

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM LETRAS
LINHA DE PESQUISA – TEXTO, MEMÓRIA E CULTURA

DISCURSOS E REGIMES DE VERDADE SOBRE AS MULHERES E A
PROSTITUIÇÃO EM A PÉCORA, DE NATÁLIA CORREIA

NATHALIA SANTOS CAMARGO

Guarapuava (PR)

2024

NATHALIA SANTOS CAMARGO

**DISCURSOS E REGIMES DE VERDADE SOBRE AS MULHERES E A
PROSTITUIÇÃO EM A PÉCORA, DE NATÁLIA CORREIA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual do Centro-Oeste, na linha de pesquisa: texto, memória e cultura, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Orientadora: Professora Doutora Denise Gabriel Witzel

Guarapuava (PR)

2024

Catálogo na Publicação
Rede de Bibliotecas da Unicentro

Camargo, Nathalia Santos

C173d

Discursos e regimes de verdade sobre as mulheres e a prostituição em A Pécora, de Natália Correia / Nathalia Santos Camargo. – – Guarapuava, 2024.

xv, 97 f. : il. ; 28 cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual do Centro-Oeste, Programa de Pós-Graduação em Letras. Área de Concentração: Interfaces entre a Língua e Literatura, 2024.

Orientadora: Denise Gabriel Witzel

Banca examinadora: Amanda Batista Braga, Nilcéia Valdati

Bibliografia

1. Discurso. 2. História das mulheres. 3. Michel Foucault. 4. Natália Correia. 5. Prostituição. I. Título. II. Programa de Pós-Graduação em Letras.

CDD 869.2



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CENTRO-OESTE/UNICENTRO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO - PROPESP
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS – PPGL



TERMO DE APROVAÇÃO

NATHALIA SANTOS CAMARGO

DISCURSOS E REGIMES DE VERDADE SOBRE AS MULHERES E A PROSTITUIÇÃO EM *A PÉCORA*, DE NATÁLIA CORREIA

Dissertação aprovada em 26/02/2024 como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre no curso de Pós-graduação em Letras, área de concentração Interfaces entre Língua e Literatura, da Universidade Estadual do Centro-Oeste, UNICENTRO, pela seguinte banca examinadora:

Prof.(a) Dr.(a) Denise Gabriel Witzel (UNICENTRO) - Presidente/Orientador(a)

Prof.(a) Dr.(a) Amanda Batista Braga (UFPB) - Membro Titular

Prof.(a) Dr.(a) Nilcéia Valdati (UNICENTRO) - Membro Titular

GUARAPUAVA-PR
2024

Correspondência Interna 056/2024. Assinatura Simples realizada por: **Amanda Batista Braga (XXX.049.904-XX)** em 27/02/2024 10:49 Local: CIDADAO, **Nilcéia Valdati (XXX.319.169-XX)** em 27/02/2024 11:55 Local: UNICE/PPGL, **Denise Gabriel Witzel (XXX.219.618-XX)** em 27/02/2024 16:14 Local: UNICE/EDUNI. Inserido ao documento 759.447 por: **Omar Riciéri Nunez Dalmaz** em: 27/02/2024 10:40. Documento assinado nos termos do Art. 38 do Decreto Estadual nº 7304/2021. A autenticidade deste



ePROTOCOLO

Correspondência Interna 056/2024.

Documento: **Atan52024TermoAprov.DefesadeNathaliaSantosCamargo.pdf.**

Assinatura Simples realizada por: **Amanda Batista Braga (XXX.049.904-XX)** em 27/02/2024 10:49 Local: CIDADAO, **Nilcéia Valdati (XXX.319.169-XX)** em 27/02/2024 11:55 Local: UNICE/PPGL, **Denise Gabriel Witzel (XXX.219.618-XX)** em 27/02/2024 16:14 Local: UNICE/EDUNI.

Inserido ao documento **759.447** por: **Omar Ricieri Nunez Dalmaz** em: 27/02/2024 10:40.



Documento assinado nos termos do Art. 38 do Decreto Estadual nº 7304/2021.

A autenticidade deste documento pode ser validada no endereço:

<https://www.eprotocolo.pr.gov.br/spiweb/validarDocumento> com o código:
25bdad6b09ef300112e5ad76b2f49633.

À minha mãe e às mulheres da minha vida.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente aquela que me permitiu chegar até aqui, aquela que me sustentou financeiramente e afetivamente, acreditando sempre nas minhas escolhas, minha mãe, Suzana. Obrigada por ser a minha Lorelai.

À minha tia-avó, Benedita, por me criar e nutrir com tanto afeto.

À minha avó Catarina, por me ensinar a ser forte e me inspirar a ser independente.

Agradeço grandemente à minha orientadora, professora, amiga, Denise Witzel, que acolheu as minhas ideias desde meu primeiro ano da graduação. Obrigada por me apresentar a lente dos Estudos Discursivos Foucaultianos e o Michelzinho. Meus aprendizados são para além da pesquisa e dão sentido à minha existência.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa.

Agradeço às professoras Nilcéia Valdati e Amanda Braga, minhas bancas, pela leitura atenta e pelas valiosas considerações, na qualificação e na defesa.

Agradeço às amigas e amigos que se tornaram minha família em Guarapuava, desde que comecei o meu caminho nas Letras, em 2017. Ainda que não consiga mencionar todas(os) neste breve espaço, esse agradecimento se estende àquelas(es) que me acompanharam e acompanham nesta jornada de trabalho e de vida, sobretudo, às membras(os) do LEDUNI, grupo de estudos e de cafés do qual faço parte desde o primeiro ano da graduação.

Em especial, Felipe e Bruno, meus grandes companheiros, ex-leduners. Todos os cafés, tardes e noites jogando videogame, tendo conversas intelectuais e toscas fizeram a minha vida mais divertida.

Giuliana, meu porto seguro, quem tornou meu 2023 mais leve. Uma amiga que se tornou família. Obrigada por tanto.

Mônica e Fabiula, por compartilharem o caminho das Letras e da vida comigo.

Geovanna e Rachel, por serem minhas grandes amigas há mais de dez anos, com as quais sempre posso partilhar as dores e vitórias.

Giulio, Carol e Rosane, com os quais também posso dividir os momentos bons e ruins, apesar da distância.

Nathan, por me lembrar que há vida para além do trabalho e soprar para longe as minhas ansiedades.

Credo

Creio nos anjos que andam pelo mundo,
Creio na Deusa com olhos de diamantes,
Creio em amores lunares com piano ao fundo,
Creio nas lendas, nas fadas, nos atlantes,

Creio num engenho que falta mais fecundo
De harmonizar as partes dissonantes,
Creio que tudo eterno num segundo,
Creio num céu futuro que houve dantes,

Creio nos deuses de um astral mais puro,
Na flor humilde que se encosta ao muro,
Creio na carne que enfeitiça o além,

Creio no incrível, nas coisas assombrosas,
Na ocupação do mundo pelas rosas,
Creio que o Amor tem asas de ouro. Ámen.
(Natália Correia)¹

As bruxas da República colocarão fim à maldição da fala das mulheres. Elas estilhaçarão os cânones da eloquência, violarão as leis da retórica, desconstruirão as normas da comunicação. Defenderão dicções espasmódicas, dicções monótonas, dicções lentas. Elas falarão palavras que suspendem o debate e que, de repente, avultam-se em uma explosão verbal. Elas reabilitarão vozes agudas, vozes marginais e marginalizadas, sotaques populares, sotaques regionais, defenderão a biodiversidade das vozes. Elas nos lembrarão de que é também preciso educar a escuta e de que “a verdadeira eloquência zomba da eloquência” (Pascal, 1670). Bruxas da República, às suas tribunas: ‘Liberdade, igualdade, *adelphité*’! (Marlène Coulomb-Gully, 2022)²

¹ Disponível em: <https://www.portaldaliteratura.com/poemas.php?id=1486>. Acesso em: 20 jun. 2023.

² Tradução de Amanda Braga e Vanice Sargentini.

RESUMO

Os discursos e os regimes de verdade sobre as mulheres e a prostituição, tal como anuncia o título, é a questão central desta dissertação, que está circunscrita nos Estudos Discursivos Foucaultianos (EDF). O objetivo deste trabalho é pensar, discutir e apontar os efeitos do saber e do poder em relação ao sujeito na história, de modo a responder à pergunta: Quem somos nós hoje? Para tanto, uma história das mulheres no Ocidente – do trabalho produtivo, da prostituição, da santidade – foi articulada aos conceitos foucaultianos de discurso, saber e poder, a fim de situar o sujeito mulher nessas relações sociais, objetivado e subjetivado pelos discursos. Também, aos conceitos de corpo, gênero e governamentalidade, para que se pudesse compreender a antinomia que atravessa as mulheres na história, marcadas pela materialidade de seu corpo e sua capacidade reprodutiva. O material de análise é composto pela peça de teatro *A pécora* (1990), da escritora portuguesa Natália Correia, a qual, na referida obra e em outros ditos e escritos, tece críticas aos dispositivos de poder – Igreja, Estado, Capitalismo –, denunciando que eles operam em conjunto, subjugando corpos e fortalecendo vontades de verdade fundamentalmente cristãs, não raro, misóginas. Com efeito, a dissertação descreve o funcionamento de verdades, efeitos de poder sobre os corpos e vidas do sujeito mulher, focalizando o como este sujeito é explorado pelos diferentes dispositivos, que acabam por invisibilizar seu trabalho e tomar sua capacidade reprodutiva em termos de dever.

Palavras-chave: Discurso; História das mulheres; Michel Foucault; Natália Correia; Prostituição.

ABSTRACT

The discourses and regimes of truth regarding women and prostitution, as the title announces, are the central issue of this dissertation, which is circumscribed within Foucaultian Discursive Studies (FDS). The aim of this work is to think, discuss, and point out the effects of knowledge and power in relation to the subject in history, in order to answer the question: Who are we today? To this end, a history of women in the West – of productive work, prostitution, and sanctity – has been articulated with Foucauldian concepts of discourse, knowledge, and power, in order to situate the female subject in these social relations, objectified and subjectified by discourses. Also, the concepts of body, gender, and governmentality are used to understand the antinomy that runs through women in history, marked by the materiality of their bodies and their reproductive capacity. The material of analysis consists of the play *A Pécora* (1990), by the portuguese writer Natália Correia, who, in the aforementioned work and in other sayings and writings, criticizes power devices – Church, State, Capitalism –, denouncing that they operate together, subjugating bodies and strengthening fundamentally Christian wills of truth, sometimes misogynistic. Indeed, the dissertation describes the functioning of truths, power effects on the bodies and lives of the female subject, focusing on how this subject is exploited by different devices, which end up invisibilizing her work and taking her reproductive capacity in terms of duty.

Keywords: Discourse; History of women; Michel Foucault; Natália Correia; Prostitution.

LISTA DE SIGLAS

EDF – ESTUDOS DISCURSIVOS FOUCAULTIANOS

HDFO – HISTOIRE DES FEMMES EN OCCIDENT

PIDE – POLÍTICA INTERNACIONAL E DE DEFESA DO ESTADO

TABELA DE FIGURAS

Figura 1 – Páginas do livro Missão abreviada, de padre Manoel Couto (1884)	62
Figura 2 – Mapa de Fátima. A Sudeste, a indicação do caminho para Aljustrel.....	64
Figura 3 – A anunciação, Ms. 50, 1, 016, f.32.	84
Figura 4 – A anunciação, Ms. 50, 1, 022, f.21.	85
Figura 5 – A anunciação - Ms.50, 1, 023, f.2.	86

SUMÁRIO

<i>Prólogo</i>	14
1 INTRODUÇÃO	16
1.1 O MATERIAL DE ANÁLISE: <i>A PÉCORA</i> , DE NATÁLIA CORREIA	21
2 UMA ANÁLISE DO DISCURSO COM MICHEL FOUCAULT	24
2.1 O CONTROLE DO DISCURSO	25
2.2 A ARQUEOLOGIA DO SABER – QUESTÕES DE MÉTODO.....	29
2.2.1 O conceito de enunciado	30
2.2.2 O arquivo.....	34
2.3 A GENEALOGIA E O CORPO COMO OBJETO DO DISCURSO	36
2.4 O SUJEITO, O PODER E A GOVERNAMENTALIDADE	40
3 UMA CERTA HISTÓRIA DAS MULHERES	45
3.1 DISCURSOS SOBRE AS MULHERES E SEU CORPO NAS RELAÇÕES ECONÔMICAS	49
3.2 DA GRANDE DEUSA INANNA A MELÂNIA SABIANI, DISCURSOS SOBRE A PROSTITUIÇÃO.....	55
4 A VERDADE TEM UMA HISTÓRIA	62
4.1 LOURDES, FÁTIMA E MELÂNIA, NARRATIVAS QUE SE REPETEM	63
4.1.1 Portugal sob ditadura	69
4.2 A HISTÓRIA ARRUINANDO O CORPO DE PUPI.....	71
4.3 A CRIAÇÃO DE SANTA MELÂNIA.....	80
CONSIDERAÇÕES FINAIS	90
REFERÊNCIAS	94

Prólogo

Fui guiada e movida, nesta dissertação, por inquietações que vão ao encontro das problematizações propostas por Michel Foucault (1926-1984) ao longo de sua obra, mais precisamente, por sua busca em compreender como os seres humanos se constroem e se tornam sujeitos em meio às relações sociais e discursivas³, afastando-me de qualquer explicação metafísica que justifique o que é ser um homem e o que é ser uma mulher. Com base em suas discussões, compreendo que tal processo pode ser explicado pelos modos de objetivação e subjetivação do sujeito: pela linguagem, seja na gramática ou na filosofia; pela economia, na medida em que o sujeito é ou deve ser produtivo – se tomarmos como contexto as sociedades capitalistas, mas também outros modos de exploração dos corpos anteriores a esse modelo econômico; e a partir da “história natural” ou da “biologia”, “[...] do simples fato de estar vivo” (Foucault, 1995, p. 231). Junto dessa investigação acerca do sujeito, balizei minha pesquisa, também, a partir de outra pergunta, que Foucault toma emprestada de Kant: “Quem somos nós hoje?”⁴. Isto posto, busquei teórica e metodologicamente descrever e analisar os discursos, uma análise, neste caso, de como as mulheres, enquanto sujeitos, foram discursivamente atravessadas por saberes que as subjugarão a viver à mercê dos homens; para além, como se tornaram sujeitos nas relações sociais e nas relações consigo mesmas.

De alguma maneira, antes de entrar em contato com o exercício de análise teórica dos Estudos Discursivos Foucaultianos (EDF), os questionamentos perante os papéis sociais sempre me incomodaram. Não me contentava com as respostas prontas que obtinha dos adultos quando menina, tampouco com a vida das mulheres ao meu redor: beatas devotas a um deus masculino, aos maridos, ao lar e aos filhos; noite e dia presas ao fogão, à vassoura, ao tanque e à tábua de passar, muitas vezes, sofrendo violências pelo simples fato de serem mulheres. Cumpriam um papel legitimado pelo texto bíblico e pela crença de que tal devoção as glorificaria quando chegassem ao céu, garantindo-lhes um lugar no paraíso. No entanto, se traídas ou abandonadas, não deveriam desistir de seus casamentos; se não houvesse reconciliação, seriam excomungadas e malvistas. Cercadas por discursos e *tabus* sobre seu corpo e sua sexualidade, o caminho a trilhar, enquanto mulher, seria sempre estreito. As mulheres ao meu redor diziam

³ FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

⁴ Essa pergunta tem norteado as pesquisas daqueles que se inscrevem no GT dos Estudos Discursivos Foucaultianos (EDF), grupo de pesquisa e trabalho que faz parte da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Letras e Linguística (Anpoll).

que deveriam ser discretas, silenciosas, limpas, depiladas, zelosas com a aparência e reputação, mesmo quando não tinham marido ou filhos.

Caminhando com os meus incômodos e perguntas no bolso, tive a sorte de conhecer o primoroso trabalho da Professora Doutora Denise Gabriel Witzel, aquela que fez e faz o papel de minha professora, orientadora, amiga – às vezes mãe –, desde 2017, quando comecei o meu caminho nas Letras. A partir de suas falas compreendi como poderia elaborar as minhas críticas e revoltas, a partir de uma análise da língua, da linguagem, dos discursos e, também, valendo-me da filosofia, se considerarmos que temos como mestre o filósofo francês Michel Foucault. Ademais, em minha breve trajetória sob sua orientação, conheci o trabalho de historiadoras e filósofas que me permitiram conhecer uma história das mulheres na experiência ocidental para além dos horizontes que conhecia, o que me proporcionou um olhar para a realidade de mulheres resistentes aos seus aprisionamentos e àquilo que nos conta – ou deixa de contar – a história geral. É possível elaborar a nós mesmas em contextos que nos asfixiam.

Gostaria de assinalar, no entanto, que tomo o trabalho de Foucault para pensar discurso, sujeito, história, práticas e outros valiosos conceitos que me são produtivos para refletir sobre a constituição dos sujeitos – e seus corpos – pelo discurso. Sabemos que Foucault não se debruçou sobre uma história das mulheres ou o como seus corpos foram vigiados e punidos de forma específica, assim, procurei construir uma descrição junto do olhar das mulheres; recorri especialmente ao trabalho da historiadora francesa Michelle Perrot (1995; 2005; 2019; 2021) e da filósofa Silvia Federici (2017). Foi necessário recorrer também aos escritos da escritora Natália Correia – cuja obra já analisava em minha breve passagem em outro programa de pós-graduação, na Universidade Federal do Paraná, no ano de 2021.

1 INTRODUÇÃO

Inscrita num Programa de Pós-Graduação que busca pensar a interface entre língua e literatura, elegi como material de análise a peça da escritora portuguesa Natália Correia (1923-1993), *A pécora* (1990), publicada em 1983, após a Revolução dos Cravos⁵. Tal escolha se deu, especialmente, ao conhecer a trajetória literária e política da autora e seu posicionamento combativo em um contexto ditatorial; também, porque minha leitura e interpretação de sua obra veio ao encontro das perguntas de pesquisa que tenho feito nos meus poucos anos de formação, na graduação e na pós-graduação⁶.

Um levantamento daquilo que já se produziu sobre *A pécora* – em uma busca no Catálogo de Teses e Dissertações da CAPES, na grande área Linguística, Letras e Artes – indica que a peça compôs o material de análise de dois trabalhos nos últimos três anos: *Feminino, sociedade e sagrado: A Pécora, de Natália Correia, Auto da Compadecida, de Ariano Suassuna e The Crucible*, de Arthur Miller (2020), tese de Bruno Vinicius Kutelak Dias; *A pécora, de Natália Correia: dramaturgia, história e religião* (2023), dissertação de Giovana de Paula Santos. O estado da arte reforça que a crítica de Natália Correia, sobretudo na referida obra, é tão atual quanto outrora, quando censuravam a peça e outros de seus escritos. Além disso, o trabalho de Dias (2020) e Santos (2023) contribuíram, para esta dissertação, com discussões sobre leituras e materiais aos quais não tive acesso, que foram importantes principalmente para a compreensão de quem fora a autora num Portugal sob ditadura e, também, ao apresentarem perspectivas de análise distintas.

A tese de Dias (2020), como já indica seu título, busca discutir o feminino, a sociedade e o sagrado, apontando como se dá a relação entre religiosidade, cultura e seus efeitos no social. Seu *corpus* é composto por três obras literárias, todas peças de teatro – *The Crucible*, de Arthur Miller; *A pécora*, de Natália Correia; *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna. Circunscritas em países e períodos distintos, elas têm em comum narrativas que tratam do Cristianismo e seu papel nas sociedades, em especial, quando dita valores morais e sociais, especialmente, para as mulheres. O trabalho focaliza, portanto, a análise das personagens femininas nas obras, bem como aquilo o que dizem delas.

⁵ Acerca da censura sofrida, Natália Correia escreveu no prefácio da peça (1990, p. 9): “Escrita em 1967, esta peça foi então impedida de ser publicada pela jagunçada do regime que exerceu sobre a tipografia que a imprimia a ameaça de fechar-lhe as portas, caso a obra prosseguisse. Ficou, assim, *A pécora* no *purgatório das gavetas*, à espera de provar que nem todas estavam vazias quando a liberdade as abrisse”.

⁶ Optei, por vezes, por escrever em 1ª pessoa na introdução, a fim de explicitar como a minha pesquisa foi pensada no decorrer da minha formação e o porquê escolhi trabalhar com tal material de análise.

Seu terceiro capítulo trata especificamente de *A pécora*. Seu objetivo, como dito anteriormente, é assinalar a relação do feminino com a religiosidade, não se detendo aos aspectos políticos e econômicos no entorno da narrativa da obra, mas também do momento em que Correia escreve. Assim sendo, discute o sagrado e o profano em funcionamento em uma sociedade fortemente cristã; como Melânia Sabiani é representada, ora como santa, ora como prostituta.

A dissertação de Santos (2023), por sua vez, discute a relação entre a dramaturgia, a história e a religião, apontando a aproximação do milagre de Fátima com a peça de Correia; dando visibilidade à intertextualidade, vemos como a narrativa que se repete compõe o imaginário cultural e social. A partir de seu trabalho, é possível compreender como o mito – no caso de nossas análises, o das aparições das santas – tem efeitos de verdade em um terreno religioso. Ao tecer suas análises, também enfatizou a exploração do corpo das mulheres pela Igreja e pelo Capitalismo, convocando sempre os escritos de Correia para tratar da condição das mulheres em momentos históricos específicos – o período que antecede a Primeira República em Portugal, a Primeira República, o Estado Novo e o Portugal com A Revolução dos Cravos.

Os trabalhos de Dias (2020), Santos (2023), também este, valem-se, para suas análises, da relação entre *A pécora* e as aparições de Fátima na Cova da Iria. Assim como em Gal, Portugal também lucrou com a fé do povo português a partir das aparições, discursivizadas como milagres, e fortaleceu as raízes cristãs de um povo historicamente católico, mas que viu o embate entre religião e Estado com a chegada da República. Vemos, portanto, que Correia recria a história da Virgem de Fátima chamando a atenção para o como a Igreja e o Capitalismo – aqui lidos como dispositivos de poder – fortaleceram-se economicamente e a partir da fé, tudo isso sobre o corpo das mulheres.

Esta pesquisa, ainda que focalize em certa medida o mesmo objeto – a peça *A pécora* – trilha outros caminhos teóricos e metodológicos porque se interessa pelos discursos, somando-se ao que já foi pesquisado na expectativa de contribuir, precisamente no campo dos EDF, com um gesto de análise que elege como objetivo geral: (i) analisar os discursos e os regimes de verdade sobre as mulheres e a prostituição em *A pécora*. Como objetivos específicos: (ii) descrever a (re)produção de discursos e o funcionamento de regimes de verdade a partir das discussões de Michel Foucault, sobretudo em suas fases arqueológica e genealógica; (iii) analisar saberes e processos de objetivação e subjetivação das mulheres, sublinhando seu corpo na história do Ocidente; (iv) discutir, a partir das sequências enunciativas selecionadas na obra,

aquilo que se disse sobre as mulheres em um contexto muito específico, na prévia da ditadura salazarista.

No encaço desses objetivos e tendo em conta o teor crítico da obra, além da vida política da escritora Natália Correia, julguei indispensável invocar brevemente sua biografia para descrever as condições sócio-históricas de produção discursiva da peça – que contém fortes críticas à Igreja, à República e ao Capitalismo, enquanto dispositivos de poder. A história de Santa Melânia, que rememora as aparições da Virgem de Fátima, de Lourdes e tantas outras, atualiza tais acontecimentos, apontando que, assim como um enunciado, a história d’*A pécora* “[...] tem margens povoadas de outros enunciados” (Foucault, 2010, p. 110); tal como uma (re)atualização, conta a história de um momento específico em Gal (na ficção) e é escrita em um momento ditatorial (na realidade) e publicada, posteriormente, após a queda da censura. Esses elementos apontam para a singularidade histórica de aparecimento da peça e para a atitude resistente da escritora, uma mulher que não abaixou a cabeça para Salazar.

Nascida na Ilha de São Miguel, nos Açores, em 1923, Natália Correia (1923-1993) foi uma figura marcante em seu meio por seus discursos e conduta. Escreveu poemas, peças, romances, ensaios, atuou como deputada, defensora dos direitos das mulheres e fez parte dos movimentos de resistência frente ao fascismo e o governo do Estado Novo. Para além da vida artística e política, foi proprietária de um bar, o Botequim, lugar que viu passar amigos próximos, famosos escritores e figuras públicas. Com a Revolução dos Cravos, pôde ganhar espaço para colocar-se na ordem do discurso e teve seu próprio programa de televisão, intitulado de *Mátria*⁷. Neste, tecia críticas à sociedade, sobretudo no que dizia respeito aos direitos das mulheres, ainda que não se declarasse feminista (Dacosta, 2003). Diante de suas críticas e discursos, na literatura ou na política, fui levada a pensar sobre uma realidade que a escritora conheceu, na Ilha de São Miguel, e que é bem diferente do que se vira em Portugal durante o salazarismo, principalmente em relação à submissão e subjugação das mulheres e daqueles que viviam à margem.

Segundo Dacosta (2003), Correia acreditava em utopias, outras realidades, formas de vida, e que a mulher é um ser místico. Sua luta política e as críticas presentes nas obras literárias denunciavam, principalmente, as formas de exploração que o Cristianismo e a ditadura salazarista impunham às mulheres. Além disso, via no imaginário ocidental que as histórias arruinavam a mulher e seu corpo. Aqui, quando digo as histórias, especificamente, refiro-me às narrativas mitológicas que funcionam em nossa memória discursiva, para além dos discursos

⁷ Cf. <https://www.rtp.pt/programa/tv/p15819>. Acesso em: 22 out. 2023.

sobre seu dever e seu corpo e sobre como o corpo é tomado como objeto do discurso. Afinal, “[...] sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros” (Foucault, 2017, p. 65). Uma análise assim descrita por Correia (2005):

O céu ou o inferno: radiosa estrela matutina ou deslumbrante instrumento da ira de Zeus; virgem celestial calcando aos pés o dragão ou cúmplice sensual das manhas da serpente; Ariadne dando ao herói o fio que lhe permite sair do labirinto ou fantasma devorador das almas túbias que não decifram o meandro; rainha do lugar luminoso onde nasce o Sol ou guardiã do lugar tenebroso de onde saem as sombras; Inanna⁸, a pura, ou Ereshkigal, a lívida, que nos fixa com olhos de mote; Onfala castradora, efeminando Hércules, ou a dama que enobrece os que a servem com gentil coração; Circe ou Penélope... eis o eterno feminino, luz e treva geminadas no ser bicéfalo em que o mito entifica a Mulher.

Como explicar esta violenta antinomia infundida no princípio feminino? Dir-se-ia que algo de sagrado, no que de benigno e maléfico esta noção comporta, quer preservar a imagem feminina de uma mediocridade que profanaria a sua natureza exponencial. Estranhíssima contradição com o apagado papel que a mulher desempenha na cena social! Mas é a própria contradição que nos dá a chave para decifrar este aparente absurdo (Correia, 2005, p. 11).

