

# A MULHER NA HISTÓRIA

Actas dos Colóquios  
sobre a temática  
da Mulher -1999/2000



CÂMARA MUNICIPAL DA MOTTA

2001

# **A MULHER NA HISTÓRIA**

ACTAS DOS COLÓQUIOS  
SOBRE A  
TEMÁTICA DA MULHER  
(1999-2000)

**CÂMARA MUNICIPAL DA MOITA**

**2001**

## FICHA TÉCNICA

**Título:** A Mulher na História

Actas dos Colóquios sobre a temática da Mulher

**Organização e Introdução:** Maria Clara Curado Santos

**Colaboradores:** José Nunes Carreira, José Augusto M. Ramos, António Ramos dos Santos, Luís Manuel de Araújo, Nuno Simões Rodrigues, Amílcar Guerra, Tatiana Kuznetsova-Resende, António Vicente, Manuela Santos Silva, Carlos Silva, Pedro Gomes Barbosa, Maria Margarida Caeiro, Maria de Fátima Reis, Maria da Graça A. Mateus Ventura, Marques de Almeida, Zília Osório de Castro, João Esteves, Sara Marques Pereira, Maria Luísa Ribeiro Ferreira e Sérgio Campos Matos.

**Capa:** Fernando Carvalho

**Tratamento e processamento de texto:** Tip. Belgráfica, Lda.

**Revisão:** Prof. Doutor Luís Manuel de Araújo

**Edição:** Câmara Municipal da Moita / Departamento de Acção Sócio-Cultural

1ª edição

**Data da edição:** 2001

**Tiragem:** 500 exemplares

**Impressão:** Tip. Belgráfica, Lda.

Depósito legal N° 167704/01

# ÍNDICE

|  |     |
|--|-----|
| <b>APRESENTAÇÃO</b> .....  | 5   |
| <b>INTRODUÇÃO</b> .....  | 7   |
| <b>A MULHER NA ANTIGUIDADE PRÉ-CLÁSSICA</b> .....  | 9   |
| A Mulher no Antigo Egipto .....  | 11  |
| <i>Prof. Doutor José Nunes Carreira</i>  |     |
| A Mulher na Bíblia .....   | 27  |
| <i>Prof. Doutor José Augusto M. Ramos</i>  |     |
| A Mulher na Mesopotâmia .....  | 45  |
| <i>Prof. Doutor António Ramos dos Santos</i>   |     |
| A Imagem da Mulher na Arte Pré-Clássica .....  | 53  |
| <i>Prof. Doutor Luís Manuel de Araújo</i>  |     |
| <b>A MULHER NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA</b> .....  | 79  |
| A Mulher na Grécia Antiga .....  | 81  |
| <i>Dr. Nuno Simões Rodrigues</i>   |     |
| A Mulher em Roma. Algumas Considerações em Torno da sua Posição Social e Estatuto Jurídico ..... | 105 |
| <i>Prof. Doutor Amílcar Guerra</i>   |     |
| A Bacante no Mundo Clássico .....  | 113 |
| <i>Prof<sup>a</sup> Doutora Tatiana Kuznetsova-Resende</i>                                       |     |
| <b>A MULHER NA IDADE MÉDIA</b> .....   | 123 |
| A Mulher na Ruralidade Medieval .....  | 125 |
| <i>Mestre António Balcão Vicente</i>   |     |
| As Mulheres Cristãs nas Cidades da Idade Média .....   | 143 |
| <i>Prof<sup>a</sup> Doutora Manuela Santos Silva</i>   |     |

|  |            |
|--|------------|
| O Rosto Feminino dos Judeus e Muçulmanos na Idade Média .....                                  | 151        |
| <i>Mestre Carlos Guardado da Silva</i>   |            |
| A Mulher e o Sagrado .....   | 181        |
| <i>Prof. Doutor Pedro Gomes Barbosa</i>  |            |
| <b>A MULHER NA IDADE MODERNA .....</b>   | <b>189</b> |
| A Mulher na Família nos Séculos XVI e XVII .....   | 191        |
| <i>Mestre Maria Margarida Caeiro</i>   |            |
| A Mulher e o Trabalho no Espaço Urbano nos Séculos XVII e XVIII .....                          | 203        |
| <i>Prof<sup>a</sup> Doutora Maria de Fátima Reis</i>   |            |
| Mulheres nas Índias Ocidentais – Escrita e Ausência .....                                      | 215        |
| <i>Mestre Maria da Graça A. Mateus Ventura</i>   |            |
| <b>A MULHER NA IDADE CONTEMPORÂNEA .....</b>   | <b>225</b> |
| Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher. História de um Projecto .....                            | 227        |
| <i>Prof<sup>a</sup> Doutora Zília Osório de Castro</i>   |            |
| O Movimento Sufragista em Portugal na 1 <sup>a</sup> Metade<br>do Século XIX (1896-1947) ..... | 239        |
| <i>Mestre João Esteves</i>   |            |
| Maria Guardiola e as Organizações Femininas<br>do Estado Novo (1895-1987) .....                | 261        |
| <i>Dr<sup>a</sup> Sara Marques Pereira</i>   |            |
| A Mulher na Filosofia – Reflexões sobre um Projecto .....                                      | 287        |
| <i>Prof<sup>a</sup> Doutora Maria Luísa Ribeiro Ferreira</i>                                   |            |
| <b>LISTA DE PARTICIPANTES .....</b>  | <b>297</b> |

## APRESENTAÇÃO

**P**ara que fique marcadamente presente este espaço da nossa intervenção cultural, social e política, aqui deixamos os registos dos prelectores que, com a Câmara Municipal da Moita, tiveram a amabilidade de colaborar neste ciclo de seminários dedicados às mulheres, pretendendo fazer perceber o seu importantíssimo papel na sociedade ao longo dos tempos.

Foram elevados momentos de erudição, as intervenções que tiveram oportunidade de ser debatidas e aprofundadas, aumentando assim os conhecimentos de todos aqueles que fruíram a possibilidade de se deslocar ao nosso Auditório Fernando Lopes Graça, da Biblioteca Municipal da Moita e participar em tão importante iniciativa. A todos, mesmo aos que aqui não estiveram, vos apresentamos esta obra de carácter científico com a certeza de que ela irá ampliar os vossos conhecimentos. Aos autores dos textos e às instituições que representaram, os nossos mais vivos agradecimentos pela disponibilidade e colaboração demonstrada na promoção da cultura no Município da Moita.

O Vereador da Cultura  
*José Manuel Fernandes*



## INTRODUÇÃO

**A** *Mulher na História* surge no desenvolvimento de um projecto de trabalho que se circunscreveu na realização de cinco colóquios, integrados nas Comemorações do Dia Internacional da Mulher. Este projecto começou em 1999 e decorreu até ao ano 2000, sob a iniciativa da Câmara Municipal da Moita, através do seu Departamento de Acção Sócio-Cultural e com a prestimosa colaboração do Departamento de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. O resultado foi a publicação do presente volume que integra dezanove artigos das vinte comunicações, proferidas ao longo desses colóquios, contributo de um grupo de colaboradores, provenientes de diferentes organismos de ensino, pertencentes não só à Faculdade de Letras de Lisboa, mas também à Universidade Nova, à Universidade de Évora e ainda ao ensino secundário.

O conjunto de textos que constituem *A Mulher na História* foram organizados de acordo com a estrutura apresentada nas conferências, ou seja, por cinco grandes períodos cronológicos a saber: Antiguidade Pré-Clássica, Antiguidade Clássica, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea.

Procurámos, através das diferentes abordagens temporais, dar uma visão abrangente do papel social da mulher no devir histórico e trazer, deste modo, à luz dos novos conhecimentos, os estudos mais recentes que se têm desenvolvido nesta área. Pretendemos dar a conhecer os espaços de intervenção da mulher ao longo dos tempos, perscrutar a sua palavra, os seus sentimentos, os seus comportamentos, as suas funções sociais, silenciados pela história escrita por homens. Estes sempre se apropriaram do terreno histórico como sendo eminentemente masculino, ignorando simplesmente o papel social da mulher ou quando muito remetendo-a para um plano secundário, associado à família e à neces-



sidade de reprodução. Pretendemos, assim, perspectivar o conhecimento histórico da humanidade na sua dualidade Homem/Mulher.

Uma das intenções que presidiu à realização desta iniciativa foi o de criar um espaço que promovesse o diálogo, o debate e troca de ideias, dando a oportunidade a todas as pessoas, interessadas nas problemáticas inerentes a estes assuntos, participarem nos colóquios com as suas opiniões e com as suas questões, de modo a permitir o confronto de perspectivas.

Com a edição *A Mulher na História* esperamos contribuir, de algum modo, para o aprofundar de conhecimentos, bem como para a reflexão e a problematização das principais questões que afectaram a condição social e cultural da mulher através dos tempos, projectando novos estudos e análises da realidade passada e presente.

# **A MULHER NA ANTIGUIDADE PRÉ-CLÁSSICA**





## A MULHER NO ANTIGO EGÍPTO

*JOSÉ NUNES CARREIRA*

Instituto Oriental da Faculdade de Letras  
da Universidade de Lisboa

**E**m lugar nenhum do mundo e em nenhuma época histórica se podem aflorar temas como sociedade, cultura, literatura, arte ou religião sem um capítulo muito especial sobre a mulher. Para tocar o mais evidente, a representação escultórica da figura humana começa, ou dá o maior relevo, na pré-história com a figura simbólica da deusa-mãe. A pintura retratou a mulher desde muito cedo. E como imaginar a história da música e da dança desligada da mulher?

Mas será possível falar em estatuto social da mulher no Egipto faraónico<sup>1</sup>, entendendo-se positivamente, quando hoje, a cinco mil anos do começo da história, ainda se clama contra o estatuto inferior da mulher, exigindo quotas e igualdade efectiva de direitos? Parece que batemos à porta mais errada. Logo no Egipto dominado pelo faraó de aura divina e quase um deus incarnado<sup>2</sup>... Se até os homens, excepção feita talvez aos mais altos funcionários, nunca atingiram estatuto ou consciência de cidadãos... dificilmente a Antiguidade Oriental oferecerá espelho mais baço para um rosto feminino, ou terreno mais sáfaro para os direitos da mulher. Na Mesopotâmia e em Israel havia «leis». Sabia-se com que

<sup>1</sup> Nesta conferência da Moita retomo parte do que já disse em Cascais, «O rosto feminino do Egipto faraónico», em *A Mulher e a Sociedade* (Actas dos 3<sup>os</sup> cursos internacionais de Verão de Cascais), I, Cascais 1997, pp. 43-62.

<sup>2</sup> Nas palavras de um conceituado egiptólogo do nosso século: «A sociedade concentrada no vasto espaço do vale do Nilo inferior e do Delta era, sempre no sentido radical da antiga ideologia régia e por isso necessitando inteiramente de correcção, um nada ou então massa amorfa e incapaz de acção» (S. MORENZ, «Der Alte Orient», em ID., *Religion und Geschichte des alten Agypten*. Gesammelte Aufsätze, Köln/Wien 1975, p. 52.

podia contar a mulher traída e a adúltera, a livre e a escrava. No Egipto bastava a *maat*, a ordem recta universal interpretada pelo rei e seus funcionários.

Se passarmos dos direitos humanos gerais à dignidade específica da condição feminina, o Egipto faraónico ofusca o brilho das aparentemente mais avançadas e requintadas civilizações clássicas (para não falar de Babilónios e Assírios, Hititas e Cananeus). De contrário, não teriam gregos e romanos imaginado tendência fundamental de matriarcado onde só havia possibilidades de realização e competências concedidas à mulher egípcia. Afinal, sempre há alguma base para aflorar o estatuto social da mulher no antigo Egipto.

Não me quero antecipar à história da arte egípcia, a tratar esta tarde. Debruço-me sobre testemunhos escritos sobre a mulher egípcia, restringindo-me a três campos: corte, «sociedade civil» e literatura.

## Na corte

A presença feminina na corte é mais que ornato institucional ou complemento indispensável de lazeres e ócios masculinos. Sobretudo no Império Novo, emerge a quase-instituição da «rainha-mãe» e «esposa principal», de que saliento algumas figuras carismáticas.

A começar em Ahhotep, mãe de Ahmose, fundador do novo renascimento egípcio. Esposa de Sekenenré, deu à luz Kamose e Ahmose, que a partir de Tebas reconquistam a unidade do Egipto. Expulsos os Hicsos e conquistada a Núbia, estavam criadas as condições para a ascensão do Egipto a potência mundial. Ahhotep não só assegurou a regência (Ahmose subira ao trono com 10 anos), mas esteve à frente da política interna enquanto o jovem rei consolidava o poder. A actuação discreta é singularmente elogiada pelo monarca seu filho. Uma estela que mandou erigir em Karnak contém este hino de louvor à rainha-mãe – caso raro num Egipto onde só a normalidade quase ritual, e não a excepção, se julgava digna de registo:

«Louvai a senhora do país,  
a dominadora das margens da Fenícia,  
cujo nome é elevado sobre as terras montanhosas,  
que decide sobre o povo...  
Uniu os príncipes do Egipto  
E alicerçou a sua coesão;  
Trouxe de volta os seus fugitivos  
E reuniu os seus desertores.

Pacificou o Alto Egipto  
 E expulsou os seus revoltosos,  
 Ela, a esposa real Ahhotep, viva!»<sup>3</sup>

A esposa e irmã ou meia-irmã de Ahmose, Ahmés-Nefertari, sobreviveu ao marido. A relação do filho e sucessor, Amenófis I, com a mãe foi tão estreita que Ahmés-Nefertari e Amenófis I se converteram ao longo de todo o Império Novo num par de «santos populares» em Tebas Ocidental, com capelas erguidas em sua honra e altares em casas comuns.

A nobre função da rainha-mãe como guardiã da tradição e portadora de legitimidade volta a sobressair num dos reinados mais faustosos do Egipto – o de Ramsés II. O faraó celebra sua mãe Tuy, a «grande esposa real» de Seti I, em construções, relevos e estátuas. Os monumentos espalham-se por muitos lugares do país, de Abu Simbel, no extremo sul, à cidade de Ramsés, no Noroeste do Delta. Até uma estátua de rainha da XII dinastia, velha de 600 anos, foi aproveitada e remodelada para representar a querida mãe, «a princesa, grande em perfeição, grande em amabilidade, mãe do rei do Alto e Baixo Egipto, esposa do deus e esposa real, Tuy» (da nova inscrição).<sup>4</sup>

Não admira que os faraós se façam representar muito mais vezes com a mãe do que com o pai ou com o antecessor.

Mas não só junto dos filhos se estendia a sombra protectora da rainha-mãe. Já durante os reinados dos maridos as rainhas desempenhavam papel importante. Que gozavam de poder económico e influência política, não oferece dúvida alguma.

No Império Antigo, Hetep-heres II e Meresankh III, esposas de Rédjedef e Khefren, respectivamente, transmitem-nos em relevos a sua forte personalidade. No princípio do Império Novo, impõe-se a já conhecida Ahmés-Nefertari, embora os textos que nos chegaram falem muito mais de Ahhotep do que dela. Ahmose conferiu-lhe o título de «esposa divina de Amon», com estela no templo de Karnak a registar os direitos em bens e terras, em doação perpétua à empossada e seus herdeiros. Outros textos recordam o envolvimento da rainha nos planos de construção de Ahmose – reabertura de pedreiras de calcário na região de Mênfis e de alabastro em Assiut. Quando o faraó decidiu erguer um cenotáfio a sua avó Tetisheri em Abidos, deixou estela a lembrar que procurou a aprovação da real esposa. Já reinava Tutmés I, quando Ahmés-Nefertari, rainha-mãe e

<sup>3</sup> S. SCHOSKE-D. WILDUNG, *Nofret, die Schöne Die Frau im Alten Ägypten*, Kairo/Mainz, 1984, p. 68; cf. G. ROBINS, *Women in Ancient Egypt*, London, 1993, pp. 42-43.

<sup>4</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

«esposa do deus», «justificada com o grande deus, senhor do Ocidente, voou para o céu»<sup>5</sup>.

O reinado do magnífico Amenófis III, recheado embora de belezas femininas povoando um farto harém, sem a rainha parece vazio. Por ela o faraó desafiou a tradição egípcia, desprezando nobrezas de sangue e levando para o trono real a «burguesa» que verdadeiramente amava. A ela dedicou no princípio do reinado um escaravelho (a medalha da época) comemorativo, com esta inscrição: «...Rei do Alto e Baixo Egípto, Nebmaatre, filho de Ré, Amenhotep (Amenófis) senhor de Tebas, a quem se dá vida, e a esposa principal do rei, Teye, viva! O nome do pai dela é Yuya e de sua mãe Tjuyu. Ela é esposa de um rei poderoso, cuja fronteira meridional está em Karoy (Alta Núbia) e a fronteira setentrional em Naharina (Mitanni).» Para ela construiu Amenófis III um lago artificial em Akhmim, onde a rainha nascera, com o respectivo barco de recreio.

A evolução da sociedade e das mentalidades criara novas possibilidades de realização pessoal. O faraó não se envergonha da origem «burguesa» da esposa principal, referindo os nomes do pai, um modesto funcionário provincial, e da mãe. Teye não precisa de sacrificar, nem sequer iconograficamente, a feminilidade. Na cabeça da estátua proveniente de Serabit el-Khadim, no Sinai, concentra-se a vontade forte dessa mulher extraordinária que, juntamente com o real esposo e até para além dele, marcou o espírito de uma época. Lábios e orelhas denunciam origem não-egípcia, certamente núbia. Os enérgicos traços do rosto mostram a determinação com que Teye dava novos impulsos a um Egípto pesado de tradição, abrindo caminho à reforma religiosa do filho Akhenaton, criando o clima de efervescência cultural em que a arte egípcia deu o passo para o retrato realista<sup>6</sup>. Num tempo em que arquitectos se davam a especulações teológicas e se enfatizavam aspectos divinos e solares da realeza, a rainha adopta os cornos e o disco de Hathor<sup>7</sup>.

O disco solar com representação exclusiva do deus «único» Aton impôs-se finalmente com Amenófis IV/Akhenaton, como se sabe. A presença de Nefertiti junto ao rei é tão importante e ainda mais constante do que a da iconografia de Aton.

Nefertiti tornou-se figura emblemática do Egípto. É certamente uma das mulheres mais conhecidas da história mundial... graças aos modernos, não aos antigos egípcios, que parecem ter perdido a sua memória. Não por falta de «provas», pois nenhuma outra rainha foi tão exposta em monumentos, templos, túmulos e estatuária... mas porque essa mulher fugia a todas as regras.

<sup>5</sup> Em G. ROBINS, p. 44, n. 3

<sup>6</sup> S. SCHOSKE-D. WILDUNG, pp. 74-75.

<sup>7</sup> Foi a primeira rainha a adoptar estas insígnias; cf. G. ROBINS, pp. 40 (fig. 7) e 52.

De origem desconhecida, talvez uma das últimas princesas oferecidas pelo Mitanni a Amenófis III, «A Bela chegou» (significado de Nefertiti) ao Egipto e conquistou o coração do novo faraó. Como esposa principal do reformador (ou herege e apóstata) Akhenaton esteve no epicentro do terramoto que sacudiu o Egipto do século XIV A. C. Amarna foi mais que uma religião – foi uma cultura, «um novo estilo, uma nova iconografia, uma nova arquitectura templária, uma nova língua escrita, para apenas mencionar o que mais salta à vista»<sup>8</sup>. A viragem religiosa, social e artística é impensável sem Nefertiti.

Já nos primeiros anos do reinado do marido, a rainha aparece como patrona única de templos em Karnak e oferece, segundo uma cena, directamente ao deus. Acompanha sempre o real esposo em actos oficiais. Sozinha, cumpre o ritual programático de massacrar os inimigos do Egipto. Tanto o famoso busto de Berlim como um estudo para o retrato (relevo em calcário do museu do Cairo) mostram-na na posse oficial. Mas a mulher ativa e politicamente activa, quase rainha autocrática, esconde afinal outra faceta bem mais humana – a de criatura de fina sensibilidade, desinibida a beijar o marido em público (no carro triunfal ou sentada ao seu colo), tratando com as filhas na intimidade do lar. O pescoço alongado, o rosto austero, os lábios carnudos e os olhos grandes compõem-se num psicograma de inquietude interior e vontade de mudança. Este rosto exprime uma ideia e uma época, não apenas uma pessoa de carne e osso. É uma «princesa» (completa), «grande no palácio, bela de semblante, senhora da alegria, que possui donaire, de tal modo que a gente rejubila ao ouvir a sua voz»<sup>9</sup>. «Dotada de uma coroa real, poder-se-ia sem rodeios aceitar esta Nefertiti como imagem de Akhenaton, pois ambos, rei e rainha, são em conjunto e até ao limite da permutabilidade personificações do conceito religioso da crença solar.»<sup>10</sup>

Ninguém sabe como terminou carreira brilhante de Nefertiti. Terá sido afastada, como se poderia deduzir das provas arqueológicas da estada da rainha em Tell el-Amarna, sem sinal visível do marido? Terá sobrevivido a Akhenaton e mantido a influência de rainha-mãe junto de Tutankhaton, logo convertido a Amon e em Tutankhamon? Ficam as perguntas. A única certeza é que com Nefertiti desapareceu a última grande rainha do Egipto, uma das maiores de toda a sua história.

A escassez de tempo não permite aflorar outras facetas importantes, como as alianças matrimoniais de faraós com princesas estrangeiras e a instituição do harém real. Antes do Império Novo, o harém era o palácio da rainha e da sua corte, onde se educavam os infantes reais e os filhos das famílias influentes.

<sup>8</sup> J. ASSMANN, *Aegypten*. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur, Stuttgart, 1991, p. 243.

<sup>9</sup> De um marco de estrema, em Amarna: S. SCHOSKE-D. WILDUNG, p. 76; cf. *ibid.*, pp. 77-79, 84-85.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 76.



Agora torna-se espelho do prestígio faraónico (Amenófis III recebeu 270 mulheres só do rei do Mitanni) e pólo de vida cortesã. Fiquemo-nos com a imagem global da mulher no trono egípcio: «Mais fortemente do que no rei, que é antes de mais garante de uma instituição e portador de poder dado por deus, transparece na personalidade das rainhas o lado humano e individual. Uma história do Egipto com base na biografia das suas rainhas daria, sob o aspecto da história cultural e das mentalidades, uma imagem mais viva e mais plástica da realidade do antigo Egipto do que a habitual lista de reis comentada. (...) Precisamente na época do Império Novo, acentua-se a forte ligação emocional das grandes figuras de soberano à sua grande esposa real, até em inscrições oficiais. Amenófis III e Teye, Akhenaton e Nefertiti, Ramsés II e Nefertári tornaram-se com razão pares clássicos da história mundial.»<sup>11</sup>

Rainha-mãe e esposa influente não são monopólio do Egipto. Também as houve na Ásia pré-clássica, na Mesopotâmia, no Hatti e em Israel. Mas alguma mulher se sentou no trono?

Decididamente, os Egípcios não gostavam de ver aí uma mulher. Quando Hatshepsut, dotada e ambiciosa, resolveu governar o Egipto com plenos poderes régios, achou por bem suprimir oficialmente a indumentária e até a anatomia feminina – escultura e relevo ostentam a «faraóia» vestida à homem, tronco raso e nu, avental cobrindo as vergonhas; até as feições do rosto disfarçam bem a feminilidade. Os escribas oscilaram entre masculinizar e deixar no feminino os pronomes referentes à rainha.

Um virago em travesti no trono egípcio pode ser exceção. Não o foi seguramente enquanto mulher. Já no fim da VI dinastia terá reinado no Egipto uma «faraóia», Nitokris de seu nome, de acordo com o papiro de Turim, Heródoto e Maneton. As fontes coetâneas é que a ignoram completamente, o que nos deixa na dúvida sobre a sua real existência – pode tratar-se de um erro de copista. A encerrar a XII dinastia do Império Médio não há dúvida – Sobeknefru (1789-1785), irmã do defunto Amenemhat IV, assumiu a titulação oficial dos faraós. Foi o canto do cisne de um esplendoroso florescimento político e económico, que uma «ínclita geração» de conquistadores e bons governantes levava a alturas nunca antes atingidas. Outra rainha coroada faraó fechará XIX dinastia dos Seti (I e II) e Ramsés (I e II). A grácil figura de Tausert (1188-1186) bem precisa de fama emprestada, mesmo com três milénios de atraso – Théophile Gautier não achou melhor heroína para o seu *Romance da Múmia*.

O saldo (prescindamos por momentos de Hatshepsut) está longe de ser brilhante. Mas onde é que se viu, em toda a história pré-clássica, uma mulher

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 59.

subir ao trono? Consultem-se as listas de reis de Sumérios e Assírios. Vasculhem-se anais e fontes históricas dos Hititas e de Israel. Vejam-se as reconstituições modernas da história dos Babilônios, dos Medos e dos Persas. Esquecendo o reinado sanguinário e fugaz da usurpadora Atália (814-835 a. c.) em Jerusalém, reinar é negócio de homens. No Egito clássico (antes da helenizada Cleópatra), pelo menos três mulheres ocupam o trono.

Hatshepsut é um caso à parte<sup>12</sup>. Ao contrário das outras duas rainhas coroadas do Egito, não foi solução de recurso de dinastia exangue em estertores de agonia. Está antes na rampa ascendente da mais brilhante dinastia faraônica – a XVIII dos conquistadores da Ásia e da Núbia, dos construtores das inimitáveis colunatas de Luxor e do «jardim botânico» pintado nas paredes de Karnak, enfim, a dinastia dos inimagináveis tesouros sepulcrais de Tutankhamon. E são apenas restos (até agora) imortais. Imagine quem puder o que seria o templo mortuário do venturoso Amenófis III, de que restam só os dois colossos, e que riquezas não acompanhavam as múmias de Tutmés III, Amenófis III e Amenófis IV.

Morreu Tutmés II e, segundo a biografia de um funcionário, «seu filho (Tutmés III) subiu ao seu trono como rei dos Dois Países e governou no assento daquele que o gerou. Sua irmã, a esposa do deus, Hatshepsut, tinha nas mãos os negócios do país»<sup>13</sup>. Por outras palavras, Hatshepsut, esposa e meia-irmã do faraó defunto, assumiu a regência em virtude da menoridade de Tutmés III, filho de Tutmés II por uma esposa secundária. Continuou a usar titulação e insígnias de «esposa principal do rei». Mas cedo evidenciou as ambições. Preferia apresentar-se com o título mais prestigioso de «esposa do deus». Adaptou títulos faraônicos («senhora dos Dois Países»); fez-se representar em cenas de iconografia régia (oferecendo directamente aos deuses); erigiu dois obeliscos em Karnak, usurpando uma prerrogativa faraônica.

O gosto do poder mandou às urtigas a intenção de deixar o governo do Egito ao jovem rei uma vez suficientemente adulto. A regente era uma personalidade forte. No ano 7, abandonou titulação e insígnias de rainha e assumiu os cinco títulos do protocolo faraônico. Para legitimar este passo ousado, forjou textos em que seu pai a designava sucessora, apresentando-a à corte e aos deuses do Egito. Aplicou a si o mito do nascimento divino, mandando pintar nas paredes do seu magnífico templo funerário cenas de união amorosa entre o deus Amon-Ré e a rainha Ahmose, sua mãe. Com a maior naturalidade e com a elevação e delicadeza próprias do mistério, o deus de Karnak aproxima-se da rainha, senta-se em frente dela, toca-lhe ao de leve os joelhos, acaricia-lhe as mãos com a

<sup>12</sup> Cf. C. DESROCHES NOBLECOURT, *A mulher no tempo dos faraós*, Campinas, SP, 1994, pp. 149-191; G. ROBINS, pp. 45-48.

<sup>13</sup> G. ROBINS, *o.c.*, p. 44, n. 3.

direita enquanto a esquerda lhe estende às narinas o sinal da vida. Digno e contido é o texto explicativo<sup>14</sup>. Legitimada pela terra e pelo céu, Hatshepsut rodeou-se de funcionários leais, de que se destaca Senenmut, o arquitecto-mor e preceptor da filha. Não precisou de afastar Tutmés, de quem se contaram sempre os anos de reinado. Mas o rei aparecia cada vez menos em actos oficiais. E havia o velho expediente jurídico da coregência, inaugurado por Amenemhat I nos alvares do Império Médio, agora com papéis invertidos – não o rei idoso ajudado pelo robusto e jovem príncipe herdeiro, mas o jovem e vigoroso faraó afastado de facto pela tia, madura e madrastra em mais de um sentido.

Sem serem tão pacíficas como se tem julgado<sup>15</sup>, foram duas décadas (1488-1468) de prosperidade interna. Ficou célebre a expedição comercial a Punt, na costa da Somália, donde os egípcios trouxeram ouro, marfim, madeiras exóticas, peles de animais e incenso, a troca de armas, utensílios e jóias. Os pintores eternizaram a aventura nas paredes do templo de Deir el-Bahari, essa gema única da arquitectura egípcia. Todo o complexo arquitectónico era uma réplica de Punt no meio do Egipto. «Como os socalcos de mirra do país lendário este templo sobe em três terraços, do primeiro átrio plantado de árvores de incenso até às capelas dos deuses anichadas à parede abrupta do vale em bacia de Deir el-Bahari. O harmónico enquadramento do monumento na paisagem rochosa testemunha da mesma empatia com a natureza que anima a arte deste período, sobretudo as pinturas murais dos sepulcros tebanos. Refinamento da cultura material e atmosfera lírica sobem em crescendo de Hatshepsut até ao tempo de Amarna.»<sup>16</sup>

Em toda a história do Egipto não houve outra rainha de igual formato. A singularidade da sua tomada do poder não parece ter impressionado ou escandalizado o jovem Tutmés III. Só muito depois de o faraó-rainha ter desaparecido de cena, não se sabe como (talvez por morte natural), se começou a perseguir a sua memória e a apagar o seu nome dos monumentos. Não por causa do sexo de quem ocupara o trono, mas por horror à duplicação de soberanos.

## Na sociedade civil

O estado das fontes sobre a posição da mulher comum do Egipto faraónico é complexo: textos jurídicos explícitos não existem; referências literárias contra-

<sup>14</sup> G. ROBINS, *o.c.*, p. 46.

<sup>15</sup> Haja em vista as campanhas militares levadas a cabo durante a regência e reinado de Hatshepsut.

<sup>16</sup> E. HORNUNG, *Grundzüge der ägyptischen Geschichte*, Darmstadt, 1978, pp. 81-82.

dizem-se; testemunhos iconográficos são equívocos. À míngua de espaço e de tempo, foquemos o essencial.

Como princípio, a burocracia estatal estava reservada a homens. Mas ocorrem títulos femininos de «inspectora», «escriba», «vizira» e «juíza». E como esses cargos exigiam domínio da escrita, segue-se que a mulher também frequentava a escola. As ocorrências são esporádicas e sobretudo do Império Antigo. No Império Médio decrescem os títulos femininos da administração. Mesmo assim, ocorrem camareiras, mordomas e inspectoras da cozinha, talvez de casas particulares e não da administração pública. Há títulos de «inspectora dos tecelões» e «inspectora da casa dos tecelões». Como mulheres não inspeccionam homens, segue-se que os «tecelões» eram do sexo feminino, o que é corroborado pelo facto de o hieróglifo para «tecelão» no Império Antigo usar um determinativo feminino.

Na perspectiva da chamada *Sátira dos Ofícios* (uma obra propagandística em louvor da boa vida do escriba), a mulher estava isenta da escravidão dos trabalhos manuais. Desfilam ante os olhos do leitor dezoito profissões, cada uma mais miserável do que a anterior... todas (até a de lavadeiro) masculinas: «o lenhador que brande a enxó» e nunca sabe o que é despegar; «o joalheiro broca com o seu cinzel / em pedra dura», «esgotado» depois de incrustar um olho, «joelhos e costas derreados» ao fim do dia; o barbeiro senta-se à esquina ou «deambula de rua em rua» à cata de fregueses; o cortador de juncos mordido de mosquitos e de pulgas da areia no Delta; o oleiro mais parecido a um porco ou um cadáver; o pedreiro, cordel premonitório entre as pernas, trabalha quase nu; o carpinteiro de madeiramentos arrisca-se em tectos difíceis, longe da casa e da família; o hortelão tem tarefa dura, regando e cavando de manhã à noite; «o agricultor geme mais do que uma galinha / voz mais aguda que a dum corvo», dedos a feder, «esgotado» e «andrajoso»; o tecelão «passa pior de que uma mulher em parto», «joelhos dobrados contra o estômago», com salário de cinquenta açoites por dia que não trabalhe; o fabricante de setas toca a burra deserto fora – tem de pagar a quem lhe ensine os caminhos e volta a casa «partido»; o correio, passando desertos temíveis de leões e asiáticos, só se sente seguro quando regressa ao Egipto; o forneiro (?)<sup>17</sup> de «dedos apodrecidos, fedendo como cadáveres, olhos inflamados de tanto fumo»; o sapateiro é outro morto-vivo; o lavadeiro, «vizinho do crocodilo» e da morte, a ouvir continuamente de filho e filha: «sai da água corrente, pai!»<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> *Hapax legomenon* de que não se sabe o sentido exacto.

<sup>18</sup> Cf. Versão alemã de H. BRUNNER, *Altägyptische Weisheit. Lehren für das Leben* (AAW), Darmstadt 1988, pp. 160-163; versão inglesa de M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature (AEL)*, I, Berkeley/Los Angeles/London 1975, pp. 186-189.

São afirmações manifestamente exageradas e em flagrante contradição com as fontes directas da vida do dia-a-dia do antigo Egipto – pinturas e relevos, estátuas e inscrições sepulcrais. Aí se retrata a atmosfera serena e feliz dos trabalhos do campo e da eira, a paga de tecedeiras com gargantilhas de ouro, o sapateiro respeitado como artesão da corte.

A decoração das capelas tumulares inclui cenas de oficina, onde trabalham carpinteiros, joalheiros, escultores, tecelões e metalúrgicos. Só na tecelagem trabalham mulheres. Cenas e estatuetas do Império Médio mostram mulheres a fiar e a tecer, geralmente interpretadas como «servas» ou «escravas». Mas há que corrigir essa interpretação superficial e genérica de moleiras, padeiras, fabricantes de cerveja, etc. Só casa abastadas se permitiam contratar serviçais para tais ocupações. Nas famílias mais simples era a dona de casa que se responsabilizava por essas tarefas.

Trabalho duro do campo, da construção e das oficinas metalúrgicas era naturalmente reservado a homens. Em casa ou no pátio adjacente é a mulher que se ocupa a moer o grão, peneirar a farinha, cozer o pão, cozinhar os alimentos e preparar a cerveja. Na eira é ela que criva o trigo. Nos domínios da cosmética e arranjo do cabelo forma-se uma especialização em que a mulher chega ao cargo de cabeleireira real.

As belas e elegantes damas das cenas de banquete, servidas por criaditas esbeltas e meio nuas, divertindo-se ao toque da harpa e ao ritmo das dançarinas, representam uma camada bem restrita da sociedade egípcia.

O que não significa que se fizesse tábua rasa dos direitos ou da dignidade da mulher. Ela é «dona da casa», como os antigos Egípcios gostavam de se exprimir, antecipando em milénios a formulação portuguesa. E que capacidade de intervenção não revelam alguns textos, mesmo em nível social mediano!

Por volta de 2200 a. C., um sacerdote deixara uma terra à sua mulher, inserindo a disposição testamentária na inscrição do túmulo: «Fiz isto para esta (minha mulher) Di-es-en-ek, porque ela tina um lugar de honra no meu coração». A viúva acrescentou esta frase lapidar: «No que toca a quem me tirar essa terra, processá-lo-ei judicialmente perante o grande deus.» Mesmo depois da morte do marido, a mulher é sujeito de direitos.

A mulher de um operário de Deir el-Medineh, em 1144 a. C., faz valer em tribunal o testamento em que, saindo da praxe usual, deserda os filhos que a não tratem na velhice: «No que me diz respeito... criei estes oito servos (filhos). Dei-lhes uma casa, composta de todas as coisas, como se faz em casos desses. Eis que envelheci. Eis que agora eles não cuidam de mim. No que toca ao que, de entre eles, puser a sua mão sobre a minha mão, a esse darei das minhas coisas. No que toca ao que nada me deu, a esse nada darei das minhas coisas.»

Desavenças entre o casal também as havia. O curioso é que se registam,

mesmo que seja o homem a ceder. Aí vai o extracto de uma carta do oficial do exército Shedsu-Khons (c. 1000 a. C.) ao seu rendeiro núbio: «Comunico-te que regressei a Tebas. Tinha-te dito: não te deixarei mais explorar (a terra). Mas eis que a minha mulher, a dona da minha casa, me disse: Não tires a terra ao rendeiro. Arrenda-lha outra vez, deixa-o continuar a explorá-la. Quando te chegar a minha carta, toma conta do terreno e não o deixes ao abandono...»<sup>19</sup>

## Na literatura

O Estado egípcio não existia sem funcionários, chamados «escribas» em toda a longa história do Egipto faraónico. Foi esta classe que possibilitou e exigiu o aparecimento de Instruções. Isolado num posto de província ou em missão no país ou no estrangeiro, o funcionário via-se perante situações difíceis que tinha de dominar sozinho. Tinha de ser uma pessoa humana e tecnicamente preparada, bem formada no comportamento externo e interno, se queria resolver situações administrativas ou diplomáticas complicadas.

As instruções sapienciais falam da mulher na perspectiva do homem, candidato a funcionário. Esses manuais de educação completa (política, cívica, social e moral) oferecem porventura o retrato mais isento e objectivo do rosto feminino do Egipto faraónico. Duas palavras resumem a atitude a tomar ante a mulher: consideração e respeito.

A mais antiga Instrução integralmente conservada aplica os valores éticos a situações tão diversas como o comportamento à mesa, o trato com mulheres, os perigos da avareza, o súbdito que deseja desabafar ou implorar. O ideal humano que se procura transmitir ao funcionário em situações concretas é válido para camadas mais amplas da população, embora não para todos os estratos (dificilmente se encontram normas para o artesão, e no camponês nem falar). O candidato a vizir é avisado logo de entrada:

«Não te orgulhes do teu saber.

Aconselha-te com o ignorante e com o sábio...

Um bom discurso é mais escondido do que uma gema

E, no entanto, também se pode achar nas raparigas das mós.»<sup>20</sup>

Não era a primeira vez que um sábio tomava da pena (o primeiro terá sido Imhotep, nos princípios do Império Antigo). Nem a primeira vez que se debruçava

<sup>19</sup> S. SCHOSKE-D. WILDUNG, *o.c.*, p. 46.

<sup>20</sup> Instrução de Ptahhotep, máxima 1: H. BRUNNER, *AAW*, 111; M. LICHTHEIM, *AEL I*, 63.

sobre a mulher. Três conselhos paradigmáticos da educação egípcia servem de pórtico à mais antiga Instrução conhecida<sup>21</sup> – humildade, coragem de montar casa e família, preparação do túmulo. No que nos aqui nos importa:

«Quando te puderes sustentar e fundares uma família, desposa então uma mulher de valor, para que te tenhas um filho.»<sup>22</sup>

Ptahhotep sabe que não há classe ou categoria social com monopólio de tentação e vício. A todos os homens, e não apenas ao candidato a funcionário, se pode dirigir a recomendação de cautela no trato com mulheres:

«Se queres manter a amizade na casa em que entras  
como senhor, como irmão, ou como amigo,  
em qualquer lugar onde entrares,  
livra-te de te aproximares das mulheres!  
Infeliz é o lugar onde isso é feito.  
Não é bem-vindo quem se intromete com elas.  
Mil homens são desviados do seu bem.  
Um momento fugaz é como um sonho  
E encontra-se a morte por as ter conhecido.

...

Quem prevarica por se apaixonar por elas,  
Nenhum negócio seu prosperará.»

Era assim na sociedade reservada e pudibunda do Império Antigo. No Império Novo imperam obviamente os valores tradicionais. Anii aflora o tema de sempre – constituir família logo que se possa sustentar:

«Toma mulher enquanto és jovem,  
para que ela te dê um filho;  
deve dar-te filhos enquanto és jovem.  
É apropriado gerar homens.  
Feliz o homem que tem muita gente,  
Saúdam-no em atenção à sua prole.»  
3, 1-2<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Instrução de Djedefhor. Traduções: *AEL*, I 58-59; *AAW* 101-103.

<sup>22</sup> *Ibid.*, *AEL*, I 58; *AAW* 102.

<sup>23</sup> M. LICHTHEIM, *AEL II*, 1976, 136: «When as a youth you take a wife...»; *AAW*, 199: «Heirate, solange du jung bist...» *O Papiro Chester Beatty IV* não só apresenta uma lição variante mas junta um trecho desgarrado no *Pap. de Bulaq* (6, 1): «Aqui te digo como deve proceder um homem que quer fundar uma casa. Arranja um jardim, cerca para ti um canteiro de pepinos.» 24 *AAW* 210-211; *AEL II*, 143.

Os cuidados com a esposa vão além do sustento e vestuário. Merece respeito e o carinho (mão a afagá-la):

«Não controles a tua esposa em sua casa,  
quando sabes que ela é eficiente.  
Não lhe digas: “onde está isto? Vai buscá-lo”,  
quando ela o pôs no lugar certo.  
Deixa a tua vista observar em silêncio,  
então reconheces o seu talento.  
É alegria, quando a tua mão está com ela.»  
9, 1ss<sup>24</sup>

Reaparecem os conselhos sobre a vida em sociedade. Mas há sensibilidade mais apurada no respeito das hierarquias e no valor da posição social. A mulher participa da dignidade do estatuto social do marido:

«Não estejas sentado enquanto outro está de pé,  
alguém que é mais velho do que tu,  
ou mais importante que tu pela sua posição.

...

Segue cada dia o caminho costumado,  
Põe-te segundo o teu nível.  
“Quem está ali?” – dir-se-á sempre.  
A posição cria as suas regras.  
A mulher é avaliada pelo marido;  
Um homem pela sua posição.»  
6, 10-14<sup>25</sup>

O panorama do trato com mulheres deixou de ser a família pacata e recatada do Império Antigo (Ptahhotep), onde se entrava como amigo ou como irmão (namorado). É o das ruas enxameadas de mulheres fáceis e atrevidas, estrangeiras sem marido à mão e sem vergonha:

«Acutela-te de uma mulher que é estrangeira,  
uma não conhecida na sua cidade.  
Não a olhes extasiado, quando passa.  
Não a conheças carnalmente.  
Água profunda de curso ignoto,  
Tal a mulher longe do marido.

<sup>24</sup> *AAW* 210-211; *AEL II*, 143.

<sup>25</sup> *AEL II*, 139-140; *AAW* 205.



“Sou Bela”, diz-te diariamente,  
quando não tem testemunhas.  
Está pronta para te lançar a rede,  
Grande crime mortal quando é ouvido.»

Mas também se refina a sensibilidade na consideração da mulher, cujo retrato se enriquece de novos tons. Salienta-se agora o seu papel de mãe, desvelada na criação dos filhos, carente de estima e conforto com o avançar dos anos. «Quando, na flor da idade, tomares mulher», lembra-te de quanto ela fez por ti, da gravidez ao aleitamento e ao acompanhamento na escola. Com que delicadeza e carinho se dão estes conselhos sobre os cuidados devidos à mãe idosa:

«Duplica o alimento que tua mãe te deu,  
sustenta-a como ela te sustentou.  
Teve em ti um pesado fardo,  
Mas não te abandonou.  
Quando nasceste depois dos seus meses,  
Continuou ainda ligada a ti,  
Seu peito na tua boca por três anos.  
Quando crescestes e tuas fezes causavam nojo,  
Não senti repugnância, dizendo “que hei-de fazer?”  
Quando te mandou à escola,  
e te ensinavam a escrever,  
ficou à tua espera todos os dias,  
com pão e cerveja na sua casa.  
Agora que, na flor da idade, tomaste mulher  
e estás bem instalado na tua casa<sup>26</sup>,  
presta atenção à tua prole,  
criando-a como fez tua mãe.  
Não lhe dê motivo para te censurar,  
Não erga ela as mãos a Deus  
E ele ouça os seus clamores.»  
7, 17-8, 2<sup>27</sup>

\*\*\*

Dei apenas umas pinceladas soltas para o retrato social da mulher egípcia.  
Certamente havia grandes diferenças sociais no Egípto, tanto para homens

<sup>26</sup> Assim F. DAUMAS, *La civilisation de l’Égypte pharaonique*, Paris, 1976, p. 413.

<sup>27</sup> *AAW* 208; *AEL II*, 141.

como para mulheres. Sociedade diferenciada era princípio tão óbvio e inabalável como as diferenças de grandeza nos astros, a distinção de vários tipos de pedras e plantas, de várias espécies de animais. Mundo cósmico e social harmónico nas suas diferenças era a *maat* como saíra das mãos do criador. Maat era também uma deusa. Quer dizer que o conceito da condição feminina no Egipto devia ser bastante elevado, se pensarmos que a divindade responsável pela ordem justa total (cósmica, social, política e económica) era uma deusa. Maat conduz o morto ao tribunal de Osíris; pela *maat* se pesa a consciência moral (representada no coração) no juízo do Além. Aí está a mulher não como objecto de pensamento e acção jurídica, mas como sujeito.

No reino dos faraós, não se pensou nem falou em «igualdade de direitos», com a subjacente tensão e luta entre os dois sexos. Concebia-se toda a realidade em dualidades que mutuamente se completavam. O Egipto era «Os Dois Países», o faraó «rei do Alto e Baixo Egipto»; só o mundo caótico anterior à criação era aquele «em que ainda não havia duas coisas». «Uma das vivências elementares da polaridade e harmonia de dois dados fundamentais é a relação entre homem e mulher. No antigo Egipto, tão longe quanto chegam as fontes textuais e, antes delas, as iconográficas, essa relação está marcada por uma óbvia igualdade de valor de ambos os sexos.»<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> S. SCHOSKE-D. WILDUNG, *o.c.*, p. 12.



## A MULHER NA BÍBLIA

*JOSÉ AUGUSTO M. RAMOS*

Instituto Oriental da Faculdade de Letras  
da Universidade de Lisboa

O tema que com este título se define é de uma enorme amplitude, porque o conjunto de textos bíblicos aos quais ele se reporta é muito vasto e porque a duração de tempo em que eles se desenvolvem é muito variada, implicando modelos de sociedade e contextos sociológicos muito diversificados. Tomamos, por conseguinte uma fonte, a Bíblia, como espaço de delimitação de uma problemática. E tomamo-la como um acervo de documentação descritiva das vicissitudes através das quais se define o ser mulher num conjunto de percursos e estados sociais. Estamos, para este fim, a utilizar a Bíblia como um documento histórico. Independentemente dos problemas historiográficos múltiplos que podem ser elaborados a propósito das suas realidades e factos, os dados atinentes à questão da mulher constituem um espelho de atitude e modelo social e exprimem meandros complexos e subtis das mentalidades. A perspectiva que aqui tomamos é, por conseguinte, a da historiografia.

É evidente que este documento histórico pode ser lido também especificamente como Bíblia. Nesse caso, o que se estaria a fazer seria um discurso algo próximo de uma teologia. Muita da literatura sobre a questão da mulher na Bíblia está, na verdade, interessada numa perspectiva que aproveita e valoriza esta dimensão teológica, porque a leitura que daí resulta, não sendo analítica e historiograficamente diferente, se apresenta enriquecida de conotações e ressonâncias diferentes. Leitura historiográfica e leitura teológica não representam objectos literários ou documentais diferentes. Aquilo que elas representam, na verdade,

são sistemas de leitura complementares<sup>1</sup>. Ambas as leituras, a histórica e a religiosa e teológica andam implicadas nas vivas discussões que, na actualidade, decorrem quer como questão cultural geral relativa ao estatuto da mulher quer como problema específico no interior dos grupos religiosos. Aqui, a leitura exegética dos mesmos textos tem uma ressonância específica, porque a autoridade com que o texto ecoa é diferente.

De ambas estas leituras flui uma quantidade interminável de dados e problemas. E isto faz com que esta questão seja hoje uma questão historiográfica, cultural e social empolgante. A dimensão estratégica, pastoral e teológica da imagem bíblica da mulher é actualmente rica de consequências<sup>2</sup>.

Uma outra abordagem, actualmente cheia de dinamismo e de forte animosidade igualmente, que poderia ser considerada complementar daquela que aqui se pratica, é a abordagem feminista da literatura bíblica que se assume como sendo uma espécie de correctivo e recuperação para um tipo de abordagem masculina ou patriarcal deste texto padrão. Tal abordagem implica tanto questões de vocabulário e nomenclatura como questões globais de tradução integral e ainda as específicas metas da exegese, tudo feito em chave feminista<sup>3</sup>. É evidente que esta intensa revisão feminista da literatura bíblica toca assuntos pertinentes e não deixaremos de com ela convergir. No entanto, a sua estratégia de combate cultural obriga a tautologias de que se pode prescindir.

---

<sup>1</sup> Pressupõe-se aqui, para fundamentar esta possibilidade de coexistirem duas leituras com matizes diferentes sobre o mesmo objecto literário, que se entenda o assumir do texto bíblico especificamente como bíblico, isto é dotado de uma autoridade específica e que este entendimento seja visto como uma categoria de leitura e não objectivado ou documentalizado como um estatuto ou uma fenomenologia específica da sua história literária propriamente dita. Isto leva a entender tanto o conceito de inspiração teologicamente aplicado à Bíblia como o equivalente e correspondente conceito de revelação sobretudo como categorias (teológicas) de leitura. A maneira como se sugere a complementaridade do olhar literário corrente e do olhar religioso e teológico sobre a Bíblia até se pode sentir bastante convergente com a maneira como o documento de Concílio Vaticano II sobre a Bíblia, a constituição *Dei Verbum*, define a fé na inspiração da Bíblia e vê a sua autoridade. Ao sublinharmos a definição de inspiração não como categoria historiográfica factual mas como categoria de leitura religiosa não estamos a delimitar esta questão nas subjectividades do leitor, mas a colocá-la nas objectividades da leitura.

<sup>2</sup> Haja em vista a crónica de Fr. Bento Domingues no *Público* do Domingo 14 de Março de 1999, p. 10, sob o título «Perder as mulheres».

<sup>3</sup> Uma recente síntese sobre o longo percurso histórico de uma leitura feminista da Bíblia pode encontrar-se em Luise Schottroff, Silvia Schroer e Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese*, da qual fizemos uma revisão em *Cadmo*, 8/9, 1998/1999, p. 173-175. Ver G. I. Emmerson, «Mulheres no antigo Israel», p. 353.

## 1. Nas encruzilhadas do nome

Se para o estatuto correlativo do homem e da mulher no âmbito da literatura bíblica olhássemos simplesmente pela perspectiva das designações utilizadas para definir a realidade de cada um dos géneros que integram a espécie, encontraríamos um imagem lexical muito equilibrada que parece garantir a especificidade de cada um dentro de uma univocidade inquestionável. Os vocábulos correlativos de *'ish*, homem, e *'ishshah*, mulher, à primeira vista e como formas masculina e feminina de uma mesma designação, representariam a alteridade entre homem e mulher e respeitariam a sua igualdade de forma equilibrada. Pela via lexical, teríamos aqui um estatuto antropológicamente unívoco e um género gramatical antropológicamente específico. Mas esta solene nomeação, que ocorre em Gn 2, 23<sup>4</sup>, tem provavelmente a aparência de uma etimologia popular. E a passagem em que ela ocorre não exclui, logo à partida, uma impressão de secundariedade atribuída à mulher em relação ao homem, apesar de a cumplicidade pressuposta entre ele e ela poder implicar grande consideração e muita ternura. A condição da mulher apresenta-nos desde estas primeiras páginas da Bíblia traços de alguma dialéctica de valores e estimativas.

Numa semântica social e juridicamente mais contextualizada, o singular, *'ishshah*, significa, de raiz, uma mulher definida pelo estatuto de esposa de um homem. É esse matiz semântico que é decisivo na passagem famosa referida e essa condição não era, no Próximo Oriente Antigo, naturalmente igualitária<sup>5</sup>. Estatisticamente na Bíblia encontra-se esta nomeação do feminino na razão de 3 para 1, quanto a referências<sup>6</sup>.

Mesmo sem nos perdermos em elucubrações filológicas, que poderiam ser muito interessantes noutro contexto, é bastante curioso o facto de o plural para designar os «humanos» ou as «pessoas» ser *'anashim*, no masculino, e o plural feminino, «mulheres», ficar com a forma *nashim*, que é morfológicamente masculina, se bem que seja feminina sob o ponto de vista do género gramatical.

Na Bíblia é muito mais frequente o singular, privilegiando o indivíduo e sublinhando menos a classe, o grupo ou a condição. Há, no entanto, livros em que o plural da classe prevalece<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> «Então o homem exclamou: Esta é realmente osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher (*'ishshah*), visto ter sido tirada do homem (*'ish*).»

<sup>5</sup> Ver R. Harris, «Women...» p. 947-951.

<sup>6</sup> Ph. A. Bird, «Women...» p. 953.

<sup>7</sup> J. Kühlewein, «Frau», em *THAT*, I, 247. Um interessante e fácil apanhado das expressões lexicais atinentes à condição da mulher em estatutos e circunstâncias variadas pode ver-se em Ph. A. Bird, «Women...», p. 951.

## 2. Pegando no tema como quem entra na Bíblia

Desde as primeiras páginas da Bíblia, deparamo-nos logo com dois modelos simbólicos na antropologia do feminino. Trata-se naturalmente de duas textualidades que casualmente, por obra da redacção final do Pentateuco, se tornaram vizinhas dentro da mesma sequência literária. O primeiro modelo encontra-se logo na primeira narração da criação: mais próxima de um ideal antropológico teórico e unívoco. Ali, homem e mulher são criados simultânea e equiparadamente como um unívoco ser humano, de um só nome, *'adam*. A situação antropológica pressuposta é de homonímia, univocidade conceptual e paridade antropológica. No estatuto antropológico e na dimensão simbólica eles são uma só realidade, «imagem e semelhança de Deus». A isto nada obsta que apareçam de imediato especificados como macho e fêmea. A própria sintaxe hebraica se permite aqui um dos solecismos inevitáveis para estas situações originários. O solecismo ainda é notório numa tradução portuguesa: «Deus criou o ser humano à sua imagem, criou-o à imagem de Deus; Ele os criou homem e mulher»<sup>8</sup>. A imagem de unidade que aqui se exhibe faz-nos pensar na fórmula solidária e igualitária de uma personalidade corporativa<sup>9</sup>. No entanto, a segunda parte que respeita à individualidade concreta de cada um, o texto é menos orgânico. «Homem e mulher» é no texto original hebraico apenas «macho e fêmea».

Em contrapartida, a segunda narração da criação encontra-se mais próxima das dialécticas próprias da realidade corrente, representando com alguma franqueza a condição da mulher na sociedade israelita. A mulher é obsessivamente procurada entre todos os seres do mundo, mas é miraculosamente conseguida a partir de um pedaço do próprio homem. Este primeiro quadro relativo à condição da mulher é idílico, paradisíaco e maravilhoso<sup>10</sup>. Este estatuto de igualdade aparentemente caberia sobretudo à mulher enquanto «*partner*» ou esposa do homem. A nomeação equivalente a este estatuto é o ser declarada *'ishshah*, a

<sup>8</sup> Gn 1,27.

<sup>9</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», 145.

<sup>10</sup> Gn 2, 18-24: O Senhor Deus disse: «Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele». Então o Senhor Deus, após ter formado da terra todos os animais dos campos e todas as aves dos céus, conduziu-os até junto do homem, a fim de verificar como ele os chamaria, para que todos os seres vivos fossem conhecidos pelos nomes que o homem lhes desse. O homem designou com nomes todos os animais domésticos, todas as aves dos céus e todos os animais ferozes; contudo não encontrou uma auxiliar semelhante a ele. Então o Senhor Deus fez cair sobre o homem um sono profundo; e, enquanto ele dormia, tirou-lhe uma das suas costelas, cujo lugar preencheu de carne. Da costela que retirara do homem, o Senhor Deus fez a mulher e conduziu-a até ao homem. Então o homem exclamou: «Esta é realmente osso dos meus ossos e carne da minha carne. Chamar-se-á mulher, visto ter sido tirada do homem.» Por esse motivo, o homem deixará o pai e a mãe, para se unir à sua mulher, e os dois serão uma só carne.

mulher<sup>11</sup>. Mas o segundo quadro, que ocupa praticamente todo o terceiro capítulo do *Gênesis* descreve as fragilidades e degradações que vieram a caracterizar a condição da mulher. O próprio desejo que sentirá pelo homem acaba por revelar um certo aspecto castigador. A dialéctica entre esta situação de desejada e simultaneamente de secundarizada e submissa é, por sua vez, expressa por uma nova nomeação da mulher como *hawwah*, Eva, isto é «progenitora de viventes»<sup>12</sup>, laboriosa e espinhosa tarefa ou profissão<sup>13</sup>.

Este estatuto de secundariedade e submissão ocorre, apesar da unidade afirmada e apesar de alguma primazia da mulher proclamada quanto à sociologia do casamento. Por esse motivo, o homem «deixará o pai e a mãe, para se unir à sua mulher»<sup>14</sup>. Todavia, tendo em conta o tempo e o contexto social do texto, isto pode não significar um estatuto matrilinear da família hebraica e do seu direito familiar<sup>15</sup>. De qualquer modo, a impressão de que esta mulher está para o homem mais como *partner* do que como mãe pode representar alguma originalidade antropológica<sup>16</sup> e contrasta com a imagem da mulher na mentalidade hebraica corrente. A imagem essencial é, apesar de tudo, a de casamento patriarcal tal como em Oseias 1-3 e em Jeremias e Ezequiel<sup>17</sup>. Mas a questão da fragilidade fragilizadora do feminino (Eva e a tentação) é um tema que se encontra prolongado na mentalidade hebraica e repetido até à saciedade na sua literatura moralista<sup>18</sup>. É daqui que nos vem algumas das ideias mais negativas da literatura bíblica sobre a mulher.

Representando a condição da mulher na sociedade israelita, esta narração pode representar igualmente algumas das suas heterodoxias e marginalidades: sabedoria, árvores sagradas, serpentes<sup>19</sup>.

<sup>11</sup> Gn 2, 23.

<sup>12</sup> Gn 3, 20. «Adão pôs à sua mulher o nome de Eva, porque ela seria mãe de todos os viventes». A explicação de *hawwah* que o texto nos apresenta como «mãe de todos os viventes» pode ser vista como uma forma terna mas eufemística de apresentar uma equivalência para o sentido forte do nome aqui forjado de *hawwah*. Este nome foi construído segundo a fórmula lexical *qattal*, para criar designações de profissão, de de alguém destinado a ser o executor profissional de um trabalho, ou de uma tarefa laboriosa.

<sup>13</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zur eine feministische...», p. 144-146.

<sup>14</sup> Gn 2,24. Talvez seja interessante notar que esta afirmação de primazia do feminino em matéria de sociologia matrimonial se encontra colocada praticamente como frase de encerramento da pericope sobre a condição da mulher vista na já referida perspectiva idílica.

<sup>15</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 144.

<sup>16</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 144.

<sup>17</sup> Cf. J. A. Ramos: «A metáfora esposo-esposa...»; . S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 96-97.

<sup>18</sup> Destaca-se o livro de *Ben Sira* ou *Eclesiástico*. Ver particularmente os cap. 9; 26; 42,12-14.

<sup>19</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 146.



### 3. Condição da mulher na sociedade patriarcal hebraica

A Bíblia representa um tipo de sociedade em cujo modelo as dimensões sociais e políticas se encontravam inflacionadas, desde havia já bastante tempo; e isto conduziu a uma progressiva secundarização da mulher. Esta prática parece ser razoavelmente diferente daquilo que acontecia nas sociedades do Próximo Oriente Antigo, no período neolítico<sup>20</sup>.

Na época histórica, nem as próprias sociedades nómadas pareciam dispor de factores sociais que as levassem a oferecer à mulher um estatuto diferente daquele que lhe destinavam as sociedades sedentárias. Antes pelo contrário, o seu modelo social era ainda mais patriarcal do que o das sociedades sedentárias. Isto não significa, porém, que seja estimativamente pior a vida da mulher. Ela é simplesmente menos valorizada quanto ao seu estatuto público e institucional.

Este modelo patriarcal é praticamente a forma antropológica das sociedades do tempo que nos é historicamente acessível. Sob este ponto de vista, o modelo do matriarcado quase se fica pelo nível dos postulados mais ou menos poéticos. Esta sociedade oriental mais representativa, da qual a Bíblia ficou a ser o exemplo literário mais conhecido, é patrilinear e patriarcal<sup>21</sup>. E esta patrilinearidade é o suporte da história assente sobre a solidariedade expressa pelas genealogias. Aparentemente, sedentários e nómadas são igualmente patriarcais, mas por razões estruturais diferentes. Nas sociedades de tipo nómádico, a afirmação do patriarcado faz-se no âmbito intrafamiliar ou organicamente interfamiliar. É o domínio da vida familiar. Pelo contrário, nas sociedades sedentárias a afirmação do patriarcado faz-se sobretudo no espaço aberto, não-familiar e social. É o domínio da vida pública. Nesta última, a subserviência da mulher é um processo de diferenciação e de secundarização que parte da vida pública e vai atingindo em diversos graus e modelos a própria vida familiar. A secundarização da mulher pode notar-se de forma mais marcada no patriarcalismo nómada do que no patriarcalismo sedentário. Mas a maneira como a mulher se encontra acolhida em cada uma das situações é bastante diferente. O carácter patriarcal da sociedade hebraica, tendo em conta o recente nomadismo de alguns dos seus grupos ou pelo menos das suas tradições mais marcantes, pode ter derivado da complementaridade entre ambos os modelos<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 84; 88, 104-105; R. Harris, «Women...». p. 947-951.

<sup>21</sup> R. Harris, «Women...», p. 951- 952. Apesar de tudo, a Bíblia poderá apresentar-nos mais indícios de organização matrilinear, em que os filhos são apresentados e se relacionam juridicamente segundo a linha materna e não segundo a linha paterna. Ver M. Alamar Laparra, «Mujer, familia y matrimonio...», p. 22-23.

<sup>22</sup> Ph. A. Bird, «Women...» p., 953. Cf. o actual problema das quotas de mulheres na política.

As leis explícitas sobre a sujeição jurídica da mulher têm, em geral, sentido e âmbito social. A relação individual e pessoal entre o homem e a mulher, dentro da família, fica muito ao gosto dos próprios e sujeita aos hábitos tradicionais, podendo assumir formas que contradizem inteiramente as da imagem social e política.

A maternidade é a função essencial da mulher e a esterilidade é a negação directa desta função que afecta de uma maneira directa e essencial o estatuto e a condição feminina<sup>23</sup>.

A precariedade específica da mulher nesta sociedade patriarcal é notória. Ela representa quase um estatuto de nomadismo familiar permanente. Enquanto se encontra na família do pai, ela está destinada a sair dela pelo casamento<sup>24</sup>. E sob o; e por esta razão as suas relações com a economia familiar são necessariamente diferentes daquelas que dizem respeito aos homens da família, seus irmãos. Em contrapartida, na família do marido, ela encontra-se sempre na condição de quem veio de fora para uma entidade social de outra raiz este ponto de vista, a realidade social encontra-se no pólo oposto daquela que idilicamente nos parecia sugerida pelo texto de Gn 2,24, em que o homem é que emigra de casa de seus pais para a família da sua mulher. Se se renegar a autenticidade dos sentimentos partilhados, os institutos jurídicos do casamento fazem deste um contrato directo entre o novo e representantes masculinos da família da noiva. Esta fica, para este efeito, marginalizada<sup>25</sup>.

O enraizamento da mulher e o seu estatuto na sociedade tem características ainda mais precárias, se se tratar de uma mulher estrangeira<sup>26</sup>.

Na vida económica e social, a condição da mulher apresenta-se tanto mais desprotegida e fica tanto mais distanciada quanto mais a administração da justiça se foi afastando do seu núcleo tribal e familiar<sup>27</sup>. Quando a condição precária em que se situam as mulheres em termos de heranças patrimoniais leva a situações de desequilíbrio indesejado entre as tribos, uma regulamentação *ad hoc* procura resolver a situação imprevista com o recurso à endogamia<sup>28</sup>.

No mesmo sentido da solução anterior parece ir a lei do levirato, criando aos irmãos ou parentes do marido defunto a obrigação de, por solidariedade com aquele, se casarem com a viúva, para dar sobrevivência à memória do defunto e

<sup>23</sup> Ph. A. Bird, «Women...», p. 953-954.

<sup>24</sup> Ph. A. Bird, «Women...», p. 952.

<sup>25</sup> M. Alamar Laparra, «Mujer, familia y matrimonio», p. 28-30.

<sup>26</sup> Ver nomeadamente Dt 7,3; Esd 9,12.

<sup>27</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 119-120.

<sup>28</sup> Ver Nm 27 e 36.

protecção à sua viúva<sup>29</sup>. A protecção à viúva pareceria ser uma razão evidente e era certamente uma necessidade. Mas esta razão não é frisada. Poderá eventualmente intuir-se.

Apesar de a sociedade israelita ser patriarcal desde que a podemos conhecer, a mulher tinha uma presença bem mais significativa na época patriarcal propriamente dita do que no tempo da monarquia<sup>30</sup>.

Uma figura feminina de grande destaque social foi Abigail<sup>31</sup>. Esta figura é algo semelhante à imagem da grande mulher, feminina e familiarmente empreendedora, que aparece em grande pompa e louvor no final do livro dos *Provérbios*<sup>32</sup>. A imagem de eficácia e de grandeza que dimana da figura característica da *yiddische mamme*, que é imponente na tradição judaica ashkenazi<sup>33</sup>.

Em ambiente estrangeiro, verifica-se que, também entre os hebreus, as mulheres assumem mais direitos em matéria económica, familiar e social do que aquilo que acontecia tradicionalmente entre os hebreus<sup>34</sup>.

Também na política, e apesar de a regra ser a ausência ou afastamento da mulher desses âmbitos, a sociedade e as instituições políticas hebraicas conhecem circuitos de afirmação e factos significativos que valorizam a influência da mulher no âmbito do poder<sup>35</sup>. A Abisag é atribuído um cargo honroso e eficaz de prefeito do palácio (*sofenet*) de David<sup>36</sup>. A instituição palaciana da rainha mãe merece um tipo de referências que pressupõe grande ascendente sobre o poder do filho-rei. O nome de «heroína» (*gebirah*) cria-lhe visíveis analogias com outras figuras detentoras de poder caracteristicamente masculinas e até militares<sup>37</sup>. Logo no início da monarquia davídica, verifica-se o grande peso assumido por Betsabé, na complexa relação de forças políticas, na altura da sucessão de Salomão<sup>38</sup>, seu filho. Outros casos de grande influência política são representados por Jezabel e Atália. Estas duas mulheres aparecem dotadas de um poder de um tipo mais «masculino», quer como ascendente sobre as decisões tomadas pelo

<sup>29</sup> Ph. A. Bird, «Women...», p. 953. M. Alamar Laparra, «Mujer, familia y matrimonio...», p. 39-43.

<sup>30</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 109.

<sup>31</sup> Ver 1 Sm 25; S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 112.

<sup>32</sup> Pr 31. O encómio que ela merece representa a opinião e os interesses dos seus próprios familiares (Pr. 31, 28-29). Contudo, a colocação da sua imagem como última página do livro dos *Provérbios* significa uma aprovação pública do seu comportamento.

<sup>33</sup> O livro *A Senhora*, de Catherine Clément, publicado em Lisboa, 1994, descreve, em ambiente de diáspora sefardita, uma destas super-mulheres, nascida em Lisboa em 1510.

<sup>34</sup> Ver R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 75.

<sup>35</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 155.

<sup>36</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 116. G. I. Emerson, «Mulheres no Israel antigo», p. 355-356.

<sup>37</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 116-117; R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento*, p. 172-174.

<sup>38</sup> Ver 1 Rs 1, 29-31.

rei Acab, do reino do Norte e seu esposo, por parte da primeira<sup>39</sup>, quer pelo poder exercido em seu nome e contra o próprio neto, Joás, por parte da rainha Atália, na cidade de Jerusalém, capital da dinastia de David<sup>40</sup>. Ambas as mulheres representam um modelo algo estrangeiro de poder, que faz lembrar, no Egípto, a famosa rainha Hatchepsut e particularmente a presença feminina na vida das cortes do mundo cananaico-fenício<sup>41</sup>.

Na vida cultural, o lugar da mulher é tanto menos significativo quanto mais oficial esse culto se apresentava e quanto mais monoteísta ele se ia tornando<sup>42</sup>. Durante a época da monarquia a mulher só aparece no culto que é dirigido a deuses estranhos<sup>43</sup>. E esta prática é expressão das heterodoxias ou transgressões mais criticadas pelos profetas na prática religiosa dos Hebreus. De igual modo, as práticas religiosas marginais, como, por exemplo, a adivinhação, são frequentemente associadas às mulheres<sup>44</sup>.

Apenas esporadicamente, aparece atribuído à mulher algum papel religioso mais destacado. Quando acontece, este papel é, no geral, de tipo carismático, o que sublinha o facto de não ser normalmente reconhecido como uma prática institucionalizada. Encontram-se neste caso as profetisas<sup>45</sup>.

Pelo contrário e provavelmente como compensação, o lugar da mulher nas práticas de religiosidade familiar e individual é bastante mais intenso. Haja em vista a prática alegada de cuidar e mostrar interesse em se apropriar das divindades domésticas<sup>46</sup>. No domínio da arte religiosa popular e da prática quotidiana, a presença do feminino é claramente mais notória<sup>47</sup>. Isto significa que o crescer de formalização e de institucionalização relativamente aos fenómenos de sociedade foi prejudicial para a vida da mulher.

Este apagamento da mulher no âmbito da vida cultural parece ser reflexo ou pode, pelo menos, corresponder à falta de uma suficiente mitologia do feminino entre os hebreus. A progressiva exclusividade de um santuário central diminui o espaço de afirmação do feminino<sup>48</sup>. Uma concepção preponderantemente masculina do divino poderá ter sido um factor que naturalmente limitava as

<sup>39</sup> Ver 1 Rs 21.

<sup>40</sup> Ver 2 Rs 11.

<sup>41</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 117; 125.

<sup>42</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 157-160. G. I. Emmerson, «Mulheres no Israel antigo», p. 360-362.

<sup>43</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 159.

<sup>44</sup> Ph. A Bird, «Women...», p. 955.

<sup>45</sup> Ph. A Bird, «Women...», p. 955. G. I. Emmerson, «Mulheres no Israel antigo», p. 357-359.

<sup>46</sup> Cf. os «terafim», deuses da família recolhidos por Raquel contra a vontade do próprio pai, Gn 31, 30-35; S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 110; 124-126; 157.

<sup>47</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 77-79.

<sup>48</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 124-126.

possibilidades de afirmação e evidenciação da mulher e das dimensões do feminino<sup>49</sup>, tanto mais que em Jerusalém o javeísmo incidia de uma forma mais crítica e limitativa, relativamente a práticas religiosas dirigidas a divindades femininas. Alguma prática que ocorria no Próximo Oriente Antigo de complementar uma divindade masculina com pessoal de culto feminino também não teve entre os hebreus grande eco ou possibilidade.

Sob este ponto de vista da atenção ao feminino projectado para o horizonte metafísico, poderia considerar-se natural a existência de uma crítica especificamente feminista ao monoteísmo<sup>50</sup>. De facto, do ponto de vista feminista, o monoteísmo contribui para diminuir as conotações do feminino na metáfora divina.

Historicamente, no entanto, não deverá poder dizer-se que tenha sido o javeísmo que destruiu em Israel uma hipotética estrutura de matriarcado primitivo. Para a nova sociedade constituída pelas tribos hebraicas, o modelo patriarcal estava já implantado desde havia muito tempo<sup>51</sup>.

Na vida moral, a mulher é sobretudo descrita como factor de tentação<sup>52</sup>, tal como se esboçava e para sempre acabou por ficar simbolizado com o quadro relativo ao fruto proibido do paraíso, no capítulo 3 do *Génesis*. São sobretudo sublinhados os perigos que podem ser identificados com a mulher estrangeira<sup>53</sup>. O livro de *Ben Sira* é como que um campeão deste tipo moralista de anti-feminismo<sup>54</sup>.

Há questões de moral social cujo tratamento afecta sobretudo a conduta da mulher e o adultério é visto pela mentalidade corrente como um crime especificamente feminino<sup>55</sup>. De igual modo, a prostituição é vista sobretudo como uma questão feminina<sup>56</sup>.

Pelo contrário, o divórcio é formalmente um direito masculino, ainda que na relação esposo-esposa alguns direitos assistam igualmente à mulher<sup>57</sup>.

Esta proeminência do homem, mesmo no domínio da relação entre homem e mulher, depende do facto de a sexualidade ser encarada sobretudo como um problema jurídico e sócio-político<sup>58</sup>. Os comportamentos exclusivamente pessoais

<sup>49</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 103-104.

<sup>50</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 161-164.

<sup>51</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 106.

<sup>52</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 93; 138.

<sup>53</sup> Ph. A. Bird, «Women...», p. 953.

<sup>54</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 142.

<sup>55</sup> Ph. A. Bird, «Women...», p. 955.

<sup>56</sup> G. I. Emerson, «Mulheres no Israel antigo», p. 368-370.

<sup>57</sup> M. Alamar Laparra, «Mujer, familia y matrimonio...», p. 36-38; G. I. Emerson, «Mulheres no Israel antigo», p. 370-371.

<sup>58</sup> Ph. A. Bird, «Women...», p. 955.

relativos à vida sexual merecem, no geral, muito pouca atenção. São os direitos de outras pessoas e sobretudo da parte masculina aqueles que mais se sublinham e exigem.

Estas conotações sombrias da imagem da mulher chegam em última instância a formular uma espécie de hipostatização de ideias condenáveis e negativas numa figura feminina. É a «Senhora Insensatez» como uma espécie de Anti-Sabedoria<sup>59</sup>, o Israel infiel a Deus<sup>60</sup>.

#### 4. Esta fragilidade como paradigma do humano

Verificámos até agora que na sociedade hebraica a mulher era confinada a um espaço de representatividade diminuída. Mas há também uma dimensão oposta a esta. Poderá não ser propriamente por compensação, mas o facto é que, poética e simbolicamente, a mulher é vista, ao longo da Bíblia, como uma autêntica antonomásia do humano. Mesmo que a mulher se torne símbolo da condição humana precisamente por exprimir situações em que se encontra débil e desprotegida, constitui uma função humanamente digna.

A cidade é representada como mulher e isto expõe a sua realidade poeticamente essencial e profunda mas simultaneamente imediata, quotidiana e frágil, face a um destino ou a uma tarefa inelutáveis. Qualquer cidade é uma sociedade, uma humanidade, um destino. É sobretudo no livro de *Jeremias* que a população de Sião, ela mesma cidade poética e representante de toda a população de Judá, é designada como «virgem filha de Sião». Mas a expressão «virgem filha de...» não é senão uma alternativa eventualmente mais enfática para a equivalente «filha de...», indicando a população de um país (Israel, Judá, do meu povo, ou até Egipto, Sídon ou Babilónia) ou de uma cidade. É notória a concentração deste epíteto para designar Sião ou Jerusalém<sup>61</sup>. Nesta metáfora, o conteúdo feminino sublinhado é ainda reforçado pela condição de virgem, isto é, ainda desprovida da protecção definitiva que o enquadramento matrimonial lhe oferecerá.

Quando se trata de exprimir a condição dos humanos diante de Deus, este é descrito como se fosse um homem e todos os humanos são representados como uma mulher. Este recurso para definir uma imagem masculina de Deus pode

<sup>59</sup> Pr 9, 13-18.

<sup>60</sup> Os 1-2; Jr 2, 20; 3, 2; 4, 30; Ez 16; 23. Cf. Ph. A. Bird, «Women...», p. 956.

<sup>61</sup> Num texto bastante reduzido, pode verificar-se a concentração destes epítetos de metaforicidade feminina no livro das *Lamentações*.

estar de algum modo baseado na vida social. Deus é o poder institucional, o público; a mulher é o familiar, o íntimo, a realidade humana. Metafisicamente, Deus (homem) é o transcendente; a mulher, o imanente. Por todo o Próximo Oriente antigo, o feminino carregava maioritariamente a simbólica da natureza<sup>62</sup>.

O profeta Oseias deixou-nos uma rica expressão literária sobre a dialéctica homem – mulher utilizada para exprimir a concepção de Deus e o modo de sentir o seu relacionamento com os humanos, concretamente com a comunidade hebraica<sup>63</sup>. A relação amorosa e apaixonada para descrever a cumplicidade entre homem e mulher dá certamente uma imagem da condição humana que ambos partilham e que transcende a banalidade quotidiana. Aplicada a Deus, ela oferece um domínio de matizes e conotações que foi ganhando cada vez mais relevância na teologia e foi crescendo de Oseias para Jeremias para o Segundo Isaías<sup>64</sup> para a leitura judaica do Cântico dos Cânticos, invadindo profundamente a cristologia e oferecendo a metáfora essencial para a compreensão da eclesiologia<sup>65</sup>.

Em determinados momentos, as metáforas do feminino aparecem como o recurso último de definição sobre o que Deus é mais profundamente, como intervém e como se relaciona. Veja-se a origem e a pertinência do conceito de *rahamim*, que significa «misericórdia, compaixão, amor enternecido», que se diz de humanos mas sobretudo de Deus. Ora, este conceito e imagem da identidade divina é o mais feminino que se pode imaginar, pois significa o órgão sexual feminino ou as várias dimensões semânticas deste âmbito, tais como útero, ventre, entranhas e seio, que com a sexualidade feminina se conotam.

Neste sentido, é interessante verificar como desde há alguns anos a esta parte se tem assistido a um recuperar destas possíveis metáforas do feminino na descrição da concepção bíblica de Deus, apesar de quando o efêmero papa João Paulo I, há apenas vinte anos, aludiu a que Deus poderia ser considerado mais como mãe do que como pai, ter provocado um terrível estremecimento, que só não foi maior escândalo por vir da boca de um homem que aparentava a misteriosa simplicidade de um santo<sup>66</sup>.

---

<sup>62</sup> As divindades da natureza são muito marcadas pelas figuras de divindades femininas. Temos também algumas figuras masculinas com grande representatividade neste domínio, como Osíris, Baal, Tamuz, etc. Na sua complexidade, a simbólica da natureza tem espaço para comportar estas variações. Seria, no entanto, bastante interessante ponderar os matizes e os equilíbrios de representação por parte do masculino e do feminino nestes domínios.

<sup>63</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...» p. 125.

<sup>64</sup> Este é o nome que se dá ao autor desconhecido da sequência textual que aparece no livro de *Isaías*, capítulos 40 a 55 e terá sido escrito pouco antes do regresso dos exilados da Babilónia.

<sup>65</sup> Ver José A. M. Ramos, «A metáfora esposo-esposa...»; H. Ringgren, «The marriage motif in israelite religion», p. 421-428.

<sup>66</sup> S. Schroer, T. Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, p. 86-89. Ver recensão que fizemos em *Cadmo* 8/9, 1998/99, p. 169-171.

## 5. Idealização compensatória da mulher

Seja por causa destas deficiências que incidem na condição da mulher, seja ainda pela inadequação que tal situação representava relativamente à importância do seu papel e ao significado de muitos dos seus conteúdos específicos de vida, o facto é que o feminino é objecto de uma progressiva idealização. O processo de idealização da mulher parece ser um vector perene da antropologia bíblica, alimentado, portanto, a tensão de sentimentos e práticas a que temos vindo a aludir<sup>67</sup>. Esta idealização parece crescer na medida em que diminui o seu papel na vida oficial, quer política quer religiosa. Esta valorização situa-se, de qualquer modo, muito acima do lugar que é atribuído à mulher na vida social corrente.

Uma primeira expressão dessa idealização compensatória é a que se realiza através da construção das figuras de heroínas. Não faltam na Bíblia grandes nomes de mulheres a marcar os seus principais momentos<sup>68</sup>. Podem mencionar-se: Míriam, a dinâmica irmã de Moisés e de Aarão, Débora, a grande heroína da época dos juizes, e Ester, uma rainha que, mesmo se criada pela ficção, é vista como quem garantiu a sobrevivência de uma comunidade hebraica em perigo de sobrevivência na diáspora.

Esta dinâmica de idealização da mulher pela criação literária de heroínas a desempenhar papéis de grande importância na história do povo atinge um ponto culminante com a criação da figura de Judite, cujo nome é só por si uma síntese maravilhosa de tudo quanto tem estado a ser dito sobre a condição da mulher na Bíblia. Pelo próprio nome que se inventa para nomear esta personagem, Judite, se quer sublinhar que ela é a Judia, uma perfeita antonomásia da condição, dos recursos e das esperanças da comunidade judaica. É uma jovem, viúva, bela e desprotegida. Mas é forte e virtuosa, protegida por Deus e vencedora. Os lados sociológicos e os lados poéticos e simbólicos que conotam a condição da mulher estão todos presentes<sup>69</sup>.

A idealização humana da mulher tem um texto que se tornou para sempre o seu emblema. É o texto de Pr 31, 10-31. Esta imagem ideal da mulher é certamente brilhante mas situa-se no âmbito familiar mais tradicional que a cultura hebraica poderia definir<sup>70</sup>. A mulher é aqui mais uma mãe do que uma «amante». É verdade que a mulher como amante se encontra mais nos domínios da lírica e em alguma literatura do quotidiano mais próxima do vivencial. Esta literatura, como acontece no Cântico dos Cânticos, já pressupõe a consciência de igualdade

<sup>67</sup> G. I. Emmerson, «Mulheres no Israel antigo», p. 372-374.

<sup>68</sup> Ph. A. Bird, «Women...», p. 951.

<sup>69</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 125.

<sup>70</sup> Ph. A. Bird, «Women...», p. 953.



existencial e emocional entre homem e mulher, reconhecendo mesmo predomínio mesmo à mulher. Este predomínio poderia pertencer ao diferente equilíbrio de valores que é característico da vivência poética ou poderia comportar ainda restos de matriarcado<sup>71</sup>. Aparece aqui, no entanto, o reconhecimento de que a relação amorosa se processa, segundo este texto, numa relação de liberdade e de igualdade que contrasta com a prática social israelita relativamente à mulher<sup>72</sup>. E é coisa muito natural que se verifique esta descoordenação. A própria estrutura matrimonial parece sofrer a influência desta dialéctica entre a vivência poética e a prática social. A relação matrimonial entre os hebreus parece ter como modelo e ideal poético a monogamia. As formulações poéticas e simbólicas bem como a literatura situam-se nesta perspectiva. No entanto, a prática, sobretudo nas classes mais poderosas e no tempo da monarquia, consentia vários modelos de poligamia masculina<sup>73</sup>.

Este lado poético e humanista da relação matrimonial pode ser visto como um perene «princípio de despatriarcalização», no dizer de Trible<sup>74</sup>. As deficiências do estatuto jurídico-social para a mulher não excluem lados muito humano na relação matrimonial<sup>75</sup>.

A importância crescente do feminino divino encontra-se nas margens da compensação e quase cada vez mais nas fronteiras do desafio às limitações que a evolução do monoteísmo implicava e afirmava. Foi mesmo introduzindo as dimensões do feminino no âmbito da divindade, que, antes do momento da cristologia, começou a modificar-se, dentro do próprio judaísmo, as expressões mais radicais do monoteísmo.

Quando em numerosos textos bíblicos a sabedoria é apresentada como uma figura com conotações simbólicas de uma divindade feminina e como padro ou companheira do próprio Deus, estamos certamente a assistir a uma clara recuperação da típica metaforicidade mítica respeitante ao feminino<sup>76</sup>. Aqui avultam as hipóstases femininas da sabedoria expostas em Pr 8-9, em que uma figura feminina se apresenta com um estatuto divino. É a Sabedoria. No livro da Sabedoria, do capítulo 10 em diante, apresenta-se a Sabedoria exercendo as funções históricas tradicionalmente atribuídas a Deus, como seja a condução do povo na saída do Egipto. Aliás, a associação entre a mulher e a sabedoria leva a destacar na sociedade uma que outra mulher de maior quilate<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 123-124.

<sup>72</sup> Ph. A. Bird, «Women...», p. 955.

<sup>73</sup> M. Alamar Laparra, «Mujer, familia y matrimonio», p. 359-360.

<sup>74</sup> Referido por G. I. Emmerson, «Mulheres no Israel antigo», p. 353.

<sup>75</sup> G. I. Emmerson, «Mulheres no Israel antigo», p. 364-368.

<sup>76</sup> S. Schroer, «Auf dem Weg zu einer feministische...», p. 138; 142.

<sup>77</sup> G. I. Emmerson, «Mulheres no Israel antigo», p. 359-360.

## 6. A mulher na época bíblica terminal

Interessa-nos agora sintetizar os dados relativos à condição da mulher no contexto da literatura do Novo Testamento e das origens do cristianismo. É evidente que se tem de considerar esta fase uma época bíblica também. É certo que a sua literatura não faz parte da Bíblia hebraica, mas faz parte da época terminal da literatura bíblica e é ainda em pleno contexto social e cultural judaico que a revolução de ideias, de valores, de práticas e de mentalidades a que chamamos cristianismo se processou. Contudo, a revolução que se verifica atinge radicalmente e de forma positiva a imagem social da mulher. A imagem social desta literatura sublinha particularmente os «princípios de despatriarcalização» ou os modelos idealísticos da relação homem – mulher que já anteriormente se detectavam.

Segundo este novo espírito, aparece corajosamente declarada a igualdade da mulher perante o homem, não somente em âmbitos familiares, mas também em dimensões de organização social onde antes se não esperaria ver as mulheres a tomar posição. Não se deve considerar que exista qualquer diferença entre homem e mulher<sup>78</sup>.

As associações de mulheres são uma realidade cada vez mais dinâmica dentro do movimento de Jesus e nas primitivas comunidades cristãs, demonstrando da parte das próprias mulheres notória capacidade de solidariedade, autonomia, consciência e integração<sup>79</sup>.

As mulheres da Galileia que seguiam de perto os passos de Jesus representam um papel que é de discípulas, mas que não deixa de ser igualmente de mecenas<sup>80</sup>.

Uma das novidades significativas na época do Novo Testamento e no novo tipo de sociedade em que o pensamento cristão se espelha foram as novas formas pelas quais as mulheres, que, segundo os padrões tradicionais se encontrariam em situações de marginalidade ou marginalização, descobriram e foram criando possibilidades de refazer os laços de solidariedade<sup>81</sup>, que iam tornando desnecessárias para muitas delas as tradicionais estruturas patriarcais de protecção às mulheres.

<sup>78</sup> Gl 3,28: Não há judeu nem grego; não há escravo nem livre; não há homem e mulher, porque todos sois um só em Cristo Jesus. Esta *carta magna* com a qual Paulo afirma a igualdade entre o homem e a mulher não impede que Paulo admita alguns dos aspectos tradicionais relativos à mulher na sociedade. Ver B. Witherington, «Women...», p. 959.

<sup>79</sup> S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 180-185.

<sup>80</sup> Lc 8.2-3: Acompanhavam-no os doze e algumas mulheres, que tinham sido curadas de espíritos malignos e de enfermidades: Maria, chamada Madalena, da qual tinham saído sete demónios; Joana, mulher de Cuza, administrador de Herodes; Susana e muitas outras, que os serviam com os seus bens. S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 182 ss.

<sup>81</sup> S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 183.

Apesar da diferença cultural de comportamentos, a distância que havia entre mulheres prostitutas e mulheres ascetas acabava por se tornar pequena, sob o ponto de vista do estatuto de autonomia social da mulher. Ambos os modelos representavam um espaço de solidariedade que podia garantir a sobrevivência<sup>82</sup>. E estes novos dados encontram-se numa linha de convergência com o que se refere sobre o convívio de Jesus com marginais e com alguns dos novos ideais que fazem parte da sua mensagem<sup>83</sup>.

Não sendo já tão necessário que as formas de vida da mulher tenham de se confinar tão estritamente ao esquema tradicional de dependência relativamente ao seu pai, primeiro, e ao seu marido, depois, verificam-se cada vez com mais frequência, no ambiente do cristianismo primitivo, casos de mulheres que afirmam a sua liberdade assumindo um estatuto de viuvez autónoma. Inicia-se mesmo um movimento de recusa do casamento por parte das mulheres como afirmação da sua autonomia<sup>84</sup>.

No Novo Testamento é notório o grupo de mulheres que, do ponto de vista da concepção patriarcal da sociedade, vivem um estatuto «anormal», porque não vivem no estado caracteristicamente feminino de dependência nem como filhas nem como esposas<sup>85</sup>. É cada vez maior o número de mulheres que não aparecem identificadas pela referência a um homem<sup>86</sup>. E, pouco a pouco, define-se cada vez mais autónomo este novo conceito de viúva, com características de não patriarcalizada<sup>87</sup>. Estas viúvas segundo um novo conceito apresentam-se quer como pessoas singulares quer em grupos. Expressões como «a mãe de» ou «a irmã de» podem designar uma mulher independente que se apresenta numa narrativa como pessoa autónoma.

Sem desvirtuar a capacidade de persuasão da mensagem de Jesus e das primeiras comunidades cristãs, a grande atracção que as mulheres parecem ter experimentado para abraçarem o cristianismo primitivo deverá ter andado muito ligada às virtualidades libertadoras que o seu característico discurso ascético produzia para servir de horizonte social e espiritual da mulher e pelas formas de organização comunitárias não hierarquizadas<sup>88</sup>. E o facto de o cristianismo se poder considerar nas origens como «uma religião de mulheres» diz muito das razões do grande afluxo de gente à nova «via».

<sup>82</sup> S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 184.

<sup>83</sup> B. Witherington, «Women...», p. 958.

<sup>84</sup> Act 6,1; 9,39.41; 1 Cor 7; 1 Tm 5. S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 185.

<sup>85</sup> S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 185.

<sup>86</sup> S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 186.

<sup>87</sup> S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 187. Cf. 1 Tm 5,11.

<sup>88</sup> S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 188.

O trabalho das mulheres nas comunidades cristãs primitivas não implicava somente tarefas materiais auxiliares, mas incluía directamente partilha activa de tarefas organizacionais e ministeriais<sup>89</sup>. *FemEx 192-195*.

No aspecto social da primitiva comunidade cristã parece existir um claro espaço de libertação da mulher.

Por outro lado, a teologia cristã evoluiu para um tratamento do feminino que o coloca num escrínio, o da mãe do Deus-Homem, ficando teoricamente mais fora do âmbito da divindade do que alguma especulação judaica sapiencial anterior poderia prometer. O lugar complementar de uma figura feminina junto de Deus passou a ser ocupado por uma nova figura masculina, Cristo. Esta nova perda de representatividade por parte do feminino é notória, tanto mais que o Espírito Santo deixou de poder aproveitar ao menos o género feminino da palavra com que se dizia «espírito» em hebraico (*ruah*), passando a ser referido com uma palavra no neutro, em grego, ou no masculino, em latim. No entanto, a mariologia foi recebendo uma estrutura e dimensões bastante análogas às da cristologia e, desta maneira, o feminino alcandora-se a valores que oferecem algum equilíbrio à relação masculino-feminino.

O mundo do Novo Testamento ou do cristianismo primitivo representa uma época de grandes interferências culturais. Assim se constitui uma sociedade muito variada e de comportamentos claramente deslizantes. É a grande amálgama das sociedades invadidas pelo ambiente cultural helenista. Elas são claramente mistas. Neste contexto, era de esperar naturalmente que a literatura e as práticas em que se espelha o cristianismo primitivo apresentasse situações e concepções contrastantes relativamente à condição e ao reconhecimento de funções por parte da mulher<sup>90</sup>. Acresce ainda que a segunda geração cristã, cujas preocupações e problemas se manifestam intensamente e em quase toda a literatura do Novo Testamento, incluindo os Evangelhos, era uma sociedade eminentemente de contexto urbano. E a dinâmica social das cidades helenistas permitia novas fórmulas de sobrevivência e solidariedade<sup>91</sup>.

Se, pela sua importância, estes dados novas para a libertação da mulher no contexto do cristianismo mereciam ser sublinhados, deve também dizer-se que, na realidade da vida das comunidades, a tensão entre estes ideais de novo acaalentados e os atavismos da prática se continuaram a manter, como já se verificara nos longos séculos anteriores de literatura bíblica.

<sup>89</sup>B. Witherington, «Women...» p. 959-960. S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 192-195.

<sup>90</sup> S. Schottruff, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion...», p. 218.

<sup>91</sup> W. <sup>a</sup> Meeks, *Os primeiros cristãos urbanos*, p. 18.

## 7. Bibliografia

Alamar Caparra, Monica, «Mujer, familia y matrimonio en el antiguo Israel bíblico», em Carmen Alfaro Giner e Alejandro Noguera Borel, *La mujer en la Antigüedad*, Valencia, 1997, p. 19-44.

