Maria. Longe das influências de outrem, as alunas absorviam um complexo conjunto de normas e preceitos educativos contidos nas orientações ultramontanas (Manoel, op.cit, p. 90-91) para se tornarem mães e, por conseguinte, educadoras capazes de transmitir a religião e a moral católica, resguardando a unidade familiar.

Enquanto isso, os médicos se esforçavam para também viabilizar seu modelo de mãe educadora definido por Costa (op.cit) como *mãe higiênica*. Para isso, os médicos prescreveram a educação física (natação, corridas, ginástica) moderada para romper com a ociosidade e produzir corpos saudáveis e fortes para suportar o casamento e a maternidade e, como questão fundamental, se empenhavam em inculcar nas mulheres o valor da amamentação. Essa relação promovia o nascimento da *mãe higiênica* a partir de um duplo processo “por um lado emancipação feminina, e por outro, ‘colonização’ da mulher pelo poder do médico”, conforme foi descrito por Costa (ibid., p. 255). Portanto, a implantação da *medicina doméstica* foi planejada como uma parceria entre médicos e mães a partir da ação na família. A respeito da educação intelectual, Martins (op.cit) nos esclarece que os médicos não a privilegiaram,

pois de acordo com as suas concepções, o cuidado com a boa e saudável formação física e moral era mais importante do que a aquisição de conhecimentos, mais adequados aos cérebros maiores do sexo masculino, segundo as teorias craniológicas do período.¹⁰⁰ Nesse aspecto, a Igreja Católica se mostrou mais aberta a novas necessidades, ainda que a ilustração feminina promovida por ela estivesse muito distante da compreensão da inserção da mulher na vida pública.

Indo ao outro pólo da análise, nos voltamos à educação das órfãs que, na grande maioria das vezes, ficava a encargo do Recolhimento nos quais viviam. Segundo Marcílio (op.cit), no Rio de Janeiro até 1881, havia duas instituições desse tipo (após essa data eles foram fundidos): o Asilo de Santa Leopoldina (1739) e o Recolhimento de Santa Tereza (1852). Mas, somente a partir da criação do segundo, em 1852, a educação foi organizada e disciplinas passaram a ser ministradas (muito similares as que faziam parte do currículo do Colégio da Imaculada Conceição). A idealização de uma escola para meninas pobres e órfãs também tem espaço no jornal *O Apóstolo*. A primeira intenção de organizar uma escola que priorizasse a educação de meninas pobres e órfãs surgiu nas páginas do periódico, em 1868, e as informações se sucederam até sua realização, em 1871. O idealizador desse projeto e escritor dos artigos referentes a ele foi o Padre João Francisco de Siqueira Andrade¹⁰¹.

Em 1868, Padre João de Siqueira, recém chegado da Guerra do Paraguai (1864-1870) onde serviu como Voluntário da Pátria no cargo de Capelão Militar, vai a Petrópolis para se reabilitar da tuberculose adquirida durante a guerra. O padre alarmado com a situação das crianças órfãs, em decorrência da Guerra do Paraguai, elaborou um programa de ensino, em julho de 1868, idealizando a criação de uma Escola Doméstica, em Petrópolis, voltada a educar e instruir meninas pobres e órfãs.¹⁰² Em publicação, do dia 19 de julho de 1868, do jornal *O Apóstolo*, o padre apresentou o projeto e esclareceu a quais meninas estaria destinada a Escola, qual o tipo de formação e sua importância para a sociedade brasileira:

¹⁰⁰ Esse assunto será melhor explorado no tópico a seguir.

¹⁰¹ Nasceu em Jacareí, Estado de São Paulo, no dia 16 de julho de 1837. Ingressou no Seminário Diocesano de São Paulo, aos 20 anos, e recebeu a Ordenação Sacerdotal no Rio Grande do Sul em 08 de dezembro de 1864. Faleceu em 1881.

¹⁰² A situação das filhas dos soldados que lutaram e morreram na Guerra do Paraguai serviu de inspiração para o Padre João de Siqueira, já que foi uma situação que presenciou de perto. Mas, a escola que pretendia criar não era para atender somente as órfãs da Guerra, mas sim, todas as meninas pobres e órfãs que conseguissem.

Educar convenientemente e dentro das condições de cada um, a mocidade feminina desvalida, cuja miséria tantas vezes leva a perdição, e até a depravação, é por certo um grande bem: preparar nestas meninas assim educadas uma classe donde saiam meninas de confiança, por sua educação moral e religiosa, e introduzi-las no interior de nossas casas, é prestar um grande serviço as famílias, que ainda hoje lutam constantemente com dificuldades sérias por falta de mulheres, cuja educação lhes inspire confiança (...)

A escola doméstica de Nossa Senhora do Amparo seja um núcleo de vantagens para a pobreza, que ahi é educada, para as famílias que com segurança acharrão criadas e governantes de uma educação conveniente; ao governo que o ajuda a vencer grandes dificuldades na substituição do elemento servil (...) (Padre João de Siqueira, *A Escola Doméstica de Nossa Senhora do Amparo, O Apóstolo*, 19 jul.1868.)

Ao tratar desses aspectos, percebe-se que o objetivo da escola era conceder às meninas pobres e sem orientação familiar possibilidades de crescerem na retidão moral, a partir da garantia de que seriam tuteladas pela Igreja Católica. A organização da escola, condizente com o pensamento da Igreja Católica, pautava-se na conservação e manutenção dos privilégios. Portanto, as futuras integrantes se formariam pela Escola Doméstica Nossa Senhora do Amparo, tendo como base uma formação religiosa, moral e educacional direcionada ao trabalho doméstico para servirem as famílias de posses. A exemplo dos Recolhimentos, a dita Escola apresentava formas de lidar com a questão da preservação da honra das meninas desvalidas, a prevenção da prostituição e da mendicância. Fica claro que a introdução das meninas pobres na vida pública, sob orientação da formação religiosa e profissional recebidas, é parte da salvação delas e da sociedade. Com base nessa explicação, o padre apresenta e defende seu projeto, inclusive perante o imperador D. Pedro II.

Também publicado em 19 de julho de 1868, O segundo artigo reafirmava e aprofundava a obrigação de perceber as diferentes necessidades educacionais das diversas classes sociais existentes no país. Utilizando-se da explicação da realidade por meio da Providência Divina reafirma, as diferenças como algo natural, mas não deixa de enfatizar que o pobre pode mudar sua condição de miséria humana via trabalho. Dessa forma aponta que:

O estabelecimento pio de que ainda, e com urgência necessita o paiz, é aquelle onde de-se exclusivamente á Cezar o que é de Cezar, a Deos o que é de Deos. Isto é, á classe pobre, a educação proporcionada a fazel-a feliz na condição que a Providência Divina a collocou, à alta sociedade a educação que satisfaça as suas naturais e justas aspirações (...)

falo ao imperador, a educação de um povo, Senhor, não está somente nos estudos que nos levam ao caminho da sciencia. Cada um é para o que nasceu e conforme sua condição. O pobre precisa de trabalho como riqueza, e por isso a instrução apropriada, o

costume e a moralidade se tornão indispensáveis(...) (Padre João de Siqueira, *Comunicados, O Apóstolo*, 19 jul.1868.)

Apesar de não conseguir um vultoso apoio financeiro de D.Pedro II, o padre Siqueira tem sua aprovação para a construção da Escola. Contando com a generosidade dos fiéis, solicita doações, além disso, inicia peregrinações por fazendas nas províncias de São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais com o intuito de receber doações. Esse trabalho se estende por cerca de três anos quando, em 22 de janeiro de 1871, o estabelecimento de ensino é aberto.

No ato de abertura, padre Siqueira proclama “A Educação é tudo! É mais que tudo! É a vida do gênero humano, é o caminho da luz, da paz, da verdadeira nobreza e felicidade!”. Reafirma como objetivos:

cuidar de meninas pobres livrando-as da prostituição, oferecer asilo, promover para que essas meninas no futuro sejam boas esposas e mães ou trabalhem em casas de famílias, ajudar o Estado a cuidar dessas meninas, a maioria órfãs da Guerra do Paraguai.(Padre João Francisco de Siqueira Andrade, *Escola Doméstica Nossa Senhora do Amparo de Petrópolis, O Apóstolo*, 22/01/1871).

Inicialmente funcionando em regime de semi-internato, a escola recebe no primeiro ano cerca de vinte meninas, mas aponta que o desejo é expandir esse número para oitenta. O ensino e a direção da escola ficaram sob a responsabilidade de cinco religiosas da Congregação do Sagrado Coração de Maria. As disciplinas ministradas são todas direcionadas à educação doméstica, eram ensinadas atividades, tais como lavar, passar, cozinhar e limpar a casa com asseio, costurar, bordar (...).

A partir do que foi apresentado até aqui, ficam explicitadas que as diferenças sociais pautam as diretrizes da educação feminina. As mulheres mais abastadas eram destinadas às atividades que lhes conferiam respeito e *status quo* – o domínio do espaço doméstico e a maternidade. Às de origem pobre e às órfãs restavam o assistencialismo da Igreja Católica, sem qualquer opção, tinham que ser gratas por poderem adentrar um espaço doméstico, mesmo como criadas, pois estas mulheres sem família e sem bens estariam muitíssimo distante daquelas prerrogativas capazes de torná-las socialmente importantes.

Como uma contraproposta à ação assistencialista católica, a ação médica sobre a população pobre inaugura uma nova concepção de assistência. De acordo com Marcílio (op.cit), a filantropia médica se distingue da caridade católica, principalmente por que procura

consolidar suas ações a partir da organização de políticas sociais públicas e de assistência. Ao fazer referência à organização política da filantropia, a autora destaca a centralidade da educação da mulher para a boa formação das novas gerações e a prevenção do crime e do abandono. Dessa forma, articula a filantropia médica à fundamentação de uma organização estatal num processo de tomada de consciência de sua responsabilidade na educação e na beneficência.¹⁰³ A necessidade da educação feminina mostrou-se no século XIX imprescindível para padres e médicos. A íntima relação entre maternidade e educação é explícita tanto discurso católico quanto no médico-científico, assim como as diferentes formas de instrução e atuação sobre ricos e pobres. No entanto, enquanto os padres concentram suas forças no fortalecimento de organizações familiares e pessoais, até mesmo por que o Estado imperial se mostrava reticente aos projetos católicos, os médicos procuravam se articular politicamente para se fortalecerem junto ao Estado e, na mesma medida, ajudar a fortalecê-lo. Portanto, de um lado temos a mãe como educadora religioso-moral, para fortalecer a família, do outro a mãe como educadora higiênico-social, para fortalecer o Estado.

3.3. A CARIDOSA, A TRABALHADORA E A PROSTITUTA.

Nesse tópico analisaremos as representações a respeito da presença da mulher na vida pública através dos artigos dos jornais *A Cruz* e *O Apóstolo* e, também, trataremos da mesma questão relacionando-a ao discurso médico-científico a partir da produção historiográfica a respeito. A partir dessas representações, percebemos os contornos de típicas formas de inserção feminina no espaço social discutidas na época, sendo elas: a caridade promovida por mulheres da elite, o trabalho como necessidade decorrente da pobreza e a prostituição interpretada como uma negação ao papel materno.