Nesse prefácio de *A mulher* (2005), antologia poética coordenada e prefaciada por ela, aponta que, à mercê de uma sociedade patriarcal, de uma racionalidade histórica paternalista, a mulher é atravessada por vontades de verdade sobre seu ser e seu corpo. Para a doutrina cristã, um indivíduo mulher já nasce impuro e pecador, mas pode encontrar algo de divino em si caso venha a tornar-se semelhante à Maria. Por muito tempo, na literatura e nas artes, não foi diferente, a mulher muitas vezes foi, novamente, aquilo que os homens idealizavam. Transfigurada ora em símbolo de divino amor, ora em um ser erótico, é tida historicamente como um ser sobrenatural, carregando consigo revelações, medos e desejos.

Atenta à condição das mulheres e daqueles que viviam desprovidos de seus direitos básicos, Correia questionava-se sobre as racionalidades que regiam – e insistem em reger – o mundo ocidental e o Estado Moderno, especialmente em tempos ditatoriais. Via na ideia do patriotismo, em especial nos termos de Salazar, uma lógica violenta de que deveria haver um só Deus, um só império, regidos fundamentalmente pelo Cristianismo. No Estado Novo, a moral e o conservadorismo deveriam reinar, bem como a voz de um homem no poder. “Como

⁸ “A Grande Deusa, conhecida inicialmente como Inanna e mais tarde como Ishtar, deteve o poder durante todo o nascimento e o berço da civilização do Antigo Oriente Médio, desde o início da história até cerca de 3000 a.C.; e onde ela era adorada, a prostituição sagrada era um ponto focal do ritual religioso” (Roberts, 1998, p. 23).

atingir a paz com os olhos postos num só deus, se as guerras são fornecidas pela nossa fé na vitória sobre a fé dos outros!’ – interrogava-se” (Dacosta, 2003, p. 10).

Situada nos Estudos Linguísticos, mais precisamente nos EDF, a escolha do material de análise se deu, também, porque compreendo que a literatura, enquanto fato de linguagem, apresenta-nos as diferentes formas de movimentarmos e compreendermos o sujeito e sua relação com a língua, o discurso e seus sentidos, que, por sua vez, fazem circular na atualidade da memória discursiva e das sociedades grandes histórias, mitos, verdades e narrativas monumentais⁹. Com efeito, penso a língua em relação à história, à memória, o sujeito de maneira indissociável.

Na esteira dos estudos discursivos que se valem de uma leitura de Foucault, tomo como norte os conceitos e discussões propostas, de forma basilar, em *A arqueologia do Saber* (2010), obra na qual propôs desenvolver uma teoria crítica sobre a produção dos saberes, as instâncias densas, narrativas que se tornam tradição no imaginário da(s) sociedade(s) – que são, com certa regularidade, aceitas como verdades –, verdades entendidas, junto de Foucault, como produções históricas, pois não são absolutas, universais e definitivas, mas construções – e se mantêm na memória, tecendo, portanto, uma memória discursiva¹⁰. Esses saberes que circulam pela e na língua têm uma história e um funcionamento ao nomear seres e objetos, atribuir características às coisas e aos sujeitos. Diante disso, esse entrelaçamento responde à inquietação de Foucault: “Quem somos nós hoje?”. Enquanto sujeitos, somos atravessados e constituídos pelos saberes, poderes e, também, pela língua, ao sermos nomeados, categorizados, subjetivados e caracterizados, mantendo com ela também uma relação de identificação ou rejeição de seus significados e efeitos de verdade.

Assim sendo, procuro nesta dissertação descrever uma regularidade de discursos e regimes de verdade que gravitam em torno do sujeito mulher na peça *A pécora*, dando visibilidade especialmente aos discursos sobre as mulheres e seu corpo nas relações econômicas. Extensivamente, objetivo analisar enunciados que reverberam saberes que subjagam seu gênero e seu corpo. Para isso, no primeiro capítulo – posterior à introdução –, delimito meu norte teórico e metodológico: uma análise dos discursos com Michel Foucault,

⁹ Por monumental, ancorada nas discussões de Foucault, compreendo saberes legitimados na história, tidos como verdades inquebrantáveis.

¹⁰ Considerando que um enunciado sempre mantém relação com outros enunciados para que possa entrar para a ordem do dizível, compreendemos, nos EDF, que há um jogo de (re)atualização da memória discursiva: Assim, compreendemos que se trata de uma “[...] *existência histórica do enunciado* no interior de práticas discursivas regradas por aparelhos ideológicos; ela visa o que Foucault (1971, p. 24) levanta a propósito dos textos religiosos, jurídicos, literários, científicos, ‘discursos que originam um certo número de novos atos, de palavras que os retomam, os transformam ou falam deles, enfim, os discursos que indefinidamente, para além de sua formulação, são ditos, permanecem ditos e estão ainda a dizer’.” (Courtine, 2009, p. 105-106).

fundamentado especialmente a partir dos textos que compõem suas fases arqueológica e genealógica, a fim de compreender a produção e controle dos discursos e como atravessam sujeitos no seio social, dizendo o que são e o que devem ser.

No segundo capítulo, a partir de um panorama sobre uma história das mulheres no Ocidente e nas relações econômicas, ancorada sobretudo nas discussões de Perrot (1995; 2005; 2019; 2021), Federici (2017), a própria Natália Correia em alguns de seus escritos, e outras teóricas feministas que traçam uma história da prostituição na cultura Ocidental, como Legardinier (2009) e Roberts (1998), objetivo dar visibilidades aos processos de objetivação e subjetivação das mulheres.

No terceiro e último capítulo, dedico-me às análises das sequências enunciativas, articulando as discussões de Foucault – utilizando-me de seus conceitos – com as das teóricas citadas anteriormente. Para além, recorri às considerações de Carvalho (2017), Rampinelli (2014), Torgal (2000), acerca da aparição da Virgem de Fátima e o contexto histórico que é pano de fundo da época em que *A pécora* está circunscrita. As análises que compõem o último capítulo são divididas em dois momentos: i) a chegada de Melânia ao prostíbulo e sua morte no evento que canonizaria a falsa Santa Melânia; ii) a encenação de sua aparição para os galeses.

1.1 O MATERIAL DE ANÁLISE: A *PÉCORA*, DE NATÁLIA CORREIA

Em *A pécora* conhecemos Melânia Sabiani, personagem que, devido a um acontecimento espalhado por Gal como um milagre, é tomada pelo povo como a jovem de virtude redentora e santificada sob uma narrativa que se assemelha à da Virgem Maria, ou ainda, à da Virgem de Fátima na Cova da Iria (Rampinelli, 2014). No prólogo, três galesas recitam a história dos pastorinhos que contaram para o povo de Gal a visão que tiveram de Santa Melânia sendo levada por um anjo aos céus. Tal aparição seria considerada um milagre e traria àquele lugar um oratório. Assim sendo, o acontecimento viria a reacender a fé do povo e possibilitar o desenvolvimento de um espetáculo, ou melhor, um altar que traria lucro. No que se assemelha à história da Virgem de Fátima, a aparição é feita aos pastorinhos, que propagam a narrativa do milagre. Em ambas as histórias a Virgem ganha um oratório que movimenta a economia local.

A invenção de uma santa traz para Gal prosperidade, “O oratório é o pão dos galeses!” (Correia, 1990, p. 27), e, com isso, rejeitam a ideia de um Estado moderno: “Mas à indigna miséria / voltaremos cheios de ódio, / se em nome da liberdade / destruírem o oratório.” (p. 29). A história da Santa Melânia circunscreve-se no período final do século XIX. Em Portugal, irrompera uma contestação do poder eclesiástico e a ascensão do liberalismo (na narrativa da

peça, mas também na realidade), isso significa que há uma crise nos ideários do povo cristão (Clemente, 1994). Na obra, observamos a instituição católica defendendo o seu próprio poder; os liberais preocupados com os abusos dos poderes absolutos e a favor de uma democracia; e os intelectuais, preocupados com a ciência e uma certa verdade. Entre eles, sob esses ou aqueles ideais, está o povo, alheio à sua própria condição.

Há entre a população um duelo de discursos. Existem aqueles que acreditam genuinamente no milagre da aparição, na instituição cristã e em seus discursos acerca da salvação por meio da expiação dos pecados, “Sofrei, sofrei, enfermos e pecadores! Esse é o preço que ameniza a expiação.” (Correia, 1990, p. 103); há os progressistas e homens do saber, “A Medicina Retrospectiva / provou que uma criança demente / pode uma Igreja fundar.” (p. 114); e os burgueses, que admitem os seus pecados e vivem em busca de afago, redenção, e buscam tal coisa onde lhes convêm.

Os interesses econômicos da Igreja e dos liberais são fortemente apontados no acontecimento em Gal. Teófilo Ardinelli, administrador local e outrora noivo de Melânia, vê no relato dos pastorinhos – a visão do anjo que leva Melânia para o céu – um terreno fértil para transformar a santidade do local da aparição em uma oportunidade para os seus próprios empreendimentos. Preocupado em proteger os seus interesses, estabelece contato com o atual Bispo do burgo e descobre que este é ciente da farsa, travando então um acordo sobre os lucros do comércio que ali iria florescer. O Bispo, no entanto, hesita em travar um acordo com Ardinelli, apontando que seus ideais são contrários, uma vez que Ardinelli representa uma ameaça à Igreja e seus interesses. Contudo, compreende que sem essa aliança o poder eclesiástico não resistiria à exposição da farsa e também à falta dos donativos. Preocupado com o poder da Igreja, aceita fazer negócios com o administrador, visando, secretamente, lucrar com os negócios que o santuário iria render.

Melânia, que tivera de deixar Gal depois de ser surpreendida pelos pastorinhos, a fim de validar o acontecimento sobrenatural, é levada para um prostíbulo – após engravidar do padre e sofrer um aborto –, para ficar aos cuidados de Madame Olympia, que profere um discurso que nos leva a outro nível de análise, no qual encontramos uma justificativa para a exploração das mulheres, neste ou naquele modelo econômico e regime de poder. Frente à auto depreciação de Melânia, Olympia indaga:

Bravo! Não esperava tanto. A flagelação da carne! Eis o termo que diz tudo. Já que me compreende, prepare-se para ouvir um pequeno discurso. Já ouviu falar em pontes? Na luta contra o analfabetismo? Na América, um sábio

acabou de descobrir a lâmpada elétrica. Os homens procuram a luz. **Pois bem, tudo isso se constrói sobre a sua carne** (Correia, 1990, p. 45, grifos nossos).

Aqui verificamos que a base da instituição familiar e também do sistema capitalista depende de um corpo que dá filhos e os cria, cuida da casa e daqueles que servem de mão de obra (Badinter, 1985; Federici, 2017). Portanto, o sujeito mulher, de acordo os discursos tradicionais, cristãos, biológicos e patriarcais, deve cumprir o papel da santidade, da maternidade, do cuidado e do silêncio –, além disso, é um sujeito que trabalha sem reconhecimento no sistema econômico capitalista – *pois é o seu dever mínimo de acordo com os discursos* – e sem remuneração, *pois é para isto que nascem mulheres, para servir*. E, como prostituta, Melânia deve sentir-se lisonjeada pelo papel que tem, o de dar prazer àqueles que agem no mundo, os homens.

Após 30 anos da aparição como santa, Melânia vive em abandono, auto depreciação e miséria, mendigando afeto e atenção de um homem interesseiro que a abandona em velhice e pobreza, revolta-se e tenta provar a todos que é Melânia Sabiani e que aquela que exultam não passa de uma farsa. Seu fim é a morte pelos fiéis no prosclênio, enquanto começa a procissão para comemorar a sua própria canonização.

2 UMA ANÁLISE DO DISCURSO COM MICHEL FOUCAULT

[...] gosta-se de acreditar que as coisas no início se encontravam em estado de perfeição; que elas saíram brilhantes das mãos do criador, ou na luz sem sombra da primeira manhã. A origem está sempre antes da queda, antes do corpo, antes do mundo e do tempo; ela está do lado dos deuses, e para narrá-la se canta sempre uma teogonia (Foucault, 2017, p. 59).

O que é o discurso? A partir dos escritos de Michel Foucault em *A ordem do discurso* (2014) e *A arqueologia do saber* (2010), compreendemos o discurso, grosso modo, como uma rede de enunciados possíveis em torno de um mesmo objeto, de uma mesma posição, que são passíveis de (re)formulação a partir de condições sócio-históricas e sua emergência; e que respeitam regras para que possam entrar para a ordem do enunciável. Portanto, compreender o discurso em seu funcionamento é concebê-lo a partir de uma série de regulações – que apontam para racionalidades históricas e vontades de verdade¹¹ de uma sociedade – que articulam saberes e práticas para organizar a experiência dos sujeitos no social e suas relações consigo mesmos e com aquilo que lhes é exterior.

Ademais, um gesto analítico amparado nos pressupostos do filósofo francês – o método arqueogenealógico – implica a realização de um trabalho de escansão dos discursos que não tem a ilusão de encontrar o primeiro dito, o gênio que proferiu a primeira palavra ou verbalizou/materializou a ideia original, mas de descrever as relações que possibilitaram e possibilitam que um enunciado pudesse ser (re)formulado. Dito de outro modo, é preciso apreender a singularidade de um acontecimento discursivo e questionar como ele foi possível, extensivamente, por que “[...] não outro em seu lugar?” (Foucault, 2010, p. 30).

Ao assumir tal olhar, rejeitamos a ideia de que as palavras e as coisas nascem prontas e que só há um modo de concebê-las e fazê-las funcionar; compreendemos que elas têm uma história e um funcionamento, que se constrói, portanto, no seio social. E se um enunciado, um significado, uma verdade entra para na *ordem do discurso* é porque existe uma relação entre o saber e o poder que permite seu acontecimento. Afinal, conforme Foucault (2014, p. 8-9),

[...] em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade.

¹¹ O conceito de vontades de verdade será explanado em seguida.

Diante disso, os textos que norteiam o gesto analítico deste trabalho, articulados neste capítulo, são: *A ordem do discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970 (2014); *A arqueologia do saber* (2010); textos de Foucault organizados em *a Microfísica do poder* (2017); e aulas postas nos cursos *Segurança, território, população* (2008) e *Em defesa da sociedade* (1999). As discussões propostas nesses livros são muito caras a esta dissertação, pois a partir delas podemos compreender os entrelaçamentos entre o saber, o poder e o sujeito. A partir de sua arqueogenealogia, é possível traçar uma regularidade de discursos sobre as mulheres na história do Ocidente que apontam para racionalidades históricas e vontades de verdade que subjagam corpos em sociedades capitalistas.

2.1 O CONTROLE DO DISCURSO

Em sua aula inaugural no Collège de France, em 2 de dezembro de 1970, momento em que toma posse do lugar que antes era ocupado por Jean Hyppolite (1967-1968), Foucault faz alguns apontamentos sobre seu trabalho teórico-crítico, sua “fase arqueológica”. Acerca do discurso, assinala que ele é controlado; responde às instituições; responde a vontades de verdade que se constroem e funcionam nas sociedades, em diferentes períodos históricos, mas nunca da mesma maneira: “[...] o discurso está na ordem das leis; que há muito tempo se cuida de sua aparição; que lhe foi preparado um lugar que o honra mas o desarma; e que, se lhe ocorre ter algum poder, é de nós, só de nós, que ele lhe advém (Foucault, 2014, p. 7). Quando diz “é de nós, só de nós, que ele lhe advém”, está a falar das instituições que regulam o discurso, como, por exemplo, a ciência, o Estado, as leis, a polícia discursiva. Partindo da hipótese de que o discurso é controlado, selecionado e distribuído de maneiras específicas, organiza, de certo modo, o como desse controle: a partir da interdição, da separação e rejeição do discurso da loucura e de uma vontade de verdade.

A interdição, por sua vez, responde ao fato de que não se pode dizer qualquer coisa e em qualquer circunstância. Ao considerar o terreno sócio-histórico no qual um discurso funciona, podemos assinalar que só ganham visibilidade aqueles que puderam, em meio à regulação e ao jogo complexo da possibilidade de sua formulação, existir.

Tabu do objeto, ritual da circunstância, direito privilegiado ou exclusivo daquele que fala: temos aí o jogo de três interdições que se cruzam, se reforçam ou se compensam, formando uma grade complexa que não cessa de se modificar (Foucault, 2014, p. 9).

A ideia de que certos discursos não possuem verdade também aponta para uma forma de interdição: a separação entre o discurso verdadeiro e o discurso da loucura, e a rejeição deste último. Aqui, cabe refletir sobre quem é tido como louco – em certo contexto e sob determinada racionalidade histórica – e por que sua loucura seria então segregada, assim como sua palavra. Nem sempre o discurso do louco teria sido rejeitado; por vezes, o que proferia era compreendido como a revelação de uma verdade oculta. No entanto, seria sempre através de suas palavras que se diria que determinado sujeito seria louco, é a partir de seu discurso e de sua linguagem que ele é então segregado.

Entendemos, a partir das fronteiras às quais o discurso respeita – em detrimento do apagamento de outros –, que a vontade de verdade é aquilo que torna certas racionalidades históricas possíveis – assim como seus saberes, objetos, dispositivos – apoiando-se nas instituições e reforçando seu valor. Para isso, dá-se pelas práticas e discursos que legitimam e conduzem o jogo pelo poder. “Mas ela é também reconduzida, mais profundamente sem dúvida, pelo modo como o saber é aplicado em uma sociedade, como é valorizado, distribuído, repartido e de certo modo atribuído” (Foucault, 2014, p. 17). Para exemplificar seu funcionamento, Foucault toma a literatura ocidental e a economia como objetos que articulam teorias – que ascenderam ao *status* de ciência – para sua existência e sua quase notória legitimidade nas sociedades ocidentais. Portanto, esses objetos fundamentam-se, racionalizam-se e justificam-se diante das vontades de verdade de determinado período, em determinada cultura. Entretanto, ainda que eles tenham ascendido ao lugar de discurso científico, um discurso tido como verdadeiro, elaborado, legitimado historicamente, é preciso questionar o como de sua existência.

Assim, só aparece aos nossos olhos uma verdade que seria riqueza, fecundidade, força doce e insidiosamente universal. E ignoramos, em contrapartida, a vontade de verdade, como prodigiosa maquinaria destinada a excluir todos aqueles que, ponto por ponto, em nossa história, procuraram contornar essa vontade de verdade e recolocá-la em questão contra a verdade, lá justamente onde a verdade assume a tarefa de justificar a interdição e definir a loucura; (Foucault, 2014, p. 19-20).

Para além dos controles e leis às quais o discurso obedece, Foucault (2014) mostra-nos como discursos, saberes, objetos da ciência puderam existir em meio a um jogo complexo de circunstâncias e relações de poder. Tratou, no entanto, dos procedimentos externos aos quais tiveram de obedecer para que pudessem ser (re)formulados. Contudo, há também os procedimentos internos.

Enunciados e discursos podem (re)aparecer e serem (re)formulados a partir do comentário, o que rompe com a ideia de originalidade de um dito: o que há de novo no acontecimento discursivo é exterior, são as suas condições sócio-históricas de aparecimento e (re)formulação. Podemos exemplificar tal conceito com narrativas míticas, bíblicas, jurídicas e literárias. Sua (re)aparição, (re)formulação e funcionamento apontam para a sua legitimidade ao longo da história; respeitam a vontades de verdade que permitem sua existência e (re)aparecimento; extensivamente, tornam-se um solo fértil para que outros enunciados e discursos possam irromper e funcionar a partir deles (Foucault, 2014).

Outro princípio de rarefação do discurso diz respeito ao autor, compreendido, aqui, como um lugar – um corpo – que seria, ao acaso, o desenrolar de um enunciado. Isso significa que não se atribui a origem de um enunciado a um autor específico – um sujeito com nome, sobrenome, uma biografia distinta –, que pronunciou então uma ideia original, coerente e fundamentada. Ele é, nessa perspectiva, um sujeito situado na história, sob determinadas condições de existência, atravessado e constituído a partir de discursos, que, portanto, dá coerência à (re)formulação e aos saberes que reverbera.

Dentre os procedimentos internos de controle também está a disciplina, que regula a formulação de novos enunciados e a circulação de novos saberes. Para respeitá-la não é preciso acumular tudo aquilo que já se disse de uma ciência, por exemplo; para que se possa fazer aparecerem novos enunciados exige-se que tal formulação esteja inscrita num campo teórico, devendo estar alinhada ao discurso verdadeiro. Isso significa responder às exigências das instituições muito mais do que provar seu ponto diante de um objeto do saber. É preciso obedecer às leis da disciplina, à polícia do discurso.

Um outro princípio de controle é o ritual, “Rarefação, desta vez, dos sujeitos que falam; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfazer a certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (Foucault, 2014, p. 35). Podemos exemplificar tal controle a partir de uma prática da doutrina religiosa católica, que impede o sujeito-mulher de celebrar matrimônios, realizar batismos, exercer, portanto, aquilo que é designado à figura dos padres e aos corpos dos homens – ou, ainda, aos corpos daqueles que biologicamente nasceram com a genital masculina.

[...] o ritual define a qualificação que devem possuir os indivíduos que falam (e que, no jogo de um diálogo, da interrogação, da recitação, devem ocupar determinada posição e formular determinado tipo de enunciados); define gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que devem acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais dirigem, os limites de seu valor de

coerção. Os discursos religiosos, judiciários, terapêuticos e, em parte também, políticos, não podem ser dissociados dessa prática de um ritual que determina para os sujeitos que falam, ao mesmo tempo, propriedades singulares e papéis preestabelecidos (Foucault, 2014, p. 37).

Esses princípios de controle do discurso guiam, nesta dissertação, uma análise do discurso na qual é preciso “[...] questionar nossa vontade de verdade; restituir ao discurso seu caráter de acontecimento; suspender, enfim, a soberania do significante” (Foucault, 2014, p. 48).

Também em *A ordem do discurso* (2014), Foucault estabelece outros princípios que podem e devem guiar nossas análises: a inversão, a descontinuidade, a especificidade e a exterioridade. A partir deles, analisamos o discurso como uma instância de formulações em jogo e os enunciados (re)formulados quando efetivamente ditos. Foucault adverte que seria improdutivo buscar analisar o que poderia ter entrado para a ordem do dizível, é preciso descrever a irrupção do enunciado no momento de seu acontecimento; para além, conceber as significações que articula a partir de seu contexto de (re)formulação, como um nó em uma rede de significados que são historicamente construídos pelo e no discurso.

Diante disso, “Deve-se conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, como uma prática que lhes impomos em todo caso; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio de sua regularidade” (Foucault, 2014, p. 50).

Quatro noções devem servir, portanto, de princípio regulador para a análise: a noção de acontecimento, a de série, a de regularidade, a de condição de possibilidade. Vemos que se opõem termo a termo: o acontecimento à criação, a série à unidade, a regularidade à originalidade e a condição de possibilidade à significação (Foucault, 2014, p. 51).

A partir dos princípios elencados em *A ordem do discurso*, compreendemos, portanto, um acontecimento discursivo em sua emergência. Assim, não se tem a ilusão de tomá-lo como um acontecimento original e genial, como o ponto de partida para que outros enunciados fossem possíveis, mas se pretende descrevê-lo e traçar, o quanto for possível, os saberes que articula para a sua existência. Além disso, outros princípios metodológicos e conceitos dessa fase crítica de Foucault norteiam o gesto analítico proposto neste trabalho, em especial, os conceitos de enunciado e arquivo, desenvolvidos mais profundamente em *A arqueologia do saber* (2010) e discutidos no tópico a seguir.

A compreensão do que é o discurso e o que são os saberes legitimados em funcionamento nas sociedades abre possibilidades de análise acerca do acontecimento

discursivizado na narrativa de *A pécora* (1990). A suposta aparição de uma santa em um pequeno povoado (re)atualiza narrativas religiosas de um povo – em se tratando de Portugal – notadamente cristão. Narrativas que se constroem sobre a materialidade de um corpo, o corpo das mulheres, sobre o qual pesam discursos que os designam insistentemente como um corpo misterioso. Santo, se disciplinado, ou impuro, se desobediente.

2.2 A ARQUEOLOGIA DO SABER – QUESTÕES DE MÉTODO

Junto de *A arqueologia do saber* (2010) entendemos saberes¹² como objetos possíveis a partir da articulação de agrupamentos de acontecimentos discursivos ao seu entorno. No entanto, ao descrevê-los, não pretendemos questionar sua legitimidade, o rigor e as leis que seguiram ou buscaram seguir para que fossem aceitos enquanto discursos científicos ou discursos verdadeiros; não nos atentamos ao seu funcionamento interno, mas às condições externas, históricas, econômicas e sociais que permitem seu movimento enquanto um discurso científico ou verdadeiro. Isso significa que:

É preciso renunciar a todos esses temas que têm por função garantir a infinita continuidade do discurso e sua secreta presença no jogo de uma ausência sempre reconduzida. **É preciso estar pronto para acolher cada momento do discurso em sua irrupção de acontecimentos**, nessa pontualidade em que aparece e nessa dispersão temporal que lhe permite ser repetido, sabido, esquecido, transformado, apagado até nos menores traços, escondido bem longe de todos os olhares, na poeira dos livros. **Não é preciso remeter o discurso à longínqua presença da origem; é preciso tratá-lo no jogo de sua instância** (Foucault, 2010, p. 28, grifos nossos).

Nesse exercício crítico de análise dos saberes, inquietamo-nos com sínteses e definições que se repetem exaustivamente acerca daquilo que se diz sobre a humanidade, o que constitui os sujeitos, a ideia de evolução, razão, mentalidade, espírito, bem como os objetos que temos, em nossa cultura, por científicos, como as teorias econômicas, políticas, biológicas, literárias etc. Diante da monumentalidade de certas concepções e suas convenientes coerências, é preciso questionar o como de sua formação em determinado espaço e tempo, ou seja, diante de uma vontade de verdade; “[...] segundo que leis elas se formam, sobre o pano de fundo de que

¹² Michel Foucault, em aula dada no dia 7 de janeiro de 1976, publicada no curso *Em defesa da sociedade* (1999, p. 12), define os saberes sujeitados como: (i) saberes científicos ou teóricos, que, por sua vez, funcionam como verdades monumentais no campo do saber, apontando para um certo rigor quanto à sua cientificidade – questão de método – para atingir tal status de ciência; (ii) saberes culturalmente tidos como “[...] insuficientemente elaborados; saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos.”.

acontecimentos discursivos elas se recortam; e se, finalmente, não são, em sua individualidade aceita e quase institucional, o efeito de superfície de unidades mais consistentes”. Com efeito, “Aceitarei os conjuntos que a história me propõe apenas para questioná-los imediatamente;” (Foucault, 2010, p. 29), para descrever seu funcionamento e seus efeitos de verdade no seio social.