Bird, Phyllis A., «Women (Old Testament)», em *Anchor Bible Dictionary*, VI, p. 951-957.

Bird, Ph., «The place of women in the israelite cultus», em P. D. Miller, P. D. Hanson, S. D. McBride, *Ancient israelite religion, essays in honour of Franck Moore Cross*, Filadélfia, 1987, p. 397-419, conclusão p. 410.

Brenner, A., *The israelite woman: social role and literary type in biblical narrative*, Sheffield, 1985.

Clements, R. E., *O mundo do Antigo Israel: perspectivas sociológicas, antropológicas e políticas*, São Paulo, 1995.

De Vaux, Roland, *Instituciones del Antiguo Testamento*, Barcelona, 1964.

Emmerson, Grace I., «Mulheres no Israel antigo», em R. E. Clements, *O mundo do Antigo Israel*, p. 353-375.

Harris, Rivkah, «Women (Mesopotamia)», *Anchor Bible Dictionary*, VI, p. 951-957.

Kühlewein, J., «Frau», em Ernst Jenni, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* (THAT), I, col. 247-251.

Meeks, Wayne A., *Os primeiros cristãos urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo*. São Paulo, 1992.

Ramos, José A. M., «A metáfora esposo-esposa na história da salvação», em *Bíblica* (Série Científica), 1, 1993, p. 33-50.

Ringgren, Helmer, «The marriage motif in israelite religion», em P. D. Miller, P. D. Hanson, S. D. McBride, *Ancient israelite religion, essays in honour of Franck Moore Cross*, Filadélfia, 1987, p. 421-428.

Schottruff, Luise; Silvia Schroer, Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese: Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt, 1995.

Schottruff, Luise, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentum», em L. Schottruff, S. Schroer, M.-T. Wacker, *Feministische Exegese*, p. 173-248.

Schroer, Silvia, «Auf dem Weg zu einer feministische Rekonstruktion der Geschichte Israels», em L. Schottruff, S. Schroer, M.-T. Wacker, *Feministische Exegese*, p. 81-172.

Schroer, Silvia; Thomas Staubli, *Die körperliche Symbolik der Bibel*, Darmstadt, 1998.

Wacker, Marie-Theres, «Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen», em L. Schottruff, S. Schroer, M.-T. Wacker, *Feministische Exegese*, p. 1-79.

Witherington, Ben, «Women (New Testament)», em *Anchor Bible Dictionary*, VI, p. 957-961.

## A MULHER NA MESOPOTÂMIA

*ANTÓNIO RAMOS DOS SANTOS*  
Instituto Oriental da Faculdade de Letras  
da Universidade de Lisboa

A situação da mulher na Mesopotâmia<sup>1</sup> não foi uniforme, dependeu de factores como a época e os povos. O papel que lhe era destinado no seio da família, e na sociedade em geral, estava bastante subordinado ao costuma e ao direito. A nossa análise acerca do estatuto feminino na sociedade mesopotâmica baseia-se, por isso, na perspectiva jurídica, apesar da mulher nunca ser referida nas diferentes legislações enquanto tal, mas sim em função de uma actividade específica, onde a importância que lhe era atribuída estava patente.

As leis que conhecemos não são um código, mas um conjunto formado a partir de decisões de julgamentos efectuados pelo rei, ou pelos seus delegados que receberam força de lei. Trata-se de lei casuística e motivada pelo uso. Os juristas assírios, por exemplo, relatavam minuciosamente as circunstâncias de facto que pareciam ser a condição de aplicação da regra de direito. Contudo, em alguns parágrafos das leis existia um início de generalização, em lugar de visar nominalmente as pessoas na ocasião em que a lei era feita, indicava-se simplesmente o seu sexo ou nacionalidade.

### I

A mulher mesopotâmica assumiu o poder em alguns casos. Isso aconteceu através do seu papel de esposa do rei a quem, tantas vezes, superava em energia

---

<sup>1</sup> Região do Próximo Oriente situada entre os rios Eufrates a oeste e o Tigre a leste que actualmente corresponde ao Iraque. Foi o berço de grandes civilizações como a suméria, assíria e a caldaica.

e em iniciativa. Outras, exercendo a função de rainha. Alguns exemplos podem ser dados: o da usurpadora Kug-Baba de Kish, na metade do III milénio; o de Lidda, filha de Urnanshe, o fundador da dinastia de Lagash, representada sempre mais perto do trono do que os restantes filhos do monarca. Os casos de Baranamtara, a esposa de Lugalandá e sobretudo o de Shag-Shag, a esposa de Uruinim-gina, pelo seu espírito especialmente empreendedor. A primeira possuiu e administrou pessoalmente os seus próprios bens imóveis, pelo que os documentos comerciais levam a impressão do seu próprio selo. A segunda ocupou-se igualmente de empresas económicas<sup>2</sup>. Sannuramat governou no século IX em nome do seu filho menor Adadnirari III e a sua influência sentiu-se mesmo após a subida deste ao trono. É necessário mencionar outra rainha no trono assírio devido à sua habilidade diplomática: trata-se de Zakutu, esposa de Senaquerib, que conseguiu impor como sucessor ao trono o filho menor Assarhadão.

Igualmente no âmbito das famílias mais abastadas, algumas mulheres se distinguiram pela acção desenvolvida em termos de negócios. O distinto homem de negócios Iddin-Marduk<sup>3</sup> sempre contou com a sua esposa, Ina-Esagila-Ramât, para o auxiliar na actividade comercial. Esta conduzia os próprios investimentos privados e após a morte do marido prosseguiu com as operações mercantis da sua família. A sua filha, Nubtâ, surge também citada em contratos de empréstimo de prata e cereais. Estas mulheres aparecem com um certo grau de independência jurídica, pois podiam possuir a sua própria propriedade e dispor dela livremente, praticando a venda, a troca, o aluguer e a doação<sup>4</sup>.

As mulheres tinham igualmente um lugar destacado na vida religiosa nos templos das divindades femininas que ia bastante além do papel de «prostitutas» sagradas nos santuários como nos de Ishtar, a deusa do amor<sup>5</sup>.

Em santuários como os de Shamash em Sippar, as filhas de boas famílias a quem era interdita a maternidade ligavam-se às comunidades religiosas onde passavam as suas vidas, numa idade em que outras mulheres se casavam. Ligadas

---

<sup>2</sup> Ver Josef KLÍMA, *Sociedad y Cultura en la Antigua Mesopotamia*, Madrid, Akal Editor, 1983, pp. 106-107.

<sup>3</sup> Trata-se da principal personagem de uma família de comerciantes e prestamistas babilónicos que desempenhou a sua actividade durante o Império Neobabilónico, em particular nos reinados de Nabucodonosor e Nabónido. Ver Laurence SHIFF, *The Nur-Sin Archive: Private Entrepreneurship in Babylon (603-507 B.C.)*, Ann Arbor, UMI, 1987, pp. 224-618.

<sup>4</sup> Ver Jonas GREENFIELD, «Some Neo-Babylonian Women» em *La Femme dans le Proche-Orient Antique*, Paris, Éditions Recherche sur les Civilizations, 1987, pp. 75-80.

<sup>5</sup> Ver Johannes RENGGER, «Ortliche und Zeitliche Differenzen in der Struktur der Priesterschaft Babylonischer Temple» em *Le Temple et le Culte*, Leiden, Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut Te Istanbul, 1975, pp. 108-115. Acerca da hierarquia do clero feminino, ver George ROUX, *La Mésopotamie*, Paris, Seuil, 1985, p. 191.

ao templo por laços ténues não eram nem «freiras» nem sacerdotisas, mas sim distintas mulheres de negócios que enriqueciam comprando casas e terras que alugavam e cultivavam. Aquando da sua morte, a fortuna que possuíam retornava para a sua família.

## II

Para além destas mulheres célebres, a situação da mulher mesopotâmica comum era determinada, como dissemos, pelo enquadramento das leis vigentes, e pela própria concepção de matrimónio. A finalidade do casamento estava muito ligada à manutenção da casa, do marido, e ao aumento do número de mão-de-obra através dos filhos.

O matrimónio mesopotâmico fundamentava-se no princípio da monogamia e do patriarcado. Segundo circunstâncias determinadas, o homem podia manter uma concubina ou uma escrava, embora nenhuma destas mulheres desfrutasse de uma posição comparável à da mulher legítima.

A situação jurídica e social da mulher, sobretudo das mulheres sumérias e da época peleobabilónica, era muito mais livre do que a das mulheres assírias. Por seu lado, genericamente, a mulher babilónica podia fechar contratos e apresentar-se diante dos tribunais, como parte ou como testemunha. Estava autorizada a ocupar certos cargos da administração – escriba ou membro do colégio jurídico.

Encontrava-se legalmente protegida contra a violência ou contra a difamação, mantendo-se contudo o carácter patriarcal do matrimónio mesopotâmico. O marido podia entregar a sua mulher a um credor como fiança ou para pagar as dívidas com o seu trabalho. Todavia, a mulher não podia fazer o mesmo com o marido. Este não era responsável pelas suas dívidas antes do matrimónio. A mulher podia livrar-se das dívidas do marido apenas mediante a sua ilibação por escrito, por parte do marido. O divórcio era também mais difícil para a esposa, como no caso de uma mulher com filhos menores de idade que não poderia contrair novo matrimónio sem a devida aprovação jurídica.

No que respeita ao matrimónio entre indivíduos de estatuto social diferente, sabe-se que para o caso de um casamento entre escravos não existia regulamentação jurídica na Mesopotâmia, também apenas em dois parágrafos<sup>6</sup> do denominado «Código de Hammurabi» se regulamentava o casamento entre uma

<sup>6</sup> Ver os parágrafos 175 e 176. Cf. Emanuel BOUZON, *O Código de Hammurabi*, Petrópolis, Vozes, 1998, pp. 168-169.



mulher livre e um escravo do palácio e uma mulher da mesma condição jurídica e um semi-livre<sup>7</sup>.

O dono do escravo não tinha poder sobre os filhos nascidos deste matrimónio. Contudo, se os cônjuges se instalavam na sua casa, a riqueza adquirida em comum pertencia em partes iguais ao dono e aos filhos do escravo. Entre estes bens não se contava com o dote da mulher que podia continuar a desfrutar dele.

As leis de Hammurabi<sup>8</sup> regulavam igualmente as relações entre os filhos de um homem livre e uma escrava e os filhos tidos pela sua mulher legítima. Os filhos da escrava só possuíam os mesmos direitos em relação aos segundos, quando o pai os reconhecia legalmente<sup>9</sup>.

### III

O quadro que mais realça o papel atribuído à mulher nestas sociedades é o do contrato relativo ao matrimónio. Depois da morte da mulher, o dote<sup>10</sup> passava

---

<sup>7</sup> Trata-se do *mushkenum*. Este termo é de difícil qualificação. Cf. *The Chicago Assyrian Dictionary of the University of Chicago*, (Chicago & Glückstadt, 1965), M/II, pp.272 e 275. A discussão do assunto e a posição de vários autores são enunciadas por Diakonoff, existindo uma concordância quanto à ligação deste estrato social ao Palácio. Para Driver e Miles, o *mushkenum* era um indivíduo dependente, aquele que rendia homenagem ou estava submetido a outrem. Ver I. M. DIAKONOFF, «On the Structure of Old Babylonian Society», em *Schriften zur Geschichte und Kultur des Alten Orients*, Berlim, Beiträge zur sozialen Struktur des Alten Vorderasiens, 1971, pp. 15-24-26-31 e G. R. DRIVER, J. C. MILES, *The Babylonian Laws*, Oxford, The Clarendon Press, 1968, pp. 90-91. Parece tratar-se de pessoas que eram subordinadas e dependentes de outras no plano laboral. Embora pudessem dispor livremente dos seus próprios bens e, ainda, possuir escravos e trabalharem como artesãos. Eram aqueles indivíduos que não estavam integrados nas comunidades rurais e que dependiam dos empreendimentos económicos do Palácio. Ver Josef KLÍMA, *o. c.*, pp. 118-120. No período neobabilónico, o termo parece referir-se aos membros mais pobres e de mais baixa condição social, mas nada aponta no sentido que se tratem de pessoas semi-livres.

A questão dos trabalhadores dependentes assume importância social e económica na sociedade mesopotâmica, mesmo quando se considera a sua existência como não maioritária no sector da mão-de-obra, como o afirma um autor particularmente interessado na questão, cf. Muhammad A. DANDAMAYEV, *Slavery in Babylonia*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1984, p. 661: «in The Ancient Orient economy and society it self were unthinkable without slavery. However, slave labor was used primarily for tasks, requiring neither skill nor extensive supervision, i. e., in jobs where slaves could be employed all the year round, not those which were seasonal in character. But even such use of slave labor played an important role in the ancient societies, because this made it possible for free persons to carry out the most complicated processes of production».

<sup>8</sup> O sexto rei da I dinastia de Babilónia conhecido pela sua obra de expansão e consolidação do Império. Destaca-se na sua obra o denominado Código, uma compilação legislativa que visava dar unidade administrativa e jurídica aos vários povos sob o seu domínio. Ver Jean BOTTÉRO, *Mésopotamie*, Paris, Éditions Gallimard, 1987, pp. 191-223 e George ROUX, *o. c.*, pp. 175-185.

<sup>9</sup> Ver § 171. Cf. Emanuel BOUZON, *O Código de Hammurabi*, Petrópolis, p. 77.

<sup>10</sup> O dote era designado por *sheriktum* em babilónico antigo e por *nudunnu* em neobabilónico. Ver Josef KLÍMA, *o. c.*, p. 192.

geralmente para os seus filhos. A entrega e a aceitação deste eram o sinal externo do acordo firmado sobre o futuro matrimónio entre o noivo ou os pais desta.

Se o noivo não cumprisse o contrato de matrimónio, perdia todo o direito a que lhe fosse devolvido o *terhatum*<sup>11</sup>; se pelo contrário, era o pai da noiva quem rompia o acordo, estava obrigado a devolver o dobro do *terhatum* que recebera. O matrimónio podia também celebrar-se sem que se entregasse o *terhatum*, a que se alude mesmo no «Código de Hammurabi».

Se mais tarde a mulher fosse rejeitada pelo marido por causa da sua esterilidade, este era obrigado a pagar-lhe como indemnização uma quantia igual ao *terhatum*. Se tivesse tido lugar a entrega do *terhatum*, teria de lhe pagar uma mina de prata<sup>12</sup>. Mas os documentos da época mostram que na prática a quantia que se entregava era muito menor. Por isso podemos considerar o *terhatum* do período hammurabiano como um resíduo do preço que se pagava antigamente pela noiva. Mais tarde, o *terhatum* conservou apenas a sua função facultativa que servia para assegurar o futuro contrato matrimonial.

Junto com o *terhatum*, o noivo (ou o seu pai) entregava à família da noiva a prenda dos esposos, o *biblum*<sup>13</sup> que o pai da noiva podia conservar junto com o *terhatum* se o noivo rompesse o compromisso matrimonial. Se fosse o pai da noiva que não cumprisse o contrato teria que devolver o dobro do recebido, tal como a prenda dos esposos. As prendas que o marido entregava à sua mulher, mediante um documento, durante o matrimónio continuavam a pertencer-lhe ainda no caso de esta ficar viúva.

Na Assíria, o homem colocava as jóias nas mãos da sua mulher e após a morte desta passavam para os seus filhos; se do matrimónio não existiam filhos, passavam para os irmãos do marido<sup>14</sup>.

Segundo as leis de Eshnunna o matrimónio tinha efeitos legais desde que se realizasse um contrato escrito com o pai da noiva<sup>15</sup>. Nestas leis fazia-se constar expressamente que o contrato escrito não podia ser substituído, nem pela permanência ao longo de um ano da mulher junto do homem, o que anteriormente era suficiente para que o matrimónio adquirisse carácter legal. Também o «Código de Hammurabi» impunha a mesma condição, ao casar-se a mulher

<sup>11</sup> O *terhatum* era a soma entregue à família da noiva que prefigurava uma indemnização compensatória pela perda da mão-de-obra feminina. Ver André FINET, *Le Code de Hammurapi*, Paris, Éditions Du Cerf, 1983, p. 13.

<sup>12</sup> A mina era uma unidade de peso. Equivalia a 504,96 gramas.

<sup>13</sup> Trata-se de uma dádiva suplementar que acentuava a posição social da noiva. Cf. André FINET, *ibidem*.

<sup>14</sup> Ver § 38. Cf. Guillaume CARDASCIA, *Les Lois Assyriennes*, Paris, Éditions Du Cerf, 1969, p. 192.

<sup>15</sup> Ver § 99. Cf. Emanuel BOUZON, *As Leis de Eshnunna (1825-1787 a. c.)*, Petrópolis, Vozes, 1981, p. 99.

abandonava a casa paterna e deixava de encontrar-se sob a autoridade do pai para passar a estar sob a do marido<sup>16</sup>.

Em Babilónia era igualmente possível contrair matrimónio com uma sacerdotisa de um templo, incluindo aquelas que estavam obrigadas a não ter filhos. Estas sacerdotisas procuravam escravas para o seu esposo de modo a assegurar a descendência. Todavia, a estas escravas estava interdito equipararem-se à sacerdotisa depois do nascimento do filho.

As leis de Hammurabi proibiam expressamente que estas escravas fossem vendidas<sup>17</sup>. Os maridos a quem a sacerdotisa não procurasse nenhuma escrava podiam arranjar por conta própria uma mulher – *shugitum* – que substituíra a esposa, sem que contudo esta se pudesse equiparar à mulher legítima. Igualmente aqui se manifesta claramente as diferentes condições sociais.

Mas a dissolução do matrimónio estava consignada nas leis, o matrimónio finalizava com a morte de um dos cônjuges ou com o divórcio. A viúva podia contrair novo matrimónio, sem ter de obter para isso de autorização judicial, excepto quando tinha filhos menores. Neste caso, era o tribunal que fazia o inventário dos bens deixados por morte do marido, confiando ao novo esposo a administração da fortuna, que permanecia não transferível. O esposo estava também autorizado a cuidar dos filhos do primeiro casamento da mulher. No caso do viúvo, este podia contrair novo matrimónio sem requisito algum. Na Assíria, a viúva estava submetida a preceitos especiais. Em determinadas circunstâncias, era obrigada a contrair novo matrimónio com o seu cunhado. No direito assírio antigo também se conhecia a situação inversa, isto é, o viúvo tinha que contrair matrimónio com a sua cunhada, o que não se encontra nas leis neo-assírias<sup>18</sup>.

O divórcio apenas podia ser solicitado, na prática, pelo esposo. A diferença de direitos que desfrutavam ambos os cônjuges no que se refere ao divórcio patenteava-se nas leis familiares sumérias<sup>19</sup> onde constava o seguinte: «Se a mulher concebia ódio face ao seu marido e lhe disse: não és o meu marido, será atirada ao rio»<sup>20</sup>. Se o marido tinha a intenção de divorciar-se, estava obrigado a pagar à sua mulher uma indemnização. Entre as causas para o divórcio considerava-se a esterilidade ou uma enfermidade grave da mulher. Sendo, no entanto,

<sup>16</sup> Ver § 128. Cf. Emanuel BOUZON, *O Código de Hammurabi*, p. 62.

<sup>17</sup> Ver os parágrafos 144 a 147. Cf. *ibid.*, pp. 67-68.

<sup>18</sup> Ver Josef KLÍMA, *o. c.*, p. 195.

<sup>19</sup> Ver Emile SZLECHTER, *Les Lois Sumériennes*, Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, 1983, pp. 9-127.

<sup>20</sup> Cf. Josef KLÍMA, *o. c.*, p. 195. Ver Martha ROTH, *Law Collections from Mesopotamia and Asia Minor*, Atlanta, Scholars Press, 1995, pp. 13-41 e Claudio SAPORETTI, *Le Leggi della Mesopotamia*, Florença, Casa Editrice Le Lettere, 1984, pp. 21-39.

o marido obrigado a devolver-lhe o dote e pagar-lhe a indemnização fixada pelo divórcio, de acordo com o «Código de Hammurabi»<sup>21</sup>, que acrescentava que se a mulher estava de acordo com a separação, devolvia ao esposo o dote trazido. Todavia se não concordava, podia viver numa casa à parte, sendo o marido obrigado a sustentá-la durante toda a vida<sup>22</sup>.

Outro caso, se a mulher era declarada culpada de ter utilizado mal o dinheiro da casa, o marido estava autorizado a expulsá-la sem ter de lhe entregar qualquer indemnização, ou a mantê-la na sua casa como escrava. Se a mulher injuriava o seu marido e se negava a ter relações sexuais com ele, era condenada por isso e atirada ao rio<sup>23</sup>. Por cometer adultério apenas se castigava a mulher, já que o adultério era considerado como o pior atentado contra a posição legal do marido dentro da família<sup>24</sup>. Nas leis de Eshnunna castigava-se com a morte o adultério da mulher<sup>25</sup>. Segundo o «Código de Hammurabi», a mulher que fosse descoberta em flagrante, era atirada ao rio juntamente com o amante, a não ser que o marido a perdoasse<sup>26</sup>. Se se tratava de uma simples acusação do marido, ficava livre de castigo, se atestasse a sua inocência mediante o juramento perante o deus<sup>27</sup>. No entanto, se fosse acusada deste delito por uma terceira pessoa, teria de sofrer a prova fluvial<sup>28</sup>.

Também se podia repudiar a mulher sem a necessidade de se apontar qualquer motivo especial para isso. As leis da época médio-assíria autorizavam inclusive o marido a repudiar a sua mulher sem a indemnização pelo divórcio<sup>29</sup>.

O matrimónio podia dissolver-se igualmente se o esposo era feito prisioneiro de guerra ou quando abandonava arbitrariamente a comunidade a que pertencia. Segundo as leis de Eshnunna, a mulher de um prisioneiro de guerra podia contrair novo matrimónio e dar filhos ao seu novo marido. Mas se o seu esposo regressava do cativo, estava obrigada a retomar com ele a vida comum matrimonial<sup>30</sup>. O «Código de Hammurabi» consentia o novo matrimónio da mulher<sup>31</sup>, mas apenas no caso em que a sua situação económica não estivesse assegurada na ausência

<sup>21</sup> Ver os parágrafos 138-139. Cf. Emanuel BOUZON, *O Código de Hammurabi*, pp. 65-66.

<sup>22</sup> Ver os parágrafos 148-149. Cf. *ibid.*, pp. 68-69.

<sup>23</sup> Trata-se do ordálio. Em Babilónia era a divindade-rio que intervinha no ordálio, um julgamento divino que visava inocentar a esposa. Ver Emanuel BOUZON, *O Código de Hammurabi*, p. 63.

<sup>24</sup> Ver os parágrafos 141 a 143. Cf. *ibid.*, pp. 66-67.

<sup>25</sup> Ver § 28. Cf. Emanuel BOUZON, *As Leis de Eshnunna (1825-1787 a.c.)*, p. 99.

<sup>26</sup> Ver § 129. Cf. Emanuel BOUZON, *O Código de Hammurabi*, p. 162.

<sup>27</sup> Ver § 131. Cf. *ibidem*.

<sup>28</sup> Ver § 132. Cf. Emanuel BOUZON, *O Código de Hammurabi*, p. 63.

<sup>29</sup> Cf. Josef KLÍMA, *o. c.*, p. 195.

<sup>30</sup> Ver § 29. Cf. Emanuel BOUZON, *As Leis de Eshnunna (1825-1787 a. c.)*, p. 101.

<sup>31</sup> Ver os parágrafos 134-135. Cf. Emanuel BOUZON, *O Código de Hammurabi*, p. 64.

do marido<sup>32</sup>. Os filhos que a mulher dera ao seu novo esposo ficavam debaixo do poder paternal deste último. Segundo as leis da época médio-assíria a mulher cujo esposo partia para a guerra estava obrigada a esperá-lo, durante cinco anos, no caso deste a ter deixado numa situação desafogada e não ter filhos seus, ocupando-se o rei de a manter. Passados dois anos ficava ao seu critério contrair um novo matrimónio<sup>33</sup>.

O matrimónio de um homem que abandonava arbitrariamente a comunidade de que fazia parte ficava legalmente anulado, segundo as leis de Eshnunna, e a sua mulher era livre de contrair novo matrimónio. O motivo de tal preceito era que o homem, ao abandonar a comunidade, mostrava desprezo por esta e pelo seu soberano<sup>34</sup>. O «Código de Hammurabi» contém igualmente um preceito similar<sup>35</sup>.

Na Assíria existia uma particularidade nos costumes que era a não obrigatoriedade da mulher habitar na casa do marido, não sendo esta uma condição requerida para a formação do casamento. A mulher podia continuar a viver na casa do pai, recebendo aí o seu marido. Os restantes preceitos do matrimónio, e em particular os relativos ao dote e ao sustento da esposa abandonada ou da viúva, eram idênticos às restantes leis mesopotâmicas.

Em suma, tal como em outras sociedades, o papel da mulher na Mesopotâmia encontrava-se, sobretudo, ligado a nível individual e comunitário à sua posição social, à sua condição económica e mesmo étnica, mas nunca perdendo o enquadramento inerente a uma sociedade patriarcal.

---

<sup>32</sup> Para outras interpretações jurídicas ver Reuven YARON, *The Laws of Eshnunna*, Jerusalém, At the Magnes Press, 1969, pp. 109-145 e André FINET, *o. c.*, pp. 45-134.

<sup>33</sup> Ver Josef KLÍMA, *o. c.*, p. 196.

<sup>34</sup> Ver § 30. Cf. Emanuel BOUZON, *As Leis de Eshnunna (1825-1787 a. c.)*, p. 103.

<sup>35</sup> Ver § 136. Cf. Emanuel BOUZON, *O Código de Hammurabi*, pp. 64-65.

## A IMAGEM DA MULHER NA ARTE PRÉ-CLÁSSICA

*LUÍS MANUEL DE ARAÚJO*

Instituto Oriental da Faculdade de Letras  
da Universidade de Lisboa

**A**proveitando a feliz e muito inspirada iniciativa da Câmara Municipal da Moita, idealizada para assinalar o Dia Internacional da Mulher, julgou-se que a apresentação de uma série de imagens sobre a mulher nas civilizações pré-clássicas seria um oportuno e eficaz complemento das intervenções feitas.

O problema da apresentação de um texto deste tipo é que ele não fará completo sentido sem o suporte dos diapositivos que lhe serviram de base. De facto, a participação com este tema no colóquio fundamentou-se na projecção de uma meia centena de imagens que iam sendo comentadas. Tais imagens procuraram então ilustrar a presença da mulher no mundo pré-clássico dentro das limitações e imposições iconográficas de cada uma das civilizações mais conhecidas e documentadas do Próximo Oriente Antigo, desde cerca de 3500 a. C. até finais do século IV a. C., quando o helenismo subjuga e influencia as vastas regiões onde tinham florescido as civilizações pré-clássicas.

Acrescente-se ainda que a construção deste texto, elaborado alguns meses depois da realização das conferências, ficou a dever bastante aos oportunos apontamentos colhidos durante as intervenções dos colegas do Instituto Oriental da Faculdade de Letras de Lisboa que antecederam a projecção das imagens: o Professor Doutor José Nunes Carreira, a quem coube evocar a mulher no Egipto faraónico, o Professor Doutor José Augusto Ramos, abordando o tema da mulher em Israel, e o Professor Doutor António Ramos dos Santos, com o seu texto acerca da mulher na Mesopotâmia.

É do Egipto que nos vem o maior número de imagens relacionadas com a mulher e a sua vivência, seguindo-se a Mesopotâmia, o Império Hitita e seus apêndices neo-hititas no Sul da Anatólia e na Síria do Norte, Creta e, com uma menor expressão, Canaã. Quanto a Israel, nada.

## A mulher divina

Remontam à época pré-histórica as mais antigas imagens representando figurinhas femininas descobertas nas regiões onde viriam a eclodir as civilizações pré-clássicas. Uma das mais conhecidas será a estatueta de terracota figurando uma divindade entronizada e de aspecto alentado, datada do VI milénio a. C. Trata-se de uma representação da deusa-mãe, sentada num trono flanqueado por dois leões, encontrada em Chatal Huyuk, na Anatólia <sup>(1)</sup>. Com o desapareci-



*A - Figura da deusa mãe entronizada, achada em Chatal Huyuk, Anatólia; IV milénio (terracota; Museu Arqueológico de Ancara)*

mento de Chatal Huyuk, os artesãos de Hacilar, situada mais para oeste, continuam a produzir imagens da deusa-mãe mas de formas já não tão rotundas, além de algumas das figuras femininas aparecerem com crianças. Encontraram-se também casais enlaçados e vasos de terracota pintada de vermelho com formas femininas e com os olhos incrustados de obsidiana <sup>(2)</sup>. É também oriunda da Anatólia, mas da antiga Kanech (hoje Kultepe), uma figurinha de marfim que mostra uma mulher oferecendo os seios e com o triângulo púbico bem vincado numa exaltação dos atributos femininos relacionados com a fecundidade. Datada de inícios do II milénio a. C., poderá representar a deusa Istar, cujo culto conheceu uma grande difusão a partir da Mesopotâmia <sup>(3)</sup>.

Um bom exemplo da iconografia da divindade feminina pode ser dado com outra estatueta mais recente para ser usada num colar, já do período áureo do Império Hitita, feita de ouro e representando talvez a deusa solar de Arinna com uma criança sentada sobre os seus joelhos <sup>(4)</sup>.

De Creta chegou-nos uma figura feminina de terracota, datada do IV milénio a. C., com aspecto pesado, como exemplo de uma grande produção de imagens esteatopígicas relacionadas com cultos de fertilidade da terra-mãe, habituais nos vestígios neolíticos de Cnossos<sup>(5)</sup>. Essas figuras vão com o tempo aparecendo em formas mais adelgaçadas, não apenas em Creta mas também nas ilhas do mar Egeu, até se chegar ao virtuosismo dos séculos XVI-XV, no apogeu da civilização minóica, com as imagens, que ainda hoje são controversas, da chamada «Deusa das Serpentes» com vestido de folhos e avental, e com generosos e alvos seios saltando de um ajustado corpete<sup>(6)</sup>.

A fértil região da Suméria, no Sul da Mesopotâmia, prestou culto a várias deusas, a mais famosa das quais é Inanna (chamada Istar entre os Semitas). De Uruk (IV milénio a. C.) é uma bela cabeça feminina de mármore, de difícil atribuição: como reconhece Henri Frankfort, «não sabemos quem é que esta figura representa, nem sequer se seria uma deusa ou uma mortal». De facto, não existe qualquer obra semelhante para análise comparativa, deduzindo-se apenas que teve originalmente sobranceiras incrustadas de lápis-lazúli, olhos feitos com concha e obsidiana<sup>(7)</sup>. Colocam também alguns problemas de interpretação as muitas figuras femininas sumérias de terracota e de gesso produzidas nos III e II milénios a. C., hesitando os autores em considerá-las como deusas ou como «orantes». Mas trata-se sem dúvida de uma deusa a figura feminina que aparece num vaso de alabastro de Uruk, de cerca de 3000 a. C., onde se representa a festa de Ano Novo com a grande deusa (Inanna?) recebendo ofertas de frutos<sup>(8)</sup>.

Em Susa, capital do Elam, foram produzidas muitas figuras femininas de calcário e de terracota em forma de «violino», características do II e I milénio a. C., nas quais Edith Porada vê «o antigo ídolo da fecundidade e o ideal feminino refinado da cidade» reunidos na mesma imagem<sup>(9)</sup>.

Entre as imagens oriundas do Corredor sírio-palestiniano representando divindades femininas mencione-se uma figura com seios desnudados entre caprinos, feita de marfim, num relevo com influências egeias (de Ugarit, finais do II milénio a. C.): trata-se de uma reinterpretação da grande deusa síria, da qual existem inúmeras representações<sup>(10)</sup>. Um pouco mais a sul, na região de Canaã, foi feita uma figura de terracota da deusa Astarte, com opulentos seios (séc. VIII a. C.). Menos conhecida será a deusa Kubaba, que aparece entronizada num relevo neo-hitita de basalto, do século IX a. C., encontrado nas ruínas da antiga Karkemich<sup>(11)</sup>.

O período de Isin-Larsa, que se seguiu à queda da III dinastia de Ur com a qual se assinala o apogeu da «renascença suméria», produziu diversas imagens de deusas, entre as quais se salientam Ningal (a deusa tutelar de Ur, esposa do deus lunar Nanna), Nintu, a «Senhora dos Pássaros», e sobretudo a excepcional representação de Lilit, a terrível deusa ladeada por leões e mochos, que matava





*B - Figura feminina do tipo «violino», proveniente de Susa, Elam; II milénio (calcário; Museu do Louvre)*

os seus amantes mas que nem por isso deixava de ser objecto de grande veneração. Estas estatuetas de divindades eram colocadas em capelas situadas nas ruas e praças da cidade, e também em casas particulares, por vezes em baixos-relevos onde a imagem divina aparece de frente para o orante <sup>(12)</sup>.

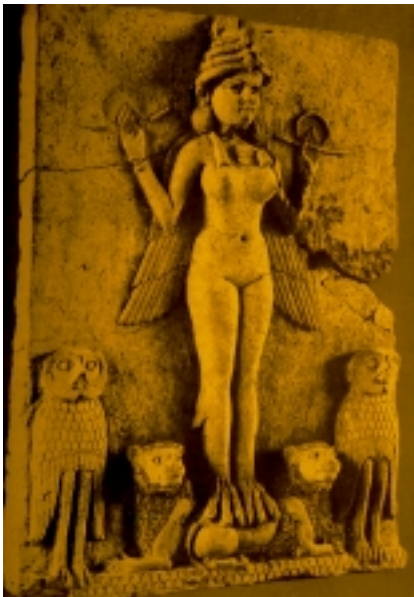
Da famosa Babilónia escassas imagens de divindades femininas chegaram até nós. Certamente muitas se perderam, salientando-se, ainda assim, as imagens gravadas num *kudurru* cassita contendo uma típica cena de apresentação com a deusa Istar, do século XII a. C. <sup>(13)</sup> Em compensação a vizinha cidade de Mari, rival de Babilónia, produziu uma bela estatuária, com sugestivos exemplos da deusa da fertilidade, feita de calcário, segurando um vaso de onde iria jorrar a água da vida, além de relevos como aquele onde se vê uma deusa cheirando uma flor <sup>(14)</sup>.

O Egipto supera as outras civilizações coevas na produção de imagens. Uma das mais antigas é uma figurinha feminina de terracota pintada, em pose de dança, do período de Badari, achada em Mamareia (por vezes considerada como uma divindade, por vezes apresentada como dançarina), que contrasta com outras imagens de mulheres nuas, com o triângulo púbico bem marcado e toscamente

modeladas<sup>(15)</sup>. As imagens antropomórficas multiplicam-se a partir da unificação do país do Nilo (c. 3000 a. C.), ilustrando com um notório peso as divindades masculinas, mas eis que na IV dinastia (c. 2600-2500 a. C.) nos surgem as magníficas díades e tríades de Menkauré, feitas de xisto, onde a deusa Hathor substitui a rainha ao lado do rei<sup>(16)</sup>.

De uma fase posterior são as muitas imagens do conhecido par divino de Ísis com Osíris (irmãos e esposos), ou de Amon com Mut (o casal divino da região tebana). Outro par é constituído por Ptah e Sekhmet, a deusa leonina que apareceu também representada em muitas estátuas, isolada e entronizada, como as que foram descobertas às dezenas em Tebas, datadas do reinado de Amen-hotep III (XVIII dinastia). O par divino Nut (o céu) e Geb (a terra), surge num papiro do século XIII a. C. (*Papiro de Londres 10018*, no British Museum), mostrando os «netos de Atum», o gerador da Enéade de Heliópolis, em pose de evocação do coito cósmico<sup>(17)</sup>.

Outros exemplos mostram-nos poderosas divindades femininas cumprindo funções de protecção (Serket, em mobiliário do túmulo de Tutankhamon) ou de acolhimento (Ísis conduzindo a rainha Nefertari no seu túmulo do Vale das Rainhas). São incontáveis as representações de uma das mais preponderantes e solicitadas divindades do antigo Egipto, a deusa Maet (da justiça, harmonia, equilíbrio, rectidão, ordem cósmica e universal), mas sirva como paradigma uma bela imagem gravada e pintada num fragmento mural retirado do túmulo



*C - Baixo-relevo com a deusa Lilit, devoradora de homens, Isin-Larsa; finais do II milénio (terracota pintada; coleção particular)*

de Seti I (hoje no Museu de Florença)<sup>(18)</sup>. Acrescente-se que o Egito venerou divindades estrangeiras, e algumas delas eram femininas, como foi o caso de Kedech e de Anat, deusas do Corredor sírio-palestiniense.

## A mulher no poder

Se são abundantes as representações de divindades femininas no Egito faraônico, também as rainhas aparecem amiúde em estátuas e em relevos, por vezes ao lado do rei, por vezes isoladas. Os mais antigos testemunhos remontam já ao Período Arcaico ou Tinita (c. 3000-2670 a. C), evocando a rainha Neit-hotep, aparentemente uma princesa do Delta com quem o unificador Narmer casou para assim assegurar (ou legitimar) o seu poder dual, tornando-se rei das Duas Terras. Da I dinastia ficou-nos ainda o nome da rainha Meritneit, para quem foi construído um imponente túmulo em Sakara (uma mastaba de tijolo) e um não menos impressionante cenotáfio em Abidos – embora alguns considerem que o túmulo é em Abidos e o cenotáfio em Sakara. O seu nome aparece numa estela fúnebre e em vários materiais e, juntamente com o de Neit-hotep e outras formas onomásticas da época, serve bem para demonstrar a importância então assumida pela deusa Neit cultuada na região do Delta. A representação da



*D - Estatueta da deusa Serket, do túmulo de Tutankhamon; meados do século XIV a. C. (madeira dourada; Museu Egípcio do Cairo)*

rainha ao lado do rei era a forma mais comum, surgindo mais visível na IV dinastia, com a rainha Khamerernebti II chegando para si o esposo Menkauré, num gesto profundamente humano de intimidade e de afecto<sup>(18)</sup>. Da rainha Khenkaues, a esposa do último rei da IV dinastia (Chepseskaf) não temos a figura esculpida, ficando-nos por outro lado a sua imagem literária como mãe dos primeiros reis da V dinastia num texto posterior elaborado no Império Médio.

Do Império Médio chegaram-nos poucas imagens de rainhas. Uma das primeiras é a figura da esposa real Neferu, esposa de Mentuhotep II (XI dinastia), à qual se juntam os fragmentos de estátuas de rainhas anónimas da XII dinastia mas sobretudo a grande estátua de granito de Nefert, esposa de Senuseret II, exibindo uma típica peruca hatórica – é que as rainhas e princesas do Império Médio eram também sacerdotisas de Hathor. Datam desta época as estátuas femininas em pose de esfinge, e esta inovação, a par com a estatuária de damas da casa real, demonstra, segundo Dietrich Wildung, «o papel primordial da mulher nas estruturas sociais e na vida religiosa e política»<sup>(19)</sup>. A brilhante XII dinastia irá acabar com uma mulher no poder, a rainha Sebekneferuré (também lida como Neferusobek), de cujo reinado pouco se conhece e da qual não ficaram imagens para a posteridade.

Paradigmáticas de uma rainha no poder são as estátuas da rainha-faraó Hatchepsut, da XVIII dinastia (séc. XIV a. C.). A soberana foi representada pelos exímios artistas da época em várias imagens que não escondem uma subtil e graciosa feminilidade, apesar de estar adornada com uma simbologia masculina<sup>(20)</sup>. São esses artistas e os seus discípulos que, nos reinados seguintes, produzirão as estátuas algo juvenis e amaneiradas de Tutmés III e de Amenhotep III, entre outros, num movimento estético que se estenderá às estátuas dos funcionários dessa época cosmopolita, onde se preferem as representações masculinas em esbeltas e airosas figuras que testemunham na pedra e na madeira a triunfante feminilidade da segunda fase da XVIII dinastia<sup>(21)</sup>.

Da rainha Nefertiti, esposa de Akhenaton, ficaram várias imagens, a mais famosa das quais é o seu busto de calcário pintado descoberto entre as ruínas de Amarna (a antiga Akhetaton) e hoje no Museu Egípcio de Berlim, o qual também possui representações da efémera rainha Meritaton, esposa de Semenkhkaré<sup>(22)</sup>. Ankhesenamon, esposa do célebre mas apagado Tutankhamon, aparece com frequência ao lado do marido em diversas obras de arte encontradas no túmulo deste no Vale dos Reis<sup>(23)</sup>. Sabe-se que depois da morte de Tutankhamon a jovem rainha viúva tomou a iniciativa de procurar um novo marido capaz de sustentar a sua posição real, tendo para esse efeito enviado mensagens ao poderoso rei hitita Suppiluliuma. A rainha acabaria por casar de forma um tanto obscura com o idoso Kheperkheperuré Ai, a quem sucedeu Horemheb a fechar a XVIII dinastia. Este desposou uma dama da corte amarniana, possivelmente



*E - Busto da rainha Nefertiti, achado em Amarna; meados do século XIV a. C. (calcário pintado; Museu Egípcio de Berlim)*

irmã de Nefertiti, num expediente prático de se associar à casa real (o mesmo fará mais tarde Smendes, fundador da XXI dinastia, que terá desposado uma filha de Ramsés XI). É verdade que eram os homens que transmitiam as suas funções aos seus filhos, mas a realeza sustentava o seu poder pela posição da mãe do faraó, sempre ligada ao monarca anterior - e nem sempre ela era a esposa principal.

Já da XIX dinastia (século XIII a. C.) é a rainha Nefertari, grande esposa real de Ramsés II, que fez construir para a sua esposa predilecta o templo rupestre de Abu Simbel na Núbia, associando-a a Hathor, além de lhe ter preparado um belo túmulo no Vale das Rainhas em Tebas Ocidental. Conhecem-se várias imagens de Nefertari e sabe-se que ela se correspondeu com a rainha hitita Puduhepa no período de apaziguamento que se seguiu à guerra entre o Egípto e o Império Hitita <sup>(24)</sup>. Uma das consequências do tratado de paz foi o casamento de Ramsés II com duas filhas do rei hitita. De finais da dinastia ficaram-nos as ténues imagens da rainha Tauseret no seu túmulo do Vale dos Reis, depois usurpado por Setnakht, fundador da XX dinastia. Aparentemente Tauseret reinou sozinha durante dois anos, depois da morte do insignificante Siptah, antes de desaparecer obscuramente.

Durante o Terceiro Período Intermediário (c. 1070 a 715 a. C.) cresce no Egípto o poder da adoradora divina de Amon, título também interpretado como

esposa de Amon e correspondente ao mais elevado cargo do sacerdócio feminino amoniano e que desfrutou de imensos privilégios em Tebas. As mais famosas damas que exibiram este importante título foram as rainhas ou princesas Maatkaré (XXI dinastia), Karomama (XXII dinastia), Amenirdis (XXV dinastia) e Neitkert (XXVI dinastia), personalidades das quais temos hoje diversas estátuas – a mais bela é a de Karomama, feita de bronze com incrustações de ouro, hoje no Museu do Louvre <sup>(25)</sup>.

Chegaram-nos várias estátuas e relevos com imagens de reis da Suméria, tanto do Período Dinástico Primitivo (c. 2800-2350 a. C.) como da «renascença suméria» com a III dinastia de Ur (c. 2100.2000 a. C.), mas não se conhecem representações de rainhas, se bem que a documentação histórica registe os nomes de Baranamtara (esposa de Lugalanda, rei de Lagach) e de Chagchag (esposa de Uruiniquina, outro rei de Lagach). O menos conhecido reino do Elam, a leste da Mesopotâmia, deixou-nos a bem acabada estátua de bronze da rainha Napirasu, esposa do rei Untach-napiricha, à qual infelizmente falta já a cabeça (Susa, século XIII a. C.). Não se conhece em detalhe o papel da rainha na corte elamita, mas é provável que não fosse muito diferente das suas vizinhas e contemporâneas civilizações mesopotâmicas <sup>(26)</sup>.

A única imagem de uma rainha da Assíria aparece numa cena de banquete onde se vê a esposa de Assurbanípal (relevo de Nínive, meados do século VII a. C.) <sup>(27)</sup>. Embora as rainhas assírias pudessem influenciar a governação em manobras de bastidores no harém, essa acção tinha lugar praticamente apenas nas difíceis fases de sucessão ao trono. Como exemplo desse poder (ou dessa efêmera influência) registe-se o papel da enérgica Zakutu a propiciar a subida ao trono de seu filho Assarhadon.

Finalmente, como modesto paradigma de uma rainha de um dos muitos reinos da Síria do Norte, apreciemos um relevo de um ortóstato da cidade de Karkemich, datado do século VIII a. C., onde se vê esposa do rei Araras caminhando hirta, de vestido simples e justo, com uma criança nos braços <sup>(28)</sup>.

## **A mulher no casal**

Menos abundantes que as figuras femininas isoladas, também na Suméria foram produzidos grupos escultóricos com casais: como exemplo pode servir o par enlaçado, já sem as cabeças e os pés, que foi descoberto nas ruínas do templo de Istar em Mari e que está hoje no Museu de Alepo. O casal usa o típico vestuário de lã, ele com o tronco nu, e ela com o vestido caindo do ombro esquerdo a tapar os seios. Outro raro exemplo de um casal sentado lado a lado (um par real?) provém da região do Khabur, feito de basalto e com um fruste acabamento que

revela as limitações técnicas e artísticas de um trabalho provincial datado de inícios do I milénio a. C. (Museu de Alepo). Mais recente é a estela neo-hitita em alto relevo, também de basalto, que mostra um casal sentado e abraçado, o homem com um cacho de uvas e a mulher segurando um espelho (oriundo de Marach, na Anatólia Oriental, e hoje no Museu Arqueológico de Adana) <sup>(29)</sup>. Como já se mencionou acima, o único casal fixado pela arte assíria foi o de Assurbanipal e sua esposa figurados numa cena de banquete a comemorar a vitória sobre os Elamitas.



*F - O casal real: Menkauré e Khamerernebti II, Guiza; meados do II milénio (xisto; Museum of Fine Arts, Boston)*

Uma vez mais, é a arte egípcia que nos oferece as melhores e mais sugestivas imagens da mulher ao lado do marido. A estatuária de reis e de particulares demonstra como no Egipto o casal monogâmico era a base estável da sociedade nilótica. Já acima nos referimos ao grupo escultórico em que se vê o rei Menkauré e a rainha Khamerernebti II, mas também se podem juntar os exemplos, mais abundantes, de casais de funcionários: é o caso de Memisabu e a esposa, da V dinastia, época em que foram esculpidos em estátuas e em baixos-relevos muitos casais, que aparecem sentados ou em pé. Geralmente a mulher tem o mesmo tamanho do marido, e é ela que o cinge a si, passando o braço por cima do

ombro ou pela cintura. Também aparecem casais de mãos dadas, sendo característica do Império Antigo a pose da mulher agachada e segurando a perna do marido que se mantém de pé ou sentado <sup>(30)</sup>. Paradigmas da época poderão ser o anão Seneb com a esposa e filhos ao nível da estatuária, e o vizir Mereruka sentado no leito conjugal com a esposa tocando harpa num baixo-relevo pintado <sup>(31)</sup>.

Do Império Médio não nos ficaram muitos elementos acerca da temática, podendo ainda assim ser mencionado o faraó Mentuhotep II abraçado a uma dama do harém, e os grupos familiares típicos que eram ofertados em Abidos, onde o chefe da família se faz representar com a esposa e os filhos. No Império Novo podem mencionar-se entre outros, ao nível da realeza, Amen-hotep III e a rainha Tié, Akhenaton e Nefertiti, Semenkhkaré e Meritaton, Tutankhamon e Ankhesenamon. Quanto aos particulares, abundam os casais representados na estatuária ou nas paredes dos túmulos, onde marido e mulher aparecem lado a lado a fruir das benesses do Além, caçando nos bosques, barquejando por entre as plantas aquáticas, participando em banquetes, trabalhando nos míticos campos de Osíris, ou simplesmente sentados para a eternidade <sup>(32)</sup>.

## A mulher iconográfica

Num primeiro olhar não é muito difícil distinguir a forma de representar a mulher na arte da Suméria, que se diferencia dos modelos da Mesopotâmia semita, os quais, por sua vez, não se assemelham às formas femininas algo estereotipadas das representações hititas e neo-hititas. No caso do Egipto e de Creta as diferenças em relação aos gostos estéticos e artísticos, subordinados muitas vezes a limitações de ordem técnica, de outras civilizações pré-clássicas, permitem uma relativamente fácil identificação das formas de representação feminina egípcias e minóicas.

Pode dizer-se que a célebre cabeça da chamada «Dama de Uruk» de rosto sereno, originária de Uruk, é uma excepção em relação às muitas cabeças sumérias de mulher, de terracota, com olhos excessivamente abertos, os quais também se encontram em muitas estátuas completas de orantes. De outro género é a estátua de uma dama conhecida por «mulher do xaile» devido à forma como aparece representada <sup>(33)</sup>.

A mesma Assíria onde as mulheres tinham de andar cobertas sob pena de pesados castigos, e que raras vezes representou a mulher, utilizou delicadas figuras femininas na decoração de mobiliário. Um dos mais conhecidos temas é a figura designada por «Mona Lisa» presente num dos marfins decorativos assírios de nítida inspiração síria que, por sua vez, já continham motivos de inspiração egípcia <sup>(34)</sup>.



Se nas sociedades semíticas mesopotâmicas poucas são as imagens femininas, em Israel é praticamente o vazio: não há arte figurativa entre o «Povo Eleito», e se houvesse podia representar-se a mulher tal como vem descrita no bíblico «Cântico dos Cânticos», com os lábios como uma fita escarlate, as faces como duas romãs, pescoço elevado, belos seios...

Uma feminilidade exuberante e uma beleza exótica aparecem-nos na delicada arte da Creta minóica. As «damas azuis», um fresco bastante retocado de uma



*G - As «damas azuis» num fresco do palácio de Cnossos; século XVI a. C.*

sala do palácio de Cnossos, são uma deslumbrante manifestação, humanamente descontraída, da mulher cretense, à disposição da qual estavam belas jóias onde um dos elementos preferidos é a abelha. E não deixa de haver uma evidente mensagem na escolha simbólica da abelha a evocar as mulheres de corpos curvilíneos com «cintura de abelha» que ainda melhor se apreciam nas estatuetas que representam sacerdotisas. Também a imagem feminina está bem documentada numa imagem da tourada ritual (a taurocatapsia) onde jovens de longas pernas e estreita cintura saltam acrobaticamente sobre um possante touro <sup>(35)</sup>.

Quanto ao Egípcio faraônico, de novo é a abundância de imagens onde a mulher é um dos temas favoritos. Nos espaços tumulares vemos a proprietária do túmulo numa pose de grande dignidade, como é o caso exemplar da princesa Nefertitabet, exposta no Museu do Louvre, tão esbelta no seu vistoso traje de pele de leopardo, contrastando com a forma de representar uma cervejeira, captada em pleno trabalho de maceração da cevada numa pesada estatueta de calcário pintado (Museu Egípcio do Cairo). Um típico exemplo onde a figura feminina aparece canonizada vê-se no desfile de mulheres que transportam produtos e oferendas no túmulo do alto funcionário Ti (Império Antigo), e que são afinal províncias personalizadas ou ainda, se se preferir, a humanização dos

domínios fundiários do defunto. Esta opção iconográfica surge em diversos túmulos da época e também em vários templos funerários reais (o de Sahuré é bem ilustrativo do tema) <sup>(36)</sup>.

As figuras femininas do Império Médio têm aspecto mais airoso que as do Império Antigo: um dos mais notáveis paradigmas será a esbelta estatueta de madeira pintada da sacerdotisa Imeretnebés (XII dinastia), hoje no Museu de Antiguidades de Leiden, uma entre outras obras que marcam as diferenças em relação ao desenho das formas do corpo da mulher <sup>(37)</sup>.



*H - A sacerdotisa Imeretnebés, Tebas; inícios do II milénio (madeira pintada; Museu de Antiguidades de Leiden)*

O Império Novo patenteia um novo gosto pela representação da figura feminina e é ainda uma estatueta de madeira e ouro de uma sacerdotisa da XVIII dinastia que pode bem ilustrar a refinada apetência da época. Trata-se da representação da sacerdotisa Henut-taui, exposta no Museu Calouste Gulbenkian <sup>(38)</sup>. Na estatuária as figuras femininas adelgaçam as suas curvas em contraste com as pesadas formas do Império Antigo. O contraste melhor se observa nas imagens das jovens concubinas desnudadas que têm relação iconográfica com as raparigas nuas de esguios e juvenis corpos representadas nos cabos de «colheres» de perfume, geralmente feitas de marfim, parcelas do mesmo universo mental

desinibido que iria conceber as pinturas murais tumulares, mas tão cheias de vida, com mulheres banqueteadando-se, adornadas com longas perucas rematadas com cones de perfume num ambiente onde servas nuas dançam <sup>(39)</sup>.

A Época Baixa recupera as formas femininas pesadas muito apreciadas durante o Império Antigo, sendo um bom exemplo a estátua de bronze da dama Chepés, no Museu Calouste Gulbenkian, formas que irão, no essencial, continuar pela Época Greco-romana, como se comprova apreciando as estátuas e os baixos-relevos de algumas esposas dos reis ptolemaicos, com formas arredondadas bem expressas nos rostos, seios e coxas <sup>(40)</sup>.

Contrastando com as imagens da mulher egípcia ou da mulher cretense, aprecie-se o monótono desfile de mulheres num relevo neo-hitita de basalto oriundo de Karkemich, do século IX a. C., figuras um tanto masculinizadas e desajeitadas – e o choque torna-se maior se observarmos o desfile de vários homens que transportam animais, esculpidos no mesmo ortóstato com mais cuidado e mais elegância <sup>(41)</sup>.

## A mulher mãe

Nenhum indício artístico nos chegou da Mesopotâmia para podermos apreciar a imagem da mulher no seu papel de mãe. Não a vemos a amamentar os filhos e



*1 - A rainha Ankhesenmeriré e seu filho Pepi II; finais do III milénio (alabastro; Museu de Brooklin)*

nem sequer a acompanhá-los. Já antes nos referimos, a propósito da Assíria, à influente rainha mãe Zakutu mas dela não temos qualquer imagem. A Babilónia, quer a amorita de Hammurabi quer a caldaica de Nabucodonosor omitiu pura e simplesmente a figura maternal da mulher nas representações artísticas.

De Horoztepe, na Anatólia, possuímos uma figurinha feminina de bronze, de finais do III milénio a. C., amamentando uma criança. Da mesma época é uma figurinha feminina de terracota, com uma criança nos braços, encontrada em Chipre. Muito mais tardia é uma representação de uma família de dignitários de Marach que se vê num relevo de ortóstato, com o pai a mãe e a filha num banquete, estando as figuras desajeitadamente feitas <sup>(42)</sup>.

Do Egipto temos mais elementos. Começamos pela singela imagem da mãe do rei Pepi II, a rainha Ankhessenmeriré, que ampara no colo e na sucessão dinástica o seu filho ainda criança (Museu de Brooklin), a contrastar com o grupo escultórico onde Tutmés IV, já adulto, aparece representado com sua mãe a rainha Ti. Ainda no âmbito da realeza, a invulgar apresentação da rainha



*J - Ísis amamentando o seu filho Hórus; dinastia ptolemaica, meados do século III a. C. (bronze; Museu do Louvre)*

Nefertiti com as filhas ao colo mostra como a revelação intimista do quotidiano de Amarna não dispensa a mulher mãe<sup>(43)</sup>. A imagem enfática do rei a mamar no seio da deusa, que remonta ao Império Antigo, ganha nova expressão com algumas representações do Império Novo<sup>(44)</sup>.

A mais divulgada imagem maternal do antigo Egipto é sem dúvida a da deusa Ísis, esposa e irmã de Osíris, a amamentar o seu filho Hórus Criança sentado ao seu colo. São aos milhares as estatuetas de bronze produzidas sobretudo a partir da Época Baixa, com o seu intensivo fabrico a prolongar-se pela Época Greco-romana. Tal abundância veio a ter como resultado o aparecimento dessas estatuetas em praticamente todas as colecções de antiguidades egípcias, incluindo no nosso país, onde marcam presença em vários acervos particulares e sobretudo no do Museu Nacional de Arqueologia<sup>(45)</sup>.

## Conclusão

O que se pode concluir é que o antigo Egipto supera todas as restantes civilizações pré-clássicas na produção de obras de arte, em escultura ou em baixo-relevo e em objectos decorativos, e por isso está melhor documentado para apreciarmos o tema em apreço. Tal facto também traduz uma realidade que, de forma genérica, se aceita sem controvérsias de maior: a posição mais elevada da mulher na sociedade em relação aos outros países, com a honrosa excepção da Creta minóica. No entanto, também não se pode exagerar afirmando que as mulheres egípcias podiam ser médicas ou juizes e atingir altas funções fora da área sacerdotal a partir de alguns exemplos escassos e desgarrados – e se isso podia ocorrer era caso excepcional. Mais grave ainda é falar em direitos de «cidadania» para as mulheres no antigo Egipto num país sem cidadãos. A mulher egípcia, representada na arte durante os três mil anos de duração da civilização do país do Nilo, ficaria, na escultura e na pintura, patenteada para a posteridade, mostrando-se como rainha, como dona de casa (*nebet-per*), como esposa e mãe, como serva, dançarina, música, concubina, sacerdotisa, enfim, como ser humano respeitado e considerado em posição igual à do homem, sem que tal signifique igualdade de direitos (expressão de resto abusiva) mas sim complementaridade, harmonia, tolerância, equilíbrio.

Tirando os casos específicos da realeza, na Mesopotâmia é pelo comércio que a mulher se pode distinguir socialmente, enquanto no Egipto é pelo seu papel no culto que ela melhor se afirma. Na Mesopotâmia podemos sublinhar o papel socio-económico da taberneira (em todo o caso não documentado na arte), no Egipto vemos-la alcançar o alto cargo de adoradora divina (*duat-netjer*) com um grande poder político e social. Na arte da Suméria do Período Dinástico

Primitivo e do apogeu da III dinastia de Ur várias imagens representando mulheres não chegam para ilustrar a sua posição social que os textos dizem ser mais livre que a mulher babilónica e esta mais livre que a mulher assíria.

Quanto a Israel há um nítido contraste entre a posição secundarizada da mulher na sociedade e a exaltação que dela se faz no «Cântico dos Cânticos». O aniconismo israelita, que de resto não é específico do «Povo Eleito» e nem deve ser visto como consequência de reflexão teológica, não chega para explicar a ausência da mulher nas poucas obras de arte feitas em Israel, onde há figuras femininas com forte configuração literária que, de algum modo, atenuam a clara iconofobia hebraica. A rejeição de imagens do sagrado resultaria também na depreciação de imagens do quotidiano, e não há, ao contrário do Egipto, Creta e Suméria, imagens de sacerdotisas, até porque, como bem sintetiza José Augusto Ramos, «o lugar da mulher no culto é tanto menos significativo quanto mais oficial e quanto mais monoteísta ele se apresentava» (revisão a *Feministische Exegese*). E se de Israel não há nada, da Pérsia Aqueménida, forjadora de um imenso império cosmopolita, nada há.

A arte figurativa do Império Hitita e dos seus prolongamentos neo-hititas no Sul da Anatólia e na Síria do Norte, em geral um tanto desajeitada, propiciou ainda assim algumas imagens de mulheres, por vezes masculinizadas e sem o envolvente donaire das egípcias do Império Novo e das cretenses do século XV a. C. bem a salvo na sua ilha.

É da Creta minóica que nos surge uma feminilidade desenvolvida pintada nos frescos de Cnossos em poses descontraídas e descanonizadas, livres do peso divino de iconografias coevas, mostrando belas e ágeis mulheres para fruição do artista e para a lídima satisfação dos felizes cretenses de há três mil e quinhentos anos.

## Nota final

O presente texto corresponde no fundamental à conferência feita na Câmara Municipal da Moita, em Março de 1999, integrada no colóquio sobre «A mulher nas sociedades pré-clássicas». O tema então apresentado apoiou-se essencialmente na projecção de imagens de várias civilizações pré-clássicas tomando a imagem da mulher por base. Foram as seguintes as imagens projectadas e comentadas:

### *A mulher divina*

1. Anatólia, Chatal Huyuk (VI milénio a. C.): Figura femininina alentada e entronizada, terracota (Museu Arqueológico de Ancara)

2. Egípto (V milénio a. C.): Figurinha feminina de terracota, Badari (Museu de Brooklin)
3. Creta (IV milénio a. C.): Figura feminina de terracota (Museu de Herakleion)
4. Suméria, Uruk (IV milénio a. C.): Figura feminina de mármore (Museu de Bagdad)
5. Suméria (III milénio a. C.): Figura feminina de calcário, «orante»? (Museu de Bagdad)
6. Suméria (III milénio a. C.): Figura feminina de calcário (Museu de Alepo)
7. Anatólia, Kanech (II milénio a. C.): Figura oferecendo os seios, marfim (Museu Arqueológico de Ancara)
8. Elam, Susa (II milénio a. C.): Figura feminina de calcário, «violino» (Museu do Louvre)
9. Ugarit (II milénio a. C.): Figura feminina com caprinos, relevo com influências egeias (Museu do Louvre)
10. Canaã (séc. VIII a. C.): A deusa Astarte de terracota (Museu de Jerusalém)
11. Egípto (séc. XI a. C.): A deusa Kedech num relevo (British Museum)
12. Egípto (séc. XIII a. C.): O par divino Nut e Geb, *Papiro de Londres 10018* (British Museum)
13. Babilónia (séc. XII a. C.): *kudurru* cassita, cena de apresentação com Istar (Museu de Bagdad)
14. Creta, Cnossos (séc. XV a. C.): A «Deusa das Serpentes» (Museu de Herakleion)
15. Egípto (séc. XIII a. C.): A deusa Ísis conduzindo a rainha Nefertari (Vale das Rainhas)
16. Egípto (séc. XIV a. C.): A deusa Serket, num relicário do túmulo de Tutankhamon (Museu Egípcio do Cairo)
17. Egípto (séc. XIII a. C.): A deusa Maet num fragmento mural do túmulo de Seti I (Museu de Florença)
18. Karkemich (séc. IX a. C.): A deusa Kubaba entronizada num relevo neo-hitita, basalto (Museu Arqueológico de Ancara)

### ***A mulher no poder***

19. Egípto (séc. XV a. C.): A rainha-faraó Hatchepsut, XVIII dinastia (Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque)
20. Egípto (séc. XIV a. C.): A rainha Nefertiti, esposa de Akhenaton, XVIII dinastia (Museu Egípcio de Berlim)
21. Egípto (séc. XIII a. C.): A rainha Nefertari, esposa de Ramsés II, XIX dinastia (Museu Egípcio do Cairo)

22. Elam, Susa (séc. XIII a. C.): A rainha Napirasu esposa do rei Untach-napiricha, bronze (Museu do Louvre)
23. Karkemich (séc. VIII a. C.): A esposa do rei Araras de Karkemich com uma criança nos braços (Museu Arqueológico de Ancara)
24. Assíria (séc. VII a. C.): Representação de uma rainha da Assíria numa cena de banquete (British Museum)

### ***A mulher no casal***

25. Suméria (III milénio a. C.): Casal enlaçado, calcário (Museu de Alepo)
26. Egipto (III milénio a. C.): Menkauré e Khamernerbti, basalto, IV dinastia (Museu do Louvre)
27. Egipto (III milénio a. C.): Memisabu e a esposa, calcário, V dinastia (Metropolitan Museum of Art, Nova Iorque)
28. Egipto (III milénio a. C.): Casal sentado, calcário, V dinastia (Museu Egípcio de Berlim)
29. Egipto (séc. XIV a. C.): Semenkharé e Meritaton, calcário (Museu Egípcio de Berlim)
30. Egipto (séc. XIV a. C.): Tutankhamon e Ankhesenamon (Museu Egípcio do Cairo)
31. Egipto (séc. XIII a. C.): Casal sentado, madeira, XIX dinastia (Museu Egípcio de Berlim)
32. Egipto (séc. XII a. C.): Cena de coito, *Papiro de Turim 55001* (Museu Egípcio de Turim)
33. Anatólia, Marach (séc. VIII a. C.): Casal sentado e abraçado, estela neohitita, basalto (Museu Arqueológico de Adana)

### ***A mulher iconográfica***

34. Suméria, Uruk (IV milénio a. C.): A «Dama de Uruk», alabastro (Museu de Bagdad)
35. Suméria (IV milénio a. C.): Cabeça de mulher, terracota (Museu de Bagdad)
36. Mari (III milénio a. C.): Dama em traje cerimonial, alabastro (Museu de Damasco)
37. Egipto (III milénio a. C.): A princesa Nefertibet, calcário pintado (Museu do Louvre)
38. Egipto (III milénio a. C.): Cervejeira, calcário pintado (Museu Egípcio do Cairo)
39. Egipto (séc. XIX-XVIII a. C.): A sacerdotisa Imeretnebés, madeira, XII dinastia (Museu de Antiguidades de Leiden)



40. Egípto (séc. XIV a. C.): A sacerdotisa Henut-taui, madeira e ouro, XVIII dinastia (Museu Calouste Gulbenkian)

41. Egípto (séc. XIV a. C.): Jovem concubina, madeira, XVIII dinastia (Museu de Antiguidades de Leiden)

42. Egípto (séc. XIV-XIII a. C.): «Colher» de perfume com rapariga nua, marfim, XVIII dinastia (Museu do Louvre)

43. Egípto (séc. XIV a. C.): Fragmento de pintura mural com mulheres num túmulo tebano (British Museum)

44. Creta, Cnossos (séc. XIV a. C.): As «damas azuis», fresco palatino

45. Assíria (séc. VII a. C.): Elemento decorativo com mulher nua, marfim (Museu de Bagdad)

### ***A mulher mãe***

46. Anatólia, Horoztepe (finais do III milénio a. C.): Figura feminina amamentando uma criança, bronze (Museu Arqueológico de Ancara)

47. Chipre (finais do III milénio a. C.): Figura feminina com criança, terracota (Museu do Louvre)

48. Egípto (séc. XXIII a. C.): A rainha Ankhesenmeriré e Pepi II (Museu de Brooklin)

49. Egípto (séc. III a. C.): Ísis e Hórus Criança, bronze (Museu do Louvre)

50. Egípto, região de Faium: A mãe pagã (séc. III) e a mãe cristã (séc. IV)

### ***Notas***

1) Ver imagem em BITTEL, *Les Hittites*, p. 26, fig. 8. Segundo Pierre Amiet, as imagens típicas de Chatal Huyuk, que convencionalmente são conhecidas por «deusas» personificando a terra-mãe, apresentam formas opulentas mas o rosto aparece deliberadamente simplificado devido ao temor sentido pelos artesãos da época em representar a face da divindade (em *Introduction à l'Histoire de l'Art*, p. 17). Note-se no entanto que tais figuras estão relacionadas com uma religião muito arcaica da Anatólia e acerca da qual poucos elementos temos para uma apreciação sólida.

2) Ver AMIET, *Introduction à l'Histoire de l'Art*, p. 17. As estatuetas de Hacilar, tais como as anteriores de Chatal Huyuk, terão servido de fonte de inspiração para o mundo egeu e ainda para regiões mais ocidentais, de acordo com BITTEL, *Les Hittites*, p. 28.

3) São aproximadamente desta época as figurinhas um tanto toscas de mulheres com crianças nos braços, por vezes amamentando-as. Entre outros exemplos veja-se uma estatueta de bronze de Horoztepe reproduzida em BITTEL, *Les Hittites*, p. 24, fig. 7, p. 49, fig. 32 (outras figurinhas nas pp. 44-47, uma delas feita de prata e ouro, onde se salienta o triângulo púbico), e também em LLOYD, *Povos Antigos da Anatólia*, p. 28, fig. 15.

4) Ver três imagens da figurinha, que se encontra no Metropolitan Museum of Art de Nova Iorque, em HARPER e PITTMAN, «Le Proche-Orient Ancien», p. 123, fig. 88, e também em BITTEL, *Les Hittites*, p. 162, fig. 173.

5) Estatueta neolítica de formas esteatopígicas em PAPAPOSTOULOU, *Crete*, p. 13, fig. 8. Exemplo de uma figurinha adelgada em HOOD, *A Pátria dos Heróis*, p. 47, fig. 27 (com pequenos seios e com o triângulo púbico assinalado).

6) Ver PAPAPOSTOULOU, *Crete*, p. 27, fig. 27, e HOOD, *A Pátria dos Heróis*, pp. 98-99, fig. 77 e fig. 79. A deusa de seios nus aparece também num anel de ouro de Isopata, rodeada por adoradores em êxtase (HOOD, *A Pátria dos Heróis*, p. 48, fig. 76).

7) Em *Arte y Arquitectura*, pp. 32-33, fig. 20; também em PARROT, *Orient Ancien*, p. 33; ver ainda AMIET, *Introduction à l'Histoire de l'Art*, p. 35, fig. 20, com o seguinte comentário: «Malgré ses mutilations, elle demeure un chef-d'oeuvre de classicisme par l'idéalisation du visage féminin».

8) Ver FRANKFORT, *Arte y Arquitectura*, pp. 26-28, figs. 10-11. Como bem sublinha o autor, a deusa surge com o mesmo tamanho das personagens não divinas presentes na cena festiva, ao contrário do que sucedia no Egípto, onde as divindades são representadas com um tamanho superior. Henri Frankfort considera as figuras de «orantes» como representação de divindades, chamando a atenção para o facto de as estatuetas femininas terem um acabamento mais fruste que as masculinas (p. 61).

9) Ver exemplo em PORADA, *Iran Ancien*, p. 49, fig. 33.

10) Ver FRANKFORT, *Arte y Arquitectura*, pp. 280-281, fig. 307.

11) Veja-se a imagem de um relevo com a deusa Kubaba em BITTEL, *Les Hittites*, p. 255, fig. 289.

12) Ver FRANKFORT, *Arte y Arquitectura*, p. 114, fig. 118 (Ningal), p. 115, fig. 119 (Lilit) e p. 116, fig. 120 (Nintu).

13) Ver imagem em PARROT, *Orient Ancien*, p. 108; também em FRANKFORT, *Arte y Arquitectura*, p. 122, figs 131 e 132, com comentários na p. 121; veja-se ainda AMIET, *Introduction à l'Histoire de l'Art*, fig. VII, com comentários na p. 78.

14) Ver imagem em PARROT, *Orient Ancien*, p. 109.

15) Ver LECLANT, *Les Pharaons*, 1, p. 40, fig. 45, e p. 56, fig. 63 (estatueta de marfim do British Museum).

16) ID., p. 190, fig. 186, com a deusa à direita do monarca; outra imagem em ALDRED, *Egyptian Art*, p. 75, fig. 36, com a deusa ao centro, entronizada. Pode considerar-se como precursora das imagens de damas da casa real a estátua de diorite da princesa Resi entronizada, da III dinastia, hoje no Museu Egípcio de Turim (ver MICHALOWSKI, *Égypte*, p. 85).

17) Imagem de Nut e Geb em ARAÚJO, *Estudos sobre Erotismo*, p. 38.

18) Imagem do casal real em LECLANT, *Les Pharaons*, 1, p. 189, fig. 185; também em ALDRED, *Egyptian Art*, p. 74, fig. 35.

19) Em *L'Âge d'Or de l'Égypte*, p. 88, com imagens de estátuas de rainhas nas pp. 86-87 e 89. Note-se que o rei Senuseret I mandou construir em torno da sua pirâmide de Licht nove pequenas pirâmides destinadas às suas esposas, sendo de salientar que Amenemhat III deu à sua filha Ptahneferu um túmulo monumental em Hauara.

20) Imagens de Hatchepsut em MICHALOWSKI, *Égypte*, p. 131, e sobretudo em DORMAN, «l'Égypte Ancienne», pp. 44-47, com comentários desenvolvidos. Ver também LECLANT, *Les Pharaons*, 2, p. 142. Como antecedente das imagens femininas da realeza do Império Novo aprecie-se a estátua de calcário pintado da rainha Teticheri, mãe do faraó Ahmés I, em MICHALOWSKI, *Égypte*, p. 130.

21) Compare-se a esfinge de calcário pintado de Hatchepsut com uma imagem idêntica de granito do seu sucessor Tutmés III em LECLANT, *Les Pharaons*, 2, pp. 142 e 145.

- 22) Exemplos em LECLANT, *Les Pharaons*, 2, p. 172.
- 23) Imagens excelentes em EL-MALLAKH e BRACKMAN, *The Gold of Tutankhamen*, figs 44-49.
- 24) Veja-se LECLANT, *Les Pharaons*, 2, pp. 66, 128 e 229.
- 25) Imagem em MICHALOWSKI, *Égypte* p. 64.
- 26) Ver AMIET, *Introduction à l'Histoire de l'Art*, p. 118, fig. 87.
- 27) Veja-se uma reprodução parcial em AMIET, *Introduction à l'Histoire de l'Art*, p. 145, fig. 105, e ainda uma reprodução mais abrangente do relevo em FRANKFORT, *Arte y Arquitectura*, p. 205, fig. 217, com comentários nas pp. 217-218.
- 28) Imagem em BITTEL, *Les Hittites*, p. 262, fig. 296.
- 29) O casal de Mari pode ser apreciado em PARROT, *Orient Ancien*, p. 95; para o casal sentado da região do Khabur veja-se ID., p. 138; para a estela de Marach ver BITTEL, *Les Hittites*, p. 278, fig. 317.
- 30) Imagem de Memisabu em DORMAN, «l'Égypte Ancienne», p. 20 com comentário na p. 21.
- 31) Ver LECLANT, *Les Pharaons*, 2, p. 125.
- 32) Imagens em LECLANT, *Les Pharaons*, 2, pp. 75-101 e 126-137 (diversas pinturas tumulares).
- 33) Imagem em AMIET, *Introduction à l'Histoire de l'Art*, p. 67.
- 34) Imagem em AMIET, *Introduction à l'Histoire de l'Art*, p. 126.
- 35) A pintura mural das «damas azuis» pode ser apreciada em PAPAPOSTOULOU, *Crete*, p. 22, fig. 18. Sacerdotisas numa aparente dança extática aparecem num anel reproduzido em ID., p. 24, fig. 21 e em HOOD, *A Pátria dos Heróis*, p. 97, fig. 76. Para a cena da taurocaptasia (a «tourada litúrgica») veja-se ID., p. 94, fig. 70.
- 36) Imagem de Nefertibet em LECLANT, *Les Pharaons*, 1, p. 120.
- 37) Imagem de Imeretnebés em SCHNEIDER, *Rijksmuseum van Oudheden*, p. 60.
- 38) Para a imagem da sacerdotisa Henut-taui ver ASSAM, *Arte Egípcia*, pp. 60-61.
- 39) Para as representações femininas no Império Novo ver LECLANT, *Les Pharaons*, 2, pp. 61-101.
- 40) Imagem da dama Chepés em ASSAM, *Arte Egípcia*, pp. 78-79.
- 41) Imagem em BITTEL, *Les Hittites*, p. 253, fig. 287.
- 42) ID., p. 276, fig. 315.
- 43) Imagem de Tutmés IV ao lado da rainha mãe em MICHALOWSKI, *Égypte*, p. 136.
- 44) Para um exemplo de uma cena de amamentação real do Império Antigo ver LECLANT, *Les Pharaons*, 1, p. 168 (relevo de Sakara, hoje no Museu Egípcio do Cairo).
- 45) Ver ARAÚJO, *Antiguidades Egípcias*, I, pp. 346-349.

## Bibliografia

- Cyril ALDRED, *Egyptian Art in the Days of the Pharaohs, 3100-320 BC*, Thames and Hudson, Londres, 1980
- Pierre AMIET, *Introduction à l'Histoire de l'Art de l'Antiquité Orientale*, École du Louvre, Desclée de Brouwer, Paris, 1979
- Luís Manuel de ARAÚJO, *Antiguidades Egípcias*, I, Museu Nacional de Arqueologia, Instituto Português de Museus, Lisboa, 1993

- Luís Manuel de ARAÚJO, *Estudos sobre Erotismo no Antigo Egipto*, Col. Temas Pré-Clássicos, 2, Edições Colibri, Lisboa, 1995
- Luís Manuel de ARAÚJO, *O Clero do Deus Amon no Antigo Egipto*, Col. Orientalia Lusitana, 2, Edições Cosmos, Lisboa, 1999
- Julia ASHER-GREVE, *Frauen in altsumerischer Zeit*, Bibliotheca Mesopotamica, 18, Udena Publications, Malibu, 1985
- Maria Helena ASSAM, *Arte Egípcia*, Museu Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1991
- Kurt BITTEL, *Les Hittites*, Col. Univers des Formes, Éditions Gallimard, Paris, 1976
- Jean BOTTÉRO, «Tudo começa na Babilónia», em *Amor e Sexualidade no Ocidente*, Edições Terramar, Mem Martins, 1992, pp. 17-47 (tradução do original francês)
- Emanuel BOUZON, *O Código de Hammurabi*, 3ª edição, Editora Vozes, Petrópolis, 1980
- Emanuel BOUZON, *As Leis de Eshnuna*, Editora Vozes, Petrópolis, 1981
- Emma BRUNNER-TRAUT, «Liebe», em Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, III, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1980, col. 1034-1048
- José Nunes CARREIRA, *Filosofia antes dos Gregos*, Pub. Europa-América, Mem Martins, 1994
- Jean-Pierre CORTEGGIANI, *The Egypt of the Pharaohs at the Cairo Museum*, Scala Books, Scala Publications, Londres, 1987
- Christiane DESROCHES-NOBLECOURT, *La Femme au temps des Pharaons*, Éditions Stock /Laurence Pernoud, Paris, 1986
- Sergio DONADONI, *Egyptian Museum Cairo*, Great Museums of the World, Newsweek Inc. & Arnoldo Mondadori, Nova Iorque, 1969
- Anna Maria DONADONI ROVERI (dir.), *La Civilisation des Égyptiens. La Vie Quotidienne*, Musée Égyptien de Turin, Istituto Bancario San Paolo di Torino, Turim, 1988 (tradução do original italiano)
- Peter DORMAN, «L'Égypte Ancienne», em *L'Égypte et le Proche Orient*, The Metropolitan Museum of Art, Gründ, Nova Iorque, 1987, pp. 5-89
- Françoise DUNAND, *Catalogue des Terres Cuites Gréco-Romaines d'Égypte*, Musée du Louvre, Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, Paris, 1990
- La Femme dans l'Égypte des Pharaons*, Catalogue de l'Exposition du Musée d'Art et d'Histoire de Genève, Verlag Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 1986
- Henri FOCILLON, *Vie des Formes*, Presses Universitaires de France, Paris, 1943
- Michael V. FOX, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, The University of Wisconsin Press, Madison, 1985
- Pierre FRANCASTEL, *Études de Sociologie de l'Art*, Denoël Gonthier, Paris, 1970
- Pierre FRANCASTEL, *A Realidade Figurativa*, Perspectiva, São Paulo, 1978 (tradução do original francês)
- Henri FRANKFORT, *Arte y Arquitectura del Oriente Antiguo*, Manuales Arte Cátedra, Ed. Cátedra, Madrid, 1982 (tradução do original inglês)
- Henri FRANKFORT, *Reyes y Dioses*, Alianza Editorial, Madrid, 1983 (tradução do original inglês)
- Sigfried GIEDION, *El Presente Eterno. Los Comienzos del Arte*, Alianza Editorial SA, Madrid, 1981 (tradução do original alemão)
- O. R. GURNEY, *The Hittites*, 2ª edição, Penguin Books, Harmondsworth, 1980
- Donald HARDEN, *Os Fenícios*, Col. Historia Mundi, Editorial Verbo, Lisboa, 1971 (tradução do original inglês)

Prudence Oliver HARPER e Holly PITTMAN, «Le Proche-Orient Ancien», em *L'Égypte et le Proche Orient*, The Metropolitan Museum of Art, Gründ, Nova Iorque, 1987, pp. 90-159

George HART, *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, Routledge & Kegan Paul, Londres, Nova Iorque, 1986

Sinclair HOOD, *A Pátria dos Heróis*, Col. Biblioteca das Civilizações Primitivas, Editorial Verbo, Lisboa, 1969 (tradução do original inglês)

Tom HORNER, *O Sexo na Bíblia*, Editorial Futura, Lisboa, 1979 (tradução do original inglês)

Erik HORNUNG, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Routledge and Kegan Paul, Londres, Melbourne, 1983 (tradução do original alemão)

Jean LECLANT (dir.), *Les Pharaons*, 3 volumes, série Le Monde Égyptien, Col. L'Univers des Formes, Ed. Gallimard, Paris, 1978-1980

Gustave LEFEBVRE, *Romans et Contes Égyptiens de l'Époque Pharaonique*, Librairie d'Amerique et d'Orient Adrien Maisonneuve, Paris, 1988

Miriam LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature*, 3 volumes, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1973-1980

Seton LLOYD, *Povos Antigos da Anatólia*, Col. Biblioteca das Civilizações Primitivas, Editorial Verbo, Lisboa, 1971 (tradução do original inglês)

Kamal el-MALLAKH e Arnold BRACKMAN, *The Gold of Tutankhamen*, Newsweek Books, Nova Iorque, 1978

Lise MANNICHE, *Sexual Life in Ancient Egypt*, KPI Ltd, Londres, Nova Iorque, 1987

Kazimiers MICHALOWSKI, *Égypte, Histoire Mondiale de la Sculpture*, Hachette Réalités, Paris, 1979

Josep PADRÓ, «La Mujer en el Antiguo Egipto», em Elisa Garrido Gonzalez (ed.), *La Mujer en el Mundo Antiguo*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 1985, pp. 69-80

J. A. PAPAPOSTOLOU, *Crete, Monuments and Museums of Greece*, Clio Editions, Atenas, 1981 (tradução do original grego)

André PARROT, *Orient Ancient*, Histoire Mondiale de la Sculpture, Hachette Réalités, Paris, 1979

Edith PORADA, *Iran Ancien*, Col. L'Art dans le Monde, Ed. Albin Michel, Paris, 1963 (tradução do original alemão)

José Augusto RAMOS, recensão crítica a Luise Schottroff, Silvia Schroer e Marie-Theres Wacker, *Feministische Exegese*, Darmstadt, 1995, em *Cadmo*, 8/9, Lisboa, 1998-1999, pp. 173-175

Heinrich SCHÄFER, *Principles of Egyptian Art*, Griffith Institute, Oxford University Press, Oxford, 1974 (tradução do original alemão)

Hans SCHNEIDER, *Rijksmuseum van Oudheden*, Joh. Enschedé, Haarlem, 1981

Siegfried SCHOTT, *Les Chants d'Amour de l'Égypte Ancienne*, Col. L'Orient Ancien Illustré, 9, Librairie A. Maisonneuve, Paris, 1956 (tradução do original alemão)

Wilfried SEIPEL, *Ägypten, Götter, Gräber und die Kunst. 4000 Jahre Jenseitsglaube*, I, Katalog zur Ausstellung, Schlossmuseum Linz, OÖ. Landesmuseum Linz, Linz, 1989

Hourig STADELMANN-SOUROUZIAN, «Schönheitsideal», em Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, V, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1984, col. 674-676

Lothar STÖRK, «Erotik», em Wolfgang Helck e Wolfhart Westendorf (ed.), *Lexikon der Ägyptologie*, II, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1977, col. 4-11

Pascal VERNUS, *Chants d'Amour de l'Égypte Antique*, Imprimerie National Éditions, Paris, 1992

Joseph WIESNER, *Oriente Antigo*, Col. Ars Mundi, Editorial Verbo, Lisboa, 1968 (tradução do original alemão)

Dietrich WILDUNG, *L'Âge d'Or de l'Égypte: Le Moyen Empire*, Presses Universitaires de France, Paris, 1984 (tradução do original alemão)

Dietrich WILDUNG e Sylvia SCHOSKE, *Nofret Die Schöne. Die Frau im Alten Ägypten*, Philipp von Zabern, Mainz am Rhein, 1984-1985

Leonard WOOLLEY, *Mésopotamie et Asie Antérieure*, Col. L'Art dans le Monde, Ed. Albin Michel, Paris, 1961 (tradução do original alemão)



# **A MULHER NA ANTIGUIDADE CLÁSSICA**







## A MULHER NA GRÉCIA ANTIGA

*NUNO SIMÕES RODRIGUES*

Faculdade de Letras da Universidade de  
Lisboa

*À minha avó Helena, a quem ouvi,  
pela primeira vez, o nome de Ulisses.*

**A**o historiador da Antiguidade faltam os arquivos de diplomas que permitem ao medievalista, ao modernista ou ao historiador dos períodos contemporâneos reflectir sobre o passado. Quem se dedica ao estudo do homem do Próximo Oriente Antigo ou das chamadas Civilizações Clássicas tem de fazer um outro esforço, recorrendo a documentos muitas vezes esquecidos pelos investigadores que se dedicam a períodos mais recentes, a fim de obter informações que o permitiam recuperar minimamente o tempo que se pretende. Assim, a literatura, nas suas mais variadas vertentes, géneros e estilos, alia-se às artes plásticas e aos vestígios arqueológicos em geral para que, em conjunto, se possa ter uma perspectiva desse passado.

O estudo da mulher numa sociedade antiga, como por exemplo a grega, tem necessariamente de utilizar essa metodologia. Aliás, para o caso da Grécia, foram mesmo as artes plásticas e a literatura que acabaram por conferir a terminologia cronológica ao processo histórico (período homérico, arcaico, clássico, helenístico), pelo que será natural que o estudo da mulher se faça seguindo essa mesma cronologia, segundo essa evolução artístico-literária que foi, necessariamente, acompanhada de mutações político-sócio-mentais.

Desde pelo menos 1975, com o trabalho pioneiro de Sarah Pomeroy<sup>1</sup>, que o estudo da mulher na Antiguidade Clássica ganhou um impulso significativo. Não que antes a mulher não tivesse sido objecto de estudo nesta área, nomeadamente com o trabalho de Grimal<sup>2</sup>, todavia será com Pomeroy que os estudos dedicados à mulher ganharão uma posição relevante na historiografia da Antiguidade Grega, seguida pelos nomes de Nicole Loraux, Claude Mossé, Giulia Sissa, Eva Cantarella, Aline Rousselle, Eva Keuls e Georges Devereux<sup>3</sup>, cujos trabalhos têm incidido nos chamados *gender studies*, sub-área dos estudos de cultura.

O texto que ora apresentamos pretende ser um trabalho de síntese, que assenta sobretudo nas conclusões dos autores acima citados, em especial nas investigações das professoras Mossé e Pomeroy, representativas das escolas francófona e anglófona nestas matérias. Procuramos, assim, dar uma ideia do estado da questão

<sup>1</sup> Sarah B. POMEROY, *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*, New York, 1975.

<sup>2</sup> Pierre GRIMAL, *Histoire mondiale de la femme*, vol. I, Paris, 1965.

<sup>3</sup> Nicole LORAUX, *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1981; *Maneiras Trágicas de matar uma mulher. Imaginário da Grécia Antiga*, (trad. port.) Rio de Janeiro, 1988; *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989; Eva CANTARELLA, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana*, Roma, 1981; Georges DEVEREUX, *Femme et mythe*, Paris, 1982; Claude MOSSÉ, *La Femme dans la Grèce antique*, Paris, 1983; Aline ROUSSELLE, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle*, Paris, 1983; Eva C. KEULS, *The reign of Phallus*, New York, 1985; Elisa GARRIDO GONZALEZ (ed.), *La Mujer en el Mundo Antiguo*, Madrid, 1986; Giulia SISSA, *Le corps virginal. La virginité féminine en Grèce ancienne*, Paris, 1987. São de salientar ainda os nomes de Mary R. LEFKOWITZ, *Women in Greek Myth*, Londres, 1986; Elaine FANTHAM, Helene Peet FOLEY, Natalie Boymel KAMPEN, Sarah B. POMEROY, Alan H. SHAPIRO, *Women in the Classical World*, New York-Oxford, 1994; Roger JUST, *Women in Athenian Law and Life*, London, 1994; Sue BLUNDELL, *Women in Ancient Greece*, Londres, 1995; Deborah LYONS, *Gender and Immortality. Heroines in Ancient Greek Myth and Cult*, Princeton, 1997; Fernando WULFF ALONSO, *La Fortaleza Asediada. Diosas, Héroes y Mujeres Poderosas en el Mito Griego*, Salamanca, 1997; Ana FRAGA IRIBARNE, *De Criseida a Penélope. Un largo camino hacia el patriarcado clásico*, Madrid, 1998. Em Portugal, são de destacar os trabalhos de Maria de Fátima de SOUSA e SILVA, «A posição social da mulher na comédia de Aristófanes», *Humanitas* XXXI-XXXII, 1979-1980, pp. 97-113 e de Maria Helena UREÑA PRIETO, «A condição feminina na obra de Platão», *Humanitas*, XLVII, 1995, pp. 343-356, de Maria Teresa SCHIAPPA DE AZEVEDO, «Eros e Hieros gamos na República e nas Leis» in Aires A. NASCIMENTO, Victor JABOUILLE, Frederico LOURENÇO (eds.), *Eros e Philia na Cultura Grega. Actas do Colóquio de Lisboa*, Lisboa, 1996, pp. 169-176 e «Retórica filosófica feminina em Platão: Aspásia e Diotima» in *Actas del II Congreso Internacional Retórica, Política e Ideología: Desde la Antigüedad hasta nuestros días I*, A. LÓPEZ EIRE et al., eds., Salamanca, 1998, pp. 223-228; de Ana Lúcia AMARAL, «Duas rainhas em Heródoto: Tómiris e Artemisia», *Humanitas* 46, 1994, pp. 17-41, de Delfim FERREIRA LEÃO, «Legislação relativa às mulheres na *Vita Solanis* in *Plutarco Educador da Europa*, Coimbra, 1999 (no prelo); de Maria Helena da ROCHA PEREIRA, «As Amazonas: destino de um mito singular», *Oceanos* 42, 2000, pp. 162-170; de Joana ABRANCHES PORTELA, «O elemento feminino e o choque de sexos em *Sete contra Tebas* de Ésquilo», *Boletim de Estudos Clássicos* 34, 2000, pp. 39-47 e a tradução de *A coragem das mulheres* de Plutarco, feita a partir do texto grego original por Maria do Céu ZAMBUJO FIALHO, Cláudia CRAVO e Paula BARATA DIAS, Coimbra, Livraria Minerva, 2001.

a partir de um fio condutor que atravesse parte da já muita bibliografia que o estudante deste assunto tem ao seu dispor.

Os textos esporadicamente encontrados nas escavações de sítios micênicos poucas informações fornecem sobre a condição feminina. É em Homero, o suposto poeta do século VIII a. C., que podemos colher os primeiros dados significativos. Todavia, há que ter em conta a complexidade da questão homérica, que divide a estrutura dos poemas em três tempos distintos: o da acção (o tempo da guerra de Tróia, que poderá ser situado entre o século XIII e o XII a. C.), o da narração (sécs. XI-X a. C.) e o da escrita (sécs. VIII-VII a. C.). Se, tanto na *Iliada* como na *Odisseia*, encontramos informações sobre os mais variados aspectos da existência humana, da vida material à vida espiritual, que se distribuem pelas três cronologias, chegando a verificar-se anacronismos e paradoxos, o mesmo é passível de acontecer com a representação da mulher. Pelo que, o historiador tem de ter um cuidado especial na abordagem destas fontes, preciosas, mas extremamente perigosas para conclusões generalistas. De qualquer modo, são as fontes que temos disponíveis e é a elas que temos de recorrer.

É sabido que os protagonistas homéricos são homens. Aliás, a sociedade grega foi sempre uma sociedade essencialmente masculina, androcêntrica, cuja vida pública gira em torno de dois pólos essenciais: a guerra e a política. Na *Iliada* contam-se as façanhas de Aquiles, Heitor, Agamémnon, Ájax ou Diomedes e a *Odisseia* recebe o nome da sua principal personagem, o herói Odisseu ou Ulisses. Todavia as mulheres, apesar de não activas, não estão excluídas do universo destes heróis. Aliás, nem poderiam estar, pois de alguma forma elas completam-nos, quer como recompensas merecidas e símbolos sexuais, quer como progenitoras, esposas ou amas. Essa atitude é a confirmação de uma herança de determinados modelos de conduta, que foram proeminentes durante a Idade do Bronze, em que os homens eram guerreiros idealizados e as mulheres essencialmente produtoras de filhos. No primeiro poema é impossível esquecer Hécuba, Andrómaca, Helena, Cassandra ou Clitemnestra. No segundo poema, são Penélope, Nausícaa, Arete, Anticleia, Euricleia e Melanto, que nos permitem entrever como é o género feminino considerado num poema escrito por e para homens. Aliás, contar a história do mundo grego resume-se em parte a isso mesmo: homens que contam para homens uma história que tem como únicos protagonistas os homens<sup>4</sup>.