O objetivo desse tópico é a compreensão de como o discurso católico e o discurso médico-científico formularam suas representações sobre as atividades femininas desenvolvidas fora do ambiente doméstico. Serão analisados os argumentos construídos por padres e médicos sobre o trabalho feminino, para que assim seja possível que percebamos as permissões e objeções propostas à atuação das mulheres.

¹⁰³ Segundo Marcílio, “os higienistas apontavam para a relação causal entre os altos níveis de mortalidade das crianças e o alto índice de nascimentos ilegítimos: para defender a família, legítima e estável, era preciso instruir as mulheres pobres”. (ibid.p.198).

3.3.1. A Caridosa.

A caridosa, por excelência, era a mulher dotada de condições materiais e tempo disponível para se doar ao próximo. Portanto, somente uma parcela restrita da população feminina, provenientes de famílias abastadas, tinha a possibilidade de exercer a caridade. Percebida como uma dimensão da vida das mulheres, a caridade é apontada pelos jornais católicos como uma forma de expressar a generosidade e a compaixão, atributos supostamente femininos.

Michelle Perrot (1994), analisando a sociedade européia, especialmente a sociedade inglesa, enfatiza a caridade como uma forma encontrada pelas mulheres para *sair* do espaço destinado a elas. Apoderando-se dos espaços deixados ou confiados, as mulheres ampliaram sua influência promovendo uma sociabilidade com parâmetros nunca pensados e promovidos anteriormente (ibid., p.504). A interpretação de Perrot confere à atividade caritativa um papel crucial na ampliação da presença feminina na vida pública, a partir da promoção de associações de ajuda às famílias carentes, aos doentes, às prostitutas, entre outras. Desta forma, a caridade é percebida como o início de uma projeção social importante ao proporcionar às mulheres mais abastadas um ingresso legítimo na vida pública. De acordo com Perrot, o desenvolvimento da caridade ao trabalho social foi motivado pelas mulheres ao se utilizarem dos espaços para ampliarem sua influência.

Todavia, a autora demonstra como as atividades caritativas proporcionaram às mulheres um controle e um esclarecimento interpretados como perigosos para a sociedade. A atividade que inicialmente era incentivada e supervisionada pelos confessores e maridos começava a ganhar ares de promoção da independência. Segundo Perrot, as mulheres passaram a controlar e administrar um grande volume de donativos, a ter posicionamento político e articular suas próprias reflexões, a buscar ou adquirir com a prática a profissionalização. Além disso, o contato com a pobreza, a violência, as doenças – descortinaram um novo mundo para as mulheres da elite. Assim sendo, o *sair* teria duas dimensões, sendo elas, *sair* fisicamente - ir para onde quisesse; e *sair* moralmente – desafiando os papéis sociais atribuídos a elas.

Mais do que o caráter emancipatório, Perrot assinala a preocupação dos homens em perder o poder e a percepção por parte do Estado de que as posições ocupadas pelas mulheres eram pontos estratégicos e precisavam ser retomados. “À medida que o pauperismo se transforma em questão social, a intervenção masculina torna-se mais premente” (ibid. p.510), ou seja, a gestão dos problemas sociais equacionadas pelas mulheres através de suas obras caritativas passaram a ser taxadas como insuficientes para solucionar a mais complexa questão social. Nesse processo, a gestão da questão social começou a ser atribuída aos políticos e aos profissionais como médicos, juristas, psicólogos, prontos a fazer das mulheres auxiliares confinadas em empregos subalternos como enfermeiras, assistentes sociais, professoras.

Com relação à importância da presença feminina no enfrentamento das questões sociais, podemos estabelecer um paralelo entre o trabalho de Perrot (op.cit) e o de Donzelot (op.cit), pois ambos ressaltam a centralidade da mulher na família e na conformação *do social*. Apesar das especificidades de cada trabalho, ambos destacam os séculos XVIII e XIX como um período de intensas transformações, sendo muitas delas promovidas pela ação das mulheres na sociedade. Propomos ainda, apesar das incomensuráveis diferenças entre as sociedades inglesa, francesa e brasileira, utilizar o argumento de Perrot como referência de análise do discurso católico expresso nos jornais *A Cruz* e *O Apóstolo*.

Junto aos aspectos considerados positivos, tais como, estimular o cuidado com o próximo, desenvolver o amor e a generosidade e ocupar o tempo ocioso, o exercício da caridade também trazia preocupações manifestadas nos jornais católicos, pois tais atividades eram realizadas quase sempre fora do espaço doméstico. Por isso, conforme foi apresentado pelo discurso católico, tornava-se essencial uma atenção especial às mulheres dedicadas a cuidar da situação moral e material dos pobres. Nesse sentido, a supervisão dos padres era apontada como fundamental. No artigo *Missão cristã das mulheres* (Anônimo, *O Apóstolo*, 09 jun.1867), o modelo de mulher caridosa é apresentado e nele foi ressaltada a dedicação feminina fundamentada na abnegação, no sacrifício e na capacidade de doação integral à tarefa divina, sendo assim, “o apostolado na família e na sociedade (*através da caridade*) dever ser vivido com reserva, prudência, descrição, socego e modéstia.” (grifo nosso). A resignação e a sobriedade são enfatizadas para que “sem affectar a independência que não vos pertence, sem aspirar a um domínio duvidoso, podereis, todavia exercer uma justa e apreciável influência (...)” (ibid.).

Analisando as ressalvas dos jornais percebe-se a necessidade de restringir o envolvimento das mulheres caridosas. Dessa forma, poderia ser aberta a possibilidade de um maior contato e integração entre as mulheres, seguida de trocas de experiências com uma intensidade nunca antes vista. A *feminização* das religiões, no século XIX, pode ser interpretada, de forma geral, como um recrutamento e como uma tomada de consciência das mulheres. No entanto, não era essa a intenção da Igreja Católica, pois como enfatiza Perrot (op.cit) a instituição religiosa ao utilizar a força feminina tinha como propósito reforçar o *modelo familiar conservador*.

No artigo *A Caridade é a primeira das virtudes* (Anônimo, *O Apóstolo*, 12 jan.1866.) a doação de tempo, de afeto e de cuidados concedidos pelas mulheres são enfatizados como uma manifestação de amor pelo qual as mulheres não deveriam esperar qualquer retribuição material. De forma análoga, cuidar dos necessitados é tão obrigatório e tão gratuito quanto cuidar da família. Portanto, a relação de dependência e subordinação é sempre (re)afirmada como algo a ser lembrado diante do intenso contato com o mundo exterior, mundo esse interpretado como corruptor dos indivíduos e, em especial, das mulheres. A missão das mulheres no espaço público era valorizada e concomitantemente colocada como dependente da orientação masculina (dos padres), na tentativa de perpetuar o controle sobre as mulheres e destituindo qualquer possibilidade de autonomia e capacidade de comando.

O cuidado e o amparo provenientes das atividades caritativas estavam impreterivelmente relacionados à propagação dos ideais católicos, logo, o apostolado feminino na sociedade voltava-se para a promoção da moralização dos costumes, expressão contra o casamento civil, forma de defesa da educação religiosa familiar e escolar, entre outros. Os princípios morais eram também reforçados através dos gestos e das vestimentas. A primeira preocupação centrava-se no decoro, destacando com desprezo a elegância e o desejo de ostentar boa aparência, pois “por melhor que fique um vestido decotado deve-se-lhe preferir outro que sendo mais honesto e decente, fornecerá mais a quem usar d'elle, por que dará uma idéia mais feliz das suas boas inclinações.” (Anônimo, *A boa margarida*, *O Apóstolo*, 23 mai.1872). Havia, portanto, um cuidado especial para com a estética da vestimenta para deixar claro que o modelo ideal de mulher estava centrado na sobriedade que, por sua vez, era de grande importância para a preservação de sua virtude e honra. Acreditava-se que o contato com o mundo externo poderia despertar vaidades, reflexões e anseios.

O contato direto com as outras classes sociais, por meio da caridade, apresentava às mulheres da elite o mundo da miséria social e material. Essa proximidade ao mesmo tempo que era estimulada precisava também ser tutelada. Além disso, o contato com as populações pobres poderia contribuir para o desenvolvimento de uma embrionária consciência social. Esse foi um dos motivos que levou a Igreja Católica a pautar na Providência Divina a explicação para as drásticas diferenças sociais. Por conseguinte, os jornais católicos apontavam como necessidades imprescindíveis ao trabalho de caridade a aceitação das diferenças como naturais e oriundas do desejo divino. Portanto, caberiam às senhoras de caridade ajudar sem proferir quaisquer questionamentos. A resignação precisava estar à frente do questionamento das mazelas sociais, para que fosse evitada a possibilidade de que as mulheres se chocassem e, até mesmo, procurassem atuar como agentes de transformação social.

No Brasil, a atividade caritativa desenvolvida por padres, freiras (irmãs de caridade) e senhoras católicas começou a ser criticada pelos médicos a partir de meados do século XIX. As objeções estavam direcionadas ao caráter não científico da assistência caritativa. Segundo Marcílio (op.cit), a primeira intervenção médica foi direcionada ao trabalho realizado nas Santas Casas de Misericórdia e “procurou-se esvaziar o caráter caritativo de sua assistência” (ibid., p.193) em seu lugar propunha-se um novo projeto fundamentado no uso de técnicas científicas através de práticas médicas.

Era preciso, primeiramente, salvar o corpo. Esboça-se a tentativa de racionalização da assistência, fundamentada em pilares científicos. As mulheres que desejavam ingressar nessa nova empreitada deveriam, em primeiro lugar, assumir o papel de *mães higiênicas* e desenvolver parceria com os médicos dentro do espaço doméstico ou fora dele. A principal preocupação dos médicos direcionava-se para a preparação do indivíduo higiênico, condição necessária para a formação do trabalhador e do cidadão normatizado e disciplinado (Costa, op. cit, p.152).

As críticas mais comuns à caridade faziam referência à falta de organização e método de trabalho. Nessa vertente, a prática médica surge para substituir à obra de caridade, sob uma nova concepção de assistência, não mais como uma esmola, mas sim como forma de reintegração social (ibid., p.195-196)¹⁰⁴. Fundamental é perceber a mudança de foco proposta

¹⁰⁴ No caso específico sobre os cuidados com a infância, tema principal da obra de Marcílio, os médicos que a princípio reconheciam a importância da Roda dos Expostos, Recolhimentos de meninas e Seminários de

pelos médicos, pois não se tratava mais de salvar as almas dos moribundos, desvalidos, bebês abandonados, entre outros necessitados, como forma de demonstrar amor ao próximo, mas tratava-se de dar à assistência pública bases científicas. No discurso médico, as boas intenções precisavam dar lugar à competência. Os médicos almejavam participar da construção do novo Estado, por isso, a medicina se transformava na ciência do social¹⁰⁵.