2.2.1 O conceito de enunciado

Ao propor a descrição da produção dos saberes a fim de analisar seu funcionamento, é preciso, na esteira dos EDF, partir de uma investigação dos enunciados, esses ditos, formulações que articulam saberes e remetem a uma historicidade de relações que o antecedem, que permitem seu aparecimento. Assim, este tópico sublinha a centralidade do enunciado para Foucault, para que se possa prosseguir com as análises daquilo que foi efetivamente dito, materializado. No caso desta dissertação, assinalando (i) enunciados sobre as mulheres nas relações econômicas, no contexto da narrativa e no momento em que a peça se circunscreve; apontando (ii) a alusão que a suposta aparição de santa Melânia faz à aparição da Virgem de Fátima na Cova da Iria, uma narrativa que se (re)atualiza na obra literária.

Foucault, em *A arqueologia do saber* (2010), definiu o enunciado como o átomo do discurso. Uma formulação que deve ser compreendida e analisada a partir de seu funcionamento e das relações que retoma ao (re)aparecer na ordem do discurso. Para além, é preciso situá-lo na formação discursiva.

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* [...] Chamaremos de *regras de formação* as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva (Foucault, 2010, p. 43).

A partir do excerto, compreendemos que se trata de um sistema a partir do qual enunciados podem ser formulados em relação a enunciados outros; que gravitam, por ventura, entorno de um mesmo tema ou objeto. Assim, é possível traçar uma regularidade de proposições e formulações em movimento. No entanto, tal sistema acaba por delimitar aquilo que é e aquilo

que não é possível de ser formulado, afinal, como dito anteriormente, o discurso é controlado e está na ordem das leis; nem tudo pode ser dito.

Facilmente os conceitos de discurso e enunciado são confundidos. Em face disso, Foucault discorre sobre os traços distintos do enunciado: uma unidade básica, “[...] como um grão que aparece na superfície de um tecido de que é o elemento constituinte; como um átomo do discurso” (Foucault, 2010, p. 90). Conhece-se a palavra enunciado, na linguística, geralmente, como uma frase, entretanto, o enunciado não se restringe à materialidade de uma frase, tampouco pode ser definido pelos mesmos critérios.

O enunciado não é, pois, uma estrutura (isto é, um conjunto de relações entre elementos variáveis, autorizando assim um número talvez infinito de modelos concretos); é uma função de existência que pertence, exclusivamente, aos signos, e a partir da qual se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles “fazem sentido” ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita). Não há razão para espanto por não se ter podido encontrar para o enunciado critérios estruturais de unidade; é que ele não é em si mesmo uma unidade, mas sim uma função que cruza um domínio de estruturas e de unidades possíveis e que faz com que apareçam, com conteúdos concretos, no tempo e no espaço (Foucault, 2010, p. 98).

Conforme definido por Foucault, o enunciado possui quatro propriedades: (i) mantém uma relação com um referente; (ii) mantém com um sujeito – acaso de sua formulação – uma relação determinada; (iii) irrompe a partir de um domínio associado, no qual coexiste com outros; e (iv) apresenta uma existência material, que não se limita à materialidade de uma frase ou de um signo linguístico.

Trata-se de uma formulação, sob um suporte material, que mantém com o referente – aquilo sobre o que se fala – uma relação de sentido; cujo correlato articula “[...] um conjunto de domínios em que tais objetos podem aparecer e em que tais relações podem ser assinaladas” (Foucault, 2010, p. 102). A exemplo disso, tomemos o enunciado “Mátria”, nome do programa de televisão da escritora portuguesa Natália Correia, autora da peça aqui analisada.

Para que o signo linguístico “Mátria” seja concebido como um enunciado, é necessário compreender sua existência em funcionamento, sua formulação a partir da articulação de muitos domínios do saber para além de sua estrutura morfológica. Os domínios articulados apontam para uma historicidade de sentidos que fazem funcionar saberes em torno de uma palavra – aqui, signo ou enunciado – que pode se referir, de acordo com o contexto sócio-histórico e cultural, à palavra mãe e seu significado; a uma ideia contrária à de pátria e seu significado; ou, ainda, a uma utopia: uma sociedade que, segundo a filosofia de Miguel

Unamuno e Natália Correia, seria menos paternalista, patriarcal, e, portanto, mais fraterna. Essa historicidade em funcionamento sob o enunciado “Mátria” é, grosso modo, a condição de possibilidade de sua (re)formulação.

Na ressaca da I Guerra Mundial, em artigo de 1923, inspirado pelo filósofo germânico Leopold Ziegler, o espanhol Miguel de Unamuno fundou o termo *matriotismo* para designar um sentimento alternativo que respondesse à falência do sentimento patriótico (Carlos, 2004, p. 71).

A “Mátria”, portanto, seria a idade do espírito santo, da fraternidade, o tempo de ocupação das rosas, como dissera Natália Correia, por exemplo, na poesia localizada na epígrafe desta dissertação. Esse enunciado não por acaso é convocado aqui, ele tem efeitos de denúncia e esperança. Confronta as racionalidades históricas violentas do Ocidente, ao mesmo tempo em que anuncia a esperança de um novo momento social, histórico e econômico – um momento em que as mulheres seriam valorizadas em suas vozes, trabalhos, reivindicações, portanto, não mais exploradas.

O referencial do enunciado forma o lugar, a condição, o campo de emergência, a instância de diferenciação dos indivíduos ou dos objetos, dos estados de coisas e das relações que são postas em jogo pelo próprio enunciado; define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade. É esse conjunto que caracteriza o nível enunciativo da formulação, por oposição a seu nível gramatical e a seu nível lógico: através da relação com esses diversos domínios de possibilidade, o enunciado faz de um sintagma, ou de uma série de símbolos, uma frase a que se pode, ou não, atribuir um sentido, uma proposição que pode receber ou não um valor de verdade (Foucault, 2010, p. 103).

Retomando o exemplo anterior para exemplificar a relação que mantém com o sujeito, podemos assinalar que, ao escolher “Mátria” para ser o nome de seu programa de televisão em um Portugal pós-ditadura e sob discursos fortemente paternalistas e patriarcais, Natália Correia, um sujeito-mulher, que ocupava vários espaços para além da posição-sujeito-autor, colocou-se na ordem do discurso para incitar críticas ao antigo governo, entretanto, arriscou-se também durante o regime do Estado Novo. A escolha desse nome, ou enunciado, aponta para uma posição-sujeito que mantém com seu contexto sócio-histórico uma relação de enfrentamento, de desobediência; aponta, ainda, para sua inscrição em determinada formação discursiva. Devemos, nessa perspectiva, tomar os enunciados e discursos de Correia como possíveis enunciados e discursos de mulheres que, assim como ela, estiveram situadas sob

determinado pano de fundo histórico. Isso significa compreendê-la enquanto um sujeito social, um sujeito-mulher.

Não é preciso, pois, conceber o sujeito do enunciado como idêntico ao autor da formulação, nem substancialmente, nem funcionalmente. Ele não é, na verdade, causa, origem ou ponto de partida do fenômeno da articulação escrita ou oral de uma frase; não é, tampouco, a intenção significativa que, invadindo silenciosamente o terreno das palavras, as ordena como o corpo visível de sua intuição; não é o núcleo constante, imóvel e idêntico a si mesmo de uma série de operações que os enunciados, cada um por sua vez, viriam manifestar na superfície do discurso. É um lugar determinado e vazio que pode ser efetivamente ocupado por indivíduos diferentes; mas esse lugar, em vez de ser definido de uma vez por todas e de se manter uniforme ao longo de um texto, de um livro ou de uma obra, varia – ou melhor, é variável o bastante para poder continuar, idêntico a si mesmo, através de várias frases, bem como para se modificar a cada uma. Esse lugar é uma dimensão que caracteriza toda formulação enquanto enunciado, constituindo um dos traços que pertencem exclusivamente à função enunciativa e permitem descrevê-la (Foucault, 2010, p. 107-108).

Para que possa irromper, um enunciado sempre será possível a partir de um domínio ou campo associado, que pode ser compreendido, grosso modo, por um terreno de formulações no interior dele mesmo, ou seja, os domínios com os quais o enunciado mantém uma relação de coexistência e conversação: para divergir, concordar, transformar ou falar sobre seu domínio, assumindo um *status* de existência. Diante disso é que Foucault estabelece que “Não há enunciado que não suponha outros; não há nenhum que não tenha, em torno de si, um campo de coexistências, efeitos de série e de sucessão, uma distribuição de funções e de papéis (Foucault, 2010, p. 112).

Para além, seu funcionamento sempre compreende uma existência material, que também altera e configura sua significação e funcionamento. Ainda utilizando o exemplo do nome do programa de televisão “Mátria”, podemos tomá-lo como um acontecimento discursivo singular, situado na história; sua materialidade permite que ele atinja “[...] um *status* de coisa ou de objeto, jamais definitivo, mas codificável, relativo e sempre suscetível de ser novamente posto em questão” (Foucault, 2010, p. 115).

Entretanto, a materialidade desempenha, no enunciado, um papel muito mais importante: não é simplesmente princípio de variação, modificação dos critérios de reconhecimento, ou determinação de subconjuntos linguísticos. Ela é constitutiva do próprio enunciado: o enunciado precisa ter uma substância, um suporte, um lugar e uma data. Quando esses requisitos se modificam, ele próprio muda de identidade (Foucault, 2010, p. 114).

Isso significa que seu possível (re)aparecimento em outro momento histórico, sob outra espessura material, acarretará outros sentidos, portanto, modificará seu funcionamento. “Assim, o enunciado circula, serve, se esquia, permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade” (Foucault, 2010, p. 119). Perante essa tentativa de caracterização das propriedades de um enunciado – também do discurso e da formação discursiva – é possível, então, descrever a singularidade de seu acontecimento, suas condições de aparecimento e a função que deu aos signos e significados que articulou no interior de sua formulação.

A análise enunciativa é, pois, uma análise histórica, mas que se mantém fora de qualquer interpretação: às coisas ditas, não pergunta o que escondem, o que nelas estava dito e o não-dito que involuntariamente recobrem, a abundância de pensamentos, imagens ou fantasmas que as habitam; mas, ao contrário, de que modo existem, o que significa para elas o fato de se terem manifestado, de terem deixado rastros e, talvez, de permanecerem para uma reutilização eventual; o que é para elas o fato de terem aparecido – e nenhuma outra em seu lugar (Foucault, 2010, p. 124).

Nessa perspectiva de análise, considerando que este trabalho está situado no terreno da linguística, o conceito de enunciado é o ponto de partida. Inquieta em suas diferentes performances; com a visibilidade que dá aos discursos que reatualiza ou reverbera; movimentando, portanto, saberes construídos no âmbito social. É partir daquilo que foi/é efetivamente dito que se pode então traçar uma regularidade de sentidos, verdades, saberes que se legitimam, e que, na esteira da arqueogenealogia de Foucault, dizem aquilo que é o sujeito: o que é seu corpo, sua mente, suas relações, quais são porventura os seus papéis, costurando um jogo de significações que o atravessam violentamente como espadas.

2.2.2 O arquivo

Um dos princípios da crítica de Michel Foucault reside no fato de que ele não aceita ou crê numa ideia de positividade, de que seja possível encontrar a origem de todas as coisas e, a partir disso, dar prosseguimento às teorias, ciências, acreditando que se está num movimento de evolução. Não se trata de deslegitimar o desenvolvimento científico ou banalizar tudo aquilo que o homem construiu, mas assinalar que a própria ideia de positividade e evolução é uma construção social, histórica, “Trata-se do saber histórico das lutas”

(Foucault, 1999, p. 13). Nesse sentido, compreende-se que a positividade “[...] desempenha o papel do que se poderia chamar um *a priori* histórico (Foucault, 2010, p. 144).

A pertinência de uma discussão em um dado momento da história, portanto datável, é definido para ele como o *a priori* histórico, cujos textos, instâncias de poder e saber são articulados, concordando ou divergindo sobre um mesmo objeto, contudo, sem chegar a uma conclusão ou uma verdade absoluta, apenas a uma condição de visibilidade. A circulação de determinados discursos, inscritos em específicas formações discursivas, fazem circular uma rede de sentidos heterogêneos nas práticas enunciativas que, por sua vez, constroem discursos monumentais. Logo, o *a priori* histórico seria para ele uma “[...] condição de realidade para enunciados” (Foucault, 2010, p. 144) em dispersão, o que possibilita a descrição de objetos.

A priori, não de verdades que poderiam nunca ser ditas, nem realmente apresentadas à experiência, mas de uma história determinada, já que é das coisas efetivamente ditas. A razão para se usar esse termo um pouco impróprio é que esse *a priori* deve dar conta dos enunciados em sua dispersão, em todas as falhas abertas por sua não-coerência, em sua superposição e substituição recíproca, em sua simultaneidade que não pode ser unificada e em sua sucessão que não é dedutível; em suma, **tem de dar conta do fato de que o discurso não tem apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história, e uma história específica que não o reconduz às leis de um devir estranho** (Foucault, 2010, p. 144, grifos nossos).

Desse modo, o *a priori* histórico permite que possamos descrever enunciados, discursos, e o funcionamento das práticas discursivas – que respeitam, portanto, a uma série de regras características de seu momento sócio-histórico. Assim, tomamos o arquivo como lei máxima de existência, de aparecimento, reativação e modificação de um enunciado.

O arquivo é, de início, a lei do que pode ser dito, o sistema que rege o aparecimento dos enunciados como acontecimentos singulares. Mas o arquivo é, também, o que faz com que todas as coisas ditas não se acumulem indefinidamente em uma massa amorfa, não se inscrevam, tampouco, em uma linearidade sem ruptura e não desapareçam ao simples acaso de acidentes externos, mas que se agrupem em figuras distintas, se componham umas com as outras segundo relações múltiplas, se mantenham ou se esfumem segundo regularidades específicas; ele é o que faz com que não recuem no mesmo ritmo que o tempo, mas que as que brilham muito forte como estrelas próximas venham até nós, na verdade de muito longe, quando outras contemporâneas já estão extremamente pálidas (Foucault, 2007, p. 147).

O arquivo não seria o simples acúmulo de documentos organizados pela história, como livros em uma biblioteca, é, na verdade, “[...] o sistema de sua enunciabilidade” (Foucault,

2010, p. 147); o que permite o irromper de um enunciado e sua (re)formulação e atualização em determinado momento histórico.

Ele estabelece que somos diferença, que nossa razão é a diferença dos discursos, nossa história a diferença dos tempos, nosso eu a diferença das máscaras. Que a diferença, longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos (Foucault, 2010, p. 149).

A partir dessas noções um tanto complexas e, até mesmo, abstratas – as de enunciado, discurso, *a priori* histórico e arquivo –, pensamos a história das coisas efetivamente ditas, da língua, da linguagem e seu funcionamento no social. Pela perspectiva arqueogenealógica, esperamos compreender como a materialidade de um corpo, tido como corpo de mulher, foi apreendido por discursos e verdades que acabam por ditar papéis sociais; por ditar, sobretudo, uma história das diferenças entre gêneros, uma história que assinala o poder de uns sobre outros.

Ainda que se tenham focalizados até aqui os pressupostos do momento de descrição crítica dos saberes, vemos que a arqueologia e a genealogia são um mesmo projeto em desenvolvimento. Assim, adiante, discutimos textos que se inscrevem em sua “fase genealógica”, a fim de compreender esse gesto de análise que sucede às discussões arqueológicas, e como Foucault toma o corpo como objeto do discurso e o que define por governamentalidade. Essas noções – a de discurso, enunciado, *a priori* histórico e arquivo – aliadas às de sujeito, poder e governamentalidade, permitem que se possa descrever o funcionamento de saberes que incidem sobre o corpo das mulheres em regimes de poder que exploram e lucram a partir de seus corpos e dos papéis sociais que são levadas a assumir.

2.3 A GENEALOGIA E O CORPO COMO OBJETO DO DISCURSO

Paul Réé se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares, ao ordenar, por exemplo, toda a história da moral pela preocupação com o útil: como se as palavras tivessem guardado seu sentido, os desejos sua direção, as ideias sua lógica; como se esse mundo de coisas ditas e queridas não tivesse conhecido invasões, lutas, rapinas, disfarces, astúcias. Daí, para a genealogia, um indispensável demorar-se: marcar a singularidade dos acontecimentos, longe de toda finalidade monótona; espreitá-los lá onde menos se os esperava e naquilo que é tido como não possuindo história (Foucault, 2017, p. 55).

A partir do excerto acima, fica claro que a genealogia dá continuidade àquilo que se pretendia com a arqueologia: descrever acontecimentos discursivos em sua singularidade e assinalar a regularidade de discursos na construção de sentidos que se preservam na história

como saberes verdadeiros ou, ainda, verdades. Mais uma vez, em “Nietzsche, a genealogia e a história” (2017), Foucault afirma que sua investigação não visa desconsiderar a escrita de uma história que se constrói e se espalha como uma linearidade de acontecimentos que apontam para uma evolução – de ideias, ciências, etc. —, mas que se opõe, no entanto, àquilo que se chamou de origem de todas as coisas, de todos os sentidos. Assim sendo, opõe-se também à crença de que existe uma só verdade. Junto dele, compreendemos que “A verdade e seu reino originário tiveram sua história na história” (Foucault, 2017, p. 60) e que se trata, numa investigação arqueogenealógica, de “[...] descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (p. 63).

Ao recorrer à *A genealogia da moral*, de Nietzsche (1984-1900), Foucault discute termos como *Ursprung* e *Herkunft* – conceitos que não serão discutidos em sua profundidade aqui, mas que precisam ser definidos para que se compreenda a leitura que faz de Nietzsche: por *Ursprung* entendemos os modos pelos quais se fez uma história da origem, ignorando que sua “sorte” advém sempre de um conflito, um jogo de discursos e de poder de uns sobre outros; por *Herkunft* compreendemos a “[...] origem dos preconceitos morais” (Foucault, 2017, p. 57), “[...] é o tronco de uma raça, é a *proveniência*; é o antigo pertencimento a um grupo – do sangue, da tradição, de ligação entre aqueles da mesma altura ou da mesma baixeza” (p. 61-62).

Ademais, em se tratando do poder de uns sobre os outros, considera “Perigosa [a] herança, esta que nos é transmitida por uma tal *proveniência*” (Foucault, 2017, p. 63), que ignora o assujeitamento de saberes e sujeitos, apontando para uma crença de que isso seria parte da evolução da humanidade. Conseqüentemente, numa história dos saberes, das coisas e dos corpos – da sexualidade –, é preciso situar a materialidade do corpo nos estudos de Foucault, afinal, é a partir dele, o corpo, e dos atravessamentos que sofre e que o constituem enquanto sujeito social que irrompem os acontecimentos discursivos. Nessa perspectiva, na tentativa de compreender como os seres humanos tornam-se sujeitos, toma-se o corpo como um lugar, um acontecimento.

O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (que supõe a quimera de uma unidade substancial), volume em perpetua pulverização. A genealogia, como análise da *proveniência*, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo (Foucault, 2017, p. 65).

Isto posto, “A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações” (Foucault, 2017, p. 66). O que

se pretende, a partir desse gesto teórico e analítico proposto por uma arqueogenealogia, é descrever, portanto, os micropoderes em funcionamento e em relação à emergência dos acontecimentos discursivos, ou seja, descrever o como de um acontecimento e destacar as relações de saber e poder que articulam.

Quando nos propomos a descrever os discursos e as verdades sobre as mulheres no Ocidente, sobretudo, nesta dissertação, nas relações econômicas, buscamos dar visibilidade à articulação entre saber-poder-corpo-sujeito numa equação que tem efeitos de verdade violentos e misóginos.

Para pensar e descrever discursos e regimes de verdade sobre sujeitos e corpos é preciso, ainda que brevemente, situar a “descoberta” do corpo como uma materialidade que suscita sentidos, discursos, saberes, e pelo qual se exerce também o poder – como o de uns sobre os outros a partir da hierarquia entre masculino e feminino em sociedades patriarcais e paternalistas, ou do racismo que funciona de forma estrutural a partir da diferença entre as cores da pele, por exemplo. Jean-Jacques Courtine (2011) destaca que a genealogia foucaultiana tem por centralidade a “articulação do corpo e da história”, ou seja, Foucault concebe a materialidade do corpo como um objeto nomeado, categorizado, caracterizado na história, nas culturas e relações sociais, pela língua e pelo discurso.

Atribui a Foucault a descoberta do corpo como um objeto passível de descrição – sobretudo em *Vigiar e Punir*, obra publicada em 1975, na qual descreve o nascimento da prisão e as formas pelas quais o corpo foi punido na história do Ocidente, levando-o a ser disciplinado de uma forma diferente de outrora diante da ascensão do Estado moderno e do Capitalismo. Nessa história do corpo, revisitamos especialmente os saberes da biologia e da medicina, que o apreendiam como “um pedaço de matéria, um feixe de mecanismos” (Courtine, 2011, p. 7), e os saberes da psicanálise, que defendiam que o corpo possui um inconsciente.

Preocupou-se, por muito tempo, com o como o corpo poderia e deveria ser disciplinado, belo, útil e dócil. Apenas no século XX, ele foi decifrado como um objeto pelo qual se poderia exercer o poder nas relações sociais, “É no estudo dos mecanismos de poder que investiram contra o corpo, os gestos, os comportamentos, que urge edificar a arqueologia das ciências humanas” (Courtine, 2011, p. 9, *apud* Foucault, 1975, p. 5¹³). É com a voz das mulheres, ao reivindicarem “Nosso corpo nos pertence!” (p. 0) – nos anos 60 – que o corpo começou a ganhar novos olhares por parte das ciências sociais e a descobrir o seu poder de subverter, recusar e resistir à ordem estabelecida.

¹³ Cf. FOUCAULT, Michel. Poder-corpo. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017. p. 234-243.

O corpo, sem dúvida, não sustentou as promessas de revolução das quais se podia então esperá-lo portador. Mas sem dúvida alguma ele conservou as lutas sociais e as aspirações individuais deste momento histórico de impressão profunda de funções sexuadas, de rastros de origens sociais ou étnicas que doravante não saberiam mais ser apagadas (Courtine, 2011, p. 11).

Consoante Marie-Anne Paveau (2022), considerando o gênero como um importante contribuidor epistemológico para os analistas do discurso – seja qual for a sua filiação –, tomamos o gênero como uma chave de leitura, um parâmetro de análise que parte da noção de corpo como objeto do discurso, enquanto produtor de sentidos, para descrever processos de objetivação e subjetivação de sua materialidade pelo gênero.

Questão aberta ou nova lógica do sentido, o gênero agora abrange algo além da sua primeira definição e de seu “canal histórico”, sendo ampliado pela dimensão interseccional à articulação com a classe e a raça [...], e levado ainda mais além, pois abrange também todos os fatores de distribuição hierárquica e de dominação dos seres humanos e animais. Esta ampliação faz do gênero, em certa medida e guardadas as devidas proporções, um sinônimo de *dominação*, ou em todo caso, um protótipo, o feminismo elabora e reformula estes dispositivos críticos criados a partir da contestação da dominação masculina sobre outras formas de dominação que estão a ela relacionadas (Paveau, 2022, p. 170).

Com isso, compreendemos que o gênero remete às relações de saber e poder, na medida em que frisa as diferenças entre corpos e tem efeitos nas relações sociais.

[...] a existência social do corpo é primeiramente possibilitada pela sua interpelação no interior dos termos da linguagem. Para compreender isto, nos é necessário imaginar uma cena impossível, aquela de um corpo que ainda não foi socialmente definido, um corpo ao qual, rigorosamente falando, não temos acesso, e que, no entanto, torna-se acessível na ocasião de um endereçamento, de uma chamada, de uma interpelação que não o “recobre”, mas que fundamentalmente, o constitui (Butler *apud* Paveau, 2022, p. 180)¹⁴.

A partir de um corpo situado na história, designado como um corpo correspondente àquele que possui útero, bem como à capacidade de gestar e amamentar, categorizado historicamente como um corpo sendo do gênero feminino, um corpo de mulher, pensamos como ele é “[...] formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos

¹⁴ Cf. BUTLER, Judith. **Le pouvoir des mots. Politique du performatif**. Trad. C. Nordmann. Paris: Éditions Amsterdam, 2004 [1997].

alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências” (Foucault, 2017, p. 72), mas de forma mais específica porque se trata do corpo das mulheres, como discutiremos no próximo capítulo. Portanto, “É pelo estudo dos mecanismos que penetram nos corpos, nos gestos, nos comportamentos, que é preciso construir a arqueologia das ciências humanas” (Foucault, 2017, p. 242).

2.4 O SUJEITO, O PODER E A GOVERNAMENTALIDADE

Partimos, para a escrita deste tópico, do texto “O sujeito e o poder”, anexo em *Michel Foucault, uma trajetória filosófica* (1995); a “Aula de 7 de janeiro de 1976”, que compõe o curso *Em defesa da sociedade* (1999); e as aulas de 1, 8 e 15 de fevereiro de 1978, postas em *Segurança, território, população* (2008), para se discutir uma genealogia foucaultiana e os conceitos de sujeito, poder e governamentalidade para o filósofo francês.

Mais precisamente em “O sujeito e o poder”, Foucault tece reflexões muito caras a este trabalho, sobretudo ao falar sobre o seu principal objetivo: compreender como “[...] os seres humanos tornaram-se sujeitos” (Foucault, 1995, p. 231) na cultura ocidental. Em sua fase crítica, como explanado anteriormente, sua investigação havia focalizado o método de análise e descrição da produção dos saberes; extensivamente, como o sujeito fora apreendido por eles, em um jogo de identificação ou recusa. Num segundo momento, de forma articulada à descrição arqueológica, buscou, inspirado em Nietzsche, olhar para os saberes tidos como verdadeiros como um indicativo de um jogo de forças: o “[...] saber histórico das lutas”; e desenvolver, a partir disso, sua genealogia, cujo papel seria chacoalhar os discursos verdadeiros, aqueles que haviam atingido o *status* de ciência em detrimento de outros (Foucault, 1999).

No entanto, Foucault (1995) assinala que é preciso delimitar, nessas discussões, o que é o poder, rejeitando a ideia de que ele está concentrado somente em um lugar, como nas mãos do Estado, por exemplo. É preciso concebê-lo como uma relação de forças que está sempre em jogo: “[...] o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato.” (Foucault, 1999, p. 21). E, para pensar esse jogo de forças, seria necessário tomar as formas de resistência, as práticas de liberdade, como atos que o movimentam.

Ao olhar para a história do Ocidente, para “[...] as formas patológicas” de regimes de poder que se exerceram – tais como o fascismo e o stalinismo –, destaca que não se trata de formas de poder originais em seu funcionamento, elas foram articuladas, também, pelo discurso verdadeiro, “Mais do que isto: apesar de sua própria loucura interna, utilizaram amplamente as ideias e os artifícios de nossa racionalidade histórica” (Foucault, 1995, p. 233). Foucault retoma

a crítica a uma ideia de positividade e evolução ao apontar o funcionamento dessas concepções como constituintes de regimes totalitários e absolutamente violentos. Assim como ele, “Considero a palavra racionalização perigosa. O que devemos fazer é analisar racionalidades específicas mais do que evocar constantemente o progresso da racionalização em geral” (Foucault, 1995, p. 233).