Entre estas mulheres é possível estabelecer grupos socialmente diferenciados: se por um lado temos as esposas, mães e filhas de heróis, por outro temos as servas e as cativas; além de que há ainda as deusas, como Tétis, Hera, Afrodite, Atena, Circe ou Calipso, cujo comportamento poderá ultrapassar a imediatez

<sup>4</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 156.

terrestre das outras, mas que mais cedo ou mais tarde também o reflecte. Partindo do princípio dumeziliano de que a sociedade divina espelha a sociedade humana, então no comportamento das deusas poderemos encontrar decerto alguma informação adicional para conhecer melhor a mulher grega. Mas será a comunidade divina um reflexo ou um escape para uma realidade que não é permitida à humanidade? Assim o sugerem alguns comportamentos de divindades, a quem tudo é permitido e perdoado. Consoladoras, pacificadoras, amantes, sedutoras, as deusas gregas parecem assumir todas as características reconhecíveis no feminino. E algumas da esfera do masculino, como a dominação, a guerra e a caça. Mas será então por acaso que Atena e Ártemis são virgens?

Analisemos as mortais e vejamos em primeiro lugar a nobreza. A esposa do herói ganha algum do prestígio que cobre o seu marido. Esse prestígio expressa-se pela posição de destaque que têm pelo facto de serem rainhas ou princesas. O mundo homérico rege-se por *basileis*. Estes assumem um lugar de poder devido à sua riqueza, que lhes permite sustentar um exército particular e por isso ser tido em conta na comunidade. É assim que Agamémnon e Menelau justificam a convocatória para a guerra contra Tróia, buscando todos os grandes de entre os Aqueus. Estes reis têm esposas: Clitemnestra, Helena e Penélope são rainhas, tal como Hécuba e Arete. E Andrómaca, Cassandra e Nausícaa que, não sendo rainhas, pertencem à casa real. O estatuto de rainha ou de princesa obtém-se através quer do casamento quer da descendência. Pertencendo os Aqueus ao estrato indo-europeu, assumem uma organização patriarcal da sociedade, pelo que o líder é um homem, que deve ter uma esposa que lhe garanta a sucessão e a transmissão legítima do património. Por isso, casa-se, escolhendo frequentemente a sua parceira de entre outras casas reais por uma questão de prestígio, por um lado, ou por um interesse estratégico político ou material por outro.

A forma mais usual para que um nobre consiga uma mulher é através do intercâmbio de presentes, pagando os *hedna*, aquilo que oferece ao pai da noiva, em troca desta<sup>5</sup>. Através deste «negócio», a mulher torna-se a esposa legítima, a *alókos* (seio de uma mãe), do homem, aquela que doravante partilhará o seu leite e de quem se espera que conceba filhos. Era este costume, praticamente um acordo privado entre duas casas, que regulamentava o casamento, não havendo na Grécia qualquer tipo de concepção jurídica abstracta, como houve em Roma, a que se pudesse chamar direito matrimonial<sup>6</sup>.

A mulher grega casava em média aos 15 anos de idade e era entregue a um homem que não casava antes dos 30. Procriava a maior parte do seu tempo

<sup>5</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 20.

<sup>6</sup> Jean-Pierre VERNANT, «Le Mariage» in *Mythe et Société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, pp. 61-63.

fértil, sendo a gravidez e suas condicionantes as principais causas da mortalidade feminina, que rondava, em média, os 36 anos. Menos nove do que o homem.

Se aceitarmos as narrativas literárias como testemunhos que provêm da realidade, verificamos que as esposas quase sempre se instalam na casa do seu esposo, o que equivale a dizer que estamos perante um sistema de organização patrilocal. Todavia, não há uma regra universal para esta questão, pois em casa de Príamo vivem não só os filhos do rei com suas esposas, como também filhas com seus maridos: Creúsa e Eneias, por exemplo. Isto é, no palácio de Príamo assiste-se a uma extraordinária fusão do sistema patrilocal com o matrilocal. E se Ulisses tivesse aceitado casar com Nausícaa, teria também ficado em casa de Alcínoo, o rei de Esquéria. Coabitação que legitimava tanto o casamento como o intercâmbio de presentes ou a própria cerimónia da boda <sup>7</sup>.

O palácio de Príamo é ainda um caso específico para mais questões. Enquanto entre os Aqueus parece predominar a monogamia (o que não exclui a existência de concubinato, que todavia parece ser limitado), o rei de Tróia é casado com Hécuba, mas tem muitas concubinas com quem partilha o leito. De qualquer modo, o concubinato parece ter existido entre os Gregos desde muito cedo, pois apesar de casados, os heróis homéricos dividem as atenções entre as suas esposas e outras mulheres. No seu *nostos*, Ulisses não hesita em se deitar com Calípsio e Circe; e o mesmo teria acontecido com Nausícaa se, eventualmente, tivesse tido oportunidade para isso. Durante o cerco de Tróia, Agamémnon é um dos protagonistas da contenda ocorrida após os raptos de Briseida e Criseida, que foram distribuídas pelos chefes aqueus. E é também o marido de Clitemnestra que chega ao ponto de trazer Cassandra, o espólio de guerra, para Argos/Micenas, onde está a sua esposa legítima.

Já a situação oposta não é reconhecida. Se o concubinato é «natural» para o homem, para a mulher é considerado adultério, com direito à pena capital. Menelau poderá ter sido ofendido pelo abuso de hospitalidade de Páris, mas é o rapto da esposa que o move e aos Aqueus a ir fazer guerra a Tróia, e ponderará castigá-la, por isso, na tragédia de Eurípidés <sup>8</sup>. Por outro lado, acusada como adúltera, Helena é mal vista por quase todos os Troianos. Também a Clitemnestra não será perdoado o adultério com Egisto. Esta diferença de situação devia-se,

<sup>7</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 21. Sobre esta questão, S. Pomeroy avança com dados importantes, ao analisar os casos de Helena/Menelau, Clitemnestra/Agamémnon e Penélope/Ulisses, considerando, para os três casos, a esposa como senhora do *oikos* em questão e, como tal, a presença do marido ser estrangeira à casa. O que nos permite fazer uma outra leitura quanto às causas da Guerra de Tróia: se Helena era a rainha e Menelau era rei porque era casado com a rainha, então a guerra justifica-se simplesmente porque Menelau sente o seu trono em perigo. Do mesmo modo, morto Agamémnon, é Egisto quem passa a governar em Micenas/Argos e Penélope não vive na casa da família de Ulisses. Cf. S. POMEROY, *op. cit.*, pp. 34-37.

<sup>8</sup> EURÍPIDES, *As Troianas*.

provavelmente, ao facto de a função da mulher estar biologicamente condicionada e por isso ter, em primeiro lugar, a responsabilidade de assegurar a continuidade da família e a transmissão do património através do casamento. Que, aliás, não passava, por isso mesmo, de uma instituição de carácter religioso e político. Talvez também por isso, a imagem da homossexualidade de Safo venha a ser anatematizada (ao contrário do amor efébio<sup>9</sup>), chegando a criar-se a lenda de que massacrava os homens que apanhava junto de si. Isso porque uma mulher cuja sexualidade se orientasse exclusivamente para outras mulheres seria entendida como totalmente inútil e até mesmo ameaçadora deste equilíbrio sócio-comunitário.

Assim, havendo necessidade de preservar a legitimidade dos filhos, o concubinato era permitido ao homem, mas à mulher era totalmente interdito e, conseqüentemente, socialmente rejeitado e condenado. Mais tarde, Sólon legislará sobre esta questão e a mulher adúltera poderá ser «simplesmente» vendida como escrava. Refira-se ainda que as mulheres vítimas de violação sexual eram tratadas como se fossem adúlteras, visto que os maridos poderiam repudiá-las por justa causa, dado que a legitimidade da transmissão patrimonial fora ameaçada<sup>10</sup>. As concubinas dos guerreiros habitavam na casa dos senhores dos *oikoi*, juntamente com as esposas legítimas, criando os seus filhos bastardos lado a lado com os legítimos.

No mundo homérico, a mulher tem um micro-cosmos bem definido. Senhora do *oikos*, esposa e rainha, este tipo de mulher homérica mandava nas servas e partilhava com o esposo o cuidado de zelar pela salvaguarda dos bens da casa. Tal como os seus maridos, as esposas de reis ou de príncipes presidem também a um grupo, que por sua vez está integrado numa comunidade mais alargada. Mulheres, como Hécuba na *Iliada* ou Arete, Helena e Penélope na *Odisseia*, comandam e organizam a casa, tendo a seu cargo o grupo de servas, servos e indivíduos que lá trabalham, coordenando os mais diversos sectores da economia. Mas estas mulheres não comandam apenas. Elas começam por dar o exemplo: fiam, tecem, lavam a roupa, dão banho aos hóspedes, actividades que lhe garantem a legitimidade do *savoir faire*.

De entre todas as personagens conhecidas, Penélope é a figura mais difícil de definir. Tem sido estudada inúmeras vezes, pela situação em que está

<sup>9</sup> Segundo J. F. Martos Montiel, para os Gregos, a homossexualidade feminina carecia do significado simbólico e social que contextualizava a pederastia. Cf. Juan Francisco MARTOS MONTIEL, *Desde Lesbos con Amor: Homosexualidad Femenina en la Antigüedad*, Madrid, 1996, p. 27. Sobre a pederastia e a homossexualidade masculina na Grécia, ver como principais obras K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, London, 1978; B. SERGENT, *L'homosexualité initiatique dans l'Europe ancienne*, Paris, 1986 e *L'homosexualité dans la mythologie grecque*, Paris, 1984.

<sup>10</sup> S. B. POMEROY, *op. cit.*, pp. 104-105.

envolvida: por que tem Penélope de se casar? Pelo visto, o homem que partilhar o leito de Penélope será o futuro senhor de Ítaca. E o mesmo parece acontecer com Clitemnestra, depois do assassinato de Agamémnon, e com Jocasta, depois da morte de Laio. Tanto num caso como no outro, são os homens que desposam estas mulheres, Egisto e Édipo, que passam a ter direito ao trono. A rainha parece assim dispor de uma parte do poder que diferencia o rei dos outros nobres, e pode transmiti-lo. Tratar-se-á de um vestígio de um antigo matriarcado mediterrânico? Ou estaremos perante uma questão simbólica em que a possessão da mulher do rei anterior não passará de uma apropriação semelhante à de um espólio de guerra, e por isso símbolo da vitória que reclama o direito à ocupação e exercício do poder?<sup>11</sup> De qualquer modo, as práticas matrimoniais dos tiranos dos períodos arcaico e clássico tenderão a reproduzir esta mesma norma: é ao casar com a filha de Mégacles que Pisístrato recebe do sogro a legitimidade para governar<sup>12</sup>. Mas compreender a espécie de poder de que estas mulheres gozavam não é uma tarefa fácil, visto que os comportamentos das figuras não são uniformes nas fontes disponíveis. Se Nausícaa recomenda a Ulisses que se dirija a sua mãe, a rainha Arete, antes que a seu pai, Penélope vê-se repreendida pelo seu próprio filho, ainda adolescente, frente aos hóspedes da casa<sup>13</sup>.

Rainhas e princesas no mundo homérico estão constantemente rodeadas de outras mulheres, servas livres ou cativas, que as ajudam e que fazem os trabalhos mais pesados ou de uma natureza mais vil. De entre estas destaca-se a figura da ama. Usualmente, esta é escolhida entre escravas de ascendência nobre, feitas prisioneiras em situações de guerra. A sua herança é valorizada ao lhe confiarem o filho do herói, que em alguns dos casos é mesmo um príncipe. Assim acontece com Euricleia, ama de Ulisses e posteriormente de Telémaco. E Laertes, não se coíbe de referir o preço altíssimo que Euricleia lhe custou<sup>14</sup>. Mas, por vezes, também, as princesas ou mulheres da nobreza feitas cativas são usadas para situações menos dignas, chegando a ocupar a cama dos seus senhores que se as há de origem real, outras não o são. De qualquer modo, é evidente que a hipotética descendência destas escravas teria o destino das suas mães, ainda que o pai fosse um homem livre, ou até mesmo o senhor da casa. Já se o filho fosse varão, a situação não seria tão linear. Do mesmo modo, se eventualmente

<sup>11</sup> Situação que não seria exclusiva da Grécia, pois David parece também ter casado com a mulher de Saul, Ainoam. Cf. *I Sm* 14,50 e *II Sm* 3,2. Quanto ao problema do matriarcado, a questão não é pacífica. Cf. Walter BURKERT, *Mito e Mitologia*, Lisboa, 1991, p. 24.

<sup>12</sup> HERÓDOTO I, 61; III, 50-53; V, 94; VI, 126-130; ARISTÓTELES, *Constituição de Atenas* 17, 3. C. Mossé refere que durante a revolução levada a cabo pelo tirano, é a mulher desposada quem confere a posse da terra, e quem legitima, devido a isso, o acesso à cidadania. C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 51. Cf. Louis GERNET, «Mariages de tyrans» in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 345 ss.

<sup>13</sup> *Od.* I, 330-350.

<sup>14</sup> *Od.* I, 425-430.



um homem se endividasse e fosse obrigado a oferecer vidas humanas como pagamento da sua hipoteca, a vida da mulher e das filhas seria apresentada em primeiro lugar, e só depois, caso a situação continuasse insolvente, as dos filhos e a sua própria.

Em Hesíodo, durante o período arcaico, a condição feminina parece alterar-se um pouco. Alguns autores defendem a possibilidade de a imagem que este poeta dá da mulher, como a dada pela literatura posterior, corresponder mais a um imaginário do que propriamente à realidade<sup>15</sup>. Mas isso seria também o que se passaria com Homero e, no entanto, recorre-se ao poeta constantemente para dele se obter informações sobre as várias realidades da Idade do Bronze. Para o poeta da Beócia, a mulher é um mal e Pandora, a protagonista da epopeia didáctica, exprime uma concepção negativa do feminino, sendo o primeiro sinal declarado de misoginia na cultura grega. Facilmente se conclui que através dela todas as desgraças invadiram o mundo. Aliás, na elaboração do mito de Pandora é possível detectar uma estrutura retórica que coloca lado a lado as vantagens de ser homem e as desvantagens de ser mulher: ao género masculino corresponde a cultura, a civilização, a guerra, a política, a razão e a luz, numa palavra, a ordem ou o cosmos; ao género feminino corresponde a natureza, a misantropia, a actividade doméstica, a imoderação, a noite, numa palavra, o caos ou tudo o que põe em perigo a ordem estabelecida. Aliás, Hesíodo usa mesmo o termo *genos* para se referir à mulher, o que significa que o autor considera o feminino um género distinto do humano<sup>16</sup>.

Todavia, a mulher é um mal necessário, pois sem ela não há continuidade da comunidade, visto que só no mito é possível o nascimento assexuado por partogénese. E é essa a razão pela qual é incessantemente procurada pelo homem. Esta mudança de visão para com o género feminino tem suscitado algumas interpretações. Para Claude Mossé, a passagem da «agricultura nómada e pastoril» a uma «agricultura sedentária intensiva», aliada ao forte crescimento demográfico e às crises agrárias que os séculos VII e VI a. C. conheceram na Grécia foram as causas principais da alteração dessas concepções<sup>17</sup>. Se antes a mulher era essencialmente a guardiã do *oikos* e a garantia da sucessão, agora ela é fundamentalmente uma boca a mais para alimentar, que se traduz também num «ventre insaciável», cujo perigo vai aumentando quanto maior for a sua fertilidade. Não é por acaso que Hesíodo recomenda a seu irmão que tenha apenas um filho<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 109.

<sup>16</sup> HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, vv. 90-105, citado por C. MOSSÉ, *op. cit.*, pp. 110-111.

<sup>17</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 110.

<sup>18</sup> HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v. 376.

No período arcaico, e com o nascimento da cidade, esta situação da mulher parece acentuar-se. Sabemos muito pouco acerca da mulher grega desse período mas, pelo que sabemos, não seria honesto afirmar que a mudança foi radical; mas foi suficientemente diferente para a podermos detectar e sistematizar. Na verdade, a mulher permanece ligada à casa e à família, e a sua função de assegurar a descendência ao senhor da casa mantém-se também. Todavia, algumas das disponibilidades possíveis de identificar nas fontes homéricas cessaram ou transformaram-se durante o período arcaico. Nos primeiros tempos da cidade-estado a diferença é ainda ténue. Como refere C. Mossé, a distância que vai da mulher de Ulisses à mulher de Isómaco<sup>19</sup> é escassa: como Penélope, a mulher de Isómaco foi casada pelos pais e com um homem escolhido por eles; como Penélope, a mulher de Isómaco passa os seus dias a fiar e a tecer, rodeada das suas servas; como Penélope, é a mulher de Isómaco quem guarda as chaves da casa e dos compartimentos onde se guardam os bens preciosos do *oikos*<sup>20</sup>.

Mas outras funções guardam a mulher do arcaísmo grego. As narrativas de fundação de colónias, associadas ao fenómeno da colonização grega que caracteriza o período histórico que vai do século VIII ao VI a. C., reservam sempre um lugar especial às personagens femininas. As mulheres assumem aí um elo fundamental do enredo etiológico. Um exemplo disso é a narrativa da fundação de Marselha. Segundo a referida lenda, Peta, filha do rei Nano, devia escolher noivo durante um banquete. Porém, no momento em que deveria fazê-lo, vê chegar às terras da futura Marselha um baixel com um jovem piloto, de origem nobre, chamado Êuxeno. Convidado para assistir ao festim, Peta oferece-lhe uma taça cheia, sinal de que o escolhera para seu marido. O estrangeiro aceita-a e o rei Nano, afirmando que a escolha da filha foi uma inspiração do céu, consente a união, que acabará por originar a dinastia que virá a governar a feitoria<sup>21</sup>. Aqui, o casamento da jovem princesa garantirá o poder ao seu consorte, como aliás parece ter acontecido com as já referidas situações de Penélope, Clitemnestra, Jocasta e dos tiranos.

É ainda durante o período arcaico que surgem alguns espíritos femininos ilustrados. É o caso da poetisa Safo, natural da ilha de Lesbos, um dos raros testemunhos directamente femininos da Antiguidade. Nesta figura misturam-se

<sup>19</sup> Personagem que protagoniza o *Económico* de Xenofonte (secs. V-IV a. C.), tratado em que o autor disserta, através desta personagem que parece ser um *alter-ego* seu, sobre a optimização da vida doméstica e do Estado.

<sup>20</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 38.

<sup>21</sup> ATENEU, XIII, 576a, citando um excerto de Aristóteles, da *Constituição de Massília*. Uma vez que a narrativa de Peta e Êuxeno foi narrada em língua grega, é muito provável que tenha havido algum efeito de helenização na sua descrição. Aliás, a própria figura de Êuxeno é a de um jovem grego, focense, paradigma dos fundadores da Massília grega. O antropónimo Êuxeno, por sua vez, é composto por elementos gregos que significam *bom estrangeiro* (εὖ + ξένος).

a nobreza de origem com o envolvimento e a participação activa na vida pública, visto que parece ter sido exilada devido a questões políticas<sup>22</sup>. Lesbos era uma ilha onde se valorizava bastante a beleza das mulheres, aliás como em Esparta. Era também um dos sítios conhecidos na Grécia em que se organizavam concursos de beleza feminina<sup>23</sup>. Os poemas de Safo devem ser lidos nesse contexto. Além disso, é na sua poesia que encontramos alguns dos raros testemunhos em que autores gregos antigos se referiram ao amor enquanto sentimento puro. Enquanto falavam de amor físico com uma sinceridade e franqueza extraordinária, os Gregos já não eram tão directos nem tão loquazes quando o assunto era o sentimento e a emoção. Ironicamente, é numa mulher, que aliás é apontada como homossexual, que vamos encontrar essa franqueza, que nem sempre se dirigiu a indivíduos do seu próprio sexo.

Mas seria injusto referir que os homens gregos foram totalmente incapazes de confessar o seu amor a uma mulher. Contemporâneo de Safo, Arquíloco é um exemplo dessa sinceridade. A qual soube também ser cruel no momento oportuno, chegando a levar a pobre Neobule, sua prometida, ao suicídio, tal foi a vergonha por que o poeta a fez passar<sup>24</sup>.

Em finais do período arcaico começamos a detectar nas fontes a existência de um outro grupo de mulheres. Na epopeia de Homero, esse papel reservava-se a deusas ou a ninfas, os únicos seres que podiam assumir o desejo sexual e a satisfação do mesmo aos heróis, saindo impunes de cena. Agora isso não é mais possível. A sexualidade passa a ser bipartida: a que permite a descendência, e essa está reservada à esposa legítima, a *gyné*; e a que permite o prazer, e essa reserva-se para as cortesãs ou para as prostitutas. Essa distinção ganha cariz institucional em Atenas, com Sólon, que oficializa a diferença entre «mulheres decentes» e prostitutas, e regulamenta o comportamento social das mulheres em geral. Esse controlo passou a dominar a comunidade feminina e nem a sua vida privada escapou: sabemos, por exemplo, que uma «boa cidadã» poderia estar sujeita a três contactos sexuais mensais com o seu marido<sup>25</sup>. A procriação era o objectivo a alcançar. Talvez por isso as fontes iconográficas sugeriram tantas vezes o recurso das mulheres à masturbação, a forma encontrada para aliviar a tensão sexual.

Contudo, nestas duas classes de mulheres, os Gregos faziam ainda algumas distinções. A cortesã, a *hetaira*, era mais uma companheira do que simplesmente um objecto de satisfação sexual. A figura da cortesã associava-se à vida mundana,

<sup>22</sup> S. B. POMEROY, *op. cit.*, pp. 70.

<sup>23</sup> ATENEU 13. 609 e-f.

<sup>24</sup> ARQUÍLOCO 88 D., 95 D., frg. 74 D.

<sup>25</sup> Caso estivesse difícil a descendência, a legislação era ainda mais rigorosa. Cf. S. B. POMEROY, *op. cit.*, p. 105.

sendo que esse tipo de vida se caracterizava pela frequência de banquetes e de reuniões em casas de diversas personalidades da cidade. Estas mulheres acabavam por ser as únicas verdadeiramente livres, pois saíam livremente e participavam nos eventos sociais reservados aos homens, desde os banquetes privados às festas de Elêusis ou às grandes Panateneias<sup>26</sup>.

As esposas legítimas não eram completamente excluídas destes rituais religiosos. Aliás, as Tesmoforias, festas em honra de Deméter, eram-lhes dedicadas e reservadas, e os funerais eram por si assistidos. Estes eram momentos em que não se distinguiam níveis sociais. Todavia, estavam à margem do tipo de vivência social não religioso, pois uma mulher respeitável não assiste a um banquete, ainda que este se celebre na sua própria casa. Aliás, a mulher destes novos tempos não pode sequer ousar fazer uso da palavra em público, como chegaram a fazer as mulheres do tempo de Homero. Na célebre oração fúnebre, composta por Tucídides e supostamente proferida por Péricles, o tirano considera o silêncio a maior virtude da mulher, que deve além disso permanecer quieta e passar despercebida perante os homens<sup>27</sup>. E o período que se avizinha, o classicismo, trará a consagração de um grande «clube de homens», a *pólis*, que encerrará a mulher ateniense, por exemplo, no gineceu<sup>28</sup>. Aí, parecem continuar os trabalhos que Homero lhes atribuíra. Não se deslocam sequer ao mercado, pois havia a noção de que a compra ou as transacções em geral eram demasiado complexas para as mulheres. Por outro lado, havia o perigo de expô-las a olhares estranhos e ameaçadores.

Por vezes, as mulheres que protagonizavam a vida social assumiam a função de concubinas, as *pallakai*, que chegavam a dar filhos aos homens com quem conviviam e que as sustentavam (se bem que o concubinato seria mais frequente entre casais metecos do que entre casais que tinham o direito à cidadania). Mas a lei protegia os filhos das esposas legítimas, em detrimento dos nascidos destas relações livres, pelo que a sua presença não representava qualquer ameaça para o equilíbrio social. Além disso, a existência da adopção regulamentava outras situações de eventual intenção de reconhecimento de um filho não legítimo pelo seu pai.

Tornou-se já um lugar-comum afirmar que, durante o século V a. C., a mulher grega foi encerrada e confinada à parte da casa que era reservada às mulheres: o gineceu. Contudo, há que alertar para o perigo das generalizações. É um facto que esse tipo de fenómeno parece ter acontecido no período clássico grego. Mas, em Atenas. O que quer dizer que há a possibilidade de o mesmo não ter

<sup>26</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 72.

<sup>27</sup> TUCÍDIDES, II, 45, 2.

<sup>28</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 39.

acontecido noutras cidades da Grécia. Em Esparta, por exemplo, sabemos que isso não aconteceu. Como durante muito tempo a situação ateniense foi a mais bem conhecida, graças sobretudo às fontes aristotélicas, houve tendência para generalizar essa referência. Por outro lado, Aristóteles refere uma situação que acontecia fundamentalmente entre a nobreza e os grupos sociais mais abastados, que insistiam em imitar o comportamento dos *aristoi*. Se um homem rico podia suportar ter a sua esposa, filhas, irmãs ou mãe que fosse fechadas em casa, rodeadas de aias, amas, servas e escravas, proibindo-as de sair a menos que acompanhadas, e quase exclusivamente para cumprir os seus deveres religiosos, o mesmo não se passava decerto com os camponeses menos ricos ou com os artesãos pouco endinheirados. Tal como já descrevia Hesíodo, as mulheres dos camponeses pobres «arrastavam as suas vidas junto dos seus maridos», na luta diária pela sobrevivência<sup>29</sup>.

Sabemos também, através dos oradores e dos autores cómicos, que existiam mulheres que moravam nos bairros modestos junto à Acrópole e que subsistiam economicamente trabalhando no mercado, as *kapelidas*. Estas eram, decerto, provenientes de ambientes sociais mais populares, que testemunham que nem todas estavam de facto confinadas ao gineceu. Outra solução para aumentar os rendimentos económicos da família seria empregar-se como ama. De qualquer modo, as mulheres de estatuto mais modesto acabavam por ser mais independentes do que as atenienses ricas. Aliás, os autores cómicos sugerem mesmo que seriam elas quem manejava e controlava o dinheiro da casa.

Apesar de o termo *cidadã* existir, o seu uso não era generalizado<sup>30</sup>; aliás, poder-se-ia considerar a mulher ateniense uma «menor», visto que a ideia de uma mulher solteira, independente e administradora dos seus próprios bens seria de todo inconcebível numa sociedade como a de Atenas no século V a. C. Primeiro dependia do pai e depois do marido. Caso não casasse, dependeria de algum irmão; e caso enviuvasse, sendo já órfã de pai, dependeria dos seus filhos varões. Pelo que, o casamento constitui não só o fundamento da situação da mulher, como um escape para resistência social. Se, eventualmente, uma jovem ateniense fosse *epikleros*, isto é, a única herdeira da casa paterna, era obrigada a desposar o parente mais próximo do ramo paterno, para evitar o desmembramento do património<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 44. Cf. HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, vv. 400-429, 690-720, por ex.

<sup>30</sup> Aparece no vocabulário em finais do período clássico em autores como Aristóteles e Demóstenes, bem como em autores da comédia nova.

<sup>31</sup> Cf. E. TÈBAR MEGÍAS e R. M. TÈBAR MEGÍAS, «El epiclerato en la Grecia clásica» in Carmen ALFARO GINER e Alejandro NOGUERA BOREL (eds.), *Actas del Primer Seminario de Estudios sobre la Mujer en la Antigüedad*, Valencia, 1998, pp. 45-62. Mas sabemos que por lei as mulheres atenienses não podiam ter quaisquer propriedades. Cf. C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 64 e S. B. POMEROY, *op. cit.*, pp. 91.

Apesar destas restrições, o divórcio estava previsto na sociedade ateniense. Tal como hoje, havia o divórcio litigioso e o de mútuo consentimento. Neste último caso, o dote regressava naturalmente ao pai ou ao tutor legal, pois podia ainda servir para voltar a dotar a mulher para um eventual e desejado segundo casamento. E o mesmo acontecia se o marido morria antes da mulher e esta fosse ainda suficientemente jovem para procriar, podendo por isso voltar a casar-se. Mas se existiam filhos desse casamento, a mulher permanecia na casa do marido, pois o dote era adjudicado aos filhos. Permanecem algumas dúvidas sobre se a mulher manteria ou não algum direito sobre os bens de raiz que havia recebido juntamente com o dote.

Em caso de divórcio com mútuo consentimento, o que acontecia, na maioria das vezes, por iniciativa do marido, este devolvia a mulher e o respectivo dote à casa do sogro, para que este fizesse com a filha o que muito bem entendesse. Todavia, temos notícia de alguns casos em que a iniciativa do divórcio procedeu da mulher e não do marido, o que significa que essa era também uma situação possível.

Quando se estuda a sociedade ateniense clássica costuma dar-se particular importância aos estrangeiros que habitavam a cidade. Estes, vindos de outras cidades-estado, gregas e não gregas, poderiam residir livremente em Atenas, desde que pagassem o imposto devido pela sua situação de estrangeiros. Esse imposto, o metécio (*metoikion*), acabava por conferir o estatuto que esta gente tinha dentro da cidade de Atenas. As fontes revelam que o valor a pagar era de doze dracmas, caso o autor da petição para residência fosse um homem; mas seria de apenas seis dracmas, caso fosse uma mulher. Isto significa que havia mulheres que também pediam a autorização de residência ao governo ateniense. Estas tanto poderiam ser as acompanhantes dos metecos, como imigrantes que vinham sós para a cidade. As mulheres dos estrangeiros levavam, seguramente, uma vida semelhante às das mulheres dos cidadãos, ocupando-se da casa, fiando e tecendo, organizando e dirigindo o trabalho das servas, especialmente quando os metecos atingiam um nível económico de vida que lhes permitia assegurar um determinado estatuto na sociedade. Mas ao lado dos metecos e suas esposas, havia as mulheres que vinham para Atenas sem companhia masculina. Obviamente que estas eram obrigadas a sustentarem-se, se queriam manter o estatuto de mulheres livres, sendo por isso muitas delas arrastadas para o comércio do seu próprio corpo, que aliás era o único bem que de facto lhes pertencia. Algumas tornavam-se cortesãs, como a célebre Aspásia, mas as que se encontravam em situação mais desesperada tornavam-se *pornai*, prostitutas na verdadeira acepção do termo, que trabalhavam nas estalagens de Atenas ou do Pireu. Algumas *pornai*, no entanto, eram escravas.

Apesar de o escravo ser abundante em Atenas, o Grego não o considerava um infeliz malfadado pela *moira*, devido a algum acto de *hybris*. A escravatura

era um acaso infeliz da vida, a que qualquer homem, cidadão ou meteco, estava sujeito<sup>32</sup>. Caracterizava-se pelo facto de ser objecto de propriedade mercantil, passível de ser usado em qualquer das transações legítimas do comércio. As mulheres escravas tinham essencialmente tarefas domésticas a seu cargo, estando submetidas à dona da casa. Entre essas actividades destacava-se a de ter a seu cargo as crianças, sendo por isso frequente estas mulheres criarem e acompanharem os filhos dos seus amos, desde o aleitamento aos primeiros anos da adolescência. Era esse vínculo, aliás bastante forte, que se criava entre a escrava e o futuro dono da casa que muitas vezes acabava por originar a libertação oficial desta, que, na maioria dos casos, viria a beneficiar apenas os seus eventuais descendentes. Porém, apesar de libertas, muitas destas mulheres permaneceriam doravante ligadas à família em que haviam servido a maior parte das suas vidas.

Além disso, as escravas podiam ser usadas como bailarinas ou tocadoras de instrumentos musicais, apresentadas em momentos sociais, como os já referidos simpósios. Estas atingiam, juntamente com os pedagogos, o preço mais elevado do mercado humano, tanto pelas suas qualificações, como pelos atributos físicos, que deliciavam os convidados de qualquer casa importante de Atenas. Já as escravas que haviam sido usadas na satisfação carnal tinham menos hipóteses de virem a libertar-se dessa situação. Poderia acontecer, se encontrassem a generosidade em algum amante, que nelas reconhecesse algum mérito ou por elas sentisse algum afecto. Mas seria mais frequente esse afecto ou esse mérito serem encontrados pelas cortesãs que frequentavam os altos círculos sociais, do que propriamente pelas pobres mulheres das estalagens. Constava que Rodópis (ou Dorica, pois Heródoto confunde uma com outra), a cortesã egípcia amante do irmão de Safo, havia ganho tanto dinheiro dos seus amantes que tinha já o suficiente para mandar erguer a sua própria pirâmide. Um discurso atribuído a Demóstenes (séc. IV a. C.), refere Neera, uma mulher que havia sido prostituta, e que graças à generosidade de clientes notáveis e ricos conseguiu enriquecer, vindo posteriormente viver para Atenas, juntamente com os seus filhos. A fortuna acumulada permitiu-lhe então que ostentasse uma respeitabilidade antes desconhecida, chegando mesmo a casar-se com um cidadão para assim obter os privilégios da cidadania. A questão colocada por S. Pomeroy é todavia pertinente: o facto é que conhecemos várias cortesãs que chegaram a viver como esposas respeitáveis, mas desconhecemos que tenha havido alguma «cidadã» que desejasse ser cortesã: qual era então preferível, ser companheira ou esposa?<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Cf. JOSÉ RIBEIRO FERREIRA, *A Democracia na Grécia Antiga*, Coimbra, 1990 e Jean-Pierre VERNANT e Pierre VIDAL-NAQUET, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, 1985.

<sup>33</sup> S. B. POMEROY, *op. cit.*, p. 111.

Todavia, e ao lado desta realidade que algumas das fontes deixam transparecer sobre a condição feminina na Atenas do século V, há que sistematizar aquilo que outros textos do mesmo período contam sobre essas mesmas mulheres. Referimo-nos à tragédia ateniense clássica. C. Mossé avisa que não se deve procurar no teatro, como tantas vezes se faz, informações sobre a condição real da mulher ateniense, visto que, tal como acontece com os textos de Hesíodo, esses documentos correspondem mais a um imaginário masculino concebido para a contemplação do que propriamente à realidade<sup>34</sup>. Mas o facto é que seria pouco credível ou até mesmo impossível que a caracterização das heroínas trágicas nada tivesse das mulheres reais do tempo de Ésquilo, Sófocles e Eurípides. O cuidado de Mossé encontra razões no facto de o teatro trágico ateniense estar recheado de protagonistas femininas: Clitemnestra, Io, Atossa, Dejanira, Antígona, Jocasta, Electra, Fedra, Alceste, Medeia, Andrómaca, Hécuba, Ifigénia, Cassandra, Helena, Ágave, sem referir as Danaides, as Fenícias, as Troianas ou até mesmo as Bacantes. É um facto que, por vezes, das suas bocas «ouvimos» expressões perfeitamente adequadas à imagem da subordinação, mas o seu protagonismo parece ser paradoxal com a situação real vivida pelas mulheres de Atenas<sup>35</sup>. A qual parece ser confirmada pelo facto de tais papéis serem entregues, como era norma, a actores e jamais a atrizes. Dever-se-á isso ao facto de os vestígios do suposto matriarcado mediterrânico pré-indo-europeu terem permanecido latentes na mitologia grega e, conseqüentemente, terem sido importados pelas tradições e tratamentos posteriores? Teria acontecido assim com o mito das Amazonas? Alguns autores sugerem outras leituras para este mito<sup>36</sup>. Mas, de qualquer modo, teria de haver uma identificação entre o representado no palco e a realidade ou a tragédia não cumpriria a sua função.

Pomeroy salienta alguns exemplos que parecem ajudar também a invalidar essa hipótese: na *Odisseia*, Egisto é o líder da conspiração contra Agamémnon, mas na tragédia de Ésquilo é Clitemnestra quem assume o protagonismo; no mesmo poema homérico, Orestes é o único autor da vingança de seu pai, mas o tragediógrafo elevou o papel de Electra. Isto é, as transferências dos papéis femininos parecem dever-se a autores posteriores como Ésquilo, e temos todas as razões para crer que foi Sófocles quem criou um conflito, antes inexistente,

<sup>34</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 118.

<sup>35</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 118. Na literatura grega, é usual que protagonismos, heroísmos ou actos arrojados por parte de mulheres sejam atribuídos a estrangeiras, como a rainha Artemísia, personagem histórica celebrizada por Heródoto, pela sua participação na batalha de Salamina, HERÓDOTO VIII, 88.93.

<sup>36</sup> Cf. W. BURKERT, *op. cit.*, p. 24.



entre Antígona e Creonte<sup>37</sup>. Juntem-se a estes dados outros pormenores, que vão desde as cenas passadas ao ar livre, à rebelião deliberada de algumas mulheres contra as normas estabelecidas pela sociedade política, à resolução definitiva de conflitos e tomada de decisões. Estas mulheres são mães, esposas, irmãs, filhas, *i. e.*, na realidade desempenham os principais papéis que de facto tinham na cidade. Em *As Troianas*, Eurípides faz a síntese perfeita dessa imagem, ao mesmo tempo que define os tipos do feminino que doravante poderão ser encontrados na cultura ocidental: Hécuba, a mãe; Andrómaca, a esposa; Cassandra, a sábia; Helena, a luxúria; Políxena, o sacrifício.

Assim, até que ponto pode a tragédia grega ser usada para fazer sociologia da cidade, papel por vezes atribuído sem hesitação, talvez precipidamente, à comédia de Aristófanes ou de Menandro? Será o protagonismo das heroínas trágicas um testemunho titubeante de um papel real que as mulheres tinham mas que não era oficialmente reconhecido? Será simplesmente a transmissão e reprodução inconsciente das realidades míticas originais para um espaço e um tempo que já não coincidiam com o primevo e por isso provocou anacronismos? Ou tratar-se-á apenas de um grito de revolta lançado pelos trágicos, que acima de tudo pretendem questionar a comunidade em que se inserem? A sê-lo, é urgente rever conceitos como os da alegada misoginia de Eurípides. A sua *Alceste*, por exemplo, é a evocação da capacidade de amar, negada à mulher por alguns filósofos (nomeadamente Platão e os epicuristas<sup>38</sup>) e a evidência da mulher que assume o amor como um princípio de vida, pelo qual vale a pena viver, lutar e até morrer<sup>39</sup>. Dificilmente, será o protagonismo das heroínas trágicas produto de uma ficção a cem por cento. Aliás, como reconhece a própria Claude Mossé, «nem mesmo estas mulheres alguma vez deixaram de cumprir impunemente com a sua função tradicional, e quando o quiseram fazer, puseram em causa a ordem do universo»<sup>40</sup> e pagaram por isso.

E com a comédia, passar-se-á o mesmo? Que sentido poderá ter a greve de Lisístrata, se uma esposa legítima estava condicionada quanto à frequência com que recebia o marido por mês? Não esqueçamos, antes, que colocar as mulheres na Assembleia ou pô-las a decidir dos assuntos do Estado era supostamente para fazer rir uma audiência. O que está de acordo com a imagem geral que Aristófanes faz da mulher em toda a sua obra: glotonas, ébrias, impudicas e velhas ninfó-

<sup>37</sup> Cf. S. B. POMEROY, *op. cit.*, pp. 113-140, onde a autora enuncia de forma sistematizada toda esta problemática da articulação entre literatura e realidade.

<sup>38</sup> *E. g.*, PLATÃO, *República* III, 403b-c; *Banquete* 209a-212b. De qualquer modo refiram-se os paradoxos encontrados em Platão quanto a este assunto e discutidos por Maria Helena UREÑA PRIETO, «A condição feminina na obra de Platão», *Humanitas*, vol. XLVII, 1995, pp. 343-356.

<sup>39</sup> EURÍPIDES, *Alceste*.

<sup>40</sup> C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 130.

manas que desejam ardentemente jovens rapazes adolescentes. E note-se que Aristófanes nem era homossexual, pois chega a criticar e troçar de alguns atenienses notáveis por o serem<sup>41</sup>.

O caso que usualmente é colocado ao lado do ateniense, para que se possa ter um meio de comparação e verificar que Atenas era um modelo e não a regra geral, é o de Esparta. Tal como acontece com a cidade de Teseu, há uma relativa abundância de dados para a cidade de Licurgo, sendo Xenofonte, Aristóteles e Plutarco as principais fontes escritas que dela falam<sup>42</sup>.

Ao contrário das atenienses, que parecem ter sido enclausuradas em vida, as espartanas viviam para o exterior, e contribuíam tanto para o desenvolvimento e manutenção do Estado como os seus maridos, pais, irmãos e filhos. De tal modo que a cidade da Lacedemónia chegou a representar para alguns círculos intelectuais atenienses um modelo de cidade perfeita<sup>43</sup>. A maior evidência dessa participação activa era o facto de serem treinadas na luta, tal como os homens, chegando a rivalizar com eles. Como em Esparta os cidadãos eram primeiro que tudo soldados, eximamente treinados para a defesa e uso da comunidade, as suas esposas acompanhavam-nos nessas funções de dedicação cívica. Assim, trazer filhos ao mundo era a tarefa mais importante das espartanas, já que o Estado se encontrava constantemente em guerra e a produção de soldados era uma prioridade. Ao contrário das atenienses, as raparigas de Esparta eram por isso bem alimentadas, pois exigia-se-lhes uma excelente condição física para poderem procriar o melhor possível. Essa importância atesta-se bem em dois factores: a lei de Licurgo que manda colocar epitáfios fúnebres apenas nas campas de soldados mortos em combate e de mães falecidas no momento de dar à luz<sup>44</sup>; e o desinteresse que o Estado tinha em saber se uma criança havia sido ou não gerada pelo marido da sua mãe, desde que o pai fosse um cidadão de Esparta (daí o adultério não estar tão estritamente definido como noutras sociedades)<sup>45</sup>.

O matrimónio era promovido em Esparta com base no facto de se desejar a procriação e por isso os solteiros eram ridicularizados e sofriam algumas desvantagens legais. Todavia, o aquartelamento constante dos homens até à idade de 30 anos e o vínculo ao serviço militar até aos 65 não favoreciam a vida

<sup>41</sup> E. g., *Acarñenses* vv. 263-279 e *As Nuvens* vv. 1071-1074. Sobre a imagem da mulher na comédia aristofânica, vide Maria de Fátima de SOUSA E SILVA, «A posição social da mulher na comédia de Aristófanes», *Humanitas* XXXI-XXXII, 1979-1980, pp. 97-113.

<sup>42</sup> A sociedade espartana é comentada por Xenofonte, *A Constituição dos Lacedemónios*; Aristóteles, *Pol.* 1275b, 1285a, 1294b; e Plutarco, *Vida de Licurgo*. Mas também por Platão, *Rep.* 452c, 544c, 599d; Políbio VI 10, 49; e Cícero, *Rep.* XXIII, 42. Também Teócrito, em particular, alude a comportamentos das lacedemónias no idílio XVIII, *Epitalâmio de Helena*.

<sup>43</sup> Cf. C. MOSSÉ, *op. cit.*, p. 88.

<sup>44</sup> Citado por S. B. POMEROY, *op. cit.*, p. 4.

<sup>45</sup> Citado por S. B. POMEROY, *op. cit.*, p. 52.

conjugal. Aliás, esta era quase restrita ao contacto sexual essencial para promover a reprodução. O que também se coadunava com a entrega dos filhos ainda crianças ao Estado, para que este fizesse deles excelentes espartanos. Situações que favoreciam a homossexualidade, tanto a masculina, como a feminina. O chamado «amor sáfico» teria, aliás, encontrado nesta tradição da cultura grega, enraizada nas tradições patriarcais dóricas, o seu espaço de fecundação. Todavia, é falsa a convicção de que os Gregos antigos, Espartanos, Atenienses ou de outras cidades quaisquer, não gostavam de mulheres<sup>46</sup>. Tal como para outras culturas, a mulher era para o homem não apenas uma reprodutora necessária à sobrevivência da comunidade, como também uma fonte de atracção, sedução, amabilidade, prazer, paixão e, obviamente, amor. Disso são prova as cortesãs, como o comportamento para com e de algumas mulheres na mitologia, de que é exemplo clássico a sedução de Zeus por Hera, na *Iliada*<sup>47</sup>.

Em Esparta, pelas razões acima referidas, os trabalhos domésticos eram deixados para mulheres de outros grupos sociais, hilotas ou periecas, dado que as espartanas ocupavam-se de uma sólida educação que lhes permitisse servir o Estado o melhor possível: praticavam ginástica ou aprendiam música, por exemplo. Não é por acaso que a arte espartana é mais precoce a representar o nu feminino do que a ateniense, por exemplo. E nessas representações, podemos detectar a opção que as lacedemónias tinham pelo peplo dórico, pois permitia-lhes exhibir os músculos ao mesmo tempo que uma maior liberdade de movimentos, ao contrário das atenienses que preferiam o pesado estilo jónico.

A situação espartana parece estar de acordo com posições tomadas por alguns filósofos em relação à mulher. Nos textos utópicos de Platão, a mulher grega está longe de ser desprezada. Aliás, é-lhe reconhecido um valor imensamente necessário à constituição da cidade ideal. Há mulheres dotadas para a medicina, outras para a música, outras para a ginástica, outras para a guerra; e até mesmo mulheres filósofas<sup>48</sup>. Apesar de Platão não duvidar da inferioridade das mulheres em relação aos homens, afirma que essa inferioridade é qualitativa e não quantitativa, admitindo assim a possibilidade das mulheres acederem, na cidade ideal que projecta, às duas funções de que estão completamente excluídas na cidade real: a política e a guerra<sup>49</sup>. Existe, portanto, em Platão, uma preocupa-

<sup>46</sup> A pederastia era essencialmente um ritual cultural com um espaço e um tempo bem definidos. Havia para os Gregos uma diferença clara entre a pederastia e a homossexualidade, tal como é hoje entendida. Contudo, parece ser indiscutível a teorização do amor ideal, platónico, como a possibilidade de ser concretizada quase exclusivamente entre dois indivíduos do mesmo sexo, a saber, o masculino. Sobre estas questões vide K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, London, 1978 e Bernard SERGENT, *Homosexualité et initiation chez les peuples indo-européens*, Paris, 1984.

<sup>47</sup> *Il.* XIV, 153-189.

<sup>48</sup> Platão, *República* III, 22, 416 d; V, 3, 451 d; 5, 455 d-e; 6, 457 a.

<sup>49</sup> Todavia, não deixa de ser um papel passivo, pelo que se mantém a inferioridade das mulheres.

ção de colocar as mulheres ao serviço do bem comum<sup>50</sup>. Será esta nova posição a que o género feminino ascende uma originalidade do pensamento filosófico ou a expressão de uma realidade nova que o filósofo soube captar? No fundo, o problema é semelhante ao colocado para a tragédia e há uma grande dificuldade para que o historiador contemporâneo o possa resolver. De qualquer modo, não esqueçamos a atitude de Sócrates, no momento da sua morte, ao pedir a Xantipa, sua esposa, que abandone a sala e o deixe morrer somente acompanhado dos seus amigos homens. Elemento a ter em conta para se poder avaliar mais correctamente a consideração que havia pelo género feminino entre os próprios filósofos clássicos<sup>51</sup>.

No período helenístico, e apesar de haver uma necessidade de distinguir a mulher grega da mulher no mundo grego, a situação geral das mulheres modificou-se. Entre outras mudanças, a abertura do mundo exterior aumentou para a mulher. Pelo menos assim o sugere Teócrito no seu idílio *As Siracusanas*, ou os textos da comédia nova de Menandro. Nestes, a mulher não é já apenas a guardiã do lugar ou a provedora de filhos legítimos. Assume o facto de ser destinatária de um certo carinho. Carinho esse que se esboçara na Andrómaca e na Penélope de Homero, mas que se esbatera no período clássico. A comédia nova valoriza as suas personagens femininas pela positiva: concubinas e cortesãs são mulheres generosas e queridas; as jovens aristocratas procuram acima de tudo um grande amor, desvalorizando os bens materiais. Protótipos que se acentuarão no romance helenístico, em personagens como Cloe, Caricleia, Leucipe, Calíroe ou Anteia, cuja paixão se centra no objectivo de ultrapassar todos os obstáculos que se interpõem entre elas e os seus amados e que provocam a ira e o desespero dos intervenientes.

Outro autor do período helenístico, Plutarco (séc. II d. C.), apresenta uma visão completamente diferente da de outros autores arcaicos ou clássicos. Plutarco tem uma concepção de tal modo distinta que chega a contar um episódio romanesco em que uma mulher, apaixonada, rapta o amado<sup>52</sup>. Uma inversão de papéis, visto que o autor do rapto e das perseguições amorosas era por tradição o homem e não a mulher. Num outro texto fundamental, a *Consolação a sua mulher*, o moralista faz mesmo a apologia do feminino, colocando-a numa posição até então praticamente impensável no pensamento tradicional grego. Para Plutarco, que tem a esposa Timóxena como modelo, a mulher pode e deve ser a compa-

<sup>50</sup> Julia ANNAS, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford, 1991, pp. 181 ss., cit. por Maria Helena UREÑA PRIETO, *op. cit.*, p. 347; sobre a mulher em Platão, vide também Adriana CAVARERO, *Nonostante Platone: Figure femminili nella filosofia antica*, Roma, 1995, e M. T. SCHIAPPA DE AZEVEDO, «Retórica filosófica feminina em Platão: Aspásia e Diótima».

<sup>51</sup> PLATÃO, *Fedro* 3. 60 A.

<sup>52</sup> PLUTARCO, *Diálogo sobre o Amor*.

nheira espiritual do homem, desprezando-se assim o tradicional amor efébio que valorizava a companhia exclusivamente masculina para as questões do espírito e até mesmo do coração<sup>53</sup>. Matéria que leva Maria Helena Ureña Prieto a considerar este escritor helenístico o autor da «mais revolucionária concepção da *philia* conjugal no pensamento grego.»<sup>54</sup> Na linha de Plutarco, o estóico Antípato de Tarso faz a apologia do casamento, considerando por isso a mulher essencial para o equilíbrio da sociedade, e criticando a anarquia e a dissolução de costumes que tinham levado os Gregos a considerar o casamento como o mais pesado dos fardos, «ao ponto de se temer a instalação de uma esposa em casa como a de uma guarnição estrangeira na cidade.»<sup>55</sup>

De qualquer modo, há que ter em conta que a situação vivida em Atenas era específica e não geral. Não quer dizer que outras cidades-estado gregas não seguissem as normas e costumes atenienses, mas não se deve ter o caso de Atenas como regra universal para a condição feminina na Grécia antiga. Além disso, após as conquistas de Alexandre, os soldados gregos espalharam a cultura helénica por todo o Oriente. É possível que as concepções sobre a condição feminina tivessem tendência também a ser oferecidas como bem cultural, ao lado de outros valores. Mas, tal como aconteceu com outros valores culturais, as cidades dominadas pelo helenismo mantiveram muito das raízes anteriores, entre as quais, necessariamente, as que tinham em conta o lugar e a função das mulheres na sociedade.

Apesar das modificações, jamais a mulher grega atingiu um nível completo de emancipação da tutela parental. Como jamais conseguiu desempenhar um papel político de relevância, a não ser nos bastidores, como Olímpia da Macedónia, ou à boca de cena, com as raríssimas exceções de algumas rainhas helenísticas, de que se destacam Arsínoe II e Cleópatra VII. Contudo, apesar do seu sangue grego, havia já muito do antigo espírito oriental que colocava mulheres como estas numa posição razoavelmente diferente em relação ao poder.

<sup>53</sup> Sobre a condição feminina na obra de Plutarco, vide Maria Helena UREÑA PRIETO, «*A philia* conjugal na obra de Plutarco» in Aires A. NASCIMENTO, Victor JABOUILLE, Frederico LOURENÇO (eds.), *Eros e Philia na Cultura Grega*. Actas do Colóquio de Lisboa, Lisboa, 1996, pp. 225-237.

<sup>54</sup> Maria Helena UREÑA PRIETO, «*A philia* conjugal na obra de Plutarco»..., p. 237.

<sup>55</sup> Maria Helena UREÑA PRIETO, «*A philia* conjugal na obra de Plutarco»..., p. 235. Aliás, como refere a Autora citada, a condenação do celibato é comum a muitos autores do período helenístico, entre os quais POLÍBIO XXXVI, 17, 5-7.



**Figura 1**  
*Estela funerária de Hegeso, mulher de Próxeno, erigida em Atenas no último quartel do século V a. C.*

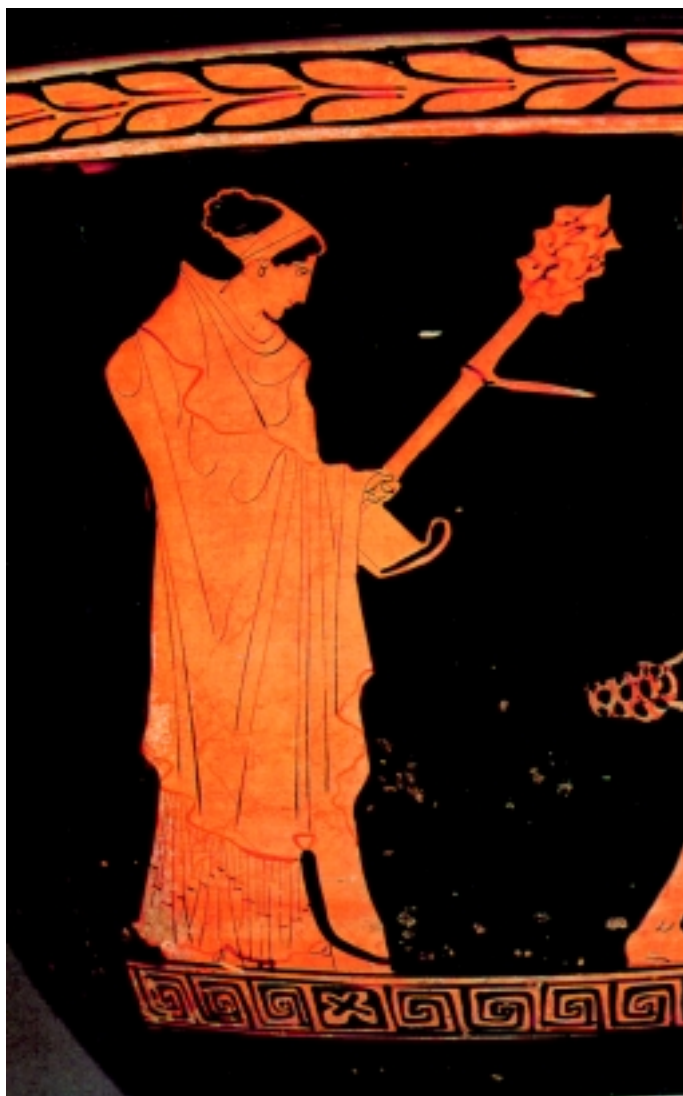


**Figura 2**  
*Taça ática de figuras vermelhas, assinada por Hierão, oleiro, e atribuída à Mácron. C. 480 a. C. Uma cortesã e um ateniense.*



**Figura 3**  
*Taça ática de figuras vermelhas, atribuída ao pintor de Codro. C. 430 a. C.*  
*Cassandra agarada à estátua de Atena enquanto Ajax a persegue.*





**Figura 4**  
*Cratera ática em forma de sino, com figuras vermelhas, atribuída ao pintor de Fiale. C. 440-430 a. C. Representa uma mulher adepta do culto dionisiaco, envolta num himation, seguindo um sátiro e segurando um tirso e um cântaro na mão.*

## A MULHER EM ROMA. ALGUMAS CONSIDERAÇÕES EM TORNO DA SUA POSIÇÃO SOCIAL E ESTATUTO JURÍDICO \*

*AMÍLCAR GUERRA*

Faculdade de Letras da Universidade  
de Lisboa, investigador do Centro de  
Arqueologia

**E**stas breves considerações sobre peculiaridades do feminino na antiga Roma estão, manifesta e drasticamente, marcadas por limitações de vária ordem. Desde logo pelo facto de serem resultado, incontornável neste caso, de um olhar masculino. Esta circunstância, que frequentemente pontuou o discurso histórico, antigo e moderno, poderá apenas ser contrabalançada pela consciência de que não há, na realidade, em muitos aspectos abordados, uma perspectiva diferenciada consoante o sexo. Poder-se-ia mesmo invocar uma vantagem nesta situação: é que, tratando-se de uma perspectiva «de fora», esta se poderia apresentar precisamente como mais desapaixonada em relação a um tema que associa uma certa dose de paixão. Ou, se este suposto distanciamento se considerar fingido, entenda-se simplesmente este contributo como «o que um homem escreveu, na passagem do séc. XX para o séc. XXI, a respeito da situação da mulher romana».

Outra acentuada limitação, reside na circunstância de se tornar inevitável um conjunto de generalizações e de cortes, ditados desde logo pelo tratamento sumário deste assunto. O vasto âmbito cronológico, marcado por muitas «zonas obscuras» e estendido por uma amplitude de mais de um milénio obriga a centrar

---

\* O texto corresponde essencialmente a uma sistematização da palestra proferida na Biblioteca da Moita, para assinalar o Dia da Mulher. Para corresponder à natureza dessa intervenção, o texto apresenta-se sem aparato bibliográfico.

em alguns momentos sobre os quais a informação é mais abundante ou sobre os quais a historiografia mais se tem debruçado. O período clássico (*grosso modo* séc. I a. C.), no qual ainda se recorda a velha tradição mais austera dos Romanos, mas já marcado por uma acentuada transformação de mentalidades é uma fase essencial para a compreensão da Roma antiga.

Por fim, porque na análise desta questão se recorre essencialmente ao que informação normativa proporciona, corre-se o risco de se traçar bem o perfil do que os juristas disseram da situação da mulher e passar despercebido o que na realidade multifacetada e plural se passava, muitas vezes em manifesta contradição com o que os textos legais determinavam. Porque se torna essencial passar em revista algumas considerações de natureza jurídica, prestar-se-á mais atenção a autores do período tardo-romano que compilaram legislação ou comentários a este respeito, a começar pela sua própria definição.

## 1. A condição de homem e de mulher

É possível que se encontre generalizada a ideia de que o caminho para a igualdade no plano jurídico entre o homem e a mulher foi uma conquista recente, obtida progressivamente e em consequência de um poder reivindicativo cada vez mais acentuado do «sexo fraco». Todavia, da legislação romana não resulta de todo evidente a posição subalterna das mulheres.

O primeiro dado objectivo é o reconhecimento da diferença dos sexos e da sua assunção como um facto evidente e imediatamente constatável. No entanto, os próprios juriconsultos latinos estão aptos a reconhecer as dificuldades muito especiais causadas pelos casos dos hermafroditas, mas também a apontar uma solução prática, como o espírito romano o exige: deve ser assumido como homem ou como mulher de acordo com os traços predominantes.

Neste plano os indivíduos eram divididos dicotomicamente e, não se prevendo casos de mudança de sexo, a integração seria clara, ainda que a realidade se pudesse tornar, fora do âmbito jurídico, substancialmente mais complexa.

Há, também aqui, dois níveis diferentes de abordagens: um que se poderia centrar na definição do estatuto legal e outra que tem que ver com as vivências quotidianas, atitudes e comportamentos que separam estas duas componentes da sociedade.

Numa visão geral, o homem apresenta-se normalmente como o chefe de família, o único elemento que desenvolve uma actividade pública (estritamente política ou não), por oposição à *domina*, a «senhora da casa» (*domus*) cujo «poder» se restringiria a esse âmbito particular. E, de uma forma geral, não restam dúvidas de que a sociedade romana se centrava na figura do homem. Não

era só pelo facto de só ele participar em actos da vida política, nas assembleias, no senado, nas magistraturas, mas também porque, ao âmbito familiar era um homem que presidia e assumia juridicamente uma função proeminente. Por isso, o papel da mulher se poderia definir, em determinada perspectiva, como subsidiário ou mesmo inferior.

Não seria difícil recolher na literatura latina, também ela essencialmente veiculadora da visão dos homens, muitos exemplos daquilo que as mulheres geralmente representavam e dos valores que as tornavam admiradas aos olhos dos mais apegados à tradição: a sua vida recatada, a discricção, as suas qualidades como mãe, o seu empenho nas tarefas de fiação ou a sua capacidade de gestão da criadagem. Enfim, tudo tarefas que determinada visão femininista levaria a classificar a sociedade romana como profundamente «machista». Uma apreciação deste tipo, todavia, seria necessariamente inexata, porque marcada por um sentido demasiado actual do termo, bastante inadequado para caracterizar uma sociedade antiga.

A diversidade marca o mundo romano e uma ampla variedade de atitudes e comportamentos espelha-se na literatura latina. Porque os discursos da Antiguidade oscilaram com frequência entre os que denunciavam um profundo apego aos valores tradicionais e o seu contrário, a sociedade romana poderia ser utilizada como paralelo para alguns modelos actuais, *mutatis mutandis*, ou para servir de exemplo do que se pretende condenar. O que equivale a dizer que, no que respeita à posição da mulher, com facilidade se encontrariam demonstrações das mais diversas perspectivas, consoante as necessidades de sustentar este ou aquele ponto de vista.

Não faltam na história de Roma exemplos de mulheres submissas, apagadas perante o homem, centradas na vida familiar e elogiadas precisamente por isso. Mas, talvez porque este tipo de esposa e mãe era frequente, chamavam mais vezes a atenção as figuras que se distinguiam por traços de comportamento que saíam claramente fora da norma. Desde logo, o modelo que se poderia chamar da «mulher-heroína», inevitável numa cultura onde a guerra, uma função de homens, é uma presença constante.

Provavelmente, a mais celebrada de todas seria a figura mítica de Clélia, que remontava aos primórdios da cidade e cuja coragem se eternizou, em determinado momento, numa estátua equestre do *forum*. Conta Tito Lívio, em traços largos, que esta jovem atravessou a nado o Tibre, sob os dardos do inimigo, salvando um núcleo de reféns e devolvendo-as às suas famílias. O rei etrusco, invocando o tratado com Roma e ameaçando a sua ruptura, teria exigido então a sua entrega como refém, sob o compromisso de que a devolveria intacta. Cumprida os termos do acordo de ambos os lados, Clélia recebeu a admiração das duas partes e as honrarias inéditas para uma mulher, na sua cidade.

Apesar das preocupações de Tito Lívio em acentuar a sua sensibilidade feminina – por exemplo, ao escolher entre os reféns que lhe concede o rei etrusco apenas crianças, o que, acentua, «ficava bem à sua virgindade» – já Séneca tinha sublinhado que as virtudes desta figura tinham uma evidente marca masculina e, na realidade, os seus feitos tornavam-se mais notáveis porque sendo, de certo modo, típicos de um homem, eram levados a cabo por uma mulher.

Estas são, como se disse, virtudes atípicas, por oposição a outras figuras que eram assumidas como os modelos da mulher romana. Muito provavelmente a figura mais celebrizada pela tradição é Cornélia, a mãe dos Gracos, filha de Cipião Africano. Na tradição literária romana admiram-se em primeiro lugar as suas qualidades como mãe dedicada, a respeito da qual se conta um célebre episódio. Quando, em determinada ocasião, um visitante mostra interesse em ver as suas jóias, ela vai buscar os filhos e diz: «estas são as minhas jóias». Consubstancia, assim, um ideal de mulher que, numa época em que o luxo invade Roma, mantém uma exemplar sobriedade, muito querida da tradição; mas, para além disso, ama acima de tudo os seus filhos, também eles figuras marcantes da história de Roma. Destaca-se, para além do mais, pela sua sólida formação cultural, manifestada em diversos domínios e, por isso mesmo, acompanha a educação dos filhos e empenha-se em encontrar para eles os melhores mestres.

Estes são, pois, alguns exemplos de figuras femininas que se notabilizaram e, por isso mesmo, contradizem aquilo que geralmente se imaginava que seria a mulher comum: aquela que pela sua descrição não era necessária falar dela, como se quanto mais se apagassem maior seria o valor.

De tudo o que se disse, ressalta claramente uma evidência: os romanos (e as romanas) assumiam que a mulher tinha um papel específico, tanto social com familiarmente, e não questionavam a sua posição subsidiária.

## 2. Uma questão de estatuto jurídico

Esta abordagem, todavia, exige complementarmente que se estabeleça o estatuto jurídico da mulher na sociedade romana. Num mundo que produziu um conjunto significativo de textos legais e reflexões sobre os mais diversos aspectos, seria inevitável que também as questões que se prendem como os diferentes estatutos das pessoas merecesse uma atenção de um povo de legisladores.

A oposição homem/mulher, ou ainda melhor, a sua complementaridade exprime-se na definição de casamento: *coniunctio maris et feminae*, «a união de um homem e uma mulher». Trata-se, como se disse, de ligação de elementos complementares, com estatutos (direitos e deveres) que não são iguais, mas em

relação aos quais não é possível estabelecer taxativamente a inferioridade da mulher. O que se conhece da realidade social e jurídica romana permite confirmar a ideia de que a sociedade romana, como outras realidades antigas, era, essencialmente, na expressão de P. Vidal-Naquet, «um clube de homens». No entanto, o direito romano reconhece, em primeiro lugar, uma certa autonomia jurídica da mulher, que se reflecte em aspectos como o nome, o divórcio, as heranças...

Sem que possa atribuir a esse facto uma relevância especial, a verdade é que a mulher não só não perdia o seu nome de solteira, como nunca alterava, por casamento. Mantinha, por isso, na regra mais geral, o nome da *gens* (comum a toda a sua família alargada, de qualquer modo o da via masculina) e o seu *cognomen* que a individualiza nesse âmbito. Todavia, a preponderância masculina leva a que ela não transmita, por norma, o seu *nomen gentilicum* aos descendentes. Pode, no entanto, acontecer que se repercuta neles indirectamente, sob um cognome com uma forma derivada do seu. É, por isso, habitual a existência de filhos de nome *Aemilianus*, *Cornelianus*, *Claudianus* de mulheres pertencentes respectivamente às famílias *Aemilia*, *Cornelia* ou *Claudia*.

A diferença estatutária reflecte-se, desde logo, nas condições que se associavam à caracterização de ambos como *paterfamilias*, por um lado, e *materfamilias* ou *matrona*, por outro. Embora aparentemente equivalentes, estas designações pressupõem, na realidade, exigências diferentes. Por um lado, a própria realidade da constituição de família dá desde logo direito ao título de «mãe», ainda que se dê eventualmente a circunstância de ela nunca ter filhos. Ao contrário, o homem não se torna necessariamente *paterfamilias* nem pelo casamento, nem pela paternidade, mas tão só por uma situação: o ter deixado de estar sob a tutela paternal de um ascendente por via masculina. É, portanto, a morte do seu *paterfamilias* que lhe pode conferir este estatuto e não a circunstância de ter sido progenitor.

Esta diferença, aparentemente penalizadora para o homem, decorre da própria natureza jurídica da figura do *paterfamilias*. Ao contrário do que acontece com a mulher, este é investido de direitos especiais, que se reflectem essencialmente em dois planos: no da herança, que recebe do seu antecessor; na autoridade sobre os seus descendentes. Nestas circunstâncias, as mulheres, embora com direito a herdarem do seu pai, não se encontravam em condições de vir a ocupar uma posição equivalente.

De facto, uma das diferenças de estatuto jurídico entre os sexos, decorrente da existência de uma *patria potestas* unicamente exercida por homens, situava-se no domínio das heranças. O facto de os bens das mulheres não serem directamente transmitidos aos filhos em caso de morte da mãe constitui um aspecto muito peculiar do direito, sobretudo quando o pomos em paralelo com as actuais

formulações jurídicas. Isto porque a sucessão legítima tinha essencialmente que ver com o «poder», concretamente com este «poder partenal». E de tal modo este facto pesava, que um filho emancipado, isto é, retirado da esfera do seu *pater familias*, por exemplo, ao ser adoptado por outro, sob cuja dependência se colocava, excluía-se em consequência da linha sucessória do seu próprio pai, para se colocar na de quem o adoptava.

Ora, a especificidade jurídica da mulher, por não aceder à *patria potestas*, tinha como consequência, na lógica da jurisprudência romana, um regime especial de sucessão, como em outros domínios. Não poderia, nomeadamente, adoptar alguém, porque esse acto implicava um poder paterno, sob o qual se vinha a colocar o adoptado. Em suma, as situações de dependência jurídica em âmbito familiar é que determinavam se alguém integrava o número dos herdeiros ou não.

Os Romanos, que cultivavam um rigor de linguagem neste domínio, usavam a expressão de *heres suus*, «seu herdeiro» para designar precisamente aqueles indivíduos que por via directa, para além dos colaterais, tinham direito à herança. Esta terminologia aplicava-se, por exemplo, também quando o casamento se fazia sob o velho regime *cum manu*, isto é, quando juridicamente se consagrava o poder marital. Nestas circunstâncias, a mulher entrava no âmbito familiar do marido como se de uma filha se tratasse, com todas as implicações daí decorrentes, nomeadamente a de se constituir com *heres suus*, isto é, de se tornar sua herdeira directa. Era, na esfera jurídica, como uma irmã dos seus próprios filhos.

Quando, como era habitual, a mulher casava *sine manu*, os seus bens não entravam na linha sucessória que nós consideramos hoje normal, mas, como fortuna pertencente ao âmbito da sua própria família (a do seu pai) aí se deveria manter. É, assim, uma consequência da preponderância da via paterna, levada às últimas consequências. Na terminologia latina herdavam os «agnados» (*agnati*), isto é, os seus irmãos e irmãs, tios paternos, sobrinhos ou até mesmo primos. Eram fundamentais, portanto, os laços de dependência do seu próprio *pater familias*. Os seus filhos, colocados sob um outro vínculo, o que lhes era transmitido por via paterna, não entravam nesta linha sucessória e, por isso, não herdavam, em situação normal.

Na realidade, esta particularidade causou também alguma estranheza a muitos cidadãos romanos e a integração, dos filhos em especial, na linha de sucessão acabou por se verificar em muitos casos. Por um lado, através de um artificio que passava pela própria fórmula de casamento *cum manu*, que nos referimos acima. Uma vez que por esta via se colocava na dependência do marido «como uma filha», juridicamente os seus próprios filhos transformavam-se em seus *agnati* e, como tal, com direito à sua herança.

### 3. Algumas inovações ditadas pelo tempo

Verifica-se, assim, que o facto de não aceder à *patria potestas* e as suas consequências são dos aspectos mais relevantes da inferioridade jurídica da mulher romana. Em muitos outros aspectos, e em especial em questões que se prendem com a posição do homem e da mulher, há um tratamento equivalente. Do mesmo modo, seria igualmente possível apresentar argumentos que corroborariam um certo equilíbrio entre o peso social e mesmo jurídico da mulher. Por exemplo, as sanções que recaem sobre os filhos que sob diversos modos atentam contra os progenitores não estabelecem distinção entre o ser cometido contra o pai ou contra a mãe. Nos casos de concessão de cidadania, ela atingia tanto o marido como a esposa e todos os seus descendentes. As filhas herdavam do pai, ao lado dos filhos e em paridade com eles. A mulher, na sua qualidade de pessoa não dependente, tem a prerrogativa de conceder a alforria aos seus escravos, que dela recebem o nome de família.

As mulheres, portanto, tinham um personalidade jurídica que lhes garantia uma grande independência, que se reflectia igualmente na captação de administração dos seus bens. De resto, a acumulação de heranças e sua eventual acumulação com o dote (por exemplo, por dissolução do casamento) tornavam algumas mulheres como um alvo dos caçadores de fortunas, precisamente pelos valores astronómicos que estes bens podiam atingir em alguns casos.

Tanto as grandes como as pequenas fortunas femininas eram passíveis de ser deixadas em testamento, o que constituía uma das fórmulas mais habituais de colocar os filhos na linha sucessória mesma quando a lei os não colocava nessa situação por via directa. As transformações da sociedade romana e a própria realidade jurídica acabaram por colocar os filhos, juntamente com outros «cognados», numa situação mais favorável, mas manteve-os sempre em segundo plano, em relação aos colaterais. Só através de subterfúgios vários se podia contornar esta situação muito peculiar da realidade romana, e para se concretizar dependia com frequência do seu tutor e dos legítimos herdeiros, os colaterais.

De qualquer modo é um reflexo de uma autonomia relativa da própria mulher e dos seus bens, o que se torna mais evidente no caso das viúvas, que tinham liberdade para escolher o seu tutor. A circunstância de se verificar, por alguns casos conhecidos, que em fase mais tardia os seus testamentos privilegiam os filhos e maridos mostra igualmente que estava a tornar-se habitual o casamento *sine manus*, aquele que juridicamente colocava a mulher numa situação de maior independência.

A jurisprudência romana atesta, sobretudo a partir do século II d. C., a tendência para se insistir na paridade, no capítulo dos direitos e deveres, entre os testamentos da via masculina e feminina, dando a possibilidade de reclamar



pela sua injusta exclusão da linha sucessória. E a prática parece vir progressivamente a colocar as mulheres, especialmente as viúvas na situação de serem tutela dos seus próprios filhos e filhas. E estes, por sua vez, a assumirem o papel de dependentes e descendentes, com direito, portanto, a serem considerados «seus herdeiros».

Também aqui se verifica, portanto, uma progressão nos direitos da mulher, que o tempo e as modificações culturais vão alterar. Estas considerações, mais de um domínio que poderíamos chamar «técnico», reflectem naturalmente as práticas quotidianas, mas não exprimem suficientemente a sua diversidade. Desta realidade multifacetada é mais difícil falar, porque as ilações carecem de um verdadeiro fundamento, uma vez que baseadas sempre em casos particulares cuja frequência não é possível determinar.

Sem exaltar ou denegrir a perspectiva da sociedade romana, poder-se-ia dizer que esta soube, em alguns aspectos, conferir dignidade à mulher, mas nunca assumiu integralmente uma paridade com o homem.

## A BACANTE NO MUNDO CLÁSSICO

TATIANA KUZNETSOVA-RESENDE

Faculdade de Letras da Universidade de  
Lisboa

**B***acante* é uma designação genérica que se encontra hoje mais difundida do que na Antiguidade, por ter substituído em grande parte outros vocábulos coevos tais como *ménade*, *tiade*, *lena*... que, em diversas regiões do mundo clássico, reflectiam particularidades de um fenómeno religioso que tendia a expandir-se cada vez mais. Em termos singelos, a bacante é simplesmente uma mulher adepta do culto do deus Baco (ou Dioniso, na nomenclatura original grega) que praticava os ritos necessários. As práticas religiosas realizavam-se em grupo e não individualmente – pelo que existiam congregações de mulheres (ou seja, de bacantes), denominadas tíasos. Ser bacante e pertencer a um tíaso não implicava o desempenho de um cargo sacerdotal específico; no entanto, algumas bacantes assumiram tais cargos, sobretudo na época romana quando certos tíasos desenvolveram um corpo sacerdotal hierarquizado. A existência de congregações é uma das características principais do culto báquico (ou dionisiaco); no conjunto das suas manifestações religiosas, a actividade destas congregações foi deveras importante, tanto no plano espiritual, como social.

Frise-se que a existência de grupos de mulheres, adstritos a este ou àquele culto, não é, em si mesmo, um fenómeno inédito na religião clássica. Basta lembrar, por exemplo, o colégio das Vestais, em Roma, ou os colégios de raparigas dos templos de Afrodite, em certas regiões da Grécia. Porém, os tíasos báquicos possuem características específicas – sociológicas umas, psicológicas e comportamentais outras – que os distinguem pela sua originalidade dos restantes colégios femininos. Tais particularidades entroncam em certas facetas da figura divina de Dioniso/Baco e em alguns aspectos do seu culto. Cumpre por isso esclarecê-los previamente ainda que de maneira breve e sintética.

1. Dioniso, ou Baco, ou ainda Liber (na nomenclatura romana) é conhecido, entre nós, como um deus ligado à vinha e ao vinho, protector dos viticultores. Contudo seria simplificar e mutilar a sua personalidade se a reduzíssemos a essa faceta. É que a imagem do deus não se encontra ligada exclusivamente à vinha, mas abrange à vegetação em geral. Os atributos vegetais do deus e do seu séquito (inclusive das bacantes), presentes nas iconografias e nas obras literárias que até nós chegaram, incluem ainda, além das sólitas parras, a hera, o pinheiro, o carvalho e outro tipo de vegetação. Assim, o tirso – atributo das bacantes<sup>1</sup> – é encimado por uma pinha; na época romana um ramo de pinheiro, pendurado na porta de um estabelecimento, indicava – como ainda hoje em algumas aldeias – que se trata de uma taberna onde se vendia vinho. Dioniso-Baco é, pois, um deus da vegetação. Por isso ele é um deus que morre e renasce, tal como as plantas, e que possui, por consequência, uma relação estreita com o mundo subterrâneo, o mundo dos mortos (daí que alguns ritos das celebrações dionisíacas sejam consagrados aos defuntos) e com a noção de renascimento, de ressurreição (o que lhe valeu, na época tardo-romana, a particular inimizade do cristianismo).

2. Enquanto deus da vegetação Dioniso-Baco tem também uma forte ligação à fertilidade. Na cidade de Atenas, na época clássica, uma das festas báquicas mais célebres, as *Antestérias*, celebrada no início da primavera, realçava precisamente esta faceta da personalidade divina. Assim, uma alegre procissão composta por bacantes, por pessoas mascaradas, acompanhada pela *falofória*<sup>2</sup>, percorria a cidade. O próprio deus (provavelmente o *arconte-basileu*<sup>3</sup> disfarçado de Dioniso) participava na procissão, sentado dentro de um carro. Durante o trajecto, uma mulher – de facto a esposa do *arconte-basileu* – subia para o carro; o cortejo dirigia-se então para o santuário, onde era consumado o casamento ritual entre os dois. Este casamento sagrado destinava-se a assegurar a fertilidade na pátria ateniense.

3. Dioniso-Baco é também um deus extático (do êxtase); o seu culto é acompanhado de exercícios orgiásticos (tais como danças e rodopiares desenfreados,

---

<sup>1</sup> O tirso é uma vara, mais ou menos comprida, com uma pinha fixada numa das suas extremidades. Os tirsos por vezes estão ainda enfeitados com fitas coloridas ou com raminhos de videira. As personagens da mitologia dionisíaca - bacantes, sátiros, silenos, etc. – são amiúde representadas nos objectos de arte segurando um tirso na mão. Às vezes, o tirso é tão comprido que se utiliza como bastão.

<sup>2</sup> As procissões báquicas eram frequentemente precedidas pela imagem de um falo de grandes proporções, enquanto símbolo da fertilidade. Essa prática é descrita por Aristófanes, nos *Acornânios*, 241-261.

<sup>3</sup> Arconte-basileu é o magistrado ateniense encarregado dos assuntos religiosos.

baloçares rítmicos dos corpos ao som ensurdecedor de flautas e tamborins) que provocavam nos fiéis um estado de transe ou de êxtase. Dioniso-Baco é, pois, o deus da loucura sagrada, da alteração temporária da personalidade, da possessão: de certa maneira um deus da transgressão. Uma outra festa báquica, igualmente ateniense, as *Leneias*, foi consagrada exactamente a Dioniso extático. Durante as *Leneias*, que decorriam no pino do Inverno, os exercícios orgiásticos das bacantes eram praticados publicamente nas ruas da cidade. A celebração incluía, igualmente, concursos teatrais. É por via da possessão que Dioniso foi considerado como o deus protector do teatro e dos actores, pois o actor é alguém que altera a sua personalidade, possuído em certa medida pela personagem que representa. Dioniso/Baco é, assim, o deus da personalidade dupla, da impostura. Uma das atribuições das bacantes, como se vê pelos exemplos aduzidos, era a de participar activamente nas festas públicas dionisíacas, inseridas em cortejos e procissões.

4. A personalidade de Baco-Dioniso é conotada ainda com a ideia de libertação. Alguns dos epítetos do deus, tais como *Lisios* ou *Eleuthetios* (palavras que exprimem essa ideia) são disso testemunho. Outro dos epítetos que lhe era atribuído, *Isodaites* («o que distribui partes iguais») mostra-nos outra faceta sua: Dioniso torna iguais através da alegria e do delírio, isto é igualiza, todos os seus seguidores, independentemente da posição social ou da idade<sup>4</sup>. De modo que se poderia dizer – exprimindo-nos de maneira pouco convencional – que, no mundo clássico, Dioniso surge até certo ponto como um deus da liberdade e da igualdade. Liberdade e igualdade que estavam longe de ser o apanágio da vida quotidiana numa sociedade em que existiam a escravatura e a opressão da mulher na vida civil e familiar. De sorte que, à sua maneira, as manifestações orgiásticas apontavam para um outro tipo possível de relacionamento entre homens e mulheres, para um outro tipo de vida oposta à vida quotidiana real, opressiva para as mulheres e para os que não fossem cidadãos da *pólis* (escravos e estrangeiros). A partir daí compreende-se melhor, talvez, a resistência que o poder político tradicional, em vigor na Cidade antiga, opôs de início ao culto báquico.

<sup>4</sup> A. Grenier et A. Boulanger na sua obra *Le Génie grec dans la religion* (Paris, 1970, p. 108) põem em destaque esta sua característica. Atenemos também na maneira como os autores traçam um paralelo entre o plano religioso e o plano social do dionisismo: «[...] en un sens plus profond, on peut dire que le renouveau dionysiaque a donné ou restitué le sentiment d'une religion qui s'adresse à tous les membre de la société: Isodaites ("qui fait parts égales") est une des épithète du dieu, par quoi une vieil notion se perpétue et se rajeunit; il n'est nullement improbable que celles de Lysios et d'Eleuthérios, qui exprime l'idée de délivrance et de liberté aient évoqué des aspirations à la fois sociales et religieuses». Esta ideia de igualdade está expressa claramente na obra de Eurípedes, *As Bacantes*, 205-209; 425-427.

Uma das fontes mais importantes para o estudo do culto báquico, do comportamento das bacantes, e da oposição que o poder político moveu a esse culto por transgredir a ordem estabelecida, é a célebre peça de Eurípedes – *As Bacantes*. Os eventos narrados passam-se na cidade de Tebas.

Penteu, rei da cidade, contrariou com todo o seu poder a instalação em Tebas do novo deus (Dioniso) cujo culto levava a devoção feminina a pôr em causa, a desafiar na totalidade, a tradicional condição de recato da mulher grega, enquanto mãe, esposa e filha. Os novos ritos faziam com que as mulheres, numa ânsia de libertação da própria personalidade, abandonassem as suas casas à noite para percorrer em frenesim, como selvagens, os bosques e os campos, para se abandonarem a exercícios orgiásticos que lhes faziam perder a habitual compostura e entrarem em delírio. Possuídas pela loucura divina, elas atacavam os animais selvagens que encontravam no caminho para os matar e dilacerar num sacrifício sangrento em honra do deus. Estas bacanais nocturnas<sup>5</sup> eram, como se vê, diferentes da actuação pública efectuada pelos tíasos báquicos femininos que, durante as festas, se juntavam à restante população da cidade. As bacanais representam o lado secreto do culto dionisiaco: um culto de mistérios, nos quais só as bacantes pertencentes aos tíasos, estavam iniciadas. Aí uma grande parte das suas actividades decorria em segredo, à noite: as bacantes isolavam-se das outras pessoas, já que o simples facto de serem vistas em acção representava um perigo para quem as surpreendesse. Foi essa a infeliz sorte do rei Penteu que pereceu tragicamente por ter surpreendido os segredos das bacanais. É de sublinhar, todavia, que a horrível morte de Penteu não foi apenas o castigo devido à sua malsã curiosidade. O rei de Tebas foi punido por Dioniso, antes de mais, pela sua rigidez inflexível, pela resistência tenaz, irreductível que opôs ao estranho culto que subvertia os costumes e contrariava a religião tradicional da cidade. Penteu morreu, assim, às mãos da própria mãe e das outras bacantes possessas que, não o reconhecendo, viram nele apenas um animal selvagem para sacrifício. Note-se que esta obstinada oposição à introdução do novo culto não se situa apenas na esfera da mitologia, onde se move toda a genial criação de Eurípedes. Ela foi, antes de mais, um facto real, objectivo. Por exemplo, no caso específico de Atenas, o culto dionisiaco, tendo ganho a adesão dos camponeses e encontrando-se já largamente difundido no mundo rural, só foi aceite oficialmente na cidade, tardiamente, em meados do séc. VI a. C., na sequência de uma bem

<sup>5</sup> Eurípedes descreve-nos as bacanais de uma forma um tanto exagerada, criando à sua volta um clima de grande tensão. É mais do que provável que na vida real as bacantes não dilacerassem as feras da floresta, ainda vivas, mas que se limitassem a sacrificar em honra do seu deus um animal. Quanto às outras práticas, tais como correrias nocturnas, gritos, etc. – elas existiam efectivamente (cf. a descrição das bacanais em Roma por Tito Lívio, *Historia romana*, XXXIX, XVI, 3., ou por Demóstenes, *Discurso sobre a coroa*, 259-260).

sucedida revolta do campesinato ateniense chefiado por Pisístrates. A mitologia espelha aqui, à sua maneira, uma situação de facto, que aconteceu deveras.

No entanto, apesar da oposição que lhe foi movida, o culto acaba por generalizar-se. Numa sociedade escravista, bem estruturada e sem saída aparente, a essência corrosiva do culto podia servir, de certa forma, para aliviar tensões sociais acumuladas. A heroína de uma das peças de Aristófanes (séc. V a. C.), *Lisistrata*, impaciente pelo atraso das amigas que convidara para uma reunião matinal, exclama: «Ah! Se as convidassem para uma reunião do *baccheion*<sup>6</sup> não haveria meio de abrir caminho por entre a multidão armada de tamborins!». Diodóro da Sicília (séc. I a. C.) no livro IV da sua *Biblioteca histórica* conta-nos que em muitas cidades gregas se reuniam congregações femininas e que era costume que raparigas e mulheres casadas, portadoras de tirsos e enfeitadas com coroas de parras, mostrassem publicamente estarem posses durante a celebração do mito da conquista do Oriente por Dioniso coadjuvado pelas suas bacantes. Encontramos aqui uma confirmação de que o culto abrangia todas as faixas etárias da população feminina. Já na época romana, Tito Lívio (séc. I a. C – séc. I d. C.) no livro XXXIX da sua *História de Roma* dá uma ideia, se bem que muito geral, do funcionamento dos tíasos báquicos femininos. As bacanais decorriam à noite. O autor fala da imolação de uma vítima para oferenda, das mulheres em delírio com os cabelos em desordem, correndo em direcção ao rio Tibre, do seu ulular nocturno<sup>7</sup>. Na opinião de Tito Lívio o culto báquico propagou-se em Roma como um autêntico flagelo.

De um ponto de vista social, a composição dos tíasos dionisíacos é indiferente aos quadros e clivagens económico-sociais e culturais existentes nas diversas cidades-estados clássicas, dado que o dionisismo era uma religião «universal», não confinada ao âmbito estreito das *póleis*, ou de uma *pólis* em particular; isto é: era uma religião aberta a toda a humanidade<sup>8</sup>. Por essa razão os tíasos podiam reunir fieis com estatutos sociais muito variados, embora o dionisismo fosse primeiramente adoptado pelos grupos mais desfavorecidos da sociedade clássica. J. P. Vernant, especialista da história do pensamento grego da Antiguidade, exprime estas ideias com grande propriedade: “Il est significatif que le dionysisme s’adresse de préférence à ceux qui ne peuvent entièrement s’encadrer dans l’organisation institutionnelle de la Polis. Le dionysisme est d’abord, et par prédilection, affaire des femmes. Les femmes, comme telles, sont exclues de la politique. [...]. Les esclaves trouvent, eux aussi, dans les cultes de Dionysos une place qui leur est normalement refusée»<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> O vocábulo grego *baccheion* designa uma congregação semelhante ao tiaso.

<sup>7</sup> Tito Lívio, *Historia Romana*, XXXIX, XVI, 3.

<sup>8</sup> Naturalmente que os fieis de Dioniso não se recrutavam apenas nos meios femininos. Havia bacantes homens, assim como congregações báquicas masculinas de diversa ordem.

<sup>9</sup> J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs*, Paris, 1974, p. 80.

Este traço sociológico é uma característica exclusiva dos tíasos dionisíacos. Por isso referimos acima o carácter «igualitário» ou, se preferirmos, igualizante, do culto dionisíaco, fenómeno que foi posto em destaque por um H. Jeanmaire: «[...] la joie dionysiaque, c'est, dans une acception plus large encore, celle qui résulte de l'évasion qui accompagne festivités et festins, en particulier de l'espèce d'égalitarisme qui s'établit entre participants aux mêmes libations»<sup>10</sup>. E, depois dele, por J. P. Vernant: «Ce que le dionysisme apporte en effet aux fidèles – même contrôlé par l'État comme il le sera à l'âge classique –, c'est une expérience religieuse inverse du culte officiel: non plus la sacralisation d'un ordre auquel il faut s'intégrer, mais l'affranchissement de cet ordre, la libération des contraintes qu'à certains égards il suppose. Recherche d'un dépaysement radical [...], effort pour abolir toutes les limites, pour faire tomber les barrières [...] entre l'homme et le dieu, le naturel et le surnaturel, [...] barrières sociales, frontières du moi»<sup>11</sup>.

Deste modo, a mitologia e o culto dionisíacos facultam uma forma de religiosidade e uma possibilidade de se agrupar àquelas pessoas «que não podem enquadrar-se inteiramente na organização institucional»; mas não só a elas: as portas ficam também abertas aos elementos mais radicais da sociedade assim como aos descontentes – por razões diversas – com o estado de coisas vigente em determinada época e região do mundo clássico. Seria, claro, exagerado imaginar os tíasos dionisíacos compostos sobretudo por aquele tipo de pessoas. No entanto, estamos em crer que é precisamente na natureza sócio-religiosa deste culto que, em última análise, se deve ir procurar a explicação para a actuação, que se afigura demasiado severa, do Senado romano contra os tíasos dionisíacos, em 186 a. C. Trata-se do célebre processo das Bacanais, um acontecimento da maior relevância na história do culto báquico:

No séc. II a. C., quando Roma se afirmava definitivamente como grande potência mundial, o culto báquico encontra-se no seu apogeu tanto no meio grego como oriental<sup>12</sup>. A difusão generalizada do culto durante o período helenístico

<sup>10</sup> H. Jeanmaire, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1970, p. 28.

<sup>11</sup> J. P. Vernant, *op. cit.*, p. 81.

<sup>12</sup> Durante o período helenístico o culto dionisíaco adquire uma nova pujança. Na Babilónia, em Delfos são construídos grandiosos templos consagrados ao deus; em Alexandria, no reinado de Ptolemeu II Filadelfos, organizou-se uma procissão dionisíaca de proporções gigantescas. Diversas mitografias dionisíacas propagam-se entre o séc. III e I a. C. e é precisamente neste período que se faz a identificação de Alexandre Magno a Dioniso. Mesmo nos confins do mundo helenístico, na longínqua Nisa, situada na fronteira norte do reino parta a implantação do culto báquico nos sécs. II a. C. é um facto: Na residência real de Nisa antiga, foi encontrada um conjunto de recipientes cultuais com representações de cenas das *Bacantes* de Eurípedes e do casamento ritual de Dioniso com Ariadna, de que falaremos adiante (cf. T. Kuznetsova-Resende, «O culto de Dioniso nos territórios da Ásia Central», *História e Sociedade*, 8-9, 1981, p. 50).

nístico, logo após as conquistas de Alexandre Magno, é um facto incontestável<sup>13</sup>. Trata-se de um época em que Roma intensifica de modo sensível as suas relações com as monarquias helenísticas, com a Grécia e o Oriente – regiões em que os cultos orgiásticos e os cultos de mistérios estavam bastante difundidos. Acontece que por essa ocasião se cria na Península Itálica um clima propício à propagação deste tipo de cultos, devido à crise social, moral e religiosa provocada pelas devastadoras guerras contra Cartago. Não surpreende, por isso, que a difusão do dionisismo na Península Itálica tenha sido sensível. Assiste-se então à rápida propagação de congregações báquicas que se entregam a práticas orgiásticas. Porém em Roma surge uma inovação até ali desconhecida nas práticas religiosas dionisiacas: os tíasos passam a ser mistos, compostos por pessoas de ambos os sexos. É Tito Lívio quem menciona a introdução em número elevado de homens – de jovens, sobretudo – nos tíasos femininos, o que deu azo à acusação de imoralidade que o Senado romano moveu às congregações dionisiacas. Todavia, esta não foi nem a única, nem a principal acusação: os tíasos báquicos foram inculcados também de praticar assassínios rituais, de fabricar falsos testamentos e de uma série de outras abominações; acusações que hoje são difíceis de aceitar na totalidade sem a necessária reserva crítica, dado o seu evidente exagero e sobretudo a forma estereotipada por que são feitas, como já foi, aliás, notado: «[...] des accusations du genre de celles sous lesquelles succombèrent les bacchants italiens ont été assez couramment portées contre des sectes dont les pratiques étaient secrètes...»<sup>14</sup> Mas muito provavelmente a popularidade do culto báquico em Roma, neste período de crise, não se ficou a dever só a razões religiosas; talvez esse seja o motivo que levou o Senado a actuar de maneira tão severa e brutal contra os adeptos do culto. É pelo menos significativo que todo o processo das bacanais tenha sido conduzido exclusivamente pelo Senado, sem intervenção das autoridades religiosas. Por entre as acusações aduzidas transpa-

<sup>13</sup> As causas deste fenómeno entroncam-se nas grandes modificações então verificadas a nível cultural, social e político. O desaparecimento do enquadramento tradicional político-social e mental da cidade-estado clássica; a criação de inúmeros centros urbanos cosmopolitas cuja população grega não só provém de diferentes regiões da Grécia, como se vê coagida a coabitar com populações orientais autóctones - são factores que propiciam a divulgação de um culto que, como o dionisiaco, não está ligado a nenhuma cidade-estado em particular e que, para além disso, se presta facilmente a sincretismos com cultos orgiásticos orientais. Por outro lado, nestes grandes centros urbanos formam-se facilmente associações, congregações, confrarias, isto é, pequenos agrupamentos humanos, como forma de convívio (religioso e não só) entre indivíduos «desenraizados», que haviam abandonado os antigos modos de vida das pequenas cidades-estados. O culto báquico está naturalmente vocacionado para favorecer a formação desse tipo de agrupamentos. Acrescentamos ainda que a crise da religião tradicional da *pólis* (cidade-estado), crise que acompanhou a mutação da antiga sociedade helénica, acabou por jogar a favor da propagação do dionisismo, que veio preencher um certo «vazio religioso» então criado.