Em mais esse aspecto, nota-se a valorização da organização de uma política médica, mesmo que embrionária, e a sua associação ao fortalecimento da medicina e do Estado imperial, ao passo que a assistência católica visava à promoção da moral católica e o fortalecimento dos núcleos familiares.

3.3.2. A Trabalhadora.

Na concepção católica, muito distante do valorizado trabalho caritativo estava o trabalho feminino remunerado. Tanto para padres quanto para médicos, o trabalho feminino era tido como um problema intrínseco à condição feminina por dificultar ou impedir a dedicação às atividades domésticas e à maternidade. Nesse sentido, tanto o discurso católico quanto o médico-científico apontavam o trabalho feminino fora do lar como um atentado à preservação dos valores familiares e contrário à própria ordem social.

No entanto, como observa Eni Mesquita (1997), prover o próprio sustento e o de sua família parece ter sido o destino de muitas mulheres no Brasil. Indo de encontro ao modelo de ociosidade feminina descrito pela historiografia, Mesquita descreve com base em dados demográficos a situação das mulheres trabalhadoras, suas atitudes e estratégias familiares, no início do século XIX. A autora verificou a partir de suas interpretações que as famílias patriarcais com sua extensa rede de dependentes (tendência herdada dos tempos coloniais) não

meninos (instituições de caridade da Igreja Católica) passam, a partir da década de 1850, a criticá-la com base numa nova forma de se pensar a assistência à infância abandonada. Em sua explicação, Marcílio aponta que tais debates eram resultantes da influência das idéias iluministas e se inseriam, ainda, na onda criada em todo o século XIX pelo higienismo e pelos que lutavam pela melhoria da raça humana, de combate à alta mortalidade e por uma infância sadia, base do progresso das nações. (p. 196).

¹⁰⁵ A primeira mudança na política social de assistência ocorreu no ano de 1855. Foi promovida uma espécie de primeiro Programa Nacional de Políticas Públicas voltado para a criança desvalida. Para Marcílio, essa orientação na assistência pública constituiu a primeira etapa da construção de uma assistência filantrópico-científica no Brasil. Com esse programa, surgiram os Asilos em muitas províncias. (ibid., p. 203).

constituíam a forma predominante de organização familiar. Lares mantidos por pessoas solitárias, celibatários e viúvas, homens e mulheres foram a forma de organização familiar mais comumente encontrada na cidade de São Paulo no início do século XIX. O censo de 1836, analisado pela autora, revelava que as ocupações de costureiras, louceiras, lavadeiras, engomadeiras e cozinheiras foram as atividades exercidas pelas mulheres, sobretudo, as das classes pobres responsáveis diretamente pela subsistência de seus lares. De uma forma geral, a autora afirma que os livres e despossuídos tinham acesso somente às atividades mais humildes e menos rentáveis. Em especial, às mulheres eram destinadas as atividades já desenvolvidas no âmbito do espaço doméstico. Na interpretação de Mesquita, essa questão levou, no transcorrer do tempo, à construção ideológica sobre o significado e a valorização social e econômica dessas ocupações. A relação entre gênero e trabalho é apontada pela autora como uma das variáveis responsáveis pela configuração do mercado de trabalho.

Mesquita também aponta para o dinamismo da estrutura ocupacional do século XIX, em contraste com a rigidez da estrutura das ocupações femininas. As trabalhadoras, em sua grande maioria, eram pobres e trabalhavam visando a manutenção da casa e a sobrevivência da família, o que nem sempre significava ganho monetário. A extrema carência material fazia do trabalho uma forma de troca dos excedentes, de perdão de dívidas, ou de dote para o casamento de uma filha. O acesso à educação era para poucas, e mesmo para aquelas que tiveram essa possibilidade havia um pequeno leque de atividades “respeitáveis” e oportunidades de trabalho assalariado: como professoras e empregadas em estabelecimentos comerciais, nos escritórios e na burocracia (ibid.,p.48).

Os modelos femininos católico e médico-científico foram virtualmente inatingíveis para as mulheres pobres. Conforme demonstra Rachel Soihet (1989), para as mulheres das classes populares o casamento e o modelo nuclear de família não se enquadravam a sua cultura. Utilizando dados estatísticos, trechos de romances e processos criminais em que mulheres figuram como acusadas, a autora analisa a condição social da mulher, especialmente aquelas de “classe subalterna”, em fins do século XIX e início de XX, no Rio de Janeiro. Soihet enfatiza a importância do trabalho das mulheres, pois o trabalho feminino era fundamental para a economia doméstica das famílias pobres, já que, como sinalizamos, muitas delas viviam sozinhas, garantindo sua subsistência e a de seus filhos (op.cit, p.66).

Em similar direção, Maria Odila Dias (1984) destaca a multiplicação das atividades femininas em espaços públicos em consonância com a urbanização em curso nas capitais das províncias do Rio de Janeiro e de São Paulo.¹⁰⁶ Apesar de estudar a vida das mulheres pobres, brancas, escravas e forras, a autora apresenta um panorama comum às grandes cidades do período, já que a falta de oportunidades de emprego e a improvisação de formas de sobrevivência faziam parte do cotidiano das mulheres pobres de toda parte. Na grande maioria das vezes, essas mulheres eram mães solteiras e, por isso, necessitavam garantir o sustento familiar por serem elas as chefes de família.

Contudo, essas mulheres não viviam ou sobreviviam isoladamente. Conforme demonstra a autora, havia um desdobramento contínuo de dependências mútuas entre as mulheres (vizinhança), filhos e eventualmente suas escravas. Para as mulheres, essa relação era uma forma de criar um sentimento de pertencimento e proteção, já para as autoridades públicas¹⁰⁷, religiosas e médicas, essa forma de organização familiar era sinônimo de desordem e corrupção social, que geravam o encontro e o convívio dos “escalões mais baixos da sociedade” (ibid., p.129). Nessas casas, a organização familiar apresentava certas peculiaridades reveladoras da sobrevivência das classes populares, mas também das tensões sociais provenientes da pobreza e do convívio entre brancas e negras.¹⁰⁸

A cultura e os valores das mulheres pobres eram condenados por padres e médicos. Para ambos, a degradação moral e social tinha sua expressão mais comum no abandono das crianças e no costume de redistribuí-las em outros lares para que terceiros as criassem. Como apresenta Dias (op.cit), essa era uma prática costumeira, pois “no espaço urbano havia uma grande mistura de extremos sociais, que possibilitava a colocação de crianças menos favorecidas” (ibid., p.143). Para comprovar essa afirmação, Dias também utiliza os índices do censo de 1836 e, a partir dele, conclui que o costume de expor ou dar filhos para serem criados

¹⁰⁶ Contudo, os trabalhos informais tiveram início ainda no período colonial. Os papéis informais nasceram ligados ao consumo e à distribuição dos gêneros alimentícios. Consideradas atividades de pouca importância, as funções de roceiros, quitandeiros, vendilhões eram destinadas aos escravos por serem consideradas aviltantes. (ibid., p.31)

¹⁰⁷ Para tentar conter a ocupação dos espaços públicos pelas mulheres pobres, a Câmara em 1857 implementou uma série de posturas no sentido de forçar os proprietários a fechar seus terrenos. Após a década de 1870, o “aburguesamento redimencionou os bairros do centro, cobrindo-os de grades de ferros”. (ibid.,p.184)

¹⁰⁸ Mesmo com as relações de dependência e cumplicidade, havia uma barreira entre brancas e negras. Conforme apresenta Dias (ibid.), as brancas empobrecidas faziam questão de marcar as diferenças e, assim que podiam, procuravam colocar as filhas em situação mais resguardadas, nos recolhimentos, em casas de parentes, agregadas ou comadres remediadas.

por outros era resultado do alto índice de filhos ilegítimos, da instabilidade das uniões de uso costumeiro e da presença numerosa de mães solteiras. O costume de redistribuir as crianças possibilitou o surgimento do ofício de intermediárias e agenciadoras de pequenas transações de comércio e vizinhanças que se tornavam as responsáveis por encontrar novos lares às crianças enjeitadas pelos pais biológicos. Essa situação foi retratada pela literatura na obra *A Enjeitada* de 1883 de autoria de Bernardo Guimarães (ibid., p. 143).

Com título similar ao do romance, os artigos do jornal *A Cruz* intitulados *Os Enjeitados* (Anônimo, *A Cruz*, 29 dez. 1861, 03 ago. 1863 e 17 ago. 1863) expressavam a preocupação com essa questão. Anteriormente já havíamos analisado esses artigos. Contudo, agora retornamos a eles para analisar a relação entre trabalho feminino e abandono dos filhos. Especialmente no artigo de 17 de agosto de 1863, o abandono dos filhos é explicitado como algo recorrente, pois as mulheres desejavam “ganhar o mundo”:

Que é isto, mulher? Matas tão plácida e contente o objecto idolatrado de tuas caricias, e não vês, que essa flor mimosa, que desabrochou em teu coração, como o lyrio do prado, que abrilhanta as margens das solitárias campinas, eleva teu espírito ao céu!(...).

Disfarçada tingirás as faces enrugadas na sensualidade, e irás accender o clarão da lascívia para enchugar o pranto fingido de teu arrependimento; irás de novo vender teu coração para renovar-se a scena, que hontem te cobriu momentaneamente de pejo; irás finalmente augmentar a tua degradação e viveres coberta do pó da infâmia e do escarneo publico!Que é feito de teu filho? Engeitei-o, me responderás: E por que? (...) queres ganhar o mundo, trabalhar feito homem, mergulhar na immoralidade e esquecer suas obrigações; por que desconheces a tua importância; a tua vida se consumirá no momento em que seus lábios innocentes pronunciem as primeiras palavras da existência – minha mãe (...)! Estas palavras já não produzem emoção em tua alma; o cynismo galvanizou a tua sensibilidade, e o frio agonizante do remorso será teu único companheiro (...)

De dia em dia esses escândalos se reproduzem, e não sei quando cessará essa immoralidade; parece que o sentimento do pudor desapareceu para a mulher, que perpetra esse escândalo, contra todas as leis da dignidade e do engradecimento social (...) (Anônimo, *A Cruz*, 17 ago.1863).

Nesse sentido, a expressão “ganhar o mundo” pode ser interpretada como uma crítica ao trabalho feminino, às uniões não sacramentadas pela Igreja Católica, ao nascimento de filhos ilegítimos. O “mundo” enquanto metáfora é utilizado para representar a vida pública e os perigos que ela simbolizava por afastar as mulheres do espaço doméstico e da dedicação à maternidade.

Contudo, ainda que as representações e modelos femininos difundidos nos jornais pesquisados privilegiassem as funções de esposa e mãe, também abriam espaço para o debate acerca da necessidade econômica do trabalho feminino. De forma similar, instituições de

assistência voltadas à infância desvalida também apresentavam o aprendizado de um ofício como forma legítima de acesso ao trabalho.