Diante desses regimes – e da insistente ameaça de seu retorno –, assinala o que as lutas antiautoritárias têm em comum: elas atacam, principalmente, uma forma de poder, as formas de exploração, dominação e sujeição, “São uma oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber, à competência e à qualificação: lutas contra os privilégios do saber. [...] O que é questionado é a maneira pela qual o saber circula e funciona, suas relações com o poder” (Foucault, 1995, p. 235). Destaca ainda que tais lutas se mantêm, revelando que não foram encerradas ou superadas, que a ameaça está sempre ali, suscetível de reparição. Isto posto, importa-nos compreender que elas também questionam

[...] quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos (Foucault, 1995, p. 235).

Questionar o que nos torna sujeitos, como somos objetivados e subjetivados, implica questionar “[...] uma lei de verdade” (Foucault, 1995, p. 235) que busca nos definir como isto ou aquilo; conseqüentemente, questionar como discursos e práticas funcionam nesse jogo que nos atravessa e nos constitui. É nas relações de saber e poder em que somos enredados que podemos assinalar vontades de verdade, regimes de poder e de interesses.

Há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a (Foucault, 1995, p. 235).

Neste trabalho, atemo-nos às formas de sujeição pela submissão e pela subjetividade. Isso significa, primeiro, compreender que os sujeitos são objetivados individual e coletivamente, e que são subjetivados por saberes, práticas discursivas, de modo que incitam um governo de si, em um exercício de identificação e cuidado para com a própria conduta. Esse jogo complexo faz parte do que Foucault chamou de governamentalidade.

Para tratar do conceito de governamentalidade, ele retoma textos que vão de *O príncipe*, de Maquiavel – que focaliza a manutenção do poder do principado –, aos textos de Guillaume

de La Pièrre, Françoise La Mothe Le Vayer e Quesnay, por exemplo, a fim de analisar aquilo que se disse acerca do governo e do governador. Dessa forma, conta-nos uma história do funcionamento do poder soberano e do governo do Estado moderno. Diante dessa historicidade, podemos dizer que há uma regularidade de narrativas em tratados e outros documentos dizendo que é preciso governar os homens, mas também as coisas. As coisas, aqui, segundo o texto de La Pièrre, podem ser entendidas como a casa, as almas, as províncias, a família, “Não creio que se trate de opor as coisas aos homens, mas antes de mostrar que aquilo com que o governo se relaciona não é, portanto, o território, mas uma espécie de complexo constituído pelos homens e pelas coisas” (Foucault, 2008, p. 128). Diante disso, muitas questões podem ser suscitadas: O que significa governá-las? Com que finalidade? Repete-se, muitas vezes, que é preciso governar para o todo, para o bem-estar da família e, portanto, da população.

O governo é definido por La Pièrre como uma maneira correta de dispor das coisas para levá-las, não à forma do “bem comum”, como diziam os textos dos juristas, mas a um “fim adequado”, fim adequado para cada uma das coisas que, precisamente, devem ser governadas. O que implica, primeiro, uma pluralidade de fins específicos. Por exemplo, o governo deverá agir de modo que se produza o máximo possível de riquezas; e terá de agir de modo que se forneça às pessoas meios de subsistência suficientes, ou mesmo a maior quantidade possível de meios de subsistência; o governo terá de agir, por fim, de modo que a população possa multiplicar-se. Logo, toda uma série de finalidades específicas, que vão se tornar o próprio objetivo do governo (Foucault, 2008, p. 131-132).

Esse governo dos homens e das coisas, para La Pièrre, exigiria um bom governador, alguém dotado de sabedoria e diligência na medida em que deveria saber dispor-se das coisas para atingir finalidades específicas; além disso, deveria governar para os outros, não para si. Comumente, nessas narrativas acerca do bom governador, retoma-se a metáfora de que é preciso agir como “um pai de família”: “[...] o pai de família é aquele que levanta mais cedo que todas as pessoas da sua casa, que deita mais tarde que os outros, é ele que zela por tudo, porque se considera a serviço de sua casa” (Foucault, 2008, p 133). Chamamos a atenção, aqui, para a figura do pai como aquele que sabe o que faz; também, para seu papel e sua moral, exaltados como exemplos a se seguir. Afinal, trata-se, antes, do governo de si, depois, dos outros.

Avançando um pouco nessa história da arte de governar, chegamos ao problema da população.

[...] até o surgimento da problemática da população, a arte de governar não podia ser pensada senão a partir do modelo da família, a partir da economia entendida como gestão da família. A partir do momento em que, ao contrário, a população vai aparecer como absolutamente irreduzível à família, a família passa a ser o nível inferior em relação à população; aparece como elemento no interior da população. Portanto, ela não é mais um modelo; é um segmento, segmento simplesmente privilegiado porque, quando se quiser obter alguma coisa da população quanto ao comportamento sexual, quanto à demografia, ao número de filhos, quanto ao consumo, é pela família que se terá efetivamente de passar (Foucault, 2008, p. 139).

Assim sendo, a instituição familiar começa a ser pensada e alvo dos dispositivos de poder na medida em que passa a ser instrumento de governo. Foucault ressalta que a tecnologia de poder soberano, suas estratégias, não deixam de funcionar naquilo que se chama hoje de Estado moderno. No entanto, outros deslocamentos foram feitos, definindo o que Rousseau chamou de economia política:

Em nossos dias, diz ele, sabemos que a economia política não é mais a economia familiar e, sem se referir explicitamente nem à fisiocracia, nem à estatística, nem ao problema geral da população, ele registra esse corte e o fato de que “economia”, “economia política” tem um sentido totalmente novo, que não deve ser mais reduzido ao velho modelo de família [...] Logo, a soberania não é de forma alguma eliminada pelo surgimento de uma nova arte de governar, uma arte de governar que agora transpôs o limiar de uma ciência política. O problema da soberania não é eliminado; ao contrário, é tornado mais agudo do que nunca (Foucault, 2008, p. 141-142).

A disciplina, neste governo que conhecemos a partir do surgimento do Estado, não deixa, portanto, de disciplinar corpos, fazê-lo de forma mais intensa e mais “profundamente” ao focalizar o cuidado de si. Com uma breve análise, a partir de textos específicos, Foucault buscou traçar uma história que nos permite compreender o funcionamento do Estado e suas estratégias; uma economia política que funciona sob o lema de que se trata do bem-estar e da segurança da população. Portanto,

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma de poder bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança (Foucault, 2008, p. 143).

Consideramos que, conforme dito em *A arqueologia do saber* (2010), trata-se de considerar discursos e práticas não como originais ou uma evolução do que se chamou aqui de

governo; é necessário considerar que o funcionamento dos dispositivos estão sempre a (re)atualizar discursos, saberes e práticas de outros tempos; apontando para a existência de certas racionalidades históricas que objetivam e subjetivam corpos a fim de governamentalizá-los. Então, compreendemos o Estado como uma forma de poder que se exerce a partir de práticas de governamentalidade.

Na “Aula de 8 de fevereiro de 1978”, Foucault trata de duas grandes formas de poder que hoje fazem parte de uma racionalidade que funciona e caracteriza o Estado: a forma de poder grega, da qual herdamos a ideia de democracia e cidadania, e a forma de poder oriental, o poder pastoral cristão, cuja ideia do cuidado de si, cuidado para com as nossas condutas, ainda funciona. Para ele, a partir dos séculos XVII e XVIII, um novo exercício de poder começou a configurar-se no Ocidente, o biopoder. Este, usando das racionalidades que citamos anteriormente, preocupa-se com a vida, portanto, com tudo que está ligado à segurança, território, população. Assim, a vida e as populações tornam-se objetos a serem governamentalizados. Nesse sentido, uma série de exercícios de poder compõem a governamentalidade, e esta, dentro de uma sociedade, respeita a vontades de verdade que visam regular corpos, populações, instituições e discursos.

A partir da explanação dos conceitos de sujeito, poder e governamentalidade, conjugados junto das discussões do tópico anterior, compreendemos que ao tratar de um acontecimento discursivo narrativizado como um milagre, em um território fortemente cristão, tal narrativa é tida como verdadeira por boa parte da população pois respeita a uma vontade de verdade e a uma série de discursos que objetiva e subjetiva um corpo, o corpo de Melânia Sabiani, governamentalizado pela Igreja e pelo Capitalismo. O povo de Gal, atravessado pelo cristianismo e dogmas da Igreja, tem para si que as mulheres e seus corpos devem obedecer às leis divinas, devem ser semelhantes a Maria. Dessa forma, as mulheres do povoado – mas do Ocidente, em grande maioria – são governamentalizadas a partir desses discursos e regimes de verdade. A partir do funcionamento do que Foucault chamou de poder pastoral no Estado, compreendemos que elas, de forma específica, devem cuidar – leia-se vigiar – a si mesmas para que não se desviem da norma.

No próximo capítulo, amparado no método arqueogenealógico discutido até aqui, descrevemos alguns discursos, saberes e verdades sobre as mulheres na cultura Ocidental, ao passo que damos visibilidade a uma história das mulheres escrita por pensadoras contemporâneas, que têm uma visão crítica em relação a uma escrita da história geral que as excluiu ou não se interessou por elas.

3 UMA CERTA HISTÓRIA DAS MULHERES

O que é recusado às mulheres é a fala pública. Sobre ela pesa uma dupla proibição, cidadã e religiosa. “Não permitis que uma mulher fale em público, abra uma escola, funde uma seita ou um culto. Uma mulher em público está sempre deslocada”, diz Pitágoras. As mulheres, no entanto, são o coro da cidade; requisitadas, elas aclamam os heróis, lamentam-se nos cortejos fúnebres; mas sempre em grupo anônimo e não como uma pessoa singular (Perrot, 2005, p. 318).

As mulheres têm uma história. A partir de Elisabeth Badinter (1985), Claudine Legardinier (2009), Michelle Perrot (1995; 2005; 2007), Nickie Roberts (1998) e Silvia Federici (2017), revisitamos uma história geral sobre a humanidade, a economia, as ciências, as relações, o público e o privado, escritas por homens e sobre homens e seus feitos, pois se acredita que, para compreender discursos e verdades sobre quem somos nós hoje, é preciso questionar aquilo que fora e é repetido exaustivamente como a narrativa oficial: são eles os heróis, os produtivos, os gênios, os deuses, os viris. Diante de uma imensidão de documentos, narrativas, teorias científicas que apontam os homens como aqueles que tudo tornam possível, a escrita de uma história das mulheres enfrentou e enfrenta o desafio de uma escavação em busca de pôr em evidência as mulheres e seus feitos junto dos homens: nas atividades econômicas, nas comunidades, na construção e partilha de saberes, nas relações para com a sexualidade, nas relações de poder. O que implica, para além da busca por materiais e registros, pensar métodos ao conceber aquilo que está no arquivo¹⁵ e (re)escrever uma história das mulheres no Ocidente.

No século 19 [...] os escrivães da história – administradores, policiais, juízes ou padres, contadores da ordem pública – tomam nota de muito pouco do que tem o traço das mulheres, categoria indistinta, destinada ao silêncio. Se o fazem, quando observam a presença feminina em uma manifestação ou reunião, recorrem aos estereótipos mais conhecidos: mulheres vociferantes, megeras a partir do momento em que abrem a boca, histéricas, assim que começa a gesticular. A visão das mulheres age como um pisca-pisca: elas são raramente consideradas por si mesmas, mas bem mais frequentemente com sintomas de febre ou de abatimento (Perrot, 2005, p. 33-34).

Encontramos sua autoria e seus sussurros nos diários, correspondências e registros familiares. No entanto, há um medo de existir nestes escritos. Os diários serviam, muitas vezes, como espaços de confissão, em que se abriam para contar seus segredos na esperança de que

¹⁵ Compreendemos o conceito de arquivo segundo Foucault em *A arqueologia do saber* (2010).

ninguém nunca os descobrisse. Tal prática revela um cuidado de si, um cuidado com a própria conduta, na medida em que permite que se possa avaliar seus próprios pensamentos e sentimentos, serviria “[...] como um meio de controle de si mesmas” (Perrot, 2005, p. 35).

Mas o silêncio mais profundo é o relato. O relato da história constituído pelos primeiros historiadores gregos ou romanos diz respeito ao espaço público: as guerras, os reinados, os homens “ilustres”, ou então os “homens públicos”. O mesmo ocorre com as crônicas medievais e as vidas de santos: fala-se mais de santos do que de santas. Além disso, os santos agem, evangelizam, viajam. As mulheres preservam sua virgindade e rezam. Ou alcançam a glória do martírio, que é uma honra suntuosa.

[...] É preciso ser piedosa ou escandalosa para existir (Perrot, 2019, p. 17-18).

Para Perrot (1995), escrever uma história das mulheres mostra-nos que a mulher é um sujeito agente e não apenas um receptáculo, um adorno ou um ser mudo. No entanto, salienta que seu empreendimento, e o de tantas outras, é apenas um recorte, um olhar para o Ocidente, mais precisamente, sobre a experiência francesa, ainda que seja impossível apreendê-la em sua totalidade. Embora não se possa falar em uma história universal, mas de singularidades históricas, apenas uma entre tantas, seus efeitos foram significativos no âmbito acadêmico e político. No momento em que faz acontecer esse trabalho de escrita de uma história das mulheres, acontecia no Ocidente uma crise econômica na qual o movimento operário era protagonista. A *Histoire des Femmes en Occident (HDFO)* tornara-se um objeto testemunha desses eventos e encontrara neles certa energia. Perrot (1995) diz que seu papel na escrita dessa história era resultado de “[...] uma aventura editorial” (Perrot, 1995, p. 11), cuja realização fora da editora italiana *Laterza*, que era ativa no âmbito das Ciências Humanas e Sociais e em campanhas contra o fascismo, publicando a série *Histoire de la Vie Privée*, na qual dirigiu o tomo IV da coleção.

O primeiro volume da *Histoire de la Vie Privée* foi dirigido por Philippe Airès e Georges Duby, uma iniciativa masculina. Contudo, destaca que ela e as outras historiadoras que fizeram parte da escrita das obras viram naquele momento uma oportunidade de integração, frisando que Duby era um importante historiador e que introduzira em suas pesquisas a história das mulheres, “[...] convencido de que as relações entre os sexos eram uma dimensão maior da história e do nosso tempo” (Perrot, 1995, p. 12). Considerar a diferença entre os sexos, ou do gênero, como um motor das desigualdades é/foi essencial neste trabalho.

Até o século XIX, faz-se pouca questão das mulheres no relato histórico, o qual, na verdade, ainda está pouco constituído. As que aparecem no relato dos cronistas são quase sempre excepcionais por sua beleza, virtude, heroísmo ou,

pelo contrário, por suas intervenções tenebrosas e nocivas, suas vidas escandalosas. A noção de excepcionalidade indica que o estatuto vigente das mulheres é o do silêncio que consente com a ordem (Perrot, 1995, p. 13).

A partir do século XIX a história tem um novo olhar sobre seus métodos de pesquisa, então se abre algum espaço para as mulheres. Dentre os representantes desse momento está Michelet¹⁶, que reservou um lugar importante a elas em suas obras. Embora considerasse a diferença entre os sexos um fator que move a história, acabou por reforçar discursos que iam contra ao empreendimento pelo qual as mulheres naquele momento lutavam, “[...] associando as mulheres à Natureza e os homens à Cultura”, o que acabou por reverberar discursos sobre alguns papéis e lugares. “Segundo ele, a natureza feminina tem dois polos, um branco e um negro: de um lado, a maternidade, o doméstico; de outro, a superstição, a crueldade, o sangue, a loucura, a histeria” (Perrot, 1995, p. 14). Isso aponta para o fato de que mesmo em um momento de certa integração e diálogo, as mulheres foram colocadas em dúvida e associadas, mais uma vez, a um discurso biológico sobre sua capacidade de reprodução e associadas ao papel historicamente construído da maternidade, por exemplo.

Segundo Perrot (2019), três fatores impulsionaram uma (re)escrita da história das mulheres: fatores científicos, sociológicos e políticos. As ciências humanas, principalmente a antropologia, a sociologia e a história, começaram a olhar para a instituição familiar, na qual as mulheres eram peças importantes; começaram, assim, a dar atenção para as relações entre público e privado (especialmente com a série *Histoire de la Vie Privée*); investigaram fatores como a taxa de natalidade e mortalidade, também de uniões estáveis e quando, em média, casavam-se. Ademais, as mulheres começaram a ocupar as universidades – mais fortemente nos anos de 1970 –, a partir disso, uma ciência e educação pensada, escrita e ensinada pelos homens e para homens começou a sofrer mudanças efetivas. Enfim, o movimento político de liberação das mulheres, junto dos outros acontecimentos elencados, acabou por mudar o curso da escrita da história. Primeiro, esforçaram-se num “trabalho de memória” (Perrot, 2019, p. 20), no qual buscavam escavar e arquivar sua ancestralidade, num segundo momento, tiveram a consciência de que era preciso ir além, pois se pretendia

[...] criticar os saberes constituídos, que se davam como universais a despeito de seu caráter predominantemente masculino. Houve, nos anos de 1970-1980

¹⁶ Jules Michelet (1798-1874), doutor em Letras, foi escritor, filósofo e historiador francês, títulos que adquiriu não por formação, mas por seu trabalho enquanto professor dessas disciplinas. Seu trabalho historiográfico inscreve-se na *Scienza Nuova*, inspirada em Giambattista Vico, “segundo o qual ‘o mundo social é obra dos homens’ (MICHELET, 1971, II, p. 453)” (Barthes, 1991).

uma vontade de “corte epistemológico” que afetou principalmente as ciências sociais e humanas, mas que chegou a tocar o domínio da matemática. Assim nasceu o desejo de um outro relato, de uma outra história (Perrot, 2019, p. 20).

Com esse movimento, as mulheres começaram a ocupar novos espaços, em revistas, pesquisas, lutas por direitos “[...] a Lei *Veil* sobre o aborto, 1974; lei sobre as penalidades do estupro, 1980” (Perrot, 1995, p. 18), e em grandes eventos acadêmicos, especialmente no âmbito da Psicanálise e das Ciências Sociais, “A chegada da esquerda ao poder em 1981 foi um fator de reconhecimento e de relativa institucionalização para os estudos de gênero” (Perrot, 1995, p. 18).

Em 1983, no colóquio *Une Histoire des femmes est-elle possible?*, ocorrido em Saint-Maximin (Var), as mulheres não duvidavam mais de que tinham uma história, mas se perguntavam como era possível escrevê-la. Com a publicação da *Histoire de femmes en Occident*, nos anos 90, visualizou-se o desenvolvimento dos objetos e pontos de vista.

Isso conduziu a uma reflexão em torno da história enquanto produto da dominação masculina, a qual atuava em dois níveis: nível dos próprios acontecimentos e nível da elaboração deles empreendida pelo relato (*story ou history*).

No interior desse mesmo movimento, interessava inicialmente as figuras femininas mais oprimidas: prostitutas, domésticas, operárias, mulheres agredidas etc., **as vítimas, expressão da condição feminina**. A seguir, emerge como central a questão do corpo das mulheres, suas funções, sua apropriação, sua representação (Perrot, 1995, p. 20-21, grifos nossos).

Logo após, os questionamentos voltaram-se para as mulheres enquanto agentes da história, especialmente nas batalhas sociais e revoluções, “Fez-se a história do feminismo” (Perrot, 1995, p. 21) e colocou-se em pauta a falta de acesso ao saber. Sobre a *HDFO* foram suscitadas muitas objeções: (i) quanto ao objeto, no que diz respeito a uma história restrita da experiência francesa, e não a uma história universal das mulheres; (ii) ao fato de que não foi possível abordar de forma abrangente as questões culturais e os efeitos da colonização; (iii) história das mulheres ou história da relação entre os sexos?, (iv) história social ou história das representações? “Censurou-se a *HDFO* por ser acima de tudo uma história dos discursos e, conseqüentemente, uma história da palavra e do imaginário masculinos.” (p. 25). Perrot responde a essas duas objeções dizendo que: (i) as fontes das quais dispuseram eram, sobretudo, masculinas; (ii) há certa importância em considerar o âmbito simbólico, as representações, os sistemas de valores que fundaram essas representações e que se reinventam no decorrer da história. A *HDFO* causou impactos significativos,

Muitas mulheres, bastante afastadas do mundo acadêmico, afirmaram que ora sentiram-se mal ao lerem esses livros, ora ficaram felizes com a existência deles, como se subitamente tomassem consciência de suas identidades enquanto sujeitos e de suas presenças no mundo (Perrot, 1995, p. 26).

Assinalamos aqui – por uma questão de método – que este trabalho considera uma história das mulheres no Ocidente como uma história do gênero. Afinal, assim como Foucault e as autoras referidas, compreendemos que se trata, extensivamente, de uma história do corpo e dos discursos, ou seja, uma história sobre um corpo, uma matéria orgânica que tem útero – sangra e é capaz de gestar e amamentar –, que, na história, pela língua e pelos discursos, foi designado como corpo de mulher, um corpo feminino.

Badinter, Legardinier, Perrot, Roberts e Federici têm algo em comum ao (re)pensar e (re)escrever uma história pela perspectiva das mulheres: elas compreendem que a capacidade reprodutiva dos corpos tidos como femininos, o papel do cuidado que assumem em meio aos discursos e às relações, assim como o trabalho doméstico, são, nas sociedades capitalistas, trabalhos produtivos, afinal, reproduzem trabalhadores e exercem uma função invisível e não remunerada. Isso decorre de uma torrente de discursos que tomam o seu corpo como um “sinal” de que elas têm uma missão: tornarem-se mães, pois podem gestar, parir e amamentar. Essas capacidades figuram, em nossa cultura, o feminino, noção reverberada na narrativa analisada nesta dissertação. Melânia, seu corpo e aquilo que significa em seu contexto, pode servir para personificar e simbolizar a santidade, ou, ainda, segundo a história escrita pelo patriarcado, deve servir ao prazer dos homens, especialmente quando não ocupa o papel social de esposa e/ou mãe.

3.1 DISCURSOS SOBRE AS MULHERES E SEU CORPO NAS RELAÇÕES ECONÔMICAS

Ainda que o poder, para Foucault, não seja aquele compreendido pela teoria marxista, a partir de seu funcionamento econômico (Foucault, 1999), ou seja, objetivando os sujeitos enquanto indivíduos produtivos nas relações de produção, o que aponta para uma luta de classes, buscamos, como dito anteriormente, pensar sobre os discursos que atravessam o sujeito mulher nas relações econômicas. Afinal, diante do nosso material de análise, compreendemos que a personagem Melânia Sabiani é explorada a partir de seu corpo: (i) em uma sociedade capitalista, na qual é levada a viver e trabalhar em um prostíbulo, sob discursos que reverberam

que o papel das mulheres – daquelas que não sejam casadas ou mães – é satisfazer aqueles que agem no mundo, os homens; (ii) no plano simbólico, pois, na narrativa, Melânia é levada a participar de uma encenação na qual aparece para o povo de Gal como um milagre, um falso acontecimento que a torna uma santa na narrativa popular local. Objetivamos dar visibilidade à constituição de um sujeito e um corpo tomado discursivamente como feito para certos papéis e não outros. Com Federici (2017), revisitamos a história e pensamos práticas e discursos que atravessam o sujeito mulher ainda hoje. Somos marcadas¹⁷ a partir de nossos corpos, levadas a viver e assumir a maternidade e o trabalho doméstico como se tais condutas fossem inerentes à nossa existência.

No entanto, é preciso destacar algumas questões de método: este trabalho ancora-se no conceito de poder para Foucault, um poder que não se detém, mas que está sempre em jogo, e faz um batimento com as discussões das teóricas citadas anteriormente, assinalando a historicidade dos discursos e práticas que objetivam e subjetivam sujeitos na história do Ocidente e em sociedades capitalistas. Não se trata de negar o poder econômico e do Estado sobre os sujeitos e seus corpos, mas compreender o Estado e o Capitalismo como dispositivos de poder¹⁸. Assim, a partir desses dispositivos, buscamos apreender o que eles reverberam acerca do sujeito mulher em determinado contexto.

Para além, é pertinente dizer que Federici aponta que Foucault, assim como Marx, ignora o processo de reprodução da vida. Para ela, Foucault foi omissivo ao não considerar a caça às bruxas em suas discussões sobre o corpo, pois, em *Calibã e a bruxa* (2017), a autora considera que a execução das mulheres por bruxaria foi uma prática de controle dos corpos e, também, um ponto a ser discutido quando se trata do nascimento do biopoder. Não pretendemos aqui defender este ou aquele autor ou suas escolhas teóricas, no entanto, vemos as contribuições de Foucault e Federici como muito produtivas para se pensar a história das mulheres nos estudos contemporâneos do discurso e sobre quem nós somos hoje.

Dito isso, retornando ao olhar crítico da filósofa italiana, consideramos, junto dela, que o trabalho doméstico desempenhado pelas mulheres, bem como a responsabilidade assumida para com o cuidado e a saúde dos filhos, é um dos pilares do Capitalismo, uma vez que realizaram e realizam tais funções sem ganhar nada em troca e acabaram e acabam por

¹⁷ Em se tratando de uma história que também é minha, pois me identifico como uma mulher cisgênero, de discursos que se (re)atualizam no tempo presente e, portanto, atravessam nossos corpos e nos objetivam e subjetivam, optei, em alguns momentos, por me colocar junto das mulheres sobre as quais esta dissertação fala.

¹⁸ Entendemos dispositivos como discursos, práticas e estratégias de poder que funcionam no seio social, ou seja, mecanismos de poder, dominação, que operam a partir de instituições, leis, arquiteturas, códigos que regulamentam a vida, por exemplo; uma rede de elementos discursivos e não-discursivos.

reproduzir a força de trabalho: cuidam da casa, da saúde e alimentação do marido e dos filhos. Seus maridos, por sua vez, ocupam o papel do trabalho no espaço público, e seus filhos, no futuro, servirão também ao regime econômico em funcionamento. Federici (2017) salienta que a não remuneração das mulheres é uma das causas de sua dependência e motivo de sua prisão do espaço privado. Ensina-nos que é preciso olhar para o trabalho doméstico como um trabalho produtivo, portanto.