<sup>14</sup> H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 456.



rece visivelmente uma preocupação de ordem política: a sorte da República estaria em perigo; a frase *ad summam rempublicam spectat* («em suma, atenta-se contra a República») pronunciada pelo cônsul Postúmio, o acusador principal, testemunha essa preocupação política, tanto como a palavra *coniuratio* (conjução), aplicada às actividades dos tíasos báquicos<sup>15</sup>. A maioria dos autores modernos concorda que, no fundo, o processo deve ter tido, a um tempo, causas religiosas e políticas:

«Les rapports entre les thiasos bacchiques, particulièrement puissants dans cette Grande Grèce<sup>16</sup> où Hannibal avait trouvé les seuls appuis que lui eut donné l'Italie» poderiam servir, segundo J. Le Gall, «de cadres à une révolte de la péninsule contre Rome»<sup>17</sup>. A. Grenier, por seu lado, acha que «[la] répression fut d'une ferocité qui déconcerte»<sup>18</sup>; enquanto H. Jeanmaire opina por seu turno que «[ce] serait faire bon marché de certains côtés politiques qui n'ont certainement pas été étrangers à l'affaire. Celle-ci apparaît incontestablement politique dès son origine, le sénat et les consuls ayant mené toute la répression, sans l'intervention [...] des autorités religieuses»<sup>19</sup>; [...] «C'est placer la répression dans une fausse perspective qu'y voir un simple épisode de luttes religieuses».<sup>20</sup> Na opinião deste autor, os chefes do movimento dionisiaco atingidos pela repressão pertenciam ao mesmo tipo social e mental dos partidários de Catilina que, como se sabe, quis realizar reformas favoráveis à plebe romana, recorrendo para isso à ditadura.

Seja como for, o resultado deste processo foi a condenação de cerca de 7000 pessoas, a proibição das congregações dionisiacas secretas, a destruição dos locais que serviam às celebrações das Bacanais. A interdição estendia-se a todo o território de Itália e dizia respeito a todos os cidadãos romanos, a todos os detentores do direito latino e todos os aliados (*socii*), i.e., a todos aqueles sobre quem o Senado tinha autoridade. Quatro anos após aquela deliberação do Senado o que resta dos adeptos do culto secreto continua ainda a ser perseguido e executado. Os acontecimentos, como se vê, foram de envergadura e estenderam-se durante vários anos.

O célebre *senatus consultus* com o qual termina o processo das Bacanais visou não o culto em si, mas, sobretudo, o seu lado «social». É essa opinião de

<sup>15</sup> Tito Lívio, *Historia Romana*, XXXIX, XVI, 3; H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 458.

<sup>16</sup> «Grande Grèce» – Magna Grécia: é o nome que se dava ao conjunto de colónias gregas no Sul da Itália e na Sicília.

<sup>17</sup> J. Le Gall, *La Religion romaine de l'époque de Caton l'Ancien au règne de l'empereur Commode*, Paris, 1975, pp. 123-124.

<sup>18</sup> A. Grenier, A. Boulanger *op. cit.*, p. 180.

<sup>19</sup> H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 457.

<sup>20</sup> H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 458.

A. Bruhl acerca do conteúdo daquele documento: «[...] Ces autorités romaines visent principalement à rendre impossible, sous une forme quelconque, la renaissance des associations dionysiaques»<sup>21</sup>. O estudo de H. Jeanmaire vai no mesmo sentido: «la répression porte, plus encore, sur tout ce qui contribuerait à donner à des réunions pour la célébration de cérémonies de ce genre forme d'association permanente et secrète avec caisse commune, hiérarchie, engagement mutuelle par serment»<sup>22</sup> O *senatus consultus* em questão amputou, assim, para sempre no mundo romano o lado «social» do dionisismo. Daqui em diante, as práticas orgiásticas podiam ser exercidas apenas em determinadas ocasiões, desde que acompanhadas de um pedido oficial ao pretor e com a aprovação do Senado; i.e., o culto orgiástico de Baco podia ser praticado unicamente sob a vigilância das autoridades. Na prática, o culto quase ficou confinado, durante alguns tempos, aos quadros familiares, o que por si não significa automaticamente a diminuição da sua popularidade em meios muito variados da sociedade romana.

Pelo contrário, já no séc. I d. C. se assiste a um novo surto do dionisismo, patente nos documentos epigráficos e pictóricos. Mas este dionisismo da época imperial já é muito diferente do dionisismo das épocas anteriores. Alguns dos aspectos do culto e da própria figura divina, deixados antes em segundo plano, ganham um relevo especial. Assim, a partir do séc. II d. C. o culto dionisíaco transforma-se num culto da salvação, que garante aos seus fiéis uma vida feliz além túmulo<sup>23</sup>. No ciclo mitológico báquico adaptado a estas novas aspirações, uma figura feminina toma um lugar de destaque especial. Trata-se, por assim dizer, de uma bacante ideal, a bacante por excelência – Ariadna. Nos

<sup>21</sup> A. Bruhl, *Liber Pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris, 1953, p. 106.

<sup>22</sup> H. Jeanmaire, *op. cit.*, p. 456.

<sup>23</sup> As actividades das congregações dionisíacas foram importantes não só a nível social, mas também espiritual. É, em parte, no seu seio que se desenvolveu uma certa concepção do bem e do mal, ou se quisermos, uma certa filosofia moral, consignada nos chamados textos órficos, abundantemente citados por autores neo-platónicos e paleo-cristãos. A narrativa da criação do mundo, tal como no-la apresentam esses textos atribui a Dioniso/Baco um papel muito importante no sistema cosmogónico em questão: O pequeno Dioniso, filho de Zeus e de Perséfone, deusa do mundo subterrâneo, foi confiado pelo pai à guarda da tribo dos Curetas. No entanto, as forças do mal - os Titãs, inimigos ancestrais de Zeus - instigados por Hera raptaram a criança divina, mataram-na, esquartejaram-na e comeram-na. Zeus, quando soube, fulminou os Titãs. Das cinzas destes nasceu depois a raça humana, pelo que cada homem possui na sua alma uma parte «má», titânica e outra «boa», dionisíaca. Cabe, assim, ao homem fazer triunfar a parte dionisíaca e subjugar à parte titânica. Quanto ao pequeno Dioniso, esse não só ressuscitou, como lhe foi prometido pelo pai que viria a reinar sobre o Universo. Nessa ocasião Neo-Diniso (ou Dioniso renascido), instaurará na terra o século de ouro, isto é, uma época de justiça e de abundância. Um deus desta natureza transforma-se facilmente em divindade que assegura o renascer depois da morte, a imortalidade aos seus fiéis. (Sobre isto ver W. K. Guthrie, *Orphé et la religion grecque. Étude sur la pensée orphique*, Paris, 1956 (trad. do inglês).

monumentos funerários, assim como na decoração laica, a sua imagem tornou-se muito popular. Segundo a mitologia clássica, o encontro de Dioniso e Ariadna, princesa cretense, ocorreu na ilha de Naxos, onde Ariadna foi abandonada enquanto dormia, pelo seu amado, Teseu, que regressava à pátria após ter combatido e vencido o Minotauro, depois de ter conseguido sair do Labirinto com a ajuda da princesa. Dioniso, de passagem por Naxos, no seu carro triunfal, acompanhado pelo seu numeroso tiaso, enamorou-se da beleza de Ariadna adormecida. Acordada, a princesa deplorou o seu abandono, mas Dioniso confortou-a e ofereceu-lhe o seu amor. Graças ao casamento com Dioniso, Ariadna tornou-se imortal<sup>24</sup>. Dioniso, de tão apaixonado, levava Ariadna no seu carro para as regiões celestes onde a princesa gozara para sempre da imortalidade e da bem-aventurança divinas. O mito, conhecido desde o séc. VIII a. C. sofreu na época imperial uma nova interpretação, de cariz místico: O sono de Ariadna assimilava-se ao sono da morte e o seu acordar por Dioniso à ressurreição<sup>25</sup>. Por vezes, Ariadna é identificada também à alma humana, salva da morte pela iniciação dionisiaca (a tradição segundo a qual Ariadna se inicia nos mistérios báquicos depois de ser acordada pelo deus, está bem confirmada em vários documentos)<sup>26</sup>. Nesta óptica alegórico-mística, o acordar da princesa, devido à intervenção de Dioniso, simboliza o despertar da alma humana tomada pelo sono da morte, i.e., significa a ressurreição para a vida eterna.

A transformação assim operada durante o domínio romano, de uma religião de transgressão da ordem vigente numa religião de salvação, assegurou ao dionisismo uma extraordinária longevidade. Sem perder o seu carácter igualitário e universal, revigorado agora por uma reinterpretção mística que assegurava aos iniciados a salvação da alma e a vida eterna, num período em que estas preocupações começavam a predominar, o dionisismo continua a resistir – desta vez ao cristianismo tornado religião do Estado no século IV – e a ter seguidores no século V, quando se dá a queda do Império.

<sup>24</sup> «Dioniso, de cabelos de ouro, tomou por florescente esposa a loira Ariadna, filha de Minos, a quem o filho de Cronos subtraiu para sempre da morte e da velhice», Hesíodo, *Teogonia*, 945.

<sup>25</sup> R. Turcan, *Les Sarcophages romains à représentations dionysiaques*, Paris, 1966, p. 512.

<sup>26</sup> Ver o baixo-relevo mural nº16 da Galeria das estátuas do Vaticano (da época de Adriano): aí Ariadna aparece cingida com um *pallium quadratum*, atavio próprio das sacerdotisas de Dioniso. Ver ainda o painel nº58 da Villa dei Medici (séc. I) em Roma, que representa a iniciação de Ariadna imediatamente depois do encontro em Naxos. Os dois monumentos são citados por R. Turcan que evoca ainda vários sarcófagos da época imperial em que a cena da iniciação de Ariadna está representada a seguir à cena do encontro em Naxos (R. Turcan, *op. cit.*, pp. 512-513).

# A MULHER NA IDADE MÉDIA





## A MULHER NA RURALIDADE MEDIEVAL

*ANTÓNIO M. BALCÃO VICENTE*

Instituto de História Regional e do  
Municipalismo “Alexandre Herculano”  
Faculdade de Letras da Universidade de  
Lisboa

«As mulheres sejam submissas a seus maridos, como ao Senhor, pois o marido é cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja... E como a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres se devem submeter em tudo aos seus maridos.»

*Carta de Paulo aos Efésios, V, 21-24*

**N**o princípio era o «casal». Assim poderíamos iniciar a epopeia da família camponesa medieval, independentemente da área geográfica em estudo e do grupo social em que se inseria. O termo «casal» envolve, naturalmente, uma grande diversidade de conceitos, nem sempre coincidentes, mas que genericamente poderíamos definir como a unidade mínima capaz de garantir a subsistência de um agregado familiar, elemento nuclear da estruturação social das comunidades rurais<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> José Mattoso considera-o «a unidade de exploração claramente dominante, e sendo baseado numa unidade familiar», *Identificação de um país*, 2ª ed., Vol. I, Ed. Estampa, Lisboa, 1985, p. 266.

Se o termo «casal» esconde, sob a sua aparente simplicidade, um variado conjunto de realidades diversas, também a expressão «família» pode traduzir um amplo leque de soluções para o que Jacques le Goff define como a «célula económica e social fundamental das sociedades semelhantes à do Ocidente Medieval»<sup>2</sup>.

É certo que dificilmente poderíamos estabelecer termos de comparação entre o casal do foreiro ou do herdador com o «solar» do senhor, mas ambos são caracterizados por uma profunda ruralidade, onde a terra determina os ritmos e as formas de existência, uma vez que a própria guerra é profundamente influenciada pelos ciclos agrícolas.

É, assim, integrando a família no espaço que lhe dá suporte económico que devemos entender o papel da mulher nas comunidades da ruralidade medieval, sem, no entanto esquecer o leque variado de tradições que relegam a mulher para um papel específico, quer ao nível familiar, quer no da sua integração no grupo social a que pertencia.

Mas neste espaço de ruralidade ergue-se um outro mundo que se articula com o dos camponeses, nem sempre de forma pacífica, mas que lhe é complementar. Falo do universo dos cavaleiros e guerreiros que engrossam as mesnadas do senhor que, da sua torre ou solar, administra e explora o espaço onde os camponeses se distribuem. Trata-se de um cenário militar, onde as damas dominam sobre um séquito de mulheres, em torno do qual giram cavaleiros e homens de armas, ávidos de aventura e sempre prontos para um galanteio que conduza a uma relação sexual.

Trata-se de um espaço bem diferente da choupana onde habitam os camponeses. Nesta casa o andar principal é partilhado. De um lado, a ala dos homens, área aberta ao convívio, onde o senhor acolhe os seus hóspedes, onde come e dá de comer, onde os seus servidores se deitam, à noite, para dormir aproveitando um recanto mais acolhedor. Afastada deste centro, encontrava-se a área das mulheres, fechada e discreta, disposta em torno do quarto grande, onde jazia o leito, onde se deitam juntos o senhor e a dama. O gineceu completava-se com o reduto para as criadas e açaftas, com o dormitório dos bebés, espaço onde dormiam, fechadas, as donzelas, filhas do senhor, dos seus cavaleiros, mas também as damas que tinham enviuvado e, por vezes, as «amigas» do senhor.

É nesse enquadramento que assiste à passagem dos dias que marcam as diversas etapas dos ciclos da sua vida enredada num mundo de homens, mas no qual deixa a sua marca indelével. Mundo que se desenrola ao ritmo da passagem das estações, que determinam os períodos do descanso e do labor, da paz e da guerra, da festa e do trabalho árduo.

---

<sup>2</sup> Jacques le Goff, *A civilização do Ocidente Medieval*, vol. II, Lisboa, Ed. Estampa, 1984, p. 41.

Este tempo camponês, de duração longa, é quase um símbolo do rasto ténue que, da mulher, ressalta dos documentos jurídicos. Na sua lenta construção da teia de «esperas e de paciências, de permanências, de novos começos, de lenti-dões», no dizer de Jacques le Goff<sup>3</sup>, faz lembrar os longos ciclos do ritmo da Natureza, cujos momentos de transição assinala com marcas que permanecem no imaginário individual e colectivo. Fora desses, parece remeter-se às sombras que envolvem a rotina dos dias, apenas marcando a sua presença através do silêncio ensurdecedor que preenche o vazio documental. O mesmo silêncio que envolve a existência das crianças no seio familiar, como se apenas ganhassem individualidade quando aos catorze anos de idade ingressavam na idade adulta. Vejamos, então como se organizava a estrutura familiar nos campos europeus da medievalidade, quando duas tradições, a romana e a germânica, se misturavam numa amálgama por vezes difícil de discernir.

De acordo com a tradição romana, a família organizava-se num esquema agnático tendo como objectivo perpetuar a linha masculina, ainda que não desprezasse o papel das mulheres no sistema de alianças familiares. A tradição germânica, por seu turno, baseava-se num sistema cognático e bilinear, revestindo frequentemente uma estrutura horizontal, de que são exemplo as famílias condais, referidas por José Mattoso, a Norte do Douro, até meados do século XII: os Sousa, a família da Maia, os Riba Douro, a família de Baião e os Braganções<sup>4</sup>. A partir do início do século XIII, as famílias nobres parecem preferir o sistema agnático, enquanto entre os camponeses prevalece a família horizontal de características cognáticas.

Tendo em conta este pressuposto e o facto de entrarem na vida adulta aos catorze anos, os filhos primogénitos, caso pertençam a uma família senhorial, preparam-se para herdar a linhagem e para a consumação do casamento contratado com vários anos de antecedência.

Os filhos segundos, quase sempre condenados ao celibato, saem geralmente da casa do pai. Em função dos interesses linhagísticos, podem enquadrar um grupo que se prepare para ingressar na vida religiosa ou dedicar-se, na casa do senhor do pai, ao manejo das armas, preparando-se para uma vida de aventuras que, eventualmente, lhes permitirá alcançar o sucesso na guerra ou, quem sabe, o consolo no seio de uma rica viúva herdada ou de uma jovem de família rica, mas sem varonia.

Nesta situação e caso não morra no campo da honra, poderá mesmo sonhar com o início de uma nova linhagem, ou com a recuperação, por via bastarda, das tradições de uma anterior.

<sup>3</sup> Jacques le Goff, *op. cit.*, vol. I, p. 221.

<sup>4</sup> José Mattoso, *Ricos Homens, infanções e cavaleiros: a nobreza medieval portuguesa nos séculos XI e XII*, Lisboa, Guimarães Ed., 1985, p. 104-105.



O exemplo português está repleto de casos que ilustram esta situação, como tão bem demonstrou José Mattoso. Recordemos apenas o caso da família transmontana de Chacim que herda a tradição da família dos Braganções.

No caso das raparigas, mal entradas na puberdade, restava-lhes esperar por serem «desfloradas pelo varão a quem foram prometidas, havia muito tempo, pelos seus parentes masculinos»<sup>5</sup>. Passavam, então, a outra casa onde, sob a dependência de novo senhor, cumpriam o destino que Gilbert de Limerick preconizara para as mulheres, no início do século XII: «elas são as esposas daqueles que rezam, daqueles que combatem, daqueles que trabalham e são elas que os servem»<sup>6</sup>.

Esta situação torna-as objecto de um sistema de «circulação de mulheres», de carácter endogâmico, no qual assenta, na opinião de José Mattoso<sup>7</sup>, a teia de alianças matrimoniais que dá consistência às interdependências relacionais do sistema feudo-vassálico.

Todavia, nem sempre as mulheres de alta linhagem se limitavam a cumprir o seu papel de perpetuadoras da estirpe e de penhor nas, por vezes frágeis, alianças familiares. Aliênor d'Aquitânia, Maria de Champagne, Maria de França, como Isolda e Guenièvre, inventam o amor moderno, justificando a ignomínia que os pregadores atribuem à natureza das descendentes de Eva. Elas são tentadoras e perversas.

Portadoras de todos os malefícios, não hesitam em recorrer a qualquer expediente para exercer actos reprováveis nas áreas em que a sua culpabilidade era mais significativa: o mágico e o sexual. Para o conseguir recorriam aos filtros, poções e venenos, sempre com o objectivo de se libertarem do seu senhor e marido e praticar a luxúria que a sua sensualidade exigia. «Todas mais ou menos feiticeiras, as damas cozinham entre si suspeitas misturas, a começar pelos cremes, os unguentos... para se apresentarem, enganadoras, diante dos homens» de maneira que «putas passam por donzelas e as feias e enrugadas por belas»<sup>8</sup>.

Fonte de todo o mal, só o casamento, com um homem ou com Cristo, podia permitir às mulheres uma certa moderação da sua natural concupiscência. De mulheres transformavam-se em mães e, assim, podiam alcançar alguma da serenidade da Virgem Maria ou da Madalena arrependida, cujo culto atinge o apogeu em pleno século XII.

Aliás, a sexualidade feminina é um dos temas mais frequentemente abordados nos tratados de moralidade medieval e qualquer *liber penitentialis* lhe dedica espaço privilegiado.

<sup>5</sup> Georges Duby, «A mulher, o amor e o cavaleiro» in *Amor e sexualidade no Ocidente*, Mem Martins, Terramar ed., 1992, p. 233.

<sup>6</sup> Citado por Georges Duby, *op. cit.*, p. 232.

<sup>7</sup> José Mattoso, *Identificação de um país*, Vol. I, p. 209-214.

<sup>8</sup> Georges Duby, *Damas do século XII 3. Eva e os padres*, Lisboa, Teorema, 1997, p. 14.

Esta atitude deverá estar relacionada com as influências que o ambiente exerce sobre as comunidades rurais da Idade Média. A Europa é, então, um espaço de florestas, onde se instala uma teia de aldeias e clareiras agricultadas, salpicadas, de onde em onde, por uma residência aristocrata de características profundamente rurais.

Nas residências, quer se trate da cabana de um camponês ou do castelo de um senhor, impera a promiscuidade favorecida pelos espaços amplos, onde a intimidade se torna um conceito impossível.

No espaço exterior, a força telúrica da natureza impera e domina as gentes. As florestas com os seus mistérios e perigos, as fontes e rios com as «fadas» que os protegem, toda a sorte de génios que povoam o imaginário do homem medieval contribuem para uma rudeza propícia ao desenvolvimento de jogos de sedução brutal e sem barreiras.

Se tomarmos em conta, os livros penitenciais irlandeses do século X e os de origem franca e alemã do século XI<sup>9</sup>, a sociedade rural medieval é impregnada de um erotismo que enforma todas as suas estruturas.

A promiscuidade familiar cria condições para que, desde a infância, as crianças entrem em jogos equívocos potenciadores do despertar do desejo, favorecido pela existência da família alargada, onde a mulher está presente na figura das tias, irmãs, cunhadas, noras e primas.

Mas se esta é a realidade do casebre camponês, a grande sala do solar senhorial torna-se o campo privilegiado destes jogos amorosos.

Aí, o fervilhar das diversas clientelas acicata o fervor dos jovens a quem a estratégia familiar afastou do casamento, conduzindo a situações em que, de acordo com um concílio de 850<sup>10</sup>, as raparigas são muitas vezes corrompidas antes do casamento.

Na floresta, a volúpia pode ser representada por «essas mulheres dos bosques a que chamamos fadas, e que se diz serem de carne, a entregarem-se nos braços dos amantes, quando o seu capricho não as leva a escaparem-se, dissipando-se na atmosfera»<sup>11</sup>.

Nestes retratos, onde a realidade se confunde com alguma imaginação, não faltam descrições das diversas actividades sexuais. Da cópula à masturbação, das relações heterossexuais às variantes homossexuais e lésbicas, sem esquecer as que incluem a presença de animais, tudo é descrito em pormenor, fazendo lembrar as interdições matrimoniais e sexuais do *Levítico*.

<sup>9</sup> Especial interesse merecem os de Reginaldo, abade de Prum (sec. X) e de Burchard, abade de Worms (séc. XI)

<sup>10</sup> Conf. Charles de la Roncière, «À sombra da castidade» in *O fruto proibido*, Lisboa, Ed. 70, 1991, p. 95.

<sup>11</sup> Burchard, *Decretum*, cit. por Charles de la Roncière, *op. cit.*, p. 96.

Mas a estas descrições de homens da Igreja que, de alguma forma, retratam, ainda que exageradamente, parte da realidade contrapõe-se o duro alternar dos dias da maioria das mulheres nas comunidades rurais.

Quando pertencentes a uma família senhorial, o pouco tempo em que não se encontravam grávidas era utilizado nas nobres actividades do gineceu, onde reinava a roca e o tear que garantiam as indumentárias dos senhores e seus acompanhantes. Mas nesse reduto, praticamente inacessível ao homem, elas reinam em absoluto, davam asas à sua imaginação voluptuosa. Ai cuidam dos filhos, preparam os mortos para a sua última viagem, sonham vinganças e estabelecem complicitades entre segredos e carícias.

Não desdenhavam, no entanto, sempre que as conjunturas o permitiam, embrenhar-se nas intrigas e meandros do poder. Ora o faziam abertamente como sucedeu com D. Teresa e sua irmã Urraca no início do século XII e com as filhas de Sancho I, cem anos depois, ora utilizavam a influência doméstica que tanto caracteriza a designada «força dos fracos».

Normalmente, o poder da dama na sociedade doméstica era idêntico ao da matrona que governa a comunidade religiosa. No domínio da «cama e das devoções» poderia considerar-se uma «sócia» do senhor. Mas no que diz respeito ao poder público, externo, a tradição recusa à mulher a capacidade de com ele ombrear. Um braço de mulher brandindo a espada é contrário às intenções divinas, porque a espada é símbolo de poder.

Quando uma mulher herda a autoridade do pai, incumbe um homem, geralmente o marido, do uso da espada em seu nome, ou em nome dos filhos que lhe dará. Enquanto o seu herdeiro macho não puder exercer o poder, compete ao companheiro empunhar o gládio, esse instrumento sanguinário, inconcebível nas mãos de uma mulher, a quem é interdito fazer correr sangue. Também por isso foi condenada Joana d'Arc.

O seu poder deveria exercer-se sobre o marido, como Maria fizera com seu filho em Caná. Pela persuasão, pela docilidade, com abraços e carícias podia exercer nele grande influência, amolecer-lhe o coração.

Na classe camponesa, a mulher é praticamente igual ao homem no que diz respeito às actividades diárias. Se algumas tarefas são essencialmente masculinas, outras há em que a mulher ombreia ao lado do seu companheiro e herdeiros, sem esquecer muitas que executa com exclusividade quase religiosa.

Difícilmente poderíamos assistir a uma mulher orientando a rabiça do arado, mas, certamente, a ceifa não seria concluída sem a sua colaboração. É certo que a cultura da vinha é um trabalho essencialmente masculino, mas a vindima exige o recurso de todos os braços disponíveis. É ela quem cultiva o pequeno horto ou almuinha que circunda a casa e garante a permanência das hortaliças e leguminosas que asseguram a sopa na panela de barro. À sua responsabilidade se

encontra a pequena «criação», tão pesadamente taxada pelas diversas direituras exigidas pelo senhor e que garante a globalidade das proteínas animais ingeridas pela família. As pitas que cacarejam por entre os excrementos e o mato roçado que cobrem o pátio da casa garantem os ovos que enriquecem a parca dieta do camponês medieval. É vê-la em finais de Setembro, seguida pelo rancho de filhos, a esgaravatar por entre os ouriços na recolha das castanhas que, ao longo do Inverno, secarão ao calor da lareira e, em anos de especial penúria, substituirão a mistura do pão meiado, terçado ou quartado.

Sempre na dependência do seu homem, é ela quem num ritual quase mágico amassa, leveda e coze o pão, símbolo da fartura da casa; num ritual idêntico ao que utiliza para a coalha do leite para que o queijo possa surgir sobre a tábua assente nos cavaletes que improvisam a mesa. É a mulher com as suas fórmulas mágicas e bençãos secretas quem garante a sacralidade das funções domésticas, Daí estar sempre atenta aos seus dias impuros, durante os quais o interdito se impõe para que se cumpram as prescrições da Escritura.

Pelas suas mãos passa o linho. É ela quem o espadela. As suas mãos farão girar a roca e o fuso; do seu tear sairá o bragal necessário às urgências da família e à satisfação das exigências do senhor. Terá de lavar e remendar a roupa, de descascar o rude cânhamo, de colaborar na pastorícia do gado, geralmente entregue às crianças que a documentação oculta.

Mesmo juridicamente mantem a sua personalidade. Todas as transacções fundiárias documentadas notarialmente em que uma das partes envolvidas seja uma família camponesa, explicita o consentimento dos dois cônjuges, sendo frequente a menção do nome completo do elemento feminino do casal. Tal deverá ser entendido como resultante do facto de as propriedades adquiridas após o casamento serem entendidas como propriedade indivisa do casal.

No entanto, a sua subalternidade em relação ao marido transparece, em Portugal, do facto de surgir sempre em segundo lugar, com a indicação de *uxor*, ou *mulier*, nunca surgindo o marido em segunda posição. Só como viúvas ou religiosas surgem individualmente como partes de um negócio.

Pode, no entanto, acontecer que os melhoramentos introduzidos numa propriedade sejam da responsabilidade directa da esposa, como se comprova por documento de Pedroso de 1155... *et ista vinea plantavit mater mea Unisco Eriz cum suo viro*.<sup>12</sup>

Essa mesma dependência se traduz na oferta das *arrae*,<sup>13</sup> acordadas no momento da *desponsatio*. Trata-se provavelmente da conjugação da prática

<sup>12</sup> IAN/TT, C.R., *Pedroso*, m. 3, doc. 34 bis.

<sup>13</sup> P. Merêa, «Sobre a palavra *arras*» in *Estudos de direito hispânico medieval*, t. I, p. 139-145.

visigótica, resultante da *donatio ante nuptias* do direito romano com a *dos ex marito* de inspiração germânica.

No entanto, a sua administração demonstra a independência da mulher. De facto, as regras que marcam a sua gestão não permitem qualquer ambiguidade. A mulher passa a exercer sobre esses bens todos os direitos que o marido sobre eles detinha anteriormente, não podendo, em alguma circunstância, confundir-se com os bens adquiridos pelo casal.

A viuvez atribui-lhes um estatuto especial. Herdeiras de metade da propriedade do casal, ficam, todavia, muitas vezes na dependência dos filhos, uma vez que são, simultaneamente, responsáveis pelo pagamento das dívidas contraídas pelo marido. O que poderá justificar que surjam habitualmente como vendedoras e muito raramente como compradoras.

Mas a liberdade da mulher manifesta-se também na possibilidade de se divorciar. Claro que em condições de inferioridade, relativamente ao homem. Enquanto o homem que abandonava o lar ficava sujeito ao pagamento simbólico de um dinheiro, a mulher que tomava idêntica atitude via-se constringida a uma pesada multa que frequentemente rondava os trinta morabitinos.<sup>14</sup>

Após Afonso III, o divórcio tornava-se bastante facilitado, desde que os cônjuges mudassem de terra: «Se alguma mulher que seia cassada ou algum homem que seia cassado se se casar con outra ou elle com outro sendo algum deles fora da terra non avera nenhum deles nenhuma pena em seus corpos nem em seus averes como quer que o casamento non valha.»<sup>15</sup> No entanto, quando a iniciativa da separação é tomada pela mulher, não é raro que, como medida de dissuasão, esteja previsto o deserdamento da mulher<sup>16</sup>.

A sua situação de inferioridade está também patente em caso de adultério, de acordo com todas as orientações da época. A sua brandura de costumes devia ser à prova de qualquer suspeita, já que, em muitos casos, bastava um simples rumor para ser acusada de adultério «...Qui inveniret uxorem suam in adulterio cognito relinquat eam et habeat omnia bona sua et pectet jidici unum denarium. Et si aliquis homo voluerit propter hoc male facere ei pectet D solidos ad concilium et eiciatur de civitate pro traditore...»<sup>17</sup>.

Situação diferente se verificava em caso de violação. É certo que a mulher precisava de juntar quatro testemunhas (manquadra) para provar a sua inocên-

---

<sup>14</sup> D. M. P., D. R., nº 252 (foral de Freixo de Espada-à-Cinta) : «...hominem qui sua mulier laxauerit pectet I denarium et si mulier leixauerit suum uirum pectet XXX morabitinos medios ad palacio et medios ad suo marito. Et qui eam amparauerit a suo viro pectet X solidos cotidie...»

<sup>15</sup> P. M. H., *Leges*, p. 257.

<sup>16</sup> José Mattoso, «Notas sobre a estrutura da família medieval portuguesa», in *Anais da Academia Portuguesa da História*, 2ª série, Vol. 24, T. I, 1977, p. 153, nota 53.

<sup>17</sup> P. M. H. *Leges*, p. 613 ) (Idanha-a- Velha).

cia, enquanto ao acusado de violação era exigido o juramento de doze homens. Geralmente equiparado ao homicídio, o *rauso* mereceu especial atenção de Afonso IV. Caso fosse violada em povoado, deveria gritar a sua injúria pelas ruas para que a sua *querella fosse valedoira*. Caso seja forçada no campo, deve fazer os cinco sinais: «1º Na roa que o homem della travar, deve dar grandes vozes, e brados, dizendo: vedes que me fez Foam, nomeando-o por seu nome. 2º Deve ser toda carpida. 3º Deve vir pelo caminho dando grandes vozes, queixando-se ao primeiro, e ao segundo, e ao terceiro, e aos outros todos que achar: vedes que me fez Foam. 4º Deve vir à villa sem tardamento nenhum. 5º Deve hir à justiça e não entrar em outra casa, senão dieitamente hir-se à justiça.»<sup>18</sup> Compete, pois, à mulher optar entre sentir-se ofendida ou ser conivente no *rauso*. No primeiro caso, a *querella* é entregue à justiça pública, no segundo diz exclusivamente respeito à justiça familiar<sup>19</sup>. Em qualquer caso, encontrava-se sempre dependente da autoridade masculina para se livrar de uma concubinação não desejada, como é o caso de Exemena Garcia que, em 1070, doa a Alvito Sandiniz 1/8 de uma igreja «pro que liberasti me de Joane Arias qui me volebat concubare sine mea voluntate»<sup>20</sup>.

Coberta de filhos, entregue ao ritmo dos trabalhos domésticos e do campo, pouco tempo restava à mulher para se entregar a devaneios e estar sujeita às tentações.

Mas o desejo sempre aflora por entre as agruras e a monotonia dos dias, já que a sua natureza é intrinsecamente libidinosa e transporta desde o Eden a origem do Mal, nela instilada pela serpente.

A única forma de controlar a libido é o casamento. Talvez por isso, cedo a igreja se interessou pelo matrimónio, deixando de o encarar como um contrato privado entre as partes, para passar a considerá-lo como um sacramento. No século VI<sup>21</sup>, encontram-se já perfeitamente definidas as linhas da ortodoxia que transformarão o casamento em mais um sacramento, distanciando-o da prática de Santo Ambrósio e Santo Agostinho que apenas assistiam aos casamentos quando previamente convidados para o efeito.

Nos séculos IX e X, os casamentos são encarados como um negócio entre famílias, sendo geralmente realizados sem o consentimento da noiva ou mesmo contra a sua vontade expressa. Não admira, por isso, que o rapto constituísse, então, uma instituição bastante vulgar. Se por um lado permitia solucionar a

<sup>18</sup> Fr. Joaquim de Santa Rosa de Viterbo, *Elucidário das palavras, termos e frases...*, V. Segundo, p. 516.

<sup>19</sup> Ver José Mattoso, «Notas sobre a estrutura...», p. 151.

<sup>20</sup> *P.M.H., D.C.*, nº 490.

<sup>21</sup> O conjunto mais antigo dos ritos de casamento da Igreja de Roma conhecidos datam de 866, da carta do papa Nicolau I aos búlgaros.

questão do dote, resolvia, por outro, as contradições entre os interesses materiais da família e os anseios da arrebatação juvenil.

Consumado o casamento, dois problemas se colocavam, de imediato, à mulher: manter a ligação, legítima ou não, ao seu companheiro e solucionar a questão dos filhos indesejados.

Como solução do primeiro problema, sempre agravado pelas solicitações de outras presenças femininas, apresentavam-se-lhe diversas hipóteses, ainda que sempre associadas a práticas mágicas, transmitidas de mãe para filha num fio condutor que perpetuava cumplicidades que aos homens deveriam manter-se vedadas.

Tanto podia servir ao marido um peixe que tivesse abafado sobre o sexo, como dar-lhe a beber o próprio sémen em mistura com sangue menstrual, ou dar-lhe a comer um pão estaladiço que tivesse massado com as nádegas. Caso pretendesse a impotência do marido, por ser demasiado mulherengo, bastava-lhe recorrer ao trigo e ao mel. Com eles podia realizar as *artes maleficae* que inibiriam a libido do companheiro. Depois de untar o corpo com mel, reboitava-se sobre um monte de trigo. Bastava dar-lhe a comer um pão feito com a farinha dos grãos colados ao corpo.

Mais complicada se revela a solução a dar a uma gravidez não desejada, podendo, no entanto, socorrer-se de um entre três procedimentos: a contraceção, o aborto ou o infanticídio. Caso os diversos chás e mezinhas, mais ou menos espermicidas, falhassem e a gravidez se manifestasse, havia ainda o recurso a pessários ou outros instrumentos mecânicos, para além das decocções de ervas como forma de eliminar o feto. Em última instância, caso ele persistisse em sobreviver, abafava-se o recém-nascido entre almofadas ou roupa de cama.

O *Decretum* de Burchard, é suficientemente expressivo quanto aos dois campos da maior culpabilidade da mulher, o sexual e o mágico. No processo de *inquisitio* que expõe, interroga expressamente: «Preparaste em tua casa, a mesa, os alimentos, a bebida e puseste três facas na mesa para que as três irmãs, a que os antigos chamavam Parcas, pudessem eventualmente restaurar-se? Acreditaste que as três irmãs como tu dizes, possam ser-te úteis agora ou mais tarde?». Mas continua referindo-se expressamente à sexualidade feminina: «Fabricaste uma certa máquina do tamanho que te convém, usaste-o no lugar do teu sexo... e fornicaste com outras ruins mulheres ou outras contigo, com esse instrumento?»; «Fornicaste com o teu menino, isto é, pousaste-o sobre o teu sexo imitando assim a fornicção?»; «Ofereceste-te a um animal, provocaste-o para o coito com algum artifício?»; «Provaste a semente do teu homem para que ele arda mais de amor por ti?»; «Misturaste, para o mesmo fim, no que ele bebe, no que ele come, diabólicos e repugnantes afrodisíacos, peixinhos que puseste a marinar no teu interior, pão de massa batida sobre as tuas nádegas nuas, ou então um

pouco de sangue dos teus mênstruos, ou ainda uma pitada de cinzas de um testículo torrado?»; «Fizeste o que fazem certas mulheres adúlteras: quando descobrem que o seu amante vai tomar mulher legítima e extinguem o desejo no homem com artes maléficas para que ele seja impotente perante a sua esposa e não possa unir-se a ela?»<sup>22</sup>.

Apesar de tudo isto, no casamento continua, na opinião da igreja, a residir a única forma de controlo sobre a mulher. Sim, que a mulher necessita de ser controlada, já que o homem é seu dono e senhor, fruto da sua costela e criada para que aquele se não sentisse só. A ele compete vigiar todos os seus actos e pensamentos, proibindo-lhe tudo o que desagrade à divindade e impedindo-a de extravasar do seu papel, quando se permite ser igual ao homem, proporcionando prazer a si própria, manipulando as poções, os feitiços, os encantamentos, quando se arroga a pretensão de alcançar o poder que só ao homem deve assistir.

Mas o casamento é, também, a forma de evitar o incesto, esse tabu que a igreja persegue, chegando ao cúmulo de proibir as uniões com parentes até ao décimo quarto grau, depois do quarto concílio de Latrão, em 1215. Não raro a dificuldade em perscrutar tão longínqua ascendência serviu de pretexto para invalidar casamentos que se haviam revelado indesejáveis. Bastará lembrar as vicissitudes do casamento de Teresa Sanches com Afonso IX de Leão, ao sabor das alianças de Leão ora com Portugal, ora com Castela.

Não se pense, contudo, que o casamento se revestia da simplicidade actual. À *petitio* (pedido pelos pais) seguia-se a *desponsatio* (entendimento entre as duas famílias), a *dotatio* (acordo sobre o dote), a *traditio* (entrega da noiva ao noivo pelos pais), as *publicae nuptiae* (cerimónia do casamento) para finalizar na *copula carnalis* (união carnal). Nesta longa sequência, qual o momento fulcral do casamento? Poderá parecer uma questão secundária, mas trata-se, efectivamente, de questionar o papel da mulher no desenrolar da união. Se para uns só a *copula* sancionava o casamento, para outros a essência residia no mútuo consentimento dos noivos, valorizando a benção nupcial, posteriormente transformada em sacramento, e o estatuto individual da mulher. Pedro Lombardo, secundado por Hugo de S. Victor não exita em afirmar que «a causa eficiente do casamento é o consentimento dos esposos concretamente expresso por um compromisso imediato (*per verba de presenti*)»<sup>23</sup>. Assim se irá lentamente concretizando a sacralização agostiniana do casamento consubstanciada na fé (*fides*), nos filhos (*proles*) e no juramento (*sacramentum*).

<sup>22</sup> Burchard, *Decretum*, cit. por Georges Duby, «Os pecados das mulheres» in *As damas do séc. XII*, 3. *Eva e os padres*, Lisboa, Ed. Teorema, 1997, p. 24-27.

<sup>23</sup> Georges Duby, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, Hachette, 1981, p. 183.



Convém, no entanto, salientar que o cenário descrito se refere essencialmente à aristocracia que até ao século X e XI se mostra reticente na adopção das normas eclesiásticas. Alguns forais distinguem claramente as uniões *cum benedictione*, das outras uniões<sup>24</sup>. Embora estes diplomas reconheçam igualdade de direitos às duas situações, torna-se claro que a bênção eclesiástica era tida como facultativa.

O concubinato, as uniões do costume, não legítimas continuavam a proliferar, em função dos interesses familiares, limitando a proliferação de herdeiros, sem que houvesse necessidade de refrear a sofreguidão juvenil. E quando a união matrimonial se legalizava, tal facto não impedia a manutenção de uniões extra-conjugais, mais ou menos públicas. Como exemplo atente-se na doação que D. Dinis faz a Branca Lourenço em 1301. «E outorgo a uos Branca Lourenço a minha villa de Mirandella con todos seus termhos velhos e nouos... E se Deus tiver por bem que eu aia de vos filho ou filhos, filha ou filhas a uossa morte fique a dicta uilla... ao filho ou filhos, filha ou filhas se ho eu de uos ouuer... E esto uos faço por compra de uosso corpo...»<sup>25</sup> Quando o exemplo vinha dos reis, difícil se tornava à igreja impôr usos de moralidade aos simples senhores de pequenos domínios rurais.

A bastardia tornar-se-ia uma instituição perfeitamente tolerada, estando na origem das maiores casas portuguesas, a casa de Bragança e dinastia de Avis e só muito lentamente acabou por ser socialmente condenável.

No que diz respeito às famílias camponesas, continuavam, na generalidade dos casos, enquanto «fregueses» a ser enquadradas em torno da igreja paroquial por clérigos para quem as questões teológicas se resumiam à mais ou menos rigorosa celebração dos rituais. Vivendo frequentemente em concubinato, aceitariam naturalmente como canonicamente válidos os casamentos monogâmicos e estáveis, assentes no mútuo consentimento dos cônjuges e na aceitação da comunidade.

Para estas comunidades camponesas, insertas num mundo em que a ordem simbólica, a social e a cósmica se confundem, todas as relações inter-pessoais assumem uma expressão simbólica, quer se trate de atracção ou repulsão sexuais, quer dos efeitos de simpatia ou de violência que suscitam.

Segundo Philippe Lécrivain, nestas comunidades, «o amor está profundamente integrado num sistema de trocas cujo funcionamento é, pelo menos, percebido intuitivamente pela comunidade»<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> P. M. H., *Leges*, I, p. 362. Ver P. Merêa, «Em torno do *casamento de juras*», in *Estudos de direito hispânico medieval*, t. I, p. 151-167.

<sup>25</sup> IAN/TT, *Além Douro*, Liv. 2, fl. 274v.

<sup>26</sup> Philippe Lécrivain, «Uma travessia difícil», in *O fruto proibido*, Lisboa, Ed. 70, 1991, p. 235.

Neste processo assumem papel essencial os encontros e festas que se realizam ao ritmo das estações do ano e dos ciclos agrícolas e que variam de região para região em função das particularidades locais. Podem efectuar-se no Carnaval ou na festa das Maias, no S. João ou pela Santa Maria de Agosto, no S. Miguel ou pelo S. Martinho. Mas não são desprezadas as oportunidades proporcionadas pelos serões que ao longo do Inverno permitem o convívio dos jovens e as negociações amorosas, sempre vigiados pelas mulheres mais velhas, lembradas dos ardores da mocidade.

Especial destaque merecem as festas de romaria. Geralmente realizadas junto de um santuário cuja sacralização remonta a tempos imemoriais, constituem um ponto alto neste sistema de trocas, proporcionando encontros com elementos de distintas comunidades, permitindo uniões amorosas que relativizem questões de consanguinidade. Tornam-se geralmente espaços de grande liberdade, onde a lubricidade brejeira se confunde com a religiosidade ao patrono venerado, subvertendo temporariamente todos os valores que, ao longo do ano, as comunidades entendem como fundamentais. Assumem, desta forma, o papel de escape das tensões sexuais que, noutras circunstâncias, se revesteriam de carácter violento.

Mas também nas comunidades camponesas se revela importante a escolha do cônjuge. A diversidade de estruturas sociais e, por consequência, patrimoniais, determina o grau de liberdade sexual da mulher. À medida que as estruturas se tornam menos igualitárias, mais importância assume a virgindade da rapariga, enquanto garante da honradez da família que pretende a continuidade de um património. Não admira, assim, que o maior grau de liberdade se verifique entre as comunidades campesinas menos bafejadas por bens materiais, geralmente mais próximas e mais dependentes da natureza e com ela mantendo uma ligação mais estreita.

Conjugal, comedido e fiel, o sexo não só é tolerado pela igreja como é mesmo incentivado, desde que tenha a procriação como objectivo e se dissocie do prazer.

Fora do casamento é sempre fortemente condenado. Defendam-se dele os homens, apesar de o encontrarem um pouco por toda a parte. Nas cidades, com os bairros de prazer, onde as mulheres de porta aberta satisfazem quem se dispuser a pagar os seus favores. Mas sobretudo nos campos, nas albergarias das encruzilhadas, nas tabernas que se erguem junto das moendas, nos montes, onde o passante não hesita em vergar a pastora para nela saciar o seu apetite.

Intolerável é, contudo, para a mulher. Especialmente se for casada. Para ela vai a máxima condenação, já que adúltera poderia transmitir o património familiar a intrusos, provenientes de um sangue diverso do dos antepassados.

Não deixa, por isso, de ser frequentemente requestada. Os romances de cavalaria apresentam frequentemente a dama como objecto do fervor de um cavaleiro e não raro essa ligação ultrapassa a devoção platónica.

Não admira, portanto, que tanto o homem como a mulher solteiros sejam encarados sob forte suspeita.

George Duby divide o homem medieval em dois grupos, o daqueles a quem é rigorosamente interdito o uso de mulheres e o daqueles que devem possuir uma mulher, mas uma só e legítima. Homem só é sinónimo de perigo para as mulheres casadas, especialmente quando se trata de cavaleiros e damas.

Da mesma forma, também a mulher que vive só é encarada de soslaio. Face à sua natureza, só o poder e controlo do homem a podem impedir de se entregar à ignomínia e ao pecado. A paz social assentava no casamento, independentemente da forma que revestisse. A alternativa limitava-se ao ingresso numa comunidade religiosa, onde, devidamente enquadradas, desposavam Cristo e, à semelhança das casadas se dedicavam à *res familiaris*, por oposição à *res publica* objecto dos homens. Esse grupo de mulheres sem homem, sob a direcção férrea de outra mulher, incorporava a plenitude do poder que uma mulher podia gozar na sociedade desse tempo. Exercia-se num espaço fechado, sacralizado e subtraído à cobiça dos machos<sup>27</sup>.

Ao longo do século XIII, a grande maioria da população continua a viver em ambientes de grande ruralidade, mas começam a fazer-se sentir novos ventos que sopram dos burgos, onde as modas, e os hábitos vão sofrendo alterações ao ritmo dos cantares entoados pelos trovadores.

Aí se instalam os mais ricos e ambiciosos, as ordens religiosas mendicantes, daí emana uma nova reflexão teológica e pastoral. A atracção da cidade sobre o campo levou muitos camponeses a tentar a sua vida na cidade. Aí a família, mais reduzida, e sem o apoio das solidariedades camponesas facilmente se torna alvo da roda da fortuna, lançando-a na miséria. Não admira que esta alteração de valores se reflectisse também no papel da mulher e nos jogos amorosos, influenciando profundamente a vivência diária das comunidades camponesas, num período em que as ideias se difundiam ao ritmo das mulas dos almocreves, do caminhar dos peregrinos, e das conversas trocadas nas feiras e mercados nascentes.

Da promiscuidade anónima dos burgos que favorecia a libertação dos tabus, nasceria uma nova forma de amor que rapidamente se estenderia à vastidão dos campos.

É certo que para as damas e criadas de um castelo ou casa senhorial poderia tornar-se exasperante a permanente resistência aos avanços, mais ou menos grosseiros, dos machos que aí enxameavam. Diferente, no entanto, se apresentava o galanteio que celebrava platonicamente os encantos da sua dama. Um novo jogo de amor surgia, lento e paciente; a conquista apresentava-se agora como o prémio

---

<sup>27</sup> Conf. Georges Duby, *As damas do séc. XII. 2. Lembrança dos antepassados*, Lisboa, Ed. Teorema, p. 159.

de uma corte persistente, respeitosa, submissa, cujos sofrimentos e recusas contribuíam para o reforço e solidez do amor. Segundo H. Marrou<sup>28</sup> «a grande descoberta dos trovadores é que o amor pode ser algo diferente da flamejante concupiscência da carne.» Mas sem a excluir, naturalmente. Ao cabo de uma mais ou menos longa espera, a dama acaba por recompensar o seu requestador, rendendo-se e entregando-se, como a peça de caça que se esquiva mas termina por cair na armadilha. Na opinião de André, o Capelão, tanto o amante como a amada se enredam no «desejo desenfreado de tomar prazer com paixão na união». O termo «amor» explica, referindo-se a Isidoro de Sevilha, «deriva do verbo *hamare* que quer dizer tomar ou ser tomado.» *Hamus* é o anzol, o gancho. Quando controlado, dominado, pode conduzir a um poder pleno, idêntico ao dos paladinos que efectuavam uma errância iniciática, triunfando sobre um vasto leque de provas. Mas trata-se de um triunfo à margem do casamento, uma vez que este jogo, por definição, exclui o marido, sendo, contudo, jogado a três e dando ao adultério uma face socialmente aceitável. De alguma forma, ter-se-á, então, com este jogo subtil, encontrado o ponto de equilíbrio entre sexo e casamento que refreasse um pouco o virulento desejo dos cavaleiros pelo acto de sedução, que permitisse às mulheres casadas serem cortejadas sem caírem (?) e aos maridos não se mostrarem tão ciumentos.

A dama é a pedra mestra deste jogo pleno de subtilezas, que quase se torna um paradoxo, nele assumindo um triplo poder. É educadora, porque refreia o seu comportamento grosseiro e aventureiro, cingindo-o a um plano aceitável na corte; torna-se mediadora entre o marido e o amante, mas é sobretudo sedutora, já que no seu corpo se concentra todo o desejo.

O esposo serve-se do jogo para afirmar a sua autoridade sobre os jovens, como quando o rei Artur, no dia de Pentecostes, festa da cavalaria e da Primavera, apresentava a sua rainha aos cavaleiros na plenitude da sua nudez. «A beleza da rainha, a sedução que ela pode exercer sobre os vassallos é simplesmente um dos atributos, um dos modos de exercício do poder real»<sup>29</sup>

É certo que se trata de algo muito diferente da sublimação do desejo proposta por S. Bernardo no seu tratado *Do amor de Deus*, mas apresenta, sem dúvida, uma característica nova. O amor deixa de ser encarado como uma captura, para ser visto como uma dádiva, fruto de uma relação amorosa assente num diálogo livre entre duas pessoas. É, de facto, um grande triunfo para a mulher.

Mas nem todos os homens e mulheres podem entrar no jogo. Na base da hierarquia social, encontram-se os trabalhadores manuais, os camponeses, os «vilãos», incapazes de entender a arte de amar. A sua *anima rationalis* é dema-

<sup>28</sup> H. Marrou, *Les troubadours*, Paris, 1971.

<sup>29</sup> Georges Duby, *As damas do séc. XII. 3. Eva e os padres*, Lisboa, Ed. Teorema, p. 133.

siado imperfeita para que possam atingir os enlevos da sedução. Estes vilões amam como os animais, com brutalidade ou venalmente, com recurso às prostitutas, também elas excluídas do jogo.

Aliás, qualquer dama que aceite do seu amante objecto de valor para além do que é recomendado à sua galantearia como lembrança do amado deve incluir-se no grupo das meretrizes. «Mais vale ir ter com as verdadeiras, sai mais barato».

Por outro lado, o jogo da sedução exige tempo, *otium*, e a graciosidade que apenas pode ser adquirida por quem tem vida desocupada e se dedica exclusivamente ao jogo, do qual são, igualmente, excluídas as mulheres do povo. Essas podem ser tomadas à força, de passagem, sem preparativos. «Se, por acaso, tiveres atracção por rústicas, evita lisonjeá-las... se encontrares ocasião favorável, não hesites em satisfazer o teu desejo, toma-a pela força..., é necessário obrigá-las e curá-las do seu pudor»<sup>30</sup>

Se o amor com a camponesa é sempre identificado com violência e bestialidade, a imagem da mulher cortês impressiona pela finura e brilho do discurso e do comportamento. À medida que se vão recusando, vão aumentando o seu preço, para acabar por render-se, cedendo, mas com honra.

Não se pense contudo que, ao longo de todo este período, a presença feminina se revestia de alguma menoridade nos momentos cruciais que pontuavam a vida das comunidades. Eram elas, aliás, quem marcava presença nos três momentos fundamentais da vida humana, nascimento, casamento e morte.

Relativamente ao casamento, e a propósito dos «filtros de amor» vimos já como a fértil imaginação feminina conseguiu elaborar procedimentos que lhe permitem controlar o desejo do homem.

O parto, por sua vez, é, naturalmente, um acontecimento intrinsecamente feminino. Ao homem restava esperar o anúncio do sexo do recém-nascido, enquanto as mulheres se afadigavam em torno da parturiente.

Com inúmeras variantes de acordo com as regiões, por toda a Europa se mantem um grande conjunto de práticas mágicas, desempenhadas por mulheres, e destinadas a favorecer os bons augúrios da criança. Em volta da parturiente, postam-se a parteira, a mulher de virtude, as parentes, as vizinhas. O seu primeiro cuidado reside em reconstituir, em torno do fogo purificador, uma cena que represente, sob vários cambiantes, a entrega dos dons das três fadas madrinhas ao bebé. Também a parturiente é submetida a um conjunto de práticas que garantam a sua recuperação e a abundância de leite.

Depois do baptismo ritual, é necessário que o bebé toque com os pés a pedra nua do altar. Assim incorporará as forças cósmicas condensadas na pedra sagrada.

<sup>30</sup> Georges Duby, *op. cit.* p. 160.

De regresso a casa, mais um conjunto de práticas pagãs que culminarão, à noite, pela invocação da Fauna, a senhora do bosque<sup>31</sup>.

Mas, na sociedade rural medieval, é talvez na morte que mais se vislumbra o peso da presença feminina, através do papel que desempenham na comunicação com eles. Sim, porque os mortos, na sociedade medieval, continuam vivos. Com efeito, para lá do portal que transpuseram na sua última viagem, continuam a viver na sua morada misteriosa, ao mesmo ritmo dos dias deste mundo. Os mortos continuam a fazer parte da casa, desse organismo vivo composto por três grupos distintos. O das crianças, o dos adultos e o dos parentes falecidos. Eram estes quem ocupava a posição dominante, já que tinham partido primeiro e do seu esforço se aproveitavam os vivos na terra.

Mas, se os mortos permaneciam vivos, importava servi-los para que se mantivesse a sua presença invisível no lar, prestando-lhes cuidados numa compensação do que haviam deixado aos descendentes, na oferta de *obsequia*, de que as nossas exéquias são apenas um simples reflexo.

A morte conjuga-se no feminino. São as mulheres que devem amortilhar o defunto, são elas quem lhe cruza as mãos sobre o peito depois de terem afivelado o cinto, enquanto recitavam as fórmulas mágicas que o acompanhariam no seu último caminho, para que descansasse serenamente e não importunasse o dia a dia dos vivos.

No século XII são frequentes as exortações dos bispos aos clérigos para que se não associem às libações e cânticos pagãos com que as mulheres convidam os antepassados a juntar-se ao defunto para que o acompanhem na sua viagem. São elas que se mantêm próximo do corpo que vai a enterrar. Delas se espera que, desgrenhadas, se manifestem ruidosamente, gritando a sua dor em choro convulsivo, rasgando as roupas e arrepelando os cabelos, abandonando a esfera de casa, do privado, onde lhes compete manter-se escondidas, para cumprir uma das suas funções públicas, exteriorizar ostensivamente o luto do colectivo. Tal como o corpo dos recém-nascidos, também o corpo dos defuntos pertence às mulheres, à semelhança da Virgem e das santas mulheres que amortalharam Cristo. O seu grande poder reside no facto de as suas entranhas serem fonte de vida, como se de terra fértil se tratasse, vida que a elas deve regressar ao extinguir-se numa identificação com a terra mãe que tudo gera e a que tudo regressa. No encerramento de um ciclo.

---

<sup>31</sup> Conf. Jean Claude Bologne, *Da chama à fogueira. Magia e superstição na Idade Média*, Lisboa, Pub. Dom Quixote, 1998, p. 112-114.



## AS MULHERES CRISTÃS NAS CIDADES DA IDADE MÉDIA\*

*MANUELA SANTOS SILVA*

Faculdade de Letras da Universidade  
de Lisboa

**N**a documentação que os historiadores normalmente utilizam para reconstituírem o quotidiano da Idade Média, as mulheres são as grandes ausentes ou, pelo menos, minoritárias. A vida da mulher comum desenrola-se sobretudo na esfera do privado expondo-se (desejavelmente) pouco no plano público. Por elas respondem os seus «tutores» – os pais, os maridos, até os filhos quando atingem a maioridade. Muito poucas rompem, por isso, o muro que as protege, defende e inibe. Precisamente aquelas que, ao contrário de se integrarem exclusivamente na teia de relações natural do seu estado – a da esfera familiar, onde se encontram ligadas e dependentes de um homem – a negaram ou ultrapassaram. E essas são precisamente as que apoquentam os legisladores, as que podem, eventualmente, contribuir para a subversão da ordem pública; aquelas que por isso se detectam em algum tipo de documentação pragmática medieval.

Falamos em documentação pragmática, porque entre os tratados teóricos sobre a mulher escritos por quem pior as conhecia – os homens eclesiásticos – e a realidade da época, a diferença era incomensurável. Mas mesmo dentro daquele tipo de fontes este tipo de inadequação é facilmente detectável. Como explicam

---

\* Comunicação apresentada na Moita, no Colóquio **A Mulher na Idade Média** em 10 de Março de 2000.



os organizadores das «Terceras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria» do «Seminario de Estudios de la Mujer» da Universidad Autónoma de Madrid, a tendência consistiu sempre em procurar a mulher real na legislação geral ou nos códigos elaborados pelas autoridades eclesiásticas. Mas os resultados dos estudos dos *foros* levados a cabo em 1982 pelo mesmo Seminário levaram à conclusão de que entre a vontade do legislador e a realidade vai uma grande distância<sup>1</sup>. Desse modo, na tentativa de colmatar as deficiências detectadas previamente, a opção do mesmo grupo de estudiosos encaminhou-se para outro tipo de documentos, cada vez menos intencionais na sua motivação teórica e mais pragmáticos, porque mais próximos do dia a dia das pessoas: regulamentos municipais como posturas, testamentos ou contratos vários pareciam ser a forma mais adequada para se chegar cada vez mais perto do que era a vida das mulheres medievais sobretudo nas cidades.

E os resultados deste tipo de abordagem foram, na verdade, surpreendentes: «según la documentación utilizada, las mujeres tienen una activa participación en la vida de sus ciudades, y sin duda la participación en las mismas decairia bastante sin su colaboración. Son mujeres activas e atareadas que desempeñan una amplia gama de oficios, sobre todo del sector secundario, bastantes de ellos con exclusividad con respecto a los hombres»<sup>2</sup>.

Em Portugal, um ensaio do mesmo tipo foi tentado por Maria Helena da Cruz Coelho a partir dos livros de vereações e das posturas municipais<sup>3</sup>. E as conclusões também se aproximam das que descrevemos para os restantes espaços hispânicos. Diz a autora que «desenha-se, nas nossas fontes, uma sociedade urbana amplamente partilhada pelos dois sexos.[...] A igualdade social entre os homens e as mulheres das mais baixas classes laboriosas era, pois, significativa». Contudo, alerta «esta complementaridade feminino-masculino não exclui, porém, as dominâncias, sejam elas gerais, de índole social, económica, política ou mental, sejam particulares, ligadas à específica condição feminina»<sup>4</sup>.

Os estudos reunidos no 2º volume da *História das Mulheres*<sup>5</sup> – referente à Idade Média – revelam resultados semelhantes para outras regiões do Ocidente. E apesar da manutenção da «mais flagrante fixação jurídica da inferioridade

<sup>1</sup> «[...] la ley, el fuero, responden a la voluntad del legislador, pero, por el contrario, intuíamos que éstos no se correspondían en la Edad Media con la realidad social» – *Las mujeres en las ciudades medievales*. Actas de las Terceras Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, organizadas por el Seminario de Estudios de la Mujer, Universidad Autónoma de Madrid, 1984, p. 9.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>3</sup> *A mulher e o trabalho nas Cidades Medievais Portuguesas*, separata da *Revista de História Económica e Social*, 1987.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>5</sup> *História das Mulheres*, coord. Georges Duby, Michelle Perrot, 2. *A Idade Média*, sob a direcção de Christiane Klapisch-Zuber, Edições Afrontamento, Porto, 1993.

das mulheres» – «a instituição da tutela do sexo masculino sobre o feminino, ancorada em quase todas as legislações» e «que implicava uma limitação da capacidade jurídica de todas as mulheres»<sup>6</sup> é óbvio o papel desempenhado pela vida urbana na criação de condições para uma maior participação das mulheres na vida activa e, conseqüentemente, de uma maior liberdade de movimentos.

Os estudos que em Portugal se dedicaram ao conhecimento da história das cidades nunca se ocuparam em separado do papel da mulher. Os poucos dados da participação feminina na vida cidadã raramente permitem mais do que alguns estudos de caso. E estes incluem-se normalmente nas seguintes situações:

- mulheres muito poderosas e ricas, superiores a seus maridos no plano social e político ou, sobretudo, viúvas com poder económico fora do normal;
- segregadas mas procuradas «mulheres públicas» – as mancebas ou as barregãs de leigos e clérigos;
- mulheres que exercem uma profissão, muitas vezes complementar às de seus maridos.

Ao contrário do que muitas vezes aprioristicamente se pensa, a mulher medieval tinha efectivamente personalidade jurídica<sup>7</sup>, que lhe foi sendo retirada com o avançar para o Renascimento<sup>8</sup>. A legislação parece colocá-las em situação quase paralela à dos homens, sobretudo no que respeita à capacidade de manuseamento dos bens - podem ser procuradoras dos maridos, passam procurações aos maridos, executam compras e vendas ao lado destes, são titulares de contratos enfiteúticos<sup>9</sup>. Não há, porém, vestígios de qualquer mulher desempenhar um cargo municipal ou de qualquer outro tipo; encontramos na nossa investigação apenas uma excepção, mas como uma rápida resolução:

- Violante Vasques filha e herdeira do Alcaide e Senhor de Vila Verde dos Francos (concelho senhorial instituído a partir de 1160 por concessão régia) ocupa, nos finais do século XIV, o lugar de *Alcaidessa*. Porém, por pouco tempo: através de um complicado processo, o rei D. João I consegue chamar a si o ofício e a posse de Vila Verde e faz delas posterior doação a que tem por bem<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Claudia Oritz, «O quotidiano da mulher no final da Idade Média» in *Ibidem*, p. 356.

<sup>7</sup> Cf. Isaías da Rosa Pereira, «Algumas considerações sobre o papel da Mulher na Idade Média» in *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais*, Actas do Colóquio, volume II, Instituto de História Económica e Social-Faculdade de Letras, Coimbra, 1986, p. 200.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>9</sup> Vejam-se, porém, as restrições a que na prática as mulheres poderiam estar sujeitas no desempenho desta sua personalidade jurídica, por exemplo em Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, «A mulher como um bem e os bens da mulher» in *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais*, Actas do Colóquio, volume I, pp. 51-90.

<sup>10</sup> Manuela Santos Silva, «Gonçalo Lourenço (de Gomide) Escrivão da Puridade de D. João I, Alcaide e Senhor de Vila Verde dos Francos: trajectória para a constituição de um morgado» in *Poder e Sociedade (Actas das Jornadas Interdisciplinares)*, volume I, Centro de Estudos Históricos Interdisciplinares, Universidade Aberta, Lisboa, 1998, pp. 363-380.

Nesta comunicação o que procuraremos demonstrar são algumas situações respeitantes às mulheres no seu quotidiano citadino. Não fizemos uma aturada investigação a não ser em fontes mais ou menos acessíveis como a legislação régia portuguesa e castelhana<sup>11</sup>. O nosso objectivo, contudo, não vai além do desejo de levantar algumas temáticas básicas que permitam um melhor conhecimento do público em geral sobre quem eram, que direitos e deveres tinham e como se comportavam as mulheres na Idade Média.

«A cidade, entre outros males, representa o sexo e o dinheiro [...]»<sup>12</sup>. Esta é a ideia que transmitem quase todos os estudos que pretendem comprovar as inovações introduzidas na sociedade medieval com o desenvolvimento e crescimento demográfico das cidades. Se, por um lado, a cidade permite às mulheres entrarem na vida produtiva de uma forma mais compensadora do ponto de vista material – quer dentro do quadro familiar, quer individualmente<sup>13</sup>, ela é também o palco de uma sociedade que permite um relacionamento muito mais livre entre os sexos, desenquadradas que estavam as pessoas do quadro familiar tradicional que sempre funcionara como vigilante dos comportamentos<sup>14</sup>.

Contudo, na cidade, o casal trabalhando em comum formava o núcleo da nova organização da actividade económica em empresas familiares autónomas de artesãos, comerciantes e camponeses<sup>15</sup>. Na verdade, esta foi uma forma de emancipação dos quadros senhoriais tradicionais encontrada por muitos antigos camponeses emigrados para a cidade. E embora a cidade oferecesse trabalho a todos, qualquer que fosse o estado civil a que pertencessem, foi a nova família nuclear – de duas gerações –, com o casal trabalhando em comum ou comple-

<sup>11</sup> É de toda a justiça citar aqui quatro alunas nossas da licenciatura em História que por feliz coincidência pretenderam estudar a temática da Mulher na Idade Média e, com as suas pesquisas, nos permitiram completar a nossa própria: Ana Celeste Antunes Lopes da Silva, Margarida Isabel dos Santos Francisco, Patrícia Cristina Cardoso Correia, Vera Prates.

<sup>12</sup> «[...]um, já de si suspeito, permite comprar o outro, forçosamente mau fora do casamento» – concluiu Paulette L'Hermite-Leclercq, «A Ordem Feudal (Séculos XI-XII)» in *História das Mulheres*, coord. Georges Duby, Michelle Perrot, 2. *A Idade Média*, sob a direcção de Christiane Klapisch-Zuber, p. 309.

<sup>13</sup> «As cidades parecem em geral ter sido especialmente atractivas para as mulheres solteiras – como local de trabalho ou como local de retiro para viúvas, como centros de comércio e indústria, mas também como locais de inovações religiosas e sociais» – Claudia Opitz, «O quotidiano da mulher no final da Idade Média» in *op.cit.*, p. 360.

<sup>14</sup> «No momento em que a Igreja parecia ter contido, ou mesmo eliminado, os desvios sexuais mais marcantes das velhas comunidades rurais da primeira idade feudal – incesto, animalidade –, eis que se defronta com testemunhos de uma sexualidade de novo estilo que invadia, a uma escala inédita, as grandes comunidades urbanas que ainda controlava mal. Essa sexualidade era vivida sem remorsos por casais novos, e ainda mais por inúmeros celibatários para quem nem a fornicção, nem a obscenidade verbal, nem os fantasmas mais descabelados constituíam pecado» – Marcel Bernos, Philippe Lécirvain, Charles de la Roncière, Jean Guynon, *O fruto proibido*, Edições 70, Lisboa, 1985, pp. 146-147.

<sup>15</sup> Cf. Claudia Opitz, «O quotidiano da mulher no final da Idade Média» in *op.cit.*, p. 390.

mentando de qualquer forma o orçamento familiar através do trabalho de ambos quem constituiu a base da maior parte das empresas de sucesso viradas para a nascente economia de mercado<sup>16</sup>.

Como lembra Maria Helena da Cruz Coelho<sup>17</sup>, «as cidades medievais portuguesas não se caracterizam, na verdade, por um grande desenvolvimento artesanal» e, também por isso, a acção da mulher era muito mais significativa no sector terciário, «sobretudo no que concerne ao abastecimento de géneros alimentares»<sup>18</sup>. Noutras regiões, contudo, como na Flandres e noutros centros mercantis da Europa, há mesmo notícias da participação de mulheres em sociedades comerciais, bem como a criação de escolas urbanas para raparigas que as preparavam para um desempenho profissional variado<sup>19</sup>. No entanto, o pequeno comércio, conciliado com o trabalho doméstico, deveria ser por todo o lado o principal sector de actividade feminino, sobretudo nos séculos finais da Idade Média<sup>20</sup>.

O número de criadas deveria também ser considerável<sup>21</sup>. No entanto, o facto do seu trabalho se desenrolar no âmbito da economia doméstica dificultava-nos o acesso aos vestígios do seu desempenho, tal como ao de parteiras ou amas de leite que, não se enquadrando na vida urbana propriamente dita, se tornavam imprescindíveis para que muitas mulheres, delegando nelas parte das suas obrigações domésticas e familiares, pudessem trabalhar noutros ofícios mais lucrativos<sup>22</sup>.

Se, de facto, «dar à luz e criar os filhos» constituíam as tarefas primordiais da mulher casada – no mundo rural como no urbano –, a falta da ajuda de outros familiares na educação dos filhos e nos trabalhos da casa, obrigava ao emprego de outras mulheres, normalmente solteiras, existentes em grande número nas cidades<sup>23</sup>.

Constituída, assim, por casais – «células mais reduzidas e menos solidárias do que a parentela da aldeia» – e incluindo «todos os níveis de sucesso e de riqueza» de durabilidade incerta, a sociedade urbana apresentava-se quase como um caos a que apenas a intimidade do casal dava alguma consistência<sup>24</sup>. No

<sup>16</sup> Cf. *Ibidem*, p. 390 e segs; Maria Helena da Cruz Coelho, *A Mulher e o Trabalho nas Cidades Medievais Portuguesas*, pp. 45-63.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>18</sup> «Mulheres que vendem para mulheres que compram» – *Ibidem*, p. 50.

<sup>19</sup> Cf. Claudia Opitz, «O quotidiano da mulher no final da Idade Média» in *op.cit.*, p. 397

<sup>20</sup> Como diz Claudia Opitz (*ob. cit.*, p. 397) “Esta forma de pequeno comércio era, aliás, um ramo profissional não organizado e, por essa razão, não controlado ou protegido; aqui reinava a livre concorrência, aqui “o mercado” determinava as possibilidades económicas e sociais.

<sup>21</sup> Maria Helena da Cruz Coelho, *A Mulher e o Trabalho nas Cidades Medievais Portuguesas*, p. 48.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>23</sup> Cf. Claudia Opitz (*ob. cit.*, p. 360); Geneviève d’Haucourt, *A vida na Idade Média*, Presses Universitaires de France, 1944.

<sup>24</sup> Marcel Bernos, Philippe Lécrivain, Charles de la Roncière, Jean Guynon, *ob. cit.*, p. 136.

entanto, a itinerância a que obrigava a prática do comércio por exemplo, «a aglomeração nestes espaços fechados e restritos de indivíduos sem qualquer relação de parentesco entre si» – o que os libertava «bruscamente do tabu imperativo, e durante tanto tempo obsessivo, do incesto»<sup>25</sup> –, levava a que fosse constatável um «elevado índice de violência sexual» nos meios urbanos<sup>26</sup>.

Perante a realidade, os teóricos da Idade Média repetiam na essência o pensamento de Santo Agostinho ao afirmar: «Suprimi as meretrizes e as paixões libidinosas perturbarão o mundo»<sup>27</sup>. Daí que se considerasse que a prostituta tinha uma função a desempenhar na sociedade e, principalmente na urbana: garantir a moralidade pública e apaziguar alguns instintos masculinos mais agressivos<sup>28</sup>.

A tendência para o arruamento das profissionais da prostituição<sup>29</sup> tornou-se «numa necessidade de ordem e segurança sentida pela sociedade e que os poderes públicos tomam a cargo»<sup>30</sup>, mas não evitava completamente a proliferação de casos quer de violência sexual quer de «atentados» à moralidade vigente. Assim, violações e outros tipos de abuso eram tratados pelos legisladores a par de inúmeras situações derivadas de uma sociedade que divorciava com frequência o amor da institucionalização do casamento<sup>31</sup>. Também os casos dos poderosos laicos ou eclesiásticos que exibiam muitas vezes as suas barregãs em locais públicos e até na Corte eram rejeitados pela comunidade e, apesar de haver notícias da verdadeira integração da prostituição dentro dos quadros profissionais da época<sup>32</sup>, a actividade paralela dos «refiões» – «que teem mancebas na mancebia publica pollas defenderem, e averem dellas o que ganham no pecado da mancebia» – não era vista com tanta benignidade<sup>33</sup>.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p.136.

<sup>26</sup> Maria Ângela V. da Rocha Beirante, «As Mancebias nas Cidades Medievais portuguesas» in *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais*. Actas do Colóquio, volume I, pp. 223.

<sup>27</sup> Cf. *Ibidem*, p. 222.

<sup>28</sup> Cf. *Ibidem*, pp. 223 e segs. Tal pensamento coexiste, contudo, com a doutrina da Igreja de que «o casamento era o único contexto em que a sexualidade podia ser praticada de forma legítima» – Claudia Opitz, *ob. cit.*, p. 369.

<sup>29</sup> Reunidas num bairro ou rua que começa por ser conhecido por *putaria* e mais tarde por *mancebia* – Cf. Maria Ângela V. da Rocha Beirante, *ob. cit.*, p. 231, as prostitutas aproximavam-se sobretudo dos locais de acolhimento de forasteiros, como fossem as estalagens ou quaisquer outros estabelecimentos na zona mais comercial da cidade (*Ibidem*, p. 237).

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 231.

<sup>31</sup> Cf, por exemplo, Maria Helena da Cruz Coelho e Leontina Ventura, «A mulher como um bem e os bens da mulher», pp. 51-90, ou a supracitada Claudia Opitz, *ob.cit.*, pp. 369-390.

<sup>32</sup> Sendo inclusivamente uma actividade taxada pelo rei - como afirma Maria Ângela V. da Rocha Beirante, *ob. cit.*, p. 224

<sup>33</sup> Cf., por exemplo, *Ordenações Afonsinas*, Livro V, Título XXI.

Nas cidades medievais portuguesas existiam igualmente outras zonas onde a presença de mulheres cristãs era vista com desconfiança e em certos casos mesmo proibida a partir do anoitecer: tratava-se dos locais onde habitavam os descrentes da religião maioritária, com os quais a população contactava quase livremente, temendo-se, porém, a promoção de relacionamentos íntimos. Por essa razão, a mulher cristã era desaconselhada a visitar casas ou tendas de judeus a não ser quando era acompanhada por um homem cristão e também aos judeus se proibia a entrada nas moradas de mulheres cristãs que não estivessem acompanhadas dos respectivos maridos. Abriam-se, contudo, exceções àqueles judeus cujos ofícios justificassem plenamente tais visitas. Sendo minoritários, os mouros sobreviventes no século XV – período de maior cuidado na compilação de antigas leis e de modernização de outras – deviam em tudo estar sujeitos às mesmas inibições que os judeus.

Concluindo, na Idade Média, como de facto, em períodos futuros até a um passado não muito longínquo, a mulher era considerada um ser precioso, sobretudo pela faculdade de gerar os descendentes de seus maridos e era por isso, muito protegida e inibida nos seus contactos com os outros desde a infância até quase ao final da sua vida. Nos casos em que a mulher constituía um elo na cadeia de transmissão hereditária de património, esses cuidados redobravam e exprimiam-se nomeadamente nos diversos impedimentos que eram colocados à sua livre escolha de parceiro matrimonial. Tal papel cingia a mulher exclusivamente à condição de esposa e de mãe que, em todos os estratos sociais e em todos os tipos de comunidade humana, era dominante sobre todas as outras. Contudo, a circunstância de nos estratos médios e inferiores da sociedade, a mulher ser muitas vezes obrigada a trabalhar para auxiliar o negócio familiar ou para trazer um indispensável complemento económico para casa, levou a que ao seu papel tradicional se associasse um outro que embora, certamente, lhe pesasse enquanto acréscimo de canseira diária lhe permitia, quase pela primeira vez, o acesso a um mundo exterior que continuou vedado à mulher dos estratos mais elevados. Do ponto de vista jurídico, a mulher também possuía aparentemente grande paridade com seu marido no que respeita ao manuseamento dos bens familiares - talvez porque era ela quem garantia o respeito pelos bens dos seus filhos. Quando viúva, deixava, porém, que os filhos maiores continuassem a olhar por ela, como antes o seu pai e o seu marido o tinham feito.

FONTES a consultar:

*Livro das Leis e Posturas*, Universidade de Lisboa-Faculdade de Direito, Lisboa, 1971.

*Ordenações del-Rei Dom Duarte*, Edição preparada por Martim de Albuquerque e Eduardo Borges Nunes, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1988.

*Ordenações Afonsinas*, Livros I a V, reprodução “fac-simile” da edição feita na Real Imprensa da Universidade de Coimbra, 1792.

*Livro das Posturas Antigas*, Câmara Municipal de Lisboa, 1974.

## O ROSTO FEMININO DOS JUDEUS E MUÇULMANOS NA IDADE MÉDIA

*CARLOS GUARDADO DA SILVA*

Investigador/Bolseiro da Fundação para a  
Ciência e a Tecnologia. Instituto de Estudos  
Regionais e do Municipalismo “Alexandre  
Herculano” – Faculdade de Letras da  
Universidade de Lisboa

### **Introdução**

Pretendemos com este pequeno texto tecer algumas considerações sobre o estatuto da mulher judia e muçulmana na Idade Média. Não é nossa intenção sermos exaustivos, mas dar-mos um pequeno contributo para a sua compreensão, não esquecendo, todavia, que estamos na presença de fontes «masculinas» que reflectem um modo de pensar particular. É-nos, porém, impossível efectuar este estudo a partir de testemunhos femininos, o que permitiria contrapor estas informações com o seu próprio testemunho, completando-as.

Também não procurámos trazer uma «visão do outro», isto é, apreender como é que os cristãos «viam» os judeus ou muçulmanos, cujas informações abundam, mesmo para o território português. Mais importante para nós, era a sua própria visão, pelo que tivemos necessidade de consultar as fontes hebraicas e islâmicas.

### **O rosto feminino judaico**

#### **No princípio...**

As leis, os rituais, as práticas e os costumes que se desenvolveram em diferentes momentos da história do judaísmo foram sempre entendidos como os meios através dos quais as criaturas – os homens e as mulheres – alcançariam a



relação ideal com o criador: Deus. Os seus comportamentos pautam-se pelo amor a Deus e o respeito pelos outros, o que caracteriza, aliás, a religião do povo judeu<sup>1</sup>.

As mulheres da Bíblia hebraica são nos apresentadas ou como objecto da legislação - sobre escravatura ou divórcio – ou aparecem como personagens de narrativas ou registos históricos, parecendo gozar, neste ponto, de um estatuto particular, tanto no domínio privado como público.

As matriarcas do Génesis, Sara, Rebeca, Lia e Raquel, são-nos apresentadas não apenas nos seus papéis domésticos de mães e esposas, mas igualmente como figuras cujas vidas contribuíram para o curso da história judaica.

No livro dos *Juízes*, Débora, assim como as profetisas Miríam e Hulda representam mulheres que ocuparam importantes cargos de chefia nos tempos antigos, enquanto a «mulher exemplar» dos *Provérbios*<sup>2</sup> representa a idealização da mulher preocupada com o seu lar, que participa nos negócios de compra e venda, que é caridosa, gentil, sensata e respeitada por causa da obra que empreendeu. Outras mulheres bíblicas serviram de *exempla*: Agar, a mãe solteira que é expulsa de casa pelo pai de seu filho e a esposa dele; a filha do rei David, Tamar, que é violada pelo irmão<sup>3</sup>; Jael<sup>4</sup>, cuja coragem e ousadia são imitadas por Judite nos *Apócrifos*<sup>5</sup> e Rute, cuja lealdade para com Noémia, sua sogra, é tida como *exemplum* de uma mulher que abandonou o seu próprio povo para se juntar à religião e à cultura da sua nova família.

As cinco filhas de Selofad<sup>6</sup> apresentam-nos um interessante testemunho de mulheres cuja influência provocou uma mudança no direito das sucessões, o que tornou possível mais tarde as mulheres poderem herdar a propriedade do pai na falta de filhos varões. E não esquecemos Eva, na narrativa mítica do Jardim do Éden, como exemplo da mulher que aspirou à sabedoria, e não a criatura determinante da «queda», conceito alheio ao próprio judaísmo.

Enfim, uma gama variada de retratos e atitudes para com as mulheres que reflectem a heterogeneidade da Bíblia hebraica, cujo texto encontramos fixado, isto é, reconhecido e autorizado como *corpus* canonizado já no século II a.C.

A partir deste momento, a literatura judaica do mundo greco-romano, ou seja, a literatura não canónica do judaísmo, comunica os desenvolvimentos que tiveram lugar na comunidade judaica.

<sup>1</sup> «(...) amarás o teu próximo como a ti mesmo». Cf. *Levítico* 19:18.

<sup>2</sup> *Provérbios*, 31.

<sup>3</sup> 2.º *Livro de Samuel*, 13.

<sup>4</sup> *Juízes*.

<sup>5</sup> Designação dos católicos atribuída aos livros de todo ausentes do Cânone, por exemplo os *Salmos de Salomão* e o *Apocalipse de Henoc*.

<sup>6</sup> *Números*, 27.

A crença na origem divina da Tora faz dela uma constituição imutável, fundamentando a totalidade da legislação judaica posterior – a *Mishna*<sup>7</sup>, o *Talmude* e os diversos Comentadores. Apesar da semelhança nos detalhes a Tora tem especificidades: lei divina, saída da vontade de um Deus único, os seus artigos pretendem-se absolutos, intemporais, imutáveis e universais – constituição do povo e não de Estado. Deste modo, a Tora atribui um lugar único a valores universais como a justiça social, o carácter sagrado da vida humana, a igualdade de todos perante a lei, hebreus ou estrangeiros, cujos princípios se encontram cristalizados nos Dez Mandamentos – sintetizando os grandes traços da constituição divina de que todos os outros textos – simples leis interpretativas e executórias- devem necessariamente decorrer.

Os fariseus tinham-se por guardiões e intérpretes dos ensinamentos da Tora, os Cinco Livros de Moisés. Ensinamentos, porém, que não advinham exclusivamente do Pentateuco. Ao lado deste corpo de ensinamentos desenvolveu-se um *corpus* de doutrina oral. Este expande e define a Tora escrita, interpreta-a e resolve os conflitos que iam surgindo na interpretação das Escrituras, assim como as novas situações. A codificação da Tora oral, estaria completa nos finais do século II d. C., com um papel de relevo para o rabi Akiva, o rabi Meir e o rabi Judá, o *Príncipe*. O trabalho completo de codificação – *Mishna*, ensinamento – continha seis ordens, dedicando-se uma delas por inteiro ao *Nashim*, isto é, ao estatuto jurídico das mulheres.

O período dos *ghe'onim*<sup>8</sup>, do século VII em diante (de *ghe'onim*, os grandes jurisconsultos haláquicos<sup>9</sup>) e, por certo, o período medieval do mundo islâmico e da Europa Central e Setentrional oferecem-nos outras provas sobre a vida das mulheres e os seus papéis doméstico e público.

Neste período, os judeus foram muitas vezes influenciados pelas culturas em que foram vivendo, notando-se por vezes uma certa disparidade entre as mulheres do mundo islâmico e as da Europa, mais independentes.

A descoberta de um *genizah*<sup>10</sup> no Cairo, em finais do século XIX, trouxe dados novos relativamente a aspectos do estatuto e posição das mulheres de Israel e do Egipto, entre os séculos IX e XII. As fontes literárias deste período

<sup>7</sup> Primeira codificação da Lei oral.

<sup>8</sup> Pl. de *ga'on*, chefe de *Yeshiva* no período pós-talmúdico, nomeadamente na Babilónia e na Palestina; as *Yeshivot* (pl. de *Yeshiva*) são as instituições de ensino religioso superior, onde se fez o trabalho de compilação e clarificação que resultou nos dois Talmudes, tornando-se centros de poder espiritual e jurídico para o conjunto das comunidades judaicas. As *Yeshivot* acabariam por se multiplicar na Europa medieval e moderna para se tornarem, mais tarde, nas escolas superiores do ensino talmúdico.

<sup>9</sup> *Halakhah* designa, num âmbito mais vasto, o conjunto da literatura rabínica respeitante ao direito, prescritiva ou legislativa.

<sup>10</sup> Significa literalmente «armazenamento».

são os códigos medievais da lei judaica, que reflectem quer as práticas sefarditas quer *Ashkenaze*<sup>11</sup>, assim como a literatura dos responsos, um género literário que sobreviveu até aos nossos dias. Neste género, há secções exclusivamente dedicadas a leis referentes às mulheres: a sua educação, noivado e casamento, os seus deveres e responsabilidades para com a família, as suas ocupações, assim como as limitações em torno do seu envolvimento religioso na comunidade. Os testemunhos das próprias mulheres até ao período moderno são raros, destacando-se a figura de Glueckel de Hameln (1646-1724), cuja autobiografia oferece uma visão rara da vida pessoal das mulheres. Glueckel obteve um grande êxito comercial, sendo exemplo de uma mulher ligada às actividades económicas.

O estatuto da mulher judia e as atitudes para com ela no período medievo está mais de acordo com o movimento ortodoxo emergente no século XIX, relacionado directamente com a sua atitude em relação à autoridade da Tora escrita e oral, contrastando com o movimento da Reforma, este mais progressista, concedendo igualdade às mulheres na vida religiosa.

### **A gravidez, o parto e a menstruação**

A Bíblia hebraica nem sequer menciona o nascimento duma criança do sexo feminino, dando apenas ênfase à necessidade de assegurar um herdeiro varão. Testemunho disso é o facto do narrador do *Génese* referir o nascimento e a atribuição de nomes a cada um dos filhos de Jacob, enquanto não se faz sequer alusão ao nascimento de Dina, a filha de Jacob, tomando-se conhecimento da sua existência só mais tarde.

Durante a escravidão no Egipto, as parteiras hebraicas são instruídas pelo faraó para matarem todas as crianças do sexo masculino e permitirem apenas a sobrevivência das raparigas. Elementos que indicam claramente a atitude para com as mulheres e a sua posição nas sociedades do Próximo Oriente, desprovidas de qualquer importância na linhagem do povo hebreu.

As leis em torno do parto são igualmente limitadoras do seu universo. Uma mulher ficava ritualmente impura após o nascimento dos seus filhos – por sete dias e depois por mais trinta e três no caso do filho ser rapaz; por catorze dias e outros sessenta e seis dias sendo do sexo feminino<sup>12</sup>. O judaísmo primitivo rodeava a gravidez, o parto e a menstruação com muitos tabus e um rigoroso sistema que definia o que era ritualmente puro ou impuro. O nascimento duma criança do sexo feminino, que um dia se tornará ela própria menstruada e dará à luz, é

---

<sup>11</sup> Nome medieval para a região da Alemanha; por extensão, chamam-se *Ashkenazes* aos Judeus *yiddishófonos* da Europa, ou originários da área cultural europeia.

<sup>12</sup> *Levítico*, 12: 1-5.

duplamente «ensanguentado» e duplamente impuro. O sangue é naturalmente sinónimo de impureza/mácua.

### A educação

Entre os diversos estudos observados pelos Judeus, o *talmud torah* (estudo da Tora) é considerado o mais importante de todos os mandamentos a observar individualmente. A Tora resume a totalidade da tradição judaica: a Bíblia hebraica, a *Mishna*, O *Ghemara*<sup>13</sup> e os códigos medievais. Este mandamento está contido em *Deuterónimo* (6,7) onde se ordena a cada geração que instrua diligentemente os seus filhos nas palavras do *Shema*<sup>14</sup>: «Escuta, ó Israel! O Senhor, nosso Deus, é o único Senhor!».

Se algumas fontes deixam entender que as raparigas podem ter acesso a uma ou outra forma de escolaridade formal, a actividade pública é assunto dos homens. Mesmo que as mulheres vão à sinagoga e assistam às homilias, o seu papel continua a ser puramente passivo. Por isso mesmo, a segregação dos sexos na sinagoga só se impõe no princípio da Idade Média, na época dos *ghe'onim*<sup>15</sup>.

A lei judaica tradicional – *halakhah* – confere ao pai a obrigação de educar o filho, estando a rapariga dispensada do estudo. Todavia, a imagem que encontramos repetidamente na literatura e em outros escritos que glorificam o papel da mulher no judaísmo tradicional, aponta-a como perpetuadora da tradição no lar e como aquela que transmite aos filhos a herança. Deste modo, o *halakhah* e a realidade factual contrastam. A testemunhá-lo aparece, desde o início, um conjunto de mulheres instruídas que se distinguiram pela sua piedade e sabedoria. Lembremos apenas a juíza e profetiza Débora, a única de entre os doze juízes do livro com esse epíteto<sup>16</sup>.

A observância dos mandamentos implicava necessariamente o seu conhecimento, tornando-se inevitável uma aprendizagem dos fundamentos da lei judaica.

O *halakhah* prescreve três mandamentos positivos a serem especificamente observados pelas mulheres: acender as velas do *Sabat*, a separação da massa do *hallah* (o pão do *Sabat*) e o *niddah* (as leis da menstruação). No que diz respeito às prescrições negativas eram, obviamente, obrigadas a observar todas. O conhecimento destas leis preparava uma rapariga para o seu papel doméstico na idade adulta. Simbolizavam a sua responsabilidade no lar e regulavam as relações sexuais entre ela e o marido.

<sup>13</sup> Conjunto dos comentários, debates e decisões em torno da *Mishna*, que com esta constituem o Talmude.

<sup>14</sup> *Shema* «Escuta ?ó Israel!»: primeira palavra da profissão de fé do Judeu proclamando a unidade de Deus. Cf. *Deuterónimo* 6:4.

<sup>15</sup> Élie BARNAVI, dir., *História universal dos Judeus*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992, p. 67.

<sup>16</sup> *Juízes*, 4-5.

No fundo, acaba por ser o estatuto económico e social duma família a determinar se uma mulher virá a receber uma educação secular ou religiosa. Pois a diferença de opinião existia entre os estudiosos talmúdicos acerca das mulheres e da aprendizagem. Recordemos, a título de exemplo, a tese do rabi Eliézer de que ensinar a Tora a uma mulher era ensinar-lhe disparates, apesar de não ter granjeado muitos adeptos. Na verdade, e até quase à actualidade, tem havido uma desigualdade entre a educação das mulheres e a educação dos homens.

Bathsheba Modena, antepassada da famosa Leona de Modena, da família Modena de Ferrara, em Itália, tornou-se quase num caso ímpar, tendo ficado conhecida como uma poetisa inspirada. Passava os dias a estudar, sendo versada no Zohar, o comentário místico medieval da Tora, e especialista nos textos de Maimónides.

Outra mulher culta e notável deste período foi Benvenida Abarbanel, a sobrinha de Isaac Abarbanel, cuja família deixara Espanha em 1492 para se fixar em Nápoles. Após a morte do seu marido Samuel, ela ocupou-se dos seus negócios, conquistando importantes privilégios comerciais, vivendo uma vida de mulher pia e caridosa, cujo lar se tornou um centro de estudo e cultura.

Todavia, nem todas as mulheres judaicas viriam a beneficiar duma educação elevada. Na Europa do Leste, por exemplo, assistimos, entre os judeus mais abastados, a uma concepção que fazia as raparigas submeterem-se à educação secular, mas que negligenciou a instrução judaica como tal a nível avançado. Era uma instrução, sem dúvida valorizada, mas para os homens, afastando a participação das mulheres.

A instituição do casamento e a formação de uma nova família desempenhou um importante papel na sobrevivência do próprio judaísmo. Pois o lar é o lugar onde a criança começa por praticar e aprender a sua herança judaica. O *Sabat* é acolhido no lar todos os fins de tarde de sexta-feira com o acender das velas, tradicionalmente pela mulher da casa. Mas esta não é a única festividade com um carácter eminentemente «doméstico». Particularmente, a *Pesach* (Páscoa), com o *seder*<sup>17</sup> e o *Sukkot*<sup>18</sup>.