Especialmente o jornal *O Apóstolo*, ao tratar da difícil situação das mulheres pobres, apontava a caridade ou o trabalho como meio de sobrevivência honesta. Dessa forma, o trabalho é distintivo e serve para demarcar espaços, ressaltando as diferenças entre os mundos – a riqueza e a pobreza. No artigo *A mulher catholica* (Anônimo, *O Apóstolo*, 27 nov. 1873), a inferioridade intelectual das mulheres é enfatizada, em contrapartida, é proclamada a aptidão para os trabalhos domésticos:

É a mulher por sua natureza inferior ao homem em relação a intelligencia, e lhe é ao contrario superior pelo coração, e nesta differença pelo menos do lado do espirito e para mais do lado do coração, resulta a sua diferente condição social e a especialidade de sua missão na sociedade.

Mas por que a mulher, segundo a regra de sua natureza, não pode hombrear com o homem nos actos de intelligencia, não se segue que o caminho intelectual esteja para ella fechado, e lhe seja vedado colher os louros. (ibid.)

A capacidade ou incapacidade de trabalho das mulheres foi, por conseguinte, inicialmente vinculada às características atribuídas como inatas ao seu sexo biológico e, assim, ingressaram em atividades que exigiam algumas habilidades femininas, tais como, sensibilidade, sociabilidade, paciência, concentração e destreza manual. Por exemplo, as funções de lavadeira, rendeira, costureira, artesanato caseiro e serviços domésticos não eram tidos como desviantes, pois eram atividades destinadas tradicionalmente às mulheres no espaço doméstico, dessa forma, eram consideradas como extensão de seus papéis naturais de mãe e esposa.¹⁰⁹

No discurso médico-científico, os trabalhos que exigiam alguma formação intelectual eram vedados às mulheres. O principal argumento estava fundamentado na suposta fragilidade do corpo e da mente feminina e na sua inadequação às funções do mundo do trabalho. De acordo com Rohden (op.cit), em diversas teses médicas produzidas na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, na segunda metade do século XIX, encontra-se explícita a caracterização da falta de preparo da mulher para a atuação na vida pública como proveniente de sua

¹⁰⁹ É interessante notar que essas tarefas destinadas, historicamente no Brasil, às escravas ou à própria dona da casa começam a dar espaço, a partir da segunda metade do século XIX, ao trabalho feminino assalariado.

organização fisiológica diferenciada¹¹⁰. Sendo assim, “a natureza já teria definido e qualificado homens e mulheres para o preenchimento de funções específicas. A mulher é mais afetiva, enquanto o homem é dotado de inteligência”¹¹¹ (ibid., p.204).

Tais concepções, tanto as católicas quanto as médicas, se baseavam e reforçavam os papéis de gênero, e assim contribuíram para a manutenção das desigualdades. Mas, apesar de todas as interdições, o trabalho feminino fora do lar para as camadas mais pobres era interpretado como um mal necessário, pois se por um lado afastava as mulheres de sua função doméstica, por outro lado promovia o afastamento dessas mulheres de situações degradantes como a mendicância e a prostituição. Numa visão mais ponderada e positiva, o trabalho feminino extra-lar ainda poderia ser considerado como uma forma de promover a inserção da doutrina católica e da *ideologia da higiene* em outros lares. Para isso, os padres e os médicos visavam fortalecer a moral das futuras trabalhadoras agindo como incentivadores da educação profissional de crianças órfãs.

Retornemos ao caso da Escola Doméstica Nossa Senhora do Amparo em Petrópolis, retratado no tópico anterior, como exemplo da ação da Igreja Católica sobre a educação profissional feminina. Ao ingressarem na escola, as meninas órfãs eram submetidas a uma ação pedagógica que visava “fortalecer seus espíritos” e preparar para o exercício das atividades laborais “dignas ao seu sustento”, já que não tinham família para protegê-las. As preocupações principais não estavam apenas centradas nos cuidados com a formação moral e cristã das meninas, mas também em “prestar um grande serviço às famílias que precisam de mulheres que inspirem confiança para serem introduzidas no interior de suas casas.” (Padre

¹¹⁰ Segundo as teorias craniológicas da época, a aquisição de conhecimentos era mais adequada e possível nos cérebros maiores do sexo masculino. Já para a *ciência da mulher*, a ginecologia, a diferença se dava pelo fato de que o corpo feminino era determinado pelo útero e pelos ovários.

¹¹¹ Apesar de toda resistência, as mulheres tiveram garantido o direito de freqüentar os bancos das faculdades de medicina a partir da Reforma de Leôncio de Carvalho realizada em 1879. No cenário de discussão para essa Reforma, Martins (*op.cit*) apresenta um interessante debate entre o advogado Tobias Barreto e o médico Malaquias, ambos eram deputados. Em lados opostos, Barreto acreditava ser possível, por meio da educação intelectual, fazer as mulheres serem capazes de exercer outras atividades além do casamento e da maternidade; já para Malaquias, como para um grande número de médicos do período, a limitação anatômica e fisiológica, inscrita no próprio corpo feminino, determinava a inferioridade física e intelectual das mulheres. Segundo Martins, no confronto particular, Barreto ataca os argumentos de Malaquias e os compara ao dogma religioso do pecado original. Assim sendo, critica de uma forma geral os argumentos da medicina ao afirmar que “suas idéias a respeito da incapacidade feminina não passavam de uma reatualização do velho dogma judaico-cristão da maldição de Eva”(ibid., p. 237-244) . Apesar da retórica e da virulência do ataque intencionalmente transmitido por Barreto, podemos ressaltar a comparação entre o discurso católico e o discurso médico-científico, com base na idéia comum a ambos de que as mulheres eram “naturalmente” inferiores aos homens.

João de Siqueira, *A Escola Doméstica de Nossa Senhora do Amparo, O Apóstolo*, 19 jul.1868).

A Escola Doméstica Nossa Senhora do Amparo direcionava sua proposta pedagógica para a preparação de meninas a fim de que, a partir do trabalho, alcançassem riqueza moral e espiritual. Os preceitos da moral e da doutrina católica eram transmitidos pelas irmãs de caridade em virtude da falta das mães e, em último lugar, o aspecto econômico deveria ser considerado somente como forma de manter o sustento do corpo. O intento era ver futuramente as meninas bem orientadas e servindo com humildade e gratidão nas casas de famílias, auxiliando no direcionamento moral de seus patrões e dos filhos dos mesmos.

Contudo, nem mesmo as condições adversas das meninas pobres e órfãs desviavam o Padre Siqueira, idealizador e fundador da escola, da meta de fazer com que elas ocupassem os papéis de mãe e esposa. A atuação das mulheres fora do espaço doméstico não deixou de ser considerada como uma ameaça, pois desordenava os papéis “designados por Deus” como a autoridade do marido, a obediência e a domesticidade da esposa.

Nesse sentido, mesmo considerando as dificuldades das meninas atendidas pela escola em se casarem, devido à situação econômica e a falta do dote¹¹², o programa educacional não deixava de direcioná-las para o correto cumprimento de suas funções. A principal questão abordada pelo artigo *O Apóstolo* (homônimo do jornal) expressa o temor quanto ao futuro das meninas. Neste artigo encontra-se o questionamento – “Mas que outro destino poderiam ter elas depois de educadas?” (Anônimo, , *O Apóstolo*, 29 mai.1871), assim deixava expresso as incertezas e os medos considerados perigosos à “frágil natureza” feminina.

A condição de orfandade e a falta do dote eram apontadas pelo artigo como fatores que repeliam os futuros pretendentes e inviabilizavam os casamentos das meninas asiladas. Diante desse “triste quadro”, conforme aparece expresso no artigo, apela-se aos “homens de bom coração” para que se coloquem no amparo do futuro das moças pobres e condenadas a não

¹¹² Apesar de apontado como importante e essencial para o casamento, o dote, de acordo com Muriel Nazzari (2001), foi gradativamente perdendo, a partir do século XIX, o papel fundamental que desempenhava no Brasil colonial. Segundo a autora, essa transformação ocorreu por uma mudança referente à economia, pois se no período colonial a economia estava fundamentada na produção dos grandes grupos familiares, a partir do período imperial essa prática foi se tornando obsoleta. Com o desenvolvimento das cidades e o crescimento das profissões liberais e do comércio, os homens passaram a enriquecer por conta própria, sem depender do dote das esposas (ibid.,p. 151-189) Como resultado de um longo processo, a família lentamente se desvinculava do mundo da produção e dos negócios. Contudo, Dias (op.cit) reitera a importância do dote para a composição familiar no século XIX. Inclusive, a autora destaca a preocupação de alguns proprietários em deixar em seus inventários pequenas quantias para servir de dotes às órfãs, aumentando assim a possibilidade de casamentos.

terem família. Solicita aos homens que confiem na educação católica dos asilos, como é o caso da Escola Doméstica, e, por isso, abram mão de bens como dote e prestígio social.

Seguindo a mesma preocupação com o futuro da “órfã desvalida” e, conseqüentemente, com a ordem social (preocupação com a mendicância e a prostituição), os médicos começaram a articular uma política social de assistência a partir da década de 1860. Conforme descreve Marcílio (op.cit), os Asilos¹¹³ voltados ao amparo de meninas órfãs ofereciam instrução “nas primeiras letras, gramática na língua nacional, francês, geografia e prendas domésticas” (ibid., p.205). As teorias higiênicas de normatização dos espaços faziam parte da organização dessas novas instituições. O objetivo era educar, formar e proteger direcionando a criança e a adolescente pobre para o mundo do trabalho, normalmente exercendo atividades domésticas. Assim, os médicos apontavam para a necessidade de assistir as crianças abandonadas oferecendo o ensino elementar e o ensino profissionalizante. Sobre essa questão, Costa (op.cit) ressalta os aspectos morais desse tipo de educação, sendo os principais: a regulação de gestos e condutas, o compromisso com relação ao social e a preocupação com o julgamento de seus pares. Com base nesses mecanismos de correção moral, Costa aponta para a intenção dos médicos em ampliar, bem como legitimar sua ação de controle. De forma geral, a moralização realizada nos asilos era percebida pelos médicos como essencial para a engrenagem social (ibid., p.202).

Como assinala Marcílio (op.cit), essa forma de atuar era bem vista pela elite, pois acreditava-se que ela permitiria exercer um melhor controle sobre a sociedade e a manutenção da ordem. Em especial, a orientação estava destinada às crianças e adolescentes carentes e sem-família. Assim, pelo viés da pobreza, o trabalho feminino foi aceito e, por isso, se organizou a educação e a promoção das mulheres pobres¹¹⁴.

As Escolas católicas e institutos de assistência criados pelos médicos, portanto, continuariam a ser fundados ao longo dos séculos XIX e XX, destinados a habilitar as mulheres para trabalhos condizentes as suas capacidades intelectuais e físicas. Ou seja, a suposta “limitação” reduzia a esfera de ação da mulher, levando-a a atuar em atividades que

¹¹³ Como exemplo, Marcílio cita a organização do Asilo Santa Leopoldina, em Niterói, Asilo de Órfãs desvalidas, em Santa Catarina e o Colégio de Santa Tereza, em Porto Alegre. Todos fundados na década de 1850.