Quando tratamos da história das mulheres, julgamos que é necessário considerar que

O corpo está no centro de toda relação de poder. Mas o corpo das mulheres é o centro, de maneira imediata e específica. Sua aparência, sua beleza, suas formas, suas roupas, seus gestos, sua maneira de andar, de olhar, de falar e de rir (provocante, o riso não cai bem às mulheres, prefere-se que elas fiquem com as lágrimas) são o objeto de uma perpétua suspeita. Suspeita que visa o seu sexo, vulcão da terra. Enclausurá-las seria a melhor solução: em um espaço fechado e controlado, ou no mínimo sob um véu que mascara sua chama incendiária. Toda mulher em liberdade é um perigo e, ao mesmo tempo, está em perigo, um legitimando o outro. Se algo de mal lhe acontece, ela está recebendo apenas aquilo que merece (Perrot, 2005, p. 447, grifos nossos).

Diante das discussões propostas na vasta obra de Foucault, assinalamos, como dito anteriormente, que é preciso preencher a lacuna que deixou, no entanto, acerca da história das mulheres, por isso é necessário ir além quando se trata das discussões que partem de nossos corpos. Salientamos que as mulheres têm uma história e que é preciso (re)contá-la (Perrot, 2019), afinal, a história geral demonstrou, por muito tempo, desinteresse sobre os seus feitos. Consideramos que as mulheres cumpriram e cumprem um papel produtivo nas relações econômicas capitalistas, desde sua origem até a contemporaneidade, e que tais papéis, no espaço público ou privado, têm seu valor.

Ao revisitar o período de transição do regime feudal para o Capitalismo, as investigações de Federici apontam para o evento da caça às bruxas como um ponto importante para a consolidação do novo regime econômico.

[...] *Calibã e a bruxa* mostra que, na sociedade capitalista, o corpo é para as mulheres o que a fábrica é para os homens trabalhadores assalariados: o principal terreno de sua exploração e resistência, na mesma medida em que o corpo feminino foi apropriado pelo Estado e pelos homens, forçado a funcionar como um meio para a reprodução e a acumulação de trabalho (Federici, 2017, p. 34).

A partir de seus escritos, considerando a legitimidade das lutas de classe e a divisão dos papéis sexuais, compreendemos que

O capitalismo foi a contrarrevolução que destruiu as possibilidades que haviam emergido da luta antifeudal – possibilidades que, se tivessem sido realizadas, teriam evitado a imensa destruição de vidas e de espaço natural que marcou o avanço das relações capitalistas no mundo (Federici, 2017, p. 44).

No que diz respeito às mulheres, Federici destaca que seus saberes foram sujeitados e condenados, pois acumulavam uma série de receitas que possibilitavam, por exemplo, a realização de um aborto. Além disso, as relações tendiam a ser mais comunais e fraternas, muito diferente das relações capitalistas e liberais que vivemos na contemporaneidade. No entanto, o comunalismo nas sociedades medievais também não representa a imagem de um paraíso, cujas relações seriam perfeitamente igualitárias. Retornando à história e aos documentos, é possível frisar que existiam relações desiguais entre camponeses, visto que aquilo que tinham eram fruto de suas negociações; assim, uns possuíam mais do que outros. A posse das terras era passada, em sua maioria, para os herdeiros homens, ainda que haja registros de que mulheres as tenham adquirido por herança.

A dependência das mulheres, naquela época, era de seus senhores, que detinham como posse homens e mulheres.

Era o senhor que mandava no trabalho e nas relações sociais das mulheres, e decidia, por exemplo, se uma viúva deveria se casar novamente e quem deveria ser seu esposo. Em algumas regiões reivindicavam, inclusive, o *ius primae noctis* – o direito de deitar-se com a esposa do servo na noite de núpcias. A autoridade dos servos homens sobre suas parentas também estava limitada pelo fato de que a terra era entregue geralmente à unidade familiar, e as mulheres não somente trabalhavam nela, mas também podiam dispor dos produtos de seu trabalho e não precisavam depender de seus maridos para se manter (Federici, 2017, p. 52).

O trabalho familiar era para o sustento da família, “As mulheres trabalhavam nos campos, além de criar os filhos, cozinhar, lavar, fiar e manter a horta; suas atividades domésticas não eram desvalorizadas e não supunham relações sociais diferentes das dos homens” (Federici, 2017, p. 52). Além disso, a autora destaca que, naquele contexto, as relações em comunidade eram fortemente cultuadas, propiciavam a união de mulheres, a partilha do saber e a solidariedade. Esse modo de vida e trabalho das mulheres camponesas, assim como a valorização do trabalho doméstico enquanto algo produtivo, remete à experiência de Natália Correia na Ilha de São Miguel, no Açores, onde as mulheres eram reconhecidas pelo seu

trabalho doméstico ou fora de casa junto aos homens; uma realidade que, também, pode ser associada à sua ideia de “Mátria”.

A divisão social do trabalho, bem como os aspectos culturais do campesinato, modificaram-se conforme as relações econômicas passavam da servidão às relações capitalistas baseadas na exploração. Uma vez que a sobrevivência e a ascensão compreendiam relações de exploração, há uma prática de poder de uns sobre os outros a partir do capital e da propriedade privada, para além, é inegável que há uma irrupção de discursos em torno do trabalho, da dignidade, do merecimento, de quem deve ou não exercer essa ou aquela função. O clero, que outrora demonizava o dinheiro, passou a discursivizar saberes a respeito da caridade, incitando tal conduta como uma postura redentora.

No decorrer das lutas servis e suas reivindicações, estabeleceu-se o funcionamento de algumas regulações como as cartas de foral – documentos que regulavam as relações de terra nas aldeias –, “Estes forais estipulavam as multas que as cortes feudais deviam impor e estabeleciam regras para os procedimentos judiciais, eliminando ou reduzindo a possibilidade de prisões arbitrárias e outros abusos” (Hilton, 1973, p. 75 *apud* Federici, 2017, p. 60). No entanto, essas práticas documentais que buscavam estabelecer acordos entre senhores e servos marcou também o fim da servidão e o início do proletariado. Muitos camponeses que porventura possuíam mais acres de terra e outros bens passaram a empregar outros camponeses, e nessa luta desigual por sobrevivência ou posses a quantidade de camponeses pobres e sem-terra¹⁹ disparou, além de muitos quase não possuírem propriedade, teriam ainda de pagar impostos após o início do funcionamento das cartas forais.

Nesse cenário, as camponesas também sofreram de forma específica com as mudanças econômicas.

Consequentemente, no final do século XIII, encabeçaram o movimento de êxodo do campo, sendo as mais numerosas entre os imigrantes rurais nas cidades (Hilton, 1985, p. 212) e, no século XV, constituíam uma alta porcentagem da população das cidades. Aqui, a maioria vivia em condições de pobreza, fazendo trabalhos mal pagos como servas, vendedoras ambulantes, comerciantes (com frequência multadas por não terem licença), fiandeiras, membros de guildas menores e prostitutas. No entanto, a vida nos centros urbanos, entre a parte mais combativa da população medieval, dava-lhes uma nova autonomia social. As leis das cidades não libertavam as mulheres; poucas podiam arcar com os custos da “liberdade cidadina”, como eram chamados os privilégios ligados à vida na cidade. Porém, na cidade, a subordinação das mulheres à tutela masculina era menor, pois agora podiam viver sozinhas ou como chefes de família com seus filhos, ou podiam formar

¹⁹ Segundo o trecho estatístico acerca da pobreza rural em Picardy, no século XIII, citado por Federici (2017, p. 61), os camponeses sem-terra eram comumente tidos, discursivamente, como indigentes, pobres e mendigos.

novas comunidades, frequentemente compartilhando moradia com outras mulheres (Federici, 2017, p. 63-64).

Discursivamente, as mulheres, segundo os arquivos franceses, fiandeiras ou que desempenhavam outras funções para sua sobrevivência, e que não eram casadas ou possuíam filhos, eram tidas como prostitutas, apontando para uma vontade de verdade que lhes impunha fazer parte de uma instituição familiar. Conforme apontam os registros, por não possuírem família ou amparo de parentes, estavam ainda mais expostas aos abusos de todo tipo (Federici, 2017). Em contrapartida, elas foram aos poucos ocupando o espaço público tanto quanto os homens, tornando-se, por vezes, conhecidas por seus trabalhos enquanto professoras e médicas. Segundo Federici (2017, p. 64),

Médicas, assim como parteiras ou *sage-femmes*, predominavam na obstetrícia, tanto contratadas por governos urbanos quanto se mantendo por meio da compensação paga por seus pacientes. Após a introdução da cesariana, no século XIII, as obstetras eram as únicas que praticavam (Optiz, 1996, pp. 370-1).

Vale ressaltar que, quanto mais ocupavam os espaços de trabalho, para além do espaço privado e do trabalho doméstico, mais eram alvos dos sermões religiosos que condenavam sua atuação, trabalho, comportamento e indisciplina. Essa reação misógina também passou a circular nas “sátiras dos *fabliaux*” – “[...] nome dado a pequenas estórias satíricas e narrativas populares cômicas, muitas vezes em verso, na literatura francesa da Idade Média. [N.T.P.]” (Federici, 2017, p. 65).

Contar uma história das mulheres e dos discursos significa descrever relações que tornam suas existências possíveis. Nesse exercício, contamos também uma história das lutas de classes, da divisão do trabalho social, das crenças legitimadas que fazem circular verdades, narrativas que acabam por responder à pergunta “Quem somos nós hoje?”. Ainda que Federici aponte suas divergências teóricas e metodológicas com Foucault, reiteramos que esses grandes nomes produziram pesquisas que questionaram uma história geral, linear, que dorme na certeza de que não será desconstruída. Federici, assim como Foucault, olha para as discontinuidades históricas e aponta caminhos para uma reescrita dela, além disso, chama-nos a atenção para o fato de que a dinâmica das relações está sempre se modificando conforme as mudanças sociais, históricas e econômicas, assim como o teor de suas lutas.

3.2 DA GRANDE DEUSA INANNA A MELÂNIA SABIANI, DISCURSOS SOBRE A PROSTITUIÇÃO

Das cinzas da compassiva prostituta-deusa, os sacerdotes criaram uma Eva pecadora e sedutora, cuja curiosidade carnal – ainda hoje nos ensinam isso – conduziu ao desastre de toda humanidade (Roberts, 1998, p. 30).

Etimologicamente, a palavra pécora²⁰, em italiano, pode nomear uma ovelha desgarrada, uma meretriz, mas, antes dessa condição, uma criatura feita por Deus, uma ovelha, que porventura se perdeu.

Segundo Nickie Roberts²¹ (1998), em tempos pré-históricos, cujo regime econômico era outro, os povos cultuavam a Deusa Inanna – citada por Natália Correia em prefácio de *A mulher* (2005), antologia poética –, também conhecida por Ishtar, a Grande Deusa, “[...] centro de toda a atividade social” (Roberts, 1998, p. 19). Inanna era prostituta e o culto à Deusa foi desprezado ou minimizado como um mero culto à fertilidade pela historiografia escrita pelos homens.

Evidências da arte da Idade da Pedra confirmam esta posição central das mulheres. Desde as culturas gravettianas e aurignacianas do período Paleolítico ou da Pedra Lascada (cerca de 25.000 a.C. em diante), quase todas as esculturas e estátuas que sobrevivem em locais que se estendem por toda a Europa, desde a Espanha até a Rússia, são de mulheres; e em algumas culturas – os aurignacianos das estepes do Leste Europeu, por exemplo – os homens não são de modo algum representados (Roberts, 1998, p. 20).

Roberts (1998, p. 20) cita o trabalho de Monica Sjöö e Barbara Mor – cujas pesquisas se debruçam sobre estudos acerca da religião na pré-história –, que aponta que, para além dos cultos à fertilidade, a Grande Deusa era adorada como uma força que animava todas as coisas que existem – um papel comumente compreendido como o do Deus cristão, criador do céu e da terra –, “Em seus três aspectos de virgem, mulher e anciã, baseada nas três faces da lua observadas pelas mulheres da Idade da Pedra, a Grande Deusa era criadora, preservadora e destruidora de toda a vida”. Como Inanna era uma meretriz, as prostitutas eram tidas como sacerdotisas em um tempo em que religião e sexualidade eram fortemente interligadas; o sexo era algo sagrado, mas não como em tempos depois, sob a ótica cristã, que o reprime e controla.

²⁰ Cf. <https://www.infopedia.pt/dicionarios/pesquisa/p%C3%A9cora>

²¹ Nickie Roberts (1949), autora do famoso livro *As prostitutas na história*, publicado originalmente em 1991, é historiadora e ex-stripper, ex-prostituta. Seus escritos discutem o tema à luz do seu trabalho enquanto cientista, mas também considerando uma experiência que viveu na pele.

A Grande Deusa foi cultuada por muito tempo, contudo, seus templos e cultos passaram a ser confrontados em 3000 a.C., a partir de racionalidades históricas que irrompiam e pregavam que a fertilidade, até então atrelada aos corpos que podiam gestar, estaria centrada, na verdade, nos corpos dos homens. A partir disso, uma série de discursos e práticas começaram a reforçar o poder dos homens, especialmente sobre as mulheres e seus corpos, “Foi neste ponto da história humana, em torno do segundo milênio a.C., que a instituição da prostituição sagrada se tornou visível e foi registrada pela primeira vez na escrita”. Para desestabilizar o poder da Deusa, “Os novos governantes, homens, sabiam que era essencial se contraporem à influência da religião da deusa; com este fim criaram sacerdotes homens para promover seus deuses estranhos e para controlar e explorar as mulheres do templo” (Roberts, 1998, p. 22).

A Grande Deusa, conhecida inicialmente como Inanna e mais tarde como Ishtar, deteve o poder durante todo o nascimento e o berço da civilização do antigo Oriente Médio, desde o nascimento da história até cerca de 3000 a.C.; e onde ela era adorada, a prostituição sagrada era um ponto focal do ritual religioso. Com a própria Ishtar identificada como uma prostituta, e com as prostitutas-sacerdotisas sendo membros dos tempos que ainda eram o centro do poder religioso, político e econômico na Mesopotâmia, o *status* das prostitutas era elevado (Roberts, 1998, p. 23).

Segundo a mitologia sobre a Deusa Ishtar, ou Inanna, ela desempenhou o papel de humanizar os homens, ou seja, dar a eles uma consciência que os diferenciava a partir de então de outros animais; um papel que desempenhou apresentando-lhes amor, ternura e prazer sexual, assim como conta a fábula sobre Enkidu – um homem selvagem que fora civilizado pela deusa personificada como uma sacerdotisa-prostituta.

A racionalidade histórica patriarcal, no entanto, passou aos poucos a controlar a sexualidade das mulheres e tê-las como algo que pudesse ser possuído pelos homens. Assim, o casamento, por exemplo, passou a ser uma instituição exaltada, o que as feministas mais tarde entenderam como uma relação clara de poder de uns sobre os outros. Estando os homens no poder, as sacerdotisas começaram a ser expulsas de seus templos, para sobreviver, passaram a viver como artistas viajantes, cantando, dançando e realizando rituais sexuais por onde passavam.

Na Suméria, em meados dos anos 2000 a.C., um rei adotou o nome Ishtar para fortalecer a sua autoridade – rei Lipti-Ishtar; sob esses contextos, algumas prostitutas tinham poderes e *status*, eram consideradas sagradas e protegidas pela Deusa Ishtar. Contraditoriamente, o rei Lipti-Ishtar estabeleceu a criação de um código que passou a definir papéis como o da prostituta e o da esposa, que dizia:

Se a esposa de um homem não tiver lhe dado filhos, mas uma prostituta da rua tiver lhe dado filhos, ele deve prover a essa prostituta seu vinho, azeite e roupas, e os filhos que a prostituta gerou serão seus herdeiros; mas enquanto a esposa viver, a prostituta não deverá morar na casa junto com a esposa (Fisher *apud* Roberts, 1998, p. 27).

Nesse mesmo contexto, outros textos atestam que os homens preferiam não se casar com prostitutas, pois elas eram propícias a ter outros parceiros e tidas como desobedientes, portanto, corpos não dóceis, mas libertinos e independentes. Para os hebreus, após 1300 a.C., crentes em Jeová,

[...] a prostituição – particularmente a versão religiosa – era um anátema. Não deveria haver compromissos com a adoração à deusa; não deveria haver casamento sagrado entre seus governantes e as prostitutas-sacerdotisas, porque os guerreiros-sacerdotes eram patriarcas fanáticos que não reconheciam nenhuma autoridade na mulher (Roberts, 1998, p. 28)

No entanto, como corpos resistentes, apoiados pela fé insistente na Grande Deusa por parte do povo, as prostitutas permaneceram nas ruas, cantando, dançando, encantando com suas vestimentas provocantes. Diante disso, os sacerdotes hebreus associaram discursivamente as prostitutas e seus ritos aos males que assolavam o povo; sua liberdade sexual era fortemente condenada. Sob esses regimes de verdade que se instalavam politicamente, culturalmente, religiosamente, os códigos morais reforçavam que as mulheres, quando desobedientes, adúlteras, com vestimentas indiscretas, quando ganhavam seu próprio sustento, eram tidas como meretrizes, passíveis de condenação. “Qualquer mulher pode ser rotulada de ‘prostituta’ se sair da linha” (Roberts, 1998, p. 30).

Segundo Claudine Legardinier (2009) – em verbete que compõe um dicionário escrito por grandes pesquisadoras feministas, *Dicionário Crítico Feminista* – é comum atribuímos ao sujeito-mulher que se prostitui, principalmente na contemporaneidade, a culpa pela sua condição, as razões que a levaram a tal destino, conduta, trabalho, pois, diferente de outrora – conforme a historicidade exposta por Roberts (1998) –, hoje, compreendemos a prostituição como um problema social, cuja historicidade precisa ser rememorada frente à misoginia e à exploração de seus corpos.

Longe de se limitar à pessoa que troca serviços sexuais por remuneração, a prostituição é, antes de tudo, uma organização lucrativa, nacional e internacional de exploração sexual do outro. Há muitos agentes envolvidos no sistema da prostituição: clientes, cáftens, Estados, o conjunto de homens e

mulheres, pois essa instituição está fortemente enraizada tanto nas estruturas econômicas como na mentalidade coletiva (Legardinier, 2009, p. 198).

Os discursos sobre a prostituição reverberam, junto dessas práticas e de um trabalho muito lucrativo, um conjunto de saberes que encontram numa história da fragilidade do corpo das mulheres um terreno fértil para sua formulação; para além, conforme Legardinier (2009, p. 198), “A análise feminista considera a prostituição a situação mais extrema da relação de poder entre as categorias de sexo”. Segundo os dados citados pela autora – da Unesco/FAI, Colóquio de Madri, 1986 –, é a partir dessa sujeição e exploração que são mais expostas à violência; são, a partir de uma historicidade que condena o seu corpo, colocadas nessas situações enquanto objetos.

Ao escavar documentos e a história geral das mulheres no Ocidente, encontramos, na França, registros de uma certa preocupação com o corpo social: a sífilis e o adultério, dois problemas que nada têm a ver um com o outro, mas que estão ligados a uma discursivização moral que aponta uma doença venérea como consequência da traição – traição à instituição familiar. As lutas feministas não cessam de abolir tal prática/trabalho, sobretudo na virada do século XX, pois se acreditava que se tratava de lutar pelos direitos das mulheres e de sua proteção. Uma preocupação que perdeu força em meados dos anos 40, mas que foi avivada pelas prostitutas em 1975.

Dentre os discursos que gravitam sobre a prostituição, urge um questionamento: trata-se de uma profissão? As prostitutas, nos anos 80 e 90, preocupadas com a saúde, exigiram cuidados e, dessa luta, surgiu o “Ônibus das Mulheres” nas cidades parisienses, uma ação feita pela Organização Mundial da Saúde que visava cuidar da prevenção de doenças, contra à segregação e buscava aproximá-las de direitos básicos.

No entanto, o que se viu e que se vê, especialmente se considerarmos o neoliberalismo sob o qual vivemos, há uma banalização da prostituição.

O grande mercado liberal assimila e monetiza os prazeres: a lógica consumista invade todos os domínios da vida e a expressão “trabalhadoras do sexo” legitima a ideia de que a mercadoria sexo se tornou um dado indiscutível da economia moderna (Legardinier, 2009, p. 1999).

Diante disso, deixa-se de lado a violenta exploração de corpos e sujeitos – mulheres, travestis e transexuais –, sexualizados e tidos como objetos de prazer. Como comumente se vê na contemporaneidade, “[...] as reivindicações feministas são pervertidas pelo *lobby* da indústria do sexo: o direito de dispor de seu corpo torna-se o direito de vendê-lo, o ‘direito de

se prostituir’ é entendido como expressão de liberdade” (Legardinier, 2009, p. 1999). De acordo com Legardinier, trata-se de uma falsa liberdade, que esconde uma série de condutas que acabam por marginalizar mulheres, travestis, transexuais e crianças, que são, nesses lugares que conhecemos por bordéis, violentadas e encerradas numa condição de subalternidade. Para além, carregam a culpa do “pecado” e do estigma; aqueles que historicamente violentam – os homens –, abusam, objetificam, são clientes fiéis, e acabam, muitas das vezes, por não serem expostos ou punidos.

Retomando as investigações de Federici (2017, p. 103), vale lembrar alguns episódios ocorridos entre os séculos XIV e XV, nos quais

[...] as autoridades políticas empreenderam importantes esforços para cooptar os trabalhadores mais jovens e rebeldes por meio de uma maliciosa política sexual, que lhes deu acesso a sexo gratuito e transformou o antagonismo de classe em hostilidade contra as mulheres proletárias. Como demonstrou Jacques Rossiaud em *Medieval Prostitution* (1988) [A prostituição medieval], na França, as autoridades municipais praticamente *descriminalizaram* o estupro nos casos em que as vítimas eram mulheres de classe baixa. Na Veneza do século XIV, o estupro de mulheres proletárias solteiras raramente tinha como consequência algo além de um puxão de orelhas, até mesmo nos casos frequentes de ataque em grupo (Ruggiero, 1989, pp. 94, 91-108).

O que se vê nesses episódios é que houve uma institucionalização da violência contra à mulher atestada por políticas de Estado, reverberando saberes sobre um corpo que, numa história violenta escrita pelo patriarcado, é tido insistentemente como um corpo que nasceu para servir e ser incansavelmente possuído, explorado e punido. Outros episódios são mencionados por Federici (2017, p. 103-104), que ressalta que o estupro coletivo fora normatizado e justificado:

Em média, metade dos jovens participou alguma vez nesses ataques, que Rossiaud descreve como uma forma de protesto de classe, um meio para que homens proletários – forçados a postergar seus casamentos por muitos anos, devido às suas condições econômicas – cobrassem aquilo que era “seu” e se vingassem dos ricos.

Muitos foram os efeitos desse “protesto”. A solidariedade e consciência de classe que se construía numa luta antifeudal acabara, uma vez que as mulheres pobres eram violentamente abusadas e levadas a viver a prostituição diante de suas reputações destruídas. Conforme Federici (2017), esses acontecimentos intensificaram a misoginia e prepararam o terreno para

a caça às bruxas. Data do século XIV os primeiros julgamentos daquelas que eram então condenadas por serem adoradoras do demônio.

Outro aspecto da política sexual fragmentadora que príncipes e autoridades municipais levaram a cabo com a finalidade de dissolver o protesto dos trabalhadores foi a institucionalização da prostituição, implementada a partir do estabelecimento de bordéis municipais que logo proliferaram por toda a Europa. Tornada possível graças ao regime de salários elevados, a prostituição gerida pelo Estado foi vista como um remédio útil contra a turbulência da juventude proletária, que podia desfrutar na *Grande Maison* – como era chamado o bordel estatal na França – de um privilégio antes reservado aos homens mais velhos (Rossiaud, 1988) (Federici, 2017, p. 104-105).

Além disso, a institucionalização dos bordéis respondia a uma demanda moral na Europa: cuidar da visibilidade da homossexualidade, afinal, as relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo fazia parte da cena pública, com isso, era preciso então torná-la invisível. A partir do momento em que a prostituição passou a ser considerada como um serviço público, os códigos morais passaram a não mais valer para as prostitutas: podiam vestir e se portar como quisessem; também podiam abordar possíveis clientes em quaisquer lugares.

Até mesmo a Igreja chegou a ver a prostituição como uma atividade legítima. Acreditava-se que o bordel administrado pelo Estado provia um antídoto contra as práticas sexuais orgiásticas das seitas hereges, e que era um remédio para a sodomia, assim como também era visto como um meio para proteger a vida familiar (Federici, 2017, p. 107).

Ao institucionalizar a prostituição e fomentar a existência dos bordéis, o Estado e o regime econômico que começavam a se estruturar, o Capitalismo²², colocavam em evidência a defesa de práticas que respondiam a certas vontades de verdade daquele momento sócio-histórico: era preciso apaziguar os nervos do proletariado para que não se intensificassem as suas reivindicações, para isso, utilizava-se do corpo das mulheres – um corpo historicamente sexualizado e subjugado a partir de sua materialidade; era preciso, também, cuidar da visibilidade das relações sexuais – sobretudo dos homossexuais. Isso posto, a instituição

²² Segundo Federici (2017, p. 116), atribui-se o “nascimento” do Capitalismo aos anos entre 1450 e 1650, “O conceito de ‘transição’, portanto, nos ajuda a pensar em um processo prolongado de mudança e em sociedades nas quais a acumulação capitalista coexistia com formações políticas que não eram ainda predominantemente capitalistas. Contudo, o termo sugere um desenvolvimento histórico gradual, linear, ao passo que o período a que o termo se refere foi um dos mais sangrentos e descontínuos da história mundial – uma época que foi testemunha de transformações apocalípticas que os historiadores só podem descrever nos termos mais duros: a Era de Ferro (Kamen), a Era do Saque (Hoskins) e a Era do Chicote (Stone)”.

familiar era a estrutura que deveria ser protegida e regulada, assim como as relações econômicas e de poder que coexistiam à época.

Compreendemos que as exposições históricas remontadas até aqui são importantes para a compreensão da crítica de Correia em *A pécora*, pois rememorar discursos e regimes de verdade em funcionamento na cultura Ocidental nos ajudam a responder às perguntas de pesquisa e a dar visibilidade aos efeitos de verdade sobre sujeitos, corpos e subjetivações a partir do saber e das relações de poder. Tomamos a historicidade aqui remontada, também os discursos de Correia sobre as mulheres, sobre a “Mátria”, como elementos que compõe o campo associado de enunciados materializados na peça, para denunciar a condição e exploração das mulheres por meio da literatura. Adiante, outros acontecimentos histórico-discursivos serão discutidos e articulados às análises empreendidas no último capítulo.

4 A VERDADE TEM UMA HISTÓRIA

Figura 1 – Páginas do livro *Missão abreviada*, de padre Manoel Couto (1884)²³



Fonte: Livraria Moreira da Costa. Disponível em: <http://livrariamoreiradacosta.com/2013-05-GravurasBoletim/BoletimGravuras-Detalhe.html>. Acesso em: 16 dez. 2023.

De novo, Lúcia descreveu uma senhora de saia e casaco, brincos nas orelhas e meias brancas nos pés. E, além disso, com uma saia que “só chegava ao joelho”, coisa escandalosa para a época. Por mais insignificante que esse pormenor possa parecer, não deixava de ser um problema — que a Igreja iria resolver, como veremos adiante (Carvalho, 2017, p. 28).