Os tempos de refeição e alimentação assumem um papel fundamental na definição da identidade individual do judeu. As bênçãos antes e depois das

---

<sup>17</sup> «Ordenação»; refeição pascal durante a qual se recita a *Haggada*, relato pascal ritual da saída do Egipto, que estaria fixado no século VII. A *Haggada* é uma recolha compósita de passagens bíblicas, *midrashim* (pl. de *midrash*, método de comentário e de interpretação da Bíblia; recolha de comentários rabínicos), fragmentos de *halakha* e de preces.

<sup>18</sup> Festa dos Tabernáculos ou das Cabanas, que começa a 15 do mês de *tishré*: sete dias durante os quais se habita na *sukkah*, «Cabana», em comemoração das condições de existência durante os quarenta anos de travessia do deserto, depois da saída do Egipto. O *tishré* é o primeiro mês do ano hebraico, correspondendo aproximadamente a Setembro-Outubro.

refeições tornam o judeu consciente da relação do seu povo com Deus e das obrigações para com os seres humanos que o rodeiam. As leis do jejum recordam a cada judeu o princípio do *tza'ar ba'aley hayyim*, o princípio ético que proíbe a crueldade em relação aos animais, assim como o carácter distintivo do povo judeu. Todo este conjunto de observâncias têm lugar na intimidade do lar. Deste modo, o casamento providencia potencialmente um contexto seguro onde as crianças possam ser instruídas nos valores morais da verdade e da compaixão, tão caros ao judaísmo.

### **O casamento**

A Bíblia relata-nos diversas narrativas de casamentos e de outras formas de união. Todavia, ela é omissa à forma como se realizaram, pelo que também não enuncia prescrições a observar na própria cerimónia do casamento.

Ficamos a saber, porém, que não era raro, em tempos bíblicos, que um homem tivesse mais do que uma parceira e que tivesse filhos delas. Disso são exemplo as histórias de Abraão e Sara e Agar, Jacob, Lia e Raquel, David e Salomão. A poligamia era permitida mesmo durante o período talmúdico, embora às mulheres fosse apenas consentido um marido. Contudo, embora o Talmude chegue a especular sobre o número máximo de esposas que um homem pode ter, tanto a legislação como a especulação parece terem sido académicas, pois não temos conhecimento de um único rabino polígamo.

Na Idade Média, a Cristandade proibiu a poligamia. Os judeus que viviam sob o jugo cristão criaram uma certa repugnância à lei que a permitia. Embora já tivesse sido aceite em diversas comunidades, a sua proscricção, introduzida sob a forma de *takkanah*, uma prescrição nova, que se afasta do direito bíblico e talmúdico, é atribuída a Rabbenu Gershom (950-1028). Esta proscricção não foi aceite por todas as comunidades judaicas. Pois nos países islâmicos, onde a poligamia era consentida, alguns judeus continuaram a casar com mais de uma mulher. Contudo foi fortemente apoiada pela ameaça de excomunhão pela comunidade e pelos rabinos (mestres de escola).

A narrativa de namoro e casamento de Isaac e Rebeca mostra-nos que a mulher gozava de um certo grau de liberdade em decidir com quem casaria. De facto, o consentimento da noiva nunca deixou de constituir um importante princípio do judaísmo rabínico. O papel desempenhado por Rebeca é claramente o de companheira do seu marido. E a partir da história de Jacob e Raquel, tomamos igualmente conhecimento da importância do amor e da devoção que podem existir entre marido e mulher.

O papel da mulher não é completamente passivo no casamento, apesar da linhagem se transmitir, nos tempos bíblicos, através da linha paterna. As matriarcas Sara, Rebeca, Lia e Raquel são-nos apresentadas enquanto mulheres

corajosas e instrumentos do plano divino. É isto que verificamos quando Sara e Rebeca enviam o mais novo dos dois filhos dos seus maridos, Isaac e Jacob, para o centro dos conflitos que então se desenrolavam. Tamar, nora de Judá, um dos filhos de Jacob, interrompe a narrativa de José<sup>19</sup> para ilustrar a instituição do *Yibbum*, isto é, o casamento levirato<sup>20</sup>, sublinhando a proeminência da tribo de Judá na história de Israel.

Quais os fundamentos do casamento levirato e de outras instituições preservadas pelo Judaísmo Rabínico, como o *agunah*<sup>21</sup> e o divórcio? Para a lei judaica, uma rapariga pertencia ao seu pai, pelo que o casamento representava, em certa medida, a aquisição de uma noiva pelo noivo ao seu pai. Deste modo, ela só conquistava a sua independência pelo divórcio, que lhe tinha de ser concedido pelo marido, ou com a morte deste. Embora o marido *adquiria* a esposa ao *tomá-la*, utilizando as expressões bíblicas e da *Mishna*, ela não era propriedade sua. O acto de aquisição consistia na sua interdição a todos os outros homens. Ou seja, ela tornar-se-ia exclusivamente a esposa do seu marido.

Como *adquiria* um homem uma esposa?<sup>22</sup> A mulher adquiria-se por dinheiro, por documento ou pela prática de relações sexuais. No que diz respeito à soma em dinheiro, esta era irrisória, assumindo um papel mais simbólico que real. O documento a que se refere a *Mishna* diz respeito à nota de divórcio que liberta uma mulher do casamento.

Com o tempo, estes requisitos desenvolveram-se, tornando-se mais exigentes, a ponto de no século III, os *amoraim*<sup>23</sup> babilónicos punirem quem quer que se tornasse nubente «no mercado ou através do sexo ou sem compromisso prévio, ou quem anular um divórcio(...)».

<sup>19</sup> *Génesis*, 38.

<sup>20</sup> «Se os irmãos residirem juntos, e um deles morrer sem deixar filhos, a viúva não poderá casar com um estranho; o seu cunhado é que se juntará a ela e a tomará como mulher, observando o costume do levirato? *v'yib'mah?* E o primeiro filho que ela tiver usará o nome do irmão morto, a fim de que esse nome não se extinga em Israel. Mas, se o homem se recusar a casar com sua cunhada, esta irá ter com os anciãos no tribunal e dirá: “O meu cunhado recusa-se a perpetuar o nome do seu irmão em Israel e não quer observar o levirato para comigo”. Então os anciãos da cidade mandá-lo-ão comparecer e interrogá-lo, se persistir na negativa e disser: “Não me agrada recebê-la por mulher”, a cunhada aproximar-se-á dele, na presença dos anciãos, tirar-lhe-á a sandália do pé e cuspirá no rosto, dizendo: “É assim que se deve tratar o homem que não quer edificar a casa do seu irmão!”». *Deuterónimo*, 25: 5-9.

<sup>21</sup> Mulher abandonada pelo marido, que a lei judaica impede de voltar a casar.

<sup>22</sup> Encontramos as leis fundamentais acerca do casamento num tratado da *Mishna*, o *Kiddushin*: «Uma mulher é adquirida de três maneiras e adquire-se a si mesma por duas. Ela é adquirida por dinheiro, por documento ou pela prática de relações sexuais. (...) E adquire-se a si mesma por divórcio ou pela morte do seu marido. Uma viúva sem filhos é adquirida por relações sexuais e adquire-se a si mesma pelo *halitzah* (acto de descalçar o sapato) ou pela morte do seu cunhado.»

<sup>23</sup> plural de *amora*, título usado pelos doutores da Lei na Palestina e na Babilónia, do século III ao século VI. Os *amoraim* compilaram a *Ghemara*, o conjunto de comentários, debates e decisões em torno da *Mishna* (primeira codificação da lei oral), que com esta constituem o Talmude.

A literatura talmúdica reflecte, assim, a mudança de um código bastante simples de moralidade sexual para um muito mais exigente. Na verdade, o código bíblico consistia (e consiste) em normas primárias relativas ao incesto<sup>24</sup>, à perversão e ao adultério<sup>25</sup>, em leis sobre a violação e a tentação, e pouco mais.

A cerimónia de casamento consistia, nas suas origens, em duas cerimónias rituais independentes – os esponsais (*kiddushin*) e o casamento (*nissuin*) – separados por um ano, consumando-se o casamento quando o marido e mulher passavam a viver juntos. É já na Idade Média que as duas cerimónias se vão combinar numa só, devendo-se tal facto a diferentes razões, dado o período de espera gerar um conjunto de problemas, tendo tido diversas soluções, consoante as comunidades.

No início, o cerimónia reflectia o elemento contratual de um casamento entre um homem e uma mulher, no qual aquele adquiria esta como propriedade sua. Mais tarde, no período medieval, o casamento pretendia espelhar a aliança divina entre Deus e o povo escolhido, situação que explica que nos casamentos não ortodoxos tanto o noivo como a noiva declarem a sua intenção de se manterem fiéis um ao outro, diferindo dos casamentos ortodoxos, onde apenas o homem recitava a fórmula dos esponsais: «Vê! Estás-me prometida em casamento por este anel, segundo a lei de Moisés e Israel.». Deste modo, o casamento assumia novos contornos, procurando-se que a sua essência estivesse na santidade da união entre homem e esposa, onde cada um seria dedicado ao outro, e ambos integrariam uma família mais alargada: a comunidade de Israel. A sua sagração teria lugar debaixo do *huppah* (dossel nupcial), que simboliza a protecção no novo lar e a unidade familiar do casal<sup>26</sup>.

O judaísmo pós-bíblico tomou uma série de medidas de protecção dos direitos das mulheres: a abolição da poligamia atribuída a Rabbenu Gershom, assim como a proibição de um homem se divorciar sem o consentimento da mulher. No *ketubah* (contrato de casamento) foi inserida uma cláusula pela qual o noivo se compromete a fazer um pagamento substancial à sua esposa no caso de divórcio. Todavia, não deixa de ser evidente, como ainda hoje segundo a lei ortodoxa, o facto de só os homens terem o poder unilateral de se divorciarem das suas esposas.

Aqui, nota-se, uma vez mais, uma dicotomia entre a posição prescrita da mulher e a realidade histórica e quotidiana por ela vivida. Pois o estatuto das mulheres tal como está definido na legislação judaica e as histórias e crenças

<sup>24</sup> *Levítico*, 18:6-18.

<sup>25</sup> *Levítico*, 18:20.

<sup>26</sup> Jean CHEVALIER e Alain GHEERBRANT, «Dossel», *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa, Teorema, 1994, p. 271.



sobre as mulheres tal como estão recolhidas no contraponto ao *halakhah*, o *aggadah* («a ciência», literatura judaica interpretativa), reflectem mais as preocupações do homens do que as das mulheres. Embora persista o ideal do casamento, uma vez que se considerava que um homem sem esposa vivia sem bênçãos, a legislação parece preocupar-se por protegê-la, mas igualmente constrangê-la, especialmente na vida pública, reservada “exclusivamente” aos homens.

### O divórcio

O judaísmo assume uma perspectiva dupla relativamente ao divórcio: por um lado aceita-o; por outro, vê-o como algo profundamente condenável.

No *Deuterónimo*<sup>27</sup> encontramos esta mesma tensão, assumindo uma atitude ambivalente para com o divórcio, aliás confirmada pela legislação que proíbe um sacerdote de casar com uma divorciada<sup>28</sup>, embora eles não fossem impedidos de se divorciarem da sua esposa. Assim, homem e mulher que se divorciaram um do outro não estão autorizados a voltar a casar entre si, porque a mulher foi «conspurada» por um segundo homem.

Embora se notem alguns vestígios de legislação antidivórcio, o *halakhah* pós-bíblico aceita o divórcio como legítimo. O *get* (carta de divórcio entregue por um homem à sua esposa) liberta-a do casamento e autoriza-a a casar-se com outro homem.

A legislação medieval, tradicionalmente atribuída a Rabbenu Gershom, introduziu dois elementos importantes no sentido de proteger a mulher divorciada contra a sua vontade, assim como procurou evitar que esta fosse deixada sem qualquer sustento económico.

Deste modo, exigia-se o consentimento da mulher para se poder divorciar, contrariando o que havia sido prescrito no Talmude; sem esse mesmo consentimento o divórcio não tinha efeitos jurídicos, tornando-se nulo. O segundo elemento foi o *ketubah* (contrato de casamento), já anteriormente introduzido, que destacava as obrigações do marido para com a sua esposa, o qual incluía acordos financeiros para o caso do casamento terminar por divórcio ou por morte do marido.

Todavia, a mulher continuava vulnerável, não podendo suscitar o divórcio. Pois se o seu marido se recusasse a conceder-lho, ela podia vir-se a encontrar na

---

<sup>27</sup> «Se um homem escolher uma mulher, coabitar com ela e depois ela deixar de lhe agradar, porque descobriu nela qualquer coisa de inconveniente, escrever-lhe-á uma carta de divórcio, entregar-lha-á na mão e despedi-la-á de sua casa. Se uma vez saída da casa conjugal, desposar outro homem, e este último também a aborrecer, escrever-lhe-á uma carta de divórcio, entregar-lha-á na sua mão, e despedi-la-á de sua casa. Se o segundo marido vier a falecer, o primeiro marido, que a repudiou, não poderá voltar a recebê-la, porque ficou contaminada. Isto seria uma abominação aos olhos do Senhor, e não deves desonrar a terra que o Senhor, teu Deus, te der em herança». *Deuterónimo* 24:1-4.

<sup>28</sup> *Levítico*, 21.

condição de *agunah* (mulher abandonada pelo marido, que a lei judaica impede de voltar a casar). Se o seu marido desapareceu ou é dado como morto, ou se ele se recusa a conceder-lhe um divórcio religioso, se ela voltar a casar está condenada a ser adúltera, sendo os seus filhos *mamzerim* (prole de uma união ilícita). Este é o problema mais grave com que se confrontam actualmente os tribunais judeus ortodoxos, sobretudo na sequência do *Shoah* (Holocausto), onde a posição de *agunah* é intolerável e trágica. O judaísmo ortodoxo encontrou modos de contornar esta lei e permitir que a *agunah* volte a casar.

### O véu

Hoje uma minoria de mulheres casadas, com um sentimento profundo de religiosidade, continua a cobrir a cabeça, baseando-se na crença de que a aparição de uma mulher em público com a cabeça descoberta constitui um comportamento imoral. Efectivamente, o Talmude palestiniano diz-nos que a escola de Shammai, que apenas reconhecia o adultério como causa de divórcio, acreditava que a aparição em público de mulher casada sem a cabeça coberta era sinónimo de infidelidade traduzindo-se numa causa legítima de divórcio.

No século XVI as mulheres começaram a usar um *sheitel* (véu) para cobrirem o cabelo. O *sheitel* era usado pela noiva no seu casamento e ao longo da sua vida de casada. Todavia, a sua prática não se tornou universal, tendo-se revoltado muitas mulheres, descobrindo o seu cabelo.

As mulheres judias do Oriente continuaram a usar o véu, o que facilmente se compreende se atendermos ao facto de ser uma prática usual na região desde os tempos mais remotos. E as mulheres de dignidade deixá-lo-iam cair sobre o rosto. Deste modo, apesar do *sheitel* ser ainda hoje usado por mulheres devotas, de que são exemplo as seitas hassídicas, a maior parte delas não cobria a cabeça. Os padrões rabínicos de recato a respeito da exposição pública e do modo de vestir eram extremamente rigorosos, embora na maior parte das vezes tivessem sido as atitudes culturais prevaletentes a influenciarem as respostas judaicas.

A tradição palestiniana de cobrir o rosto continuou por toda a Idade Média, apesar desta prática não ter tido acolhimento generalizado entre os judeus da Babilónia. Os legisladores do período dos *ghe'onim* na Babilónia e, mais tarde, na Europa, falam da cobertura do rosto como algo pouco usual.

### A sexualidade

A atitude judaica em relação à sexualidade feminina é governada pelas leis do *niddah* (menstruação) e o *halakhah*<sup>29</sup>. O judaísmo, tal como outras culturas

<sup>29</sup> Em direito rabínico, decisão que tem força de lei; numa acepção geral, designa o conjunto da literatura rabínica respeitante ao direito.

do Próximo e Médio Oriente interditava o contacto com uma mulher menstruada, proibindo os esposos de se tocarem durante e após o período menstrual, intensificando o contacto sexual no decorrer da fase fértil da mulher. O *halakhah* prescreve o que se deverá permitir em termos de relações sexuais entre marido e mulher, consentindo uma liberdade relativa, o que em certas alturas acabaria por criar uma atitude geral mais ascética em relação à sexualidade. Maimónides é disso exemplo, reconhecendo uma certa latitude nos aspectos práticos do *halakhah*, ao mesmo tempo que exige um certo grau de devoção na santificação pelo homem do acto sexual<sup>30</sup>. Esta legislação dirigia-se sobretudo ao cônjuge masculino, cuja percepção da sexualidade contrasta com a feminina<sup>31</sup>.

As leis do *niddah* exigiam que uma mulher permanecesse impura durante sete dias, em correspondência com o seu corrimento menstrual. Findo este período, ela devia realizar uma oblação para expiar a sua impureza<sup>32</sup>. O *halakhah* pós-bíblico exigia-lhe, porém, que ficasse impura por até catorze dias, um máximo de sete dias de menstruação e um período subsequente de sete «dias brancos», sem hemorragias. O fim deste período assinalava-se com o *tevilah* (imersão) num *mikveh* (banho ritual), o que indicava consentimento para a retoma de relações sexuais entre marido e mulher.

Depois da data da destruição do Templo, no ano 70 d.C., verificou-se uma mudança nas leis do *niddah*: de uma ênfase na pureza e impureza para uma proibição sexual. Nos primeiros tempos as leis do *niddah* tinham como objectivo manter as mulheres afastadas do Templo e das ofícios sagrados. Posteriormente, estas leis viriam a aplicar-se à própria privacidade das relações marido-mulher.

<sup>30</sup> «A esposa dum homem é-lhe consentida. Deste modo, o que quer que um homem queira fazer com a sua mulher, pode fazê-lo. Pode ter relações sexuais sempre que lhe apetecer e beijar qualquer órgão que queira. E pode ter relações sexuais de um modo natural ou não natural, desde que não derrame sémen despropositadamente. E, contudo, a via piedosa é não agir levemente nestas matérias e santificar-se durante o acto sexual, como explicámos nas Leis do Conhecimento. E ele não se desviará da prática comum, por isto (acto sexual) é, na verdade, apenas para procriação.». Maimónides, *Mishneh Torah, Issurei Bi'ah* 21:9.

<sup>31</sup> «A sexualidade masculina é vista pelos rabinos como a maior ameaça às estruturas familiares e sociais. A sexualidade masculina é activa e egocêntrica e sempre em perigo de “perder as estribeiras”. Deve ser contida pelos mecanismos do casamento, dos deveres de procriação, da responsabilidade para com a mulher e de um poderoso tabu relativo à homossexualidade masculina e à masturbação.

« A sexualidade feminina é encarada de modo muito diferente. (...) As mulheres são retratadas como sexualmente introvertidas e passivas. (...) Embora a sua sexualidade esteja escondida, é tão poderosa como o eroticismo óbvio do homem, ou mesmo mais: “A paixão duma mulher é maior que a de um homem”». Rachel BIALE, *Women and Jewish Law*, New York, Schochen, 1984, p. 122.

<sup>32</sup> «Quando uma mulher tiver o fluxo sanguíneo, permanecerá separada, durante sete dias. Quem a tocar ficará impuro até tarde. Tudo aquilo sobre que ela se deitar durante a sua separação, ficará impuro; tudo aquilo em que se sentar, ficará impuro. Quem tocar na sua cama deverá lavar os seus vestidos, banhar-se-á em água e ficará impuro até à tarde (...).» *Levítico* 15:19-33.

Efectivamente, as leis do *niddah* não excluem a participação da mulher na sinagoga ou na vida comunitária. Todavia, a exclusão de algumas mulheres, durante o período da menstruação, é voluntária, sendo visto como forma de renovação da relação conjugal e de preservação da pureza da família.

### A religião

O judaísmo ensina que Deus conduz a humanidade, condução esta que nos é apresentada em termos de *mitzvot* (mandamentos<sup>33</sup>, prescrições bíblicas ou rabínicas), cuja origem é colocada no monte Sinai. Deste modo, os judeus progressistas vêem os *mitzvot* como respostas religiosas das diferentes gerações às condições económicas, sociais e políticas do seu tempo, pelo que se torna necessário uma certa abertura mental para uma melhor resposta às circunstâncias.

Todavia, sem descorar os princípios do judaísmo que são imutáveis: a rígida busca da verdade, a necessidade da justiça ser temperada pela compaixão e a igualdade absoluta entre homens e mulheres de todas as raças, credos e nações. A isenção da mulher de certas leis resulta de um princípio talmúdico que dispensava, mas não a proibia, de todos os mandamentos positivos circunscritos no tempo. No fundo tal significava que era consentido às mulheres observarem os mandamentos positivos relacionados com um tempo específico, se assim o quizessem, sem estarem obrigadas a fazê-lo. Deste modo, as mulheres estavam isentas da obrigação de habitarem o *sukkah* durante a Festa dos Tabernáculos, de ouvir o *shofar*<sup>34</sup> no Ano Novo e no *Iom Quipur*, da obrigação de usarem *tzitzit* («franjas») ou *tefillin* («filactérias»).

Esta não é, porém, uma regra geral. As mulheres devem observar o mandamento de comer pão ázimo na *Pesach*, embora este seja um mandamento positivo associado a um período específico.

As mulheres estão igualmente isentas de outros *mitzvot* não circunscritos no tempo, como o estudo da Tora, a procriação<sup>35</sup>, e a redenção do primogénito

<sup>33</sup> O Judaísmo Tradicional reconhece 613 mandamentos, derivados da Tora. Na Idade Média fizeram-se várias tentativas de sistematização: 365 negativos e 248 positivos.

A grande maioria dos *mitzvot* aplica-se igualmente a homens e mulheres, sobretudo para os mandamentos negativos. São consideradas algumas excepções relacionadas com os *mitzvot* directamente associados ao género, como a circuncisão para os homens e as leis da menstruação para as mulheres; por outro lado, mandamentos que não estando relacionados com diferenças biológicas, baseiam-se, porém, no género.

<sup>34</sup> Chifre de carneiro utilizado na liturgia da sinagoga, nomeadamente para o toque ritual de *Rosh ha-Shana* (o Ano Novo judaico, celebrado no princípio do mês de *tishré* (Setembro-Outubro) e de *Yom Kom Kippour* (o Dia do grande perdão – ou da expiação - , dia de jejum e de orações, no dia 10 do mês de *tishré*).

<sup>35</sup> Embora o *Génesis* dirija a expressão «Crescei e multiplicai-vos» (*Génesis* 1: 28) tanto a homens como a mulheres, já que ambos participam no acto procriador, como parceiros, o *halakhah* faz da procriação um dever exclusivamente masculino.

masculino. Apesar de poderem observar todos estes mandamentos, não o faziam na Idade Média, começando a fazê-lo só recentemente, quando o *halakhah* (direito rabínico) começou a ser estudado por mulheres que nele descobriram uma gama de observâncias que lhes tinham estado vedadas por uma série de razões, essencialmente domésticas.

David ben Joseph Abudarham, um comentador medieval, explica a razão da isenção das mulheres de *mitzvot* positivos circunscritos no tempo, devendo-se a um conflito básico entre as ordens de Deus e as exigências do marido: «A razão porque as mulheres são isentas de *mitzvot* positivos para certas ocasiões é porque a mulher está ligada ao seu marido para satisfazer as suas necessidades. Estivessem elas obrigadas a esses *mitzvot* positivos, e podia suceder que, enquanto ela está a executar um *mitzvah*, o marido lhe ordenasse que executasse o seu próprio mandamento. Se ela executasse o mandamento do Criador e deixasse de lado o do marido, ai dela por causa do marido! Se ela executa o mandamento do seu marido e põe de lado o do Criador, ai dela por causa do seu Criador! Deste modo, o Criador isentou-a dos seus mandamentos, para que assim ela possa ter paz com o seu marido».

As mulheres estariam isentas de mandamentos que não recaíssem na esfera doméstica, nomeadamente relacionados com a oração, o estudo e a leitura – todos eles mandamentos que se relacionam com a vivência religiosa de um homem segundo o *halakhah*.

Assim, a isenção das mulheres representa mais um princípio sociocultural, do que um princípio lógico-jurídico, o que parece testemunhar a posição haláquica e religiosa das mulheres condicionada por uma tensão entre duas percepções das mulheres. A este propósito, e num comentário à passagem de Abudarham, refere Rachel Biale: «Deus, na “rivalidade” do nosso texto, mantém uma posição teológica e ética fundamental que não reconhece a estratificação dos seres humanos, a inferioridade das mulheres em relação aos homens. Todas as pessoas têm igual valor, espiritual e moralmente, e toda a vida humana é de igual modo santificada. Por outro lado, o marido representa uma atitude assente na vida quotidiana e na realidade social, onde há distinções de religião, classe, instrução e, é claro, género. As mulheres são-lhes inferiores em poder económico, estatuto social, direitos jurídicos e papel e importância religiosos. Enquanto, nos mais puros termos espirituais e morais, a vida duma mulher vale tanto quanto a de um homem, a sua vida real e quotidiana é marcada pela subserviência ao homem. Esta tensão surge no Génesis, nos dois mitos da criação. Num deles a mulher é criada, como o homem, “à imagem de Deus”, e no outro é criada para ir ao encontro das necessidades do homem.».

Esta tensão da posição da mulher na lei judaica reflecte-se no facto de estar obrigada a rezar, estando, porém, isenta da recitação duas vezes por dia, da

afirmação da fé, o *Shema*, porque este é um mandamento positivo relacionado com um tempo específico (a tarde e a manhã). Este, talvez, o melhor testemunho para verificarmos o papel secundário partilhado pelas mulheres, escravos e crianças na vida religiosa. Desta isenção específica resultou, a isenção genérica do acto da oração pública e comunitária, tendo ficado a oração das mulheres como um acto de devoção pessoal e privada. Daqui derivou igualmente o estabelecimento duma divisão entre a «oração dos homens» e a «oração das mulheres», negando-se às mulheres, por exemplo, a participação num *minyán* («número» em hebraico; o *quorum* de dez homens adultos requeridos para a oração pública), apesar da Lei as autorizar a ler a Tora. Pois receava-se que se uma mulher fosse chamada a ler, ela fizesse realçar os membros masculinos da congregação que talvez não tivessem a capacidade técnica exigida para se estar apto a ler a Tora. Esta segregação na sinagoga terá estado na base duma redução da participação das mulheres nos serviços religiosos públicos.

### **O trabalho**

A maior parte das mulheres trabalhava em casa, lugar onde se podiam recolher na intimidade, sem constrangimentos. Tecer, fiar, lavar, cozinhar, cozer pão e moer farinha eram trabalhos que lhes estavam reservados e que efectuavam no retiro dos seus lares.

A posição das mulheres no trabalho foi, porém, melhorando com o progresso cultural ao longo de gerações, levando a mulher a assumir outros papéis de maior relevo. Por vezes era ela quem providenciava o sustento do marido, trabalhando para a família, na agricultura ou no comércio, assistia a palestras públicas, frequentava estudos e participava nos serviços da sinagoga, tendo a sua própria vida social.

Apesar duma constante marginalização do seu estatuto e posição na vida religiosa, a mulher tinha, no lar, um certo grau de conhecimento e autoridade. Os três mandamentos positivos – acender as velas do *Sabat*, separar a massa do pão do *Sabat* e a lei do *niddah* – simbolizavam o papel tradicional da mulher no lar e o poder que tem em relação à sua vida doméstica e privada.

### **O rosto feminino muçulmano**

#### **No princípio...**

O Islão é uma religião fundada na revelação dum texto – o *Qur'an* –, recebido ao longo de vários anos por Maomé, dirigindo-se a homens e mulheres de igual modo. O *Qur'an* refere-se a uma plena igualdade entre homem e mulher no que respeita às leis civis e penais.

Para os muçulmanos quer o pensamento, quer a acção têm consequências espirituais e éticas com um profundo significado religioso, interferindo em todas as manifestações públicas e privadas. Todos, mantêm uma relação pessoal e directa com Deus, pelo que a lei religiosa muçulmana abarca todos os aspectos da vida e, por princípio, lei e teologia fundem-se no *Islam*<sup>36</sup>.

Os sunitas sustentam que Deus escuta todos os crentes de igual modo e que nenhum pode mediar outro. Deste modo, no Islão sunita, nem os homens nem as mulheres podem ser entronizados como figuras santas capazes de mediar com Deus a favor de suplicantes.

A principal instituição do Islão é a *ummah*, a comunidade islâmica, governada pela *Sharī'ah*, isto é, a lei divinamente instituída interpretada pelos *ulama* a bem dos muçulmanos. Nas sociedades islâmicas em geral, a ortodoxia sunita demonstra maior adaptabilidade aliada a um igualitarismo espiritual e moral que proclama que todos os crentes são iguais perante *Allah* (Deus). Deste modo, as mulheres são iguais aos homens, como os pobres são iguais aos ricos, não havendo também privilégios hereditários.

A *Shi'ah* oferece uma excepção a este princípio. Embora muçulmanos sunitas e xiitas possam orar em conjunto, há diferenças fundamentais nas suas fontes de autoridade religiosa. Os *Shi'i* sustentam que Ali, primo e genro do profeta Maomé, era o seu sucessor legítimo e que apenas os descendentes do profeta por Ali e Fátima, filha do profeta, podem exercer autoridade religiosa. Assim, cada muçulmano xiita está obrigado a seguir uma determinada autoridade legal, considerando-se que a decisão pessoal em matéria de lei é prerrogativa exclusiva das autoridades legais seniores, devendo todas elas ser descendentes de Ali e Fátima. Cada questão jurídica é, para os xiitas, única e sem precedentes, sendo a decisão da autoridade legal entendida como dizendo apenas respeito aos próprios aderentes. Teoricamente, isto permite uma maior flexibilidade no desenvolvimento da lei muçulmana xiita do que na sunita.

O Islão sunita assenta no consenso alargado dos *ulama* nas interpretações do *Qur'an* e na dedução erudita de princípios morais gerais a partir do comportamento exemplar, da *sunnah* (comportamento exemplar) do profeta Maomé e dos seus Companheiros. As quatro principais escolas jurídicas sunitas – malikita, hanafita, chafiita e hanbalita – encarnam o sistema jurídico islâmico.

As mulheres assumem um papel de destaque na fundação do Islão. Khadijah, uma mulher de negócios de meia-idade, esposa e mãe, foi a primeira a escutar a revelação de Maomé e a tornar-se muçulmana. Khadijah foi a sua companheira mais íntima e amiga mais chegada. Foi a primeira pessoa a quem Maomé contou

---

<sup>36</sup> Em árabe significa «submissão a Deus».

a sua visitação do anjo *Jibra'íl* que deu início à revelação, e que o confortou no seu terror, cobrindo-o com a sua capa, dizendo tê-lo Deus abençoado como seu mensageiro. Não esqueçamos igualmente uma tradição, embora pouco conhecida e não reconhecida por todos, que diz que *Jibra'íl*, o Anjo da Revelação, terá visitado uma vez Maomé na presença de Khadijah dizendo-lhe «Informa Khadijah que o Senhor lhe deseja paz». O próprio maomé havia nomeado uma jovem A'isha, como uma das autoridades religiosas dos muçulmanos, continuando ela a ser vista como uma importante fonte de autoridade.

Khadijah morreu com cerca de sessenta e cinco anos, tendo Maomé casado de novo e num lar agora polígamo. De entre as suas esposas, A'isha era a mais influente. Esta, uma vez ciumenta, ter-se-á referido a Khadijah como «aquela velha desdentada que Deus substituiu por outra melhor». Por isto Maomé censurara-a: «Deus não o fez. Eu fui rejeitado, mas ela acreditou em mim. Chamaram-me mentiroso, mas ela proclamou a minha honestidade; ela partilhou comigo a sua riqueza quando eu nada tinha; e Deus agraciou-me com filhos dela.»

O relato corânico da Criação e da «Queda» enfatiza a origem comum das mulheres e dos homens, igualando-os: «Ó humanidade! Venerai Aquele que vos sustenta e criou de uma só alma e dela criou a sua companheira, de ambas se propagando uma multidão de homens e mulheres.»<sup>37</sup>

Eva, conhecida no árabe por *Hawwa'* não aparece mencionada no *Qur'an*. Porém, tanto Adão como *Hawwa'* são igualmente responsáveis pela “Queda”. Nada nos sugere no texto corânico que a mulher de Adão o tenha afastado da obediência a Deus e, portanto, que a mulher ou a sexualidade sejam amaldiçoadas.

Deste modo, o rosto feminino não é amaldiçoado pelas concepções ortodoxas. Não obstante, a ablução ritual (lavagem/purificação) é necessária para estabelecer um estado de preparação física e espiritual para a oração. O *ghusl*, a «ablução maior», é necessária depois do parto, da menstruação, da ejaculação, do acto sexual e, segundo alguns *ulama*, depois de tocar num cadáver. A «ablução menor», *wudû'*, é exigida após a satisfação de necessidades fisiológicas, o sono profundo ou a inconsciência, pequenas perdas de sangue (excepto picadas e arranhões) e o toque nos órgãos genitais. O *ghusl* requiere dedicações formais: «Recolho-me em Deus» e «Em nome de Deus, o Misericordioso, o compassivo», seguindo-se um banho de água limpa sobre todo o corpo<sup>38</sup>. O *wudû'* é uma ablução mais limitada, necessária como preparação para a oração, mas

<sup>37</sup> *Sûrah* 4:1 (*An-Nisa*).

<sup>38</sup> A escola *Malikî* prescreve um ritual mais complicado para o *ghusl*. As dedicações em árabe seguem o *niyyah*, expressão de intenção que precede qualquer acto voluntário de significado espiritual ou ético. Todavia, outros *ulama'* recomendam apenas o *ghusl* (enquanto *sunnah*) depois de se ter tocado num cadáver, mas nem assim obrigatoriamente.



dependente de um estado de *ghusl*. A ablução simboliza a rededicação do espírito à adoração, honrando e transcendendo o corpo e a vida do corpo. Uma pessoa que não esteja no estado de *wudu'* não pratica orações rituais.

Para as autoridades clássicas do Islão, a experiência do parto é honrada, não como sofrimento em expiação do pecado original – noção repudiada pelo Islão –, mas como forma de testemunho. Apesar da necessidade do *ghusl* após dar à luz, o parto em si nunca foi tido por poluição vergonhosa. Pois uma mulher que morria ao dar à luz era honrada como *shahîd*, «mártir».

Contudo, embora a maternidade seja algo de honrado, ela não define nem confina as mulheres no Islão. Mas apesar da elevada honra associada à maternidade, uma mãe não é obrigada a amamentar o seu filho ou filha se o não quizer fazer, cabendo ao pai procurar e pagar os cuidados alternativos. Alguns dos *'ulama'* clássicos mais influentes permitiam, em certas circunstâncias, tanto a contracepção como o aborto antes do quarto mês de gravidez, dado os muçulmanos – tanto homens como mulheres – terem direito ao gozo da sexualidade dentro do casamento, gozo que é distinto do direito de ter filhos. Os muçulmanos eram, aliás, frequentemente aconselhados a praticarem a contracepção em território inimigo (*dar-ul-harb*) ou em tempos de pestilência ou de fome.

Os muçulmanos entendem a maternidade como uma metáfora de orientação e autoridade ternas da *rahîm* (compaixão) no Islão. De facto a palavra *rahîm*, um dos atributos de Deus, tem a mesma raiz que a palavra «útero» em árabe.

«Mãe» foi empregue simbolicamente na primeira comunidade islâmica, no século VII, servindo para designar todas as viúvas do profeta Maomé, tendo cada uma recebido o título de «Mãe dos Crentes». A'isha foi a mais famosa e importante destas mães, embora nunca tenha dado à luz. Porém a sua autoridade assentava nas suas qualidades pessoais – inteligência, honestidade, amor e respeito que inspirou no marido, Maomé.

O Profeta advertiu os muçulmanos: «Recebam metade da vossa religião desta que aqui está», apontando para A'isha, e nomeou-a autoridade em todas as questões religiosas durante a sua ausência. A maior parte dos registos da vida privada do Profeta chegam de A'isha. Quando questionada sobre o que fazia Maomé em casa, esta respondeu: «Ajudava a sua mulher. Varria o chão e remendava as suas próprias roupas.»

Por outro lado foi ela, A'isha, a nomeada pelo primeiro califa, Abu Bakr, seu pai, e não o irmão mais velho, Abdarramão, como seu testamenteiro. A'isha é venerada pelos muçulmanos sunitas; os xiitas, porém, abominam-na por causa da sua oposição a Ali, o quarto califa e genro do profeta.

Apesar do celibato não ter lugar no Islão sunita, as viúvas do profeta Maomé, honradas como «Mães dos Crentes», viveram como uma comunidade de mulheres celibatárias com grande influência política, participando nos assuntos públicos

no período dos primeiros kalifas. Para todos os muçulmanos, homens e mulheres, o primeiro dever é para com Deus. O amor e obediência a Deus superam todos os outros deveres e responsabilidades. A prática do Islão exige uma vida de bondade, numa atenção constante às rigorosas exigências éticas do Islão, não bastando para a salvação o mero desempenho das expressões formais de fé.

O *Qur'an*, como a palavra de Deus revelada, e a *Sunnah*, como a prática exemplar do Mensageiro escolhido por Deus, Maomé, formam em conjunto a *Sharî'ah*, o pilar da ética muçulmana. A interpretação, elaboração e aplicação dos princípios da *Sharî'ah* é a *fiqh*, usualmente traduzida por jurisprudência. A *fiqh* é a ferramenta com que os *ulama* constroem o direito muçulmano nas fundações da *Sharî'ah*.

As quatro grandes escolas ortodoxas do direito muçulmano, traduzem o nome dos seus fundadores: Hanafi, Malikî, Shafi'i e Hanbalî. Estas escolas evoluíram em diferentes áreas geográficas e culturais do mundo muçulmano, tendo-se cristalizado por volta do século X, no final do período clássico do direito muçulmano.

Apesar de concordarem nos princípios gerais da legislação, diferem nas suas regulamentações no que diz respeito a assuntos específicos (mesmo dentro da mesma escola, de região para região), incluindo os direitos e responsabilidades dos homens e das mulheres na família. A principal razão deve-se ao *'urf*, «costume», este uma das fontes complementares usadas pelos *ulama* clássicos na sua elaboração da lei muçulmana a partir das fundações da *Sharî'ah*.

Para as diferentes escolas jurídicas, todos os muçulmanos, homens ou mulheres, são igualmente competentes para executarem todos os ritos muçulmanos, sendo todos os crentes iguais perante Deus e na relação pessoal directa com Deus, tal qual o *Qur'an* proclama:

«Que não haja coersão em matérias de fé. O caminho da verdade é agora distinto do caminho do erro.»<sup>39</sup>. A liberdade de consciência é, igualmente, um princípio da *Sharî'ah*.

A lei muçulmana pretende ser um guia da acção moral.

Há uma grande diversidade de leis e tradições muçulmanas a regular a relação entre homens e mulheres e os papéis das mulheres na *ummah*, a comunidade de muçulmanos.

### **O «feto adormecido»: *ar-raqid***

As normas hanafi e malikî sobre o «feto adormecido» são ligeiramente diferentes. Sob a regra malikî, dominante no Ocidente árabe, incluindo al-An-

<sup>39</sup> *Sûrah* 2:256 (*Al-Baqarah*).

dalus e na África Ocidental, a gravidez humana perdura por cinco ou mesmo sete anos. O direito hanafî, geograficamente o mais extenso de todos, abrangendo a maior parte do antigo Império Otomano e a maior parte da Índia, aceita pretensas gestações de até dois anos.

A noção de «feto adormecido» comporta importantes consequências legais para as viúvas e para as mulheres abandonadas, protegendo-as das punições por sexo ilícito apesar da gravidez, ao mesmo tempo que reconhece a criança como herdeiro legítimo do marido defunto ou ausente. Para as mães solteiras, que não podem invocar o «feto adormecido» como defesa, ou desculpa piedosa, a fórmula jurídica convencional atribuía a gravidez a uma visita aos banhos públicos pouco depois da hora dos homens: uma mulher pode sentar-se acidentalmente em cima dum resíduo de sémen e, deste modo, conceber.

O mundo muçulmano é de tal forma culturalmente diversificado que estes ardis legais entraram constantemente em desacordo com atitudes prevalentes em muitas religiões. Torna-se difícil na maior parte das vezes, saber até que ponto a crença popular influenciou o desenvolvimento da lei, ou de que forma a lei provocou alterações na crença popular. A prática consuetudinária, o *'urf*, constituiu, por certo, uma das fontes complementares da lei para os *'ulama'*. Estes, para quem o «feto adormecido» era oferecido como uma desculpa piedosa e legal para uma gravidez ilícita.

Todavia o pretexto de que a gravidez é potencialmente dormente durante anos contrasta radicalmente com a instituição corânica do *'idda*. O *'idda* é uma dilação de três meses (quatro meses mais dez dias em caso de viuvez) para uma mulher entre o fim de um casamento e o início de outro. O seu objectivo reside na necessidade de confirmar a paternidade de qualquer criança que possa trazer no ventre, pelo que uma mulher grávida só poderá voltar a casar depois do nascimento da criança.

Deste modo, a aceitação do «feto adormecido» permite que uma mulher possa dizer que está grávida do ex-marido, ou de outro homem, por tanto tempo quando a lei o permita – ou seja, dois anos ou mais (podendo ir até sete), dependendo da escola jurídica que siga. Esta situação permitirá igualmente a possibilidade de conflitos entre ex-cônjuges de diferentes escolas, dado qualquer crente, homem ou mulher, poder escolher a sua própria escola jurídica. Todas as escolas afirmam, porém, que um ex-marido e pai é responsável pelo sustento tanto da mãe como do filho, embora ele possa voltar a casar assim que quiser.

### **A sexualidade**

Existem diversas tensões entre a legislação corânica e as determinações da jurisprudência, a *fiqh*, sobre a sexualidade, que não se limita a ser uma escolha privada. A sexualidade é uma expressão de espiritualidade no casamento, sendo

a criação de uma família uma das suas consequências. Deus dirige-se aos homens e às mulheres parceiros conjugais, afirmando: «[...] elas são como um traje para vós, e vós sois como um traje para elas [...] podeis deitar-vos com elas, bem juntos, e aproveitar-vos do que Deus vos ordenou [...]»<sup>40</sup>.

A discrição no olhar é também imposta a todos os muçulmanos, homens e mulheres: « Dizei aos homens crentes para baixarem os olhos e serem modestos. [...] E dizei às mulheres crentes para baixarem os olhos e serem modestas e para revelarem apenas o que se deve mostrar e para cobrirem o peito com os seus véus<sup>41</sup> [...]»<sup>42</sup>. Com a ordenação às «mulheres crentes» de cobrirem o peito em público, alguns ‘*ulama*’ levaram um pouco mais longe a sua interpretação, defendendo que as «mulheres crentes» devem também cobrir a cabeça em público. Todavia, outros ‘*ulama*’ consideraram não haver regulamentação específica sobre o cobrimento da cabeça, pelo que as mulheres muçulmanas podem fazer aqui o que lhes apraz.

Alguns dos primeiros eruditos islâmicos interpretaram esta passagem do *Qur’an* como exigindo modéstia no vestir de acordo com os padrões vigentes. Os mais conservadores, por seu lado, entendiam que apenas as mãos e o rosto da mulher eram adequados à exposição pública. Todavia, a mulher não deve cobrir o rosto na peregrinação a Meca, o *hajj*, um dos cinco pilares do Islão, se exceptuarmos a *jihād*, a guerra santa. Assim, o *hijab*, longe de simbolizar a desigualdade sexual e o aprisionamento das mulheres, é, segundo o Islão, a forma de preservar a dignidade das mulheres, recusando que sejam possuídas por estranhos. Apesar do *Qur’an* não obrigar ao seu uso, limitando-se a aconselhá-la a vestir-se decentemente, isto é, a usar o vestuário islâmico que esconde o corpo das mulheres dos olhares estranhos<sup>43</sup>, a *Charí’a*, porém, pede à mulher muçulmana que se cubra da cabeça aos pés, deixando só a cara e as mãos descobertas. O *Qur’an* é igualmente um notável conselheiro, impondo diversas sanções. A quem cometa uma indecência (*fahishah*), deverá aplicar-se a prisão domiciliária do culpado, aplicável de igual modo tanto a homens como a mulheres, até que se arrependam<sup>44</sup>. Impõe cem chicotadas a homens ou mulheres culpados de sexo ilícito<sup>45</sup>, exigindo-se, todavia, quatro testemunhas do acto sexual ilícito (o que inclui a penetração) para a condenação. A testemunha deve ser muçulmana e de virtude, encontrando-se acima de qualquer suspeita, pois a pena por falsa acusação de *zina* é de oitenta chicotadas, a que se soma a perda da capacidade jurídica de testemunhar. Não havendo duplo padrão sexual no *Qur’an*, ambos, homem e mulher, são igualmente culpados: «Ambos são igualmente culpados: o adúltero só copula com uma adúltera – uma mulher que concede (para satisfação

<sup>40</sup> *Sûrah* 2:187 (*al-Baqarah*).

da sua luxúria) um lugar junto de Deus; e com a adúltera copula apenas o adúltero – um homem que concede (para satisfação da sua luxúria) um lugar junto de Deus: e isto é proibido aos crentes.»<sup>46</sup>. Alguns ‘*ulama*’ do período clássico defendem que os parceiros no adultério e na fornicação não podem casar entre si.

Apesar das sanções penais nada ambíguas do *Qur’an* para o comportamento sexual ilícito, elas são completamente ignoradas pela lei muçulmana sunita. O direito sunita segue a lei bíblica de Moisés, que determina o apedrejamento até à morte, em caso de adultério<sup>47</sup>. Embora as leis corânicas sobre prova estivessem em vigor, foi o castigo mosaico, mais que o corânico, que persistiu como característico da lei ortodoxa. Alguns *hadith* sustentam que o Profeta defendeu a morte por apedrejamento no caso de adultério, mesmo posicionando-se de forma contrária aos ensinamentos do *Qur’an*. Os Kharijitas, membros duma escola sunita minoritária rejeitaram-na. De qualquer modo, a aplicação da lei mosaica aos transgressores sexuais exemplifica claramente a supremacia do direito consuetudinário face à legislação corânica.

Os ‘*ulama*’ do período clássico defendiam opiniões diferentes quanto à admissibilidade de relações extraconjugais entre homens muçulmanos e as suas escravas solteiras<sup>48</sup>. O *Qur’an* aborda também o problema da liberdade de escolha pelos escravos: « E quem não se encontre em condições de contrair casamento com uma crente cujo estatuto seja o de mulher livre, então que case com as escravas crentes que por direito possui. [...] Todos temos os mesmos direitos, logo, casai com elas se as famílias assim o consentirem, dêem-lhes o dote<sup>49</sup> que merecem e entreguem-se honestamente ao casamento, e não vos encontreis como amantes secretos, entregues à prática da fornicação. E, uma vez casados, se elas forem culpadas de agir de forma imoral, então que lhes seja aplicado metade do castigo devido às mulheres livres. Aqueles que, de entre vós, receiam cometer um pecado, estão autorizados a contrair casamento com escravas. Mas seria melhor se optassem por mostrar paciência e contenção [...]»<sup>50</sup>.

<sup>41</sup> *al-khumor*, aqui traduzidos por «véus», eram, segundo a maior parte dos comentadores, lenços de pescoço mais ou menos ornamentais usados pelas mulheres da Arábia pré-islâmica.

<sup>42</sup> *Sûrah* 24: 30-31 (*an-Nur*).

<sup>43</sup> *Sûrah* 33:59 (*al-Ahzab*).

<sup>44</sup> *Sûrah* 4:15-18 (*an-Nisa*).

<sup>45</sup> *Zina*, frequentemente traduzido por «adultério», embora inclua a fornicação.

<sup>46</sup> *Sûrah* 24:3 (*an-Nur*).

<sup>47</sup> Castigo mosaico introduzido por ‘Umar, Companheiro do profeta e segundo califa da *ummah*.

<sup>48</sup> Aqui, as dificuldades faziam-se sentir particularmente, dado apenas quatro dos califas da dinastia abássida não serem filhos de concubinas, isto é, escravas sem o estatuto de esposas legítimas, estatuto reservado apenas às primeiras quatro mulheres.

<sup>49</sup> *Mahr*, isto é, a oferta de casamento do noivo à noiva.

<sup>50</sup> *Sûrah* 4:25 (*an-Nisa*). A este propósito veja-se igualmente a *Sûrah* 4:25 (*an-Nisa*) e a *Sûrah* 24:33 (*an-Nur*).

A legalidade do concubinato tornou-se numa das maiores discussões ente os Companheiros do Profeta. No grupo daqueles que rejeitam a sua legalidade estão alguns dos mais notáveis comentadores e exegetas corânicos. Para eles, a expressão *ma malakat aymanukum* («aquelas que possuíis por direito») aplica-se a «mulheres possuídas legitimamente pelo casamento». Deste modo, at-Tabari, historiador e *'alim*<sup>51</sup> do século X, que escreveu um comentário definitivo ao *Qur'an*, diz que este apenas legitima o sexo no casamento, citando em defesa da sua concepção, Companheiros do Profeta, como 'Abd Allah ibn Abbas e Mujahid.

Neste ponto Fakhr ad-Din ar-Razi, *'alim* da escola *Shafi'i*, grande autoridade no século XII, diz-nos no seu comentário corânico *Mafatih al-Ghayb*<sup>52</sup> que é proibido manter contactos sexuais com qualquer mulher que não a legítima esposa. Neste contexto, é o dono das escravas, mais que estas, que corre maiores perigos morais e espirituais. Pois nem o perdão nem a misericórdia são oferecidos ao homem que obrigue ou que induza a sua escrava, quer seja ao relacionamento sexual, quer seja ao casamento: «E que, no intuito de satisfazer alguns dos prazeres levianos desta vida mundana, nunca obriguem as vossas donzelas [escravas] a prostituírem-se [se elas quiserem proteger a sua castidade] [...], e se alguém as coagir, então, depois de terem sido obrigadas [a submeterem-se na sua fragilidade], Deus será muito indulgente e cobri-las-á de graças!»<sup>53</sup>.

À escrava é igualmente atribuída alguma reponsabilidade, perceptível através da expressão «se quiserem proteger a sua castidade». Durante o período clássico do Islão, muitas escravas contraíram casamento, sendo esta uma forma de conseguirem alforria, pois a escrava que casasse com o amo ou desse à luz um filho seu, tornar-se-ia livre. Tal como a sua liberdade de acção, também a sua responsabilidade moral é limitada.

O assédio sexual, ou qualquer outra forma de exploração, continua a ser um risco em qualquer relacionamento. Sob a lei sunita, compete aos tribunais garantir, ou negar, a emancipação da pessoa escravizada. Todavia, o *Qur'an* deixa bem claro que a libertação voluntária de escravos é um dos muitos caminhos rumo à salvação<sup>54</sup>, tornando uma obrigação moral libertar um escravo ou qualquer outra pessoas que viva em condições semelhantes. Certo é que os califas abássidas preferiram o concubinato ao casamento porque, na lei muçulmana, a esposa gozava de direitos substanciais, sendo os seus parentes, por afinidades com o califa, incómodos. As concubinas, por seu lado, não tinham parentes que me-

<sup>51</sup> Autoridade em direito muçulmano.

<sup>52</sup> «A Chave do Invisível».

<sup>53</sup> *Sûrah* 24:33 (*an-Nur*).

<sup>54</sup> *Sûrah* 9:60 (*at-Taubah*).

recessem qualquer atenção, possuindo direitos muitas vezes limitados, quando não completamente ignorados.

### **Casamento**

Segundo a lei muçulmana sunita, todos os casamentos são contratuais e, dentro de certos limites, os termos de um contrato de casamento podem ser negociados pelos nubentes.

Al-Abbas, o fundador da dinastia abássida, que governou entre 750 e 754 d.C., desposou um-Salama, que se lhe havia proposto em casamento. No seu acordo matrimonial, ela havia estipulado que al-Abbas ficaria proibido de desposar outra mulher ou socorrer-se de uma concubina. Tendo-se tornado califa, o seu conselheiro persa Khalid ibn Safwan recomendou-lhe a requisição de inúmeras escravas concubinas. Como reacção um-Salama terá mandado alguns escravos espancar Khalid, tendo o casamento continuado monogâmico.

Al-Mansur, o seu sucessor dinástico (754-775 d.C.) era, no entanto, filho de uma concubina. Mas a sua esposa, um-Musa, tinha também casado com ele nos termos de um contrato monogâmico, o que levou al-Mansur, por diversas vezes, a pedir aos tribunais que anulassem este contrato, a fim de praticar a poligamia e o concubinato, o que foi sempre rejeitado até à morte de um-Musa. Apesar de posteriormente se ter rodeado de muitas esposas e concubinas, certo é que apenas os dois filhos de um-Musa foram por ele considerados seus herdeiros.

Os objectivos do casamento são, segundo os *'ulama'*, o conhecimento da felicidade, o crescimento da fé e a proximidade a Deus. Por isso referiam os *'ulama'* do período clássico ser o maior dos deveres da mulher para com o marido a partilha da alegria e o conforto oferecido pela relação estabelecida entre ambos e a partilha do amor de Deus.

Muitos juristas clássicos defendiam que as tarefas domésticas não se inscreviam nos deveres da esposa, devendo ser assumidas igualmente pelo marido como parte das responsabilidades de manutenção e protecção do lar. Deste modo, nenhum marido poderia obrigar a mulher a cumprir as tarefas domésticas, cabendo-lhe a ele ocupar-se do desempenho das mesmas.

Todavia, apesar de gozar de enorme importância espiritual, o casamento pode ser dissolvido se não cumprir o crescimento espiritual de ambos os parceiros, que é o seu principal objectivo.

Relativamente à liberdade das mulheres contraírem casamento, e dos homens, em algumas circunstâncias, independentemente da opinião dum *walí* (guardião legal), existem diversas opiniões entre os *'ulama'* do período clássico. O cânone sunita também não resolve o problema, dado este abranger quase todas as possibilidades.

Dentro da ala mais conservadora, defende-se que as mulheres não são competentes do ponto de vista jurídico para que possam contrair casamento sem contar com a autorização de um *walí*, argumentando que as virgens devem ser obrigadas a casar de acordo com o desejo dos pais ou dos avós. A ala mais liberal defende que a mulher pode negociar o seu próprio contrato de casamento, não concedendo a outra pessoa o direito legal de intervir. Encontramos outras posições, que diríamos intermédias, dependendo da interpretação que se dê ao *Qur'an* e o *hadith*.

As diferentes escolas de pensamento estão de acordo, porém, no facto de não haver comunhão de bens entre os membros de um casal, devendo a mulher gerir e usar como melhor lhe aprouver os seus pertences e rendimento, não podendo estes passar para as mãos do marido através de qualquer via legal. Ela mantém o apelido de solteira (do pai ou clã familiar), nunca perdendo a sua identidade pessoal perante a lei, podendo igualmente escolher a sua própria escola jurídica.

Ao homem, por seu turno, caberá providenciar o sustento da esposa e o pagamento do *mahr*, o dote, o qual é, geralmente, acordado em privado. Se ambos forem muçulmanos, os bens de um dos membros do casal, podem ser herdados pelo outro aquando do falecimento de um deles. O acordo matrimonial entra em vigor imediatamente após a consumação da aliança, exigindo-se o pagamento total do *mahr*, cuja falta constitui uma dívida que deverá ser saldada antes de um homem muçulmano ser autorizado a efectuar o *hadjj*, isto é, a peregrinação a Meca.

A poligamia é possível na lei sunita<sup>55</sup>, embora condicional, estando a poliandria proibida. Todavia, também aqui as opiniões se dividem, ora considerando-se que apenas a monogamia cumpre os critérios de um casamento muçulmano, embora a noção de poligamia seja possível, mas apenas com a aprovação das mulheres em causa, ora defendendo a poligamia como algo necessário e fundamental à natureza do casamento muçulmano, o que não exige que todos os casamentos sejam poligâmicos, apenas que o são potencialmente.

Diversos problemas matrimoniais são abordados no *Qur'an*: «Os homens devem proteger e dar sustento às mulheres porque deus fez alguns deles exceder outros e porque eles sustentam com a sua riqueza. Deste modo, as mulheres virtuosas são obedientes, guardando a intimidade como Deus mandou que guardassem. Quanto àquelas mulheres cuja rebeldia justamente receais, admoestai-as em primeiro lugar; depois abandonai os seus leitos; depois batei-lhes: Então, se elas vos obedecerem, procurai não lhes fazer mal. Pois Deus é Alto e Grande.»<sup>56</sup>.

<sup>55</sup> *Sûrah* 4:4,130 (*an-Nisa*).

<sup>56</sup> *Cf.* *Sûrah* 4:34 (*an-Nisa*).



Esta «insubordinação» a que se refere a *Sûrah* 4:34 é interpretada pela maior dos ‘*ulama*’ como quebras dissimuladas das obrigações conjugais. As violações declaradas são automaticamente de foro judicial. Pois todas as escolas sunitas consideram que o «espancamento» é uma humilhação simbólica e que, se se inflige qualquer dano corporal, então o próprio executor da punição é legalmente punível.

Porém, esta *Sûrah* terá que ser interpretada, relacionada com outras passagens do *Qur’an* sobre o divórcio, de que é exemplo a *Sûrah* 65 (*at-Talaq*), a mediação entre esposos, assim como o valor legal dos testemunhos dos cônjuges em litígio sobre tais assuntos privados.

Quanto ao testemunho legal duma mulher, particularmente no relacionamento íntimo, é igual ao de um homem, chegando mesmo a superá-lo<sup>57</sup>. Porém, no tocante a assuntos comerciais, o testemunho de um homem iguala o de duas mulheres<sup>58</sup>, para que se uma delas errar a outra a possa lembrar. ‘Umar, o segundo califa ortodoxo, nomeara uma mulher como inspectora de mercados; aqui, como representante da lei, não podemos entender o seu testemunho inferior ao de um homem, tendo a sua nomeação ficado a dever-se sobretudo à sua inteligência e competência.

Ambos, homens e mulheres, têm os mesmos direitos: «E, no que a ambos respeita, as mulheres terão os mesmos direitos em equidade que os maridos, embora os homens tenham precedência sobre elas a este respeito.»<sup>59</sup>. Entenda-se por «precedência», segundo os ‘*ulama*’, a determinação legal de que um marido tem a primeira opção de rescisão de divórcio provisório.

A «precedência» dos maridos sobre as esposas, isto é, dos homens sobre as mulheres, tornou-se objecto de inúmeras discussões, à medida que os ‘*ulama*’ reflectiam sobre a equidade entre homens e mulheres. Al-Jassas, um ‘*alim*’ do século X, considerava que os homens «superam» as mulheres porque eles são os «guardião e protectores» das mulheres e que o marido se encontra, por lei, obrigado a sustentar a sua esposa e todos os seus familiares do sexo feminino. Neste argumento pesam, sobretudo, os aspectos económicos. Mas a responsabilidade económica cria este encargo moral, pelo que se os homens «excedem» as mulheres na extensão das suas responsabilidades económicas, «excedem», por extensão, nas suas responsabilidades morais. Por outras palavras, e segundo Al-Jassas, a mulher estaria obrigada a obedecer ao seu marido e a submeter-se aos seus direitos porque este a devia sustentar. E o *Qur’an* e o *Hadith* não deixam de elogiar repetidamente as esposas que rejeitam as falhas dos seus maridos.

<sup>57</sup> *Sûrah* 24:6-9 (*an-Nur*).

<sup>58</sup> *Sûrah* 2:282 (*al-Baqarah*).

<sup>59</sup> *Sûrah* 2:228 (*al-Baqarah*).

Obediência esta que não deverá, naturalmente, estender-se para lá dos limites permitidos pela consciência religiosa.

As grandes escolas jurídicas sunitas não exploram as implicações da dependência de um marido do apoio financeiro da sua esposa. Porém, a escola hanafita entende que se um homem se recusar a sustentar a sua esposa, deverá ser preso até que retome as suas obrigações, enquanto as outras três escolas entendem que, nestas circunstâncias, pode uma mulher obter o divórcio livremente.

O *Qur'an* não deixa de reiterar a igualdade espiritual e moral de homens e mulheres, maridos e esposas, filhos e filhas. Todavia, a realização deste princípio acabou por depender mais dos pressupostos culturais dos diversos legisladores muçulmanos, que acabaram por influenciar as suas interpretações da *Shari'ah*. Para os juristas clássicos, o marido tem todo o direito de impedir que a sua esposa abandone o lar sem a sua autorização, recomendando, porém, que o marido seja generoso no exercício dos seus direitos e se esforce por preservar a harmonia conjugal.

Perante a lei sunita, o marido pode divorciar-se sem qualquer intervenção dos tribunais, enquanto uma mulher deve requerer o divórcio aos tribunais em seu próprio nome. Sob a lei muçulmana um homem podia divorciar-se da sua esposa pronunciando: «De ti me divorcio», tornando-se o divórcio revogável se for dito três vezes: 'Umar entrevistou neste assunto considerando que os homens que declarassem «de ti me divorcio três vezes» devia contar como divórcio irrevogável, de modo a desencorajar o seu uso descuidado.

Todavia, no século X, o *'alim* Ibn Taymiyyah, voltava a legislar, contrariando a vontade de 'Umar, ao declarar que o emprego trivial da fórmula era nula, não tendo efeitos legais no estatuto jurídico de um casamento.

Também a questão da obediência dentro da família, veio a merecer a atenção dos juristas clássicos. Todos estão de acordo em aceitar o pai e marido como chefe da família, devendo ser obedecido tanto pela mulher como pelos filhos, dentro dos limites da consciência religiosa.

Todavia, os *'ulama'* clássicos admitem ser possível que uma criança seja concebida e nasça fora do casamento sem que se infrinja a lei, podendo verificar-se no caso de uma pessoa ser confundida com outra na escuridão, ou quando está semiadormecida. Se essa criança, concebida sem culpa, não for reconhecida pelo pai, então, de acordo com as quatro escolas grandes jurídicas, apenas a mãe terá direitos sobre a mesma, integrando a sua linha de descendência. O pai é punido com a exclusão completa de qualquer relação familiar com o seu filho.

Quando pai e mãe discutam entre si a custódia de um filho, os *'ulama'* entendem que se deve preferir o progenitor que pareça melhor defender os interesses da criança. Ibn al-Qayyim sustentava que a mãe era preferível, citando, em seu apoio, as opiniões dos Companheiros do Profeta. Todavia, as várias escolas

têm abordagens distintas, concordando que as crianças devem permanecer na companhias das suas mães até à idade de sete anos, altura em que adquirem entendimento.

Os *Shafi'is* defendem que, por volta dos sete anos de idade, a criança, rapaz ou rapariga, deverá poder escolher o progenitor com que querem viver. Alguns '*ulama*' malikî e os da escola hanifi são da opinião que a rapariga deverá continuar com a mãe, pelo menos até á idade da puberdade, porque a mãe estará mais preocupada com a educação da filha. Posição contrariada pelos hanbalís que entendem ser esta uma preocupação maior do pai e, quanto aos rapazes, a partir dos sete anos, estarão melhor junto dos pais.

Assistimos, deste modo, a uma variedade nas interpretações entre os juristas e estudiosos muçulmanos. Todavia, todos os '*ulama*' parecem unânimes em considerar a família, o casamento e a maternidade as instituições mais importantes da *ummah*, a «família alargada» de todos os muçulmanos. O casamento e os laços de sangue definem a família no Islão, mas as famílias muçulmanas podem assumir muitas formas: nucleares pou alargadas, monogâmicas ou poligâmicas, patriarcais ou matriarcais – não sendo nenhuma prescrita ou proscrita à luz da lei muçulmana. O que se prescreve são os direitos e deveres dos diferentes papéis de cada um nestas instituições.

Quanto ao lugar das mulheres na mesquita, estas, de acordo com a tradição, rezam no sector situado atrás dos homens ou numa galeria das traseiras do átrio principal, enquanto os homens rezam no átrio central. As autoridades clássicas consideram que as mulheres podem conduzir a oração, mas apenas perante outras mulheres e apenas na ausência de um homem. Todavia, Maomé, de acordo com at-Tabari e Ibn Sa'd, dois especialistas fidedignos do *hadith*, terá designado uma mulher, de nome um-Waraka, para conduzir as orações de homens e mulheres no lar dela.

A relação entre a sociedade muçulmana e lei muçulmana, assim como o estatuto da mulher na sociedade e face à lei, é complexa e extremamente subtil. A razão principal encontra-se no facto da lei muçulmana ter acolhido algumas das normas ou convenções das sociedades em que se desenvolveu. Contudo, a lei muçulmana é muitas vezes identificada e confundida com a tradição cultural. Muitas mulheres muçulmanas são privadas de educação, do seu título hereditário e do seu direito à independência económica porque elas, assim como as suas famílias, ignoram a lei, presumindo que a lei local, conservadora, se identifica com a lei muçulmana, quando, na verdade, essas tradições são uma inversão da própria lei.

O propósito principal da lei muçulmana é o de instituir e preservar a justiça social e proclamar a igualdade de todos os indivíduos perante a lei como expressão da igualdade de todos perante Deus. Quanto maior a liberdade, maior a respon-

sabilidade – assim se entende que os escravos tenham punições inferiores às dos homens livres.

Também as mulheres não eram mais voláteis ao erro do que os homens. At-Tabari e Ibn ‘Arabi<sup>60</sup> afirmaram que as qualidades pessoais não podiam ser limitadas pelo género e que se podem encontrar grandes espíritos e inteligência, quer entre os homens, quer entre as mulheres – concepção que fazia igualmente parte da herança jurídica sunita. Eis um conjunto de elementos que nos permitem verificar o quanto progressista é a lei islâmica, assim como concluir que Lei muçulmana e conservantismo social são duas realidades distintas.

## Bibliografia sumária

### Judeus

BARNAVI, Élie, dir., *História Universal dos Judeus da génese ao fim do século XX*, Lisboa, Círculo de Leitores, 1992.

BAUER, Igancio, *Maimónides. Um sábio de la Edad Media*, Madrid, Ediciones Alcántara, 1999.

BIALE, Rachel, *Women and Jewish Law*, New York, Schochen, 1984.

*BÍBLIA SAGRADA. Antigo (e Novo) Testamento*: «Deuterónimo», «Eclesiastes», «Eclesiástico», «Êxodo», «Génesis», «Juízes», «Levítico», «Números», «Provérbios», «Salmos», «2.º Samuel», Lisboa, Difusora Bíblica Missionários Capuchinhos, (1965).

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain, «Dossel», *Dicionário dos Símbolos*, Lisboa, Teorema, 1994.

WRIGHT, Alexandra, «Judaísmo», in *A mulher na religião*, coord. de Jean Holm e John Bowker, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1999, pp. 149-178.

### Muçulmanos

ADAMGY, M. Yiosuf Mohamed, compil., *A Mulher no Islão. Como a mulher era considerada nas civilizações antigas e de que forma o Islão elevou a sua posição*, 3.ª ed. ver. e actualizada, Loures, Al Furqán, 2000.

*ALCORÃO*, Parte I, 2.ª ed., Mem Martins, Publicações Europa-América, 1989.

*AL-QUR’AN. A Contemporary Translation by Ahmed Ali*, 15.ª impressão com revisões, Princeton/New Jersey, Princeton University Press, 1994.

BADAWI, Leila, «Islamismo», in *A mulher na religião*, coord. de Jean Holm e John Bowker, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1999, pp. 117-148.

DELCAMBRE, Anne-Marie, *Maomé. A palavra de Alá*, [Lisboa], Civilização/Círculo de Leitores, 1991.

DÍAZ-PLAJA, Fernando, *A vida quotidiana na Espanha Muçulmana*, Lisboa, Editorial Notícias, 1995.

(La Risâla...), *neuvième Edition, par Aboû Muh’ammad ‘Abdallâh IBN ABÎ ZAYD AL-QAYRAWÂNÎ, El-Achour; Editions Populaires de l’Armee, 1990.*

<sup>60</sup> Pensador religioso do *Andalus* e, provavelmente, o maior místico do período clássico.

SCHUON, Frithjof, *Compreender o Islão*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1989.

SOURDEL, Dominique, *O Islão*, 2.<sup>a</sup> ed., Mem Martins, Publicações Europa-América, 1991.

## A MULHER E O SAGRADO

PEDRO GOMES BARBOSA

Director do Instituto de Estudos Regionais  
e Municipalismo “Alexandre Herculano”  
da Faculdade de Letras da Universidade  
de Lisboa

«Elles s’expriment sur ce mode là. Je ne dirais pas qu’il y ait une sorte de coïncidence entre la pensée mystique et la nature féminine; je crois que, véritablement, les femmes ont compris qu’il y avait là, dans ce nouveau mode de perception et d’expression de la foi, un instrument de pouvoir.»

«Le christianisme a libéré la femme»,  
entrevista a Jacques Le Goff em  
*L’Histoire*, nº 245, Julho-Agosto de  
2000, pág. 35.

**P**or volta de 1400 Cristina Da Pisano escrevia o seu livro *A Cidade das Damas*. Mais concretamente, a obra será feita entre 13 de Dezembro de 1404 e Abril de 1405. Notável precisão, poucas vezes encontrada na história da literatura. Mas não foi a única obra desta veneziana nascida em 1364, e filha do astrólogo de Carlos V. Pelo contrário, a sua herança cultural estende-se por obras de história, de moral, e por inúmeros poemas. Ouçamo-la:

«Segundo era meu hábito e a disciplina que regula o correr da minha vida, isto é, o incansável estudo das Artes Liberais, estava um dia sentada no meu gabinete de trabalho, completamente rodeada de livros que tratavam dos

mais variados assuntos. (Cristina descobre, então, um livro que lhe tinha sido emprestado, *As Lamentações*, escritas por Mateolo, obra que passava por dizer bem das mulheres. No dia seguinte iniciou a leitura do texto, e à medida que lia, vinham-lhe ao espírito um conjunto de interrogações. Continuemos a escutar Cristina Da Pisano) Perguntei-me sobre quais poderiam ser as causas e as razões que levavam tantos homens, tanto clérigos quanto outros, a maldizer as mulheres e a criticar asperamente a sua conduta, e isso, tanto por palavras quanto nos seus escritos e tratados. (...) Filósofos, poetas e moralistas... todos parecem falar a uma só voz para concluir que a mulher é intrinsecamente má e tendente ao vício.» E continuava o seu discurso falando da sua condição de mulher, numa revolta não disfarçada. Para provar que as mulheres não eram seres inferiores, esta letrada, um dos espíritos mais cultos do seu tempo, vai compilar as vidas de um conjunto de outras mulheres que se tinham notabilizado, desde a bíblica Rute até Branca de Castela, mãe de S. Luís, passando por Penélope, mulher de Ulisses, e Agripina a Maior.

Este excelente texto é muitas vezes utilizado para mostrar a condição inferior da mulher na Idade Média. Mas, qual era a verdade? A própria Cristina Da Pisano parecia contrariar o panorama aceite pelos historiadores.

Embora estejamos aqui reunidos para tratar da mulher medieval, vou começar por afirmar, algo provocatoriamente, que não o poderemos fazer. A menos que queiramos recorrer a arquétipos de duvidosa verdade, e a estereótipos generalizadores. Na realidade, a época que estamos a tratar, e tendo em conta apenas as balizas cronológicas tradicionais, hoje muito contestadas, abrange um período de cerca de mil anos: de 476, data da queda do último imperador do Ocidente, a 1453, quando Constantinopla é tomada pelos turcos. Repito: datas que nada querem dizer, já que não se verificaram cortes na história antes e depois das mencionadas. Mas, mesmo dentro de um período mais curto, existem diferenças que nos afastam de uma uniformidade de análise: a região geográfica tratada e o grupo social são dois dos inibidores.

Temos que ter em conta, igualmente, as fontes de que dispomos para o estudo da mulher. Elas podem ser divididas em três grupos, cada um dos quais nos vai proporcionar visões diferentes:

Em primeiro lugar, aquele conjunto a que poderemos chamar «documentos notariais» (seja-me permitida esta generalização), isto é, instrumentos cujo intuito não era o de «construir história», mas sim o de registar actos quotidianos. São instrumentos de compra-e-venda, escambos ou doações, através dos quais poderemos ver algo do que foi a intervenção (ou não) da mulher em aspectos jurídicos, nas diversas sociedades e épocas, e também consoante o seu estatuto social. É certo que, muitas vezes, não podemos interpretar à letra aquilo que vem escrito nesses documentos. Isto é: o que aí está reflectido é, em primeiro

lugar, a situação jurídica da mulher, o que não significa que essa posição fosse sempre respeitada (no sentido da intervenção ou no sentido da limitação). Também a intervenção da mulher como testemunha de um acto notarial ou interventora numa acção judicial podem trazer-nos informações complementares de grande importância.

Em segundo lugar, encontramos um vasto conjunto de obras literárias de tipo profano: canções de gesta, romances de cavalaria, poesia lírica... Em alguns desses géneros a mulher pouco está presente, enquanto que noutros é a razão, se não central, pelo menos com grande peso para o desenrolar da acção. É evidente que este conjunto de obras nasce numa época e dentro de um grupo social (ou para consumo de um grupo social) bem determinado. Possivelmente que o papel da mulher na literatura popular desses períodos seria bem diferente. Sobretudo quando se referiam a mulheres de condição social diferente do meio em que nasciam essas histórias. No que concerne a literatura erudita, o papel da mulher, ligada por vezes ao Bem, e outras vezes ao Mal, não deixa de ser algo idealizado pelos autores ou por uma moda social, e não o verdadeiro reflexo do seu estatuto na vida real. E mesmo essas noções de Bem e Mal terão que ser bem compreendidas. Tomemos o exemplo da história de Tristão e Isolda, qualquer que tenha sido a sua versão, e independentemente de, como o demonstraram os estudiosos das tradições celtas, ser uma história da mitologia ou tradição desses povos, transformada em conto séculos mais tarde<sup>1</sup>. Aí encontramos uma mulher que trai o seu marido, o rei Marcos<sup>2</sup> e Tristão, que também o trai duplamente o rei (como familiar próximo<sup>3</sup> e como vassalo). Vemos o(s) autor(es) do romance criticarem não os dois amantes, o que seria lógico se tivémos em conta a moral oficial da época, mas sim os vassalos que, cumprindo o seu dever por juramento de fidelidade, denunciam ao rei a traição da mulher e do sobrinho. E nem sequer podemos aceitar a sugestão feita no texto, de que as denúncias tinham como causa a inveja dos delatores, já que nos vários momentos em que os amantes estiveram para ser surpreendidos, e escaparam «à justa», o texto sugere-nos, ou refere explicitamente, que tal aconteceu devido à protecção divina. O que se passa, na realidade, é que existe um grupo social (ou, pelo menos, uma elite culta dentro desse grupo) que põe em causa a moral imposta pela Igreja, e mesmo

<sup>1</sup> Ver, por exemplo, de Jean Markale o *Pequeno Dicionário de Mitologia Céltica*, 2ª ed., Barcelona, 2000, e ainda do mesmo autor, *Les Celtes et la civilisation celtique*, 2ª ed., Paris, 1999. Ou ainda as várias entradas em *The New Arthurian Encyclopedia*, ed. por Norris J. Lacy, 2ª ed., Nova Iorque e Londres, 1996.

<sup>2</sup> E não interessa que isso tenha começado sem culpa de Isolda, já que passada a acção do filtro mágico o adultério continua.

<sup>3</sup> Não é de menor importância o facto de Tristão ser sobrinho do rei Marcos, já que a proximidade consanguínea transformava a relação adúltera em relação incestuosa, aos olhos da Igreja.



o uso da mulher como instrumento de alianças, não contando com os seus próprios sentimentos<sup>4</sup>.

Um terceiro grupo de fontes<sup>5</sup> diz respeito às obras produzidas por homens da Igreja, seja em tratados de moral, hagiografias, sermões, penitenciais, cartas, escritos teológicos e filosóficos, etc.. Não defendendo que tenha sido o grupo que mais textos produziu, é sem sombra de dúvida aquele de onde nos sobram mais exemplos (e exemplares), já que as várias instituições religiosas guardaram, zelosamente, as suas produções literárias que nem a Revolução Francesa nem a extinção das Ordens Religiosas em Portugal, em 1834, conseguiram destruir por completo. Certos textos incluídos neste grupo, e escritos por clérigos ou monges que, ou levaram demasiadamente à letra certas passagens bíblicas e de alguns dos primeiros autores da Igreja, ou sofriam de uma exagerada misoginia, levaram a uma generalização apressada da ideia da mulher na Idade Média, e sobretudo ao seu carácter maléfico. Apenas algumas representantes dessa metade do género humano, aquelas que se tinham mantido dentro de uma linha de estrita e mortificante castidade, mereciam o respeito do sector eclesiástico. Isto porque, ultrapassando a sua condição de mulheres, tinham sabido combater a natureza perversa das descendentes de Eva, mortificando o seu corpo e reprimindo a sua natural inclinação para serem presas fáceis do Maligno.

Mas isso é tomar a parte pelo todo. Se é certo que a literatura eclesiástica defendia a castidade como uma das grandes virtudes, fazia-o tanto em relação à mulher quanto em relação ao homem. Mas não proibia o acto de amor profano e físico, o que estaria em contradição com o princípio bíblico do “crescei e multiplicai-vos”. O que se aconselhava era a fidelidade nas relações conjugais, o cumprimento das normas e da moral determinadas pela Igreja e uma vida irrepreensível. Para ambos os sexos. Contudo, é necessário reconhecer que, numa sociedade patriarcal como era a medieval, a mulher tinha um estatuto de secundarização<sup>6</sup> em relação ao homem, o que era confirmado pelo Antigo Testamento. Eva, embora uma criatura criada por Deus, tinha sido a segunda do género humano, e feita a partir de uma costela de Adão. Como afirma Jacques Le Goff<sup>7</sup>, Eva tinha recebido o seu nome não de Deus, mas de Adão, da mesma forma que este tinha feito em relação aos animais. E continua dizendo que, ao dar vida a Eva, Deus afirma que o faz para que o primeiro homem não fique sozinho, de onde se poderá deduzir, na opinião do historiador francês, uma espécie

---

<sup>4</sup> Já que não era tão severa (ou mesmo nada severa) a condenação do homem adúltero.

<sup>5</sup> Não nos referimos, aqui, às fontes iconográficas, que têm servido apenas (ou quase) para ilustrar os estudos, mas que mereciam uma melhor atenção, já que nos podem revelar informações importantes.

<sup>6</sup> Seria excessivo dizer «de inferioridade».

<sup>7</sup> « Le christianisme a libéré la femme », entrevista a Jacques Le Goff em *L'Histoire*, nº 245, Julho-Agosto de 2000, pág. 34.

de sujeição funcional em relação ao homem, já que a sua razão de ser é fazer-lhe companhia.

Apesar disso, e continuando a seguir Jacques Le Goff, São Tomás de Aquino explicava, no século XIII, que se Deus fez a mulher a partir de uma costela de Adão, isso significava que ela era igual ao homem, já que tinha sido retirada «do meio». Não a tinha feito a partir da cabeça (significando que era superior ao homem) nem dos pés (o que lhe conferiria um estatuto de inferioridade).

Não poderemos opor à imagem de Eva a de Maria. Esta é a mãe do Deus feito homem, escolhida entre todas as demais, e que não pode servir de termo de comparação. Ela está imediatamente abaixo da Trindade, e não pode ser usada como termo de comparação.

Se a mulher é igual ao homem, por que razão não pode cumprir, na Igreja, as mesmas funções?<sup>8</sup> As origens há que as procurar nos inícios do Cristianismo, e na sua herança judaica. É possível que esta interdição hebraica à participação das mulheres no sacerdócio tenha que ver com, pelo menos, dois aspectos distintos mas complementares:

Por um lado, estamos perante uma sociedade fortemente patriarcal, na qual a mulher tem um estatuto, já não apenas de subordinação ou de submissão, mas sim de “menoridade permanente”, apesar de algumas personagens femininas que nos aparecem nos livros do Antigo Testamento.

Por outro, talvez possamos ver na proibição do acesso das mulheres ao sagrado em algumas sociedades, as mesmas razões que levaram outras, nomeadamente as primeiras civilizações sedentárias e agrícolas, a exaltarem o papel sagrado da mulher: a ideia de que ela seria um ser carregado de sagrado e, logo, benéfico para alguns, perigoso para outros. É possível que tenha sido muito difícil para o homem primitivo perceber por que razão ao sofrer uma ferida, e esvaindo-se em sangue, enfraquecia ou, no limite, morria, não acontecendo o mesmo à mulher que, mensalmente, e durante vários dias, perdia sangue. Ora, por esta mesma ordem de ideias, o sangue era a fonte da vida, e se a mulher o podia perder sem que algum mal lhe acontecesse, era porque ele estava com excesso desse princípio vital. Sendo assim, quando a mulher perdia sangue, através da menstruação, ela representava uma ameaça para o conjunto masculino do grupo, que não podia ou sabia manipular esse sagrado. A prova definitiva era que, quando a mulher deixava de derramar mensalmente o seu sangue, isso significava que, dentro dela, se estava a gerar vida. E essa vida formava-se no seio do líquido primordial, de onde tudo tinha surgido, conforme contavam as

---

<sup>8</sup> Notemos que esta explicação para a igualdade entre homens e mulheres é-nos dada por São Tomás de Aquino, no século XIII, momento de transformação na mentalidade e cultura medievais e, ainda assim, não era aceite ou seguida por todos os membros da Igreja.

velhas lendas. E esse líquido derramava-se quando a nova vida saía de dentro dela. O que era perigoso.

Ou seja: o homem das sociedades patriarcais não considerava a mulher como um ser inferior; tentava controlá-la porque a sentia sacralmente perigosa e tinha medo dela. É muito desse medo, real ou apenas literário, que vamos encontrar na Idade Média europeia, cadinho onde se fundiram as tradições mediterrânicas de teor mais virado ao culto da Deusa-mãe (apesar de alguns «irredutíveis» patriarcais), com influências célticas onde os dois princípios se tentavam harmonizar, germânicas, de forte ascendência do homem, e cristã.

Culta ou (preferentemente) ignorante, a mulher medieval apenas tinha um contacto com o sagrado, aceite pela Igreja, quando se retirava do mundo para se encerrar dentro dos muros de um convento e aí orar pela salvação das almas, a começar pela sua. Ou quando levavam ainda mais longe este tipo de renúncia, isolando-se num qualquer deserto longe da sociedade, ou tornando-se reclusas dentro de uma pequena casa que apenas tinha uma abertura por onde recebiam o seu magro sustento diário, forma de os comuns mortais, e pecadores, se redimirem um pouco e procurarem alguma benevolência divina quando chegassem à Sua presença. Eram as «emparedadas», comuns durante boa parte da medievalidade, inclusivamente no território português.

Mas a História Sagrada e as histórias demonstravam que, se a mulher não era um ser maléfico, cedia mais facilmente aos ataques do Maligno. Era enganada com mais facilidade, já que, ou apresentava uma maior ingenuidade, ou cedia mais facilmente às promessas e bajulações. E, depois, era o instrumento perfeito para o Mafarrico tentar os homens, que geralmente não resistiam aos encantos e aos pedidos das mulheres. Por isso havia mais feiticeiras do que feiticeiros, o lado negativo do sagrado feminino.

Não é que as mulheres fossem, por natureza, maléficas e, por isso mesmo, suspeitas de feitiçaria. Mas porque mais facilmente podia cair em tentação. E isso estava provado pelo facto do Demónio não ter ido tentar Adão, mas tê-lo feito desobedecer a Deus através da influência da sua mulher, Eva<sup>9</sup>.

Concluindo:

O homem medieval queria a mulher submissa e temente a Deus, ou então a Ele completamente dedicada, nos conventos, ou perseguia aquelas que julgava estarem sob a acção de Lúcifer, em grande parte porque não tinha confiança na sua própria força e vontade!...

---

<sup>9</sup> Contudo, o Demo mudou de ideia quando, segundo nos conta o Novo Testamento, foi tentar Cristo de uma forma directa e não através de Maria Madalena...

## Bibliografia básica

- BERILOS, Jacques (coord.), *Moines et religieux au Moyen Age*, Paris, 1994
- BOLOGNE, Jean Claude, *Du Flambeau au Bûcher*, Paris, 1993
- CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, 1982
- FLETCHER, Richard, *The Conversion of Europe*, Londres, 1998
- GIORDANO, Oronzo, *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1995
- GÓMEZ FERNÁNDEZ, J. Ramón, *Las Plantas en la Brujería Medieval*, La Coruña, 1999
- KIECKHEFER, Richard, *Magic in the Middle Ages*, 5ª ed., Cambridge, 1993
- MESSADIÉ, Gerald, *História Geral do Diabo*, Mem Martins, 2001
- PILOSU, Mário, *A Mulher, a Luxúria e a Igreja na Idade Média*, Lisboa, 1995
- RUSSEL, Jeffrey Burton, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, 1995
- VAUCHEZ, André, *La Espiritualidad del Occidente Medieval*, Madrid, 1985
- VERDON, Jean, *O Prazer na Idade Média*, Lisboa, 1998
- WOODWARD, G. W. O., *Dissolution of the Monasteries*, 2ª ed. Londres, 1969



# **A MULHER NA IDADE MODERNA**





## A MULHER NA FAMÍLIA NOS SÉCULOS XVI e XVII

MARIA MARGARIDA CAEIRO

Mestre em História Moderna

O ambiente familiar no século XVI caracterizava-se por uma profusão de pessoas e de animais que habitavam os espaços, por vezes reduzidos da habitação. Uma casa senhorial podia comportar, entre pajens, lacaios, cavalos, cães, mulheres e homens, sensivelmente cinquenta elementos <sup>(1)</sup>. Um fidalgo que veio a Lisboa recomendou a seguinte fórmula aos seus criados quando lhes inquirissem a sua identidade: «Eu e mais três pagens, quatro lacaios, dois cocheiros, cinco acrescentados, um capelão, um mordomo, um secretário, duas donas, cinco aias, quatro negras... somos do senhor D. Fulano, que é chegado a esta corte.» <sup>(2)</sup> Esta numerosa criadagem era tratada de forma benévola e como se de facto, constituísse um membro da família.

«Tantos criados, tantos inimigos», eis o desabafo de D. Francisco Manuel de Melo, fidalgo seiscentista e observador crítico da sua época. Com efeito, referia-se à existência da abundante criadagem, que acarretava muitos inconvenientes e encargos. Era especialmente nocivo o uso introduzido, neste período, de uma espécie de pajens denominados de tocha ou de estrado, que devassavam a privacidade do lar: «entram e saem, são espertos e artistas, tomam cio com o favor, como quartãos galegos, e saem dele com más manhas. Quando novos negoceavam com as criadas e advogavam outros interesses; se eram adultos procuravam sempre o proveito próprio, com dano da economia doméstica.» <sup>(3)</sup>

O culto das aparências e do luxo passava pela manutenção cuidada das criadas em casas senhoriais. Tal situação despoletaria vaidade e ânsia de ascensão social, de tal forma que as criadas «vendo-se assim majestosas, logo sobem de pensamento e tratam de aproveitar aquele bom tempo, mostrando-se e deixando-se ver, e procurando haver por tais meios algum estado.» <sup>(4)</sup>



Seduzido por esta mentalidade um jovem fidalgo começou a gastar a herança paterna em lacaios, ginetes, pajens e um rico serviço de casa. Nesta abastança viveu dois anos, findo os quais verificou que «fazendo contas bem lançadas» tinham sido desbaratados cerca de sete mil cruzados. (5). Na verdade, se não se estivesse atento, nesta época, a manutenção de uma casa era um «sorvedouro» de fortunas e fonte de preocupações.

O alicerce da vida familiar era a mulher condenada a uma vida de reclusão e de solidão dentro da casa. Foi por isso admirada e elogiada por vários autores seiscentistas. Duarte Nunes do Leão afirma ser digno de celebrar o grande recolhimento e honestidade das donzelas. (6) Tomé Pinheiro da Veiga refere que «são tidas pelo exemplo de honestidade, recolhimento e modestia, e que nisto ninguém se lhe iguala e no cuidado das suas casas como verdadeiras matronas e mães de família.» (7)

Na opinião de D. Francisco Manuel de Melo, a mulher só devia sair raramente: «as idas ao Paço são devidas, justas e boas; as vezes devem de ser contadas.» (8); devia conhecer poucas pessoas pois «à mulher principal basta-lhe que a sua rainha a conheça»; devia ouvir a missa no seu oratório em casa, e no domingo se o desejasse, podia ir à igreja acompanhada de outras «donas». (9)

Levadas pelo pudor e respeito, segundo Duarte Nunes de Leão, muitas apresentavam-se rebuçadas: «a essas igrejas leuão os mantos derrubados sobre os olhos, que de ninguém podem ser vistas que rostros que tem.» (10) Contudo a legislação oficial deixa supor outra realidade. Este costume foi utilizado como pretexto para certos comportamentos imorais, e por isso a coroa proibiu em 1626, sem distinção, o uso de manto sob pena de prisão e pagamento de cem cruzados. (11)

O programa expresso por D. Francisco Manuel de Melo na *Carta de Guia de Casados* reflecte o difícil *modus vivendi* feminino e a sua limitação numa sociedade masculina dominadora. Alguns autores aperceberam-se da situação e teceram críticas. Tomé Pinheiro da Veiga reprovou a desconfiança dos homens e o cativo servil das esposas e donzelas, «obrigando-as com o muyto serrar das portas que se sayam pelas janellas e com as ferropeas dos pés que saltem pelos telhados.» (12)

A vida de reclusão das mulheres portuguesas assemelhava-se à das mulheres mouriscas assim encarceradas pelas exigências da tradição e da pragmática e pelos cuidados paternos ou do esposo. (13) Esta situação verificava-se essencialmente nos escalões mais elevados da sociedade portuguesa, pois nos estratos inferiores a mulher, devido às suas funções económicas (o caso das vendedeiras ou das criadas) tinha uma vida mais independente.

No ambiente familiar a donzela era educada sob a alçada do pai até ao momento do seu casamento. Muitas vezes o noivo escolhido pela família da

noiva não correspondia aos ideais da jovem que via a recolha no convento como uma opção de vida: «desejando seus pais casalas & tendo para ellas grandes dotes, aas escondidas delles e de suas mãis & sem sua sabedoria negoçoão secretamente com as Preladas dos mosteiros suas entradas.»<sup>(14)</sup> Esta ideia não lhes era estranha porque tinham sido educadas nesse ambiente. Assim, por exemplo, as religiosas do Mosteiro de Bernardas em Odivelas tinham a seu cargo a educação de «muytas filhas de fidalgos, que alli as recolhem de meninas pera se auerem de criar em bons costumes.»<sup>(15)</sup>

O casamento como contrato-base da família consagrava a união física e espiritual dos homens. Segundo a doutrina cristã tinha sido instituído «por Deos pera conseruaçam & multiplicaçam da geraçam humana, & pera reprimir & honestar as concupicencias da carne.»<sup>(16)</sup>

Na escolha dos noivos deveriam ser considerados três elementos fundamentais, como nos refere o texto da *Carta de Guia de Casados*: proporção do casamento no sangue, nas idades e na fazenda. Mas eram difíceis de cumprir porque para satisfação dos pais convinha a proporção do sangue, para o proveito dos filhos a da fazenda, e, por fim, para o gosto dos casados a das idades.<sup>(17)</sup>

A idade perfeita para o casamento era para o homem os catorze anos e para a mulher os doze anos. Estes limites deviam ser cumpridos.<sup>(18)</sup> Por vezes ocorriam casos de uso da instituição do casamento para benefícios económicos. A Câmara de Lisboa conferia officios de cidade a algumas mulheres e moças para o seu sustento dentro de um prazo estabelecido *a priori* até ao seu casamento. No entanto, muitas beneficiadas tiveram apenas como objectivo o usufruto desta vantagem. O assento de vereação de 17 de Janeiro de 1618 descreve a situação sublinhando o consequente grande prejuízo para o bem comum, a justiça e o bom governo da cidade. Declara por isso que a partir daquela data tais officios fossem considerados vagos.<sup>(19)</sup> Em 1622 a Coroa voltou a debruçar-se sobre a mesma situação, o que nos leva a pensar que o problema persistia.<sup>(20)</sup>

Outros casos houve de abuso. Muitas pessoas para beneficiarem da fazenda dos seus pupilos e para gozarem de outros privilégios casavam-nos em face da Igreja, antes de terem a idade legal para isso. Daí seguiam-se grandes inconvenientes para a pureza do sacramento, porque em seguida requeria-se a anulação com base no defeito da idade.<sup>(21)</sup>

A Igreja especialmente a partir do Concílio de Trento impôs uma série de condições para defender a validade do casamento. Antes da realização da cerimónia tinham de se cumprir certas formalidades: solenidade do convite realizado pelos pais dos noivos, visita da noiva a casa do noivo, bênção dos noivos e denúncias públicas num edital à porta da Igreja.<sup>(22)</sup> Acresce-se que os noivos tinham de apresentar uma vida civil irrepreensível, sem o que não se efectuaria o casamento, ou que então, após a sua realização levaria à anulação. Antes do

Concílio de Trento, o casamento era válido apenas com o consentimento mútuo dos noivos; mas com as novas disposições canônicas, a validade do casamento passou a depender de uma celebração realizada por um sacerdote e perante duas testemunhas. (23) A Igreja regulava deste modo com mais eficácia as relações sociais impedindo a celebração de grande número de casamentos clandestinos.