¹¹⁴ Marcílio (ibid.) chama atenção para o crescimento do número desses estabelecimentos, principalmente após a abolição da escravidão e da proclamação da República. Nessa mesma ótica, Costa (Op.cit, p. 201) explica a ansiedade por uma instrução que enfatizasse a diferença do trabalho escravo para o trabalho livre, a importância do respeito à propriedade privada e o sistema de jornada e salário.

reforçavam a sua condição subalterna. Longe de ser uma aceitação plena e estimulada pela Igreja Católica, percebe-se que, mesmo entre as camadas mais baixas, o trabalho feminino era considerado como provisório frente ao papel que realmente conferia dignidade à mulher e à família.

3.3.3 – A Prostituta.

Conforme fizemos referência no início deste capítulo, Donzelot (op.cit) considera a sexualidade como o primeiro ponto de contato entre o discurso católico e o discurso médico-científico. A sexualidade, há muito controlada e normatizada pelos padres, passaria a ser requisitada pelos médicos. A princípio, os médicos tratavam da sexualidade somente via reprodução, mas, em fins do século XVIII e no XIX, expandiram sua atuação para os comportamentos sociais e, assim, organizaram debates sobre a sexualidade “doentia” – tendo a prostituição como ícone¹¹⁵.

No Brasil, a produção médico-científica sobre a prostituição teve início na década de 1840. A abordagem dessa temática, assim como a postura adotada pela medicina brasileira foram oriundas da influência da medicina social, sinalizando pela primeira vez em direção aos problemas identificados como desordem social. Atentando para essas questões, a historiografia desenvolveu, a partir da década de 1980, estudos sobre a postura dos médicos com relação à prostituição, explorando fundamentalmente teses, memórias e sessões na Academia Imperial de Medicina e nas Faculdades de Medicina do Rio de Janeiro e da Bahia. As principais questões foram levantadas a partir das formulações a cerca do combate ou controle da prostituição, os prejuízos ocasionados pelas prostitutas, bem como a descrição de suas formas de atuação.

¹¹⁵ O debate sobre sexualidade, segundo Michel Foucault (2005), teve um terreno fértil no século XIX, pois esse foi um grande momento de produção e difusão de discursos a respeito das práticas sexuais. De acordo com Foucault, para produzir discursos sobre a prostituição foi necessário ao discurso médico-científico debater ardorosamente a sexualidade sob todas as suas formas, utilizando a estratégia de *falar sobre*. Todavia, esse debate foi promovido entre iguais, médicos falando e discutindo com médicos. Dessa forma, o debate não foi, inicialmente, movido pelo intuito de minimizar fronteiras. O *falar* nesse sentido carregava mais um sentido normativo. Contudo, existia também um outro lado desse discurso marcado pela necessidade imperativa de tratar a sexualidade tida como desviante – as prostitutas – com o principal fim de vencer as barreiras que dificultavam a divulgação dos males venéreos e os possíveis tratamentos, mas nem por isso deixavam de apontar essas mulheres como sujeitos sociais e morais extremamente perigosos.

O trabalho de Magali Engel (1985), um dos pioneiros a trazer à baila esse tema, apresenta os médicos como um dos segmentos da intelectualidade que “neste momento, se empenham na tarefa de ordenar a desordem urbana, de destruir o perfil colonial da cidade, transformando-a em espaço moderno e civilizado.”¹¹⁶ (ibid., p.44). Conhecer, controlar ou extirpar a prostituição passou a ser uma das formas dos médicos adquirirem espaço e respeito, tomando para si a responsabilidade de consolidar a necessidade de uma cidade saudável e ordenada pelo progresso e pela modernização.

Para alcançar a configuração social tão almejada, os médicos brasileiros se debruçaram sobre o estudo do médico francês A.J.B. Parent Duchâtelet, responsável por uma ampla pesquisa sobre a prostituição em Paris. De acordo com Engel (ibid), a referência a seu nome é bastante recorrente nos escritos médicos sobre a prostituição no Rio de Janeiro produzidos entre 1845 e 1890. Como forma de enquadramento e aproximação, os médicos brasileiros utilizaram a hierarquização produzida pelo Dr. Duchâtelet¹¹⁷. Através dela, a prostituição foi classificada como pública e clandestina. Como subdivisão, dentro da prostituição pública havia três ordens: as prostitutas luxuosas, as prostitutas dos sobrados e as prostitutas dos casebres. Apesar de todas preocuparem, como Costa (op.cit, p.266) afirma, foi dada uma atenção especial para as prostitutas luxuosas, por serem discretas e atingirem tanto as mulheres pobres, “futuras candidatas à prostituição” e as mulheres ricas, “futuras desertoras da prostituição”.

A mulher prostituída foi considerada pelos médicos como doente, tomada pela loucura, pelo vício e pelo crime¹¹⁸. Ao negar totalmente a “natureza feminina”, a prostituta era

¹¹⁶ O processo de institucionalização da medicina tem início a partir da década de 1830, a partir de instituições que começaram a se engajar no sentido de produzir políticas de direcionamento das ações e práticas médicas. Como exemplo, a criação da Associação Médico Literária, em 1828, e da fixação dos estatutos da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro, que passou a ser denominada Academia Imperial de Medicina do Rio de Janeiro, em 1835. Nesse estatuto, encontrava-se expresso que esta instituição, juntamente com o próprio governo e com a Faculdade de Medicina, teria a responsabilidade de produzir um saber destinado a viabilizar a perspectiva política de higienização do espaço urbano. Contudo, sabemos que a institucionalização da medicina se dá somente mais tarde, no século XX.

¹¹⁷ Um dos médicos que utilizou a classificação como importante método de fundamentação de seu estudo foi o Drº Francisco Ferraz de Macedo (1872) em sua tese - *Da prostituição em geral, e em particular em relação a cidade Rio de Janeiro: prophylaxia da syphilis*.

¹¹⁸ Os criminologistas Lombroso e Ferrero, partindo de características que consideravam normais, buscaram analisar aquelas dadas como desviantes – as criminosas e as prostitutas. Muito influentes nos meios jurídicos e policiais, os tipos apresentados por suas teorias apontavam “manifestações de degenerescência sendo representativas dos tipos mais primitivos da espécie humana, reconhecíveis pela peculiaridade de suas características biológicas” (Soihet, op.cit, p.82).

apresentada como diametralmente oposta à representação da mulher dedicada ao lar, à maternidade e ao casamento. Dessa forma, o perfil da mulher prostituída configurava-se como contra-exemplo na formação de um *lar higiênico*. As meretrizes eram caracterizadas pelo desprezo ao casamento higiênico e, portanto, à sexualidade saudável. Consideradas ameaçadoras, eram rebaixadas às condições mais torpes pelo discurso médico-científico, qualificadas como “espécies híbridas”, “degeneradas”, “vampiras” ou mesmo “assassinas”. Além disso, pela recusa à maternidade eram apontadas como “desnaturadas”. Analisando essa concepção médica, Margareth Rago (1991) expõe:

(...) os médicos brasileiros invadem o submundo da prostituição, classificam as mulheres “degeneradas”, investigam seus hábitos e gostos, diagnosticam suas doenças, procurando acumular todo um conhecimento sobre a mulher pública e difundir o estereótipo da puta, a partir do qual elas serão situadas para fora do campo da normalidade sexual e social. (ibid., p.56)

Assim sendo, a autora apresenta a forma com que os médicos classificavam o comportamento das mulheres públicas:

seu objetivo principal é a satisfação do prazer e, nesta lógica, prazer e trabalho são categorias antinômicas. Por isso, ela deve ser enclausurada nas casas de tolerância ou nos bordéis, espaços higiênicos de confinamento da sexualidade extraconjugal, regulamentados e vigiados pela polícia e pelas autoridades médicas e sanitárias. (ibid., p.90).

Sobre as formas de conceber e lidar com a prostituição, Engel (op.cit) contrapõe o discurso dos médicos que desejavam a regulamentação da prostituição e daqueles que não a desejavam. Os médicos regulamentaristas consideravam o combate à prostituição não como uma forma de eliminá-la, mas sim, de conter o seu crescimento vertiginoso. Nesse sentido, era proposto um controle que servisse de proteção à família e ao Estado. Em consenso, Engel (ibid.), Soihet (op.cit) e Margareth Rago (op.cit) apontam à regulamentação como uma proposta consensual de controle a prostituição. Segundo seus defensores, essa concepção percebia a prostituição como um mal necessário, ao mesmo tempo, fato natural e social¹¹⁹. As

¹¹⁹ Natural por permitir a vazão dos instintos sexuais masculinos, parte da natureza orgânica do homem. Como causa social, a prostituição foi associada ao excesso de riqueza e miséria, mas também ao “esquecimento das práticas religiosas, a divulgação das obras imorais, a falta de educação moral e intelectual, principalmente do sexo feminino”(Soihet, op.cit, p.204).

medidas propostas para controlar a prostituição visavam, em sua grande maioria, a criação de um local higiênico, onde as “prostitutas higienizadas” pudessem exercer sua atividade. Dessa forma, propunham a regulamentação por meio de medidas preventivas e coercitivas.¹²⁰

Os médicos anti-regulamentaristas clamavam pela eliminação da prostituição por ser um perigo à sociedade. Portanto, para eles, regulamentar a prostituição significava legalizar o mal. De acordo com seus argumentos, a regulamentação poderia promover um crescimento da prostituição, pois definindo-a como profissão propiciaria o crescimento do “lucrativo negócio” e, além disso, transformaria o “bordel” em espaço de conservação e disseminação do vício. Na opinião dessa corrente médica, a prostituição deveria ser combatida por meio da repressão legal e policial. A contenção da prostituição estaria intimamente relacionada à educação moral (instrução intelectual e religiosa). Esses médicos acreditavam na recuperação da prostituta através de medidas regeneradoras, como: “a pregação da doutrina cristã aliada a melhoras na condição de vida e de saúde da população” (Engel, op.cit, p.161).¹²¹ Esse aspecto da proposta anti-regulamentarista apresentava-se permeado pelos ideais católicos, demonstrando com isso que o discurso médico-científico e o católico não estavam tão distantes assim. Nesse contexto, ao mesmo tempo em que os médicos afirmam ser estritamente necessário ter a prostituição como objeto do saber médico, eles se vêm sob o olhar da moral cristã e não negariam totalmente essa moralidade.

A presença de uma moralidade cristã se traduz, por exemplo, nas frequentes citações bíblicas, nas epígrafes retiradas das epístolas e nas constantes referências ao pensamento agostiniano. Além disso, os textos médicos que versam sobre sexualidade, produzidos no Rio de Janeiro, entre 1845 a 1890, são marcados por tom embaraçoso, que se expressa na insistência em justificar a escolha do tema, situando-o como objeto da medicina (Engel, op.cit., p.69).

Ao selecionar esse trecho buscamos aproximar o discurso médico-científico e o discurso católico, ambos focalizados neste trabalho, no sentido de demonstrar que tais esferas

¹²⁰ As medidas preventivas tinham por objetivo diminuir o número de prostitutas e clientes, para isso alertavam para a necessidade de “aprimoramento da educação dos homens, para que aprendessem a controlar sua sexualidade, para as mulheres pobres condições dignas de trabalho” (Engel, op.cit, p.205). As medidas coercitivas estavam organizadas sob as tentativas de criação do “bordel”, para centralizar e melhor controlar o aspecto físico e moral das prostitutas.

