

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
JÚLIO MESQUISA FILHO  
Campus de Araraquara  
Faculdade de Ciências e Letras  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais  
Doutorado em Ciências Sociais  
Lana Mara A. Nóbrega Meyer**

**PROBLEMAS DE GÊNERO: RESISTÊNCIAS E TRANSGRESSÕES  
DAS MARIAS DE RACHEL DE QUEIROZ**

**Araraquara  
Fevereiro – 2015**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA  
JÚLIO MESQUISA FILHO  
Campus de Araraquara  
Faculdade de Ciências e Letras  
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais  
Doutorado em Ciências Sociais  
Lana Mara A. Nóbrega Meyer**

**PROBLEMAS DE GÊNERO: RESISTÊNCIAS E TRANSGRESSÕES  
DAS MARIAS DE RACHEL DE QUEIROZ**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual Paulista - UNESP/FCLAR, campus de Araraquara-SP, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais, na linha de pesquisa *Diversidade, Identidades e Direitos*.

Orientadora: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Lucila Scavone  
Bolsa: CNPq

**Araraquara  
Fevereiro – 2015**

**LANA MARA ANDRADE NÓBREGA MEYER**

**PROBLEMAS DE GÊNERO: RESISTÊNCIAS E TRANSGRESSÕES  
DAS MARIAS DE RACHEL DE QUEIROZ**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Campus de Araraquara, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

**[Linha de pesquisa Diversidade, Identidade e Direitos]  
[Orientadora: Profa. Dra. Lucila Scavone]**

**[Bolsa CNPq]**

*Data do exame de defesa: 23/02/2015*

**MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientadora: Profa. Dra. Lucila Scavone**

Departamento de Sociologia  
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara/UNESP

---

**Membro Titular: Profa. Dra. Maria Orlanda Pinassi**

Departamento de Sociologia  
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara/UNESP

---

**Membro Titular: Profa. Dra. Maria Aparecida Chaves Jardim**

Departamento de Sociologia  
Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara/UNESP

---

**Membro Titular: Profa. Dra. Maria Aparecida de Moraes Silva**

Departamento de Sociologia  
Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

---

**Membro Titular: Prof. Dr. Marcos César Álvarez**

Departamento de Sociologia  
Universidade Paulista – USP

**MEMBROS SUPLENTE DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Membro Suplente: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Eliana Maria de Melo Souza**

Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara/UNESP

---

**Membro Suplente: Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Lúcia Vannuchi**

Universidade Federal de Uberlândia – UFU

---

**Membro Suplente: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Vera L. S. Botta Ferrante**

Centro Universitário de Araraquara – UNIARA

**Local:** Universidade Estadual Paulista  
Faculdade de Ciências e Letras  
**UNESP – Campus de Araraquara**

Para Luna, Yasmin e Thiago:  
que são meu sinal de que  
os sorrisos improváveis  
podem revestir-se de vida e acontecer.

## AGRADECIMENTOS

Existe uma teoria nos estudos de comunicação de massa chamada de “espiral do silêncio”, em que as forças massivas acabam por calar vozes minoritárias e que, por meio desse isolamento, fazem-se imperar. Estes quatro anos (em que tanta vida cabe) fez-me sentir, muitas vezes, dentro dessa espiral do silêncio, lutando contra a esmagadora maioria de eventos e desafios que surgiram ao longo do caminho. Por esta razão, meu primeiro agradecimento é para a **Profª Drª Lucila Scavone**, que com seus “*Pas de problème, chérie!*” tornou-se o incentivo necessário para que este ciclo de estudos tivesse continuidade e pudesse ser concluído. Foi o acolhimento da Profª Lucila, em um momento de tanta fragilidade e incertezas, que me fez crer que eu poderia continuar minha pesquisa. E foi a sua orientação, regada de respeito à minha subjetividade, que permitiu que esta pesquisa tomasse forma. Não é de forma alguma exagero dizer que se não fosse por seu acolhimento, se não fosse por seu “sim” diante do telefonema que lhe fiz tão frágil e desamparada de orientação, eu não estaria aqui hoje encerrando este ciclo. Se este trabalho pôde chegar em uma etapa de conclusão foi, em amplo espectro, pela linda sensibilidade e sabedoria com que a Profª Lucila rege sua maestria.

Ao fomento disponibilizado pelo **CNPq**, que foi essencial para que este longo percurso fosse trilhado.