Legalmente os direitos do marido sobrepunham-se aos direitos da esposa. Um autor seiscentista justifica esta realidade da seguinte forma: «se as leys civis dão mais poder aos maridos que às molheres, nam he para as ofender, & maltratar, nem pera ter mòr jurdição sobre si que o outro, mas para castigar sua casa.» (24)

O poder do marido fazia-se sentir especialmente na suspeita de adultério feminino. Miguel Leitão de Andrade conta-nos um episódio da época. Dona Luiza de Castro concedia um favor mais cordial a um fidalgo seu servidor Dom Gonçalo Chacão. Um dia detendo-se com ele mais que o tempo limitado foram descobertos. O fidalgo conseguiu fugir, apesar das diligências que foram tomadas pelo marido para o prender: «tomando-se todos os portos e caminhos, e dando-se recado a todas as justiças, té nas rayas com seu retrato, e apregoando-se prêmios, e perdão de casos graves a quem quer que o desse.» (25)

Dona Luiza de Castro refugiou-se num convento. As instituições eclesiásticas eram locais de refúgio para as esposas em situação de litígio com os seus esposos. As *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra de 1591* previam que «se alguma molher cazada por se temer de seu marido com prouavel perigo de sua vida, se acolher a algum Mosteyro, com licença de Abbadessa & cõueto ... a poderão recolher, podendo guardar esta clausura até que a causa de perigo cessasse.» (26)

A harmonia do casamento dependia do respeito mútuo, mas também de deveres e ocupações distintas: «não se metendo o homem no que toca à molher, nem entendendo a molher, no que está à obrigação do marido.» (27) À esposa pertencia o domínio doméstico entendido como necessário não só «para que ela viva ocupada, senão para que o marido tenha menos esse trabalho.» A economia doméstica encarada como coisas tão miúdas que não é bem que pejem o pensamento de um homem, relegava a mulher para uma posição subalterna. A esta era destinada uma quantia restrita de dinheiro que não excedia o gasto quotidiano. «Não por exercitar com ela alguma avareza» refere D. Francisco Manuel de Melo, mas porque «não convem às mulheres demasiado cabedal» e isto porque, segundo o mesmo autor, «costumam gastar sem ordem aquelas que sem ordem recebem.» (28)

O mundo feminino devia reduzir-se ao papel de esposa: «para ela não é bem que haja outro mundo que seu marido» (29); ao qual se acrescentava a função de mãe. Desde sempre a mulher casada e mãe foi preferida à estéril. Na verdade, da

união do casamento, cumprindo uma lei da natureza e um mandato evangélico, deviam sair os frutos que eram os filhos. <sup>(30)</sup>

No século XVI em Portugal, a arte de partejar permanecia imbuída de velhos hábitos, de crenças religiosas e populares. O respeito pelos textos clássicos e a influência perniciososa da Escolástica não tinham sido destronados ainda pelos avanços científicos promovidos noutros países, especialmente em França, com Ambrósio Paré (1510/1590).

A mortalidade materna e fetal era elevada. O momento de parto surgia como decisivo para a definição do estado de vida ou de morte, tanto para a mãe como para o filho. Filipe II de Espanha refere a morte de Isabel de Valois, que sucumbiu num parto, pouco tempo depois de uma gravidez problemática; o nascituro de cinco meses viria também a falecer. <sup>(31)</sup>

Habitualmente a atitude do homem era isolar-se da sua esposa gestante e depois parturiente. No século XVII um mancebo solteiro confessa que só se casaria no mês de Julho porque, segundo ele, «se for tão mofino que minha mulher haja de parir, seja em Março; e possa eu achar embarcação para a Índia, onde me irei antes que vê-la em estado.» <sup>(32)</sup> Raros eram os esposos que apoiavam a futura mãe, e quando o faziam tocavam as raías do exagero.

O parto, que era sinónimo do início da vida extra-uterina do novo ser, significava com frequência o momento da sua morte. A preparação mental da mulher passava pelo reconhecimento da antítese da vida e da morte; isto é, tinha de estar consciente do perigo que ela e o nascituro corriam. O momento de dar à luz outro ser era também a vitória sobre a morte.

A Igreja procurava interceder pela saúde física e mental do nado-vivo, ministrando-lhe o sacramento do baptismo. Por este sacramento a doutrina cristã considerava que «morremos, & nos sepultamos & ressurgimos com Christo em novidade de vida.» <sup>(33)</sup> O sacerdote através de exorcismos expulsava o demónio; santificava a criança com a aspersão de água benta e dos santos óleos; o próprio nome era escolhido entre os nomes santificados ou beatificados com o intuito de proteger o novo ser. <sup>(34)</sup>

A vida dependia da administração deste sacramento porque este constituía «a saúde & salvação de suas almas.» <sup>(35)</sup> Em caso de perigo, o que era frequente, as Constituições Sinodais permitiam a administração do sacramento aos nados-vivos pelas parteiras. Assim recebiam instruções prévias para o cumprimento do preceito religioso: «ordenamos & mandamos S. S.<sup>a</sup> a todos os Priores, Reytores, Vigários, & mais Parochos, que hua vez em cada hum anno examinem as dittas parteiras, & lhes ensinem o modo de baptizar, & a forma que hão de dizer, para que não aja descuido em negocio tam importante.» <sup>(36)</sup> Perante casos de parto de alto risco estas deviam ministrar o sacramento mesmo se se visse só um membro ou parte dele. <sup>(37)</sup>

Na ausência da parteira e em situação de emergência, qualquer adulto podia baptizar a criança, quer em casa quer na igreja, quando não houvesse clérigo disponível <sup>(38)</sup> Em caso de sobrevivência da criança após a morte da parturiente devia-se extrair o novo ser; se este sobrevivesse à operação impunha-se imediatamente a realização do baptismo. Ao nado-morto sem ter sido baptizado não lhe era permitido ser enterrado no adro das igrejas; era-lhe destinada uma terra apartada não tendo também serviços religiosos ou ofertas. <sup>(39)</sup> Se por incúria eclesiástica morresse alguma criança em pecado, as Constituições puniam esta situação com severidade. <sup>(40)</sup>

Em casos normais, o período de baptismo do nado-vivo nunca devia ultrapassar oito dias, após o seu nascimento. <sup>(41)</sup> Tal advertência é reveladora da extrema fragilidade do recém nascido, inserido agora num mundo de condições adversas, situação precisamente oposta à do mundo intra-uterino.

Após o seu nascimento a criança era introduzida num ambiente familiar que lhe transmitia uma série de dados referentes à sociedade onde se encontrava inserida. Assimilava sistemas de ideias, sabedoria, atitudes, técnicas, padrões de comportamento, literatura oral, danças, músicas, crenças religiosas, entre outras manifestações culturais. Alguns destes aspectos do fundo cultural do indivíduo seiscentista são mencionados com regularidade pela literatura coeva. Desde a sua génese, o indivíduo integrava-se numa sociedade hierarquizada com direitos e deveres definidos. O domínio político estava destinado à família real, no topo, e seguidamente à classe senhorial.

A figura régia sobrepunha-se aos outros membros da sociedade porque já dissera «Leonidas Rey de los Sparto... sino fuera mejor, que los outros nó llegaré a ser Rey.» <sup>(42)</sup> Essa supremacia fundava-se numa explicação transcausal: «Os reis é cousa muito antiga... a providência divina o ordenou assim. <sup>(43)</sup> Só ele podia nobilitar: Os Reis, como fonte e origem de toda a nobreza, podem constituir a seus Vassallos no mais alto grau de nobreza que em seus Reinos ser possa, ou por serviços que lhes hajam feitos, ou pelas considerações que lhes parecer.» <sup>(44)</sup>

A nobreza de sangue sustinha-se nos seus apelidos *avoengos*. A nobilitação por serviços prestados à Coroa dependia evidentemente de um conjunto de circunstâncias, como referiu um memorialista: «... o tempo faz monstruizidades e marauilhas abaxando hus E leuando outros.» <sup>(45)</sup>

Fruto da época, apesar de o comércio ser uma actividade proibida para a nobreza, o nobre procurou enriquecer nos portos da Índia. O acto de chatinar era demasiado atraente para ser desprezado. De forma temporária os nobres corriam o risco: «... basta a fama delle para desacreditar a hum nobre, ainda que os fidalgos portugueses na Índia costumão tratar mas he por tempo lemitado ate tornarem à natureza... isto é ao uso das armas.» <sup>(46)</sup>

A classe senhorial organizava-se por escalões. No princípio do século XVI, D. João III classificara-a da seguinte forma: «... na primeira hierarquia, ou classe, poz os ricos homens, na segunda os infanções, e na terceira os plebeos. E em cada classe há lugares, primeiro, segundo, e os mais, até as últimas.»<sup>(47)</sup>

António de Sousa de Macedo descreve esta classe como poderosa: «... tiem estes fidalgos grandes privilegios, conforme a las leys del Reyno ... e otros que ellos mismos se tomam por propria autoridad.»<sup>(48)</sup> É sintomático desta realidade o alvará régio de 20 de Agosto de 1625 onde se determinava que os Baicharéis de baixo nascimento não pudessem ser admitidos a ler no Desembargo do Paço, a não ser quando possuíssem raras virtudes. Acrescia-se que em concurso para o mesmo cargo seriam preteridos por nobres possuidores de idênticas habilitações.<sup>(49)</sup>

A criança nobre podia ser educada na fase de crescimento até aos oito ou dez anos longe da corte para que o rei a conhecesse.<sup>(50)</sup> Só desta forma poderia ficar ao alcance das mercês régias tão desejadas e disputadas num jogo de intrigas palacianas: «... como a privança é vidrenta e perigosa, assim os meios porque se conserva são muito sutis e delicados.»<sup>(51)</sup>

Mercê precedeu da palavra latina que significava salário de serviço ou soldada. Este costume foi praticado pela dinastia filipina: «Aos sôrs desta Villa Atalaia fez condes ElRey d. Phelipe o primeiro como a outros muitos dandolhe titulo das terras que possuem sem desmembrar nada da Coroa posto que a merce estava já concedida em tempo del Rey D. Henrique.»<sup>(52)</sup> Do amor e benignidade do Rei para com os seus vassallos resultava, como contrapartida, a contribuição destes para a Coroa em caso de necessidade. Neste sentido, para os preparativos da Jornada de África, D. Sebastião mandou «... escrever as fazendas a todos em todo o Reino para conforme a ualia pedir emprestimo ou peito que como de feito lhe derão.»<sup>(53)</sup>

Da herança cultural faziam parte certos valores morais que foram acentuados na criança ou no adolescente, de forma mais ou menos incisiva, consoante o perfil do educador. A literatura dos séculos XVI e XVII veícula determinadas normas e padrões de comportamento, essencialmente cultivados nas classes mais elevadas da sociedade. É desta elite, portanto, que iremos delinear um pequeno ideário. Escolhemos como ponto de partida a ideia-síntese de Luiz Mendes de Vasconcellos quando refere que: «A tres cabeças principaes, se reduzem todas as cousas, de que se consulta, que são util, honesto e deleitoso.»<sup>(54)</sup>

Analisemos em primeiro lugar o conceito de útil. Segundo o mesmo autor, na ideia de útil estão compreendidos todos os elementos necessários à vida, a saber: ter fazenda, dinheiro e recolher os frutos da terra.<sup>(55)</sup> A obtenção de riqueza, através da tradicional exploração do domínio, com a Expansão tinha sido substituída pelos interesses militares da guerra de saque e do domínio senhorial em

África, e pelas actividades mercantis praticadas por uma nova classe em ascensão. No século XVI, o conceito de empresa útil, no domínio económico-social, era investir no comércio e na aventura marítima, pondo de lado a noção de que só a terra podia ser a base da posição social. A política dos «fumos da Índia» veio criar uma mentalidade nova, baseada na ânsia de aventuras, de benefícios, simultaneamente arriscada e incerta. Assim tendeu a desaparecer uma concepção de vida assente no ritmo natural e cíclico da vida rural. Importava antes o lucro mediante uma expansão territorial, ideia que norteou a organização da Jornada de África: «ElRey a este tempo todo seu decenho e inclinassão era guerra e caça dado que ia o apetite da caça lhe hia passando entrando no da guerra com muitos desseios que pairesse lhos inçitaua deos.»<sup>(56)</sup>

Em segundo lugar, o conceito de honesto. «Compreendia ... fazer justiça, e benefícios a quem os merecer, e cousas semelhantes.»<sup>(57)</sup> E estava intrinsecamente ligado ao de Justiça, suma virtude moral. Esta, por sua vez, apresentava-se diluída na de religião, porque ela era um atributo de Deus. A extensão do conceito de justiça compreendia todas as outras virtudes. A sua ausência tornava-se o inimigo da sociedade: gerava miséria, calamidades, ruínas, dissensões e guerras civis; acabava com a liberdade pública. Por isso a noção e prática de justiça era essencial para a organização da sociedade devendo o indivíduo seguir os códigos e decisões judiciais.<sup>(58)</sup>

A nível do indivíduo, a honestidade tinha como pilares a «Verdade», a «Lealdade» e a «Fidelidade»: »La verdad es la que rige los cielos, alumbrá la tierra, sustenta la justicia, gobierna la Republica, confirma lo que es claro, & aclara lo que es dudoso.»<sup>(59)</sup>

A mentira é abominável servindo todos os males em prejuízo da nação. A falsidade revela-se de muitas formas. Duarte Nunes de Leão refere a desonestidade e a falsidade de alguns escritores que agiam movido por interesses próprios deturpando os testemunhos: «A huns leva o amor, ou o odio, ou esperança de interesse (affectos poderosos que peruertem os mais dos homens) a outros a adulaçam querendo grangear os poderosos de que se esperam valer, a outros a ambição de quererem fama e a custa de authores antigos cujos escritos erão perdidos que elles fingirão achar a que acrescentaram o que quiseram, & fizeram commentos para aa custa alheia se acreditarem, assacandolhes o que nunca disserão.»<sup>(60)</sup> No século XVI a figura social do alcoviteiro personificava um tipo social: «vil, desprezível, avarento, chocarreiro, mentiroso, ingrato». Fingia, disfarçava com figuras, espantos e meneios, hipocrisia nos gestos e palavras como um comediante. Conhecedor da natureza humana sabia apresentar o falso como verdadeiro. Por isso no entender de Francisco Rodrigues Lobo merecia ser «sofredor de todos os escárneos e infâmias.»<sup>(61)</sup>

A lealdade e a fidelidade são virtudes próprias do indivíduo com carácter

nobre, que guarda a justiça e pratica a verdade. No século XVI, devia-se ser sobretudo fiel ao Cristianismo, ao Rei, ao seu superior hierárquico e à família. A este propósito, António de Sousa de Macedo refere que «assi como los Portugueses son leales, assi sientem grande extremo aver alguno que queira notarles su fidelidad.»<sup>(62)</sup> É bem conhecida dos autores coevos, a lealdade que os Portugueses devotaram à Jornada de África: «... nenhum homem louue no reino que tivesse idade, & dia posição & muitos sem ella que o não seguissem parecendo-lhes que faziam traição verem ir seu Rei ao perigo & não lle serem companheiros nelle.»<sup>(63)</sup>

Consideremos, por último, o conceito de deleitoso. Luiz Mendes de Vasconcellos engloba na extensão deste conceito a «Honra», a «Glória», a «Magnificência», a «Liberalidade» e a «Magnanimidade».<sup>(64)</sup> A sociedade senhorial cultivou a honra como o principal valor a ser seguido e preservado por todos os membros. Assim devia-se ser honrado entre parentes, amigos e senhores. Mas a maior prova que os homens davam de si, e das virtudes e valores que neles havia, era serem honrados nas terras onde eram desconhecidos. Nestas, seriam cidadãos se o seu valor conquistasse esse estatuto. Assim poderiam afirmar, como Sócrates, serem «cidadãos do mundo».<sup>(65)</sup>

Das proezas e feitos vinha a glória do seu nome e da nação. Detentores do poder ostentavam riqueza e magnificência. A sociedade construída sobre uma rede de benesses não se esquecia de usar de magnanimidade para com os seus membros, sobretudo masculinos<sup>(66)</sup>.

## Notas

(1) Martim Affonso de Miranda, *Tempo de Agora em Dialogos*, copiado da edição de 1622 por Bento José de Souza Farinha, Lisboa, na Oficina de António Rodrigues Galhardo, 1785, p. 61.

(2) D. Francisco Manuel de Melo, *Apólogos Dialogais*, vol.I, *Relógios Falantes. Visita das Fontes*, edição com prefácio e notas de José Pereira Tavares, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, 1959, p. 231.

(3) D. Francisco Manuel de Melo, *Carta de Guia de Casados*, edição prefaciada por Fernando de Castro Pires de Lima, Porto, Editorial Domingos Barreira, colecção «Portugal», s/d, p. 41.

(4) Idem, *ibidem*, p. 47.

(5) Martim Afonso de Miranda, *op. cit.*, p. 17.

(6) Duarte Nunes do Leão, *Descrição do Reino de Portugal*, 2ª edição, Lisboa, na oficina de Simão Thaddeo Ferreira, 1785, p. 328.

(7) Tomé Pinheiro da Veiga, *Fastigimia*, colecção de Manuscritos Inéditos agora dados à Estampa, III, Porto, Tipografia Progresso de Domingos Augusto da Silva, 1911, p. 268.

(8) D. Francisco Manuel de Melo, *Carta de Guia de Casados*, p. 65.



- (9) Idem, *ibidem*, p. 66.
- (10) Duarte Nunes do Leão, *op. cit.*, p. 329.
- (11) Carta régia de 19 de Junho de 1626, pub. J. J. Andrade e Silva, *Collecção Chronologica de Legislação Portuguesa (1620-1627)*, p. 161; veja-se Carta régia de 10 de Outubro de 1623, pub. idem, *ibidem*, p. 102.
- (12) Tomé Pinheiro da Veiga, *op. cit.*, p. 146.
- (13) Fernando Castelo-Branco, *Lisboa Seiscentista*, 3ª edição, revista e aumentada, Lisboa, Publicações Culturais da Câmara Municipal de Lisboa, 1969, p. 247.
- (14) Duarte Nunes do Leão, *op. cit.*, p. 329.
- (15) Frei Nicolau de Oliveira, *Livro das Grandezas de Lisboa*, Lisboa, Impressão Régia, 1804, p. 156.
- (16) *Constituições Synodales do Bispado do Porto*, 1585, Título X, Const. I, fl.37. Veja-se *Constituições do Arcebispado de Lisboa*, 1588, Tít. VIII, Const. I, fls. 18 vº - 19 vº; *Constituições Synodales do Bispado de Lamego*, 1639, Livro 1, Tít. 11, cap. 3, pp. 99-102.
- (17) D. Francisco Manuel de Melo, *Carta de Guia de Casados*, p. 23.
- (18) *Constituições Bispado de Leiria*, 1601, Título IX, Const. I, fls. 20 vº - 21 vº; *Constituições Synodales do Bispado de Lamego*, 1639, Livro 1, Tít. 11, cap. 2, p. 99.
- (19) Assento de vereação de 17 de Janeiro de 1618, pub. Eduardo Freire de Oliveira, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, 1ª Parte, Tomo II, Lisboa, Tipografia Universal, 1885, p. 405.
- (20) Veja-se carta régia de 28 de Setembro de 1622, pub. J. J. de Andrade e Silva, *Collecção Chronologica... (1620-1627)*, p. 80.
- (21) *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra...* 1591, Tít. IX, Const. VI, fl. 34.
- (22) *Constituições Synodales do Bispado do Porto*, 1585, Título X, Const. VII, fl. 41 vº; *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra*, 1591, Tít. IX, Const. XI, fls. 35 vº; *Constituições Synodales do Bispado de Leiria*, 1601, Tít. IX, Const. IV, fls. 23 vº - 24; *Constituições Synodales do Bispado de Lamego...* 1639, Livro 1, Tít. 2, cap. 8, pp. 109-110.
- (23) Vejam-se os preceitos estabelecidos nas *Constituições Synodales do Bispado de Leiria... 1601*, Tít. IX, Const. II, fls. 22 vº - 23; *Constituições Synodales do Bispado de Lamego...* 1639, livro 1, cap. 7, pp. 107-109.
- (24) D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, introdução e revisão de Manuel Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão-Editores, 1974, p. 724.
- (25) Miguel Leitão de Andrade, *Miscellanea do sitio de Nossa Senhora da Luz do Pedrogão Grande*, 2ª edição, Lisboa, Imprensa Nacional, 1867, p. 134.
- (26) *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra ... 1591*, Tít. XVI, Const. II, fl. 88 vº.
- (27) Martim Affonso de Miranda, *Tempo de Agora em Diálogos*, p. 60.
- (28) D. Francisco Manuel de Melo, *Carta de Guia de Casados*, pp. 57-59.
- (29) Idem, *ibidem*, pp. 82-83.
- (30) Para o estudo da matéria consulte-se António de Oliveira, *A Vida Económica e Social de Coimbra de 1537 a 1640*, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1971, 1ª Parte, volume I, pp. 231-233.
- (31) M. Gachard, *Lettres de Filippe II à ses Filles les Infantes Isabelle et Catherine, écrites pendant son voyage en Portugal (1581-1583)*, Paris, Librairie Plon, 1884, p. 22.
- (32) D. Francisco Manuel de Melo, *Carta de Guia de Casados*, p. 98.
- (33) D. Frei Amador Arrais, *Diálogos*, p. 378.
- (34) *Constituições do Bispado do Porto...* 1585, Tít. III, Const. V, fl. 6; *Constituições Synodales do Bispado de Leiria... 1601*, Tít. II, fl. 2 vº.

- (35) *Constituições do Arcebispado de Lisboa... 1588*, Tít. I, Const. I, fl. 3.
- (36) *Primeiras Constituições Sinodales do Bispado d' Elvas, feitas e ordenadas pello Illustrissimo, & Reuerendissimo Senhor Dom Sebastião de Matos de Noronha, Quinto Bispo d' Elvas & do Conselho de Sua Majestade*, s/l, 1635, Tít. 1, Parte IV, fl. 11.
- (37) *Constituições Synodales do Bispado do Porto... 1585*, Tít. III, Const. II, fl. 3.
- (38) *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra... 1591*, Tít. II, fl. 2.
- (39) *Constituições Synodales do Bispado do Porto... 1585*, Tít. III, Const. II, fl. 4 vº.
- (40) *Ibidem; Constituições do Arcebispado de Lisboa... 1588*, Tít. I, Const. IV, fls. 4 - 4 vº; *Constituições Synodales do Bispado de Coimbra... 1591*, Tít. II, Const. II, fl. 2; *Constituições Synodales do Bispado de Lamego... 1639*, Livro 1, Tít. 4, caps. 1-2, pp. 20-22.
- (41) *Constituições do Arcebispado de Lisboa... 1588*, Tít. I, Const. I, fl. 3.
- (42) António de Sousa de Macedo, *Flores de Espanha, Excellências de Portugal*, Coimbra, Oficina de António Simons Ferreyra, 1737, p. 2.
- (43) Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia*, edição recente, Lisboa, Seara Nova, 1966, p. 72.
- (44) Carta régia de 22 de Junho de 1638, pub. J. J. De Andrade e Silva, *Collecção Chronologica de Legislação Portugueza (1634-1640)*, Lisboa, Imprensa de F. X. de Souza, 1855, pp. 152-153.
- (45) *Memorial de Pero Roiz Soares*, leitura e revisão de Manuel Lopes de Almeida, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1953, Tomo I, p. 374.
- (46) Manoel Botelho Ribeiro Pereira, *Dialogos Moraes e Politicos. Fundação da Cidade de Viseu. Historia de seus Bispos, e gerações, e nobreza com muitos sucessos, que n'ella aconteceram, e outras antiguidades e cousas curiosas*, Viseu, 1630, pub. por Alexandre de Lucena e Vale, s/l, s/d, p. 169.
- (47) Miguel Leitão de Andrade, *Miscellanea do sitio de Nossa Senhora da Luz do Pedrogão Grande*, p. 387.
- (48) António de Sousa de Macedo, *op. cit.*, p. 64.
- (49) Alvará régio de 20 de Agosto de 1625, pub. J. J. de Andrade e Silva, *Collecção Chronologica de Legislação Portugueza (1620-1627)*, p. 147.
- (50) D. Francisco Manuel de Melo, *Carta de Guia de Casados*, p. 122.
- (51) Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia*, p. 72.
- (52) «Itinerario de Jornada que fez o Sôr Manoel Severim d' Faria chantre e conego da See d'Euora e Miranda no anno d' 1609», B.N.L., *Fundo Geral, códice 7642*, fl. 207 vº, pub. J. V.Serrão, *Viagens em Portugal de Manoel Severim de Faria (1604-1609-1625)*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1974, p. 87.
- (53) *Memorial de Pero Roiz Soares*, p. 87.
- (54) Luiz Mendes de Vasconcellos, *Do Sitio de Lisboa, sua grandeza, povoação e commercio, etc. Dialogos*, p. 40 (sublinhado nosso).
- (55) *Idem, ibidem*, p. 40.
- (56) *Memorial de Pero Roiz Soares*, p. 71.
- (57) Luiz Mendes de Vasconcellos, *op. cit.*, p. 40.
- (58) Antonio de Sousa de Macedo, *Flores de España, Excellências de Portugal*, pp. 136-140.
- (59) *Idem, ibidem*, p. 149.
- (60) Duarte Nunes do Leão, *Descripção do Reino de Portugal*, pp. 363-365.
- (61) Francisco Rodrigues Lobo, *Corte na Aldeia*, pp. 47-48.
- (62) Antonio de Sousa de Macedo, *op. cit.*, p. 169.
- (63) Duarte Nunes do Leão, *Descripção do Reino de Portugal*, p. 302.

(64) Luiz Mendes de Vasconcellos, *op. cit.*, p. 40.

(65) Duarte Nunes do Leão, *op. cit.*, p. 310.

(66) Idem, *ibidem*, p. 249.

## A MULHER E O TRABALHO NO ESPAÇO URBANO NOS SÉCULOS XVII e XVIII

MARIA DE FÁTIMA DIAS DOS REIS  
Faculdade de Letras da Universidade  
de Lisboa

A amplitude analítica da história, derivada da reflexão epistemológica, tem vindo, quer a equacionar novos domínios interpretativos, quer a desenvolver novos sistemas de conceitos científicos. É, pois, entre os recentes caminhos da historiografia portuguesa que se destaca o estudo sobre a mulher. Os desafios de outras preferências temáticas induziram metodologias estruturantes às histórias respectivas, permitindo um conhecimento mais profundo da realidade e favorecendo, de sobremaneira, a necessária visão de conjunto. Por consequência, as nóveis tendências da história económica e social manifestaram-se nos objectos de investigação: aos predominantes estudos sobre o comércio, os preços, a demografia, sucedem-se as análises sobre as elites, o quotidiano, a mobilidade social, a cultura material, o feminino. A «história no feminino», expressão já implantada no discurso historiográfico, tem revelado várias linhas de pesquisa<sup>(1)</sup>, mormente a referente à mulher no trabalho<sup>(2)</sup>. A ênfase dada à história da família e da vida privada tem evidenciado as formas de acção das mulheres, os seus papéis, a sua condição na sociedade. Por exigência das suas tarefas quotidianas, o estatuto das mulheres, na época Moderna, diversifica-se entre trabalho, casamento e família. Da trabalhadora à rainha, tem-se mostrado que a situação feminina compreende uma abordagem em termos de funcionamento social e de papel político<sup>(3)</sup>. Estreitamente dependente da autoridade masculina – da tutela do pai, à dependência do marido, ao controlo do empregador<sup>(4)</sup> – e, nos grupos sociais mais desfavorecidos e mesmo médios, sujeita a diversos constrangimentos económicos e sociais, o ingresso da mulher no mundo do trabalho verificava-se, com frequência, precocemente. Para constituir um dote e adquirir competências

de trabalho ou já como apoio ao núcleo familiar ou ainda para superar dificuldades de sustento quando viúva, o papel da mulher na economia urbana<sup>(5)</sup> era francamente diversificado. Se o maior número de testemunhos é relativo aos estratos mais modestos da população e, por conseguinte, referente às actividades ditas menores, é um facto que o contributo do trabalho feminino era essencial na vida urbana dos séculos XVII e XVIII (e, evidentemente, para tempos anteriores!). Ainda que as manifestas reduzidas referências documentais indiciem uma considerada subalternização, já que, na sua maioria, os vestígios respeitam às acções normativas e disciplinares que os municípios adoptavam para regularizar e controlar as actividades económicas femininas, sem as quais a vida urbana não funcionaria, ou teria grandes dificuldades de concretização.

Partindo do caso da cidade de Lisboa que servia de modelo para as demais cidades e vilas do reino, como se verificou na situação concreta da vila de Santarém, estudada com particular incidência<sup>(6)</sup>, procurar-se-á aqui entender, precisamente, a relevância que a mulher exerceu no conjunto das actividades económicas urbanas, nos séculos XVII e XVIII. Diga-se, desde já, que este seccionamento cronológico se deve mais ao maior número de vestígios disponíveis em apreço, do que propriamente a uma especificidade comportamental face à antiga sociedade portuguesa, para cuja sociedade não se registam mudanças apreciáveis neste domínio. A focagem no tempo considerado permite, entretanto, captar a intensificação que o desenvolvimento da vida urbana provocou. Refira-se ainda que esta abordagem, ao centrar-se no desempenho de tarefas, no quadro das actividades económicas e nos comportamentos urbanos daí decorrentes, exclui a referência ao elemento feminino pertencente aos grupos sociais mais elevados.

Do pequeno comércio, às actividades transformadoras e nos serviços, a presença da mulher era, pois, uma constante.

No sector do comércio, as mulheres detinham um papel primordial na distribuição dos géneros alimentares. Comece-se pelos mais procurados e consumidos, os cereais. Os diversos estudos locais referem-se constantemente a esse lugar privilegiado: seja em Lisboa, Évora ou no Porto, nos «Terreiros do Trigo» ou nos principais mercados de Braga, Guimarães, Barcelos, Santarém...<sup>(7)</sup>. A estas vendedeiras, pelo poder que detinham de especulação, exigia-se que fossem mulheres idóneas, de boa vida e bons costumes. As *Ordenações* estabeleciam mesmo que padeiras, pescadeiras e regateiras ou mulheres que usassem «doutros semelhantes mesteres na corte», se provado que viviam amancebadas, ficassem impossibilitadas de exercer essas actividades<sup>(8)</sup>. Embora as intervenções camarárias deixem claro que nem sempre reuniriam essas condições.

Se a moagem não estava, por essa altura, em mãos femininas – o habitual é a referência a moleiros (homens), talvez, por ser também, preferentemente, o

transportador, o almocreve –, o fabrico e a venda de pão, assim como do biscoito e de bolos, eram tarefas, praticamente, desempenhadas por mulheres. Pense-se nas forneiras e nas padeiras. Desta actividade de panificação e vendagem de pão resultavam frequentes abusos e infracções que eram fortemente penalizados, como se verifica, por exemplo, pelas disposições da câmara de Lisboa.

Citem-se apenas alguns exemplos extraídos dos *Elementos para a História do Município de Lisboa*, de Eduardo Freire de Oliveira.

No Outono de 1699 queixavam-se várias medeiras do Terreiro do Trigo da cidade de Lisboa que a «ganância de vendagem» de algumas fazia com que outras não tivessem trigo para vender. Pediam, pois, que se procedesse à repartição de todo o trigo que viesse ao Terreiro, por todas as medeiras. Porque o que se verificava era o açambarcamento em cinco mulheres «ricas e de muitos cabedais» que subornavam os lavradores que costumavam trazer o trigo para se vender no Terreiro ou que utilizavam os próprios maridos como fornecedores. E, em tempos de carestia, claro está, especulavam! O despacho régio de 17 de Outubro de 1699 foi favorável à referida distribuição do trigo por todas as medeiras, penalizando aquelas cujos maridos estivessem envolvidos na travessia de trigo, com expulsão do exercício de funções no Terreiro. Se bem que a travessia fosse uma constante como se infere da consulta que a própria câmara de Lisboa fez a el-rei, em 27 de Julho de 1742 sobre a venda de trigo no Terreiro, acusando as medeiras da prática de travessia, concretamente, nos trigos que vinham do Alentejo e, especialmente, as medeiras casadas com comissários de trigos que eram frequentemente «legítimos atravessadores», pelo que o senado pretendia que saíssem do Terreiro todas as medeiras casadas com comissários de trigo<sup>(9)</sup>. Não há conhecimento da resolução dessa consulta. Mas, quanto à dita resolução de 17 de Outubro de 1699, sabe-se que teve queixas por parte dos mercadores franceses, alegando o prejuízo que tinham com tal resolução, pois queriam «vender livremente o trigo que traziam a bordo». A petição régia foi indeferida por despacho de 10 de Dezembro do dito ano<sup>(10)</sup>.

Ainda em relação às medeiras do Terreiro do Trigo de Lisboa, convém dizer que, conforme a relação de 15 de Novembro de 1636, as medeiras eram 155, distribuídas pelas 89 lojas dos 32 arcos do Terreiro. O rendimento das lojas pertencia ao senado. Por essa altura, as medeiras queixavam-se do excessivo quantitativo do aluguer das lojas<sup>(11)</sup>. E, em meados do século seguinte, as falências de muitas medeiras com dívidas de «grossas quantidades», levou o juiz do povo e Casa dos 24 a propor ao senado que se aumentassem as fianças das medeiras. Era o juiz do Terreiro que ficava obrigado a responder pela falência dos fiadores, caso não fossem idóneos para pagar o que ficassem a dever as medeiras affiançadas, tendo que satisfazer as quantias pelos seus próprios bens<sup>(12)</sup>. Medeiras que, pelo *Regimento de juiz do Terreiro* dessa cidade, de

1654, deveriam ser «casadas ou viúvas honestas» e «mulheres de homens de idade, que se não presume d’ellas fazerem o que não devem»<sup>(13)</sup>.

Mas, retomem-se as citadas penalizações aos frequentes abusos da actividade de panificação e vendagem de pão, observando outros exemplos retirados da obra em apreço. Em 1655 a padeira, Francisca Rodrigues, foi presa “por se achar vendia pão de menos peso”, se bem que alegasse em sua defesa que só vendia o dito pão a fidalgos “que o não queriam, senão mimoso”<sup>(14)</sup>. Ainda conforme as posturas da cidade de Lisboa, sentenciou o senado, em fins de 1669, com pena de açoites, uma padeira, pelo mesmo motivo de venda de pão de menor peso<sup>(15)</sup>. Também às medideiras do Terreiro que medissem mal se applicava a pena de açoites<sup>(16)</sup>.

Com efeito, por provisão régia de 10 de Maio de 1542, podiam os regatões, regateiras e padeiras ser açoitados por ordem da câmara, sem apelação nem agravo, quando não guardassem as posturas da cidade no que concerne à venda com peso inferior ao estipulado, mais caro ou fora dos lugares designados<sup>(17)</sup>. Mas, as queixas também se faziam sentir. Em 1716, em petição anónima, as padeiras, louceiras e mais mulheres que tinham “trato na Ribeira” queixaram-se ao rei, do procedimento do almotacé Nuno da Costa Pimentel, cujo zelo no exercício desse pelouro as afectava seriamente<sup>(18)</sup>. Discordando do edital da câmara de 30 de Maio de 1718, várias padeiras da cidade de Lisboa “abstiveram-se de amassar”, tendo-se verificado falta de pão. Ordenava o senado que as padeiras (assim públicas como particulares) afixassem tabuletas às suas portas com o título de que ali se vendia pão. Alegavam diversas padeiras, em petição ao rei, que a imposição de uma tabuleta pública ia contra a sua reputação, pois “viviam de suas portas a dentro com grande recolhimento, conforme deviam ao seu estado, com seus filhos e filhas donzelas, razão porque usavam do trato de padeiras, para, com o limitado ganho que lhes ficava com o seu trabalho e de seus maridos, pobres officiaes, os poderam alimentar e governar”<sup>(19)</sup>. E, além disso, diziam, “não vendiam pão, e só sim o mandavam distribuir pelas tendadeiras e mais partes públicas, para n’ellas se vender o dito pão, a quem pagavam sua vendagem”<sup>(20)</sup>.

Insistia o Senado, a quem, por resolução régia de 13 de Setembro do dito ano (1718), competia privativamente o conhecimento desta matéria, que a honestidade e o recolhimento invocados eram pretextos para se isentarem de uma obrigação que se praticava comumente noutros casos como nas casas das engomadeiras que tinham tabuleta indicadora ou nas estalagens, e que tais pretextos procuravam, sim, encobrir quem amassava o pão, muitas das vezes, por diminuto peso<sup>(21)</sup>. Ora, a finalidade destas tabuletas era facilitar a correição dos almotacés no exame das onças do peso do pão que eram reguladas pela estiva (entenda-se peso dos preços que corria no Terreiro do Trigo).

Constrangidas a observar essa ordem (conforme consulta da câmara de 20 de Setembro de 1718 e parecer régio de 12 de Janeiro de 1720)<sup>(22)</sup>, as padeiras da cidade de Lisboa, insurgiram-se ainda contra a postura de 8 de Julho de 1719, confirmada a 19 por resolução régia, que as obrigava a fazer pão apenas de 10 réis<sup>(23)</sup> e não de vintém, sob pena de 2.000 réis, por haver, dizia o Senado, “muita gente pobre e miserável, que não tendo um vintem para o comprar, padece a necessidade urgente de ficar por essa causa sem este sustento”<sup>(24)</sup>; e, além disso, dizia “deitando-lhe as onças que pela estiva se lhe deve deitar, fica o pão de dez réis muito maior do que o de vintém”<sup>(25)</sup>.

De pouco lhes valeu a petição apresentada ao rei, invocando que “raras vezes se procurara o pão de dez reis, e que de proximo” o Senado as obrigaria a amassar até de cinco réis “cousa impraticavel pelo grande trabalho” que tinham em amassar, tender e cozer<sup>(26)</sup>. À falta de provimento de pão durante alguns dias, seguiu-se a ordem de prisão “contra aquellas que até agora tinham a occupação de amassar e vender pão, por ser preciso que a demonstração do castigo sirva de exemplo para as mais”<sup>(27)</sup>.

Aproveitando-se de certas conjunturas, a especulação pós-terremoto de 1755, obrigou o Senado a impor, às padeiras que excedessem os preços do pão do mês de Outubro, a condenação de pagar anoveado ao lesado e de trabalhar nos desentulhos da cidade<sup>(28)</sup>.

Pense-se noutra sector do comércio urbano onde a presença da mulher era significativa: o da *venda do pescado*. As posturas da cidade de Lisboa determinariam que o peixe só podia ser vendido pelas ruas por mulheres casadas ou viúvas honestas<sup>(29)</sup>, para o que deviam tirar licença. Licença que era obrigatória para qualquer pessoa que vendesse géneros comestíveis pelas ruas da cidade<sup>(30)</sup>. Em 1722 tinham licença de venda de pescado pelas ruas da cidade 301 mulheres, sem contar com as que vendiam na Ribeira, em número, sabe-se, bem superior<sup>(31)</sup>. Essas vendedeiras estavam proibidas de fazer venda de assento nas ruas, devido às imundícies que deixavam nesses lugares; só podiam vender o peixe em selhas pelas ruas<sup>(32)</sup>, sob pena de perda do peixe e trinta dias de prisão. As esposas dos pescadores desde o século XV que tinham o privilégio de ter cabanas e sombras na Ribeira para vender o peixe pescado pelos maridos<sup>(33)</sup>. Escusado será dizer que a peixeira se tornou, praticamente, em todos os centros urbanos do país, uma figura típica (v.g. a varina de Lisboa, a vareira do Porto, a pescadeira de Vila do Conde).

Também no comércio das carnes, como marchantes, a mulher teve uma notória intervenção, ainda que a primazia pertencesse ao homem. Já que a sua ligação surge quase sempre associada ao fornecimento de carnes de menor porte (miúdos de boi e de vaca), carnes de carneiro e cabrito, como se observou, por exemplo, para Lisboa, Braga ou Ponte de Lima. Mas, nestes casos, quase sempre viúvas.



Há ainda toda uma variedade de géneros alimentares, diga-se, «menores», cuja distribuição incumbia, fundamentalmente, à mulher, como: leite, ovos, animais de capoeira, legumes, frutas. Para as vendedeiras de frutas e hortaliças, as «couveiras», construiu-se em 1755 um mercado na Rua Nova da Princesa (Rua dos Fanqueiros), hoje Praça da Figueira, que antes terminava na Rua de S. Domingos<sup>(34)</sup>. Algumas mulheres também vendiam no Terreiro do Paço, água, frutas e outros géneros alimentares, pagando de licença de venda ao Senado, dois tostões, para conserto das ruas (isto no século XVII)<sup>(35)</sup>.

Nas cabanas da Ribeira e no Rossio, conforme assento da vereação de 24 de Maio de 1697, as galinheiras eram obrigadas a terem à vista as galinhas, frangões e caça, sob pena de vinte cruzados e perda do lugar de venda e da licença do Senado para exercício do dito ofício. Isto, porque era habitual eximirem-se às taxas declaradas no regimento da cidade, vendendo as aves directamente de casas particulares<sup>(36)</sup>.

Eram também as mulheres que distribuíaam lenha, peças de cerâmica, louças... Conforme a reforma das posturas de 1610<sup>(37)</sup>, confirmada por ordem do Senado de 30 de Julho de 1754, podiam as regateiras adquirir géneros para revenda, depois das nove horas da manhã<sup>(38)</sup>, de forma a proverem as populações mais distantes da cidade de todo o necessário, em hora conveniente. Em 1663, as regateiras de “maiores cabedades” que sabiam bem como aproveitarem-se de determinadas conjunturas, estiveram ligadas à especulação da venda de castanhas, por ocasião da festa de Todos-os-Santos<sup>(39)</sup>, provocando desavenças e perturbações várias. Regateiras que se compraziam de um certo requinte no trajar. Anos antes, em 1659, descontentes com a pragmática de 27 de Outubro de 1609 e com a lei sumptuária de 9 de Julho de 1643, pediram licença para usarem chapéus e mantos, invocando os rigores do tempo, o que lhes foi deferido<sup>(40)</sup>.

Lembre-se a propósito das «regateiras» de Lisboa, o *Auto das Regateiras de Lisboa*, composto por um frade lóio, de fins do século XVI ou começos do século XVII (na esteira do teatro vicentino – do tema da mulher aos costumes populares – e em oposição às tragicomédias latinas), em que se encontra um quadro vivacíssimo de uma feira lisboeta, onde três vendedoras brigam e discutem e vão à presença de um juiz ignorante, mas pedante, constituindo uma interessantíssima sátira à época. Não se tem conhecimento da representação do auto<sup>(41)</sup>.

Torna-se, pois, claro, que os mercados e as feiras assumiam um papel cada vez maior com o crescimento e complexificação da organização urbana. Aí se concentrava todo este pequeno comércio, chame-se, «a retalho». «Comércio doméstico» onde preponderavam as mulheres. Normalmente associada ao marido, a mulher também participava na venda de vinhos nas hospedarias e estalagens. São frequentes como «obrigadas» de estalajadeiro.

Quando se alude ao sector dos «serviços», surge, de imediato, a imagem da serviçal, da criada doméstica. Figura decididamente importante, mas que, na documentação compulsada, tem um exíguo registo. Lembro, aqui, a referência localizada por Aurélio de Oliveira para a região de Entre-Douro-e-Minho, em que se nota a presença da «moça galega», desde o século XVII, como doméstica<sup>(42)</sup>.

Mas, no âmbito dos «serviços» importa destacar duas actividades em que as mulheres tiveram particular relevo na época: a criação e educação dos expostos e o ofício reconhecido de parteira. O abandono de crianças sabe-se que constituía um problema em praticamente todos os municípios do país. Ora, a mulher desempenhou um importante papel na assistência a essas crianças enjeitadas, seja como ama ou como elemento directamente ligado ao funcionamento da Roda (oficializada por circular de 24 de Maio de 1783). No problema dos expostos, bem amplo e de profundas consequências sociais, é evidente que um estudo mais pormenorizado levar-nos-ia a ponderar nos próprios «interesses» da mulher nessa prestação de serviços<sup>(43)</sup>.

Por agora, retome-se a actividade fulcral que teve no âmbito sanitário das populações das cidades e também dos campos. A partir de meados do séc. XVI passaram as parteiras a ser examinadas pelo físico-mor ou cirurgião-mor das cidades ou vilas para poderem usar do dito ofício, cuja certidão era depois confirmada pela respectiva da câmara. O regimento das parteiras inserido no *Livro dos Regimentos dos Oficiais Mecânicos* da cidade de Lisboa, de 1572, prescrevia pena de prisão e pagamento de 1.000 rs para as que usassem do referido ofício sem a dita examinação e juramento no Senado. E, além disso, deveriam ser mulheres de boa vida e são costumes<sup>(44)</sup>. O registo oficial da carta de ofício de parteira, para além da óbvia dignificação social que representa para a mulher, enquadra-se numa melhoria técnica das funções que, no fundo, já exercia. Só que, agora, na atribuição da carta de ofício de parteira intervêm elementos qualificados: médicos, cirurgiões e boticários. O registo do ofício de parteira significa, pois, uma dignificação oficial de uma actividade que passará a ser cada vez mais frequente e respeitada no espaço urbano seiscentista e setecentista.

Além desta presença sectorial da mulher nos ofícios da sociedade urbana, até agora enunciados, importa considerar a sua acção e importância no sector transformador que ultrapassa largamente o espaço urbano, englobando as áreas rurais limítrofes; isto é, a «pequena indústria» doméstica, mormente a dos têxteis. A referência constante, desde o século XVI, ao ofício de tecedeira, quer nas cidades, quer nas freguesias dos termos é prova do dominante exercício dessa actividade por parte da mulher. A própria legislação do reino quando trata do problema da aferição dos pesos e medidas pelos padrões das municipalidades e das pessoas obrigadas a ter pesos e medidas<sup>(45)</sup>, entre os vários ofícios enumera-

dos cita as tecedeiras (obrigadas a ter pesos de oito onças, quatro onças, duas onças, uma onça e meia onça, aferidos anualmente). Acrescenta-se que nesses títulos citam-se ainda as padeiras, as pescadeiras (que eram obrigadas a «afilar» os pesos de dois em dois meses) e as fruteiras (que vendiam fruta a peso eram obrigadas a ter pesos de dois arrátéis, um arrátel, meio arrátel e duas quartas de arrátel, aferidos duas vezes no ano).

Sabe-se mesmo que algumas povoações concentravam apreciavelmente a presença decisiva do trabalho feminino nessas, chame-se-lhes, «manufacturas» de lãs, linhos e sedas, como o caso de Braga ou o de Arraiolos, cujo contributo para a economia doméstica era, pois, bem importante. Pense-se também nas linheiras. Sabido é que muitas mulheres de Lisboa «honradas e recolhidas» exerciam esse ofício e que muitos mil quintais de linhas assedadas passavam pelas canastras que antes transportavam caças, frangões e galinhas<sup>(46)</sup>. De notória preocupação para o senado era o local da venda do linho, por causa dos incêndios. Em 1671 construíram-se casas específicas, de telha-vã, nas ruas direitas do Desterro e da Anunciada<sup>(47)</sup>; isto, depois de ter ardido a maior parte das casas na Ribeira<sup>(48)</sup>. Para evitar os incêndios determinou o senado, em 1747, que as linheiras não podiam dormir, nem ter luz nas casas onde manipulavam o linho<sup>(49)</sup>.

O *Sumário em que brevemente se contém algumas cousas assim eclesiásticas como seculares que há na cidade de Lisboa*, de Cristóvão Rodrigues de Oliveira, de meados do século XVI, testemunha bem a variedade de ofícios desempenhados pelas mulheres no espaço urbano lisboeta e que foram, globalmente, enunciados até ao momento. Para as 100.000 almas aí assinaladas e sem contar com os 9.950 escravos indicados, totalizam as «mulheres oficiais» 9.243<sup>(50)</sup>. Merece que se enunciem os referidos ofícios e respectivos quantitativos para se avaliar a importância e o alcance, na época, do trabalho feminino no espaço urbano<sup>(51)</sup>.

O maior número situa-se nas actividades têxteis, com 4.584 elementos, assim distribuídos – alfaiatas (1606), lavrandeiras (1173), fiandeiras (815), botoeiras (196), tecedeiras (123), colchoeiras (100), que torcem esparto (73), mestras de lavrar (65), que cosem luvas (63), que tiram seda (50), que fazem redes, franjas e cadanetas (48), que fazem labores em tear (40), que fazem linhas e tranças (36), estopeiras (30), que assentam ouro (29), esparavelheiras (18), cerzideiras (18), lavrandeiras de bastidor (16), que escolhem lã (16), gibiteiras (16), que põem aires em talabartes (14) e que fazem passamanes (9).

Ao comércio alimentar dedicavam-se, então, 2.329 mulheres, designadamente: regateiras da porta (900), regateiras da Ribeira (600), pescadeiras (400), que vendem ervas e hortaliça (150), escamadeiras (50), medideiras de trigo (50), sardinheiras (45), galinheiras que vendem toda a caça (32), tripeiras (26), que vendem águas (26), que estilam águas (20), que vendem água na Ribeira (15) e

que joeiram trigo no Terreiro (15). A confecção e comércio de alimentos ocupava 1.462 mulheres, da seguinte forma: padeiras (782), forneiras (170), frigideiras (110), que fazem fruta de açúcar (60), biscoiteiras (58), mostardeiras (45), manteigueiras (43), conserveiras (30), que fazem aletria (28), que fazem arroz (27), farteleiras (26), que fazem zevezinhas (24), que fazem alfêloas (23), cuscuzadeiras (23) e que rapam púcaros (13). No sector dos serviços figuram 430 mulheres, em concreto: lavadeiras (324), caeiras (52), que dão camas (36), cambadeiras de ceitis (10) e envernizadeiras (8). Ao comércio de outros bens aplicavam-se 352 mulheres – a venderem louça (204), candeias (62), adelas (41), palha e cevada (20), vidro (15) e pregos (10) – e à confecção e comércio de determinadas utilidades dedicavam-se 29 mulheres – umas a fazerem preparados para o rosto (12), outras a fazerem cestos (9) e outras a perfumar luvas (8).

No âmbito da saúde constam 55 mulheres, sendo 25 parteiras, 20 cristaleiras e 10 enfermeiras. Na área do ensino apenas se mencionam duas mulheres que ensinam moças a ler.

Fica, pois, claro pelo diversificado exercício das funções enumeradas a suma importância da acção feminina no quotidiano da urbe lisboeta nos tempos Modernos. Tendo-se confinado este estudo principalmente à documentação municipal, torna-se evidente que ficam por entrever outras importantes dimensões da presença da mulher no quadro urbano, como, e ainda deixando de parte os estratos mais elevados da população, a participação da mulher nalguns motins seiscentistas. Lembre-se particularmente a sua notória presença nas sublevações de Viana do Castelo em 1636, estudada por Aurélio de Oliveira, directamente ligada a problemas de subsistência<sup>(52)</sup>.

## Notas

<sup>(1)</sup> Centrando a análise na produção historiográfica nacional e, para obviar o desenvolvimento do assunto, veja-se a útil síntese de Irene Maria Vaquinhas, «Estudos sobre as mulheres na área da História», *História*, ano XVIII, nova série, n.º 18, Lisboa, Março de 1996, pp. 51-61, reeditado em Id., *Senhoras e Mulheres na Sociedade Portuguesa no Século XIX*, Lisboa, Edições Colibri, 2000, pp. 163-184, que fornece o estado recente da questão. Diga-se, entretanto, que hoje já se está longe da escrita feminista redutiva à luta da mulher pelo seu posicionamento na sociedade, seja na óptica da independência económica e da valia profissional ou na da dinamização política. A metodologia da nova história social induziu uma alteração de procedimentos na *História das Mulheres*, aproximando-a da *História da Família*. Se a história da mulher se afastava, precisamente, da perspectiva familiar, dada afinal a notória projecção opressiva da família, a mudança verificada na história social e os percursos da demografia histórica operaram um estreito relacionamento entre história da família e história das mulheres, mesmo, como observou Maria Beatriz Nizza da Silva, no caso das mulheres que nunca casaram (vide Maria Beatriz Nizza da Silva, «História das Mulheres e História da

Família», *Estudos sobre as Mulheres*. Organização de Maria Beatriz Nizza da Silva e Anne Cova, Lisboa, Universidade Aberta, 1998, pp. 57-65). Isto porque, como afirma Beatriz Silva, enquanto solteira, a mulher podia ser a chefe de uma família ilegítima; basta, para tal, atentar nas conhecidas elevadas taxas de ilegitimidade. E, diz, até mesmo as mulheres que enveredavam pela vida religiosa se enquadram na história da família. De facto, ser freira implicava relações familiares quer com os pais, quer com os irmãos na distribuição do património familiar. Assim, a par de estudos sobre o casamento e a família, surgem estudos sobre religiosas, sobre fogos governados por mulheres solteiras, sobre filhos ilegítimos, sobre enjeitados. Para esta última vertente observou-se que, no caso de Santarém, o problema do incremento do abandono estaria ligado à eventual utilização das instituições assistenciais no âmbito das estratégias familiares. Vide Maria de Fátima Reis, *Os Expostos em Santarém. A acção social da Misericórdia (1691-1719)*. Prefácio de Joaquim Veríssimo Serrão, no prelo.

<sup>(2)</sup> De entre as diversas análíticas reconhecidas pelos historiadores da família (pense-se concretamente no estabelecimento fixado por Michael Anderson e sumariado por Norberta Amorim em «História da Família em Portugal: uma história em marcha», *Ler História*, n.º 29, Lisboa, 1995, pp. 5-17), como a demográfica ou a dos sentimentos e dos comportamentos, é a perspectiva económica que interessa aqui evidenciar, partindo de documentação que viabilize captar o trabalho feminino. Com efeito, o enfoque da economia familiar tem que compreender, para além da óbvia utilização dos registos populacionais, em que figura a composição familiar e o ofício do chefe do fogo, outras fontes que permitam conhecer as actividades femininas – já que nesse caso essas informações só se notavam quando as mulheres, como viúvas ou solteiras, eram indicadas como chefes dos fogos – e até a contribuição dos filhos para o sustento do agregado familiar.

<sup>(3)</sup> Como expressão deste último ramo historiográfico cite-se, para Portugal, o estudo de Maria Paula Marçal Lourenço, *Casa, Corte e Património das Rainhas de Portugal (1640-1754). Poderes, Instituições e Relações Sociais*. Dissertação de doutoramento em História Moderna, apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, 4 vols., Lisboa, 1999. Exemplar policopiado.

É claro que, no campo dos discursos e das representações, a imagem da Mulher compreende outras problemáticas, consoante os momentos, os temas e os debates dominantes: da função essencial de mãe, à submissa, à letrada, à cortesã, à dissoluta, à criminosa, à feiticeira, a condição feminina inscreve-se na feminilidade ideal que a ordem social lhe destinava: mulher sã, feliz, virtuosa, vulnerável, mãe de família. Pense-se tão-somente no quanto o discurso médico legitimava o lugar consignado à mulher – a maternidade. Enfrentando a mulher, por consequência, resistências de vária ordem, num universo mais de repressão do que de tolerância à transgressão. Para acompanhar a mutação dos espaços e dos papéis femininos na sociedade portuguesa em meados do século XVIII, veja-se o estudo de Maria Antónia Lopes, *Mulheres, Espaço e Sociabilidade. A transformação dos papéis femininos em Portugal à luz de fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*, Lisboa, Livros Horizonte, 1989.

<sup>(4)</sup> Para um entendimento de conjunto destes diversos estados, veja-se, para a época em causa, a *História das Mulheres. Do Renascimento à Idade Moderna*. Direcção de Arlette Farge e Natalie Zemon Davis, Lisboa, Círculo de Leitores, 1994. Destaque-se aqui a admitida diferença feminina, marcada pela inferioridade, mas, sobrelevada pelos papéis sociais de esposa e mãe. Veja-se, a este propósito, o capítulo da autoria de Michèle Crampe-Casnabet, «A mulher no pensamento filosófico do século XVIII», *ibidem*, pp. 369-407. Atente-se também no trabalho de Mariló Vigil, *La Vida de las Mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo

XXI de España Editores, 1986, em que a organização e funcionamento dos estados da mulher são entendidos nos mecanismos de resistência.

<sup>(5)</sup> É um facto que uma das vertentes de investigação histórica que tem revelado significativos contributos é a referente à mulher no trabalho. Tenham-se presentes, pelas metodologias ensaiadas, os contributos decisivos de Olwen Hufton (vide, por exemplo, a *História das Mulheres [...]*, pp. 23-69) e de Lusin Bagla-Gökalp, *Entre terre et machine. Industrialisation et travail des femmes*, Paris, Édition L'Harmattan, 1993. Vejam-se também os estudos publicados em *Les femmes, le travail et la famille*. Dir. de Joan W. Scott e Louise A. Tilly, Paris, Rivages, 1987.

Para Portugal mencionem-se a obra de Manuela Silva, *O Emprego das Mulheres em Portugal. A «mão invisível» na discriminação sexual no emprego*, Porto, Edições Afrontamento, 1983, os estudos apresentados ao Colóquio organizado pelo Instituto de Ciências Sociais em Fevereiro de 1985, publicados na *Análise Social. Revista do Instituto de Ciências Sociais*, terceira série, vol. XXII, n.os 92-93, Lisboa, 1986, pp. 621-680, da autoria de Mary Bouquet, Lieve Meerschaert, Isabel Rodrigo, Maria Beatriz Nizza da Silva, Karin Wall e Beatriz Ruivo e os trabalhos incluídos em *A Mulher na Sociedade Portuguesa. Visão histórica e perspectivas actuais. Colóquio. 20-22 de Março de 1985. Actas*, vol. I, Coimbra, Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, pp. 263-465, da autoria de José Gentil da Silva, Aurélio de Oliveira, Maria de Lurdes Roxo Mateus, Guilhermina Mota, José Maria Amado Mendes, Lucília Caetano, Maria Eugénia Martins Cosmelli, Elisabeth Silva Sousa, Ana Nunes de Almeida, Lígia Amâncio e Maria de Fátima Nunes.

<sup>(6)</sup> Ainda que não se desenvolvendo concretamente este assunto na dissertação de doutoramento em História Moderna, apresentada à Faculdade de Letras de Lisboa, em 1999, intitulada *Santarém no tempo de D. João. Administração, Sociedade e Cultura*, 3 vols., a documentação compulsada oferece múltiplas situações, mormente de âmbito legislativo, em que se verifica o seguimento das disposições do *centro*.

<sup>(7)</sup> Vide, por todos, Francisco Ribeiro da Silva, *O Porto e o seu Termo (1580-1640). Os Homens, as Instituições e o Poder*, vol. II, Porto, Arquivo Histórico, Câmara Municipal do Porto, 1988, em especial, pp. 709-722. Obra que consagra um capítulo ao trabalho feminino (idem, *ibidem*, vol. I, pp. 225-232). As modalidades profissionais analisadas conferem à mulher um importante papel no domínio económico da cidade.

<sup>(8)</sup> *Ordenações Filipinas*. Reprodução «fac-simile» da edição feita por Candido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro, 1870, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1985, Livro V, título XXVII, § 1, p. 1178.

<sup>(9)</sup> Eduardo Freire de Oliveira, *Elementos para a História do Município de Lisboa*, tomo XIV, Lisboa, Typographia Universal, 1906, pp. 74-83.

<sup>(10)</sup> Idem, *ibidem*, vol. IX, pp. 566-576.

<sup>(11)</sup> Idem, *ibidem*, vol. IV, pp. 523-526 e 578.

<sup>(12)</sup> Idem, *ibidem*, vol. XIV, pp.460-462.

<sup>(13)</sup> Idem, *ibidem*, vol. V, p. 388.

<sup>(14)</sup> Idem, *ibidem*, vol. VIII, p. XLVI.

<sup>(15)</sup> Idem, *ibidem*, vol. VII, p.110.

<sup>(16)</sup> Idem, *ibidem*, vol. VI, p.167.

<sup>(17)</sup> Idem, *ibidem*, vol. VII, pp.387.

<sup>(18)</sup> Idem, *ibidem*, vol. XI, pp.124-125.

<sup>(19)</sup> Idem, *ibidem*, vol. XI, pp. 280-281.

- (20) Idem, *ibidem*, vol. XI, p. 281.
- (21) Idem, *ibidem*, vol. XI, p. 282.
- (22) Idem, *ibidem*, vol. XI, pp. 286-287.
- (23) Idem, *ibidem*, vol. XI, pp. 337 e 341.
- (24) Idem, *ibidem*, vol. XI, p. 337.
- (25) Idem, *ibidem*, vol. XI, p. 342.
- (26) Idem, *ibidem*, vol. XI, 341.
- (27) Idem, *ibidem*, vol. XI, p. 343.
- (28) Idem, *ibidem*, vol. XVI, p. 163.
- (29) Idem, *ibidem*, vol. XI, pp. 576-577.
- (30) Idem, *ibidem*, vol. XI, pp. 569-574.
- (31) Idem, *ibidem*, vol. XI, p. 578.
- (32) Idem, *ibidem*, vol. IX, p. 520.
- (33) Idem, *ibidem*, vol. IX, p. 466.
- (34) Idem, *ibidem*, vol. XVII, pp. 538 e 540.
- (35) Idem, *ibidem*, vol. IV, p. 11.
- (36) Idem, *ibidem*, vol. IX, pp. 473-474.
- (37) Idem, *ibidem*, vol. XIV, p. 227.
- (38) Idem, *ibidem*, vol. XV, p. 569.
- (39) Idem, *ibidem*, vol. VI, p. 459.
- (40) Idem, *ibidem*, vol. VI, p. 104.
- (41) Vide Silveira Bueno, *O Auto das Regateiras de Lisboa composto por hum frade loyo filho de hua dellas*, 2.<sup>a</sup> ed. revista e aumentada, Lisboa Pro Domo, 1945.
- (42) Cf. Aurélio de Oliveira, «A Mulher no Tecido Urbano dos séculos XVII-XVIII (Tópicos para uma abordagem)», *A Mulher na Sociedade Portuguesa [...]*, vol. I, p. 324.
- (43) Perspectiva desenvolvida para Santarém, em Maria de Fátima Reis, *Os Expostos em Santarém [...]*.
- (44) Eduardo Freire de Oliveira, *op. cit.*, vol. II, pp. 78-79.
- (45) *Ordenações Filipinas*. [...], livro I, título XVIII, § § 18, 29, 50 e 58, pp. 49 e 52.
- (46) Eduardo Freire de Oliveira, *op. cit.*, vol. XVI, p. 232.
- (47) Idem, *ibidem*, vol. VII, p. 287.
- (48) Idem, *ibidem*, vol. XIV, p. 615.
- (49) Idem, *ibidem*, vol. XIV, p. 615.
- (50) Cristóvão Rodrigues de Oliveira, *Sumário em que brevemente se contém algumas cousas (assim eclesiasticas como seculares) que há na cidade de Lisboa*. Prefácio de Augusto Vieira da Silva, Lisboa, Edições Bibliion, 1938, pp. 92-94.
- (51) Optou-se, na enumeração das actividades profissionais, por manter a grafia das designações por fidelidade aos respectivos sentidos.
- (52) Aurélio de Oliveira, *Contribuição para o estudo das revoltas e motins populares em Portugal: as sublevações de Viana do Castelo em 1636*. Tese Complementar de Doutoramento em História Moderna e Contemporânea apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 1979. Exemplar policopiado.

## MULHERES NAS ÍNDIAS OCIDENTAIS – ESCRITA E AUSÊNCIA

MARIA DA GRAÇA A. MATEUS VENTURA  
Instituto de Cultura Ibero-Atlântica

### Introdução

A palavra das mulheres sobre a aventura americana, ou seja sobre o descobrimento, conquista e colonização da América, é absolutamente marginal no que respeita à narrativa dominante deste processo. Efectivamente, os textos narrativos correspondem a uma autoria masculina que reflecte a dominância da presença e intervenção dos homens na configuração hispânica da América, na sua qualidade de soldados – cronistas ou cronistas oficiais, pilotos ou capitães. Num universo de conquista marcadamente masculino, as mulheres são personagens secundárias. É na epistolografia que ganham algum destaque enquanto narradoras ou receptoras de mensagens sobre a ausência enquanto universo de sentidos – saudade, *extrañamiento* ou sensualidade insatisfeita. É, na verdade, neste domínio que as mulheres se revelam na sua condição de mães, esposas ou viúvas. Claro que poderíamos falar de mulheres com protagonismo excepcional como Sor Juana Inés de la Cruz, a monja erudita, ou D. Catalina de Erauso, a monja alferes que se travestiu para participar nas campanhas militares no Chile e no Peru<sup>1</sup>. Mas não é destas mulheres que vos pretendo falar porque estas apenas representam uma ínfima parte das mulheres letradas que, conscientes da fragilidade da sua circunstância, ousaram ultrapassar as barreiras (de)limitadoras da sua condição.

---

<sup>1</sup> Sobre Catalina de Erauso a historiografia espanhola é bastante profícua. Destaque-se o estudo de Gema Areta Marigó, «Rutas de la identidad: la Monja Alférez Doña Catalina de Erauso» in *As rotas oceánicas, sécs. XV-XVII: actas das IV Jornadas de História Ibero-americana*. Coord. Maria da Graça Ventura. Lisboa: Ed. Colibri, 1999.



## 1. Mulheres nas expedições de descobrimento e conquista

As viagens de descobrimento e as expedições de conquista eram uma aventura masculina. Foram raras as mulheres que acompanham os conquistadores. Partiam de Sevilha, mas ficavam em Cuba ou Santo Domingo esperando o regresso das expedições. Logo, nas crónicas de descobrimento e conquista são as mulheres índias que merecem a atenção dos cronistas-participantes, como Bernal Díaz del Castillo ou o Fidalgo de Elvas. As raras mulheres europeias que participam nesta acção só se destacam pela sua formosura ou por associação a episódios dramáticos.

Fernando Cortés, casado com Catarina Pacheco, deixou a esposa em Cuba quando partiu para o México (1519). Havia algumas mulheres na expedição, mas apenas uma merece a atenção do cronista-soldado Bernal Díaz del Castillo que relatou a conquista de Nova Espanha<sup>2</sup> – dona Marina, cacica e filha de grandes senhores, e senhora de muitos povos e vassallos, filha repudiada, – «excelente mulher e boa língua».

Os caciques mais impressionados e temerosos dos espanhóis ofereciam aos conquistadores as mulheres mais bonitas e de nível social mais elevado. Ainda na costa mexicana, Cortés e os seus capitães recebem um primeiro grupo de índias que repartiram entre si depois de procederem ao seu baptismo. Entre estas encontrava-se Marina, a futura conselheira e intérprete de Cortés, de quem, aliás, viria a ter um filho, embora viesse a casar com outro fidalgo espanhol.

As filhas ou sobrinhas dos caciques, oferecidas aos espanhóis, são baptizadas com título de Dona e nomes cristãos, naturalmente, e, de seguida, repartidas entre os chefes militares. Em Cingapacinga, Cortés recebeu uma mulher muito feia que aceitou com bom semblante por ser sobrinha do cacique e baptizou de Dona Catarina. A filha de outro grande cacique foi chamada de Dona Francisca. Esta, segundo Díaz del Castillo, «para índia, era muito formosa» e Cortés deu-a a um seu capitão. Outras índias, de baixa condição, que iam integrando a hoste, moíam e preparavam o pão, as tortilhas. Em Tlascalala, os caciques oferecem a Cortés as suas filhas donzelas mais formosas. Diz o cronista: «cinco índias formosas, donzelas e moças, e para ser índias eram de bom parecer e bem ataviadas». Em Tenotchtitlán, já Cortés tem um harém quando recebe a filha de Montezuma. Depressa os capitães espanhóis engrossaram a hoste com a sua descendência.

Claro que os soldados comuns não desfrutavam deste privilégio. Alguns eram casados e deixaram as mulheres e os filhos em Espanha ou em Cuba. A

---

<sup>2</sup> Bernal Díaz del Castillo, *História verdadeira de la conquista de la Nueva España*. Ed. lit. de Carmelo Saenz de Santa Maria. Madrid: CSIC, 1982

desilusão ia-se instalando à medida que a viagem se prolongava, os trabalhos aumentavam e os benefícios tardavam. Díaz del Castillo ilustra bem esta situação dizendo que um soldado, antigo piloto e homem do mar, casado e com filhos em Espanha, adoeceu de tristeza por ver que Cortés estava enriquecendo à custa dos soldados - «um no papo e outro no saco e outro no sovaco». Era tal a falta de mulheres na hoste que aqueles que as conseguiam, ferravam-nas, de preferência às escondidas para não terem de pagar o quinto.

As poucas mulheres europeias que assistiram à conquista do México, emolduravam os cenários festivos. Em 1538, já Cortés feito marquês del Valle e Nova Espanha com o seu primeiro vice-rei, preparou-se uma espectacular festa para celebrar as pazes entre Carlos V e Francisco I. Cenários fantasiosos com bosques recheados de feras, aves e índios; justas, jogos de canas, corridas de touros, e outros «grandes disfarces». Tudo observado pelas «muitas senhoras, mulheres de conquistadores e outros vizinhos do México, que estavam às janelas da grande praça.... pois as colações que se davam a todas aquelas senhoras assim às das janelas como às que estavam nos corredores e lhes serviram maçapães, alcorças (massa de açúcar com que se costuma cobrir vários géneros de doces) e diacidrão (doce da casca de cidra), amêndoas e confeitos, e outros maçapães com as armas do marquês e outras com as armas do vice-rei...». Depois dois banquetes - um na casa do vice-rei e outro na casa do marquês del Valle. No dia seguinte continuaram os festejos, com corridas de cavalos e corridas de mulheres desde os portais do tesoureiro até às casas reais. A vencedora recebeu jóias de ouro.

Na relação da expedição de Fernando de Souto à Florida<sup>3</sup> feita por um fidalgo de Elvas, as mulheres também desempenham papel secundário, embora estejam sempre presentes, quer como escravas quer como vítimas dos confrontos, ou ainda no seu quotidiano. São poucas aquelas que são tratadas nome. Na verdade, nem sequer as cristãs desfrutam desse privilégio, à excepção de Dona Isabel de Bobadilha, esposa do governador que fica em Havana enquanto Souto vive a sua trágica aventura. Curiosamente, o fidalgo regista o nome de duas índias que o cacique de Pacaba, atemorizado pelos conquistadores, ofereceu a Soto como esposas, e que este aceitou. Eram duas irmãs que o cacique oferecia «em sinal de amor, para que dele se lembrasse as levasse por mulheres: uma se chamava Macanoche e a outra Mochila: e eram muito bem dispostas, altas de corpo e envoltas em carnes: a Macanoche era de bom parecer e em sua arte e fisionomia parecia senhora: a outra era robusta.»

<sup>3</sup> *Relação verdadeira dos trabalhos que o governador D. Fernando de Souto e certos fidalgos portugueses passaram no descobrimento da província da Florida. Agora novamente feita por um fidalgo de Elvas.* Ed. lit. de Maria da Graça Mateus Ventura. Lisboa: CNCDP, 1998.

A apreciação física das mulheres naturais, bem como episódios referentes a fugas de cristãos com índias, reflecte quanto o mundo dos sentidos era importante para uma hoste em itinerância tão prolongada. A mulher era considerada mercadoria importante para os conquistadores, como se depreende de um episódio de troca de duas índias por duas camisas. Não esqueçamos que nestas expedições as mulheres tinham uma participação muito reduzida. Na hoste de Souto apenas há notícia de uma que acompanhava o marido – Francisca de Hinistosa, casada com o soldado Hernando Bautista, que «estava em dias de parir» e morreu queimada no povo de Chicaça quando os índios incendiaram a aldeia ocupada pelos espanhóis. As mulheres índias eram, pois, alvo da atenção dos soldados e os caciques sabiam-no. Por isso, acreditavam que podiam comprar a sua tolerância e o seu respeito oferecendo-lhes as suas donzelas mais formosas. Os cronistas do México e da Florida ilustram e salientam muito bem esta situação, não se coibindo de expressar apreciações estéticas ou funcionais. Para além da reacção à beleza ou à fealdade, a funcionalidade da mulher enquanto cozinheira era muito apreciada e frequentemente os próprios conquistadores solicitavam aos índios que lhes dessem mulheres para moer o maiz e preparar as tortilhas e o cazabe.

## 2. Mulheres ausentes

A maior parte dos homens, embora casados, partem sozinhos e nem todos procedem ao reagrupamento familiar. As mulheres que partem, são, naturalmente, casadas ou acompanham os pais ou os irmãos. As que partem sozinhas obtêm a licença, geralmente, como criadas.

Nas Índias, as mulheres brancas eram rodeadas de servas índias e manifestavam claro desdém pelas mulheres e concubinas indígenas tomadas pelos conquistadores. Na história linguística as mulheres desempenharam um papel conservador pelo que foram bastante importantes na manutenção do castelhano. A conversa era, então, a diversão predilecta das mulheres pelo que, embora o seu número fosse escasso, devem ter contribuído poderosamente para a formação do primitivo dialecto espanhol – antilhano, servindo de modelo, tanto na linguagem como na sua postura social, para as numerosas mulheres indígenas das colónias insulares.

As mulheres ausentes nas Índias mantinham os laços com os seus familiares na Península através da correspondência. Enrique Otte publicou 650 cartas privadas de emigrantes nas Índias de Castela (1540-1616)<sup>4</sup>. Dos 529 autores

---

<sup>4</sup> Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias: 1540-1616. Sevilha: EEHAA, 1988*

que estudou, apenas 51 são mulheres, embora a mulher se encontre entre os principais destinatários, na qualidade de esposa, mãe, filha ou irmã. Entre as cartas escritas por mulheres escolhi alguns exemplos que documentam o sentimento de ausência quer em relação à terra natal quer em relação aos filhos ou netos. Naturalmente que se impõe uma ressalva. As cartas não foram necessariamente escritas pelas autoras, podiam ser ditadas o que era comum numa sociedade onde predominava a iletracia. Ditada ou autógrafa, a organização da carta seguia cânones epistolares que os sucessivos manuais de escrita publicados ao longo da época moderna estabeleciam como norma, quer para os secretários quer para os escreventes vulgares. Creio, contudo, que o essencial da mensagem fica registado com a marca do autor. Não tendo consultado as cartas originais, não pude proceder ao esclarecedor confronto entre a assinatura e a grafia do texto, embora o teor de algumas cartas nos possibilite, sem margem para dúvida, atribuir ao autor a redacção da carta.

D. María de Esquivel y Castañeda escreve, do México, a sua neta D. Juana de Osório, em Sevilha, a 14 de Setembro de 1590. Queixa-se que escreveu várias vezes, cartas duplicadas a que a neta só lhe respondeu duas vezes. Só, velha e enferma pede à neta que se junte a ela pois o primo cuidará dela como se fosse seu pai: «E certo, filha minha, que, como vosso pai, deixou esta pouca fazenda com tantas dívidas... e como sou só e velha e enferma, e não tenho quem me ajude, todos me tiram um pedaço, e muitos dias há que vos teria chamado, o que só agora pude fazer porque vosso primo foi a Sevilha... Deus vos traga com bem a esta cidade, que com a vossa vista recuperarei saúde, que de noite não penso outra coisa, senão que confio em Deus que vos há de trazer a minha casa com saúde.» Esta carta revela a fragilidade da condição da mulher viúva e o desejo de reagrupamento com os seus descendentes não só para manter e consolidar a fortuna como para amparo e protecção numa terra ainda estranha. Poderíamos falar da condição de viúva, já que nas Índias como na Península a mulher viúva, identificada sempre por associação ao marido defunto, se assumia, naturalmente, como gestora dos seus bens e curadora e tutora dos seus filhos. Mas não é oportuno nem o tempo largo.

Vejamus ainda outra missiva. Ana Hernández, também viúva, que escreve, de San Salvador, a seu genro Juan de los Reyes, em Pastrana, em 6 de Dezembro de 1570, lamenta a lonjura que a separa da filha e do genro e solicita o reagrupamento. Os dois argumentos mais frequentes nas cartas femininas para os familiares – a saudade e gestão da fortuna: «Desejado filho: Senti tanto a vossa ausência e de minha filha Leonor Arias quanto tem sido causa de me acabar estes breves dias, e certo que, se entendesse que tanto me havia de lastimar meu coração e sentir tanta saudade e desconsolo, que, ainda que me custasse vida e fazenda, não vos deixaria apartar de minha presença, e sobre os meus trabalhos

de vossa ausência foi Deus servido de me levar meu marido, vosso senhor, desta vida, com o qual fiquei desconsolada, e um e outro sinto tanto que não posso significá-lo em palavras, mais que esta carta me retardará, depois de Deus, estes poucos dias que me ficam com algum consolo, esperando vossa vinda.»). Após um extenso rol de queixas por se encontrar sozinha, conclui com um aviso: «Uma coisa vos aviso, e é que, se não vierdes a dar-me esta alegria, e com brevidade, que visto não ser vossa vontade vir a esta terra, disporei de tudo segundo Deus me der a entender, e entenda que aí não irá um só real»).

### **3. O reencontro real com o marido ausente**

Geralmente as cartas visavam a chamada de um parente à América, chamada esta quase sempre acompanhada do envio de dinheiro para a viagem. Os fretes eram pagos no destino, mas era necessário dinheiro para os gastos de viagem. Quando a esposa ou os familiares directos não se reagrupavam era normal o envio regular de dinheiro, sobretudo para as esposas. O dinheiro era entregue a pessoas de confiança que regressavam a Espanha, mas era frequente estes ficarem com o dinheiro. Por outro lado, os emigrantes temiam o sequestro forçoso das remessas pela Coroa. Por vezes estas remessas incluíam dotes para casamento. Geralmente era preferível que as mulheres casassem em Espanha, antes de embarcar, porque aqui o dote era menor. Ao contrário, os homens preferiam casar nas Índias. Como se pode confirmar em várias cartas privadas, como a de Hernando Gutiérrez, do Panamá, em 1583, a seu filho sobre o casamento da neta. Diz Gutiérrez que em Espanha, dando-lhe Deus saúde e bom sucesso, a poderá casar ou meter na religião, como ela quiser, com mil ducados, enquanto nas Índias «... a que é filha de homem honrado para casá-la honradamente, na boda gasta-se mais de dois mil ducados, e lhe há-de dar mais de cinco ou seis mil pesos pelo menos»).

Entre os portugueses que entre 1580 e 1640 estiveram ou passaram pelo vice-reinado do Peru, a maior parte são casados com mulheres aí residentes. Eram muito raros aqueles que levaram as suas esposas. Normalmente partiam sem licença, e quando eram identificados pelas autoridades já tinham obtido o estatuto de vizinhos pelo casamento com mulheres naturais. Embora fosse muito apertado o controle sobre os estrangeiros, sobretudo nos portos, devido ao tráfico negreiro, muitos logravam naturalizar-se alegando fundamentalmente o casamento, a residência prolongada e a fortuna. O casamento, para estes homens, representava não só uma possibilidade de naturalização como a criação de um pecúlio que lhes permitisse desenvolver um negócio. Muitas vezes o total dos seus bens era constituído, em grande parte, com o dote da esposa. Já vimos que

o dote nas Índias era mais elevado que em Espanha. De facto, entre os portugueses que casaram nas Índias encontramos uma média bastante alta. As filhas ou netas de conquistadores eram as que ofereciam dote superior, seguindo-se as crioulas. O estabelecimento da relação entre o dote da mulher e a profissão do marido permitir-nos-ia concluir sobre o papel do casamento no desenvolvimento da economia familiar e sobre a mobilidade social na sociedade colonial. Além da importância económica do casamento manifestada muito claramente no valor do dote, evidencia-se ainda a importância dos escravos negros (sempre presentes nos dotes das mulheres mais ricas) e da casa (muitas vezes, só por si, representava todo o dote). Casas, chácaras, estâncias e negros, eram sinais exteriores de riqueza comuns às famílias ricas o que se manifesta no dote. Em suma, o valor da mulher como esposa era relativizado pelo valor do património de que era portadora para a constituição do novo núcleo familiar.

Muitos emigrantes casados solicitam a ida das esposas para evitar o pagamento da multa ou o desterro. Mas a maioria parece fazê-lo por amor. O emigrante tinha um elevado conceito da mulher, cuja principal qualidade era a honra. Gaspar dos Reis escreve a sua esposa: «Bem meu, olha pela honra, não seja parte nada que se perca» ou Juan de Cabeza a sua irmã: «as mulheres que são honradas, honradas vão e vêm». Prometem uma vida folgada a suas mulheres. Escreve, de Lima em 1570, Alonso Hernández a seu irmão: «Por cá as mulheres não fiam nem lavram, nem entendem em preparar de comer nem em nenhumas outras fazendas, senão sentadas nos estrados, senão folgando com visitas às amigas que combinaram ir às chácaras e outros folguedos». Cristóbal de Becerril, de Lima, para a esposa em Sevilha: «Se tem em muito as espanholas que não servem nem fazem coisa nenhuma, que tudo o fazem as negras». Alonso Márquez, de Santo Domingo, escreve a sua mulher, em 1587: «Nesta terra não se usa serviço de mulheres brancas, que para vosso serviço eu vos prometo duas escravas, uma que já tenho, que a comprei logo que vim e me custou 350 ducados, que é muito boa cozinheira».

A ausência da mulher era dolorosa, como diz Diego de Navarrete, de Santo Domingo, lamentando a sua sexualidade reprimida: «O amor que eu sempre, senhora, vos tive, vos tenho e terei todos os dias da minha vida até que morra, e a maior dor que tenho é não vos ter comigo, para poder agradar-vos e servir-vos como eu o desejo, porque não como nem durmo a não ser convosco, pois perdi tão boa conjuntura... se vós, senhora minha, estivésseis já cá, não se podia empregar melhor que em vós, porque nesta terra as mulheres são muito custosas... já, senhora, podeis pensar que vida podem fazer por cá os homens sem as suas mulheres, porque nunca faltam desaguadouros, ainda que sejam melhores, porque por fim são de carne, e é a maior guerra, ainda que por mim até agora não se poderá dizer isso».

#### 4. O reencontro virtual – A restituição de bens de defuntos

Muitas mulheres casadas não chegavam a reencontrar os seus maridos. Estes, iludindo as autoridades, ficavam por lá e só no testamento restabeleciam o contacto virtual com as esposas e a família. Os bens, convertidos em numerário, eram, então, mediante um processo moroso, restituídos à esposa.

O marinheiro João Fernandes partiu de Portimão para Guayaquil cerca de 1584 deixando Maria Vaz «emprenhada». De Maria Vaz temos notícia quando se desencadeia o processo de restituição dos bens do seu marido<sup>5</sup>, defunto em Guayaquil em 1605. Logo que soube da sua nova condição de viúva, por edital lido numa missa dominical na igreja matriz de Portimão, a mando da Casa da Contratação de Sevilha, Maria manda redigir uma petição para que lhe seja entregue a herança de seu marido – 27.696 maravedis correspondentes a 112 pesos de *reales de a ocho*. Ficámos então a conhecer alguns aspectos da sua biografia. Ausente das Índias, longe do marido que a deixara havia catorze anos, aguardava, como tantas outras mulheres, novas do marido ou remessa de algumas quantias para aliviar a sua condição precária. Diz na petição que o marido partiu, antes de ela «parir», para as «partes das Índias de Castela». À criança que nasceu pôs o nome de André. João Fernandes suspeita de que tem um filho, di-lo no testamento, mas desconhece-lhe o nome. A provar a legitimidade de Maria Vaz como herdeira, depõem várias testemunhas de Portimão: um oleiro, três mareantes familiares indirectos de Maria, uma vizinha. Confirmam a identidade e o estado – Maria foi casada e recebida segundo preceito divino à porta da igreja matriz de Portimão com João Fernandes, marinheiro, e que coabitando ambos de suas portas adentro se ausentou o dito João Fernandes desta vila para as partes das Índias de Castela. Maria teve um menino de nome André que tem 13 anos e vive com a mãe. É provável que este tivesse partido para o Peru, mais tarde, como grumete ou já marinheiro. Era assim, os laços familiares, a fama de fortuna fácil e o gosto pela aventura, motivam muitos a partir, muitos para não mais voltar, nem sequer para vir buscar as mulheres. Como Maria Vaz há muitas outras mulheres que esposas, mães ou irmãs, acabam por reaver algo que pertenciam aos homens ausentes nas Índias, nas partes do Peru ou em Nova Espanha. Longe, os maridos lembram-se delas nos testamentos e nos baptismos forçados dos índios ou dos negros que compram para seu serviço. São os nomes das mulheres da família que querem manter presentes, sem pruridos étnicos.

---

<sup>5</sup> AGI, *Contratación*, 280<sup>A</sup>, N. 2, R. 3.

## Conclusão

Em síntese, constatamos que emigração feminina para as Índias foi muito menos significativa que a masculina, embora a percentagem de mulheres peninsulares nas Índias cresça na 2ª metade do século XVI, à medida que o espaço se reorganiza administrativa e economicamente. Na verdade, apesar da proibição da estada prolongada nas Índias para os casados na Península, sem as mulheres, a realidade contraria a legislação sistemática.

No que respeita ao seu valor social e económico, as mulheres espanholas eram as mais valorizadas, seguindo-se as naturais filhas ou netas de conquistadores. Na base da pirâmide encontravam-se as índias, as mulatas e as negras. Negras cujo número aumenta com a intensificação do tráfico negreiro a partir de 1595. A abundância de negras como escravas domésticas faz crescer o número de mestiças ou mulatas.

Ausentes, as mulheres nas Índias anseiam pelo reagrupamento, muito mais que aquelas que ficaram. As viúvas lamentam a sua solidão e a dificuldade em gerir a fortuna. Os maridos apartados escrevem às mulheres ausentes prometendo-lhes uma vida folgada e amor eterno. Outros só se lembram delas no fim dos seus dias, legando-lhes bens de morosa e complicada recuperação.

As fontes para o estudo das mulheres são escassas exactamente porque a informação vem, quase sempre, por via masculina. Só na epistolografia as mulheres controlam o espaço de conto da sua aventura.

## Bibliografia sumária

ARETA MARIGÓ, Gema, «Rutas de la identidad: la Monja Alférez Doña Catalina de Erauso» in *As rotas oceânicas, sécs. XV-XVII: actas das IV Jornadas de História Ibero-americana*. Coord. Maria da Graça Ventura. Lisboa: Ed. Colibri, 1999.

BOYD-BOWMAN, Peter, «La emigracion española a América: 1560-1579» in *separata da revista Studia Hispanica. Honorem R. Lapesa*, Madrid, 1974.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal, *História verdadeira de la conquista de la Nueva España*. Ed. lit. de Carmelo Saenz de Santa Maria. Madrid: CSIC, 1982.

OTTE, Enrique, *Cartas privadas de emigrantes a Indias: 1540-1616*. Sevilha, EEHAA, 1988.

PÉREZ-MALLAÍNA, Pablo Emilio, *Los hombres del océano. Vida cotidiana de los tripulantes de las flotas de Indias. Siglo XVI*. Sevilla: Expo 92, 1992.

*RECOPIACION de leyes de los reynos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey Don Carlos II*. Madrid: 1791 (1ªed.). Ed. fac-similada, Madrid, 1998.



RIVERS, G Sabat de., *El sueño de Sor Juana Inés de la Cruz*. Londres, 1977

VENTURA, Maria da Graça Mateus, *Portugueses no descobrimento e conquista da Hispano-América: viagens e expedições (1492-1557)*. Lisboa: Colibri /ICIA, 2000.

VENTURA, Maria da Graça Mateus (ed. lit. de), *Relação verdadeira dos trabalhos que o governador D. Fernando de Souto e certos fidalgos portugueses passaram no descobrimento da província da Florida. Agora novamente feita por um fidalgo de Elvas*. Lisboa: CNCDP, 1998. Col. Outras Margens.

# A MULHER NA ÉPOCA CONTEMPORÂNEA





## FACES DE EVA. ESTUDOS SOBRE A MULHER HISTÓRIA DE UM PROJECTO

*ZÍLIA OSÓRIO DE CASTRO*

Instituto Pluridisciplinar de História das  
Ideias da Faculdade das Ciências Sociais  
e Humanas da Universidade Nova de  
Lisboa

**E**ra uma vez... Um sem número de histórias começam por estas palavras, situando no tempo virtual ou real e no lugar determinado ou imaginado uma série de acontecimentos que, para quem escreve, marcaram com o sinal da imaginação ou da racionalidade ou ainda da descrição, o sentido e vida que se viveu. Em qualquer dos casos, dizer «era uma vez» consagra a aceitação de uma génese e a crença numa finalidade que não seria mais do que a actualização das potencialidades «criativas» latentes. Sendo estas imensas, porque decorrentes da complexidade infinita do devir humano, projectam-se coninualmente num futuro sempre nebuloso e longínquo, embora visualizado utopicamente como um ideal. E mesmo quando este aparece definido em termos de felicidade, como frequentemente acontece, é ainda na temporalidade, na vida que se vive, que ela se concretiza e não no tempo passado, escatológico, onde se «situa» o absoluto.

Neste sentido, contar uma história significa relatar vicissitudes do viver, personalizadas ou não, mas sempre situadas no tempo que flui ao ritmo dos astros num constante movimento que molda as mutações inseparáveis do dinamismo vital dos seres humanos. O contador de histórias alia, portanto, à sua vida a temporalidade do relato, estabelecendo a conexão entre o eu e o outro em termos de cumplicidade e não de identidade. Unidos, o contador de histórias e a história contada mantêm o seu próprio tempo e lugar, mas «criam» um tempo e um lugar comum, ponto de encontro da temporalidade presente do contador, com a temporalidade passada do outro. Ou seja, o contador de histórias e a

história contada dão origem a uma nova realidade, tanto mais «real» quanto mais «reais» sejam um e outro. Diluída nesta perspectiva a barreira entre realidade e a sua evocação, o «contador» e o «contado» encontram-se e fazem parte de um tempo comum, e situam-se num lugar comum. Contar uma história é «criar» um tempo topologicamente situado no presente.

Mas é, também, paradoxalmente, recorrer à memória, portanto ao passado, vivido ou imaginado. Memória é, sem dúvida, história, mas também é vida. Vida que se viveu e que se vive na memória do vivido. Quem conta uma história conta uma experiência de vida à qual fica indissociavelmente ligado porque recorrer à memória é também viver, visto que a lembrança do passado fica a fazer parte da vivência do presente como algo que lhe é inerente. Na perspectiva de memória, o contador nunca «cria». Apenas retoma no presente os reflexos do passado, da projecção deste aqui e agora, transformando-o num outro acto único que exprime a tranfinitude do devir humano. A memória define a perenidade da vida vivida. É símbolo de vida, não de morte. É, portanto, vitalidade dinâmica e actuante. O saudosismo do «era uma vez» ultrapassa a nostalgia do ontem para informar vitalmente o hoje. Tal como na memória, embora se refira a uma época mais ou menos longínqua ou indefinida, o simples facto de recordar transporta consigo um reviver dotado de mais valia decorrente da transitoriedade temporal.

Contudo, neste processo de tornar presente a memória do passado e na relação que se estabelece entre contador e contado, a imaginação ocupa lugar fulcral. Tanto os contadores que fazem história reconstituindo o passado – os historiadores – como os que escrevem histórias, situando-as fora da temporalidade «real» do devir humano – os ficcionistas – recorrem a ela, não como, «louca da casa», mas com a consciência de ser imprescindível. Entendendo-se que fazer história significa reconstituir, aliando a memória do passado ao olhar do presente, só mediante a imaginação se aventam as hipóteses que, oportunamente confirmadas, dão lugar a interpretação fundamentada da parcela de acontecer que se pretende conhecer e transmitir. Por outro lado, embora aceitando-se a presença da memória implícita ou explícita do autor no desenrolar da ficção, a imaginação, prescindindo do controlo da fundamentação, assume-se como rainha. Daqui, também, o duplo sentido da expressão «era uma vez». Usada pelos contadores de histórias, abre a porta ao mundo da fantasia, ainda quando a sua própria memória e temporalidade se escondem sob a aparência de pura imaginação. Ignorada por quem faz história, talvez em nome de uma racionalidade que afasta a fantasia, não deixa de estar presente no que encerra de memória, de temporalidade, de imaginação. Diríamos que os contadores de histórias e quem faz história, se distinguem pelo lugar que nos seus textos ocupa a noção comum a todos.