¹²¹ A discussão entre os representantes das duas correntes médicas se estendeu com força desde a década de 1850 até 1890, mas a regulamentação da prostituição nunca saiu dos projetos dos médicos regulamentaristas e de uma parcela das autoridades policiais.

não estavam de forma alguma dissociadas. Apesar de privilegiarem pontos distintos e estarem inicialmente em contraposição, o momento histórico ainda é marcado por uma profunda religiosidade estando, é claro, os médicos inseridos nela.

Se a historiografia brasileira produziu importantes trabalhos e debates sobre a concepção médica a respeito da prostituição, o mesmo não ocorreu com a percepção católica sobre o mesmo problema.

Caracterizada pelo discurso católico como violação da moral, do espírito, do corpo e como uma negação da maternidade, a prostituição não tinha qualquer dimensão de necessidade econômica, mas sim de devassidão. As prostitutas eram descritas como mulheres tomadas pela imoralidade e pelo vício, negando totalmente a moral cristã. No artigo *Prostituição* (Anônimo, *A Cruz*, 16 fev.1862), essa atividade é apontada como uma escolha da mulher que se deixa envolver pelas “corrupções mundanas” e esquece da “nobreza do seu coração”. A prostituta é apresentada como vil e perigosa, pois partia dela a escolha de romper os laços com o divino – ao negar a maternidade (sua condição feminina) – e se entregar às paixões.

Desvinculada de aspectos relacionados à sobrevivência material, a prostituição não se constituía como fato social para a Igreja Católica. A conduta reprovável era produto de uma alma agitada em busca de novos prazeres. Tomada por ambições e vaidades, a mulher que segue pelo meretrício passa a ser marcada por uma anormalidade espiritual oriunda do esquecimento das práticas religiosas, pela leitura de “obras imorais” e pela falta de educação religiosa e moral. Em tal contexto, a prostituição adquire um caráter anti-social, principalmente por perturbar a ordem social e familiar e por comprometer toda a moralidade construída pelo discurso católico. A prostituição precisava ser extirpada. Descrita como uma ameaça à família católica e a mulher honesta, a meretriz colocava em xeque o amor casto do casal e a educação moral dos filhos. Era acusada, ainda, de motivar a criminalidade e a concupiscência por promover o esquecimento da dignidade e o descontrole do instinto sexual masculino.

As prostitutas eram taxadas de preguiçosas, depravadas, levianas, mentirosas, desonestas, inconstantes, volúveis, exaltadas e insolentes. Além disso, também as bestializavam, taxando-as de monstro, fera e hidra. Tudo isso com o objetivo de marginalizá-las, criando repulsa e medo. A moral sexual era utilizada para reforçar a diferença entre as

prostitutas e as esposas, pois enquanto a esposa/mãe consciente das leis católicas praticava o coito visando somente a procriação, a meretriz o praticava por desejar incessantemente o prazer. Na visão dos padres, as meretrizes desprezavam completamente a maternidade (sendo capaz de abandonar, cometer sucessivos abortos e infanticídios) por receio de perder a liberdade, se afastar dos prazeres do mundo e, até mesmo, por desconhecerem sua “missão de mãe”. (Margareth Rago, 1991, p.89)

O temor provocado pela prostituição também é utilizado para advertir as mulheres sobre os livros de “romances” apontados como incitadores da luxúria. Nos artigos *Perigo dos Romances* (Anônimo, *A Cruz*, 13 out.1861) e *Palavras de um crente* (Anônimo, *O Apóstolo*, 15 mai.1870), esse tipo de literatura é representado como destrutiva, pois o romance poderia destruir a unidade familiar ao corromper a inocência da mulher. Tais perigos são assim descritos:

A época actual caminha para um despenhadeiro – o estrondo de sua queda será espantoso, a mocidade corre a emaranhar-se em seos espinhos, a donzela dorme o somno da perdição à sua sombra. O luxo e a vaidade são os fructos que a virgem colhe em recompensa de seo tempo que emprega para contemplar esses paines seductores, que se invertão para adoçar os lábios e estragar o coração. (...) Que firmeza de espírito pode ter a virgem, que entrega-se absolutamente ao passa-tempo de um romance? Que felicidade pode offerecer a seo esposo?

Que exemplo para legar a seos filhos? Serão por ventura esses meios fracos, que a levarão a altura que lhe compete na sociedade? E essa missão importante que se une ao seo coração?

Certamente que não.

Não ser a melhor, e mesmo a mais sublime, que uma virgem, em vez de folhear as páginas de um romance, abrisse cautelosamente a Escripura Sagrada, que decorasse as máximas do Evangelho, que consentisse o seo espírito que refletisse sobre as verdades, que visse as batalhas que affrontarão as heroínas do Christianismo, que admira-se o amphiteatro em que se expunhão os defensores da fé, que aprendesse a maneira porque se deve soffrer e amar?!

Haverá grandeza maior do que essa, riqueza mais sólida, formosura mais bella, tempo mais feliz para gozar-se?! Porém a virgem só attende aos interesses do mundo, aos adornos da corrupção, as felicidades de um espírito degenerado, que quer de um, é factio consumil-a em sua fúria. E leval-a ao caminho da prostituição! (Anônimo, *Perigo do Romance*, *A Cruz*, 13 out. 1861.)

Os romances (literatura) eram taxados como perigosos para as mulheres por se acreditar que eles poderiam promover ilusões amorosas capazes de incitar desejos e irresponsabilidades, levando a moça de família a cometer atos reprováveis como a fuga e a

entrega (relação sexual) antes do casamento. Os artigos eram direcionados aos pais (o casal) e apregoavam a necessidade de organizar formas de interdição das leituras. Essa preocupação demonstrava um “perigo” novo, na concepção católica, que ia se configurando na medida em que as mulheres iam sendo alfabetizadas. Assim sendo, a leitura de romances sem interdições é apontada como uma das razões que acarretavam a perda da inocência e o despontar da imoralidade que poderia levar à prostituição. Promotor de desgraças, os romances são apontados como incitadores da sensualidade perigosa à honra da mulher e da família.

O tempo ocupado com os romances significava o afastamento da mulher de suas obrigações. Assim, a leitura do romance provocaria o despertar para outros assuntos que não os da religião e família. Infelizmente nenhum dos jornais traz os títulos ou assuntos tratados por esses romances proibidos, contudo, o periódico *A Cruz* promove uma longa discussão sobre o romance francês *Os miseráveis* de Victor Hugo (Anônimo, *Analyse dos miseráveis de Victor Hugo*, *A Cruz*, 22 jun., 29 jun., 06 jul., 13 jul., 20 jul., 27 jul. todos do ano de 1863).

A partir desse debate, podemos perceber que a grande inquietação com relação a ele é direcionada para o fato de que as personagens principais são Fantina, uma prostituta francesa, e Valdejan, um ladrão; o cenário social é marcado por mazelas, injustiças, crimes e em nenhum momento o autor apresenta a doutrina católica como uma salvação para os problemas. Pelo contrário, os artigos ressaltam que, em diversas passagens, Victor Hugo aborda os problemas como decorrentes de injustiças sociais, culpando a própria Igreja Católica ao afirmar que a culpa é “da irresponsabilidade individual e da solidariedade social.” (ibid., 13 jul.1863). No jornal, fica expresso que “a doutrina do romance atesta a decadência do século”. (ibid., 27 jul.1863).

Apesar de reconhecidamente a prostituição ser uma prática muito antiga, tendo até mesmo seu símbolo bíblico representado pela figura da Maria Madalena, os jornais católicos pesquisados afirmam enfaticamente que a cultura moderna promoveu um aumento da desordem, como, por exemplo, a disseminação da prostituição. Além da prostituição, as idéias liberais, as críticas direcionadas a Igreja Católica, a instauração do casamento civil e o crescimento das religiões protestantes eram também apontados pelos jornais católicos como promotores da decadência moral da sociedade. Nos artigos, as mulheres são descritas como as maiores vítimas diante da carência moral e religiosa da sociedade, pois reconhecidas como mais frágeis e suscetíveis, são fáceis presas da falsa liberdade. Dessa forma, no discurso

católico, a prostituição era o destino das mulheres que seguiam por outros caminhos que não os designados pela Igreja Católica.

Medidas preventivas poderiam evitar com que mulheres honestas fossem desviadas para a prostituição. Tratava-se de cuidados com a educação, tanto das meninas, quanto dos meninos, para ensinar a controlar os impulsos sexuais e a indolência, apontados como primeiras causas da prostituição. Deste modo, o aprimoramento da educação poderia dar ao homem a capacidade de controlar a sua sexualidade através da interiorização de normas de comportamento sexual, e em relação à mulher, poderia demonstrar a importância do recato e da negação da sexualidade.

Analisando o discurso produzido pelos jornais católicos, percebe-se a afirmação de apenas duas posições antagônicas e justapostas de modelo e representação feminina - a mulher “honesta” (mãe e esposa caridosa) e a mulher “devassa” (aquela que vive para o prazer negando a maternidade). São esses os arquétipos femininos apresentados pelo discurso católico, enquanto o primeiro era proclamado e exaltado, o segundo servia de alerta por representar o mal e o perigo.

O discurso presente no *A Cruz* e *O Apóstolo* é exemplar quando se deseja analisar os meios pelos quais foram firmados a *des-historização* e *eternização* das estruturas da divisão social, termos cunhados pelo sociólogo Bourdieu (2007, p.15-22) para reforçar a sua concepção de que a *ordem sexual* foi constituída pelas instituições Família, Igreja Católica e Escola. Desenvolvendo sua interpretação, Bourdieu afirma que o processo de diferenciação e hierarquização dos sexos não é natural, e sim histórico. Surge desse ponto o pressuposto básico do sociólogo denominado *arbitrário cultural*, resumidamente, significa que todas as formas de organização material e simbólica do mundo são social e culturalmente arquitetadas.

Ao expor e interpretar as representações femininas de comportamento moral e social, tivemos como principal preocupação esclarecer que os respectivos papéis designados a elas são parte de um projeto social. O projeto foi sendo constituído sobre as caracterizações de subserviência e fragilidade feminina com a finalidade de legitimar e defender posições políticas e sociais. Mesmo reconhecendo a crítica de Bourdieu centrada na desqualificação da análise dos aspectos da dominação masculina a partir do estudo de instituições masculinas, as diretrizes do papel social feminino pensadas e transmitidas pelos jornais (veículos da Igreja Católica) foram percebidas como um projeto social que possibilita a percepção das estruturas

objetivas e subjetivas da dominação masculina. Por conseguinte, esse capítulo, bem como os anteriores, se enquadra na tentativa de reconstruir, pelo menos, parte do trabalho de historicizar apontado como primordial por Bourdieu.