Neste último capítulo, analisamos enunciados da peça *A pécora*, a fim de dar visibilidade a uma regularidade de saberes e regimes de verdade construídos na história e em funcionamento, sobretudo na experiência ocidental, que acabam por constituir o sujeito mulher, objetivando-a e subjetivando-a. Cabe dizer que esses atravessamentos contam também uma

²³ A cópia dessas páginas também pode ser encontrada no livro *Fátima: milagre ou construção? A investigação que explica como tudo aconteceu* (2017), em anexos não paginados, com a legenda: “Página de abertura da Missão abreviada, do padre Manoel Couto. A mãe de Lúcia, Maria Rosa, admitiu ler várias passagens aos filhos, incluindo o relato das supostas aparições da Virgem, aos pastorinhos, na França. Lúcia desvalorizou sempre este fato, negando ter sido influenciada por ele”.

história do povo, das tradições, das lutas servis, dos trabalhadores e dos regimes sociais e econômicos que se constroem nas sociedades.

Para tanto, antes de retomar o enredo da peça aqui analisada, rememoramos fatos históricos que são aludidos na narrativa que se instauraram e circularam em Gal, a partir do que disseram os pastorinhos sobre a aparição de uma santa: um acontecimento discursivo, portanto, que passa a compor o imaginário social do povoado. Ao descrever tal acontecimento, verificamos que a população do local é tradicionalmente cristã, católica. Assim sendo, a propagação da história do milagre só é possível por meio de um terreno discursivo fortemente religioso, que respeita uma vontade de verdade fundamentalmente religiosa. Como a unidade discursiva de um livro – que convoca outros textos, costura saberes para a sua criação –, a narrativa sobre a aparição “[...] só se constrói a partir de um campo complexo de discurso” (Foucault, 2010, p. 26).

4.1 LOURDES, FÁTIMA E MELÂNIA, NARRATIVAS QUE SE REPETEM

[...] foi essa a “Senhora” que as crianças disseram ter visto, no primeiro interrogatório a que foram submetidas, provavelmente ainda no fim do mês de maio de 1917. Uma mulher de saia curta e casaco, com argolas nas orelhas e provavelmente meias nos pés. O passar do tempo e a cuidadosa reformulação da história de Fátima tratariam de dar um aspecto mais adequando à imagem (Carvalho, 2017, p. 14).

Ao considerar a época em que a peça está circunscrita – escrita em 1967 e publicada em 1983 –, segundo Correia (1990, p. 17), *A pécora* se passa “Durante as duas últimas décadas do século XIX”. A aparição de Santa Melânia aos pastorinhos não é apenas uma história fictícia, original, tramada e escrita por Natália Correia, mas uma alusão à aparição da Virgem de Fátima às três crianças, Lúcia, Francisco e Jacinta, ou, ainda, à aparição de Lourdes, em 1858, na França, à Bernadette Soubirous²⁴. As histórias das aparições carregam muitas semelhanças, assim, a fim de apreender em alguma medida a historicidade de tais acontecimentos discursivos, contamos, brevemente aqui, a história de Fátima e de Lourdes.

Seguindo a cronologia dos fatos proposta por Patrícia Carvalho²⁵ (2017), em *Fátima: milagre ou construção? A investigação que explica como tudo aconteceu*, buscamos compreender o Portugal da época das aparições. No pequeno povoado de Aljustrel, situado ao

²⁴ Cf. <https://www.nsl.org.br/aparicoes>.

²⁵ De acordo com a Porto Editora, Patrícia Carvalho, nascida no Porto, em 1975, é licenciada em Ciências da Comunicação, pela Universidade Nova de Lisboa, e escreveu e escreve para jornais e revistas portuguesas. Cf. <https://www.portoeditora.pt/autor/patricia-carvalho/3596080>.

Retornando à história de Portugal, mais precisamente no momento em que nascia a I República – 5 de outubro de 1910-1926 –, os ideais do povo português, um povo com veias católicas, via-se sob uma guerra de ideários, concepções liberais em confronto com o poder da Igreja. É, em especial, com as leis pombalinas – em anos anteriores ao nascimento da República – que o país sentiu as mudanças de um governo que nascia e extinguiu tradições religiosas: começou por expulsar jesuítas, em 1759; diminuir o ensino religioso nas escolas; determinando que feriados santos não encontraram justificativa para existir. Dentre essas significativas mudanças, está a Lei do Divórcio – que desconstruía uma união que não poderia ser desfeita pela lei dos homens até então –, definida, a partir do dia 25 de dezembro de 1759, como apenas um contrato, que, inclusive, tinha por característica assegurar direitos aos filhos bastardos e suas mães. Essas e outras medidas acabaram, conseqüentemente, culminando o poder da igreja e seus discursos conservadores (Carvalho, 2017).

Anos mais tarde, com o início da Primeira Guerra, Portugal sofrera, para além do embate entre Estado e Igreja, com a pobreza e a fome. Desde o começo daquele ano, soldados começavam a partir para a guerra; uma epidemia de febre tifoide assolava a população; notícias sobre roubo de comida circulavam; o povo encontrava-se sem esperanças e revoltado.

E assim chegou maio e o ensolarado dia 13 na aldeia de Aljustrel. Era domingo e, como de costume, os habitantes não faltaram à missa na igreja paroquial de Fátima. Lúcia, Francisco e Jacinta também lá estiveram, ouvindo o padre Manuel Marques Ferreira falar “da eficácia da oração” e citar “a carta do Soberano Pontífice, Bento XV, pedindo orações mais intensas pelo regresso da paz”. Em seguida, foram pastorear as ovelhas, escolhendo para isso o terreno da Cova da Iria, propriedade do pai de Lúcia. As crianças contariam depois que rezaram o terço, tal como lhes era diariamente recomendado, e que estavam brincando quando, por volta do meio-dia solar (hora em que o sol está mais alto), apareceu a tal “Senhora”, cuja descrição fariam dias mais tarde ao pároco, depois de Jacinta ter quebrado o voto de silêncio imposto pela prima e ter contado à mãe, no próprio dia, a “visão” que tivera (Carvalho, 2017, p. 26-27).

Segundo Carvalho (2017, p. 32), somente no mês de julho as notícias sobre a aparição chegaram aos jornais. “Os periódicos católicos mantêm certa cautela, pelo menos aparente, já os republicanos atacam, desde o primeiro momento, os que acreditam não ser mais do que credence popular e fruto da ignorância, eventualmente manipulada pelo clero”. O que se escreveu nos jornais, a partir de então, foram acusações de que o milagre era um falso acontecimento, “Há quem diga que esta invenção é um qualquer reclamo financeiro para fazer da Serra D’Aire uma Lourdes lusitana. [...] a especulação teocrática e clerical tem de ser severa

e imediatamente reprimida para bem e tranquilidade do país, e para honra da República” (p. 35).

Em 11 de agosto de 1917, quando a história já se espalhara e trazia para a Cova da Iria muitos fiéis, o administrador Arthur de Oliveira Santos ordenou que as crianças comparecessem para prestar contas. O pai de Lúcia, Antônio dos Santos, diante dos questionamentos de Oliveira Santos, respondeu que não acreditava que a filha e os sobrinhos haviam de fato visto a aparição da santa, disse, ainda, que “[...] tudo isso são histórias de mulheres” (Carvalho, 2017, p. 36). As crianças foram levadas pelo administrador e não se sabe exatamente o que houve ou para onde foram. As versões contam que foram apenas interrogadas. No entanto,

Em Lisboa, o caso chega ao Senado pela voz de Tomás da Fonseca — que será um dos mais fortes críticos de Fátima —, que se refere às “aparições” como “fantoçadas (...), obra das catequeses e dos confesionários, onde se estão formando os mais pertinazes inimigos da República e da sua obra internacional. (...) É a propaganda feita nas trevas e contra a qual não temos armas, nós que lutamos à luz do sol, nas escolas, nos comícios públicos ou na tribuna parlamentar (...)” (Carvalho, 2017, p. 47-48).

Foi a chegada de Dr. Manuel Nunes Formigão – professor e padre, que se utilizou do pseudônimo de Visconde de Montelo para expandir textos sobre Fátima –, a pedido de figuras da Igreja, que impulsionou a força do mito. Atento para tomar nota de tudo aquilo que fosse significativo quanto ao acontecimento da(s) aparição(ões), começou por “descer” as saias da Virgem que aparecia às três crianças. Também, disseminou a narrativa do milagre em textos para jornais, revistas, livros, além de cuidar do relatório da Comissão Canônica Diocesana em relação ao caso (Carvalho, 2017).

Em 1917, o dr. Formigão já visitara Lourdes mais de uma vez, e, como contará, posteriormente, em uma carta ao cardeal Manuel Cerejeira – amigo pessoal de António de Oliveira Salazar, dos tempos do Centro Acadêmico de Democracia Cristã, de Coimbra, que, a partir do momento em que assume o patriarcado de Lisboa, irá elevar Fátima ao principal centro de religiosidade do país –, ficou “profundamente impressionado” ao ouvir, em uma dessas visitas, em 1909, o bispo de Valente “afirmar num sermão que a recristinização da França era o fruto das peregrinações diocesanas à cidade Imaculada”. Nesse mesmo dia – a República em Portugal e a consequente guerra religiosa que se seguiu, ainda nem tinha sido instaurada – foi prostrar-se “aos pés de Nossa Senhora de Lourdes na gruta e pedir-lhe a graça de ser um dos mais ardorosos propagandistas do seu culto em Portugal”. Ali mesmo, conta no mesmo documento, lhe fez a promessa “de consagrar toda a vida a essa doce tarefa”. Mas eis que Fátima se intrometeu e, certamente recordado o discurso do bispo de Valence, o padre Manuel Nunes Formigão, já um experimentado propagandista, percebeu rapidamente que estava ali o caminho para a “recristianização” de Portugal. Ele próprio o confessa na carta ao

cardeal Cerejeira, dizendo que, convencido da “sinceridade dos videntes”, percebeu qual era o seu dever: “Substituir a posição de Lourdes pela posição de Fátima (Carvalho, 2017, p. 55).

Foi no dia 13 de outubro de 1917 que a multidão se reuniu na Cova da Iria para esperar “O milagre do sol”. São muitos os relatos que dizem que exatamente na hora que se esperava pela aparição a chuva cessou e o sol apareceu, bailando, modificando a cor do céu, o que levou os incontáveis fiéis à comoção.

“Assiste-se então a um espetáculo único e inacreditável para quem não foi testemunha dele”, escreve [Avelino de Almeida]. Mas o que ele descreve a seguir não é qualquer milagre a que ele próprio tenha assistido, mas o fato de ter visto “toda a imensa multidão voltar-se para o sol, que se mostra liberto de nuvens, no zénite”. Este “lembra uma placa de prata fosca e é possível fitalhe o disco sem o mínimo esforço”, porque “não queima, não cega”. E esta é ainda a descrição do que Avelino de Almeida diz ter visto, acrescentando: “Dir-se-ia estar-se realizando um eclipse. Mas eis que um alarido colossal se levanta, e aos espectadores que se encontram mais perto se ouve gritar: ‘– Milagre, milagre! Maravilha, maravilha!’ (Carvalho, 2017, p. 64).

As aparições renderam muitos textos em jornais à época, especialmente questionando a veracidade das aparições e insinuando que se tratava de um acontecimento orquestrado pela Igreja. Em contrapartida, jornais como *O mensageiro* se empenharam em manter Fátima viva quando cessaram as aparições. De acordo com Carvalho (2017), os relatos de Lúcia, que passaram a ser publicados em outubro de 1917, sofriam forte influência de padres, como José Ferreira Lacerda.

Foi com o governo de Sidónio Pais²⁶, estabelecido em dezembro de 1917, que o embate entre a República e a Igreja começou a se enfraquecer.

Sidónio Pais será o primeiro presidente da República português a participar de uma cerimônia religiosa, ao estar presente em uma missa em honra dos mortos na Primeira Guerra, realizada no dia 2 de março de 1918, na Sé Patriarcal. Enquanto Maria Joaquina de Proença Garrett confessa em carta ao dr. Formigão que lhe parecia “já resultado de Fátima o milagre do dia 8 em Lisboa”, desejando que Nossa Senhora continuasse a sua proteção “e que os democráticos fiquem vencidos de vez” (Carvalho, 2017, p. 88-89).

Para aqueles contrários à República, a ditadura que começava a se instalar era um sinal de que as raízes cristãs seriam reestabelecidas, pois se tratava de um governo conservador que

²⁶ Cf. <https://www.presidencia.pt/presidente-da-republica/a-presidencia/antigos-presidentes/sidonio-pais/>. Acesso em: 10 nov. 2023.

dava à Fátima a importância que tinha para o povo lusitano. A fim de não deixar que as aparições caíssem no esquecimento, o bispo de Leiria, d. José Alves Correia da Silva, assim como o padre Dr. Formigão, não economizou esforços para que fosse construído um oratório, o que demorou um pouco a ser feito, pois Portugal sofria naquele momento com uma epidemia de pneumonia e Sidónio Pais havia sido assassinado.

A pequena construção, iniciada no dia 28 de abril de 1919, tinha ficado pronta no dia 15 de junho, e Gilberto dos Santos, que tinha se oferecido para encontrar uma imagem de Nossa Senhora adequada às “aparições” dos pastorinhos, andava em uma roda-viva em busca do exemplar perfeito (Carvalho, 1917, p. 96).

A imagem deveria ser condizente com o que idealizava a Igreja, dispensando a descrição dos pastorinhos, “Formigão, que fez com que as saias da ‘Senhora’ ficassem mais compridas, retirou todos os adereços que as crianças foram acrescentando ao longo dos anos e alguns dos originais, arrancando-lhe as ‘meias’ e deixando-a mais humilde, descalça” (Carvalho, 1917, p. 96).

Os terrenos nos quais o centro de peregrinação fora construído, na Cova da Iria, foram adquiridos, segundo Carvalho (2017), com o dinheiro de esmolas. Naquele terreno seco também se esforçaram para que houvesse água, uma água que, mais tarde, seria utilizada com instrumento capaz de fazer milagres de cura.

Consoante Carvalho (2017), Portugal, em meados do fim de 1925 e início de 1926, enfrentou uma segunda tentativa frustrada de golpe de Estado. A Primeira República perdia suas forças diante de uma intensa crise financeira, social e política que se agravou desde o final da Primeira Guerra. Diante da fragilidade do governo, o país testemunhou 25 governos entre 1919 e 1926. A direita, nesse momento, foi fortemente influenciada pelas ditaduras na Espanha, com Primo de Rivera, e na Itália, com Benito Mussolini. A ditadura, segundo os discursos que se propagavam, parecia promissora, com efeito, não demorou muito para que um novo regime tomasse posse de Portugal e Salazar instaurasse o Estado Novo, um governo que tinha por características ser ditatorial, paternalista e conservador.

Nessa conjuntura,

A partir dos anos 1930, “a Cova da Iria tornou-se ‘o epicentro da religiosidade nacional’ e também ‘o epicentro da autonomia do religioso’, sem excluir a ‘convergência de posições’ entre a Igreja, que a tutelava, e o Estado, que nela via o altar por excelência do novo patriotismo católico do regime”. Em 1940, a Santa Sé e o Estado português assinam a Concordata, um documento que fazia esquecer em definitivo a Lei da Separação de Afonso Costa. E a partir

de 1938, o jornal do regime, o Diário da Manhã, não se cansa de utilizar “um discurso recorrente no seu noticiário: a implantação do regime de Salazar teve a mão da Providência Divina” (Carvalho, 1917, p. 173).

Lúcia, que fora retirada de Aljustrel e de perto da família a fim de ser distanciada da “fama” que os relatos das aparições causavam, escreveu, nos anos seguintes, enquanto estivera em um convento, sob os conselhos dos membros da Igreja, alguns de seus relatos sobre as aparições e alguns dos segredos que a Virgem supostamente teria confiado a ela e aos primos; sob esse regime de verdade, escreveu, em 1940, ao Papa Pio XII: “O Salazar é a pessoa por Ele (Deus) escolhida para continuar a governar a nossa Pátria... a ele é que será concedida a luz e graça para conduzir o nosso povo pelos caminhos da paz e da prosperidade” (Carvalho, 2017, p. 174).

Ao tomar a historicidade de Fátima, a narrativa das aparições, o contexto histórico que foi seu terreno discursivo, assim como o que se materializou em função do mito, não buscamos questionar a veracidade das palavras de Lúcia, Francisco e Jacinta, ou deslegitimar um elemento cultural do povo português, mas, sim, chamar atenção aos discursos que gravitam entorno da história das aparições, da vestimenta da Virgem à construção de Fátima, bem como frisar o pano de fundo social, histórico e econômico que em muito se assemelha ao de Gal. O que nos conta Carvalho (2017) nos auxilia a traçar uma linha de semelhanças e diferenças, de enunciabilidade, entre os fatos históricos e a história da peça *A pécora*, com isso, seguindo o método arqueológico, apreender, em alguma medida, as condições sócio-históricas de emergência e circulação dos enunciados materializados na obra e, ao mesmo tempo, dar relevo aos dispositivos de poder que fundamentam a narrativa de Correia.

Com os esforços de Teófilo Ardinelli e da Igreja, Gal ganha um oratório que faz com que os empreendimentos do primeiro se expandam para muitos seguimentos e a Igreja passe a ganhar mais donativos, além de fortalecer seu poder em um cenário que questionava a fé do povo lusitano e restringia as suas ações no seio social. Na peça, a empresa de Ardinelli chega a contratar vendedeiras para propagar a venda de artefatos que supostamente curavam enfermidades físicas e emocionais por carregarem a imagem da santa, também, contrata atores para que atuem como sujeitos que haviam sido curados milagrosamente. A Igreja, ciente da farsa, manteve silêncio diante da ameaça de enfraquecimento.

4.1.1 Portugal sob ditadura

Em Portugal, conforme Rampinelli (2014, p. 124), o fascismo de Salazar começou com um golpe de Estado em 28 de maio de 1926, conjurando as Forças Armadas, milícias, o poder e a benção da Igreja, “Este levante que derrotou a I República e impôs uma ditadura militar (1926-1933) aproximou-se da Igreja abrindo caminho para o reconhecimento oficial das “aparições de Fátima”. Salazar, a essa altura, dava continuidade às empreitadas que começaram com o governo de Sidónio Pais. Na Primeira República, houve uma prevalência de discursos anticlericais, no período do Estado Novo, um nacionalismo de forte cunho católico-clerical assumiu o controle, diante disso, novos regimes de verdade foram fortalecidos, entre eles, discursos que demonizavam ideias comunistas, democráticas e revolucionárias.

Salazar, conhecido por ser o ditador das finanças, implementou um plano rigoroso de ajuste econômico a fim de controlar as despesas de maneira apropriada às capacidades do país, o que resultou na penalização dos mais pobres. No âmbito da economia internacional, o país era caracterizado por um atraso significativo e uma industrialização limitada, sua economia era predominantemente agrícola e resistente à modernização, contribuindo para a sua posição naquele contexto. Ademais, o dispositivo estatal, em seu governo, mais do que nos anos da Primeira República, era fortemente colonialista e nacionalista (Rampinelli, 2014).

Seu governo resultou em um “[...] mundo nacionalista, antiindustrializante, ruralista, ultra conservador e católico [que] será o grande baluarte na defesa da imutabilidade do regime e de sua liderança” (Rampinelli, 2014, p. 122). À época, boa parte da população portuguesa era analfabeta e, assim sendo, alienada de sua própria condição, o que facilitou a longevidade de seu regime.

Salazar, ao visitar as aldeias portuguesas, defendia os valores tradicionais católicos dos camponeses e se orgulhava de apresentar o país “como horta e pomar da Europa”. Para tanto, tinha os olhos postos na África como válvula de escape. Ao falar a um público de trabalhadores sobre a importância da educação, disse de si próprio que era “filho duma família pobre. E os parentes, todos eles pobres, lá continuam ainda na sua aldeia, a trabalhar a terra, cavando-a e regando-a. Nada fez – nem fará – para os retirar dali, do seu meio, e onde são tão úteis à Nação, como ele, Salazar, o é no Governo” (Salazar, 1959) (Rampinelli, 2014, p. 123).

Para Rampinelli (2014), o governo salazarista tem como característica um regime de governamentalidade fascista. O Estado Novo instaurou-se com um golpe, que, como dito anteriormente, aliou as forças armadas ao poder eclesiástico mais alto do país; essa união entre exército, Igreja e milícias impôs uma força radicalmente conservadora em seu governo. E foi assim que as aparições de Fátima ganharam força na sociedade portuguesa e fortaleceram os

poderes eclesiásticos. Em 1929, o bispo de Leiria, com a presença de Salazar, inaugurou a central elétrica do Santuário de Fátima, um acontecimento que sinalizou o fim do embate entre Igreja e Estado.

No ano seguinte, em 13 de outubro, o mesmo prelado publica a *Carta Pastoral sobre o Culto de Nossa Senhora de Fátima*, na qual declara “dignas de crédito as visões das crianças da Cova da Iria”, aprovando oficialmente “o culto a Nossa Senhora de Fátima”. As décadas de 1930 e 1940, que oficializam a veneração à Virgem de Fátima, correspondem, igualmente, à instalação e à afirmação do Estado Novo português, cuja existência, provavelmente, seria impossível sem o apoio oficial da Igreja Católica. As instituições estadonovistas vão se associar estreita e ativamente à Fátima (Rampinelli, 2014, p. 124-125).

Além de ter por característica o fascismo, o Estado Novo era fortemente colonialista, defendia que era preciso dominar as vias ultramarinas e civilizar, catequizar populações, dentre elas, as populações indígenas. Dizia, ainda, que se tratava de uma missão histórica, a de defender o Ocidente. Para além, conforme Torgal (2000), a racionalidade histórica de Salazar, também dos europeus, exaltava a Europa – sobretudo a cultura Ocidental, que, não raro, é resumida à cultura europeia – como se se tratasse de um patrimônio cultural a ser defendido.

Ao tratarmos do salazarismo e de um Portugal sob ditadura, buscamos contextualizar, ainda que brevemente, um regime de governamentalidade e uma racionalidade histórica que se fortalece, especialmente, a partir dos discursos e vontades de verdade cristãs. A partir de seu ideário conservador, no qual as pessoas devem servir a Deus e à pátria, pululam outros ideais que adentram a esfera privada das casas lusitanas, ressaltando a importância da família e o papel social dos gêneros masculino e feminino. É sob esse pano de fundo histórico, econômico e social que a Virgem de Fátima ganha forças; também, é contra esse governo que Natália Correia, escritora de *A pécora*, luta, por meio da literatura, mas também da política.

4.2 A HISTÓRIA ARRUINANDO O CORPO DE PUPI

*Adeus, mundo! Inocente, comi
o fruto da proscrita felicidade.
Nas ruínas fizemos o obscuro ninho
e, como lagartos, sobre a daninha erva
criminosamente desmaiámos de prazer. (Correia, 1990, p. 57).*

Em 17 de julho, o artigo “O Milagre de Lourdes” ironizava as aparições naquela cidade dos Pireneus franceses, dizendo que a pequena pastora que teria visto Nossa Senhora tinha, na verdade, interrompido “em colóquio adulteramente amoroso com um oficial da cavalaria, uma senhora muito

conhecida da alta sociedade e nos meios religiosos”. O casal, assustado por ter sido descoberto — continua o artigo —, lembrou-se “de um embuste verdadeiramente original para ludibriar a pobre pequena, que não conhecia a dama em questão”, apresentando-se então a mulher como “a Imaculada Conceição”. “A pequena, que poderia dar, mais tarde, com a língua nos dentes, foi encerrada, por causa das dúvidas, no convento das Ursulinas em Nevers. E aí está o que foi o célebre milagre de Lourdes, origem de uma das mais ignóbeis explorações clericais”, concluiu o autor do texto. Mera coincidência ou já teria o jornal conhecimento dos rumores de Fátima e preparava assim os leitores para o que estava por vir? (Carvalho, 2017, n.p.).

Natália Correia (1990, p. 17), no primeiro ato da peça, sinaliza que a narrativa está circunscrita

Durante as duas décadas do século XIX. Uma praça de Gal, velho burgo encravado no centro de um país da Europa meridional, cujo nome deixamos ao público a escolha, conforme a acção o sugerir e as personagens o localizarem, desde que não seja deslocado deste clima do sol do Meio-Dia.

As três galesas então recitam a narrativa do milagre: tomando a personagem Melânia Sabiani por uma andorinha gloriosa, ou ainda, a rosa escolhida pelo anjo. Dizem que o dia de seu nascimento marcara o fato de que “[...] o mundo de luz encheu²⁷” (Correia, 1990, p. 19), ao menos no pequeno burgo. Narram, também, que há aqueles que não creem em tal acontecimento – os pecadores, os liberais –, que Melânia poderia, na verdade, ter deixado Gal “[...] com o primeiro maltês que por aqui passou” (p. 24); mas que, devido ao milagre, Gal tornara-se próspera.

No primeiro episódio – seguindo a organização da peça –, juntam-se às galesas quatro homens do povo, vestidos de negro, e o casal Sabiani, pais de Melânia, cujas vestes apontam para uma posição hierárquica elevada após o milagre. Seus pais, em diálogo, comentam sobre o fato de que a filha já não mais saía da sacristia, em resposta, seu pai lhe dizia:

<<Melânia! Estás feita uma rata de sacristia. As mulheres nasceram para cozer pão e chocar filhos. Casarás com Teófilo Ardinelli. As nossas vinhas são contíguas. Segundo os costumes, este é um sinal de que os sangues dos Ardinelli e dos Sabiani se devem misturar.>> (Correia, 1990, p. 22).

²⁷ A cantiga que cantam, segundo Dias (2020, p. 112-113), faz alusão a um poema “[...] é uma adaptação do texto *Angelina gloriosa*, retirado de um cancionero popular espanhol do século XVII que chegou a Portugal como *Andorinha gloriosa*. Seu conteúdo original tem o Arcanjo Gabriel como protagonista indo aos pastores apresentá-lhes Maria, que daria à luz ao filho de Deus. A sátira de Correia é, em oposição, uma ode à nova santa de Gal. Embora semelhantes na primeira estrofe e com tom que evidencia a benevolência de Melânia, assim como o original faz com Maria, a autora utiliza a terceira estrofe como crítica à face mais mundano da adoração de sua santa. Destacar as virtudes financeiras e as grandes oferendas daqueles que vêm buscar por uma graça nos introduz um dos temas mais salientado por toda a obra”.