Estas reflexões, se aplicadas ao caso concreto do Projecto Faces de Eva, ajudam a compreendê-lo. Olhando para trás, à distância de três anos, encontramos na noite escura, iluminada pelos faróis que varrem uma auto-estrada, a ideia que nascia: e porque não iniciar um grupo de estudo sobre a mulher? Apesar da escuridão, a luz brilhou como algo de credível, desejável e possível. E como tal, aceite por um pequeno grupo entusiasta e empreendedor, ligado à Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da UNL, com «experiência de investigação» trazida pela frequência do Mestrado de História Cultural e Política e obtenção do respectivo grau académico. Os contornos do que fazer e de como fazer estavam ainda obscuros. Pequenos atalhos que foram sendo percorridos sem hesitar, embora sem rumo bem definido, contando com a experiência de quem apoiou e apostou na iniciativa desde o início. Assim passou cerca de um ano.

Foi então que, quase inesperadamente, se abriram duas perspectivas: a proposta de se realizar um colóquio comemorativo do bicentenário da morte de Leonor da Fonseca Pimentel e a possibilidade de publicação de uma revista. Latente permanecia ainda um projecto de investigação de médio e longo prazo que desse unidade e, ao mesmo tempo, consolidasse a razão de ser do grupo. Simultaneamente, como uma planta que desabrocha, promissora, surgiu o nome que, de futuro, iria identificar as iniciativas: *Faces de Eva. Estudos sobre a mulher*. Aliava à unidade de ser mulher – Eva – a multiplicidade do ser, estar e viver de todo o ser humano – Faces. Escolha simbólica? Sem dúvida. E também ideológica já que traduz a recuperação, sem negação, da tão debatida questão da igualdade, para a harmonizar com a diferença. Uma e outra própria dos seres humanos dotados, enquanto tal, de idêntica dignidade, embora distintos. Ser mulher e ser homem traduz uma distinção de facto, passível de ser ultrapassada, não na essencialidade, mas na particularidade. Aceitar que essa distinção não anula a igualdade, secundariza esta face à especificidade de cada sexo e à possibilidade de plena realização dos seres humanos femininos e masculinos naquilo que os identifica e naquilo que os distingue. Se o domínio tradicional destes, secundarizou aqueles, importa pôr temo a essa evidente injustiça, estabelecendo o equilíbrio e a harmonia, e nunca criando outras situações de sinal contrário.

Perfilhando este modo de pensar e assumindo-o, *Faces de Eva* pretende contribuir para destruir barreiras, não para as manter ou construir outras. Não têm sentido quaisquer divisões quando o essencial está em jogo e é ele que se pretende defender. Diz-se que a história consagra os vencedores, ou seja, os que alcançaram preeminência e visibilidade. Mas os «vencidos», os ocultos, também fazem parte dela. Entre estes estiveram durante séculos as mulheres, sem que isso significasse que elas não fizeram parte integrante de uma mesma comunidade e de um mesmo devir. Ignoradas não raras vezes, maltratadas, e subalternizadas, não souberam ou não puderam constituir-se como alternativa ao domínio e à

violência masculina, sem que isso signifique que não caminhassem nesse sentido. Por caminhos diferentes e, quiçá, ínvios, a pouco e pouco têm alcançado visibilidade. Nem sempre conscientes de que na base da igualdade está a dignidade própria do ser humano masculino e feminino, foram também elas ocupando lugares que de excepção se tornaram comuns. É a história de uma visibilidade que lhes foi negada e de uma dignidade minimizada que *Faces de Eva* pretende tornar presente através das suas iniciativas. Com a certeza de que a globalidade da história das mulheres é indissociável da variedade de caminhos, de tempos e de lugares, procura apenas integrar com os seus meios e potencialidades num objectivo comum embora multifacetado: dar visibilidade à mulher onde quer que ela se encontre, escolhendo a diversidade de meios para o concretizar.

Este objectivo encara-se em sentido plural e significa descobrir os antecedentes de um movimento, hoje irreversível, através de quem, de forma mais ou menos visível participou na sua eclosão na contemporaneidade e dos meios utilizados para esse fim. Implica dar a conhecer as mulheres que marcam com a sua presença, empenhamento e pioneirismo, a vida, a sociedade, em que vivem. E projecta-se numa perspectiva de futuro em que se torne efectiva a consciência da dignidade humana, da qual participam o ser feminino e o ser masculino, com a sua identidade própria, traduzida em complementaridade e harmonia. Isto é, *Faces de Eva* pretende contribuir para o surgimento de um novo mundo, conceptualizado como uma alternativa ao existente, não por via da substituição do «tradicional mundo dos homens» pelo «ideal mundo das mulheres», mas uma aliança dos dois na igualdade da dignidade e na diferença da identidade. Plano que se antevê sem limites no tempo e no espaço, porque imaginado como uma constante adaptação às circunstâncias que informam, na prática, essa mesma igualdade e diferença. Consequentemente, a alternativa feminina não se traduziria em substituição, mas em interacção continuada, só possível pela sucessiva actualização do significado de dignidade do ser humano e suas implicações. O novo mundo estaria, assim, sempre em construção e teria como leme as actualizações das inúmeras potencialidades do ser humano, enquanto ser feminino e ser masculino. Seria, de facto, um «admirável mundo novo» que desafiaria o tempo.

Situando-se nesta globalidade que envolve passado, presente e futuro, *Faces de Eva* procura e pretende responder, estando aberta a todos os contributos, a perguntas que encontraram eco em todas as áreas do conhecimento e nos mais variados testemunhos, alargando ao infinito o número das possíveis colaborações. A todos se pode perguntar: quem eram e como conhecer as mulheres do passado, o que fizeram, e como viveram num mundo masculino, tanto as ignoradas como as que atravessaram a fronteira do esquecimento? E quem são as mulheres de hoje, para além da sua visibilidade tantas vezes fictícia? Como se

referiu, do conhecimento do passado decorre o entendimento do presente. Pode-se, pois, perguntar: até que ponto a dignidade humana no feminino se tornou uma realidade ou se mantém como uma utopia? Qual o papel das mulheres neste eventual processo? E qual o contributo das não famosas? A emergência das mulheres faz parte do processo histórico ou é um reflexo pontual de determinada conjuntura? Como se tem formalizado e conceptualizado essa emergência? A estas questões poder-se-ia juntar um sem número de outras cujas incidências se contariam pelo número das actividades humanas e seriam passíveis de se colocar em todas as áreas epistemológicas. Um universo aberto a todos os investigadores. Um universo perante o qual *Faces de Eva* se sente bem pequena...

Seja como for, guiado por objectivos que se foram precisando, o grupo inicial deu provas da sua capacidade organizativa ao realizar em Outubro de 1990 um colóquio comemorativo do bicentenário da execução de Leonor da Fonseca Pimentel. Possível graças ao entusiasmo de quem o propôs e da adesão de todos os investigadores - que então não atingia a dezena - contou com intervenções de um número significativo de académicos napolitanos, especialistas em diversas áreas do saber, mas unidos, na diversidade das suas abordagens, pela personalidade multifacetada da homenageada. A estes juntaram-se os portugueses que procuraram enquadrar na cultura setecentista, as facetas política, filosófica e literária da sua obra. O colóquio teve, portanto, feição internacional e pluridisciplinar, coroada pela realização em diversos espaços culturais: duas universidades – Universidade Nova de Lisboa e Universidade de Évora; duas salas – a Sala das Batalhas do Palácio Fronteira e Alorna e a Sala dos Espelhos do Palácio Foz. A assistência foi gratificante em cada um e aplaudiu, no Palácio Fronteira, a soprano Leonor Pereira a cantar áreas da época, explicitando o seu significado. Évora viu, levada à cena (pela 1ª vez?) uma peça da autora Leonor da Fonseca Pimentel, dedicada ao Marquês de Pombal, intitulada o *Triunfo da Virtude* e que havia sido traduzida para o efeito. Os alunos da licenciatura em teatro dessa universidade alentejana foram assim pioneiros... A dinâmica posta nesta iniciativa não terminou aqui. As Actas do Colóquio estão no prelo e em breve estarão nos escaparates das livrarias com a tradução da peça e a gravação das áreas cantadas.

A realização deste Colóquio e o êxito que obteve trouxe a consciência de que era possível «fazer coisas», apesar dos reduzidos meios do grupo recém-criado. Mas não só. Olhando o passado ainda tão recente com os olhos do presente, observa-se que continha em germe ideias que se foram precisando. Relembrou e, sobretudo, tornou conhecida em Portugal, uma figura feminina, de origem portuguesa, praticamente esquecida ou ignorada na sua terra natal. Considerada em Itália «mártir da liberdade», chamada a «portuguesa de Nápoles», deu a vida por um ideal, depois de o ter defendido nas páginas do jornal que



editara, o *Monitor*. Se estes dois factos são suficientes para «classificar» uma vida, a visibilidade de quem a viveu e sofreu variadas vicissitudes, afasta o pressuposto da linearidade da mutação e da permanência. Recordada nos finais do século passado e inícios deste século – Leonor da Fonseca Pimentel era o pseudónimo maçónico de Ana de Castro Osório e foi lembrada nos anos vinte num filme português intitulado, *A Portuguesa de Nápoles* – caiu no esquecimento. E, embora a imprensa, nos finais da década de noventa tenha dado um certo realce à figura, o certo é que a maior parte das pessoas contactadas na altura da organização do colóquio em sua memória, ainda abriam os olhos de espanto e perguntavam quem era... Dar visibilidade tornou-se assim um lema...

Um outro aspecto que caracteriza o ser e o estar do grupo, hoje alargado, integrante do projecto *Faces de Eva* consiste na aposta de interdisciplinaridade e, até, nas relações interuniversitárias, ambas paradigmáticas do Colóquio. Ele acolhe, como expressão de uma política desejada, investigadores de várias áreas do saber e ligados a universidades diversas. Além disso, constitui uma preocupação salutar a diversidade epistemológica dos estudos que a revista *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher* tem publicado e que, incipiente nos primeiros números, se pretende ver cada vez mais alargada. Um dos exemplos deste modo de estar, quiçá o mais visível, ressalta do modo como foram concebidas as apresentações de cada um dos três volumes da revista já publicados. A primeira realizou-se na Universidade Nova de Lisboa, e proferiu as palavras da praxe o Prof. Doutor Mário Vieira de Carvalho; a segunda teve a Universidade de Évora como cenário e contou com a conferência do Prof. Doutor Fernando Catroga alusiva ao acto; a terceira congratulou-se com o acolhimento da Universidade de Coimbra e com a intervenção da Dr<sup>a</sup> Maria de Belém Roseira. As áreas de Ciências Musicais, de História das Ideias e do Direito ficaram, deste modo, respectivamente, representadas. A História virá ocupar o seu lugar quando a Universidade Portucalense abrir as portas à próxima apresentação e a Prof<sup>a</sup> Doutora Maria Helena Vilas-Boas Alvim receber o n<sup>o</sup> 5 de *Faces de Eva* com a sua habitual cordialidade. A directriz da diversificação transparece, ainda, se bem que timidamente, em secções da Revista, como as Pioneiras, as Entrevistas, os Retratos. Todas estas facetas, decorrem da opção fundamental de fazer do projecto um espaço aberto à colaboração, rejeitando qualquer competição no que esta tem de mesquinho e emprobecedor, harmonizando as diferenças, isto é, dando corpo à possibilidade de alternativa feminina acima mencionada.

Por último importa salientar a experiência positiva de trabalho de equipa que a organização do colóquio trouxe e que, contribuiu, com a sua quota parte, para interligar todos os membros do grupo e construir uma unidade que, sem destruir a união própria das diferenças, a solidifica mediante a consciencialização assumida da finalidade comum a atingir. É verdade que nem sempre é

fácil superar as diferenças e muito menos as divergências. Mas a responsabilização pessoal em tarefas aceites, porque a evidência as torna necessárias e os atributos pessoais utilizáveis, supre de imediato ou no futuro, confrontos que se julgariam inultrapassáveis. Assim, o grupo nasce e cresce... e continuamente se torna “verdadeiramente” real, agindo como tal.

Aliás, com o decorrer do tempo, o reforço do grupo tanto em número como em coesão tem-se revelado no concurso prestado por cada um dos seus membros para a continuidade da revista *Faces de Eva*. Estudos sobre a mulher tenha sido exemplar. Saliente-se que a publicação de uma revista se conta entre as primeiras propostas surgidas no início das actividades. Também ela geralmente aceite, encontrou de imediato um editor interessado. Com um pouco de inconsciência do que significava deitar ombros a tal tarefa, e muito mais da exigência da sua periodicidade semestral, partilharam as responsabilidades, tendo em conta as secções previstas. Estas integram desde o início a estrutura que ainda agora se mantém. Incluem um conjunto de Estudos que, como se referiu, se pretendem epistemologicamente diversificados; um Ponto da situação que tem sido sucessivamente pedido a cada um dos movimentos de mulheres, a partir da Comissão para a Igualdade e Direitos das Mulheres; o testemunho directo ou indirecto das que haviam sido Pioneiras no seu ramo de actividade, pensando-se na participação de duas por número; igual número de Entrevistas, permite conhecer melhor figuras com destaque na sociedade contemporânea, ao mesmo tempo que o Auto-retrato concede espaço para que uma mulher fale da sua própria experiência e que o Retrato relembra uma personalidade do passado; a Toponímia no feminino, referente numa primeira fase a Lisboa, com alargamento previsto a outras cidades, dá a conhecer quais as mulheres consagradas pelas autoridades municipais, assim como, quando e porquê o haviam sido; por fim, sob o epíteto de Leituras, livros recentes sobre a temática do género são apresentados com o intuito de chamar a atenção para os aspectos mais salientes, a que uma leitura integral da obra dará uma outra dimensão; um lugar de Notícias salientando acontecimentos dignos de nota no âmbito da visibilidade da mulher encerra cada número.

Esta estrutura, sem dúvida aliciante, não deixa, ao mesmo tempo de primar pela complexidade na sua execução. Implica, não só um certo número de contactos solicitando colaboração, mas igualmente a intervenção directa e pessoal nalgumas secções. E se, por um lado, a disponibilidade e o tempo são, aparentemente apanágio desta última participação, tornando-a mais pesada, a preocupação pelo cumprimento de prazos e a angústia por eventuais atrasos, não só implicam uma atenção permanente, como se equilibram ao peso daquelas. Isto significa que à simpatia realmente gratificante de quantos até hoje têm colaborado em *Faces de Eva*, se alia a dedicação de quantos no grupo se responsabiliza quer pela coordenação quer pelo conteúdo, organização e elaboração das

diferentes secções. É evidente que só uma acção concertada e uma dedicação e comprometimento de todos e de cada um tornou possível a publicação de quatro números e a entrega do quinto ao editor. Não deixa, por isso, de ser gratificante olhar para trás e recordar um caminhar não isento de dificuldades, mas também acompanhado de alegrias. Memorizar traz consigo, como se disse, consciência da vida que se viveu. Neste caso concreto essa reflecte-se materialmente nos números já publicados.

A partilha de ideias, de conhecimentos e, talvez, de interrogações liga a revista através dos seus colaboradores internos e externos aos seus já inúmeros leitores. E faz dela a transmissora de uma mensagem plurifacetada, e ao mesmo tempo dotada de unicidade que o sentido da sua génese lhe confere. Através da aposta na pluralidade efectuada desde o início, tem contribuído para a visibilidade de um grupo já numeroso de mulheres, de ontem e de hoje, inserindo-as num processo de dignificação do ser humano feminino que lhes é individual e socialmente próprio. Fá-lo de forma plural, mediante os diversos modos escolhidos para realçar facetas da vida vivida por cada uma, e assim demonstrar que se o caminhar é só um, os caminhos são diferentes. É a conjugação desta unidade do caminhar e da união efectuada ao percorrer caminhos que *Faces de Eva* se propõe clarificar como sendo algo inerente à identidade humana da mulher. Recorre para isso tanto à memória do passado com à racionalidade interpretativa do presente, cruzando o seu olhar, que é o olhar dos colaboradores, com o olhar distinto do outro que é, neste caso, o ser feminino, presente ou mais ou menos distante no tempo e no lugar.

*Faces de Eva* não procura ser uma revista de história do feminino, nem do feminino na história. Quer despertar a reflexão e fomentar o debate que coadjuve a emergência da mulher, na dignidade da sua identidade, no mundo masculino, participando lado a lado com o homem um processo comum de dignificação do ser humano. Com a diversidade das secções apenas procura demonstrar que a complementaridade do devir comum implica a aceitação das diferenças, enquanto algo de inerente à realidade humana, tanto na perspectiva do feminino como na do masculino, como, ainda, nas relações entre ambos. Aquilo que poderia ser entendido como um artifício apresenta-se afinal, como expressão do real, também ele plurifacetado dentro de uma mesma unidade. Ou seja, tanto a igualdade como as diferenças participam de uma única realidade: a realidade de um só ser humano, presente na diversidade do ser feminino e do ser masculino.

A certeza da universalidade desta questão e do quanto importa conhecer opções e reflexões efectuadas sobre ela traduz-se na abertura, que se deseja cada vez mais alargada, à publicação nas suas páginas de textos vindos de além fronteiras, ou referentes a terras ou figuras que ultrapassam os limites do território português. Esta orientação não pode, portanto, ser entendida como uma forma

de colmatar lacunas, nem como uma minimização ou subalternização do que pertence a um estar e viver comum que se chama Portugal. De forma idêntica, privilegiar a mulher portuguesa significa tirá-la da obscuridade que tem sido a condição da quase totalidade para mostrar como foi emergindo na sociedade a que pertencia. Em última análise, esta dupla atenção, se bem que com peso diferente na estrutura da revista, dará a conhecer, retomando os termos acima utilizados, até que ponto, aquém e além fronteiras, o caminhar comum se conjuga com a multiplicidade de caminhos seguidos e, daí, aprofundar a reflexão a partir das semelhanças e diferenças encontradas. E se as páginas já publicadas dão um efectivo testemunho desta orientação, ele expressa-se com um outro impacto na sucessiva alternância de imagens de mulheres portuguesas e mulheres estrangeiras nos números já publicados da revista. Mais do que uma simples escolha ocasional, também elas têm o seu significado e a sua mensagem, que hoje fazem parte do projecto conceptual que preside à sua edição.

Diferente, neste aspecto, é o *Dicionário no Feminino*, a última das iniciativas do grupo que se apresenta, fechando com chave de ouro a história do projecto. O *Dicionário*, para além do sentido já mencionado, caracteriza o grupo de forma paradigmática como um grupo de investigação. É subsidiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia em concurso aberto na área do estudo sobre as mulheres e conta hoje com um número alargado de colaboradores que não integram directamente a equipa de *Faces de Eva*. Fazer um *Dicionário no Feminino* significa, para o grupo, elaborar um instrumento de trabalho que permita dar a conhecer o mundo da mulher. Abrange, portanto, não só biografias, mas também publicações periódicas, associações, acontecimentos, etc., em que a mulher se apresenta como protagonista.

As palavras escritas um dia por quem dentro da equipa aceitou a pesada responsabilidade de coordenar o *Dicionário*, João Esteves, transmitem melhor do que quaisquer outras os objectivos em causa. Afirmou ele com pertinência: «Através dele procura-se colmatar a inexistência de instrumentos metodológicos na área dos estudos sobre a mulher em Portugal e promover condições para uma melhor percepção do que foi o trajecto empenhado de mulheres e instituições, de diferentes épocas e meios, para transformar a sua condição legal, social, política, económica, cultural e familiar na sociedade portuguesa, contribuindo ainda que paulatinamente e de forma desigual, para o moroso e sempre incompleto processo de reconhecimento da igualdade entre ambos os sexos».

Trabalho ingente? Sem dúvida, mesmo tendo em conta que, para já, está limitado aos séculos XIX e XX e, além dos itens mencionados, apenas inclui biografias de mulheres já falecidas. Mas a verdade é que na escrita destas biografias as dificuldades surgem a cada passo na falta de dados. Por vezes a visibilidade de uma mulher está apenas no nome (nem sempre completo) e no

contexto em que se insere. Tudo o mais faz parte do campo imenso da investigação. Trabalho pertinente? Iguamente sem dúvida. Sabendo-se que obras gerais dedicadas ao estudo da realidade portuguesa, como histórias, cronologias e enciclopédias, ignoram o mundo feminino nas suas figuras e nos seus factos, importa chamar a atenção e dar visibilidade não só às protagonistas, hoje esquecidas, que se empenharam na defesa dos direitos das mulheres (parte essencial dos direitos humanos) mas também dos meios utilizados e das iniciativas tomadas. É evidente que a elaboração do *Dicionário* é apenas um passo e um contributo para o conhecimento do que foi e como se processou a emergência da mulher na sociedade portuguesa. Mas julgamos ser um instrumento para o conhecimento da História de Portugal num aspecto fulcral, com incidência a todos os níveis da vida socio-política e cultural, e que até hoje tem sido praticamente esquecido.

Em certo sentido um dicionário com estas características faz ressurgir do passado a memória desse mesmo passado, num processo que se assemelha à passagem da morte à vida. Pela mão do investigador, mulheres sepultadas no esquecimento revivem na história que delas se faz e do conhecimento do que foram e do que fizeram. Tornam-se parte integrante de um *puzzle* imenso, que singularmente salvaguarda o lugar de cada peça na sua estrutura, não como algo de arrumado, mas como um elemento que viveu, vive e continua a vida, enquanto participante de um processo imparável – o processo histórico. Não compete ao *Dicionário* construir o *puzzle*, mas tão só «construir» as peças, e torná-las acessíveis a quantos, reflectindo racionalmente sobre os dados e usando a imaginação para elaborar hipóteses, coloquem as peças no sítio certo e, deste modo, o tornem compreensível, simultaneamente, na sua estaticidade aparente e no seu dinamismo oculto.

Curioso apresentar os colaboradores do *Dicionário* como construtores das peças de um *puzzle* deste género! Quanto mais perfeita for a peça melhor se adaptará ao lugar que lhe pertence! Uma peça defeituosa torna-se um quebra-cabeças para o construtor do *puzzle*, mas não tanto como uma peça incompleta, já que esta só irreflectidamente será utilizada como definitiva. Daqui que o *Dicionário* «aceite» peças incompletas, e exclua as defeituosas, já que conhece as consequências de ilações mal tiradas. Por outro lado, na sua estaticidade o *puzzle* só «aceita» as peças que lhe pertencem, enquanto na sua dinâmica admita a comparação com outras e, eventualmente, a sua adaptação virtual já que na realidade não lhe pertencem. Ora, na medida que a dinâmica decorre da estrutura, só quando esta estiver definida, aquela é possível de detectar e de utilizar. Deste modo, o *Dicionário* desejando «construir» peças para o *puzzle*, exclui à partida peças que não lhe pertencem. Ou seja, no caso concreto, exclui as «peças» que não pertencem à realidade portuguesa, por serem inadequadas ao objectivo que pretende atingir.

A equiparação de entradas para o *Dicionário no Feminino* às «peças» de um *puzzle* desconhecido nas sua estrutura e nos seus contornos, e que alguém construirá um dia, torna os colaboradores solidários de um trabalho comum cuja projecção os ultrapassa, mas que não prescinde deles. Liga-os entre si através das «peças» de esse *puzzle* que nem na memória existe, mas de que cada um participa através da dinâmica do devir humano que subjaz à própria estrutura. Se a procura de um projecto de investigação se considerou, inicialmente, como indispensável para dar unidade ao grupo recém-criado, as potencialidades inerentes ao *Dicionário* não só se lhe adaptam, como vão bem mais longe, tecendo um laço perene entre os investigadores enquanto construtores das «peças» de um *puzzle* de que também eles fazem parte. Pode-se, por isso, dizer que quanto melhor conhecermos o outro melhor nos conhecemos a nós. E, sendo assim, as fichas específicas que se aplicam a cada caso singular, com os seus dados quanto à integração familiar, os trajectos pessoais, a intervenção cívica, a profissão, entre tantos outros, ultrapassam a simples dimensão individual para o inserir na sociedade, à qual cada um pertence enquanto futuro de um mesmo passado. Aqui termina a história actual de um projecto que pretende conhecer e dar a conhecer a mulher no tempo que passa.



## O MOVIMENTO SUFRAGISTA EM PORTUGAL NA 1.<sup>a</sup> METADE DO SÉCULO XX (1896-1947)

JOÃO ESTEVES

Professor do QND da Escola E B 2, 3 de  
Caxias, na situação de Equiparado a  
Bolseiro pelo Ministério da Educação.  
Mestre em História dos séculos XIX e XX,  
pela F.C.S.H. da U.N.L.

**D**urante muito tempo, demasiado tempo, ignorou-se, ou remeteu-se para um lugar subalterno, a participação das mulheres nos acontecimentos históricos, como se se tratassem de personagens secundárias ou meras espectadoras, destituídas de capacidade de intervenção e de vontade própria – como se não fizessem parte da própria História, sobretudo da História apologética dos vencedores.

Mas, à medida que os *Estudos sobre as Mulheres* se vão desenvolvendo e impondo um pouco por todo o lado, começa a ser visível a importância, riqueza, dinâmica e diversidade da intervenção feminina no curso da História e, em Portugal<sup>1</sup>, tal é notório nas três primeiras décadas do século XX, deparando-se o investigador com um movimento feminista que, embora de contornos insuficientemente explorados, marcou indubitavelmente aquela época.

Tal como em outros países, também aqui o ideal sufragista teve o seu impacto, entendendo-se por sufragismo não apenas a luta pela concessão do voto às mulheres, mas todas as movimentações e reivindicações em torno da igualdade de direitos entre os dois sexos, nomeadamente no plano legislativo e no acesso

<sup>1</sup> Sobre a «Génese da história das mulheres em Portugal», cf. Anne Cova: «Escrever a História das Mulheres», in *Actas dos V Cursos Internacionais de Verão de Cascais (6 a 11 de Julho de 1998)*, Cascais, Câmara Municipal de Cascais, 1999, vol. 4, pp. 117-130; e Irene Maria Vaquinhas: «Brève réflexion historiographique sur l'histoire des femmes au Portugal: le XIX<sup>e</sup> siècle», Comunicação apresentada no Curso da Arrábida subordinado ao tema *Écrire l'histoire des femmes. Bilan historiographique en Europe du Sud (France, Italie, Espagne, Grèce, Portugal), XIXe-XXe siècles* (Setembro de 1999).



à educação, à independência económica e a salário igual para trabalho igual<sup>2</sup>. Sabendo dos juízos de valor que estavam associados ao feminismo, as sufragistas portuguesas – principalmente Ana de Castro Osório – ainda tentaram utilizar em sua substituição o conceito «humanismo integral», por ter um significado mais amplo, ser mais consentâneo com o combate ao desnivelamento entre os dois sexos e implicar uma perspectiva global de sociedade, mas tal não logrou qualquer êxito.

Apesar do feminismo pretender «somente» integrar a mulher em todos os direitos políticos e civis de que o homem desfrutava, a carga ideológica que encerra, e que tem perdurado, continua a suscitar paixões e interpretações contraditórias, não deixando de ser considerado como uma séria ameaça ao(s) poder(es) exclusivamente masculino(s).

O que de seguida se pretende traçar, ainda que de forma esquemática e, por vezes, linear, é o processo que medeia entre a progressiva consciencialização da necessidade de alterar a condição da mulher na sociedade portuguesa, que se começou a manifestar de forma crescente no final do século XIX, e a extinção, em 1947, do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas, por decisão arbitrária das autoridades do Estado Novo<sup>3</sup>. Não dispondo de nenhum estudo que abarque os primeiros passos do feminismo em Portugal<sup>4</sup>, escolheu-se como primeira baliza temporal o ano de 1896, por corresponder à apresentação, no Congresso Feminista de Berlim, da «Memória acerca da Mulher portuguesa»: da autoria da alemã Louise Ey, que conhecia bem a realidade nacional, por ter vivido e trabalhado no nosso país<sup>5</sup>, as suas considerações sobre o número de mulheres analfa-

<sup>2</sup> Sobre a concepção de sufragismo e da ideologia sufragista, cf. Concha Fagoaga: *La Voz y el Voto de las Mujeres. El sufragismo en España – 1877-1931*, Barcelona, Editorial Icaria, 1985, pp. 15-19.

<sup>3</sup> Para este espaço de tempo, cf. Ivone Leal: «Os papéis tradicionais femininos: continuidade e rupturas de meados do séc. XIX a meados do séc. XX», in *A Mulher na Sociedade Portuguesa – Visão Histórica e Perspectivas Actuais*, Actas do Colóquio, Coimbra, Instituto de História Económica e Social, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, vol. II, pp. 353-367; e Anne Cova e António Costa Pinto: «O Salazarismo e as Mulheres – Uma abordagem comparativa», in *Penélope*, n.º 17, 1997, pp. 71-94.

<sup>4</sup> Já em 1888, Oliveira Martins escreveu, no *Repórter*, sobre «Feminismo» (12/7/1888) e «Mulheres – Homens» (11/7/1888), encontrando-se ambos os textos coligidos em *Dispersos*, tomo II, Lisboa, 1924, pp. 159-166 – cf. Joel Serrão: *Da situação da mulher portuguesa no século XIX*, Lisboa, Livros Horizonte, 1987, p. 18.

<sup>5</sup> Louise Ey viveu alguns anos no Porto, cidade onde travou amizade com Carolina Michaëlis de Vasconcelos. Leccionou alemão e piano em Portugal e foi Professora da Universidade de Hamburgo no período da 1.ª Guerra. Escreveu sobre o nosso país; traduziu, para o alemão, obras de Almeida Garrett, António Correia de Oliveira, Eça de Queirós, Guerra Junqueiro, Júlio Dantas e Trindade Coelho; e foi autora de dicionários envolvendo as duas línguas. Amiga íntima de Ana de Castro Osório, esta escritora não lhe regateou elogios num texto publicado no jornal *Vanguarda* («Galeria feminina – Louise Ey», 16/3/1907, p. 1, cols. 4-5 e 18/3/1907, p. 2, cols. 4-5), podendo-se consultar alguma correspondência na BN, ACPC, *Colecção Castro Osório Esp. N12/232*. Em resultado do conflito de 1914-1918, os seus bens foram confiscados, deixando-a numa situação económica difícil, tendo o CNMP intercedido várias vezes por ela.

betas e o atraso da educação feminina foram mal recebidas e motivaram Carolina Michaëlis de Vasconcelos a redigir, n' *O Comércio do Porto*, um conjunto de textos em defesa da compatriota<sup>6</sup>.

E, ao contrário do que se possa pensar, até pelo vazio que continua a persistir na historiografia actual, com reflexos contraproducentes nos manuais escolares, estes 50 anos (1896-1947) foram férteis em acontecimentos envolvendo a participação feminina, sobretudo no período que abarca a última dezena de anos da Monarquia e toda a 1.ª República.

O Estado Novo, com destaque para a década de 30, constituiu um duro travão na capacidade de intervenção autónoma das mulheres, ainda que, contraditoriamente, date desses anos não só o reconhecimento do direito de voto a uma pequena minoria<sup>7</sup>, como a eleição, em 1934, das primeiras deputadas portuguesas – Domitila Hormizinda de Carvalho, Maria Baptista dos Santos Guardiola e Maria Cândida Parreira –, por escolha pessoal de Salazar. É que, como sublinham Anne Cova e António Costa Pinto, as Ditaduras da Europa do Sul «reafirmaram no campo ideológico e político a apologia do «regresso ao lar», a glorificação da «maternidade» e de um certo modelo de «família» enquanto função primordial, ao mesmo tempo que se confrontaram com a questão da «integração» das mulheres no campo político, elevando algumas delas esta função à meta nacionalista e mobilizadora importante dos seus regimes»<sup>8</sup>.

Como se verá, o movimento sufragista sofreu frequentes oscilações desde o início do século, quer quanto às suas prioridades, quer quanto às iniciativas desenvolvidas, conseguindo sobreviver em regimes tão opostos e diferenciados, como foram a Monarquia, a 1.ª República, a Ditadura Militar e o Estado Novo. Apesar dos contextos políticos, e tendo por intérpretes diferentes gerações de mulheres, permaneceu inabalável quanto à dignificação da condição feminina na sociedade portuguesa, deixando um legado que permanece actual e que importa recuperar.

## 1. O despertar da consciência feminista

Sem quaisquer direitos políticos e confiada ao papel de filha, esposa, mãe e irmã, a situação da mulher portuguesa na viragem do século XIX era bastante

<sup>6</sup> Sobre a análise destes textos, publicados entre 19/9 e 27/9/1896, cf. Maria Helena Vilas-Boas e Alvim: «Da Educação da Mulher no Portugal Oitocentista – Notas de um Estudo», *Revista de Ciências Históricas*, Universidade Portucalense, vol. V, 1990, pp. 321-341; e Maria Regina Tavares da Silva, «Carolina Michaëlis de Vasconcelos», *Mulheres Portuguesas*, Lisboa, CIDM, pp. 44-58.

<sup>7</sup> Por decreto de 5 de Maio de 1931, passam a poder votar as viúvas, as divorciadas de pessoas e bens, as mulheres casadas com maridos ausentes nas colónias ou no estrangeiro e as mulheres com diplomas do ensino secundário ou superior.

<sup>8</sup> Anne Cova e António Costa Pinto: *ob. cit.*, p. 71.

confrangedora<sup>9</sup>, ao estar remetida para um plano de inferioridade legal, social e cultural, sendo considerada perante a lei uma menor, sujeita à tutela do pai ou do marido, e com uma elevada taxa de analfabetismo (85,4% em 1890; 85% em 1900; 81,2% em 1911; 76,8 em 1920; e 74,3% em 1930<sup>10</sup>), que a limitava nas escolhas profissionais.

A análise, a denúncia e a tentativa de inverter este insustentável panorama, começou então a mobilizar adeptas entre a elite feminina, composta de escritoras (Maria Amália Vaz de Carvalho, Olga Moraes Sarmiento da Silveira, Ana de Castro Osório), médicas (Adelaide Cabette, Carolina Beatriz Ângelo, Maria do Carmo Lopes), jornalistas (Virgínia Guerra Quaresma), professoras (Beatriz Pinheiro, Lucinda Tavares, Maria Clara Correia Alves, Maria Veleda) e educadoras (Alice Pestana), que não só questionam a educação e instrução que se ministrava à mulher e recusam o lugar passivo, obediente e submisso que tradicionalmente lhe era reservado, como aspiram a desempenhar um papel interveniente na sociedade, em consonância com as suas reais capacidades<sup>11</sup>.

Num primeiro momento, expuseram-se os principais males que afectavam a mulher, tanto na família, como na vida social, e só com o despertar da consciência feminina, é que as reivindicações feministas ganharam forma e tornaram-se mais explícitas e inevitáveis. Nesse acirrar da sua intervenção combativa, não se pode ignorar o papel desempenhado pela divulgação, em Portugal, do ideal feminista e pela adesão de um conjunto de personalidades, de ambos os sexos, que reflectiram amiudadamente sobre ele, desde Alice Pestana a Fernão Botto Machado e Magalhães Lima. Além disso, também se foram reforçando os contactos, pessoalmente ou através das suas obras, com activistas francesas e espanholas, como Jeanne Oddo-Deflou, Concepción Arenal, Concepción Gimeno de Flaquer e Carmen de Burgos y Segui.

Surgidas tardiamente, as aspirações sufragistas não se desenvolveram somente a reboque do republicanismo e da maçonaria, ideia muito generalizada e comumente aceite, tendo envolvido duas etapas distintas: a primeira, correspondendo ao período da viragem do século XIX, até 1907/8, pautou-se pela discussão, através de artigos de imprensa, em torno dos direitos e deveres das mulheres e do feminismo, com destaque para o acompanhamento das lutas que

<sup>9</sup> Sobre o século XIX, cf. Joel Serrão: ob. cit. [corresponde à comunicação apresentada no colóquio sobre *A Mulher na Sociedade Portuguesa – Visão Histórica e Perspectivas Actuais* (1985) e publicada nas respectivas Actas]; e Irene Vaquinhas: “Senhoras e Mulheres” na sociedade portuguesa do século XIX, Lisboa, Edições Colibri, 2000 [colectânea de artigos e comunicações da autora].

<sup>10</sup> Cf. Paulo Guinote: *Quotidianos Femininos (1900-1933)*, Lisboa, Organizações Não Governamentais do Conselho Consultivo da CIDM, vol. I, p. 46.

<sup>11</sup> Sobre o feminismo português e suas principais ideólogas nas primeiras décadas do século XX, cf. Maria Regina Tavares da Silva: *Feminismo em Portugal na voz de mulheres escritoras do início do séc. XX*, Lisboa, CIDM, 1992, 2.<sup>a</sup> edição.

se travavam nos países ocidentais. A segunda etapa surgiu com a necessidade que as ideólogas feministas sentiram de dispor de organizações que batalhassem pelos interesses da mulher, passando as formas de luta a estar centradas nas agremiações femininas. Quanto ao empenhamento político das militantes na causa republicana, em evidência a partir do assassinato do rei D. Carlos e do Príncipe Regente D. Luís, resultou, em parte, da crença que a mudança de regime seria bem mais favorável às suas pretensões e ao reconhecimento da igualdade de direitos e deveres entre homens e mulheres.

Primordial em ambos os momentos é o recurso à palavra e à edição de imprensa própria, como a principal forma de divulgar os seus anseios, sendo patente que este movimento se restringiu a uma pequeníssima elite burguesa e urbana, sem qualquer penetração nos meios rurais e populares e observado com desconfiança pelo operariado feminino. Apesar dos problemas comuns a todas as mulheres, estas não podem ser analisadas como se se tratassem de um grupo homogéneo, sendo a situação bem diferenciada consoante a categoria social e profissional, o que condicionava a receptividade do discurso feminista e lhe retirava capacidade de mobilização de vulto.

A propaganda sufragista socorreu-se, durante o período analisado, dos periódicos republicanos, da criação de organizações femininas, da publicação de revistas e jornais, da participação em sessões, comícios, conferências e romagens e da apresentação de petições aos poderes políticos, tendo persistido uma concepção moderada do feminismo, quer quanto ao discurso, como quanto às acções desenvolvidas, nunca se enveredando pela violência ou pelas campanhas de massas.

As sufragistas portuguesas não promoveram manifestações de rua, apenas realizaram um comício feminista em Vila Franca de Xira, em 17/9/1911, tendo discursado, perante a assistência de «umas 500 pessoas», Amélia de Moura, Filipa de Oliveira, Maria Adelaide Costa, Mariana da Assunção da Silva e Maria Velede<sup>12</sup>, todas militantes da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, e somente na década de 20 organizaram dois Congressos Feministas e de Educação, da responsabilidade do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas.

## 2. Pacifismo e Feminismo

Não é possível analisar a emergência do fenómeno sufragista em Portugal sem o relacionar com a divulgação das ideias pacifistas, nomeadamente através

<sup>12</sup> Cf. «Um comício em Vila Franca – A propaganda da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas», *O Mundo*, 18/9/1911, p. 3, col. 7.

da Liga Portuguesa da Paz, fundada em 1899 e que, em 1906, dispunha de uma Secção Feminista, e do comité português da agremiação francesa La Paix et le Désarmement par les Femmes, constituído em Dezembro daquele ano.

Segundo a opinião de Virgínia Quaresma, a sessão de 18 de Maio de 1906, que formalizou a existência da secção feminista da Liga Portuguesa da Paz, constituiu o primeiro episódio público declaradamente feminista; e integravam a direcção do Comité Português La Paix et le Désarmement par les Femmes nomes indissociáveis do feminismo português, como Adelaide Cabette<sup>13</sup>, Carolina Beatriz Ângelo Maria do Carmo Lopes e Virgínia Quaresma. Alice Pestana, Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Jeanne de Almeida Nogueira e Olga Sarmento da Silveira foram aceites como sócias beneméritas.

E nesta comunhão de ideais pacifistas participaram quer monárquicas, como Olga Morais Sarmento da Silveira, quer republicanas, como Adelaide Cabette e Carolina Beatriz Ângelo, não sendo de excluir que foi a radicalização da luta política no período subsequente ao regicídio que terá estado na origem do aproveitamento, pelos republicanos, da intervenção feminina e a progressiva perda de importância do conceito ‘feminismo’, como forma de centrar a batalha na questão da natureza do regime a implantar, em substituição da Monarquia.

### 3. A imprensa

A imprensa constituiu o veículo privilegiado da difusão das ideias feministas em Portugal e o elo de ligação entre as partidárias, não só por noticiar o que se ia passando pelo mundo, mas sobretudo por ter proporcionado espaço, como editoriais, colunas e secções feministas, às suas defensoras.

Desde sensivelmente 1898, e com maior intensidade a partir de 1906, a imprensa periódica<sup>14</sup>, sobretudo a relacionada com a propaganda republicana e a da responsabilidade exclusiva de mulheres, revela um conjunto variado de escritos de cariz feminista, da autoria de prestigiadas escritoras, professoras e pedagogas: Alice Pestana, Ana de Castro Osório, Beatriz Pinheiro, Carolina Michaëlis de Vasconcelos, Lucinda Tavares, Maria Clara Correia Alves, Maria Veleda, Virgínia Quaresma.

As revistas *Ave Azul* (1899-1900), de Beatriz Pinheiro e Carlos de Lemos, *Sociedade Futura* (1902-1904), dirigida por Ana de Castro Osório e, depois,

<sup>13</sup> Adelaide Cabette e Carolina Beatriz Ângelo apresentaram, na reunião de 2 de Julho de 1909, por carta, a demissão desta agremiação pacifista.

<sup>14</sup> Sobre a importância da análise da imprensa, cf. João Esteves: «O movimento feminista em Portugal. A pesquisa em periódicos (1899-1928)», in *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, n.º 1-2, 1999, pp. 185-196.

Olga Morais Sarmiento da Silveira, e *Alma Feminina* (1907-1908), conduzida por Albertina Paraíso e tendo Virgínia Quaresma por redactora principal, reflectem sobre as novas preocupações e aspirações femininas e impelem as mulheres à luta. Por sua vez, a imprensa republicana dedica progressivamente mais atenção a este fenómeno e inclui editoriais e artigos de opinião das feministas nas primeiras páginas, tornando-se os vocábulos «*feminismo*» e «*feminista*» correntes em muitos dos textos. Eles constam mesmo dos respectivos títulos, como se pode verificar nos jornais *O Mundo*, *República* e *Vanguarda*.

Escreveu-se, e muito, sobre a educação da mulher e das crianças, a instrução, as escolas maternas, o trabalho feminino, a independência económica da mulher, o divórcio, a protecção das crianças, o pacifismo, as organizações feministas internacionais, o direito de voto, o Código Civil, o Registo Civil, a separação da Igreja do Estado e, claro está, sobre questões da actualidade, envolvendo comentários e tomadas de posição.

Para além das considerações políticas, não raras vezes frontais, contundentes e polémicas, na senda da própria intervenção política republicana, existiu um discurso autónomo sobre o exercício do poder político, o papel da mulher e a sua intervenção nos destinos da nação. A assunção do ideal republicano não implicou a perda de identidade, nem a mera repetição do palavreado discursivo dos companheiros de luta, estando patente nos seus escritos enorme diversidade de conteúdos e de abordagens e, por isso, também merecedores de uma análise atenta e detalhada.

E, se tem havido tendência para valorizar os textos de Ana de Castro Osório, «talvez a teórica mais notável do feminismo e uma das militantes mais empenhadas»<sup>15</sup>, não se pode esquecer a relevância da produção escrita de outras intervenientes, tendo algumas delas abordado a questão feminista ainda antes daquela escritora.

#### 4. Os Centros Escolares Republicanos

Nos últimos dois/três anos da Monarquia assistiu-se à inédita cooperação feminina em reuniões de propaganda republicana, secretariando comícios e sessões onde, por vezes, também eram oradoras. Mas a participação mais relevante verificou-se através dos Centros Escolares Republicanos, onde muitas mulheres passaram a leccionar de forma crescente a partir de 1909, tendo sido neles que fizeram a sua formação política e adquiriram uma postura combativa

<sup>15</sup> Regina Tavares da Silva: *Feminismo em Portugal na voz de mulheres escritoras...*, p. 11.

e empenhada, em resultado do convívio estreito entre as respectivas professoras e os principais caudilhos republicanos. Foram, inclusivamente, incentivadas a desempenhar papéis de maior visibilidade, sobretudo quando estavam presentes Bernardino Machado e Magalhães Lima, tendo Maria Veleda, nas suas *Memórias*, publicadas em 1950, documentado como se processou esse relacionamento, com todas as contradições que provocaram nas aspirações estritamente femininas/feministas.

E, à medida que se vai diversificando o estudo sobre a intervenção feminina, sobressai o papel desempenhado pelas professoras, quer no reforço do republicanismo, como na construção de um movimento feminista organizado, devendo-se a muitas delas parte substancial dos artigos de carácter político e feminista. Pode-se mesmo considerar que foram o seu principal veículo de difusão, em Lisboa e na Província, assinalando-se aqui os seguintes nomes: Albertina Gambôa (Lisboa), Alice Moderno (Ponta Delgada), Alzira Vieira (Vilar de Besteiros – Tondela), Amélia Augusta Custódia da Silva, Amélia Augusta Graça Soares e Sousa Zuzarte, Amélia Trigueiros de Sampaio, Ana Augusta de Castilho (Lisboa), Angélica Joaquina Baçã (Lisboa), Áurea Judite Amaral (Porto), Beatriz Paes Pinheiro de Lemos (Viseu; Lisboa), Beatriz Teixeira de Magalhães (Lisboa), Benvinda Vaz Serra (Beato), Berta Leonia de Vilar Coelho, Carolina do Nascimento Amado Neves (Loures), Delfina do Nascimento Correia dos Santos Serrão (Beja), Deolinda Lopes Vieira (Lisboa), Domicilia de Castro Fernandes (Vale de Açor), Domingas Lazary Amaral (Luanda), Elmana Augusta Trigo de Brito (Lisboa), Ermelinda Rodrigues da Silveira, Georgina do Carmo Figueiredo Horta (Lisboa), Guilhermina de Bataglia Ramos (Lisboa), Ilda Jorge de Bulhão Pato (Setúbal, Lisboa), Ilda pinto de Lima, Inês da Conceição Conde (Praia da Luz – Lagos), Joana de Almeida Nogueira (Lisboa), Judite Pontes Rodrigues (Lisboa), Júlia Antunes Franco (Portel; Montemor-o-Novo), Laurinda Augusta Ferreira (Arruda dos Pisões), Leopoldina Carrilho Balsas (Amadora), Lucinda R. C. Tavares (Lisboa; Montelavar), Maria Carolina dos Prazeres Gomes Pinho, Maria Clara Correia Alves (Lisboa), Maria da Luz Pereira e Silva (Lisboa), Maria Evelina de Sousa (Ponta Delgada), Maria Irene Zuzarte (Lisboa), Maria Madalena Cândido (Lisboa), Maria Veleda (Lisboa), Mariana da Assunção da Silva (Lisboa), Olímpia Soares (Lisboa), Olívia da Silva Toscano Saldanha, Percina de Vasconcelos, Regina do Carmo, Virgínia Quaresma (Lisboa) e Vitória Pais Freire de Andrade Madeira (Vale de Açor; Avis; Ponte de Sor; Benfica).

Parte destas professoras não só exerceram a docência em Centros Escolares Republicanos, ainda que, por vezes, de forma episódica, como se evidenciaram enquanto oradoras e participaram na fundação, direcção e militância das agremiações femininas, sendo mais visível o trabalho desempenhado na LRMP (1908-1919) e no CNMP (1914-1947).

## 5. As organizações femininas e feministas da Primeira República

Depois das experiências pacifistas, o ano de 1907 constituiu um importante marco, com a iniciação maçónica de quatro das principais líderes feministas – Adelaide Cabette, Ana de Castro Osório, Carolina Beatriz Ângelo e Maria Veleda – e a fundação do Grupo Português de Estudos Feministas, dirigido por Ana de Castro Osório. De duração efémera, procurou difundir os ideais feministas e doutrinar as portuguesas através da constituição de uma biblioteca especificamente virada para os seus interesses, propondo-se «publicar diferentes estudos que tenham por assunto: A propaganda feminista no seu aspecto geral»<sup>16</sup>: «Tudo quanto é relativo à mulher, e à educação infantil a cargo da mulher, caberá nesta biblioteca, visto que é a primeira que no nosso país se inicia destinada a estudar os problemas sociais sob o ponto de vista feminista, e especialmente se dirige às mulheres portuguesas e brasileiras, que até aqui apenas têm tido por homenagem as colecções dissolventes de várias bibliotecas românticas»<sup>17</sup>.

### 5.1 Liga Republicana das Mulheres Portuguesas

Mas foi no ano seguinte, em Agosto, que se iniciaram os preparativos para a constituição da Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, a primeira organização que, em Portugal, procurou conciliar a intervenção política com reivindicações feministas, num momento histórico decisivo, por coincidir com o reforço do republicanismo e com o incremento da luta pela transformação da condição da mulher<sup>18</sup>.

Embora a LRMP tenha resultado da iniciativa dos dirigentes republicanos António José de Almeida, Bernardino Machado e Magalhães Lima, cedo se revelou uma agremiação dotada de objectivos próprios e que funcionou, durante quase uma década, como o mais forte e estruturado grupo de pressão feminino, procurando proteger a criança e defender a mulher, sem descurar a acção cívica e política de defesa de uma sociedade democrática. Defendeu a revisão da legislação, com destaque para a aprovação da lei do divórcio e a alteração do Código Civil; pugnou pela criação de instituições que funcionassem como seus protectores; e apostou na difusão da instrução e educação sob novos moldes, que não apenas os religiosos. Batalhou ainda pela independência económica da mulher e

<sup>16</sup> Retirado d' *A Educação Cívica da Mulher*, conferência de Ana de Castro Osório no Centro Escolar Afonso Costa, publicada sob a égide do Grupo Português de Estudos Feministas. Este folheto pode ser consultado na Biblioteca da CIDM – cf. Maria Regina Tavares da Silva: *A Mulher. Bibliografia Portuguesa Anotada (1518-1998)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999, p. 244.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Sobre a história da LRMP, cf. João Esteves: *A Liga Republicana das Mulheres Portuguesas – uma organização política e feminista (1909-1919)*, Lisboa, ONG do Conselho Consultivo da Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1992, 355 p.



pela conquista de direitos civis e políticos, centrando a luta, depois da implantação da República, em Outubro de 1910, na reivindicação do sufrágio, ainda que restrito, para o sexo feminino.

Com alguma implantação nacional junto ao litoral, a força da sua actuação fez-se sentir predominantemente em Lisboa; manteve núcleos activos em Alhandra, Âncora, Benavente, Cantanhede, Lagos, Porto, Praia da Luz, Santo Estêvão, Setúbal, Tábua, Tomar, Viseu; e, no apogeu, chegou a contabilizar mais de mil sócias, provenientes de um pequeno núcleo burguês e urbano, relacionado com os sectores republicanos mais aguerridos e consciencializados. As dirigentes e dinamizadoras pertenciam a uma elite com estudos, sendo, na maioria, professoras do ensino livre, escritoras e domésticas, havendo também médicas, farmacêuticas, modistas e proprietárias.

No entanto, a sua actuação foi constantemente limitada pelo periclitante equilíbrio entre as vertentes republicana e feminista, sobretudo após o derrube da Monarquia. Não se tratando de uma organização feminista típica, o que sobressai da LRMP é que percorre uma via própria, adequada à realidade portuguesa, e que só extemporaneamente foi permeável às influências externas, o que não obstou a que os seus ideais feministas fossem comuns aos das outras mulheres e que acompanhasse com fervor a actuação destas em todo o mundo.

## 5.2 Associação de Propaganda Feminista

Em 1911, em resultado de uma cisão na LRMP, surgiu a Associação de Propaganda Feminista<sup>19</sup>, tendo como responsáveis a escritora Ana de Castro Osório e a médica Carolina Beatriz Ângelo. A sua projecção, nacional e internacional, resultou desta última ter sido a primeira mulher a votar em Portugal, e na Europa do Sul, tendo a notícia corrido mundo. Composta mais por um grupo de amigas do que activistas, a APF abarcou um número restrito de militantes e não obteve resultados marcantes durante a sua existência, remetendo-se à posição muito genérica de se reivindicar como defensora dos direitos da mulher, o que se reflectiu na capacidade combativa e se revelou insuficiente para abalar, de forma eficaz, as mentalidades da época.

Não chegando a reunir mais de cem sócias, e portadora de um discurso dirigido a uma minoria de mulheres conscientes e cultas e a alguns homens, entre políticos, jornalistas, professores e pedagogos, foi a APF quem primeiro estabeleceu contactos com a International Women Suffrage Alliance, tendo sido convidada para o 6º Congresso, que decorreu em Amsterdão, em 1911, e a sua

---

<sup>19</sup> *Acerca desta agremiação, cf. João Esteves: As Origens do Sufragismo Português. A primeira organização sufragista portuguesa: a Associação de Propaganda Feminista (1911-1918), Lisboa, Editorial Bizâncio, 1998, 278 p.*

admissão foi confirmada por carta de 16 de Novembro, assinada por Martina G. Kramers. Posteriormente, o CNMP filiou-se no International Council of Women (1914) e na I.W.S.A., tendo a LRMP mantido distância desses centros aglutinadores das organizações femininas nacionais, não aderindo a nenhum deles.

### 5.3 Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas

Em 1914, e por iniciativa de Adelaide Cabette, constituiu-se o CNMP<sup>20</sup>, a organização que mais tempo subsistiu, só encerrando ao fim de 33 anos, por decisão do Governo Civil de Lisboa, estando federadas nele diversas agremiações femininas portuguesas que se ocupavam da mulher e da criança: Associação das Alunas do Instituto Educação e Trabalho; Associação de Assistência Infantil da Paróquia Civil Camões; Associação dos Professores de Ensino Livre; Associação dos Professores do Instituto de Odivelas<sup>21</sup>; Caixa de Auxílio aos Estudantes Pobres do Sexo Feminino<sup>22</sup>; Grémio dos Professores Primários Oficiais; Grupo Balbina Brazão<sup>23</sup>; Grupo Feminista Português; Liga Portuguesa da Moralidade Pública; Liga Portuguesa dos Educadores; Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (Núcleo do Porto); Recreatórios Post-Escolares<sup>24</sup>; Sociedade Amigável Mariana Gasul; Tuna das Costureiras de Lisboa; e União Amigável Maria Scintia<sup>25</sup>.

O CNMP era uma ramificação do Conselho Internacional das Mulheres e, segundo Adelaide Cabette, «todas as senhoras e colectividades femininas de Portugal dele podem fazer parte qualquer que seja a classe social a que pertençam, qualquer que seja a sua fé política ou credo religioso, por isso que o fim desta associação é, muito simplesmente, trabalhar pelo melhoramento civil, económico e moral da mulher em particular e da humanidade em geral, absolutamente afastada da luta das paixões»<sup>26</sup>. Tal «como outros movimentos congé-

<sup>20</sup> Cf. Rosmarie Wank-Nolasco Lamas: *Mulheres Para além Do Seu Tempo*, Venda Nova, Bertrand Editora, 1995.

<sup>21</sup> Algumas das professoras do Instituto de Odivelas eram sócias do CNMP, a começar por Adelaide Cabette, que leccionava Higiene e Puericultura.

<sup>22</sup> A Caixa foi fundada em Lisboa, em 1912, por iniciativa de Dilara da Visitação Moura, Emília Sousa Costa, Leopoldina Penella e Maria do Carmo Lopes, e procurava estimular a instrução feminina.

<sup>23</sup> A mãe de Adelaide Cabette chamava-se Balbina dos Remédios Damas Brazão e o nome desta agremiação pode resultar daí. Faleceu em Julho de 1919.

<sup>24</sup> Instituição de beneficência fundada em Lisboa, em 1912, por iniciativa da professora Aurélia de Miranda. Procurava completar a formação das raparigas que só dispunham da Escola Primária, de forma a prepará-las para terem um emprego e uma profissão.

<sup>25</sup> Cf. «Agremiações federadas no Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas», *Boletim Oficial do CNMP*, n.º 1, Novembro de 1914, Folha Suplementar, p. 2, col. 3; n.º 1-A, Fevereiro de 1915, p. 12; e n.º 2, Maio de 1915, p. 24.

<sup>26</sup> Oldemiro César: «Feminismo – O que é e o que pretende o ‘Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas’ – Segundo informações da activa propagandista D. Adelaide Cabete», *O Mundo*, 2/5/1914, p. 3, col. 6.

neres, o CNMP evitou a utilização da palavra feminismo, proclamava o apolitismo e pretendia englobar vários movimentos filantrópicos»<sup>27</sup>.

#### 5.4 Associação Feminina de Propaganda Democrática

Em resultado de nova cisão entre as feministas portuguesas, Maria Veleda fundou, no último trimestre de 1915, a Associação Feminina de Propaganda Democrática<sup>28</sup>, procurando apoiar a acção política de Afonso Costa, já que as activistas desde sempre tinham demonstrado grande devoção pela sua actuação governativa, devido às decisões tomadas enquanto ministro da Justiça no período subsequente à implantação da República (Lei do Divórcio, da Família, da Separação do Estado das Igrejas, do Registo Civil).

Quando todas as organizações proclamavam a independência política, transformando-a em questão central do discurso, na tentativa explícita de alargar o espaço de intervenção, esta agremiação assumiu o objectivo de contrariar a proclamada neutralidade, reivindicando para a mulher portuguesa, numa manifestação plena de actualidade, o empenhamento político, porque dele dependia o futuro da pátria. De duração efémera, apesar das reuniões realizadas num curto espaço de tempo e da receptividade inicial quanto à inscrição de militantes, a sua dissolução resultou do imperativo nacional de unir os portugueses em torno do esforço de guerra.

\*

Todas as quatro grandes líderes republicanas e feministas das primeiras duas décadas do século XX – Ana de Castro Osório, Carolina Beatriz Ângelo, Adelaide Cabete e Maria Veleda – fomentaram as suas próprias organizações, sendo notório que o que as separava não eram divergências ideológicas, mas antes posturas distintas.

Com a intervenção de Portugal na Guerra de 1914-18 assistiu-se à redefinição das prioridades, passando-se a valorizar as questões nacionalistas em detrimento das reivindicações feministas, bem patente na formação da Comissão Feminina «Pela Pátria»<sup>29</sup>, logo em 1914, e da Cruzada das Mulheres Portuguesas<sup>30</sup>, em 1916.

<sup>27</sup> Anne Cova e António Costa Pinto: «O salazarismo e as Mulheres...», pp. 78-79.

<sup>28</sup> Cf. João Esteves: «A fidelidade das mulheres republicanas a Afonso Costa: a associação Feminina de Propaganda Democrática», in *Leituras*, Revista da Biblioteca Nacional de Lisboa, n.º 3, Abril – Outubro de 1998, pp. 119-128.

<sup>29</sup> Constituída por Ana Augusta de Castilho, Antónia Bermudez, Ana de Castro Osório e Maria Benedita Mouzinho de Albuquerque Pinho, correspondeu à primeira tentativa de mobilizar as portuguesas para o esforço de guerra.

<sup>30</sup> A Cruzada das Mulheres Portuguesas foi uma iniciativa de Elzira Dantas Machado e procurou auxiliar os soldados portugueses e o esforço de guerra nacional.

Das diversas organizações, apenas o CNMP logrou perdurar para além do Armistício.

## 6. As reivindicações feministas durante a Primeira República

A par da propaganda feita através da imprensa, as várias representações promovidas pelas organizações de mulheres constituíram uma das faces mais visíveis do feminismo português durante a 1.<sup>a</sup> República, contendo as principais reivindicações junto dos poderes políticos.

O seu conteúdo foi amadurecendo ao longo da 1.<sup>a</sup> década do século XX e, por isso, não pode surpreender que, no próprio mês da implantação da República, fosse entregue ao Governo Provisório uma representação contendo de forma explícita as principais aspirações e reclamações. Num total de 14, as petições tiveram maior incidência nos anos de 1910 e 1911, desvanecendo-se como forma de pressão a partir do fim da Guerra, e envolveram a LRMP/Obra Maternal, a APF e o CNMP, desconhecendo-se se outras agremiações contemporâneas também apresentaram exigências, nomeadamente a União das Mulheres Socialistas, constituída em 1912.

Quase metade das representações foram endossadas ao 1.<sup>o</sup> Governo Provisório, cujos membros tinham partilhado com as feministas vários episódios de combate político, predominando o sentimento de se estar a viver um momento ímpar de «*renovação pátria*». Parecia ter surgido finalmente a oportunidade das mulheres desempenharem o papel que mereciam e que lhes tinha sido negado pelos governos da Monarquia.

A partir de 1912, constata-se a alteração dos destinatários das representações femininas, talvez como consequência das divisões partidárias e da escassez de resultados, apesar do carácter moderado e bem fundamentado dos documentos entregues ao poder político, passando o Parlamento (Câmara dos Deputados e Senado) e o Presidente da República a ser praticamente os únicos interlocutores.

Da autoria de um número restrito de militantes, onde sobressai Ana de Castro Osório, as petições eram sujeitas a discussão pelas associadas e entregues por uma pequena delegação, nunca se tendo optado por maiores mobilizações como complemento do processo reivindicativo. Por vezes, enveredava-se pela recolha de assinaturas, chegando-se a alcançar alguns milhares.

Durante a década de dez, predominou o dinamismo da LRMP, verificando-se que a APF elaborou apenas duas petições, que coincidiram com períodos agitados da vida política, em que se vislumbrava a possibilidade de alterações estruturais no país. Em ambas se abordou o problema do sufrágio feminino,

embora a segunda, redigida escassas semanas após o derrube da ditadura de Pimenta de Castro, fosse bem mais abrangente na exposição que fazia, centrando as preocupações na instrução feminina e no papel que a mulher poderia desempenhar na Assistência Pública. Já o CNMP, constituído posteriormente, raramente terá optado por essa forma de luta que, apesar de obter resultados insignificantes, não deixava de facultar notoriedade e visibilidade, ainda que efêmeras, às suas proponentes.

É possível encontrar nelas reflexões sobre as aspirações políticas e sociais da mulher, a denúncia dos males sociais, a solidariedade feminina ou o estado da justiça, com dois pesos e duas medidas consoante estava em causa um ou outro sexo, constatando-se da sua leitura que nunca se enveredou por propostas inoportunas ou embaraçosas, que pudessem pôr em causa a consolidação do poder saído da revolução, sendo estas representações, tal como foram formuladas, o melhor reflexo do feminismo moderado e demasiado civilizado que predominou no país. Também é de assinalar a sua enorme coerência e unidade, não deixando transparecer as divergências que afectavam as líderes feministas, evidenciando que o que as separava em Portugal não era o conteúdo reivindicativo.

As reivindicações centraram-se essencialmente em torno da lei do divórcio; alteração dos principais artigos do Código Civil, que negavam à mulher quaisquer direitos; o sufrágio feminino restrito; o direito da mulher ser eleita para determinados cargos relacionados com a assistência e educação; a educação e instrução femininas; o combate à prostituição e a protecção dos menores. Também defenderam acerrimamente a laicização do ensino e da enfermagem; a coeducação; e a criação de escolas domésticas e profissionais femininas.

Todas estas temáticas reflectiam amiudadamente as principais preocupações das feministas portuguesas a partir do início do século XX e daí a relativa facilidade que houve em redigir as petições endossadas ao poder político. A questão do sufrágio feminino foi aquela que mais mobilizou as organizações durante a década de 10 mas, apesar da insistência, das diligências efectuadas e das afinidades políticas e ideológicas que uniam reclamantes e governantes, verificou-se, sistematicamente, fraca receptividade às representações entregues, o que terá contribuído para a dissociação entre os interesses feministas e os da República, acentuando o desgaste das débeis estruturas democráticas do novo regime.

A esperança de que este as despacharia favoravelmente cedo esmoreceu e a LRMP é disso vítima, perdendo o apoio de muitas sócias, que a abandonam e, inclusivamente, se desinteressam da participação política activa quando, como refere Elina Guimarães, «*não era chique ser republicana*»<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Elina Guimarães: *Sete Décadas de Feminismo*, CIDM, s/d, p. 9.

## 7. Os Congressos Feministas e Abolicionistas

A década de 20 foi essencialmente marcada pela participação de Adelaide Cabette em Congressos internacionais (1923 – Congresso Internacional Feminista de Roma; 1925 – Congresso de Washington; 1926 – Congresso em Paris) e, por iniciativa do CNMP, pela organização dos dois únicos Congressos Feministas (1924; 1928) realizados no nosso país, que tiveram impacto na sociedade portuguesa e projecção internacional, decorrendo, no mesmo período, os dois Congressos Abolicionistas (1926; 1929), onde também intervieram dirigentes daquela agremiação feminina. Em todos eles, salientaram-se as intervenções de um leque numeroso de professoras de diferentes níveis de ensino, que desde há muito se preocupavam com a situação da mulher e procuravam resolver algumas das questões que mais a afligiam, sobretudo na área da educação, da prostituição, do alcoolismo, da protecção às crianças e dos direitos legais das mulheres, sem descuidar o problema do sufrágio feminino<sup>32</sup>.

É notória a ausência de Ana de Castro Osório e de Maria Veleza nesta fase do movimento feminista, passando a ganhar importância a intervenção de jovens licenciadas em Direito, como Aurora Teixeira de Castro e Elina Guimarães, que se debruçaram minuciosamente sobre as injustiças legais de que a mulher era vítima, procurando esta última esclarecer a população feminina sobre os seus direitos, para que melhor os pudesse reivindicar.

### 7.1 Os Congressos Feministas

De forma a comemorar o décimo aniversário do CNMP, realizou-se, em Maio de 1924, o primeiro Congresso Feminista e de Educação, que teve a presidir à sessão inaugural o Presidente da República, Manuel Teixeira Gomes, e contou com a participação de várias individualidades políticas e associativas.

Nele foram apresentadas 25 teses, de que se destacam: as de Adelaide Cabette, que se pronunciou sobre «Protecção à mulher grávida e à criança», «A luta anti-alcoólica nas escolas» e o «Papel que o estudo da puericultura, da higiene feminina, do ensino dos primeiros cuidados em caso de acidente e da pedagogia maternal deve desempenhar no ensino doméstico»; a de Domingas Lazary do Amaral, professora particular natural de Angola<sup>33</sup>, que discorreu sobre a «Educação dos indígenas nas colónias e suas vantagens»; a de Regina do Carmo que,

<sup>32</sup> Sobre a evolução da questão do sufrágio feminino, cf. Vanda Gorjão: *A reivindicação do voto no programa do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas (1914-1947)*, Lisboa, ONG do Conselho Consultivo da CIDM, 1994.

<sup>33</sup> Enquanto viveu em Luanda, Domingas Lazary do Amaral foi uma das responsáveis pela denúncia do regime penitenciário aplicado às mulheres condenadas a degredo. Em 1918, fixou residência em Lisboa.

embora não tenha podido comparecer<sup>34</sup>, pôs à discussão o texto «Escolas ao ar livre»; a de Júlia Antunes Franco, primeira mulher nomeada inspectora escolar interina, que se pronunciou acerca da relevância das bibliotecas infantis e a influência dos livros no desenvolvimento das crianças; a de Albertina Gambôa, professora da Escola Oficial N.º 6, em Lisboa, que discursou sobre «A mulher como educadora»; a de Ilda Pinto de Lima, que abordou a temática das «Bibliotecas infantis»; a de Vitória Pais de Andrade, que enviou uma tese sobre «A influência dos espectáculos públicos na educação»; a de Deolinda Lopes Vieira, que se referiu à «Educação de anormais»; a de Angélica Porto, que tratou da «assistência às delinquentes»; a de Maria Isabel Correia Manso, que dissertou sobre «A mulher na administração dos municípios»; as de Maria O'Neill, que se pronunciou sobre «Assistência e trabalho» e «Ligas de Bondade»; a de Paulini Luisi, que se referiu à «Educação Sexual»; e as de Aurora Teixeira de Castro e Gouveia, que se tornou na segunda mulher a exercer a advocacia no país e, depois, fez carreira como notária, que abordou as «Reivindicações políticas da mulher portuguesa», onde exigiu a concessão dos mesmos direitos políticos a ambos os sexos, e a «Situação da mulher casada nas relações matrimoniais dos bens do casal»<sup>35</sup>.

Os homens marcaram igualmente presença, tendo, por exemplo, Arnaldo Brazão apresentado a tese «Abolicionismo»; Jaime de Gouveia (marido de Aurora Teixeira de Castro e Gouveia), discorreu sobre a «Nacionalidade da mulher casada»; Tito de Sousa Larcher abordou «As pensões de estudantes»; e Jorge das Neves Larcher falou d' «A influência da mulher na extinção da mendicidade».

Já sob a Ditadura Militar, o 2º Congresso decorreu em Lisboa, em Junho de 1928<sup>36</sup>, cabendo a Elina Guimarães a responsabilidade da abertura solene e a apresentação das Teses «A protecção à mulher trabalhadora» e «Da situação da mulher profissional no casamento». Adelaide Cabette tratou d' «O ensino da puericultura na escola infantil»; Júlia Franco reflectiu sobre «A mulher como valor social»; Beatriz Teixeira de Magalhães pronunciou-se sobre «Leituras e

<sup>34</sup> Por não ter podido comparecer, Regina do Carmo fez-se representar por Ilda Pinto de Lima, também professora do Instituto Feminino de Educação e Trabalho.

<sup>35</sup> Sobre o essencial das teses apresentadas e respectivos debates, cf. o indispensável relatório de Arnaldo Brazão, Secretário Geral do Congresso: *O Primeiro Congresso Feminista e de Educação*, Lisboa, Edições Spartacus, 1925. Quanto às intervenientes, cf. do mesmo autor «Homenagem às relatoras das teses enviadas ao primeiro Congresso Feminista e de Educação», *Alma Feminina*, n.º 9-12, Dezembro de 1924, pp. 53-58. Cf. também a análise de Luísa Esmeralda Santos: «O primeiro Congresso Feminista em Portugal», *Boletim da Comissão da Condição Feminina*, n.º 2, 1982, pp. 68-80.

<sup>36</sup> O jornal *O Rebate*, Diário do Partido Republicano Português, destaca, na 1.ª página da edição de 24/6/1928, as fotografias de Maria O'Neill, Adelaide Cabette, Aurora Teixeira de Castro, Beatriz de Magalhães, Elina Guimarães, Angélica Porto, Sara Beirão e Manuela Palma Carlos, intervenientes no 2.º Congresso Nacional Feminista e de Educação.

bibliotecas infantis»; Deolinda Lopes Vieira analisou o problema da «Escola única»; Manuela Palma Carlos, então aluna da Faculdade de Letras de Lisboa, apresentou uma comunicação dedicada à «Coeducação»; Aurora Teixeira de Castro discursou sobre as «Reivindicações Feministas»; Angélica Porto abordou «A acção moral do trabalho»; Maria O'Neill reflectiu sobre «O voto às mulheres»; e Sara Beirão debruçou-se sobre «A mulher portuguesa no comércio»<sup>37</sup>.

## 7.2 Os Congressos Abolicionistas

Também os Congressos Abolicionistas, promovidos pela Liga Portuguesa Abolicionista em 1926 e 1929, não podem ser dissociados da participação feminina, sendo várias as teses apresentadas e defendidas por dirigentes do CNMP.

O debate centrou-se no combate à prostituição, considerado o principal problema social e moral que afectava a sociedade, e na denúncia da sua regulamentação pelo Estado, tendo participado no primeiro, Albertina Gambôa, que falou sobre «Pornografia», Vitória Pais Madeira, que tratou da «Moral única»; Delfina Serrão abordou a questão d' «A coeducação como agente preventivo da prostituição»; Adelaide Cabette defendeu a criação da «Polícia feminina»; Aurora Teixeira de Castro redigiu a Tese «As idades legais da mulher»; e Angélica Lopes Viana Porto foi a responsável pela apresentação da «Memória da Secção de Moral do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas»<sup>38</sup>.

No segundo, Adelaide Cabette, naquela que foi a sua última grande intervenção em reuniões da metrópole, pronunciou-se sobre «A Eugénica e a eugénica»; Angélica Porto abordou «A valorização do trabalho feminino»; e Maria O'Neill tratou d' «A causa primordial do não-abolicionismo»<sup>39</sup>.

## 8. Os anos difíceis: a década de 30

A década de 30 começou de forma auspiciosa, com a realização, em Lisboa, da «Exposição da Obra Feminina, antiga e moderna de carácter literário, artístico e científico», por iniciativa de Maria Lamas e com o apoio do jornal *O Século*, tratando-se de um acontecimento cultural relevante pela diversidade do acervo artístico, literário e científico exposto, desde o Renascimento até àquela data,

<sup>37</sup> Os números 2 e 3 da *Alma Feminina* de 1928 reproduzem as *Teses Apresentadas ao Segundo Congresso Feminista Português*.

<sup>38</sup> A revista *Alma Feminina*, Órgão do CNMP, dedicou um número especial a estas Teses (n.º 3 de 1926) e outro ao «Relatório do Congresso Abolicionista Português», contendo as intervenções proferidas em todas as sessões (n.º 4 de 1926).

<sup>39</sup> A mesma revista consagrou dois números especiais às Teses enviadas ao Segundo Congresso Nacional Abolicionista (n.º 2 e n.º 3 de 1929).



por envolver mulheres de todas as profissões e das diferentes regiões do país, desde artesãs a intelectuais, e pela afluência de público<sup>40</sup>. Por este certame é possível constatar-se da pujança da intervenção feminina naquele período: só na secção destinada à bibliografia feminina expuseram-se centenas de obras de temática variada, desde a literatura a livros técnicos, sendo perceptível que muitas eram da autoria de nomes associados à construção do movimento feminista ou que, pontualmente, com ele tinham colaborado e perfilhado iniciativas.

No entanto, foi durante estes anos que o CNMP enfrentou enormes dificuldades em resultado das profundas alterações políticas surgidas com a Ditadura Militar e o Estado Novo. Em Outubro de 1931, participou, através de Deolinda Lopes Vieira, que era membro da Comissão de Educação, no Congresso Internacional de Protecção à Infância<sup>41</sup>, mas o escasso número de activistas, acabou por limitar as suas iniciativas à edição, de forma irregular, do seu órgão – a *Alma Feminina* –, sendo um dos principais conteúdos a defesa da Paz.

A par deste periódico, também merece destaque a revista *Portugal Feminino* (1930-1936), onde Elina Guimarães assinava a «Página Feminista», depois designada por «Acção Feminista»<sup>42</sup>.

A Associação Feminina Portuguesa para a Paz<sup>43</sup>, fundada em 1936<sup>44</sup>, que procurava «promover a realização de conferências, organização de uma biblioteca, exposições, de projecções cinematográficas, etc., tudo tendendo ao desenvolvimento da Paz Universal»<sup>45</sup> [art.º 2 a) dos Estatutos], pode ser inserida no contexto aqui abordado, pois não limitou a sua actuação às questões da Paz e procurou dignificar a condição feminina. Na sua última fase, existiu mesmo uma identificação de objectivos entre o CNMP e a AFPP<sup>46</sup>, dando a revista *Alma Feminina* relevo às actividades desta.

Já as agremiações femininas associada ao novo regime, como a Obra das Mães para a Educação Nacional (1936) e a Mocidade Portuguesa Feminina (1937), não podem, de forma alguma, ser enquadradas dentro do sufrágismo português, atendendo a que os princípios por que se regiam eram outros, com

<sup>40</sup> Esta Exposição é minuciosamente analisada por Maria Antónia Fiadeiro: «Maria Lamas e o certame Mulheres Portuguesas», in *História*, Ano XXII (III Série), n.º 24, Abril 2000, pp. 46-55.

<sup>41</sup> Cf. *Monografia do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas*, Lisboa, CNMP, 1931.

<sup>42</sup> Cf. Rosmarie Wank-Nolasco Lamas: *ob. cit.*, p. 128.

<sup>43</sup> Sobre as ramificações desta organização em Coimbra, cf. Alberto Vilaça: *Para a história remota do PCP em Coimbra. 1921-1946*, Lisboa, Edições Avante, 1997, pp. 255-260, correspondendo ao capítulo Os movimentos unitários femininos.

<sup>44</sup> Os seus Estatutos datam de 10 de Novembro de 1935 e foram homologados, pelo Governo Civil de Lisboa, em 8 de Fevereiro de 1936.

<sup>45</sup> Estatutos da *Associação Feminina Portuguesa para a Paz*, Lisboa, pp. 5-6.

<sup>46</sup> Helena Neves, nos seus textos da revista *Mulheres*, fornece algumas informações sobre a AFPP – cf. «Para a História dos Movimentos de Mulheres em Portugal», XIV, *Mulheres*, n.º 33, Janeiro de 1981, pp. 30-31; e XV, *Mulheres*, n.º 34, Fevereiro de 1981, pp. 22-23.

uma filosofia e atitudes opostas<sup>47</sup>. O mesmo se aplica à Juventude Independente Católica Feminina (1934), um dos organismos especializados da Juventude Católica Feminina, que tinha por fim «a formação integral das suas associadas sob o ponto de vista religioso, moral, intelectual e social, especialmente em ordem à sua futura missão de esposas e mães» (Art.º 3 – 1.º)<sup>48</sup>.

## 9. Maria Lamas e o último fôlego do CNMP

A partir do fim da 2.ª Guerra, o CNMP entrou no último, e bastante dinâmico, ciclo da sua vida verificando-se, com a escolha de Maria Lamas para Presidente, em Julho de 1945, não só o acentuar das preocupações com o analfabetismo feminino e a situação profissional, económica e cultural das mulheres de todas as condições sociais<sup>49</sup>, como uma enorme mobilização destas em seu torno, sobretudo recém-licenciadas e universitárias, e a criação de várias delegações na província, com destaque para a de Coimbra<sup>50</sup>. Quer «as delegações do C.N.M.P. em Coimbra, na Figueira e certamente no resto do país, foram lançadas especialmente por mulheres da burguesia, estudantes e intelectuais, o que se compreende conhecendo-se o nível de analfabetismo integral ou funcional da maioria das mulheres portuguesas desse tempo»<sup>51</sup>.

Em resultado dessa revitalização, em Janeiro de 1946 enviou-se uma representação ao Presidente do Conselho de Administração da C.C.F.P., onde a agremiação se solidariza com «a pretensão apresentada a V. Ex.ª pelas empregadas dos escritórios dos Serviços Centrais da Companhia dos C.F.P. no sentido de lhes ser mantida esta classificação e assim acompanharem, em igualdade, quer de categoria, quer de vencimento, os seus colegas, visto serem iguais o trabalho e as responsabilidades que lhes cabem»; em Abril, editou-se o n.º 1 do *Boletim da Biblioteca do CNMP*, de forma a divulgar entre as sócias o acervo bibliográ-

<sup>47</sup> Sobre algumas das principais diferenças entre a Primeira República e o Salazarismo, cf. a síntese de Anne Cova e António Costa Pinto no artigo da revista *Penélope*.

<sup>48</sup> Juventude Independente Católica Feminina: Estatuto, Lisboa, Secretariado Geral da J.I.C.F., 1934, p. 1.

<sup>49</sup> Cf. «A nova fase do Conselho Nacional da Mulher Portuguesa – Algumas passagens da entrevista com a presidente da nova direcção, publicada no “Diário de Lisboa”», *Alma Feminina*, n.º 14, Novembro de 1945, pp. 5-6.

<sup>50</sup> Não posso deixar de evocar aqui a minha mãe, Lucinda Mariana Gomes Franco, então uma jovem farmacêutica com vinte e dois anos, oriunda de uma família de republicanos perseguidos e presos pelo Estado Novo, que integrou o grupo de 113 mulheres que se dirigiram a Maria Lamas, para que fosse criada uma delegação do CNMP no Centro do País, com sede em Coimbra – cf. «Comissão de Propaganda e Organização de Coimbra», *Alma Feminina*, Ano XXIX, n.º 15, Maio de 1946, p. 2. Também um grupo de 14 mulheres da Figueira da Foz pediram a criação de uma delegação local do CNMP, segundo documentação enviada por Natividade Correia a J. Esteves.

<sup>51</sup> Carta, de 24 de Fevereiro de 1998, de Natividade Correia a J. Esteves.

fico de que dispunha; e, em Dezembro, o título do seu órgão alterou-se de *Alma Feminina* para *A Mulher*, por corresponder «melhor à índole da publicação e aos fins que nos propomos»<sup>52</sup>, sendo Maria Amália Neves a Directora e Leonarda Paiva Martins a Editora.

Na senda do combate permanente em torno do voto, apresentou-se na Assembleia Nacional um projecto pedindo o alargamento da lei eleitoral, que foi apreciado por aquela Câmara e exarado no Diário das Sessões<sup>53</sup>.

Em Janeiro de 1947, e de forma a evidenciar as capacidades femininas, organizou-se, na Sociedade Nacional de Belas Artes, a «Exposição de Livros Escritos por Mulheres» de todo o Mundo e, a par da exibição de cerca de 3.000 livros de 29 países, abrangendo todos os géneros, também decorreram serões culturais, constituídos por palestras e passagem de filmes.

Escassos meses depois, em 28 de Junho, e na sequência do sucesso deste evento, da crescente influência do CNMP junto das mulheres, palpável através do gradual aumento de adesões um pouco por todo o país, e do dinamismo da sua intervenção cívica, o Estado Novo decidiu encerrá-lo<sup>54</sup>, não se podendo ignorar que, por detrás desta decisão, estava a participação de muitas dirigentes e militantes em actividades da oposição democrática.

De certa forma, a Associação Feminina Portuguesa para a Paz<sup>55</sup> tentou, até 1952, quando também foi proibida, continuar o trabalho desenvolvido pelo CNMP, havendo não só muitas sócias comuns, como o respectivo *Boletim* dava continuidade às aspirações emancipadoras da mulher<sup>56</sup>.

\*  
\* \*

Em síntese, em Portugal também houve um movimento sufragista persistente, organizado e coerente que, apesar das condições adversas e das tentativas para o controlar ou silenciar, se mostrou particularmente combativo sempre que se estava perante a radicalização das transformações políticas e sociais, como sucedeu

<sup>52</sup> «Editorial», *A Mulher*, n.º 1, Dezembro de 1946, p. 3.

<sup>53</sup> Cf. «Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas: 1946-1947», *A Mulher*, n.º 1, Dezembro de 1946, p. 4.

<sup>54</sup> O *Espólio Maria Lamas*, que se encontra na BN, no Arquivo da Cultura Portuguesa Contemporânea, contém diversa documentação sobre o encerramento do CNMP, incluindo a correspondência trocada entre a sua última presidente e Mário Madeira, Governador Civil de Lisboa – cf. Esp. E 28, Cx. 26 e 27.

<sup>55</sup> Em 1950, Manuela Porto e Maria Barroso constavam do grupo de sócias da AFPP – cf. «XV aniversário da AFPP», *Boletim da Associação Feminina Portuguesa para a Paz*, n.º 7, Julho de 1950, p. 14, col. 1; e «No 15.º aniversário da Associação Feminina Portuguesa para a Paz», *Jornal-Magazine da Mulher*, n.º 2, Julho de 1950, p. 4.

<sup>56</sup> Em Janeiro de 1948, Maria Helena Lucas era a Directora do *Boletim* e Maria Valentina Trigo de Sousa a Editora.

nos momentos subsequentes ao regicídio, em 1908, e às revoluções republicanas de 1910 e de 1915. Paradoxalmente, foi a necessidade de consolidar as mudanças políticas alcançadas que levaram os poderes emergentes a não cederem às pretensões feministas, como se estas constituíssem uma ameaça e lhes pudessem restringir a base social de apoio.

O novo fôlego que o CNMP teve, entre 1945 e 1947, também não pode ser dissociado das transformações resultantes do desenlace militar da 2.<sup>a</sup> Guerra Mundial, o qual não foi suficiente para impor outro rumo político em Portugal, e da conjunção de esforços da oposição na tentativa de pôr termo ao Salazarismo.

\*  
\*   \*

Assinale-se ainda que, durante quase meio século, o movimento sufragista português acabou por totalizar milhares de activistas, pertencendo a três gerações distintas de mulheres, desde as pioneiras Ana de Castro Osório (1872-1935), Adelaide Cabette (1867-1935), Beatriz Pinheiro de Lemos (1872-1922), Carolina Beatriz Ângelo (1877-1911), Maria Clara Correia Alves (1869-1948), Maria Veleza (1871-1955), Vitória Pais Freire de Andrade Madeira (1882-1930) e Virgínia Quaresma, passando, depois, por Elina Guimarães (1904-1991) e Maria Lamas (1893-1983) e culminando nas jovens universitárias que aderiram ao CNMP na sua fase final.

Realce-se, a título de exemplo, a militância da professora Mariana da Assunção da Silva que manteve, ao longo de quase quarenta anos, e abrangendo regimes tão diferenciados – Monarquia, 1.<sup>a</sup> República, Ditadura Militar e Estado Novo –, intervenção ininterrupta em organizações femininas, tendo colaborado com todos aqueles nomes e constituindo um dos raros elos de ligação entre eles: primeiro na LRMP, desde a fundação até à extinção, e depois no CNMP, onde desenvolveu actividades directivas durante anos consecutivos.

Enquanto activista da LRMP, onde era a Sócia n.º 467, participou na jornada anticlerical de Agosto de 1909, promovida pela Junta Liberal; integrou inúmeras comissões e delegações; pronunciou-se amiudadamente sobre os destinos da organização, nem sempre estando de acordo com as posições das principais dirigentes; discursou em reuniões e sessões de propaganda; e desempenhou cargos directivos de forma ininterrupta entre 1910 e 1918, tendo sido a militante que mais vezes exerceu funções nos respectivos Corpos Gerentes; assinou a última representação da Liga, datada de 19/6/1918, onde se pediu a Sidónio Pais a concessão do direito de voto às mulheres; pertenceu ao Grupo das Treze; e integrou a direcção da Obra Maternal (1910, 1911, 1913, 1914)<sup>57</sup>.

<sup>57</sup> Cf. João Esteves: *A Liga Republicana das Mulheres Portuguesas...*

No âmbito do CNMP, exerceu o cargo de Tesoureira Geral durante mais de vinte e cinco anos, até Dezembro de 1945, tendo ajudado à sua sobrevivência «*durante os anos em que ele quase estagnou*»<sup>58</sup>. Faleceu em 1950, com 83 anos<sup>59</sup>.

Como ela, há muitos outros nomes que importa redescobrir e recolocar na História.

---

<sup>58</sup> «Assembleia Geral», *A Mulher*, n.º 1, Dezembro de 1946, p. 14.

<sup>59</sup> Cf. *Jornal-Magazine da Mulher*, n.º 5, Outubro de 1950, p. 20. Na notícia evocativa do seu falecimento, acompanhada de fotografia, lembra-se que «*foi educanda do Asilo S. João, e dali saiu com o curso de professora, profissão que exerceu com elevado critério e proficiência*».

## MARIA GUARDIOLA E AS ORGANIZAÇÕES FEMININAS DO ESTADO NOVO (1895-1987)<sup>1</sup>

*SARA MARQUES PEREIRA*

Departamento de Pedagogia e Educação  
da Universidade de Évora

### Introdução

Maria Guardiola, aquela que seria uma das figuras centrais do Estado Novo e a mais importante dirigente das organizações femininas do regime, nasceu em Bragança em 1895. Coursou matemática na Universidade de Coimbra, obtendo a licenciatura em 1920. Iniciou desde então a sua longa carreira de docência nos principais liceus femininos portugueses: D. Maria (Coimbra), Carolina Michaëlis (Porto), Garrett e Maria Amália Vaz de Carvalho (Lisboa), sendo deste último reitora durante mais de dezoito anos (1928-1946).

Desempenhou ainda diversos cargos que lhe permitiram dar superior relevo à acção de política e pedagoga que desenvolveu durante os vários mandatos em que foi deputada na Assembleia da República. Maria Guardiola foi em 1930 nomeada vogal do Conselho Superior de Instrução Pública, de 1936 até 1940 foi Vice-Presidente da 3ª Secção da Junta de Educação Nacional. Ocupou ainda o cargo de Inspectora do Liceal, membro da Comissão Permanente das Obras Circum-Escolares do Ensino Superior e ainda Reitora e Presidente do Conselho Administrativo do Liceu Rainha Dona Leonor na altura da fundação desta instituição educativa.

Mas sobretudo, e para além da actividade parlamentar, Maria Guardiola destacar-se-ia como dirigente das duas grandes realizações organizativas femi-

---

<sup>1</sup> Este texto é uma ampliação da comunicação denominada “Maria Baptista dos Santos Guardiola – Uma Pedagoga do Estado Novo (1895-1987)”, apresentado no III Congresso Luso-Brasileiro de História da Educação, Coimbra, Fevereiro de 2000.

ninas do regime: A Obra das Mães para a Educação Nacional – OMEN (1937) e da Mocidade Portuguesa Feminina (1938), tendo sido Vice-Presidente e vogal da primeira, cargos que ocupou até à extinção da organização em 1974, e Comissária Nacional da segunda (Mocidade Portuguesa Feminina) desde a sua fundação até 21 de Dezembro de 1968, quando por pedido seu foi exonerada.

Maria Guardiola foi eleita deputada na I (1935-1937); II (1938-1938); III (1942-1943) e V (1952-1953) legislaturas. Partilhou com Domitíla de Carvalho (1871-1966) e Maria Cândida Parreira (1877-1942) a honra de serem as primeiras deputadas portuguesas<sup>2</sup>. Todas elas católicas, solteiras e incondicionais de Salazar e do regime, foram uma das «surpresas» que este preparou para o primeiro parlamento. Isto mesmo disse numa entrevista dada ao jornal *O Século*, publicada no dia 19 de Novembro de 1934. Assim, entre os noventa nomes propostos e pelo «espírito de integração mental» no Estado Novo se incluía uma novidade: tanto de uma como de outra Câmara fariam parte algumas senhoras o que não significava, frisaria Salazar, ter-se o Estado Novo convertido ao feminismo<sup>3</sup>.

Sentada desde o início da vida parlamentar do Estado Novo, teve oportunidade de interferir na profunda reforma educativa operada por este e protagonizada nos primeiros anos do novo regime pelos ministros da Educação Cordeiro Ramos (eleito por três vezes, 1930, 1932 e 1933) e António de Faria Carneiro Pacheco (18-1-1936 / 8-3-1939). As suas intervenções importam, não apenas para o estudo da problemática educativa genérica, mas particularmente da temática educativa feminina. Maria Reynolds de Sousa, que estudou a actuação parlamentar das três primeiras deputadas portuguesas, não teve dúvida de afirmar

<sup>2</sup> Domitíla Hormezinda Miranda de Carvalho (1871-1966) nascera a 10 de Abril de 1871 em Travanca da Feira, Distrito de Aveiro. Foi a primeira mulher a entrar para a Universidade de Coimbra, facto que se deu no ano lectivo de 1891-1892 que se veio a licenciar Matemática (1894) Filosofia (1895) e Medicina (1904). Foi reitora do primeiro liceu feminino de Lisboa, o Liceu D. Maria Pia, actualmente, Maria Amália Vaz de Carvalho, onde, durante muitos anos foi igualmente professora de matemática. Foi ainda Vogal do Conselho Superior de Instrução Pública, Vice-Presidente da 3ª sessão da Junta Nacional de Educação, Vice-Presidente da Obra das Mães pela Educação Nacional; Comissária Nacional da Mocidade Portuguesa Feminina. Foi deputada em na I e II Legislatura. Pelo seus prestimosos serviços à causa educativa foi condecorada com o grau de Grande Oficial da Ordem de Instrução Pública. Maria Cândida de Bragança Parreira (1877-1942) nasceu a 16 de Janeiro de 1877, em Lisboa, tendo-se licenciado em Direito em 1919. Exerceu advocacia e foi eleita deputada apenas na 1ª legislatura.

ver Anais da Assembleia Nacional e da Câmara Corporativa – 1935, *Assembleia Nacional*, 1936, p. 124 e 133; GOMES, Joaquim Ferreira (1987) A Mulher na Universidade de Coimbra, *Coimbra, Livraria Almedina*, pp. 9 a 15; SOUSA, Maria Reynolds de (1985) «As primeiras deputadas portuguesas» in *Actas do Colóquio A Mulher na Sociedade Portuguesa – Visão Histórica e Perspectivas Actuais*, Coimbra, 20 a 22 de Março de 1985, Vol. II, p. 440 e VAQUINHAS, Irene, «Senhoras e Mulheres» na sociedade portuguesa do século XIX, Ed. Colibri, Lisboa, 2000, p. 29

<sup>3</sup> NOGUEIRA, Franco (1977) *Salazar - Os Tempos Áureos (1928-1936)*, Atlântida Editora, Coimbra, p. 293 e SOUSA, Maria Reynolds de (1985) «As primeiras deputadas portuguesas», op. cit. Vol. II, p. 429

que destas, Guardiola fora a mais «profissional, concreta e doutrinariamente lógica das três deputadas»<sup>4</sup>.

## **Religião e Educação (1935)**

Na senda do anterior Regime Republicano, também o Estado Novo daria absoluta prioridade à questão educativa. Constituída em questão política e doutrinária destes regimes, passando a estar consagrada constitucionalmente, de uma forma muito mais discriminada na Constituição de 1933 do que alguma vez estivera em textos constitucionais anteriores, quer fossem da Monarquia Constitucional 1822, 1826, 1838 ou da República, 1911.