CONCLUSÃO

Esta dissertação teve por objetivo investigar as representações femininas produzidas pela Igreja Católica em dois jornais – *A Cruz* e *O Apóstolo* – que circularam no Rio de Janeiro nas décadas de 1860 e 1870. Nesse contexto, o discurso católico proclamou a necessidade de reformar a sociedade brasileira e, para isso, elegeu a mulher – a partir da valorização da maternidade – como principal agente dessa transformação. A partir do interesse em comum de reforma social e afirmação da maternidade como papel social da mulher, destacamos e analisamos pontos de convergência e divergência entre o discurso católico e o discurso médico-científico. No quadro da produção de novas representações de comportamento moral e social da mulher, demos ênfase ao processo de construção do duplo significado da maternidade, ora privilegiada a partir da dimensão de sua função religioso-moral por parte dos padres, ora tratada como função higiênico-social por parte dos médicos, porém compreendida por ambos como função moral e social da mulher.

A reforma católica, articulada juntamente com a reforma social, apresentou à sociedade um projeto de modernização social a partir de uma reorganização social. Também inflamados pela visão de que era necessário reformar a sociedade, os médicos passaram a apontar os problemas sociais e os meios para as mudanças. No momento histórico em que a construção de uma nova sociedade era colocada como um aspecto central, as representações femininas consolidavam-se como um importante caminho para a construção e a viabilização dos projetos.

Ao pensar a formação *do social* no Brasil do século XIX, os argumentos de Donzelot (op.cit) nos auxiliaram na compreensão de que esse contexto de transformações sociais trazia em seu bojo a disputa por regulação dos indivíduos, a partir dos aspectos comportamentais e

sociais realizados tanto por padres quanto por médicos. O confronto se articulava em torno da afirmação dos papéis de conselheiro familiar, organizador do espaço doméstico e disciplinador das famílias. Em comum, padres e médicos consideravam a família como o primeiro e principal núcleo social a ser transformado. Porém, se por um lado os padres reforçavam a importância e a superioridade do núcleo familiar calcado na aliança entre os membros dessa unidade, por outro lado os médicos atacavam a reclusão das famílias em si mesmas. Para os médicos, a sociedade brasileira precisava de uma organização promovida pela medicina e pelo Estado através de políticas e programas de saúde.

Apesar das diferenças apontadas, entretanto, o modelo de sociedade ideal arquitetado tanto por padres quanto por médicos tinha como ponto central a constituição da maternidade como papel social feminino, fundamental para a organização e fundamentação dos respectivos modelos familiares. A valorização da maternidade adquiriu maior força argumentativa, e possibilitou frutíferas reflexões. Considerando a complexidade das representações femininas, a partir dos artigos sobre a educação, por exemplo, comprovamos que o modelo feminino católico fundamentado na concepção de mulher-mãe enquanto educadora religiosa e moral ultrapassava o limite do espaço doméstico, configurando-se numa proposta para a sociedade, que em primeira instância reforçava a unidade familiar e a hierarquização da sociedade a partir da autoridade da figura masculina (o padre, o pai). Já os médicos, segundo os trabalhos de Costa (op.cit), Rodhen (op.cit) e Martins (op.cit), começavam a esboçar a necessidade de apresentar os princípios higiênicos como fundamentais para a educação das mulheres, em especial às mães, visando o esclarecimento dos filhos e sua formação como cidadãos. Assim, padres e médicos convergiam na percepção de que a mulher deveria tomar para si a missão de criar os filhos e formar novos indivíduos. No entanto, com perspectivas distintas, pois os padres, a partir dos princípios do catolicismo, consideravam a educação dos filhos imprescindível para a manutenção da força da família e da Igreja Católica frente às “intromissões” do Estado no poder religioso e familiar; por outro lado os médicos, sob influência da medicina francesa, planejavam iniciar uma regulação no interior das famílias tendo como base conselhos educativos, essencialmente relativos à higiene, para também demonstrar ao Estado imperial a importância de formar cidadãos higienizados e higiênicos.

Portanto, dentre as múltiplas identidades femininas simultaneamente refletidas e forjadas nos periódicos – esposa, educadora, vigilante do espaço doméstico e da família, caridosa – a maternidade despontou como o principal papel das mulheres, e ao mesmo tempo a própria essência. O rico material encontrado nas páginas dos jornais revelou as tensões, dualidades, conflitos e ambigüidades que permearam a construção do novo papel feminino de mãe – reflexos das contradições e ambivalências presentes no debate sobre o lugar social das mulheres. Os artigos analisados representavam as mulheres enquanto mães e essa representação aliava o sentimento e o papel materno ao sacerdócio. De forma similar, a centralidade da maternidade nas produções médicas, de acordo com Rodhen (op.cit) e Martins (op cit), fez dos temas do aborto, aleitamento, casamento, puericultura e sexo os mais discutidos e, dessa forma, foi viabilizada a construção da *ideologia da maternidade* e a representação da mulher-mãe como parte do projeto médico de intervir na organização social do país.

Os padres depositavam na educação religiosa das mulheres, em particular, uma maior adequação e disseminação dos princípios tridentinos, em primeiro lugar na família e posteriormente na sociedade. O modelo de mãe católica, como primeira professora, esteve imbuído de um espírito reformista pelo afincamento de instituir a reforma ultramontana no espaço doméstico, atuando sobre os homens e os filhos. De acordo com o projeto católico, a formação de católicos romanizados precisava passar pelas mãos das mães.

Os médicos acreditavam que a partir da promoção de uma educação higiênica das mulheres haveria uma maior promoção de cidadãos preocupados em seguir e proclamar seus princípios. Os cuidados higiênicos com a casa e com os filhos ajudariam a promover a reforma social através do esclarecimento das atividades médicas. De acordo com o projeto médico, a formação de cidadãos higiênicos precisava passar necessariamente pelas mãos das mães.

Destacamos a valorização da função maternal como o principal ponto de intercessão entre o discurso católico e médico, ambos incitadores de críticas sociais e de propostas de mudanças. Pelo aspecto religioso, a maternidade deveria ser percebida como uma missão religioso-moral e pelo aspecto médico como uma missão higiênico-social, mas apesar de pronunciados por locutores com propostas diferentes, as representações femininas, com ênfase no papel materno, emergiram do interesse comum de *reuropeizar* a sociedade superando a herança colonial e projetando uma sociedade mais próxima ao ideal europeu.

Ainda que distintas, as representações femininas arquitetadas por padres e médicos convergiam quanto à complexidade da maternidade, a qual exigia a aquisição de habilidades específicas. Por isso, a educação feminina esteve presente e, embora com propósitos distintos, demonstrou pontos em comum entre o discurso católico e o discurso médico-científico. A dupla concepção da maternidade, simultaneamente instinto natural e aprendido, não se constituiu em obstáculo aos esforços doutrinários de padres e médicos. Ao contrário, ambos exploraram a dualidade ao argumentar que a maternidade era um dom, no entanto, passível de se aprimorar através da educação. Nos moldes católicos tridentinos, a maternidade precisava ser exercida como uma atividade religioso-moral e nos moldes higiênicos como uma atividade higiênico-moral. Assim qualificada, mesmo com as peculiaridades apresentadas no capítulo três, a maternidade na concepção de ambos seria acessível a qualquer mulher, contudo, seria imprescindível uma preparação.

Ao tornar as mulheres – na qualidade de mães – responsáveis pela formação dos católicos tridentinizados ou dos cidadãos higienizados, tais concepções de maternidade lhe agregaria o *status* de função social. Por isso, apontamos esse contexto como um momento de inicial disputa pelo papel de orientador familiar que por muitos séculos havia sido realizado pelos padres. Portanto, a centralidade da mulher e, ainda mais, a necessidade de conferir um novo papel social a ela possibilitam a análise conjunta dos projetos e objetivos dos padres e médicos na regulação no interior das famílias e da sociedade.

Assim, se padres e médicos perceberam na valorização da mulher e da maternidade um meio para expor suas visões de mundo e apresentarem suas perspectivas e projetos, para as mulheres, tal função poderia ser uma maneira de extrapolar o espaço doméstico e galgar novos patamares sociais. Para as mulheres de famílias mais abastadas, o exercício da maternidade, ao ser representado como uma função imprescindível para a reforma social, constituiu caminho para a inserção dessas mulheres no espaço público via caridade a princípio.

A maternidade, longe de se reduzir a mais uma forma de representação feminina, possibilitou uma projeção da importância das mulheres no espaço público – “masculino” – da organização da Igreja Católica, da medicina, da modernidade. Mesmo a ação materna sendo prioritariamente exercida no espaço doméstico, ela passa a ter desdobramentos fundamentais no espaço público. A análise dos artigos e da historiografia demonstrou ainda que a difusão das representações femininas, em especial a maternidade, mais do que simples estratégia de

inculcação de novos valores, constituiu processo cultural dinâmico e complexo. Os preceitos tanto católicos quanto médicos não se voltam apenas para responder questões sobre os cuidados com os filhos, mas buscavam também responder as ansiedades em torno do papel social da mulher. É essencial enfatizar que estava em jogo a conformação de uma nova ordem de relações sociais, necessária para a superação dos resquícios coloniais e para a promoção da modernização da sociedade brasileira.

BIBLIOGRAFIA E FONTES

FONTES PRIMÁRIAS

Jornais:

A Cruz - jornal religioso, litterário, histórico e philosophico (1861-1864).

Artigos seleccionados do jornal A Cruz:

Anônimo, *O Amor Materno*, 29 ago.1861.

Anônimo, *Perigo dos Romances*, 13 out.1861.

Anônimo, *Introdução*, 08 dez. 1861.

Anônimo, *Os Engeitados*, 29 dez. 1861, 03 ago. 1863 e 17 ago. 1863.

Anônimo, *A Educação*, 01, 08, 16, 23 dez. 1861, 12 jan., 01 fev., 04 set. 1862.

Anônimo, *Prostituição*, 16 fev.1862.

Anônimo, *Analyse dos miseráveis de Victor Hugo*, 22 jun., 29 jun., 06 jul., 13 jul., 20 jul., 27 jul. todos do ano de 1863.

Anônimo, *O Mez de Maria*, 04 mai. 1864.

Anônimo, *A Verdadeira Mulher*, 26 jun.1864.

Anônimo, *A Educação Materna, A Cruz*, 04 set.1864.

O Apóstolo - periódico religioso, moral e doutrinário consagrado aos interesses da religião e da sociedade (1866-1874).

Artigos seleccionados do jornal O Apóstolo:

Anônimo, *A Caridade é a primeira das virtudes*, 12 jan.1866.