O Sr. Sabiani, ao descrever a filha, revela muito sobre os discursos que atravessavam as mulheres naquele contexto: nascidas para cozinhar e gerar filhos. Adiante, Sr. e Sr.^a Sabiani conversam sobre o fato de que após o acontecimento milagroso ter se espalhado, o padre Salata, muito próximo de Melânia, havia deixado Gal para cuidar de leprosos na Índia. O que nos chama a atenção neste primeiro episódio são os acontecimentos sociais e históricos sob os quais a narrativa do milagre ocorre. Sr. e Sr.^a Sabiani acusam o governo e os reis de estarem roubando os bens da Igreja e que tudo isso seria culpa dos liberais e dos hereges, anunciando que tal atitude seria o sinal do fim dos tempos.

Frente aos dizeres de Sr. e Sr.^a Sabiani, os homens e mulheres presentes tecem algumas considerações sobre o que estava ocorrendo. Diziam que seus antepassados haviam sido queimados como hereges pela Igreja, o que a fortalecera; que pagavam a multa – o que compreendemos como também a talha sobre o uso da terra, como dito por Federici (2017) – e que a Igreja não perdia; concomitantemente, os reis detinham poder absoluto, homens e mulheres desconheciam a democracia. No entanto, agora os tempos eram outros, “Agora o rei tem ideias...”, “Damos vivas à liberdade.”, “Diz a Constituição que somos todos iguais.” (Correia, 1990, p. 26). O que podemos verificar aqui é uma mudança social, econômica, de ideias, portanto, de discursos sobre o poder do rei, da Igreja, do governo e do povo, extensivamente, discursos sobre a fé, o trabalho e a divisão social das tarefas.

Ainda neste primeiro episódio, é citado um estabelecimento – Ardineli & Tricoteaux, Investimentos em Gal – cuja preocupação era, naquele momento, manter o oratório que se fez após a dita aparição. Em contrapartida, outros discursos irrompem: “Está restabelecida a ordem. O oratório será destruído e as crianças estão na cadeia porque fazem perigar as leis do Estado tendo visto um anjo. O progresso triunfa em Gal”, profere o regedor Doménico Balboa. Em resposta, Ardinelli – que é acusado de matar o regedor anterior –, diz:

<<Ardinelli & Tricoteaux, Investimento em Gal>> é só o começo. Com um oratório de pinho não podemos esperar grandes donativos dos romeiros. Os meus planos vão mais longe. Elevar o nível social das peregrinações. Ergueremos uma basílica de mármore. Um templo condigno para as milionárias arrependidas se despojarem das suas joias. Teófilo Ardinelli prometo-vos que, entre as pedras de Gal, onde agora rebentam silvados, correrão rios de oiro (Correia, 1990, p. 35).

O que o povo responde com “Viva o Tesoureiro das Esmolas!” (Correia, 1990, p. 35). A cena acaba com a imagem do regedor enforcado no pelourinho.

O segundo episódio leva-nos ao bordel de Madame Olympia, em que viviam as pecóras – as prostitutas. Retomando o que recitavam as três galesas no início da peça, no entanto, alterando o terceiro verso, a personagem Domicella, uma das pécoras, canta: “Andorinha gloriosa / o anjo pisou a rosa! / **Quando a prostituta nasceu / o mundo de luz encheu**” (Correia, 1990, p. 42, grifos nossos). Então, Madame Olympia apresenta Pupi – Melânia Sabiani – às demais meninas, que são receptivas à sua chegada.

Para fins de análise, compreendemos como necessário citar o seguinte diálogo, sinalizando algumas sequências enunciativas (SE):

(SE-1) PUPI

Oh! É uma grande amabilidade. Não esperava uma recepção tão calorosa. Sinto-me tão comovida que não posso sustentar as lágrimas. (*Choramíngua*) Uma amizade tão sincera é um bem que não mereço. **Porque eu não tenho direito a nada. Nem sequer à luz do Sol. No mundo não há buraco onde me possa meter. Sou pior do que um rato. Não exagero se lhes confessar que estou morta.**

MADAME OLYMPIA

Morta?! Ora... Ora... Com estes dois meigos girassóis?! (*Ao ser beliscada, Pupi reage com uma gargalhada idiota na qual mistura ainda o pranto. Madame Olympia belisca-lhe o sexo. Mesmo jogo de Pupi já sem lágrimas na voz e francamente divertida.*) E que direi desta flor do amaranto?

PUPI

(*deixando de rir e muito convicta*)

A senhora é muito terna. Vejo que nós vamos nos dar muito bem.

(SE-2) MADAME OLYMPIA

Ainda bem que não é ingrata. Mas não é tudo. **O seu espírito está pouco desenvolvido.**

PUPI

(*desgostosa*)

Acha que sou muito estúpida? Isso desgosta-a.

[...]

(SE-3) MADAME OLYMPIA

Pelo contrário. **A sua estupidez entusiasma-me. Não imagino melhor qualidade para a carreira que tem na sua frente.** Nesse capítulo, vaticino-lhe um grande sucesso. As pessoas que nos frequentam são muito profundas.

Os superficiais contentam-se com o leito conjugal. Nada mais decepcionante para uma pessoa profunda do que um parceiro que pensa. Isso pode representar a impotência.

PUPI

Não julgue que não sou capaz de me adaptar a qualquer situação. A minha natureza é humilde. Em pequena quis ir para um convento.

MADAME OLYMPIA

Essa sua inclinação alegra-me.

(SE-4) PUPI

Ceguei mesmo a flagelar-me (Correia, 1990, p. 43-45, grifos nossos).

Ao retomar o acontecimento histórico e discursivo das aparições, de Lourdes ou de Fátima, buscamos frisar o *a priori* histórico desses acontecimentos narrativizados na história ou na ficção. É a partir de um pano de fundo social, político e cultural que nascem Fátima, Lourdes ou Melânia, assim sendo, suas aparições tidas como milagres respondem a uma vontade de verdade que lhes dá condição de existência e enunciabilidade. A dispersão de enunciados sobre as mulheres e seu corpo associados à santidade são, nas narrativas, produtivas aos regimes econômicos e de poder, são enunciados que costuram nós em uma rede de sentidos discursivizados.

Na SE-1, Pupi – o nome que Melânia ganhara no prostíbulo –, ao afirmar não ter direito a nada, ser pior do que um rato e que está morta, considerando o fato de que fora flagrada tendo relações com o padre da cidade, condena sua própria conduta e frisa o *status* que ganhara após cometer o pecado. Madame Olympia, nas SE-2 e 3, na ocasião, chama sua atenção ao fato de que “seu espírito” pode ser melhor trabalhado, a fim de que compreenda seu papel no prostíbulo e no mundo. Defende, como virtudes das mulheres, reconhecer que seu corpo tem serventia quando reconhecem sua estupidez ou agem como se fossem estúpidas – afinal, aqueles que procuram os corpos das prostitutas são pessoas “muito profundas”, pensantes, e precisam de corpos que não pensam. Além disso, compreendemos que, historicamente,

O corpo das mulheres não lhes pertence. Na família, ele pertence a seu marido que deve “possuí-lo” com sua potência viril. Mais tarde, a seus filhos, que as absorvem inteiramente. Na sociedade, ele pertence ao Senhor. As mulheres escravas eram penetráveis ao seu bel-prazer. [...] O senhor tem direito sobre a virgindade das servas. Este “direito à primeira noite” seria atestado por diversos textos em numerosos países da Europa, com possibilidades de ser comprado, para os barões sem fortuna [...] Nas residenciais senhoriais, prostitutas, bastardas e empregadas eram entregues, sem entraves, à

concupiscência dos jovens machos, admitindo-se até que eles as forçassem (Perrot, 2005, p. 447-448).

Ao retornar à história para tratar de discursos e regimes de verdade sobre as mulheres e seu corpo, como dito anteriormente, expusemos o trabalho de pesquisadoras que se debruçaram e se debruçam sobre a experiência Ocidental, mais precisamente, europeia. Não temos a ilusão de achar que as coisas se repetem em todo o lugar e sempre da mesma maneira, pois, como destaca Foucault (2010), o enunciado – assim também os saberes e as práticas –, guardam sempre uma singularidade histórica. No entanto, cabe destacar que a violência sofrida pelas mulheres apresenta uma regularidade em diferentes culturas, que tomam seu corpo como um sinal de que são facilmente penetráveis por múltiplos dispositivos de poder, sobretudo o poder patriarcal. Quanto aos homens, “A virilidade repousa sobre a representação de um desejo masculino, natural, irrefreável, que necessita de um exutório” (Perrot, 2005, p. 448), o que justifica sempre as suas atitudes e abusos em termos de instinto.

Ao dizer que chegou a flagelar-se, Pupi (SE-4) reverbera o velho discurso de que mulheres, quando desobedecem às condutas impostas, devem, portanto, sofrer ainda pelo pecado de Eva, a desobediência. Convocando a Gênese bíblica, para tratar de uma das narrativas sobre o nascimento da mulher, sua conduta e dever, temos, na criação divina, um ser que é feito a partir de um outro – o homem – um corpo completo, que poderia, portanto, doar um pedaço de si para dar vida a outro. Um outro que nasceria para servir-lhe de companhia. No entanto, por ser um ser que é, por natureza, errante, Eva deixa-se seduzir pelo desejo e pelo discurso da serpente e peca, levando Adão a pecar também. Como forma de punição, Deus lança sobre Eva uma maldição, “Multiplicarei grandemente a tua dor e a tua conceição; com dor parirás teus filhos.” (Badinter, 1985, p. 19). Além disso, frisando o motivo pelo qual Eva foi feita, temos um sujeito que nasceu sujeito ao outro. Assim sendo, deve servir o/ao marido, deve ser um bom receptáculo, cuidar de si no sentido de ser obediente – a fim de pagar eternamente pelo pecado original –, cuidar do outro com esforço e dor, abdicar-se de si mesma para que a família seja cuidada. Seu dever consistiria, portanto, em obedecer, servir, redimir-se do pecado que atravessa o seu corpo e o de todas as suas gerações. Aí está a condição feminina que Correia critica em seus escritos, a exploração das mulheres e a condenação dos corpos que se prostituem.

(SE-5) MADAME OLYMPIA

Bravo! Não esperava tanto. A flagelação da carne! Eis o termo que diz tudo. Já que me compreende, prepare-se para ouvir um pequeno

discurso. Já ouviu falar em pontes? Na luta contra o analfabetismo? Na América, um sábio acabou de descobrir a lâmpada eléctrica. Os homens procuram a luz. Pois bem, tudo isso se constrói sobre a sua carne (Correia, 1990, p. 45).

Da maternidade à prostituição, “[...] o corpo feminino foi transformado em instrumento para a reprodução do trabalho e para a expansão da força de trabalho, tratado como uma máquina natural de criação” (Federici, 2017, p. 178) por discursos e vontades de verdade característicos de seu tempo. Em se tratando do corpo das mulheres nas relações econômicas, não podemos deixar de destacar o que apontam os estudos de Federici (2017) e Badinter (1985), quando dizem que a reprodução de seres humanos – da gestação ao cuidado diário – é um motor das relações econômicas e um trabalho invisível. Ao contar também uma história das amas de leite, do casamento, da infância e dos discursos que se articulavam em torno das mulheres e de seu corpo, Badinter (1985, p. 145) assinala que a indiferença materna é um acontecimento regular até metade do século XVIII e é partir de interesses específicos que se constrói o dispositivo da maternidade a partir de 1760, sujeitando mulheres a um novo comportamento. O novo ideal começou a ser plantado e incentivado por meio de publicações distribuídas e colocadas em funcionamento discursivamente neste período, “Elas impõem, à mulher, a obrigação de ser mãe antes de tudo, e engendram o mito que continuará bem vivo duzentos anos mais tarde: o do instinto materno, ou do amor espontâneo de toda mãe pelo filho”.

Invisível também é o trabalho das prostitutas. Conforme nos conta Federici (2017), o trabalho doméstico e da maternidade, bem como outros trabalhos exercidos pelas mulheres – como artesãs, parteiras, amas de leite, fiandeiras, empregadas, etc. –, em determinados regimes, foram fortemente desprezados, sobretudo quando se desejava manter as mulheres no lar, afirmando que se tratava de sua obrigação biológica. A fim de regular seus corpos e sua reprodução, foram penalizadas por discursos e leis que condenavam métodos contraceptivos. Dessa forma, perdiam o controle de sua própria vida e tempo, ficando reféns do papel da maternidade e da providência financeira vinda de seus maridos. Minadas as suas possibilidades de adentrar espaços de trabalho para além do lar, ou tendo sua mão de obra desvalorizada, muitas mulheres, especialmente viúvas e mães solteiras, foram levadas à prostituição.

Além da desvalorização do trabalho, a expropriação de terras fez com que muitas mulheres mudassem da zona rural para a cidade em busca de trabalho, encontrando-o na prostituição.

Enquanto na Baixa Idade Média a prostituição havia sido aceita oficialmente como um mal necessário e as prostitutas haviam se beneficiado de um regime

de altos salários, no século XVI a situação se inverteu. Num clima de intensa misoginia, caracterizado pelo avanço da Reforma Protestante e pela caça às bruxas, a prostituição foi inicialmente sujeita a novas restrições e, depois, criminalizada (Federici, 2017, p. 185-187).

Com a condenação da prostituição, entre 1530 e 1560, mulheres que ganhavam seu sustento a partir do sexo passaram a sofrer humilhações e torturas em público. Uma das práticas citadas por Federici (2017, p. 187) é a “cadeira de imersão” “[...] em que as vítimas eram atadas, às vezes presas numa jaula, e, então, repetidamente imersas em rios ou lagoas até quase se afogarem (Roberts, 1992, pp. 115-6)”; nesta época, também fora descriminalizado o estupro de prostitutas na França. Diante da historicidade dos acontecimentos, compreendemos que o Capitalismo e o Estado, enquanto dispositivos de poder, articulam discursos e práticas sempre a partir de seus interesses, ou, ainda, conforme os interesses daqueles que na ocasião ocupam posições de controle do poder.

(SE-6) MADAME OLYMPIA

Não se assuste. **Para esse efeito, dispomos de exercícios espirituais.** Ouça (*em transe*):

Oh, sublime criatura de Deus!
 És sublime porque és abjecta.
 Esta é a energia
 que move a máquina a vapor.
 Mortifica a minha carne!
 Com os chicotes da tua perversão,
 utilmente dilacera-a!
 Com as lâminas dos teus vícios, retalha-a!
 Eu sou a tua estrumeira,
 a noite onde soltas os teus répteis.
 Ejacula-os no meu ventre e sonha,
 sonha o mundo! E ergue,
 ergue torres aos astros!

[...]

MADAME OLYMPIA

(*modesta*)

Não direi tanto. Sou antes uma boa jardineira. Cultivo com um certo carinho as flores do meu jardim de delícias. Mas não fiz mais que expor-lhe a teoria. A prática, essa sim, é que exige uma grande força de alma. Vou dar-lhe um exemplo. (*Vai buscar o manequim, que traz para junto de Pupi.*) Mik é um bom exemplo. Mik é delicioso. Ou deliciosa, como o cliente preferir. Mik é uma sombra. Pode receber qualquer rosto. É a luxúria descarnada. A pura volúpia. Mik não é covarde. Não tem limites. Eu diria que nos seus braços se conhece o infinito. (*Enquanto fala dá toques rápidos no manequim como o*

escultor que demonstra a excelência da sua obra). Mas às vezes é preciso um rosto. (*Abandona o manequim*). Uma face obsessivamente necessária e inacessível. Por isso, temos uma grande coleção. Enforcados, papas, noivas amortalhadas... (*Fazendo uma vénia*.) Até temos Sua Alteza Real. Porque há sempre quem queira fazer um atentado contra a vida do Rei. Espero que estes exemplos a convidem à prática da humildade. Comparada com eles, a menina não passa de uma mulher.

(SE-7) PUPI

Menos do que isso. Eu já disse que sou pior do que um rato. **E depois do que ouvi, satisfaz-me essa minha condição. A senhora fez-me ver que ela é um bem para o mundo.**

(SE-8) MADAME OLYMPIA

Ocupei-me do seu espírito. Agora vou tratar do seu corpo. Acompanhe-me ao guarda-roupa (Correia, 1990, p. 46-47, grifos nossos).

Ao propor a Pupi que é preciso cuidar de seu corpo e de seu espírito (SE-6 e 8), Madame Olympia remete aos discursos e práticas sobre o cuidado de si, aqui, o cuidado em saber qual é sua condição e seu papel: ser um corpo dócil e útil, humilde e que não pensa, que reconhece a sua condição e aceita a humilhação de ser aquilo o que os homens desejarem. A exemplo de Mik, para ser uma pécora é preciso estar pronta para assumir outra persona, a que dê prazer àquele que a busca; para ser uma pécora é preciso estar pronta para ser, nos termos de Madame Olympia, dilacerada, retalhada, uma estrumeira. É a partir do prazer que dá aos homens que ela cumpre seu papel no mundo.

Na esteira do que nos ensina Federici (2017, p. 191), a partir dos dispositivos estatais e econômicos, assim como os discursos que disseminavam, as mulheres, no século XVI, tendo seus trabalhos desvalorizados, eram tidas como um “bem comum”, um “recurso natural”. Assim sendo, estavam “[...] disponíveis para todos, assim como o ar que respiramos e a água que bebemos”, exceto aquelas que fossem privatizadas, ou seja, casadas.

Na narrativa de Correia, Melânia, ao ir viver no prostíbulo de Madame Olympia, tem sua vida e seu corpo controlados e governamentalizados, especialmente pela Igreja e por Teófilo Ardinelli, seu ex-noivo e o administrador que mais incentivou a invenção de Santa Melânia, visando seus próprios lucros. Melânia, enquanto Pupi, é levada a pagar os seus pecados no papel de prostituta, afinal, tornara-se impura não só aos olhos daqueles que sabiam a verdadeira história, mas a partir de seus próprios olhos.

Ressaltamos que se trata de sujeito e um corpo objetivados e subjetivados por regimes de verdade de um local fundamentalmente cristão, assim sendo, constitui a si mesma a partir dos atravessamentos discursivos. A personagem, desde o pecado que cometera ao ter relações

com o padre, mantém discursos de menosprezo em relação a si mesma. Em vários momentos da peça, demonstra em palavras o sentimento de autoflagelação, pede, por vezes, para ser humilhada a fim de pagar por seus pecados, “Bata! Bata... Os demónios pedem-me estas flores de sangue (Correia, 1990, p. 80). Mais do que tomar para si o peso de seus pecados, dá a entender que acredita que se corpo e sua alma possuem uma ligação com os demônios, o que podemos verificar em momentos de autopunição como quando apanha de Zenóbia – esposa de Teófilo Ardinelli: “Os Senhores das trevas cravaram os dentes no meu coração. Devo saciá-los. Munja, munja esta vaca maldita! Os reverberos reclamam o seu leite nocturno. Devo lambe os pés que espezinham” (p. 81).

Melânia vive toda uma vida na condição de prostituta e a amar homens que a abandonam. Primeiro, é abandonada pelo padre Salata, depois, por Paco, um amante que tirou aos poucos todo o dinheiro que tinha. Seu corpo, ao chegar à velhice, já não é mais desejado pelos homens, assim sendo, sem sustento e relações de afeto, é morta no dia de sua própria canonização, no dia da canonização daquela que supostamente teria sido Melânia Sabiani. Sua morte se dá pelo espancamento dos fiéis que assistem à procissão e, por fim, seu corpo é pisoteado.

MELÂNIA

Não... Não me abandonem!... Essa é a falsa... de madeira... pintada... Foi um artista... que lhe deu esse rosto imortal... A verdadeira... jaz no pó... desfeita em sangue... (*Num último sopro no qual vibra uma insólita força e alegria*)
Ouçam!... Ouçam!... Todos os ventos o repetem...

Entra a procissão que passa majestosamente sobre o cadáver de Melânia. A gravidade do passo é inflexível como se o corpo espezinhado fosse inexistente. O hino que vêm cantando atinge a plenitude que se mantém quando o Cardeal e os Arcebispos debaixo do pátio pisam os restos da mártir (Correia, 1990, p. 169).

4.3 A CRIAÇÃO DE SANTA MELÂNIA

Vestida de santa e coroada de rosas, Melânia começa a surgir lentamente no ar, por detrás de um troço das ruínas. Tem as mãos postas e a sua expressão é indescritivelmente beatífica. Um medonho grito, um uníssono, sai de todas as bocas, de forma a perfurar os tímpanos dos espectadores. O Bispo e os Padres, levantando-se e abrem os braços em cruz. Os Pastorinhos ficam inalteráveis. Durante a lenta ascensão, as cenas de histeria atingem o auge do horror. As Mulheres Estéreis arrepelam os cabelos. Os Aleijados atiram as muletas. Os Paralíticos erguem-se das cadeiras e macas. Os Cegos tiram as vendas dos olhos. As Pecadoras arremessam as joias e pisam-nas. Estão todos possessos. Alguns atiram-se ao chão e rebolam como endemoniados. Executam todos estes

movimentos repetindo em gritos lancinantes: Milagre! Milagre! Milagre!... Os Burgueses são atingidos pela possessão, jazendo por terra, convulsos. O Cientista e o Sociólogo lançam-se também por terra, ficando este de quatro patas no chão e rastejando, aquele, como um verme. Nesta posição, espreitam, com terror, para o sítio da aparição. Quando Melânia sobe completamente, de forma a ficar em corpo inteiro, suspensa sobre as ruínas, abre os braços em cruz e caem todos silenciosamente de joelhos, de cabeça e braços erguidos, incluindo os sacerdotes. Imobilizados, nesta atitude, ouvirão as palavras de Melânia (Correia, 1990, p. 116-117).

Melânia Sabiani aparece brevemente aos galeses, com uma expressão saturada de beatitude, e, segundo o momento do ensaio da encenação, com um manto azul, que lhe cobre todo o corpo, e as mãos juntas sobre o peito. A peça focaliza sobretudo as questões sociais e econômicas que são pano de fundo da aparição, bem como quais foram os lucros que Ardinelli e a Igreja obtiveram com a invenção de Santa Melânia. Ainda que a descrição da aparição seja breve, como podemos ver na epígrafe deste tópico, o acontecimento, assim como as vestes de Melânia, reverberam cenas que podem ser revisitadas numa história da iconografia da Virgem Maria, que, nestas análises, são tomadas para compor o campo associado do acontecimento que encena a aparição de Melânia. Para além, assim como nos conta Carvalho (2017), sobre a descrição da Virgem de Fátima na Cova da Iria, cuida-se para que Santa Melânia mantenha uma regularidade discursiva e visual: expressão beatífica, manto longo e azul, mãos juntas sobre o peito ou abertas, como o Cristo na cruz. As santas são, de preferência, virgens.

Perguntamo-nos, a fim de descrever arqueogeneologicamente os discursos, o que significa, em alguma medida, a santidade para as mulheres?

Ao focalizar o corpo das mulheres e os modos de subjetivação construídos sobre ele e a partir dele, assinalamos que os discursos religiosos concebem o corpo de homens e mulheres como algo sagrado, lugar de experiência religiosa, habitação da alma, posto à prova a todo o momento diante de seu funcionamento fisiológico. A exemplo de Cristo, corpo do filho de Deus encarnado que, portanto, prova a capacidade de renúncia aos desejos da carne, é preciso o cuidado de si e para com o próprio corpo, para que não se torne enfim um sujeito pecador. O cuidado para que se possa incorporar-se a Cristo exige martírio, um eterno vigiar e punir a si mesmo. Nessa linha, “O pecado e o medo, o medo do corpo, principalmente o medo do corpo da mulher, retornam como uma ladainha sob forma de precauções ou de condenações” (Gélis, 2012, p. 20)

Domar a própria carne é antes de tudo infligir-se uma feroz disciplina. Imaginando e aplicando-lhe as coações mais dolorosas, todos aqueles que desprezam o corpo e rejeitam este mundo terrestre esperam de fato adquirir o

mérito santificante. [...] As religiosas tomam naturalmente como modelos figuras de mulheres que têm a reputação de ter castigado seu corpo. Durante muito tempo foram Maria do Egito e, sobretudo, Catarina de Sena²⁸, mas a partir do século XVI, Teresa d'Ávila impõe-se a todas. (Gélis, 2012, p. 55-56).

O corpo das mulheres, aviltado pelo pecado de Eva, deve, a partir dos códigos e regimes de verdade religiosos, cuidar para que atinja a perfeição da Virgem Maria, cujo corpo é dessexualizado, puro, feito para gestar e amamentar, livre de pulsões e paixões. Ademais, para se assemelhar à perfeição de Maria e incorporar-se a Cristo, é preciso meditação para atingir a ascese.

Maria, mãe de Jesus, já teria seu nome e seu destino traçados por um anjo. A partir de sua pureza e de seu papel essencialmente materno, seria ela a escolhida para encarnar o filho de Deus como um milagre, sem concebê-lo sexualmente. A partir de muitas iconografias, vemos o Anjo Gabriel visitar Maria para a anunciação de sua maternidade; ela é não raro representada com uma auréola sobre a cabeça, suas vestes são sempre longas. Com certa regularidade, conforme a análise iconográfica de Souza (2016, p. 102),

Maria foi interrompida em seu momento de leitura e silêncio pelo anjo Gabriel. Ela foi representada como uma jovem mãe que teria por volta dos doze anos, idade que teria deixado de morar no templo e se casado com o já ancião São José, segundo o Proto-Evangelho de Tiago (capítulos VIII e IX). Nestas iluminuras, a Virgem apresentava algumas características físicas que seriam facilmente identificadas nos retratos europeus da época: a sua pele era alva, ela possuía feições suaves e um cabelo levemente ondulado que era longo, loiro e que estava solto. Contudo, uma característica distintiva da sua excepcionalidade na história cristã foi acrescentada: a auréola elíptica [...]

As vestes, de acordo com a autora, por vezes eram condizentes com o momento em que as iluminuras eram feitas, no entanto, o manto é com muita regularidade azul, com detalhes em dourado – cores que Lúcia, Jacinta e Francisco também identificaram nas roupas da Virgem de Fátima. Seu traje e sua expressão demonstram que se tratava de uma menina doce, pura, humilde, que estava a realizar seus afazeres habituais, como a leitura. Vale dizer que as expressões, vestes e cores são passíveis de interpretação, são enunciados a serem lidos e não são escolhas aleatórias ou originais.

²⁸ Segundo Perrot (2012, p. 85), Catarina de Siena (1347-1380), foi “Membro da ordem terceira dominicana, ela desempenhou um papel público e mesmo político importante. Trabalhou pelo retorno do papa de Avignon para a Itália. Queria reformar a Igreja, promover a paz na Península e fortificar a Europa, ainda que fosse pela cruzada. Sua influência foi considerável. É por isso que João Paulo II a erigiu segunda patrona da Europa”.

Considerando que lemos as iluminuras como enunciados, (re)formulados a partir de sua singularidade histórica, salientamos que o ato de leitura da Virgem Maria passou a ocorrer especialmente a partir do século XII, como o incentivo à leitura e meditação da Bíblia ou de textos devocionais. Para Souza (2016, p. 114), “Maria estaria lendo a profecia de Isaías quando foi interrompida pela chegada do anjo: ‘Por isso, o próprio Senhor lhes dará um sinal: uma virgem conceberá e dará a luz a um filho, e o chamará Emanuel’ (Is, 7,14)”.