Durante oito anos, apenas com uma interrupção na IV Legislatura, Maria Guardiola foi eleita pelas listas da União Nacional deputada à Assembleia. Esteve, como se disse, presente em quatro legislaturas, e no âmbito das suas funções fez diversas intervenções e propostas alusivas à educação. Iremos analisar de seguida a sua intervenção parlamentar na Primeira Legislatura até porque, terá sido nesta, a sua contribuição mais marcante, com mais consequências para a política educativa do regime.

O primeiro debate em que Maria Guardiola participou foi a retoma da polémica «questão religiosa». O tema, de novo associado à laicização ou a confessionalização da educação, era agora recuperado pela Assembleia Nacional através da Proposta de Projecto-Lei de Maria Guardiola, isto, apesar (ou por isso mesmo) da Constituição de 1933 ter anteriormente consagrado a completa separação entre a Igreja e o Estado.

Para entender o enquadramento legislativo e constitucional do problema é forçoso que se apresentem os dois textos constitucionais de 1911 e 1933, para desta forma se visualizar as principais linhas condutoras dos documentos no que refere à educação. A Constituição Política da República Portuguesa, votada em a 21 de Agosto de 1911, dedicava-se assim à questão educativa:

### **Constituição da República Portuguesa 1911**

#### **Título II - Dos Direitos e garantias individuais:**

Artº 10 O ensino ministrado nos estabelecimentos públicos e particulares fiscalizados pelo Estado será neutro em matéria religiosa.

---

<sup>4</sup> Idem, p. 436.



Artº 11 O ensino primário elementar será obrigatório e gratuito

Artº 12 É mantida a legislação em vigor que extinguiu e dissolveu em Portugal a Companhia de Jesus, as sociedades nela filiadas, qualquer que seja a sua denominação, e todas as congregações religiosas e ordens monásticas que jamais serão admitidas em território português<sup>5</sup>.

A Constituição de 1933, por seu lado, estabelecia desta forma a educação, desde logo consagrada pilar mestre do regime:

## **Constituição da República Portuguesa**

**1933**

### **Título IX - Da educação, ensino e cultura nacional**

Artº 42 A educação e instrução são obrigatórias e pertencem à família e aos estabelecimentos oficiais ou particulares em cooperação com ela.

Artº 43 O Estado manterá oficialmente escolas primárias complementares, médias e superiores e institutos de alta cultura.

& 1º O ensino primário elementar é obrigatório, podendo fazer-se no lar doméstico, em escolas particulares ou em escolas oficiais.

& 2º As artes e as ciências serão fomentadas e protegidas no seu desenvolvimento, ensino e propaganda, desde que sejam respeitadas a Constituição a hierarquia e a acção coordenadora do Estado.

& 3º O ensino ministrado pelo Estado é independente de qualquer culto religioso, não o devendo, porem hostilizar, e visa, além do revigoração físico e do aperfeiçoamento das faculdades intelectuais, à formação do carácter, do valor profissional e de todas as virtudes cívicas e morais.

& 4º Não depende de autorização o ensino religioso nas escolas particulares.

Artº 44 É livre o estabelecimento de escolas particulares paralelas às do Estado, ficando sujeitas à fiscalização e podendo ser por ele subsidiadas, ou oficializadas para o efeito de concederem diplomas quando os seus programas e categoria do respectivo pessoal docente não forem inferiores aos dos estabelecimentos oficiais similares.<sup>6</sup>

As fronteiras estavam assim traçadas. Apesar dos dois regimes entenderem a educação do ponto de vista da *endoutrinação* dos próprios valores (mais assumida no caso do Estado Novo, mais velado no caso da República), divergiam em aspectos cruciais: a República remarcando nos capítulos referentes à educa-

---

<sup>5</sup> Constituição Política da República Portuguesa in *Constituições portuguesas*, Assembleia da República, Lisboa, 1992, p. 196

<sup>6</sup> Constituição Política da República Portuguesa in *Constituições portuguesas*, Assembleia da República, Lisboa, 1992, p. 252

ção o seu espírito laicizante e mesmo anti-clerical, o Estado Novo inculcando a ideia da educação e cultura nacional e nacionalista apoiada na célula base do regime: a família em interacção com o Estado. Será bom, aliás, destacar que no Título III, respeitante à Família, o Estado Novo consagrava-a como «base primária da educação» cumprindo àquele «Facilitar aos pais o cumprimento do dever de instruir e educar os filhos, cooperando com eles por meio de estabelecimento oficiais de ensino e correcção, ou favorecendo instituições particulares que se destinem ao mesmo fim»<sup>7</sup>.

Apesar de, como se disse, assumir no texto constitucional claramente a separação entre a Igreja e o Estado, acrescentava que, sendo a educação independente de qualquer culto religioso, não o deveria, contudo hostilizar.

Seria, portanto, a questão religiosa no ensino a marcar a estreia de Maria Guardiola no hemiciclo parlamentar, a 23 de Janeiro de 1935, mal se tinham iniciado os trabalhos parlamentares ( a abertura da Assembleia fora realizada em cerimónia solene a 11 de Janeiro, portanto, doze dias antes).

Assim, no dia 23 de Janeiro de 1935, Maria Guardiola pedia ao Presidente da Assembleia para ler o seu Projecto de reforma do texto constitucional. De que se tratava na realidade ? Nada mais, nada menos que conferir uma maior ligação entre o ensino e a religião católica, aspectos descurados na primitiva redacção do texto constitucional, ambíguo em muitas passagens, razão pela qual este era malquisto entre os opositores e vários membros do próprio regime<sup>8</sup>. Quisera, talvez, o novo regime pacificar o país agitado durante anos pelas lutas entre clericais e anti-clericais? É bem possível. Salazar tinha deixado isso bem claro isso mesmo ao seu amigo e companheiro Manuel Cerejeira, em entrevista dada por este a Salazar em 1930 no Paço do Campo de Sant' Ana. Franco Nogueira descreve este momento inolvidável. Depois de conversarem como bons amigos, falando de coisas pessoais e de tempos remotos, Salazar apresenta os cumprimentos do novo governo e seus próprios ao Patriarca, acrescentando:

«Espero e desejo que o Estado e a Igreja tenham boas relações de colaboração» Cerejeira concorda. E frio, gelado, grave, Salazar remata: «Manuel, a partir deste momento os nossos destinos separam-se completamente. Eu defendo os interesses de Portugal e do Estado, e os interesses da Igreja só contam para mim enquanto se conjugarem com aqueles, e apenas nesta medida. E o Estado é independente e soberano». Está finda a entrevista. Cerejeira acompanha Salazar ao andar térreo, e ao portal do palácio os dois homens despedem-se: «O aperto de mão que trocam não é igual a nenhum dos anteriores».<sup>9</sup>

<sup>7</sup> idem, pp. 247 e 248.

<sup>8</sup> OLIVEIRA MARQUES, A. H. de Oliveira, *História de Portugal*, Vol. III Palas Editores, Lisboa, 1981, p. 442.

<sup>9</sup> NOGUEIRA, Franco (1977) *Salazar ...*, op. cit. pp. 152 e 153.

Voltando de novo à Proposta de Projecto-Lei de Maria Guardiola vejamos o articulado primitivo do Artº 43 & 3 do Título IX. este estava formulado da seguinte forma: «O ensino ministrado pelo Estado é independente de qualquer culto religioso, não o devendo, porem hostilizar, e visa, além do revigoramento físico e do aperfeiçoamento das faculdades intelectuais, à formação do carácter, do valor profissional e de todas as virtudes cívicas e morais».

No Projecto-Lei de reforma ao & 3 do Artº 43 do texto constitucional, apresentado por Maria Guardiola nesse dia à Assembleia confere ao mesmo artigo a seguinte redacção:

«O ensino ministrado pelo Estado visa, além do revigoramento físico e do aperfeiçoamento das faculdades intelectuais, à formação do carácter, do valor profissional e de todas as virtudes cívicas e morais, não podendo contrariar os princípios da moral cristã».<sup>10</sup>

De acordo com o regulamento da própria Assembleia e do Artº 103 da Constituição, o Projecto-Lei fora apresentado à Câmara Corporativa. Apresentado a 15º, 16ª e 18ª secção, emitiu esta última o seu Parecer sobre o Projecto-Lei nº 11, (número que lhe foi atribuído na Câmara Corporativa)<sup>11</sup>. O Parecer da 18º secção vinha assinado por três nomes grandes do novo regime: Domingos Fezas Vital, José Gabriel Pinto Coelho e Gustavo Cordeiro Ramos, que se apresentou como o relator do mesmo. Para os autores, a proposta da deputada acompanhava as prioridades do tempo, ou seja, a educação como força moralizadora e de «renovação espiritual da Nação»<sup>12</sup>. Desta maneira, escreviam «não se pode separar o problema político do problema pedagógico»<sup>13</sup>. A renovação a que se referiam era a renovação da própria Nação, tomada a cargo pelo Estado que deveria vigiar e implementar todas as reformas para que essa regeneração nacional se desse. O ensino ministrado pelo Estado assumia, segundo aqueles, um duplo aspecto: o ensino intelectual, denominado de instrução, e o ensino moral, denominado de educação. Em suma, para os relatores do Parecer, o Estado estava encarregue do ensino nesta dupla vertente, como tal cabia-lhe zelar, tanto pela transmissão de conhecimentos, como pela veiculação de valores.

Em socorro destes argumentos, da assunção do papel educativo do Estado como cumpridor da missão de regeneração nacional e da consequente endoculturação de valores, se apoiaram os autores no Decreto nº 21103. Estabelecia este que nos livros de História, considerada «a disciplina de formação por excelência», tudo quanto representasse esforço na «consolidação da fé cristã fosse

<sup>10</sup> D.S. nº 8 de 23-1-1935

<sup>11</sup> D.S. nº 41 de 4-4-1935, p. 855.

<sup>12</sup> idem, ibidem.

<sup>13</sup> idem, ibidem

exaltado e dado como um exemplo». Isso mesmo, remarcavam, sabiam os «verdadeiros historiadores»<sup>14</sup>, que o móbil da saga da Expansão Portuguesa fora obra dessa mesma fé que criara os valores que urgia agora fazer ressaltar no texto constitucional.

Era preciso combater a História «derrotista e materialista» e reconhecer, diriam, que a anti-religiosidade fora «instrumento magnífico de um paganismo retrógrado e de um materialismo aviltante», aliás visível na «descristianização dos costumes e irrupção do espírito asiático, eterno inimigo da civilização europeia e do qual é a expressão máxima o desvario bolchevista»<sup>15</sup>

Era assim o corolário das ideias nacionalistas e tradicionalistas que tinham de Portugal e da sua gesta uma visão de grandeza e missão histórica<sup>16</sup>. A História seria, como bem referiam, a disciplina por excelência que deveria inculcar esses valores patrióticos, esses valores que tinham sustentado a grande obra da Expansão, os valores cristãos e católicos.

Ao Parecer negativo dado pelo Dr. Júlio Dantas<sup>17</sup> e pelo Procurador Tertuliano Marques, assente na tese que o Projecto-Lei de Maria Guardiola não respeitava o princípio constitucional da separação entre o Estado e a Igreja, e que implicaria necessariamente a catequização do ensino, responderam os anteriores procuradores (Domingos Fezas Vital, José Gabriel Pinto Coelho e Gustavo Cordeiro Ramos) de novo pela voz de Cordeiro Ramos<sup>18</sup>: Não se procurava impor dogmas ou formas de culto externo, mas somente consolidar e firmar um conjunto de «princípios basilares, que constituíam como que um substrato, um sedimento moral da civilização e mentalidades que séculos de experiência» tinham defendido e acentuado. Por esta razão não viam que isso a menor alteração ao regime de relações do Estado e das religiões<sup>19</sup>

Concluía o seu Parecer como uma proposta de alteração ao mesmo artigo que suavizava um pouco as palavras mais duras que Guardiola empregara no seu Projecto-Lei, «para evitar equívocos», diziam:

«O ensino ministrado pelo Estado visa, além do revigoração físico e do aparecimento das faculdades intelectuais, à formação do carácter, do valor

<sup>14</sup> D.S. nº 44 de 4-4-1935, p. 856

<sup>15</sup> idem, ibidem.

<sup>16</sup> NOGUEIRA, Franco (1977) *Salazar*, op. Vol. cit, p. 206.

<sup>17</sup> Júlio Dantas fora por duas vezes nomeado Ministro no tempo da República, a 20-10-1920 e a 19-11-1920 in CARVALHO, Rómulo de (1985) *História do Ensino em Portugal. Desde a fundação da nacionalidade até ao regime Salazar-Caetano*, Ed. FC. Gulbenkian, Lisboa, p. 818.

<sup>18</sup> Cordeiro Ramos, destacado Professor da Faculdade de Letras, foi diversas vezes Ministro da Educação durante os primeiros anos do Estado Novo e antecederia o «super Ministro» Carneiro Pacheco: a 10-11-1928; 21-1-1930; 5-7-1932 e 11-4-1933 in CARVALHO, Rómulo de (1985) *História do Ensino...*, op. cit, p. 818.

<sup>19</sup> D.S. nº 41 3-4-1935, p. 856.

profissional e de todas as virtudes cívicas e morais, orientadas estas pelos princípios da moral cristã; não deverá, contudo, hostilizar qualquer culto religioso em especial».<sup>20</sup>

Neste meio tempo que fazia Maria Guardiola? Nada. Aguardou até ao dia 8 para retomar a defesa do seu Projecto-Lei. Não se contentou com a redacção consensual proposta pelos procuradores da Câmara Corporativa, exigiu, e conseguiu, que ele fosse aprovado na íntegra. Vejamos os argumentos que utilizou. Começou por garantir que a oposição dos dois procuradores da Câmara Corporativa, Júlio Dantas e Tertuliano Marques, só poderia ter resultado de uma «falta de compreensão» do seu pensamento, até porque própria nunca se proporia a fazer alterações «em matéria de tanto melindre», não fora a redacção primitiva se tornar *constitucionalmente inexecúvel*.

Não era exequível ao Estado propor um ensino baseado na inculcação de valores para a elevação da Nação sem se apoiar nos antiquíssimos valores cristãos, como não era igualmente exequível conciliar os princípios da moral cristã com os dos outros cultos sem os hostilizar, tal como vinha na proposta.

Ao longo a exposição Maria Guardiola invoca a sua longa e vasta experiência docente. Logo no início o referirá, salientando que o motivo que a convencera a apresenta a proposta fora a função de reitora de um liceu feminino, uma responsabilidade moral que não escondia o argumento da competência que mais à frente soube acentuar e que vinha dar um garante maior à sua intervenção <sup>21</sup>:

«Sr. Presidente: a reitora de um liceu da capital que tem a seu cargo a formação de um milhar de mulheres de amanhã, de futuras esposas e mães, faltaria ao que deve à sua consciência profissional e às responsabilidades que lhe competem perante o futuro, se, convidada a tomar parte nesta Assembleia, não proclamasse, do alto desta tribuna, a verdade que flue das suas convicções e, dia a dia, lhe tem revelado a experiência de educadora, embora modesta».<sup>22</sup>

Como podia então, referia voltando ao tema, um professor de Filosofia ou de História, ao falar das correntes filosóficas ocidentais, da Concordata com Pio VII, do Édito de Nantes ou dos Estados Pontifícios não ferir a susceptibilidade dos alunos de outros cultos presentes? Não era possível garante: «Neste terreno, a neutralidade é praticamente inexecúvel, é filosoficamente absurda, é profissionalmente enganadora e mentirosa». Desta maneira, quando se refere à manutenção da frase na proposta da de Fezas Vital e dos seus companheiros, que

<sup>20</sup> D.S. idem, p. 857.

<sup>21</sup> D.S. n.º 44 de 8-4-1935, p. 922.

<sup>22</sup> idem, ibidem

salvaguarda a não hostilização em relação a outros credos, Guardiola vê-a como ociosa:

«Nenhuma dúvida tenho em substituir a redacção que eu indicara pela que me foi sugerida pela Câmara Corporativa, que reconheço, em parte, preferível à minha, embora não a adopte inteiramente por me parecer inexequível poder fazer-se o ensino da moral de acordo com o princípio cristão sem hostilizar, praticamente, os cultos que se lhe opõem».<sup>23</sup>

Além do mais, acentuava, quem em Portugal não seguia a regra da moral cristã não seguia, geralmente, a de nenhuma outra crença<sup>24</sup>.

Quanto à questão levantada pelos opositores do Projecto-Lei, a de não respeitar a separação entre o Estado e a Igreja, conclui que os Procuradores confundiram a separação entre o Estado e a Igreja Católica ou outro culto socialmente organizado, com a separação entre a escola e qualquer doutrina moral, que considerava coisas inteiramente diversas<sup>25</sup>.

A sua proposta mantinha, a seu ver, toda a validade, pois só com aquela redacção se esclareceria o papel do Estado e da própria escola na matéria, e o esclarecimento cabal daria possibilidade a uma verdadeira formação do carácter e dos valores dos educandos. Para Guardiola, sobre esta matéria, não poderiam existir ambiguidades: Era preciso formar o escol da nação, o Estado estava encarregue dessa nobre e difícil função, os valores só poderiam ser os da civilização ocidental cristã e católica, neste sentido cumpria esclarecer constitucionalmente a questão. Foi esta a proposta de Maria Guardiola e foi esta versão que foi aprovada como emenda ao texto Constitucional no dia 8 de Abril de 1935. A deputada vencia desta forma o Parecer de dois ex- Ministros da Educação, Júlio Dantas e mesmo Cordeiro Ramos. Era uma vitória e tanto, numa matéria tão explosiva, particularmente para uma jovem mulher de 40 anos, pela primeira vez sentada nos bancos parlamentares portugueses.

Não oferece dúvidas que este debate sobre Projecto-Lei de reforma Constitucional foi uma das mais importantes intervenções de Maria Guardiola no Parlamento, aquela que, quiçá, teve mais consequências nas disciplinas, programas, métodos e sobretudo valores do ensino básico e secundário praticado nas escolas portuguesas durante anos.

Com a assinatura da Concordata entre a Santa Sé e o Estado Português, em 1940, reforçar-se-ia a presença do ensino da doutrina cristã nas escolas, sendo esta solidificada com legislação posterior. Contudo, o principal veículo dessa missão de educação e catequização dos jovens em idade escolar, ficou maio-

---

<sup>23</sup> idem, *ibidem*.

<sup>24</sup> idem, *ibidem*.

<sup>25</sup> idem, *ibidem*

ritariamente a cargo Mocidade Portuguesa, instituída um ano depois deste debate, a 19 de Maio de 1936, com a sua variante Feminina a 8 de Dezembro de 1937 <sup>26</sup>.

### **A Reforma educativa de Carneiro Pacheco e a criação das Organizações Femininas (1936-1938)**

Depois do debate sobre a questão religiosa Maria Guardiola ainda intervém duas vezes na Primeira e Segunda Legislatura, uma sobre os liceus e os exames nos liceus femininos; outra sobre a Reforma Educativa promovida por Carneiro Pacheco. É ainda e sempre o tema da educação nacional, particularmente da educação feminina e nos níveis em que a oradora se achava mais preparada – o primário e o secundário.

Na sessão de 29 de Março de 1935, a propósito da proposta apresentada por Marques de Carvalho, de reforma do Ensino Secundário, Maria Guardiola intervém observando que se achavam omissas nessa proposta a formação cultural da mulher, e o tipo de exame a praticar com as alunas que não pretendessem seguir um curso superior. Na sua óptica era necessário assegurar a formação especificamente útil à futura mulher realçando que, segundas as queixas, se o rendimento do ensino secundário era vergonhoso era necessário pedir a colaboração activa da Família na formação dos adolescentes. Criticando o miserabilismo educativo de alguns professores, apelava assim, à conjugação de esforços entre a Escola e a Família.

Foi a pensar na preparação moral das raparigas, particularmente daquelas que não seguiriam para o ensino superior, que Maria Guardiola apresentou à Assembleia a seguinte proposta de aditamento ao Projecto de Marques de Carvalho:

«BASE V - Os exames do curso dos liceus de qualquer ciclo ou classe constarão simplesmente de provas escritas. Os exames do curso complementar constarão de provas escritas em todas as disciplinas e ainda de provas práticas naquelas cuja natureza o justifique. No caso de dúvida, a contra-prova será também escrita.

---

<sup>26</sup> Os livros da 1º, 2º e 3º classe passaram a vir com vários textos dedicados ao catecismo. A 25 de Agosto de 1965 um Decreto do Ministro Inocêncio Galvão Teles introduzia o ensino de Moral e Religião nas escolas do Ensino Primário. Em 26 de Novembro de 1966 outro decreto haveria de introduzi-lo igualmente no Ciclo Preparatório e no Liceu. Cumpria-se assim um objectivo que a Mocidade Portuguesa já não parecia conseguir satisfazer completamente, o mesmo Galvão Teles reconheceu essa decadência mandando, sem grande resultado, alterar em 1966 os estatutos de uma instituição que entrara já em declínio.

BASE V -B - O exame e julgamento das provas escritas e práticas far-se-ão pelo regime de anonimato.

BASE V -C - Nos liceus femininos e sem prejuízo dos cursos complementares que existirem nos liceus masculinos deve existir uma secção de formação cultural feminina, onde, a par da intensificação do estudo da língua pátria, das línguas vivas já estudadas, da higiene, de puericultura e da prática de labores femininos, se ministrem também conhecimentos das economias social e doméstica e de enfermagem».<sup>27</sup>

### **A Lei nº 1194 de 11 de Abril de 1936**

Esta proposta feita em 1935 representava embrionariamente o futuro programa da que viria a ser a formação facultada pela Obra das Mães e Mocidade Portuguesa Feminina, vindo-se de facto a verificar um estreito relacionamento desta com o ensino liceal feminino.

Recorde-se que a Mocidade Portuguesa (masculina) haveria de vir enunciada nas 12 Bases para remodelação da Educação Nacional, apresentadas à Assembleia Nacional a 11 de Abril de 1936 pelo recém-empossado ministro da Educação, António Faria Carneiro Pacheco (18-1-1936 a 9-3-1939), o professor da Faculdade de Direito de Lisboa a quem Salazar entregará a pasta da Educação e que, juntamente com o seu antecessor Cordeiro Ramos (10-11-1928 a 8-7-1929 e de 21-1-1930 a 11-4-1933), seria o verdadeiro responsável pela arquitectura da educação estadonovistas.

No exacto momento em que Carneiro Pacheco enviara para discussão na Assembleia a proposta de lei que iria revolucionar o sistema educativo, conduzindo-o definitivamente no esteio da doutrina do novo regime, Maria Guardiola fará uma intervenção particularmente reveladora do seu pensamento sobre política educativa. Não se tratava apenas de uma mudança de nome do ministério, como encabeçava a proposta era de facto, como bem visionou Guardiola, «um vasto programa de realizações [...] ameaçando mesmo subverter a própria nacionalidade»<sup>28</sup>. Neste vasto programa estipulava-se na sua I Base que o antigo Ministério da Instrução Pública, de nomenclatura republicana, passaria a ser denominado de Ministério da Educação Nacional .

Esta mudança de nome marcava e pretendia anunciar uma verdadeiramente revolução educativa. A isto foi sensível Maria Guardiola, que logo de seguida enfatizou que o problema passava agora a ser encarado sob um «aspecto naci-

<sup>27</sup> Diário das Sessões da Assembleia Nacional (DS), Sessão nº 38 de 30 de Março de 1935, p. 784.

<sup>28</sup> DS, Sessão nº 74, de sete de Fevereiro de 1937, 418.



onalista, numa ampla visão de conjunto» abrangendo todos os graus de ensino e «a formação integral da mocidade portuguesa – o seu revigoramento físico, o aperfeiçoamento das suas faculdades intelectuais, a formação do carácter, do valor profissional e de todas as virtudes morais e cívicas, orientadas aquelas pelos princípios da doutrina e moral cristãs tradicionais do País»<sup>29</sup>

A nova denominação do ministério era, para Maria Guardiola, verdadeiramente dinamizadora, justamente, porque era um nome que pressupunha um programa de acção movido por uma doutrina, por um ideal:

«Formar homens e portugueses no mais alevantado e nobre sentido destas palavras, promover a unidade moral da Nação, o aperfeiçoamento dos costumes e a disciplina social, fazer ressurgir, em suma a civilização cristã, que atravessa perene e intacta as fases da história portuguesa, colhendo dela ensinamentos para o futuro, é função da Escola, que, por ser nacionalista nos seus fins, deverá sê-lo também nos seus meios e seus agentes».<sup>30</sup>

Sobre a criação e funções da Junta Nacional de Educação (Base II), associada ao Ministério de Educação Nacional, achava Maria Guardiola de extrema importância por nela recaírem actividades que até aí se encontravam dispersas, permitindo igualmente facilitar a realização da unidade de acção e do pensamento das novas directivas da educação. Entre as funções adstritas à Junta Nacional de Educação estava, no dizer de Guardiola, a importantíssima missão de supervisionar os espectáculos públicos:

«Os teatros e os cinemas têm uma função educativa importantíssima, tanto sob o ponto de vista cultural como pela influência que exercem na orientação dos espíritos e na moralização dos costumes. Importa por isso defende-los de toda a orientação deletéria, repondo-os na sua verdadeira função».<sup>31</sup>

As Bases IX e X da Lei diziam respeito aos programas e livros de ensino:

«Serão revistos os quadros das disciplinas e respectivos programas em todos os graus de ensino [...] Nos estabelecimentos de ensino de todo o País, com exclusão do superior, haverá um único compêndio para cada ano ou classe das

<sup>29</sup> DS, Sessão nº 74, de 7 de Fevereiro de 1936, p. 418.

<sup>30</sup> *idem*, p. 419

<sup>31</sup> *idem*, *ibidem*. As Bases III a VI dirão respeito aos funcionários do Ministério, professores e sua formação. in CARVALHO; Rómulo de (1985) *História do Ensino em Portugal - Desde a fundação da nacionalidade até ao fim do regime Salazar-Caetano*, Ed. Caloust Gulbenkian, Lisboa, 1986, pp. 753 e ss.

disciplinas de História de Portugal, História Geral e Filosofia, bem como [...] de educação moral e cívica».<sup>32</sup>

No debate que levaria à aprovação das bases acima referidas, Guardiola apoiaria a proposta do livro único de leitura para as classes do ensino primário elementar, bem como de História de Portugal para todas as classes e graus de ensino dos estabelecimentos oficiais, com excepção do ensino superior. Igualmente defendeu o livro único para as disciplinas de Educação Moral e Cívica nos respectivos graus de ensino onde estas disciplinas existirem. Mas iria mais adiante, propondo igualmente a adopção da mesma doutrina para a disciplina de Filosofia, porque, esclarece «para a orientação dos espíritos é tam importante a existência de um só livro de filosofia como a de um só livro de história ou de educação moral e cívica», sugestão que, como se poderá ver, haveria de vir incluída no corpo da lei em 1938.

Entende, igualmente, que estas medidas deveriam ser equivalentes ao ensino particular e doméstico, de modo a evitar-se abandonar a educação a «à acção dispersiva e anárquica de orientações dissolventes» porque competia ao Estado promover a orientação nacionalista na formação de toda a mocidade estudiosa de Portugal.<sup>33</sup>

Concluía assim a intervenção sobre a Proposta de Lei de Carneiro Pacheco: «Srs. Deputados: no ano passado tive a honra de apresentar nesta Assembleia um projecto de reforma do texto constitucional (referia-se à Proposta de Projecto-Lei sobre o ensino religioso), projecto que mereceu a aprovação de V. Ex<sup>as</sup> e foi depois convertido em Lei do País. Marcavam-se nele os princípios que deviam orientar a formação moral das novas gerações e verifico, com prazer, que são também os grandes princípios informadores desta proposta! Oxalá nós saibamos reacender a luz da fé na alma das novas gerações!»<sup>34</sup>

As intervenções posteriores desta deputada continuariam a ser desenvolvidas no âmbito da política educativa, mas cada vez mais serão conduzidas para a reflexão sobre as duas instituições de que ela passou a ser dirigente – A OMEN e a Mocidade Portuguesa Feminina recentemente criadas no âmbito da política de educação nacional de Carneiro Pacheco. As suas intervenções apoiavam-se e legitimavam-se através do cargo de Vogal da Junta Nacional de Educação para o qual foi nomeada em 1937.

Seria no âmbito do desempenho destes cargos que fortemente contribuiu para a reforma educativa encetada por aquele ministro. Contribuição essencial

<sup>32</sup> CARVALHO, Rómulo de (1985) *História do Ensino...*, op. cit. p. 745.

<sup>33</sup> idem, *ibidem*.

<sup>34</sup> idem, *ibidem*.

no que respeitava à inculcação dos princípios e métodos do Estado Novo para da educação feminina (pré-escolar, primária e liceal).

### **Educação pré-escolar – A OMEN**

Depois de um ano e meio da apresentação da proposta de reforma do Ministério de Instrução Pública de Carneiro Pacheco o debate voltou à Assembleia Nacional em Março de 1938. Isto depois da apresentação do Parecer da Câmara Corporativa cujo preâmbulo constava de uma longa e detalhada exposição de duzentos anos de história educativa pátria, iniciando-se com a célebre reforma dos Estatutos da Universidade em 1772.

A discussão teve início no dia 5 de Março, vindo a prolongando-se por todo esse mês. É, assim, no contexto deste debate que Maria Guardiola virá a intervir na sessão de 24 de Março de 1938. Na sua intervenção versará de temas tão importantes quanto o ensino primário e o combate ao analfabetismo, a componente educativa e formativa da família no ensino pré-escolar, abordando o alcance educativo da recém criada Obra das Mães, instituição ideada pelo Ministro Carneiro Pacheco por DL nº 26 893 de 15 de Agosto de 1936 e de que Guardiola era vice-presidente desde o ano anterior, 1937.

A exemplo de muitos outros pensadores e pedagogos, também para a deputada a reforma do ensino primário, justamente porque ligada ao combate do analfabetismo, constituía uma missão sagrada do Estado. Uma tarefa socialmente regeneradora que urgia implementar no Estado Novo. Tal como para o regime republicano, a questão do analfabetismo constituía mais do que uma questão educativa, um problema político. Por isso mesmo, Maria Guardiola iniciaria a sua intervenção apelidando de «documento notável e prestigiante para o Estado Novo» as doze bases em que o governo apresentava a solução do problema do ensino português.

A propósito da educação pré-escolar., demonstrará na sua intervenção o seu conceito sobre qual deverá ser a esfera de intervenção da Família e do Estado na educação da criança.

Ao contrário do que seria esperado num regime totalitário, em que a esfera do privado e da Família se deveriam submeter Estado, o Estado Novo, muito por influência do pensamento conservador e católico, reservou à Família um espaço muito alargado na educação das crianças. Maria Guardiola já tinha tocado nesta nota.

---

<sup>35</sup> DS, nº 38 de 30 de Março de 1935, p. 784.

Numa intervenção anterior, falando-se da baixa qualidade do ensino liceal, questionou se para obter essa qualidade não seria de esperar também o contributo da Família. Qual era, de facto, a colaboração que a Família prestava à Escola para aumentar o rendimento do ensino? Não seria antes, a colaboração da Família um óbice ao aumento desse rendimento, por estar mal preparada? Perguntará na sessão de 30 de Março de 1935.<sup>35</sup>

Por isso argumentará a respeito da proposta de Carneiro Pacheco:

«O primeiro problema que a proposta põe diante de nós é um problema de ordem pedagógica, sem dúvida, mas é também, e fundamentalmente, um problema de ordem social e de ordem política. Posto de lado o aspecto pedagógico da questão, o ponto que ali se define e determina é o da limitação do poder do Estado sobre a criança, do fortalecimento do poder dos pais, da dignificação da Família».<sup>36</sup>

Aliás, refere, esta salvaguarda da esfera de competências da Família na educação pré-escolar vinha já estipulada no texto constitucional, onde a Família aparecia como a unidade formativa por excelência e base primária da educação, incumbindo ao Estado tão só «facilitar aos pais o dever de instruir e de educar os filhos, cooperando com eles por meio de estabelecimentos de ensino e correcção ou favorecendo instituições particulares que se destinem ao mesmo fim». (Artº 42 da Constituição de 1933)

De acordo com estes princípios a educação pré-escolar deveria ser realizada pela Família. Mas que fazer no caso de impreparação das Famílias para prestarem de forma competente a educação pré-escolar? A resposta de Maria Guardiola é pronta e eloquente: Caberia a Obra das Mães pela Educação Nacional realizar tal educação, em cujos estatutos, salienta «vem consignado o princípio de que pertence promover e assegurar em todo o País a educação infantil pré-escolar em complemento com a acção da Família» sendo a OMEN o meio para se realizar em conjunto com a Família o alto pensamento educativo e nacionalista o Governo.<sup>37</sup>

Que espécie de formação daria então, no seu entender, a OMEN? Educava a educadora, ou seja, educava a mãe para o exercício desse papel:

«Dar nova auréola à família, à maternidade, ao papel da mãe educadora, fazendo a reeducação da mulher no sentido moral, familiar e doméstico [...] E tenhamos a certeza de que há-se cumprir-se. Admitir o contrário seria duvidar dos recursos infinitos, da dedicação sublime do coração das mães».<sup>38</sup>

<sup>36</sup> DS, nº 175 de 24 de Março de 1938, p. 547.

<sup>37</sup> idem, ibidem.

<sup>38</sup> idem, ibidem.

## O Ensino Primário

Definido em traços largos o sistema de educação prevista para o pré-escolar, Maria Guardiola retoma a leitura completa da Proposta de Lei de reforma do ensino na Base que respeita ao ensino primário. Na proposta o ensino aparece, já de acordo com a reforma de 12 de Outubro de 1927 e do Decreto-Lei de 22 de Março de 1930, dividido em dois níveis: o ensino primário elementar, obrigatório e de duração de três anos; e o complementar de frequência facultativa.

Para a deputada, o ensino primário elementar deveria ensinar o aluno a ler, contar e escrever, «habilitação suficiente para grande parte dos portugueses», estipulando desta maneira, o Ministério e o Governo, um «objectivo simples e nítido» que marcava a seu ver uma «orientação prática da escola primária portuguesa», e que, combinado com o princípio da obrigatoriedade, facilitado o acesso à escola e aperfeiçoado o sistema de sanções já existente, representaria, em seu entender, a maneira mais eficaz de dar combate ao analfabetismo, «doença social que resultava, principalmente, da falta de escolaridade na idade própria».<sup>39</sup>

## Formação de Professores

Era por essa razão que se deveria privilegiar a formação destes agentes de ensino (Base V) a quem se pedia um grande esforço e muito amor à profissão:

«Tenho pelo professor primário do meu País o maior respeito. Sei de quantas canseiras e fadigas é capaz e a quantos sacrificios se abalança para cumprir a nobremente a sua missão. Mas, ao bem de todos, interessa que se lhe possa dedicar inteiramente e com o espírito desanuviado de preocupações de outra ordem. Por isso me pesa a difícil situação económica em que muitos deles, com famílias numerosas a seu cargo, se debatem angustiadamente. Julgo que a Câmara podia manifestar-se nesse sentido. É uma sugestão que deixo aqui à consideração de V. Exa».<sup>40</sup>

Com esta sugestão, em defesa do estatuto salarial e dignificação dos professores do magistério primário terminavam as intervenções de Maria Guardiola nestas duas primeiras legislaturas. Voltaria à liça parlamentar na III Legislatura (1942-1943) e V Legislatura (1952-1953).

---

<sup>39</sup> idem, ibidem.

<sup>40</sup> idem, p. 548.

Neste meio tempo Maria Guardiola tornara-se uma mulher muito influente: reitora do mais importante Liceu feminino lisboeta, o Maria Amália Vaz de Carvalho, Vogal o Conselho Superior de Instrução Pública (1930-1940), Vice-Presidente a 3º Secção da Junta de Educação Nacional; desde 1937 a Vice-Presidente da Obra das Mães para a Educação Nacional (cargo que ocupou até 1974), e Comissária Nacional da Mocidade Portuguesa Feminina (1938-1968).

Tendo tido a oportunidade de intervir, como se viu, na reforma do ensino iniciada por Carneiro Pacheco (1936-1938), a sua participação na III e V Legislatura será esporádica e irá incidir de novo em questões educativas, sobretudo nas organizações de que ela era agora dirigente. De acordo com isto vale a pena analisar o aparecimento, funcionamento e evolução destas duas organizações, terminando com as duas intervenções que Guardiola fez no Parlamento a seu respeito (1943 e 1953).

### **A Obra das Mães para a Educação Nacional (OMEN) e a Mocidade Portuguesa Feminina (MPF)**

A Lei da Remodelação do Ministério de Instrução Pública de Carneiro Pacheco (Lei nº 1: 194 de 11 de Abril de 1936), estipulava na sua Base XI, que seria dado à mocidade portuguesa uma organização nacional e pré-militar que estimulasse o desenvolvimento integral da capacidade física, a formação do carácter e a devoção da Pátria e a coloque em condições de poder concorrer eficazmente para a sua defesa.<sup>41</sup>

Era preciso não esquecer que a Europa se encontrava à beira de uma segunda guerra, daí o cunho militarista, ou miliciano, dado a estas organizações que para além da Mocidade Portuguesa haveria de se espelhar da Legião Portuguesa.

Do que se tratava na realidade? De dar corpo a uma aspiração muito comum aos regimes da altura (de esquerda ou direita). Endoutrinar e organizar através de organizações estatais de juventude os jovens desde tenra idade. Apesar do Salazarismo não se entender como um estado fascista, nem sociologicamente ser visto como tal, imitou as organizações de juventude existente na Alemanha, Itália e Espanha.

Braga da Cruz definiria assim o Estado Novo na obra *O Partido e o Estado no Salazarismo*:

<sup>41</sup> CARVALHO, Rómulo de (1985) *História do Ensino...*, op. cit. p. 755.

«De matriz basicamente católica, sob o ponto de vista ideológico, evitou afirmações totalitárias. Constitucionalmente híbrido, enjeitou a democracia, doseando porém o autoritarismo de Estado com algumas fórmulas e princípios, nomeadamente com o princípio eleitoral e representativo. De origem militar, repudiou contudo a militarização do regime. Desejando-o popular (na acepção democrata cristã do termo), não assentou em todo o caso a sua força em massas politicamente actuautes ou organizadas, nem delas pretendeu colher a própria legitimidade. Politicamente anti-parlamentarista e anti-partidarista, evitou no entanto a adopção de modelos de Estado de partido único de outros regimes contemporâneos. Identificado com o chefe de quem colheu o nome (ao contrário dos Estados de partido único que o colheram do partido) nem por isso o divinizou».<sup>42</sup>

Não se entendendo com um regime fascista (são várias as situações em que os seus dirigentes e o próprio Salazar se dissociam do fascismo italiano ou principalmente do nazismo alemão) o regime seguiu nesta matéria os muitos dos seus passos no modelo das organizações juvenis, criando, primeiro a Acção Escolar de Vanguarda (1934), organização estudantil para-militar de vida efêmera (1934-1936), onde dominavam o radicalismo dos camisas-azuis de Rolão Preto (nacional-sindicalismo), para depois o substituir pela Mocidade Portuguesa<sup>43</sup>.

A criação da Mocidade Portuguesa, de seu nome completo, Organização Nacional Mocidade Portuguesa, foi da iniciativa, como se viu, do ministro Carneiro Pacheco (Base XI) à frente do recente Ministério de Educação Nacional.

O projecto visava, tal como as outras bases a que referia a Lei de 19 de Abril de 1936, proceder à endoutrinação sistemática dos valores do Estado Novo «Deus, Pátria e Família», fazendo essa tarefa na Escola e na Família. Era esse o espaço e a tarefa reservada à Mocidade Portuguesa.

No entanto, as raparigas ficariam de fora deste projecto. Um ano depois Carneiro Pacheco enquadraria de igual maneira as raparigas portuguesas. Surgiria assim a Obra das Mães para a Educação Nacional (Decreto-Lei nº 26 893 de 15 de Agosto de 1936), a que logo depois se associaria a Mocidade Portuguesa Feminina (Decreto-Lei nº 28 262 de 8 de Dezembro de 1937).

---

<sup>42</sup> CRUZ, Manuel Braga da (1986) *O Partido e o Estado no Salazarismo*, dissertação de doutoramento, Universidade Técnica de Lisboa, Vol. I, Lisboa, p. 67.

<sup>43</sup>NUNES, João Paulo Avelãs (1995) «As organizações de Juventude no Estado Novo (1934-1949)» in *Revista de História das Ideias*, Coimbra, Vol. 17, p. 174 e ss.

## **A OMEN (1936-1974)**

Tal como vinha no projecto, a OMEN visava auxiliar na educação integral da Mulher, principal esteio da Família célula e base da ordem social. A Educação da Mulher voltava assim a ter um valor instrumental. Era educada em prol da Família e do Estado, não por si, nem para si, mas para os outros. A sua educação pressupunha, desta forma, a colaboração entre a Escola e Família. visava:

A OMEN visava desenvolver os seguintes princípios: (de acordo com o Projecto)

1º Preparar melhor as gerações femininas para os seus futuros deveres maternos, domésticos e sociais;

2º Habilitar as Mães para a Educação Familiar;

3º Embelezamento da vida rural; (ruralismo é uma das características do regime)

4 Desenvolver nos filhos o gosto pelos trabalhos domésticos e manuais e pela cultura física;

5º Assegurar a educação pré-escolar e os meios de cumprir a obrigatoriedade escolar;

6º Organizar a secção feminina da Mocidade Portuguesa, contribuindo para a educação nacionalista da juventude portuguesa.

Dirigida por uma Junta Central, onde se encontravam muitas esposas de governantes do regime e dirigentes femininas do Estado Novo, como Maria do Carmo Carmona; Condessa de Monte Real; Condessa de Rilvas e ainda Maria Guardiola; Fernanda D'Orey e Luiza Vanzeller (também ela deputada na II Legislatura \* ver nota biográfica).

Para além de organizar a secção feminina da Mocidade Portuguesa, a Obra das Mães viria a ter um papel essencialmente assistencial e educativo: criou vários centros assistenciais, Cascais, Casal Ventoso, Bairro das Minhocas, promovendo as «Semanas da Mãe» e o apoio a famílias numerosas, distribuição de enxovais, berços, criação em 1942 do Serviço de Maternal de Assistência ao Domicílio, sempre com o intuito de dar apoio e educação às mães de famílias pobres e numerosas, fornecendo cuidados de saúde e ministrando ensinamentos sobre higiene, puericultura, etc. A partir de 1955 a Obra das Mães deixaria o aspecto assistencial ao Instituto de Assistência à Família criado nesse ano.

Foram da sua responsabilidade vários cursos de Agentes de Educação Familiar Rural, dos quais saíram 164 educadoras; Centros Sociais de Acção



Educativa Moral, Familiar e Doméstica, Cursos de Noivos, Clubes Juvenis, Secretariados Familiares, Centros de Estudo e de Ocupação dos Tempos Livres, etc..

Tinha uma publicação própria, *A Família no Campo*, financiado pela SHELL, dirigindo ainda 199 cantinas. Possuía alguns centros de acolhimento de crianças e dois jardins infantis, um Coimbra outro em Guimarães<sup>44</sup>.

Quando foi extinta tinha ainda um vasto património e quase duas centenas de funcionários por todo o País.

### **A Mocidade Portuguesa Feminina (1938-1974)**

Criada debaixo da tutela da Obra das Mães, a Mocidade Portuguesa Feminina organizava-se como a sua congénere masculina, partilhando com esta o ideário nacionalista e católico. Agrupava igualmente as filiadas por 4 escalões etários:

Lusitas - 4 aos 10 anos

Infantas - 10 aos 14 anos

Vanguardistas - 14 aos 17 anos

Lusas - 17 aos 25 anos

O País encontrava dividido em Províncias e estas em Regiões, onde funcionavam respectivamente divisões e alas

Província - divisões

Regiões - alas, que se desdobravam em centros

Centro: 5 filiadas = quina

Castelos = 5 quinas

Grupos de castelos = 4 castelos

Bandeiras = três grupos de castelos

Falange = compostas por duas bandeiras

O primeiro comissariado ficou instalado provisoriamente no Liceu Maria Amália Vaz de Carvalho, em Lisboa e era composto por uma Comissária Nacional (Maria Guardiola); e duas comissárias adjuntas, Maria Luíza Vanzeller e Fernanda D'Orey, igualmente pertencentes à estrutura dirigente da Obra das Mães.

---

<sup>44</sup> PIMENTAL, Irene Flunser «Obra das Mães Para a Educação Nacional - OMEM» in *Dicionário do Estado Novo*, Dir. Fernando Rosas, Lisboa, Vol. II, ppº. 675 e 676.

Elementos essenciais para o conhecimento da acção e pensamento da MPF são as suas publicações, o *Boletim da Mocidade Portuguesa Feminina* (1938-1947) que continuaria depois com a revista *Menina e Moça* (1947-1974). Apesar de demonstrar um forte pendor nacionalista, principalmente na sua primeira fase (até 1947) a MPF não teve o carácter militarista a sua congénere masculina, nem mesmo na educação física, que segundo Maria Guardiola, devia ser adequada ao sexo feminino regitando-se os exemplos que vinham da Alemanha, quer pela agressividade dos métodos, quer pelo paganismo dos princípios. Apesar disto seriam realizadas algumas viagens de estudo quer à Alemanha, quer à Itália.

Contudo, a proximidade doutrinal foi conseguida com as falangistas espanholas – a Sección Feminina de la Falange Española, dirigida por Pilar Primo de Rivera. Palpitava em ambas as organizações femininas, como destacou Maria Guardiola, «o mesmo ideal nacionalista e cristão».<sup>45</sup>

A recusa do Feminismo, logo patente numa entrevista dada por Guardiola ao Diário de Notícias a 22 de Novembro de 1934, quando toma posse como deputada<sup>46</sup>, e o cunho marcadamente católico possibilitaram a MPF uma relação não só pacífica como prolífera entre esta e a Igreja Portuguesa, grande organizadora até aí da juventude, principalmente através dos movimentos escutistas.

Este convívio não foi tão fácil com a parte masculina da Mocidade Portuguesa, a quem a Igreja, por diversas vezes, pela voz do Cardeal Patriarca, teceu críticas aos métodos totalitários e colagens à Juventude Hitleriana que alguns dos seus dirigentes defenderam, principalmente o germanófilo Nobre Guedes.

Dedicada também a actividades circum-escolares tradicionalmente femininas, educativas e assistenciais, a MPF contou com grande apoio da estrutura religiosa. Isso mesmo, a sintonia com princípios católicos, é bem visível em muitos dos artigos das suas publicações ou actividades. Como as romagens a Fátima das filiadas, e desde logo o dia da Mocidade Portuguesa Feminina – 8 de Dezembro, data da sua padroeira.

A defesa da tradição, da história pátria, com recurso a mulheres exemplares, D. Leonor, D. Amélia, Filipa de Lencastre, etc, bem como dos valores nacionalistas e coloniais associados à defesa do modelo tradicional de sociedade com base na família e esta por seu turno da mulher, constituem algumas peças do ideário da MPF:

<sup>46</sup> Idem, p. 168.

<sup>45</sup> A 8 de Agosto de 1939 haveria de visitar Portugal uma primeira delegação de 180 falangistas, recebidas em Lisboa por Guardiola e pela Condessa de Almoester. Em Outubro do ano seguinte foi a vez de Pilar Primo de Rivera se deslocar ela própria a Portugal, in PIMENTEL, Irene Flunser, «A Mocidade Portuguesa Feminina nos primeiros dez anos de vida» in Penélope, n.º 19-20, Lisboa, 1998.p. 177.

O ideal educativo das jovens passava por cinco componentes vistas como essenciais à sua futura missão de mulheres e mães portuguesas e cristãs:

- 1 - Formação moral e religiosa e exaltação da fé e das virtudes cristãs;
- 2 - Formação nacionalista associada ao amor à pátria, ao ideal marítimo, rural e colonial;
- 3 - A formação familiar e doméstica e o culto da Família;
- 4 - A educação física e o sentido de ordem e de disciplina;
- 5 - O estudo e a cultura associados ao desejo de promover o gosto pela arte e pela literatura.<sup>47</sup>

### **As actividades da MPF**

Segundo o regulamento de 1937 a MPF pretendia abranger «a Juventude de todo o Império, dos 7 aos 14 anos, estudantes ou não». Apesar deste pendor abrangente a MPF foi essencialmente uma organização urbana e liceal. Em 1940, altura da grande exposição da MPF as percentagens de alunas afectas às suas actividades contavam-se assim:

304 centros num total de 38 350 filiadas divididas em  
13120 lusitas  
17075 infantas  
6000 vanguardistas  
2155 lusas

Ou seja, 13,7 % do total das alunas, das quais 5,2% do ensino primário e 93 % no secundário. Em virtude destes números, que ficavam muito aquém das ambições de enquadramento da MPF, começou o Estado, a partir de 1942, a promulgar medidas para a obrigatoriedade de filiação e de frequência das actividades da MPF para as raparigas dos ensinos primário, secundário bem como das escolas técnicas. Esta medida foi igual para a parte masculina.

No superior a implantação foi mais reduzida, existindo três centros universitários de filiação voluntária, em Lisboa, Porto e Coimbra e dois centros de indústrias regionais. Nos primeiros as filiadas podiam completar a sua formação científica e literária através de uma «formação especificamente feminina ou mais amplamente cultural» (cursos de História de Arte, Literatura, Filosofia, etc); e os Centros de Indústrias Regionais tinham uma função profissionalizante

---

<sup>47</sup> FERREIRA, Isabel Alves, «Mocidade Portuguesa Feminina – Um ideal educativo» in *Revista de História das Ideias* n.º 16 *Do Estado Novo ao 25 de Abril*, Faculdade de Letras de Coimbra, 1994, p. 222.

era oferecida às jovens dos meios rurais uma formação ligada ao artesanato tradicional como forma a promover o «trabalho a domicílio»<sup>48</sup>

### **As últimas intervenções na Assembleia 1943-1953 (III e V Legislatura) – Balanço de Actividades da OMEN e da MPF**

Maria Guardiola voltou ao Parlamento em 1942 e 1952, as duas longas, e únicas, intervenções que efectuou foram um balanço das actividades da OMEN e da MPF. Mas foram também a primeira explicação no plenário das suas actividades. Por esta razão são de extrema importância essas duas intervenções realizadas em 1943 e depois, em 1953, volvidos dez anos.

Assim, a 8 de Abril de 1943, respondeu Maria Guardiola a um Parecer negativo sobre a Obra das Mães, que a reputava como «mais teórica que do que prática», vendo-a numa função mais de assistência que educativa, devendo por isso ser integrada num outro departamento de Estado que não o Ministério da Educação, onde se achava sediada.

A sua resposta foi pronta e eloquente. A Obra das Mães era uma Obra Educativa, mas igualmente assistencial, isto apenas na medida em que esta servia para cumprir os objectivos daquela. Mas iniciava o discurso caracterizando cada uma das organizações que dirigia referindo que a Obra das Mães tinham duas secções distintas:

«A Obra das Mães propriamente e a Mocidade Portuguesa Feminina – ambas orientadas com o mesmo espírito e convergindo para o mesmo fim, embora em referência a épocas diferentes da vida da nação. A Primeira encara o presente fazendo a reeducação da mulher; a segunda visa o futuro, educando as raparigas, as futuras mães de Portugal».<sup>49</sup>

A Obra das Mães estava organizada em quatro subsecções: acção social; acção maternal, famílias numerosas e cantinas escolares. Quanto à MPF ela era fundamentalmente uma obra de educação, mas de «educação moderna» – apesar das aspirações que legitimamente vinham agitando as raparigas, de trabalhar fora de casa ou permanecer solteiras – os valores que deveriam orientar dessa educação moderna estavam virados para o seu papel de mãe e esposa, pois era através deles que a mulher atingia «toda a sua grandeza e elevação social». Aliás, a reconstrução social impunha uma sólida organização da família que não era possível sem a preparação da mulher:

<sup>48</sup> PIMENTEL, Irene Flunser, «A Mocidade Portuguesa Feminina...», op. cit. pp. 170 e 171.

<sup>49</sup> DS, Sessão n.º 39, de 8 de Abril de 1943, p. 389.

«Preparar para a vida é o grande ideal de Educação da Mocidade Portuguesa Feminina. A preparação para a vida do lar exige, para ser uma verdade, que, com a aprendizagem e aquisição dos conhecimentos necessários, se cultivem também qualidades e virtudes, que espiritualizem o ambiente familiar – amor de Família, espírito de sacrifício, culto do dever, dedicação, optimismo, coragem na adversidade, espírito de previdência etc, toda uma escola de virtudes, que se projectam na vida social a elevam e dignificam».<sup>50</sup>

Guardiola passava de seguida a enumerar as múltiplas actividades em que se envolviam as filiadas e a preparação necessária às dirigentes. Fornecia-se um ensino prático e teórico: educação física e campismo; e na educação doméstica encontravam-se à disposição das filiadas nos vários centros da Mocidade cursos de enfermagem, corte e costura, jardinagem, horticultura, puericultura, psicologia ou pedagogia eram algumas das actividades possíveis. Quer nos centros, quer para as leitoras nos artigos que compunham o *Boletim da Mocidade Portuguesa Feminina*.

No início da década de cinquenta as mocidades começavam a sofrer algumas críticas, principalmente em relação ao regime de obrigatoriedade imposta aos estudantes e à duplicação e conflito entre as actividades escolares e as da Mocidade – Educação Física, Canto Coral, trabalhos manuais, etc. Esta confusão era um facto e, se anos antes fora a Igreja a disputar com a Mocidade o território Juvenil, agora eram alguns sectores ligados à escola a detectar e criticar essa sobreposição e monopólio de actividades circum-escolares por parte da MP.<sup>51</sup>

Em 1953, a propósito da interpelação do Deputado Jacinto Ferreira, pondo em causa a obrigatoriedade de filiação e pagamento de cota imposta aos filiados da Mocidade Portuguesa, Maria Guardiola veio ao Parlamento fazer um novo balanço dos objectivos e acção da MPF.

Um facto notável, desde logo visível neste relatório, era o balanço das filiadas – tinham quase triplicado em relação aos valores do início da década de quarenta, dez anos antes, na altura da intervenção de Guardiola em Abril de 1943. Nessa ano estimava-se em 38 000 o número das filiadas – passavam agora a mais de 100.000, abrangendo já todo o continente, ilhas bem como o Ultramar.

Tal como em 1943, o relatório faz de seguida uma extensa enumeração das actividades realizadas e a realizar pela MPF: a distribuição de berços e enxo-

---

<sup>50</sup> idem, p. 392.

<sup>51</sup> PIMENTEL, Irene Flunser, «A Mocidade Portuguesa Feminina...», op. cit. pp. 182 e 183 e NUNES, João Paulo Avelãs (1995) «As organizações de Juventude no Estado Novo (1934-1949)», op. cit. pp. 202 e ss.

vais, em sintonia com a OMEN; as «Embaixadas da Alegria» e os «Folares da Páscoa»; Exposições e Concursos da Mocidade Portuguesa; participação nas cerimónias nacionais, Centenário de 1940, peregrinação a Fátima «Caminheiras de Fátima»; Realização de festas culturais com grupos orfeónicos, folclóricos, etc; Publicações da MPF (*Boletim para Dirigentes dos Centros Primários*, *Boletim para Dirigentes dos Centros Secundários*, *Revista Menina e Moça e Lusitas*; Visitas de Estudo e Excursões no País a locais de interesse histórico e turístico; Escolas de Graduadas – escolas de formação de elites funcionando junto campos de férias; Lares da Mocidades em Bragança, Lisboa, Coimbra e Castelo Branco; Campos de Férias São João do Estoril, Granja, Apúlia e Figueira da Foz; Bibliotecas; Cruzeiro a África realizado em 1950 e ainda os diversos tipos de assistência prestados pela MPF – Assistência Clínica, cantinas, livros, medicamentos, etc; Bolsas de Estudo para Universitárias, alunas do Secundário e Primário, etc.<sup>52</sup>

### **Conclusão - Os dias do fim...**

Guardiola tinha quase sessenta anos quando abandonou o Parlamento. Como deputada Maria Guardiola haveria de intervir sempre nas questões que se encontrava mais preparada – o ensino. Teve por isso oportunidade de participar na reforma educativa promovida por Carneiro Pacheco onde marcou os seus pontos de vista, em tudo muito convergentes com o regime, particularmente no papel atribuído à Mulher, à educação nacionalista, integrista e católica.

Esta postura ter-lhe-á valido a nomeação para os cargos dirigentes da OMEN e da MPF. Aí defenderia o ideal de educação feminino virada para o Lar e para a Família. Enquadrando-se mentalmente na triologia do Estado Novo «Deus, Pátria e Família», ela foi um exemplo de mulher forte do regime, e não sendo feminista, soube reconhecer e incentivar as ambições legítimas daquelas raparigas que, ainda que de forma excepcional, não se encontrassem talhadas para a vida do lar ou para o casamento, pretendessem seguir uma vida independente, de que ela era, aliás um exemplo. Os cursos promovidos pela MPF de graduadas e instrutoras de Educação Física podem ter sido ser alguns desses instrumentos.

No parlamento a sua área de acção foi privilegiadamente o ensino primário e liceal, sendo neste último maior o impacto da MPF. A MPF foi muito marcada pela sua carismática acção. A ela se deverá, provavelmente, a autonomização da MPF em relação à OMEN.

Encarada muitas vezes como uma personagem antipática e caricatural, Maria Baptista dos Santos Guardiola, pelas cargos que desempenhou, pelas ideias que

<sup>52</sup> DS, Sessão nº 184 de 16 de Dezembro de 1953.

defendeu e pelo pioneirismo parlamentar, terá sido uma das mulheres mais marcantes do seu tempo. Quando em 1987 faleceu, o regime em que ela acreditava tinha desaparecido há mais de uma década, bem como as instituições que governou com pulso de ferro. O mundo em que vivera desvanecia-se por completo, restando dele, num imaginário colectivo cada vez mais construído pela revolução, uma imagem desagradável e hostil de que afinal a sua própria era um reflexo. Como terá ela enfrentado esses dias do fim?

## A MULHER NA FILOSOFIA – REFLEXÕES SOBRE UM PROJECTO

MARIA LUÍSA RIBEIRO FERREIRA  
Departamento de Filosofia da Faculdade  
de Letras da Universidade de Lisboa

**É** com muito gosto que participo nestas Comemorações do Dia Internacional da Mulher organizadas pela Câmara Municipal da Moita<sup>1</sup>. Faço-o de modo interessado – é um projecto no qual eu e vários colaboradores e colaboradoras temos investido muita da nossa investigação – mas também interesseiro – sendo um trabalho em curso é possível que a divulgação do mesmo possa motivar novos elementos que a ele se queiram juntar, participando com os seus saberes específicos no objectivo geral do estudo em causa: a presença da mulher na filosofia.

Organizarei este testemunho em três tópicos: 1. Apresentação do projecto. 2. Génese do projecto. 3. Orientações do projecto.

### 1. Apresentação do projecto

Trata-se de uma investigação em curso no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, iniciada em 1997 como actividade do mesmo Centro e a partir de 1999 patrocinada pela Fundação para a Ciência e Tecnologia, ao abrigo do projecto PRAXIS. Há um «núcleo duro» de responsáveis, que assegurou o

---

<sup>1</sup> O presente texto foi escrito para a Câmara Municipal da Moita mas foi entretanto publicado na Revista *As Faces de Eva* que me pediu uma apresentação sobre o projecto *Uma Filosofia no Feminino*.



arranque inicial, constituído por docentes de diferentes proveniências: Fernanda Henriques da Universidade de Évora, Maria José Vaz Pinto da Universidade Nova de Lisboa, Maria Antónia Pacheco do GAVE (Gabinete de Avaliação do Ministério da Educação) e eu própria, da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, como responsável. A este grupo juntou-se um leque de cerca de trinta investigadores e colaboradores, mais ou menos flutuantes, cobrindo áreas como a Filosofia, a Psicologia, a História, a Sociologia, a Medicina e a Literatura. Maioritariamente constituído por professores universitários, o grupo integra também docentes do secundário que pretendiam aprofundar a temática em causa, fazendo jus à política defendida pelo Centro: dar voz àqueles que não têm oportunidade de investigar mas que possuem todas as qualidades necessárias para participar neste tipo de trabalho.

O projecto atravessou fases diferentes. Em 1997, circunscreveu-se ao núcleo duro e a alguns (poucos) colaboradores que durante um ano se reuniram periodicamente em seminários. A investigação tornou-se visível em Novembro de 1998, com um grande colóquio (cerca de seiscentas inscrições) realizado na Faculdade de Letras de Lisboa. Nele participaram investigadores de vários quadrantes e de diferentes nacionalidades. A primeira publicação do projecto, *O Que os Filósofos Pensam sobre as Mulheres* <sup>2</sup>, saiu nessa data, oferecendo uma colectânea de artigos a ilustrar o título em questão. A ela se seguiu um segundo volume, *Representações sobre o Feminino* <sup>3</sup> onde o tema da mulher e do feminino é encarado numa perspectiva pluri-disciplinar. Presentemente estão no prelo três publicações: *Também há Mulheres Filósofas*, uma colectânea de estudos sobre algumas mulheres que se dedicaram à filosofia, desde a antiguidade aos nossos dias; *Pensar no Feminino*, um conjunto de artigos problematizando a especificidade de uma filosofia no feminino e o tema da identidade; *Cartas de Elisabeth a Descartes*, a tradução da correspondência entre o filósofo francês e a Princesa Palatina, antecedida de dois ensaios sobre esta temática.

A fase preparatória dos trabalhos começa agora a dar frutos, concretizando-se não só nestas obras mas também em artigos do(a)s investigador(a)s sobre as questões do feminino, integrados em várias publicações. Antecipando um dos objectivos propostos, a investigação incorporou-se no *Mestrado em Filosofia da Natureza e do Ambiente*, no segundo semestre de 1999/2000, com um Seminário dedicado a «Natureza Física/Natureza Humana/Natureza Feminina». Projecta-se para o primeiro semestre de 2000/2001 a orientação de outro

---

<sup>2</sup> FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro, *O que os Filósofos pensam sobre as Mulheres*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1998.

<sup>3</sup> FERREIRA, Maria Luísa Ribeiro e HENRIQUES, Fernanda (org.), *Ex aequo. Representações sobre o Feminino*, 1, APEM, Celta, 1999.

Seminário intitulado «Identidade e Diferença. O Feminino como Filosofema», a integrar no referido Mestrado. Está prevista uma repetição destes trabalhos no pólo da Faculdade de Letras em Portimão, no Seminário de *Antropologia e Política da Crise do Ambiente*.

### **O porquê de um título**

Para evitar confusões gostaria de explicar o título do projecto, demarcando «Uma Filosofia no Feminino» da designação mais habitual para temáticas deste teor, que é «Uma Filosofia Feminista». Esta tem sido cultivada essencialmente nos países de língua inglesa, constituindo um campo vastíssimo no qual se cruzam várias tendências. Nele é comum destacar diferentes orientações que vão do feminismo liberal ou igualitário, típico da primeira vaga, aos feminismos radical, socialista, ecológico, cultural, pós-moderno e tantos outros que entre si se degladiam mas que no entanto partilham um mesmo fio condutor: reflectir sobre a situação da mulher com o objectivo muito concreto de compreender a condição feminina e de lutar em prol da sua realização. As abordagens são diversas como também o são as estratégias e as formas de luta. Mas em todas estas orientações está presente a dialéctica teoria /práxis, e um desejo de colocar o conhecimento ao serviço de uma causa.

O projecto «Uma Filosofia no Feminino» privilegia uma dimensão reflexiva prosseguindo um objectivo mais restrito: estudar a presença da mulher e do feminino na tradição filosófica ocidental. Trata-se de um estudo teórico, (com implicações práticas óbvias) de temas ligados à mulher, à natureza feminina, ao pensamento feminino, ao problema da identidade, à especificidade de uma filosofia feminina, etc. etc.

É um terreno polémico, cheio de contestações internas, no qual os investigadores por vezes defendem posicionamentos antagónicos. A própria denominação «filosofia feminina» é controversa e provoca discussões. Assim, Mary Warnock que tanto contribuiu para a divulgação de mulheres filósofas, considera esta designação irrelevante e desinteressa-se pela questão da especificidade de um pensamento filosófico feminino. Na obra *Women Philosophers*<sup>4</sup>, uma excelente selecção de textos filosóficos escritos por mulheres, confessa a sua insensibilidade relativamente à questão em causa. Admitindo que o discurso filosófico tem determinados requisitos como sejam a racionalidade, a argumentação, a perspectiva crítica, a sistematicidade, e outros que tais, entende que há filosofia desde que essas exigências sejam cumpridas. Warnock considera absurdo

<sup>4</sup> WARNOCK, Mary, *Women Philosophers*, London, Everymen, 1996.

procurar afinidades entre discursos filosóficos produzidos por mulheres: as semelhanças que hipoteticamente neles possamos encontrar são tão numerosas quanto as diferenças. Tal como acontece com os pensadores masculinos, são as características individuais que traçam uma orientação e não a pertença a um sexo ou a um género. As mulheres fazem filosofia do mesmo modo que os homens, na fidelidade a certos parâmetros.

Diferente é a posição de Geneviève Lloyd <sup>5</sup>, outro marco dos «Women Studies» no que se refere à filosofia. Numa obra recente mas já clássica, *The Man of Reason. Male and Female in Western Philosophy*, esta autora australiana estuda a razão ocidental, considerando que ela foi predominantemente construída por homens. Há que alargar um conceito estrito de razão, da qual o pensamento cartesiano é paradigmático, procurando outros modos igualmente válidos de pensar o real, valorizando outras aproximações, com relevo particular para a imaginação e a emoção, que durante muito tempo e preconceituosamente se consideraram femininas e como tal foram desprezadas.

São duas posições que mostram bem como é polémica a consideração de um pensamento feminino. Delas guardámos algumas interrogações que se mantiveram (e mantêm ainda) em aberto ao longo da investigação. Esta terá ganho alguma maturidade quando tiver encontrado respostas consistentes para perguntas como: é lícito sexualizar o pensamento? não será mais correcto falar genericamente de filosofia? Homens e mulheres pensarão diferentemente por serem homens e mulheres? Questões como estas, na aparente simplicidade que descobrem, obrigam-nos a mergulhar no âmago de problemas epistemológicos e ontológicos, demonstrando a pertinência filosófica da presente investigação.

## 2. A génese do projecto

A RDP Antena 2 promoveu em 1997 uma série de debates em que a cada interlocutor/filósofo era colocada uma questão genérica que ele ou ela deveria desenvolver <sup>6</sup>. Coube-me em sorte considerar a pergunta «Por que é que não há mulheres filósofas?». Confesso que na altura o tema estava longe dos meus interesses, muito mais próximos da filosofia moderna e da didáctica da filosofia. O tempo que me foi dado para preparar o assunto e o estudo que para tal empreendi levaram-me à descoberta de um continente para mim quase desco-

---

<sup>5</sup> LLOYD, Geneviève, *The Man of Reason. Male and Female in Western Philosophy*, London, Routledge, 1986.

<sup>6</sup> Os debates foram posteriormente publicados em Joaquim CERQUEIRA GONÇALVES (org.), *Filosofia pela Rádio*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1997.

nhecido: o dos Estudos sobre Mulheres («Women Studies»), na sua vertente da filosofia. Desde então este mundo novo nunca mais deixou de me interessar.

Ao debruçar-me sobre a interrogação proposta, percebi que não se tratava de uma questão inocente e que perante ela poderia reagir de dois modos: 1º: aceitá-la como válida e procurar responder-lhe; 2º: considerá-la capciosa e demonstrar a sua falsidade. Tentei ambas as vias. O trabalho que para tal desenvolvi foi um primeiro passo para a presente investigação. Esta alargou-se a um número muito maior de investigadores e colaboradores que também foram sensíveis ao desafio de uma filosofia no feminino.

Ao considerar pertinente a pergunta «Por que não há mulheres filósofas?» e ao procurar razões que explicassem a ausência das mulheres no terreno da filosofia, inevitavelmente desemboquei na responsabilidade dos filósofos relativamente a este «status quo». Enquanto formadores de opinião os filósofos foram altamente responsáveis pela exclusão e secundarização das mulheres no universo do saber. Interessou-me perceber essa contradição – constatar que defensores de causas nobres que tanto contribuíram para um melhor pensar e viver dos homens, no que respeita à mulher e ao feminino muitas vezes reforçaram os preconceitos mais obscuros. Estava lançada a semente para o estudo que outra(o)s depois continuaram: a investigação relativa à representação da mulher e do feminino no pensamento filosófico do ocidente. Na sequência desta linha publicou-se o já referido volume *O que os Filósofos pensam sobre as Mulheres*.

A outra perspectiva, ou seja, recusar a validade da questão «Por que não há filósofas?» considerando-a provocatória e mentirosa, exigia uma resposta factual, o que implicava contrapor à pergunta, exemplos que a anulassem. Assim se desenhou uma segunda orientação, com o levantamento das múltiplas produções filosóficas realizadas por mulheres. Foi uma fase fascinante de descoberta, nomeadamente no que respeita ao passado dado que relativamente ao século XX a questão era facilmente contestada. Surgiu a proposta de um segundo volume, ainda no prelo, *Também há Mulheres Filósofas*. Nele se apresentam nomes injustamente secundarizados, mostrando a presença feminina em cartas, ensaios e tratados, nos quais as mulheres se debruçam sobre temáticas filosóficas.

Paralelamente a estas duas vertentes, e devido ao trabalho desenvolvido ao abordá-las, esboçou-se uma terceira via: a problematização do modo próprio que as mulheres têm (ou não têm) de fazer filosofia, discutindo-se a hipótese de um pensamento feminino e, no caso afirmativo procurando-se caracterizá-lo. Assim se foram coligindo algumas investigações ligadas ao tema da identidade e da diferença, integrando representações sobre a mulher provenientes de vários sectores que não exclusivamente a filosofia. Desta via decorreu a publicação *Representações sobre o Feminino*, estando em preparação um outro volume que terá como título *Pensar no Feminino*.

### 3. Orientações do projecto – alguns tópicos

De um modo inevitavelmente superficial e apenas com o objectivo de despertar curiosidade pelo trabalho até agora realizado, focarei alguns tópicos mais substantivos, para que o teor da investigação desenvolvida se torne mais explícito.

**Os filósofos e as mulheres** – a fase inicial de recolha do pensamento dos filósofos foi dominada pelo espanto e por uma quase incredulidade. Especialistas de diferentes pensadores debruçaram-se sobre os autores que tão bem conheciam, com um intuito diferente do habitual: procurar o que estes tinham escrito sobre as mulheres, questão que a maior parte dos investigadores nunca tinha abordado. Foi uma fase interessante, por vezes dolorosa, em que filósofos que era suposto serem conhecidos em profundidade revelavam facetas inesperadas.

A título de exemplo, e porque, como diz Heidegger, a filosofia fala grego, assinalo Platão e Aristóteles. O primeiro é por vezes considerado um feminista «avant la lettre» pela educação semelhante que propõe para homens e mulheres. Assim no que respeita aos guardiões da cidade, as diferenças sexuais são irrelevantes pois homens e mulheres podem desempenhar as mesmas funções, consoante nos é explicado no livro V da *República*. Mas se Platão sustenta que «(...) não há na administração da cidade nenhuma ocupação própria da mulher enquanto mulher nem do homem enquanto homem», conclui esta fala com a tese de que «a mulher participa de todas as actividades de acordo com a natureza, e o homem também, conquanto em todas elas a mulher seja mais débil do que o homem.»<sup>7</sup> Aliás, esta «igualdade» é obtida com o sacrifício de aspectos que habitualmente são atribuídos às mulheres e valorizados enquanto actividades femininas: ignora-se ou anula-se o papel específico da mulher na maternidade, na relação familiar e na educação dos filhos; as jovens são submetidas a um adestramento violento que as prepara para a guerra, etc. etc. Na verdade, a desigualdade entre sexos é notória no pensamento platónico. A atestar este facto destaca-se, entre outros, o exemplo do mito das almas caídas relatado no *Timeu*. Nele os homens que levaram uma vida dissipada neste mundo, são ameaçados com o castigo de reencarnarem, numa vida futura, num corpo de mulher.<sup>8</sup>

Diferente é a posição aristotélica na qual se acentua a divergência entre masculino e feminino, caracterizando cada um deles com qualidades específicas. É nítida a superioridade do homem sobre a mulher. Esta, mesmo a nível biológico, é considerada inferior sendo associada à matéria e, como tal, definida pela

---

<sup>7</sup> PLATÃO, *República*, livro V, 455 d, trad. de Maria Helena da Rocha Pereira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980, p. 220.

<sup>8</sup> PLATÃO, *Timeu*, 41 d – 42 d.

passividade. O homem é activo e no par matéria/forma corresponde à forma. Enquanto mais fraca, a mulher tem menos calor, os seus fluidos são mais débeis, o seu papel na concepção é secundário. Diz-nos o Estagirita que «A palidez da mulher e a ausência de vasos sanguíneos proeminentes é sempre mais visível e é óbvio o deficiente desenvolvimento do seu corpo comparado com o do homem.» O que o leva a concluir pela tese então pacificamente aceite de que a mulher «é um homem mutilado».<sup>9</sup>

A tese aristotélica fez carreira até ao século XX, ganhando um novo fôlego com os trabalhos de Freud. Este, unanimemente considerado um revolucionário no que respeita à sexualidade, recuperou afinal as ideias do Estagirita, inserindo-as no paradigma analítico, revestindo-as de «cientificidade» e dando-lhes novo vigor. A ideia freudiana de que a mulher inveja o homem pelo facto de este ter um pénis, retoma, agora com mais crueza, o entendimento da mulher como um homem castrado. Como bem realça Sylvianne Agacinski, há toda uma lógica da ausência, ou da falha, ou da falta («la logique du manque») que se desenha de Aristóteles a Freud, passando por muitos outros.<sup>10</sup>

Para além deste primeiro levantamento e mais importante do que ele sucedeu-se um segundo momento, construtivo, no qual se procurou perceber as razões desta aparente misoginia dos filósofos. A ideia era encontrar nela uma outra chave de leitura para os mesmos, demonstrando até que ponto as teses que defendem sobre as mulheres são ou não coerentes com a totalidade das teorias por eles sustentadas e que implicações trazem para um entendimento global dos seus sistemas.

**As mulheres filósofas** – paralelamente à investigação sobre os filósofos processou-se uma pesquisa sobre as filósofas. No que respeita ao século XX a tarefa foi fácil pois a sua existência tem sido suficientemente divulgada, quer na linha das chamadas «filosofias feministas» quer na produção filosófica «tout court». Desta última lembramos imediatamente os nomes de Edith Stein, Hannah Arendt, Susan Langer, Simone Weil, Iris Murdoch, Mary Warnock, Maria Zambrano. De entre as filósofas feministas contemporâneas destacamos, por nos terem interessado especialmente, Simone de Beauvoir, Luce Irigaray, Nancy Tuana, Sara Rudick, Carol Gilligan, Geneviève Lloyd, Val Plumwood.

Procurámos fazer um mesmo levantamento no que respeita ao passado, o que implicou lermos a história da filosofia com atenção a certas vozes até hoje silenciadas, divulgando textos injustamente desconhecidos e percebendo que houve maneiras diferentes de fazer filosofia que não passaram pela construção de grandes sistemas. Régine Piétra, que conosco colaborou em 1998, apresen-

<sup>9</sup> ARISTÓTELES, *Da Geração dos Animais*, 727 a.

<sup>10</sup> AGACINSKI, Sylviane, *Politique des Sexes*, Paris, Seuil, 1998, pp. 39 e segs.

tou-nos um quadro de cerca de cinquenta mulheres filósofas referenciadas pelos doxógrafos antigos e ajudou-nos a perceber as razões do esquecimento a que foram votadas. Tal como aconteceu com os pré-socráticos, dos quais nos restam fragmentos mas sobre os quais muito se tem especulado, estas mulheres deixaram vestígios indirectos que nos permitem reconstituir o seu pensamento e acção. Figuras como Aspásia, Athenais, Eudóxia, Diotima, Hypatia, Hiparquia, Leontium, deveriam constar em histórias da filosofia, a par dos seus colegas masculinos com quem conviveram e argumentaram. Na Idade Média todos conhecem os nomes de Heloísa, Hildegarda de Bingen, Cristina de Pisan, mas os seus escritos continuam a ser omissos nos programas universitários de Filosofia Medieval. O mesmo acontece com a plêiade de filósofas da modernidade tais como Margareth Cavendish, Anne Conway, Catherine Cockburn, Mary Astell, a Princesa Elisabeth da Boémia, Mary Wollstonecraft. A modificação da situação social e cultural, nomeadamente a perda progressiva de importância das universidades como foco quase exclusivo de difusão de saber, levou a uma aceitação – embora com alguma complacência – da colaboração feminina. Nos pequenos círculos e nos «salons», a presença das mulheres faz-se sentir. E nesta época há muita produção epistolar feminina, de grande interesse quer em si mesma quer no papel que desempenhou no esclarecimento e aprofundamento de aspectos controversos do pensamento dos filósofos. É assim que através de Lady Masham e das questões por ela levantadas a Leibniz, a teoria das mónadas se torna mais perceptível; é deste modo que as perguntas por vezes impertinentes de Elisabeth da Boémia nos revelam um outro Descartes que as *Meditações* não permitiam antever.

**Um pensamento feminino** – outra linha de investigação procurou responder a interrogações tais como: «haverá afinidades no pensamento filosófico das mulheres?» ou «será lícito falar de um pensamento filosófico feminino?». As soluções e orientações quanto a esta problemática são diversas e apontam para linhas diferenciadas. Também entre os investigadores e investigadoras do projecto não houve (nem há) unanimidade. Destacamos pelo seu interesse duas temáticas que têm sido contempladas nos trabalhos em curso e cujo aprofundamento tem contribuído para clarificar os diferentes posicionamentos tomados. Uma diz respeito à «Ética do Cuidado», outra à «Identificação da Diferença».

A ética do cuidado pretende valorizar o papel da mulher, dando importância a valores culturais que habitualmente lhe têm sido atribuídos e propondo um modo de vida em que tais características sejam relevadas. A emotividade, o cuidado com os outros, a compaixão, a partilha, o valor do corpo, a interdependência, a confiança, a capacidade de relacionamento e outros valores semelhantes, são considerados com alguma complacência. Associados a um universo feminino, eles têm desempenhado um papel secundário no imaginário da cultura ocidental

onde dominam os ideais de autonomia, competitividade, afirmação de si, poder, etc. etc. Dizemos que a ética do cuidado é feminina pois destaca valores geralmente cultivados por mulheres, nomeadamente ligados a actividades de desvelo e de solicitude para com os outros, nomeadamente para com as crianças, os doentes, os velhos. Pretende-se sublinhar a mundividência própria desenvolvida nessas actividades em contraste com uma ética generalista e abstracta dominada pelas noções de dever e de justiça.

Com as devidas excepções – mas a excepção não faz a regra – é possível desenhar um modo feminino de pensar eticamente, mais sensível às relações, valorizando os casos particulares e privilegiando a emoção. Como também é possível determinar um modo masculino de colocar os problemas morais que valoriza a regra, a norma universal e a imparcialidade estrita. Para algumas feministas, tais diferenças não se explicam exclusivamente por estereótipos nem pelo carácter artificial da noção de género. Elas implicam um modo realmente diferente que homens e mulheres têm de encarar os valores éticos, o que de modo algum implica que a mulher seja considerada como um ser moral de segunda como sustentavam Kant e Freud.

Os estudos de Carol Gilligan<sup>11</sup> na sua tentativa de superar as conclusões de Kohlberg sobre a génese dos conceitos morais foram objecto de particular atenção. Os inquéritos por ela feitos a uma população feminina e o trabalho desenvolvido sobre as respostas obtidas, contribuíram grandemente para a valorização de outras referências éticas, que atendem a aspectos contextuais, afectivos e pragmáticos. Alertaram-nos para uma moral diferente – uma voz diferente – menos atenta ao direito e à justiça, mais preocupada com o cuidado, com a relação com os outros e com a responsabilidade. Gilligan contrasta o desenvolvimento ético pensado pelos filósofos, caracterizado pela valorização da abstracção e da autonomia, com os comportamentos éticos demonstrados por mulheres, nos quais salienta a contextualização e a atenção ao caso particular. A voz feminina que destaca é fortemente orientada para a ajuda, para a responsabilidade e para o relacionamento interpessoal, contrastando com a voz masculina mais preocupada com os direitos, as regras e a lei.

Um outro tema que tem preocupado o nosso projecto é o da identidade e da diferença. Geneviève Fraisse em *La Différence des Sexes*<sup>12</sup> espanta-se com a ausência de um filosofema sobre a diferença dos sexos. É verdade que hoje ele começa a esboçar-se, mas de um modo transversal, no tratamento dado ao amor, ao corpo, ao desejo, mas raramente é encarado como questão válida em si mesma.

<sup>11</sup> GILLIGAN, Carol, *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1996.

<sup>12</sup> FRAISSE, Geneviève *La Différence des Sexes*, Paris, PUF, 1996.



Procurando documentar-nos sobre trabalhos existentes relativamente a esta temática, para tornar mais consistente uma possível produção original sobre o assunto, deparámos com um estudo interessante elaborado por Sara Rudick no que respeita ao pensamento feminino. Em *Maternal Thinking*<sup>13</sup> a autora parte de uma experiência – a do pensamento maternal – considerando o pensamento que a partir dela se vai formando. A mãe (ou a pessoa que a substitui e que obviamente pode ser do sexo masculino) dedica parte da sua vida a cuidar de crianças. É a ela que a sociedade exige determinado tipo de respostas. Daí ela desenvolver, no desempenho das suas tarefas, um modo próprio de pensar. Há três exigências básicas que vemos presentes em todas as culturas e às quais a pessoa que cuida de crianças deverá responder: a preservação, o crescimento e a aceitação social. É ao desempenhar estas funções que ganha corpo um determinado tipo de pensamento que Rudick classifica como «maternal».

Aceite que todo o pensamento se processa a partir de uma prática, verificações que o pensamento maternal se constrói no interior de uma ética do cuidado. Valorizando a operacionalidade, ele recusa as abstrações dicotomizantes aliando razão e emoção, raciocínio e afectividade. É um pensamento holístico, muito ligado a situações concretas, aberto à modificação, dispendo de critérios, de prioridades e de objectivos muito particulares. Daí o aproveitamento dessas características no estabelecimento da paz e dos consensos; daí a importância das mulheres em movimentos pacifistas.

As obras de Rudick e de Gilligan, estudadas no interior do projecto e depois integradas nos Seminários de Mestrado, fazem-nos mergulhar no tema central para o qual tem convergido a nossa investigação: a existência de um pensamento feminino e, mais precisamente, de uma filosofia no feminino.

Na impossibilidade de por enquanto responder de um modo consistente às questões que levantámos, vamos trabalhando numa linha em que elas se integram de pleno direito – a de «Uma Filosofia no Feminino», um projecto em aberto que gostaríamos de ver divulgado e que agora, através desta apresentação nas Comemorações do Dia Internacional da Mulher na Câmara Municipal da Moita, teve mais uma oportunidade de se tornar conhecido.

---

<sup>13</sup> RUDICK, Sara, *Maternal Thinking. Towards a Politics of Peace*, London, The Women's Press, 1990.

# LISTA DE PARTICIPANTES





ALEXANDRE, Ana Filipa Caramujo Branco – Professora de História  
ALMEIDA, Maria da Luz de – Reformada  
ÁLVARO, Cláudia Maria dos Santos – Professora de Línguas e Literaturas Modernas, na Escola Secundária da Baixa da Banheira  
ARROCHINHO, Rosa Maria Teixeira – Professora de Línguas e Literaturas Modernas na Escola Secundária da Baixa da Banheira  
AZEVEDO, Liana Maria Pinho Ribeiro de – Professora de Artes Plásticas, na Escola Secundária da Baixa da Banheira  
BASTOS, Maria Dulce Pessoa dos Santos Gomes – Professora de Línguas e Literaturas Modernas  
BARROSO, Maria do Sameiro – Médica  
BOTAS, Graciete da Conceição Cadete – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico  
BRAZ, Maria Noémia da Silva – Professora de História no Ensino Secundário  
CANUDO, Maria Rosa Ventas Pereira A. – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico  
CARAPINHA, Bruno Alexandre Victorino – Estudante do Curso de História  
CARDOSO, Maria Rosa Cândido António – Professora do 1º e 2º Ciclos do Ensino Básico, na Escola Nº 2 de Alhos Vedros  
CARVALHEIRA, Mário Alecrim – Jornal da Vila  
CASTRO, Maria Emília da Conceição Matos – Professora na Escola Secundária da Baixa da Banheira  
CHURRITO, Elisabete da Conceição – Estudante do Curso de História, Variante de Arqueologia, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
CONDE, Ana Isabel Dias Guerreiro – Professora de Línguas e Literaturas Modernas  
CORREIA, Fernando Manuel Freitas – Professor de História  
CORREIA, Leopoldina de Jesus Martins – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico  
DELGADO, Maria Palmira Alves – Professora  
DIAS, Guilhermina Nunes Almeida – Reformada  
DIAS, Rosália da Piedade Damas Sousa – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico, na Escola da Baixa da Banheira Nº 5  
DOMADO, Maria da Luz dos Santos Dias – Professora na Escola Básica do 2º e 3º Ciclo de D. Pedro II - Moita  
DUARTE, Ana Paula Pereira Borges – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico, na Escola da Baixa da Banheira Nº 5  
FATELA, Maria da Conceição Galdes – Professora de Línguas e Literaturas Modernas  
FEIO, Cláudia dos Santos Araújo – Estudante de Arqueologia, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

FERREIRA, Maria Elvira do Espírito Santo – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico, na Escola da Baixa da Banheira N° 5

FERREIRA, Rui Manuel Carneiro – Estudante do Curso de História, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

FIGUEIRA, Maria Alice Morais Valente – Professora de Línguas e Literaturas Modernas, na Escola Secundária da Baixa da Banheira

FLOR, Maria da Glória da Luz Ramalho – Professora

FRANCO, Maria de Fátima da Silva Glória – Professora

FURTADO, Rodrigo Miguel Correia – Professor de História

GANHÃO, Gertrudes Maria Valadas Borracho – Auxiliar Pedagógica, na Cercimb

GARCIA, Carmen Maria Brito Batista – Professora

GIRÃO, Francelina Fernandes de Castro Vieira – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico

GOMES, Maria da Conceição Amado – Professora de Matemática/Ciências da Natureza do 2º Ciclo do Ensino Básico

GOMES, Maria de Lourdes T. Amorim F. – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico

GOMES, Noémia Fernandes Santos – Auxiliar Pedagógica, na Cercimb

GONÇALVES, Maria Paula Anastácio – Professora de História, na Escola dos 2º e 3º Ciclos do Ensino Básico de D. João I, da Baixa da Banheira

GONÇALVES, Rita L. Prazeres – Estudante do Curso de Linguística, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

GUEDES, Joana Veiga Malta Correia – Estudante

GUERRA, Célia Maria Monteiro dos Reis – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico

HALL, Aline Gallasch – Estudante do Curso de História, Variante de História da Arte

HORTA, Vickie dos Santos Carlos – Professora do 1º e 2º Ciclos do Ensino Básico

JACINTO, Teresa Isabel Mariz Rodrigues – Estudante do Curso de História, Variante de História da Arte

LEONOR, Maria Cristina Monteiro – Professora na Escola Secundária da Baixa da Banheira

LIBÓRIO, Maria Isabel Lopes – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico

LISBOA, Pedro Nuno Sampaio da Nóvoa – Estudante do Curso de História

LOPES, Ana Catarina Flores dos Santos - Estudante do Curso de História, Variante de Arqueologia

LUÍS, Carla Maria Fernandes – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico

MACHADO, Helena Catarina Durão – Estudante do Curso de História, na

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

MARQUES, Paula Cristina Cardoso – Professora na Escola Secundária da Baixa da Banheira

MARTINS, Eduardo Gonçalves – 5º Ano Industrial

MARTINS, Maria Amélia Albino Chaveiro da Silva Abrantes – Professora de História

MARTINS, Maria da Conceição Guerreiro – Professora Efectiva do 1º Ciclo do Ensino Básico, na Escola de Alhos Vedros Nº 2

MARTINS, Rosa Maria Guerreiro – Professora de História

MENDES, Carlos Alberto Santos – Estudante do Curso de História, Variante de Arqueologia, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

MENDES, Maria Belmira Cordeiro Santos – Aposentada

MOCHO, Maria Aurora Videira – Professora

MONTEIRO, Maria Amália Paula Anime – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico

MOTA, Ana Maria Fialho Borralho Soares da – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico

NEVES, Paula Cristina Gonçalves – Professora do Ensino Secundário

NOVA, Maria do Carmo Conceição dos Santos Vila – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico, na Escola de Alhos Vedros Nº 2

OLIVEIRA, Ana Sofia Baptista Veran – Estudante do Curso de História

OLIVEIRA, Manuel José Cravo de – Reformado

OLIVEIRA, Maria Isabel Ramos Domingues de – Educadora de Infância

PARMAR, Hiteshkumar Chimanolal – Estudante do Ensino Superior

PASCOAL, Mariana Rosa Noronha Bacalhau – Professora na Escola Secundária da Baixa da Banheira

PATRONILHO, Carla Sofia Gonçalves Bolinhas Miranda – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico, na Escola da Moita Nº 3

PAULINO, Silvana Cassaca Parreira – Professora

PAZ, Ana Luísa Fernandes – Estudante do Curso de História

PEDRO, Maria José Nogueira – Auxiliar Pedagógica, na Cercimb

PEDRO, Maria Manuela Súbtil Brito – Professora de Matemática

PEIXOTO, Francisco de Sales Guerreiro Nuno de Abreu – Estudante do Curso de História

PEREIRA, Maria Antónia Costa – Professora de História

PETERS, Maria da Conceição Almeida – Professora de História

PIEIDADE, Luis Manuel Reimão Simões – Professor de História, na Escola Secundária da Baixa da Banheira

PIEIDADE, Maria Antonieta Santos

PINHO, Joana Maria Balsa Carvalho de – Estudante do Curso de História,

Variante História da Arte

PIRES, Maria Teresa da Silva – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico  
POMBAL, Susana Raquel de Paula Silva – Estudante do Curso de História,  
Variante de Arqueologia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa  
PRESUMIDO, Ricardo José de Jesus – Estudante do Curso de História  
RALA, Maria Antonieta Santos Piedade – Auxiliar Pedagógica, na Cercimbo  
RETO, Maria Angelina Ferreira – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico  
RIBEIRO, Elisabete Maria de Jesus – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico  
ROBALO, João Lopes – Estudante  
ROCHA, Deodália dos Santos Garcia – Professora de Educação Física do 2º  
Ciclo do Ensino Básico  
ROCHA, Maria Cristina Moreira da – Professora do 2º Ciclo do Ensino Básico  
RODRIGUES, Adosinda Maria Álvaro – Professora de Línguas e Literaturas  
Modernas, na Escola Secundária da Baixa da Banheira  
RODRIGUES, Teresa Isabel Mariz – Estudante do Ensino Superior  
ROMBA, Sofia Isabel da Silva – Professora  
SALGUEIRO, Maria Teresa Palma F. – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico,  
na Escola da Moita Nº 3  
SANTOS, Artur José Almeida – Professor de História  
SANTOS, Maria Teresa Sousa – Professora de Filosofia, na Escola Secundária  
da Baixa da Banheira  
SANTOS, Ricardo Jorge Ângelo Dourado dos – Estudante do Curso de História,  
Variante de Arqueologia  
SÊCO, Paula Cristina Félix – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico  
SILVA, Anabela Almeida Lopes da – Professora  
SILVA, Hermínia Maria de Matos – Professora de Línguas e Literaturas  
Modernas, na Escola Secundária da Baixa da Banheira  
SILVA, Sílvia da Ascensão Marques Apolinário da – Professora do 1º Ciclo do  
Ensino Básico, na Escola da Moita Nº 3  
SIMAS, Francisco Elói da Trindade – Reformado  
SOARES, Ana Maria Costa – Professora do 1º Ciclo do Ensino Básico, na Escola  
da Moita Nº 3  
SOARES, Maria Ilda Silva Ramos Guerreiro – Professora do Ensino Secundário  
SOBRAL, Sílvia Dias – Estudante do Curso de História, na Faculdade das  
Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa  
SOUSA, Célia da Conceição Marques dos Santos – Professora  
SOUSA, José Carvalho de – Professor do Ensino Secundário  
SOUSA, Maria Antónia Amaral de – Professora de História, na Escola dos 2º e  
3º Ciclos de D. Pedro II - Moita  
TAVARES, Catarina – Professora de História

TORGAL, Luís Manuel Braga dos Reis – Professor de Matemática

VENTURA, Filomena Maria da Silva Magalhães – Professora Especializada do 1º Ciclo do Ensino Básico

VENTURA, Maria Manuela – Auxiliar Pedagógica, na Cercimb

VIEIRA, António José Branco – Metalúrgico