- Anônimo, *Missão Christã das mulheres*, 09 jun.1867.
- Anônimo, *A Educação Religiosa*, 20 jan.1867.
- Anônimo, *A Fortaleza Christã*, 12 mai.1867.
- Anônimo, *Missão christã das mulheres*, 09 jun.1867.
- Anônimo, *Chronica da Semana*, 29 mar.1868.
- Emília Augusta G.Penido, *Comunicados*, 17 nov. 1869.
- Anônimo, *Mãe Dolorosa*, 09 jan.1870.
- Emília Augusta G.Penido, *Não se deve contrariar as vocações*, 24 jul. 1870, 20 nov. 1870.
- Um Crente leigo, *As palavras de um crente*, 29 mai.1870, 24 jul. 1870.
- Padre João de Siqueira, *A Escola Doméstica de Nossa Senhora do Amparo*, 19 jul.1868, 29 mai. 1871, 22 jan. 1871.
- Emília Augusta G.Penido, *O Mez Mariano, O Apóstolo*, 19 mai.1872.
- Emília Augusta G.Penido, *O mez mariano*, 19 mai. 1872.
- Anônimo, *A boa margarida*, 23 mai.1872.
- Anônimo, *A mulher catholica*, 27 nov. 1873.
- Almanak Laemmert - administrativo, mercantil e industrial da corte e da província do Rio de Janeiro (1870, 1880 e 1890). Carlos Guilherme Haring.
- Informações sobre educação feminina. p. 451, 460 e 485.

FONTES SECUNDÁRIAS

ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ACCATI, Luisa. *Hijos omnipotentes y madres peligrosas. El modelo católico y mediterrâneo*. In: MORANT, Isabel (dir). *Historia de las Mujeres en Espana y América Latina*. Tomo II. Madri: Editora Cátedra, 2005.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *Vida privada e ordem privada no império*. In: ALENCASTRO, Luiz Felipe de (org). *História da Vida Privada no Brasil – Império: a corte e a modernidade nacional*. 8ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

ALGRANDI, Leila. *Honradas e Devotas: Mulheres na Colônia. Condição feminina nos conventos e recolhimentos do Sudeste do Brasil, 1750-1822*. 2ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1993.

ÁRIES, Phillippe, *História Social da Criança e da Família*. Trad: Dora Flaksman. 2ª ed. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1978.

ARY, Zaíra. *Masculino e feminino no imaginário católico: da Ação Católica à Teologia da Libertação*. São Paulo: Anablume, 2000.

AZZI, Riolando. *A cristandade colonial: um projeto autoritário*. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *A participação da mulher na vida da Igreja do Brasil (1870-1920)*. In: Maria Luiza Marcílio(org). *A mulher pobre na história da Igreja Latino-Americana*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. *Os primórdios da catequese: arranjos do período colonial e imperial*. In: Mauro Passos (org). *Uma história no plural – 500 anos do movimento catequético brasileiro*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

BADINTER, Elizabeth. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Trad: Waltensir Dutra. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BEOZZO, José Oscar. *A Família escrava e imigrante na transição do trabalho escravo para o livre*. In: Maria Luiza Marcílio (org). *Família, Mulher, Sexualidade e Igreja na História do Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

- BOEHER, George. *A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889*. In: Henry H. Keith e S. F. Edwards. *Conflito e Continuidade na Sociedade Brasileira*. Trad José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- BOFF, Frei Clodovis M. *Cristianismo e Secularização*. Revista Convergência, Rio de Janeiro, Nº 114, 1978 (jul-ago), ano XI, p.343-358.
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Trad: Maria Helena Kuhner. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- BROTTO, Renata Batista. *ENTRE A CRUZ E O SABER MÉDICO: Um contraponto entre o discurso religioso e o médico sobre a prostituição na cidade do Rio de Janeiro 1845 a 1854*. Monografia. Universidade Estadual do Rio de Janeiro/ Faculdade de Formação de Professores, São Gonçalo, 2005.
- BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Trad: Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- CASAGRANDE, Carla. *A mulher sob custódia*. In: PERROT, Michelle e DUBY, Georges (orgs). *História das mulheres no ocidente*. Porto: Edições afrontamentos, 1994, vol4.
- CORREA, Silvio Marcus de Souza. *Sexualidade e poder na Belle Époque de Porto Alegre*. Rio Grande do Sul: UNISC, 1994.
- COSTA, Jurandir Freire. *Ordem Médica e Norma Familiar*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1989.
- DALARUN, Jacques. *O olhar dos clérigos*. In: PERROT, Michelle e DUBY, Georges (orgs). *História das mulheres no ocidente*. Porto: Edições afrontamentos, 1994, vol4.
- DIAS, Maria Odila da Silva. *Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX: Ana Gertrudes de Jesus*. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- DONZELOT, Jacques. *A polícia das famílias*. Trad: M.T. da Costa Albuquerque. 9ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- ENGEL, Magali. *Meretrizes e Doutores: o saber médico e a prostituição na cidade do Rio de Janeiro 1845 a 1890*. Dissertação (Mestrado em História Social).Universidade Federal Fluminense, Niterói, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade. A Vontade de Saber*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A Guilhaon Albuquerque. 16ª ed. São Paulo: Graal, 2005.

FREIRE, Maria Martha de Luna. *Mulheres, Mães e Médicos. Discurso maternalista em revistas femininas (Rio de Janeiro e São Paulo, década de 1920)*. Tese de Doutorado. Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2006.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Jose Olympio, 1981.

GIORGIO de, Michela. *O modelo católico*. In: PERROT, Michelle e DUBY, Georges (orgs). *História das Mulheres – O século XIX*. Porto: Edições Afrontamentos, 1991.

GOMES, Francisco José Silva. *A Igreja e o Poder: representações e discursos*. In: Maria Eurydice de Barros Ribeiro (org). *A vida na Idade Média*. Brasília: Editora UNB, 1982.

_____. De súdito a cidadão: os católicos no Império e na República. *História e Cidadania*. XIX Simpósio Nacional da ANPUH, Belo Horizonte, vol II, 1998.

_____. *Quatro séculos de cristandade no Brasil*. In: Associação Brasileira de História das Religiões, 2001, Recife, Anais.

GONDRA, José Gonçalves. *Homo higienicus: Educação, Higiene e a Reinvenção do Homem*. Campinas: Caderno Cedes, v. 23 (nº 59), p. 25-38, abril 2003.

GRAHAM, Sandra. *Proteção e obediência. Criadas e seus patrões no Rio de Janeiro – 1860-1910*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HANH, Carl Joseph. *História do culto protestante no Brasil*. Trad: Antônio Gouvêa Mendonça. São Paulo: Aste, 1989.

HOUBRE, Gabrielle. *Demoiseles Católicas e Misses Protestantes: dois modelos antagônicos de educação no século XIX*. Santa Catarina: Revista Esboços, vol 11, 2004.

KNIBIEHLER, Yvonne. *Historia de las madres y de la maternidad em Occidente*. Buenos Aires: Claves, 2000.

LE GOFF, Jacques. *A Rejeição do prazer*. In: DUBY, Georges (org). *Amor e Sexualidade no Ocidente*. 2ª ed, Lisboa: Terramar, 1991.

LE GOFF, Jacques e TRUONG, Nicolas. *Uma história do corpo na Idade Média*. Trad: Marcos Peres, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. "Oh que imitem a Santa Rita de Cássia": as mulheres de nosso tempo: representações e práticas da devoção em Viçosa (MG), 2003-2006. 2006.

Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2006.

LLORET, Rosa. *Suenos de moralidad. La construcción de la honestidad feminina*. In: MORANT, Isabel (dir). *Historia de las Mujeres en Espana y América Latina*. Tomo III. Madri: Editora Cátedra, 2006.

LOPES, Fábio Henrique. Medicina, Educação e Gênero: as diferenciações sexuais do suicídio nos discursos médicos do século XIX. Curitiba: Revista Educar, Ed UFPR, nº 29, p.241-257, 2007.

LUSTOSA, Oscar. *Os Bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Edições Loyola/CEPEHIB, 1983.

MACHADO, Lia Zanotta. Perspectivas em confronto: Relações de gênero ou patriarcado contemporâneo? In: 52ª Reunião Brasileira para o Progresso da Ciência, julho de 2000, Anais: Brasília.

MANOEL, Ivan A. *Igreja e Educação feminina. Uma face do conservadorismo. (1859-1919)*. São Paulo: Unesp, 1996.

_____. *O Pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico(1800-1960)*. Maringá: Eduem, 2004.

MARCÍLIO, Maria Luiza. *História Social da criança abandonada*. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 2006.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias- III A era do liberalismo*. Trad: Orlando Doares Moreira. São Paulo: Edições Loyla, 1996.

MARTINS, Ana Paula Vosne. *Corpos mutantes: o debate médico-científico sobre a menstruação no século XIX e início do XX*. In: SIMILI, Ivana Guilherme (coord). *Pós-História. Revista de Pós-graduação em História da Universidade Estadual Paulista*. 10ª ed. São Paulo, 2002.

_____. *Visões do Feminino: a medicina da mulher nos séculos XIX e XX*, Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2004.

MATOS, Maria Izilda S de e SOIHET, Rachel (orgs). *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Unesp, 2003.

MESQUITA, Eni. *As Mulheres, o Poder e a Família. São Paulo, século XIX*. São Paulo: Marco Zero, 1989.

_____. *As Idéias e os Números do Gênero. Argentina, Brasil e Chile no século XIX*. São Paulo: HUCITEC, 1997

MICELI, Sergio. *A Elite Eclesiástica Brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

MORANT, Isabel. Hombres y Mujeres en el discurso de los moralistas. Funciones e relaciones In: Isabel Morant (dir). *Historia de las Mujeres en Espana y América Latina*. Tomo II. Madri: Editora Cátedra, 2005.

NAZZARI, Muriel. *O desaparecimento do dote – mulheres, famílias e mudança social em São Paulo, Brasil, 1600-1900*. Trad: Lólio Louraço de Oliveira. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NISBET, Robert. “*Conservantismo*”. In Tom Bottomore; Robert Nisbet. *História da Análise Sociológica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980, p. 126.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Evangelização e comportamento religioso popular*. Petrópolis: Vozes, 1978.

_____. *Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PEDRO, Joana Maria. *Mulheres do Sul*. In: DEL PRIORE, Mary (Org.). *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004.

PERROT, Michelle. *Sair*. In: PERROT, Michelle e DUBY, Georges (orgs). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Edições Afrontamentos, 1994, vol4.

RAGO, Margareth. “*Do Cabaré ao lar: A utopia da cidade disciplinar – Brasil 1890-1930*”. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

RANKE-HEINEMEM, Uta. *Eunucos pelo Reino de Deus. Mulheres, Sexualidade e a Igreja católica*. Trad: Paulo Fróes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1996.

ROHDEN, Fabíola. *Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2001.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social – Uma história da Igreja Católica no Brasil*. Trad: Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SOIHET, Rachel. *Condição Feminina e Formas de Violência: Mulheres pobres e ordem urbana 1890-1920*. São Paulo: Universitária, 1989.

_____. *Violência Simbólica. Saberes Masculinos e Representações femininas (1850-1950)*. Revista Estudos Feministas, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, Vol.5 n.1/1997, p.7-29, 1998.

SOUZA, Ely Ricardo Freitas de. *Da Intolerância político-religiosa à tolerância (Robert Reid Kalley – 1855-1876)*. Rio de Janeiro: Editora do Autor, 2007.

SPENCER, Roque. *Vida Religiosa e Questão Religiosa*. In: Sergio Buarque de Holanda e Pedro Moacyr Campos (orgs). *O Brasil Monárquico - vol 4 – Declínio e Queda do Império*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.

VILLAÇA, Antonio Carlos. *O Pensamento Católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.