Assim como a pureza e a virgindade, uma das virtudes exaltadas na figura de Maria, também presentes na iconografia, é a sua humildade. Construção visual e discursiva, ela responde ao anjo Gabriel: “‘Eis aqui a serva do Senhor’ (Lc 1, 38)” (Souza, 2016, p. 105). Pureza, virgindade, humildade, obediência, submissão, levam-na a receber, como retratado em algumas iluminuras, um Arcanjo de joelhos, o que pode ser lido como uma exaltação de suas virtudes e grandiosidade.

Figura 3 – A anunciação, Ms. 50, 1, 016, f.32.



Fonte: Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil (Faillace, 2016, p. 55).

Figura 4 – A anunciação, Ms. 50, 1, 022, f.21.



Fonte: Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil (Faillace, 2016, p. 159).

Figura 5 – A anunciação - Ms.50, 1, 023, f.2.



Fonte: Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil (Faillace, 2016, p. 169).

As imagens acima compunham os livros de horas – que continham calendários, orações, meditações –, um material que advinha principalmente de aristocratas e famílias reais, pois

eram tidos como objetos artísticos e caros, feitos à mão (Ribeiro, 2016). Seu funcionamento consistia em rememorar aos fiéis os principais acontecimentos bíblicos, em especial a partir das imagens. Produzidos na Idade Média, eles reforçavam a importância da Virgem Maria, que

[...] passou a ser conhecida como a Notre Dame ou a Madonna, por exemplo, a patrona de inúmeras confrarias e guildas e a figura preferida das devoções populares. Neste sentido, compreender o papel de Maria na cultura cristã medieval é de extrema importância, pois a sua figura articulava, muitas vezes, os ideais e os modos de comportamento que eram bem vistos por esta civilização [...] (Souza, 2016, p. 117).

Compreendendo as imagens anteriores como enunciados que compõem uma memória discursiva, abrem “para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro” (Foucault, 2010, p. 31-32). Nos discursos acerca da santidade da personagem, coexistem outros enunciados num campo associado, todos articulados entre si por meio de práticas culturais, sociais, políticas e econômicas, ligando-se a uma memória formatada ao longo da história das mulheres por saberes e poderes produtores de verdades sobre o sujeito e seu corpo.

A exaltação de Maria, sobretudo como uma figura materna, significava – e ainda significa – sempre ter a quem recorrer, especialmente em relação ao exemplo de sua conduta e devoção. É a partir de seu momento de leitura, meditação, ascese, que recebe um sinal dos céus, trazido a ela por um Arcanjo (Souza, 2016). Os corpos encarnados de Maria e de Cristo são muito significativos quando se pensa sobre o cuidado de si e para com a própria conduta, sejam homens ou mulheres. Essa forma de cuidado, de disciplina, é muito característica do poder pastoral, cuja preocupação é o cuidado para com as ovelhas, para que nenhuma se perca de seu rebanho. Esse cuidado, por sua vez, vem de Deus, pastor dos homens (Foucault, 2008).

Considerando a importância e significado das figuras de Maria e Jesus Cristo na história do Ocidente, compreendemos que, como já dito, suas condutas serviriam de exemplo aos homens e mulheres, uma vez que seria impossível controlar todos os sujeitos e corpos – seus comportamentos, atos, desejos, pensamentos. Assim sendo, o poder pastoral, por meio dessas figuras, funcionou – e funciona como uma racionalidade histórica no Estado Moderno – de forma a exaltar um modelo de subjetivação que pressupõe a santidade, ou a tentativa de purificação do corpo e da alma.

O bom pastor é aquele alimenta e que alimenta diretamente ou, em todo caso, que alimenta conduzindo às boas campinas, depois certificando-se de que os animais de fato comem e são alimentados adequadamente. O poder pastoral é

um poder de cuidado. Ele cuida do rebanho, cuida dos indivíduos do rebanho, zela para que as ovelhas não sofram, vai buscar as que se desgarram, cuida das que estão feridas (Foucault, 2008, p. 170).

Esse discurso incide muito fortemente sobre o cuidado de si, atravessa o sujeito e impõe-lhe uma subjetividade, o constitui. Afinal, o cuidado de si, discursivizado como um ato de zelo, acaba por disciplinar corpos, vigiar e punir certas condutas.

Diferente dessa representação da Virgem Maria, leitora da Bíblia, Melânia Sabiani era analfabeta, mas frequentava a Igreja e ouvia os sermões. O que, em certo tempo e espaço, é tido também como uma virtude ou condição normalizada das mulheres. Na peça, uma imagem ideal para representar a santidade e a humildade de uma santa, afinal, “Então não sabe que Deus escolhe os analfabetos para confundir os sábios?” (Correia, 1990, p. 65). A sua falta de acesso ao saber reverbera uma vontade de verdade que afirmava:

O saber é contrário à feminilidade. Como é sagrado, o saber é o apanágio de Deus e do Homem, seu representante na terra. É por isso que Eva cometeu o pecado supremo. Ela, mulher, queria saber: sucumbiu à tentação do diabo e foi punida por isso (Perrot, 2019, p. 91).

Assim sendo, a meditação sobre os dizeres da Bíblia, bem como a pregação, não poderiam ser confiados àquelas que não pensam. Um cenário que a Contrarreforma modificou, uma vez que a instrução e alfabetização de mulheres passou a ser vista como essenciais para que pudessem ler os preceitos. No entanto, a instrução tinha muitas vezes propósitos bem definidos: instruir aos códigos religiosos, cujos dizeres assinalam que seu papel estaria na obediência, na maternidade e no cuidado.

Como podemos ver, ao assinalar as singularidades históricas dos saberes, dos discursos, podem destacar o vaivém de alguns saberes e práticas. Em algum momento, dá-se às mulheres acesso à leitura para que possam meditar; em outro, buscam restringi-las do acesso à leitura e ao saber, pois, ou são incapazes de meditar sozinhas, ou temem sua interpretação. O que evidencia que o poder está sempre em jogo e sempre possui interesses e efeitos de verdade.

Quase como uma regularidade na história do Ocidente, as mulheres e seus corpos, de forma imediata e específica, são marcadas ao nascer pelo seu sexo. Desde muito cedo, cuida-se para que aprendam a ser educadas, doces, limpas e zelosas, muito mais do que os meninos. Na ausência da mãe, são elas quem devem ser responsáveis pela casa, os afazeres e o cuidado para com os demais, afinal, seu sexo determina que seu destino ideal será a maternidade. A religião,

em sua educação, tem um papel muito importante, “A piedade, pra elas, não é somente um dever: é o seu *habitus*” (Perrot, 2019, p. 44)

As classes sociais às quais pertencem também dizem muito sobre sua conduta e seus destinos: as aristocratas têm maior acesso à educação, o desenvolvimento de habilidades; as burguesas, em uma condição melhor do que as classes mais populares, têm acesso às artes e à vida social; as mais pobres precisam, no entanto, trabalhar desde muito cedo. Contudo, são todas vigiadas e controladas de alguma maneira, e espera-se que se casem – virgens – a fim de prosperar.

Para além do seu sexo, sua capacidade de gestar e amamentar, seus corpos produtivos e por isso enigmáticos são sexualizados; sua aparência é idealizada, de diferentes formas a depender de cada época e cultura. Visando à discricção e à santidade, salvaguardar a virgindade e evitar suscitar desejo nos homens, elas devem se cobrir. Em suas cabeças, em muitas culturas, devem usar o véu.

Sinal de virgindade, o véu figura o hímen. O véu da noiva é um véu nupcial que apenas o marido deve retirar, assim como ele é que deflora o hímen. Significa oblação, oferenda, sacrifício da esposa.

Ou ainda, véu de oblação da *religiosa*, que, no dia em que professa, oferece sua cabeleira a Deus e põe o véu para ele. A Igreja faz do véu das religiosas uma obrigação, o selo de sua castidade e de seu pertencimento a Deus, sobretudo a partir do século IV. A Igreja impõe o véu às religiosas e aconselha-o às demais mulheres; devem, pelo menos, ter a cabeça coberta (Perrot, 2019, p. 57).

Melânia é descrita como uma mulher analfabeta, cujos pais acreditavam que era muito beata, e que, segundo suas próprias falas na peça, autoflagela-se do começo ao fim: porque deixa-se levar pelo desejo pelo padre, perde o filho que teria feito com ele – o que acredita ser um sinal de castigo e ruína –, acha-se na condição de prostituta – porque não poderia voltar atrás e corrigir os erros que cometeu ao cair em tentação. Torna-se, enquanto Pupi, uma Eva, mulher miserável, cujos afetos só veem nela o que dela podem tirar. Sua santidade, aos olhos das verdades cristãs, seria mesmo uma farsa. Na peça, para que nasça Santa Melânia, simbolicamente Pupi, a prostituta, morre pisoteada pelos fiéis.

Concluimos que ao digerir e tomar para si os discursos de Madame Olympia, Melânia encontra uma razão para continuar existindo, mesmo que na prostituição. Isso porque, ao servir aos homens, encontraria um lugar no mundo. No entanto, em velhice, ainda sonha em se casar com Paco e dar-lhes filhos. Ter, enfim, a vida anunciada a todas as mulheres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Visando dar visibilidade a discursos e regimes de verdade sobre as mulheres e seu corpo, a partir da subjetividade, sublinhando o lugar que seu corpo e seu gênero ocuparam e ocupam nas relações sociais, econômicas e consigo mesmas, esta dissertação apontou os efeitos de verdade, construídos na história e guardados no arquivo da memória – uma memória que sempre encontra condições para seu *a priori* histórico, condições de enunciabilidade e funcionamento –, que constituem imaginários sobre quem são os sujeitos na história. Isto posto, considerando que estamos ancorados aos EDF, consideramos que a verdade – os saberes, os discursos –, são construções sociais e apontam os saberes históricos das lutas. Assim sendo, estamos a todo momento produzindo verdades ou tentando encontrá-las em lugares que julgamos legítimos, verdadeiros. Em busca da verdade, “[...] somos julgados, condenados, classificados, obrigados a desempenhar tarefas e destinados a um certo modo de viver ou morrer em função dos discursos verdadeiros que trazem consigo efeitos específicos de poder” (Foucault, 2017, p. 279).

Ao questionar a origem de todas as formulações e considerar que elas advêm de condições sociais e históricas, o nosso papel enquanto analistas do discurso está em descrever, na medida do possível, o que permitiu o irromper de enunciados e o como, ou o porquê, seu funcionamento eventualmente atinge o *status* de verdade. Isso exige considerar que “[...] não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (Foucault, 2017, p. 63). Dessa forma, espera-se agitar saberes tidos como verdades inquestionáveis e assinalar emergências históricas. Espera-se apontar os efeitos violentos da(s) verdade(s), sempre em jogo; espera-se

[...] captar o poder em suas extremidades, em suas últimas ramificações, lá onde ele se torna capilar; captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que organizam e delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos (Foucault, 2017, p. 282).

As chaves de leitura – conceitos – foucaultianos utilizadas nesta dissertação focalizaram a relação entre o sujeito, o saber e o poder, destacando o como o sujeito mulher, seu corpo, seu gênero, foram subjetivados nessas relações; extensivamente, objetivados pelos regimes econômicos, sobretudo pelos dispositivos de poder, quais sejam, o Estado, o Capitalismo e a Igreja. Resumidas a Evas ou Marias, as mulheres têm papéis específicos dentro e fora do lar, dentro e fora do casamento; têm seus trabalhos, quaisquer que sejam, não raro, invisibilizados,

desprezados, mal-remunerados; o lucro que geram, os filhos que parem, os prazeres que proporcionam são tidos como algo natural que elas podem e devem dar ao mundo dos homens. Ao descrever discursos sobre as mulheres nas relações econômicas, também culturais e sociais, vemos muito claramente a crítica de que fala Natália Correia: “O céu ou o inferno [...] luz e treva geminadas no ser bicéfalo em que o mito entifica a Mulher. Como explicar essa antinomia infundida no princípio feminino?” (Correia, 2005, p. 11).

Em se tratando do objeto de análise, poderiam também ser articulados conceitos que tratam do cuidado de si, das confissões da carne, o dispositivo da sexualidade, entre tantas outras chaves de leitura para pensar o sujeito na história e a história arruinando o corpo. No entanto, optamos, nesta dissertação, por tratar dos discursos verdadeiros que acabam por produzir subjetividades e realidades violentas, em que as mulheres estão no centro das relações econômicas, mas invisibilizadas.

Em um dos objetivos específicos prevíamos discutir a experiência da prostituição na prévia da ditadura salazarista, a fim de compreender enunciados que falavam sobre o papel da prostituta na voz de Madame Olympia. Contudo, tivemos dificuldade de acesso a materiais que tratassem dessa experiência. Foi possível, porém, assinalar a condição das mulheres num Portugal salazarista a partir de falas conservadoras do próprio ditador e das denúncias apontadas pela escritora Natália Correia.

O mote desta pesquisa foi, a princípio, a inquietação sobre o sentido do signo linguístico “Mátria”, uma vez que ele – e seus significados – atravessam a obra da escritora portuguesa Natália Correia, cristalizando-se em suas críticas políticas e no teor de suas obras literárias. A “Mátria” está presente, para ela, na Ilha de São Miguel, onde nasceu, e remonta uma realidade que seria mais igualitária, fraterna, mas não só. Segundo Carlos (2003), essa ideia

[...] vem de longe, seduzindo os espíritos mais insatisfeitos com as perversões morais e políticas da ideia de Pátria, destinada pela história à simbologia patriarcal do Pai obstétrico e saturniano que gera seus filhos para os devorar às mãos de uma ruim madrasta (Carlos, 2003, p. 23).

Para ele, a concepção de “Mátria” responde à insatisfação quanto ao patriotismo e ao autoritarismo na história dos regimes totalitários e fascistas do Ocidente. O termo, fundado pelo escritor espanhol Miguel Unamuno (1864-1936), considerado por ele um neologismo, pode ser traduzido como terra-mãe e carrega em seu signo linguístico uma concepção contrária à ideia de terra-pai, paternalismo, patriotismo, autoridade, e àquilo que podemos atribuir ao signo linguístico pai, especialmente dentro de uma cultura cristã, que compreende, em seu imaginário,

o céu como o lugar do paraíso e do pai, e a terra como o lugar de expiação e pecado, o lugar da mulher/mãe.

Segundo Nascimento (2016), o conceito de “Mátria” aparece em seu livro de poemas *Mátria* (1967). Essa ideia deve-se à sua criação nos Açores, principalmente, à figura de sua mãe, Maria José. Correia cresceu em uma ilha açoriana e em uma comunidade que praticava fortemente a fraternidade, onde as mulheres não sofriam restrições e objeções. Lá eram aclamadas em celebrações, assim como era a Grande Deusa Inanna.

[...] Natália concebe a ideia de mátria a partir da simbologia do Espírito Santo, fortemente cultuado nos Açores. A escritora estudou profundamente esse culto religioso no arquipélago e relacionou-o a uma perspectiva feminina. Segundo Natália, as mulheres açorianas teriam desempenhado desde sempre um papel de destaque em suas comunidades, levando o arquipélago a estar muito próximo do matriarcado (Nascimento, 2016, p. 19).

A simbologia do Espírito Santo fora concebida pelo abade Joaquim de Flora, cuja filosofia pregava que o Espírito Santo seria feminino. Precedida da idade do pai e a do filho, “A terceira idade prevista por Joaquim de Flora seria a miragem de sua utopia, a do Espírito Santo, um tempo em que reinaria a fraternidade e a emergência da igualdade entre os homens e mulheres, em detrimento do poder da Igreja.” (Nascimento, 2016, p. 21). Correia utiliza-se dessa filosofia para pensar sobre a sociedade em que vivia, ao passo que rememorava a experiência nos Açores.

Considerando sua atuação frente ao momento histórico que viveu, compreendemos sua vivência como uma escrita de si, uma vida parresiástica, sua reinvenção enquanto sujeito-mulher em um mundo que as asfixiava – e insiste em tentar asfixiar – em regimes muito apertados. Ao fazer literatura e tocar em temas tomados como tabu, enfrentou um governo e um momento histórico em que as mulheres deveriam ser castas e privadas, sobretudo privadas da voz.

Diante do funcionamento do signo/enunciado “Mátria”, inevitavelmente perguntamos: As mulheres, ao ocuparem os espaços que eram apenas delegados aos homens, dariam continuidade às práticas e às lógicas existentes? Ou veriam e reinventariam um mundo a partir de uma ou muitas outras perspectivas?

Correia não escreveu uma autobiografia. Mas, recorrendo a Fernando Dacosta (2003), jornalista angolano, que teve a oportunidade de conviver com figuras como Natália Correia e o próprio Salazar, bem como escrever sobre eles, podemos ter acesso a escritos que dizem como o sujeito mulher prostituta era compreendido por ela.

Era surpreendente vê-la dirigir-se às prostitutas e aos travestis que corriam a saudá-la quando, madrugada alta, chegava à sua rua, em Santa Marta: «Meninas, não consintam que as humilhem, lembrem-se que são sacerdotisas do amor!».

E ficava-se, por vezes até amanhecer, a ouvi-las, a exortá-las. Guardas-noturnos, prostitutas, «gigolos», chulos, assaltantes, passantes, juntavam-se e faziam roda, e perguntas, e pedidos, e batiam-lhe palmas, num fantástico teatro de sombras e iluminações, vertigens e desmesurados. Nunca existiu nada, assim, nas margens da cidade, de tão intenso, tão belo, tão desapossado, tão comovedor (Dacosta, 2003, p. 13).

Uma mulher revolucionária e que reconhecia sua própria genialidade; sabia de seu lugar no mundo, nas ruas, n'O Botequim, na literatura portuguesa e no Parlamento. Reconhecia que a mulher e seu corpo haviam sido arruinados pela história e que precisava lutar pelas outras. Desejava lutar pelos homens infames. Via nos regimes de poder vigentes e no imaginário social um modo falocêntrico de ver e pensar o mundo e as relações. Rejeitava, portanto, uma racionalidade histórica patriota, paternalista e via nesses modos de governo uma ligação perversa com o fascismo e o autoritarismo. Sonhava, então, com a “Mátria”, a idade da mãe, em que reinaria a fraternidade e as mulheres poderiam ocupar espaços de trabalho sendo tão valorizadas quanto os homens. Mas muito mais do que sonhar, reescrevia uma história das mulheres portuguesas ao ter uma vida parresiástica; escrevia a si mesma por meio da literatura, do discurso político e no cuidado para com o outro. Construía uma nova subjetividade para si ao rejeitar as narrativas que pesavam cruelmente sobre o sujeito-mulher. Ao tornar-se mulher pública, subvertia. Unia-se àquelas que eram as prostitutas. Nesse sentido, sua existência libertou a si mesma e tantas outras das espadas que as atravessavam. As espadas, que podemos compreender como os discursos que subjugarão as mulheres na história.

REFERÊNCIAS

- BADINER, Elisabeth. **Um amor conquistado**: o mito do amor materno. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARTHES, Roland. **Michelet**. Tradução de Pauvo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- CARLOS, L. A. A mátria e o mal. *In*: D.E.P.E.R. (org.). **Natália Correia, 10 anos depois...** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003.
- CLEMENTE, Manuel. Igreja e sociedade portuguesa do Liberalismo à República. **Didaskalia**, v. 24, n. 1, p. 119-129, jan. 1994. DOI: <https://doi.org/10.34632/didaskalia.1994.1082>. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/article/view/1082>. Acesso em: 3 mar. 2022.
- CORREIA, Natália. **A mulher**. Lisboa: Artemágica, 2005.
- CORREIA, Natália. **A pécora**. 2. ed. Lisboa: O jornal, 1990.
- COULOMB-GULLY, Marlène. O desafio da fala pública feminina: sexismo e política. Tradução de Vanice Maria Oliveira Sargentini e Amanda Braga. **Fórum linguístico**, v. 19, n. 3, 2022. DOI: <https://doi.org/10.5007/1984-8412.2022.e91186>. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/forum/article/view/91186>. Acesso em: 10 go. 2023.
- COURTINE, Jean- Jacques. **Decifrar o corpo**: pensar com Foucault, Petrópolis: Vozes, 2011.
- COURTINE, Jean-Jacques. **Análise do discurso político**: o discurso comunista endereçado aos cristãos. São Paulo: EdUFSCar, 2009.
- DACOSTA, Fernando. A Natalidade de Natália. *In*: D.E.P.E.R. (org.). **Natália Correia, 10 anos depois...** Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2003.
- DIAS, Bruno Vinicius Kutelak. **Feminino, sociedade e sagrado**: A pécora, de Natália Correia, Auto da Compadecida, de Ariano Suassuna e The Crucible, de Arthur Miller. 2020. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Paraná – UFPR, Curitiba, PR, 2020.
- FAILLACE, Vera Lúcia Miranda (Org.). **Catálogo dos livros de horas da Biblioteca Nacional do Brasil**. Rio de Janeiro: FBN, Coordenadoria de Editoração, 2016.
- FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Tradução de Coletivo Sycorax. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- FEDERICI, Silvia. **O ponto zero da revolução**: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In*: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GÉLIS, Jacques. O corpo, a Igreja e o sagrado. *In*: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean Jacques; VIGARELLO, Georges (Org.). **História do corpo: da Renascença às Luzes**. Tradução de Lúcia M. E. Orth. 5 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

LEGARDINIER, Claudine. Verbetes: Prostituição I. Tradução de Miriam Nobre. *In*: HIRATA, Helena; LABORIE, Françoise; LE DOARÉ, HÉLÈNE; SENOTIER, DANIELLE (Org.). **Dicionário Crítico do Feminismo**. Editora Unesp, 2009.

MOREIRA, João. Grande entrevista. Entrevistado: Fernando Dacosta. **Bica Revista**, Lisboa, ago. 2021. [Online]. Disponível em: <https://revistabica.com/grande-entrevista-fernando-dacosta/>. Acesso em: 14 ago. 2022.

NASCIMENTO, Josyane Malta. A matéria de Natália Correia, uma utopia libertária. **Veredas, Revista da Associação Internacional de Lusitanistas**, n. 26, p. 16-35, jul./dez. 2018. DOI: <https://doi.org/10.24261/2183-816x0226>. Disponível em: <https://revistaveredas.org/index.php/ver/article/view/365>. Acesso em: 20 jun. 2022.

NAVARRO, Pedro. Estudos discursivos foucaultianos: questões de método para análise do discurso. **Moara – Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Letras**, Belém, PA, v. 1, n. 57, 2020. Disponível em: <https://www.periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/9682/6672>. Acesso em: 13 mar. 2023.

OSÓRIO, Ana de Castro. **Às mulheres Portuguesas**. Edição de Andreia Neves e Filipa Catarino. Lisboa: Bibliotónica Portuguesa, 2015. Disponível em: https://bibliotronicaportuguesa.pt/wp-content/uploads/2015/03/ana_de_castro_osorio_as_mulheres_portuguesas_3.pdf. Acesso em: 19 jul. 2023.

PAVEAU, Marie-Anne. O gênero: uma epistemologia contributiva para a análise do discurso. *In*: COSTA, Julia Lourenço; FONTANA, Mónica Zoppi; BARONAS, Roberto Leiser (Orgs.). **Feminismos e linguagens**. Campinas, SP: Pontes Editores, 2022.

PEDROSA, Ana Bárbara. Natália Correia? A censura de “A comunicação”. **Esquerda**. Lisboa, ago. 2019. [Online]. Disponível em: <https://www.esquerda.net/dossier/natalia-correia-censura-de-comunicacao/62386>. Acesso em: 14 ago. 2022.

PEREIRA, Amanda Gomes. Estudos sobre a prostituição, uma revisão da bibliografia sobre o tema e sua inserção no campo dos estudos de gênero. **Revista História**, ano 5, v. 1, n. 1, 2014. Disponível em:

<https://repositorio.ufma.br/jspui/bitstream/123456789/707/1/Estudos%20sobre%20prostitui%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2023.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2005.

PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. Tradução de Ricardo Augusto Vieira. **Cadernos Pagu**, n. 4, p. 9-28, 1995. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1733>. Acesso em: 20 jul. 2023.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. Tradução de Angela M. S. Côrrea. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2019.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**. Tradução de Denise Bottman. 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2021.

POULIN, Richard. Quinze teses sobre o capitalismo e o sistema mundial de prostituição. *In*: FARIA, Nalu; POULIN, Richard (Org.). **Desafios do Livre Mercado para o Feminismo**. São Paulo: SOF, 2005.

RAMPINELLI, Waldir. Salazar: uma longa ditadura derrotada pelo colonialismo. **Lutas sociais**, v. 18, n. 32, p. 119-132, 2014. DOI: 10.23925/ls.v18i32.25696. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/ls/article/view/25696>. Acesso em: 20 jun. 2022.

ROBERTS, Nickie. **As prostitutas na história**. Tradução de Magda Lopes. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 1998.

SANTOS, Giovana de Paula. **A pécora, de Natália Correia**: dramaturgia, história e religião. 2023. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Estadual do Centro-Oeste – UNICENTRO, Guarapuava, PR, 2023.

SANTOS, Juliana Magalhães. Eros e a prostituição feminina ateniense no V Século a. C. Aproximações e Representações. **Revista Cantareira**, ed. 22, 2015. Disponível em: <https://www.historia.uff.br/cantareira/v3/?p=1969>. Acesso em: 11 ago. 2023.

SARGENTINI, Vanice. Há em Foucault um gesto inaugural nos estudos do discurso? **Revista Heterotópica**, Uberlândia, MG, v. 1, n. 1, jan./jun. 2019. Disponível em:

<https://seer.ufu.br/index.php/RevistaHeterotopica/article/view/48526>. Acesso em: 5 jan. 2023. DOI: <https://doi.org/10.14393/HTP-v1n1-2019-48526>.

SCHLEMPER, Maricélia. **A prostituição “clássica” e a prostituição no âmbito do turismo sexual**: uma abordagem sociológica sobre fronteiras pouco visíveis. 2010. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas – UFAL, Maceió, AL, 2010.

SOUZA, Patrícia Marques de. Anunciação à Virgem Maria: a iconografia da encarnação de Cristo em livros de horas. **Cadernos Medievais**, n. 21, 2016. Disponível em: <https://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/cm/article/view/1823>. Acesso em: 15 nov. 2023.

TEIXEIRA, Maria Juliana Gambogi. Michelet, teórico do romance. **Revista Alea, estudos neolatinos**, v. 19, n. 3. 2017. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/alea/article/view/20153>. Acesso em: 10 jul. 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/1517-106X/2017193618635>.

TORGAL, Luís Medeiros. O Estado Novo. Fascismo, Salazarismo e Europa. *In*: TENGARRINHA, José (Org.). **História de Portugal**. Bauru (SP): EDUSC; São Paulo: UNESP; Portugal: Instituto Camões, 2000.