À minha Banca: a **Profª Drª Maria Orlanda Pinasse**, que um dia me emprestou sua visão sobre o mundo na disciplina de *Metodologia da Pesquisa Social* e, assim, marcou em mim para sempre o encantamento por sua pessoa e que fez considerações essenciais à estrutura e construção desta pesquisa, dando novos rumos e aparando arestas necessárias. À **Profª Drª Maria Aparecida de Moraes**, que mesmo dentro de um período tão curto de tempo, aceitou o convite para a minha “banca de Marias” e que por meio de seus olhos de poesia trouxe tanta beleza e iluminuras para a minha pesquisa; suas contribuições foram tantas e tão ricas que eu quisera ter tido mais tempo para aprofundá-las todas. À **Profa. Drª Maria Jardim** e ao **Prof. Dr. Marcos Álvarez** por consentirem compor a Banca de Defesa mesmo em meio ao atribulado início de ano letivo. É uma honra para mim receber as observações e contribuições de cada um de vocês!

Ao **Setor Técnico** do Programa de Pós Graduação, que em tantas idas e vindas e-mails e telefonemas, foi canal de esclarecimento e apoio sempre.

À minha **Sylvia**, que foi (e será sempre) minha Profª Drª Orientadora da Dissertação de Mestrado e que transpôs o viés acadêmico para transformar-se em

matéria de vida e encantamento, em partilhadora de sorrisos e lágrimas, em colo e apoio sempre. Sem a sua existência em minha vida, sem as suas palavras, críticas e olhar cuidadoso, sem o seu colo e certeza, eu não sei onde estaria. Obrigada pelas mãos sempre estendidas. Obrigada por me emprestar sempre o seu olhar encantado e cheio de vida.

À **Luna**, minha esposa, minha companheira de jornada, meu amor e a *outra mãe* dos nossos filhos. São quase seis anos de mundos despedaçados e reconstruídos, de flores fortes nascidas em terrenos cheios de intolerância e preconceito. Obrigada por estar sempre ao meu lado, *honey bee*. Obrigada pelo incentivo sempre, por ser fonte de força e fé de que as coisas darão certo no final. Obrigada por nossa linda estrada e pelas mãos dadas sempre.

Aos meus filhos, **Yasmin** e **Thiago**, que há 7 meses encheram nossa vida de cor e de alegria, de uma deliciosa confusão e de tantos abraços e declarações de amor. Foram nove meses desde o curso de adoção até o dia de vir para casa, o dia em que nosso carro rodopiou na Bandeirantes e (re)nascemos todos, de uma só vez, como família. Obrigada por serem sempre fonte de inspiração, força e beleza para as mães.

A minha sogra, **Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Marcia da Matta**, por sua disponibilidade, apoio, companheirismo e cuidados sempre – desde os pormenores amplos da vida em família às questões acadêmicas.

As minhas irmãs, **Luiza**, **Danise**, **Ju (Xuxu)** e **Bia Belon** e ao meu irmão **Timbal** por tanto companheirismo, por tanta empatia sempre, por tanto amor declarado, por tantos sorrisos e lágrimas divididas, por tanta orientação de vida, aconchego, colo, urgência e beleza. Vocês são essenciais. São a minha família e o meu coração. Matéria minha, sorriso meu, gratidão eterna. Existem pontas de vida que fazem-se estrelas e nos dão norte e nos são base: vocês são as minhas.

Às irmãzinhas, Lorena (**Lori**), Mônica (**Momô**) e Eve (**Sadie**) e **Arletezinha** pelas preocupações compartilhadas sempre, pelas confissões de vida e luta LGBT, por estarem sempre do outro lado da tela ou da linha, prontas, sempre prontas, a me segurar. Obrigada por serem casa e lar, encantamento e suspiro, liderança e bandeira.

Virei-me ao avesso nestes quatro anos.

Foram muitos lutos – dos quais não saio ilesa.

Que a resistência das Marias me inunde sempre.

E os dias se puseram a andar.  
E eles, os dias, nos fizeram.  
E assim fomos nascidos nós,  
os filhos dos dias,  
os averiguadores,  
os buscadores da vida.

**(Gênesis, de acordo com os Maias)**

Responder a perguntas não respondo.  
Perguntas impossíveis não pergunto.  
Só do que sei de mim aos outros conto:  
de mim, atravessada pelo mundo.

**(Cecília Meireles)**



**MEYER, Lana Mara Andrade Nóbrega. Problemas de Gênero: resistências e transgressões das Marias de Rachel de Queiroz. Tese de Doutorado em Ciências Sociais.** Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Faculdade de Ciências e Letras, UNESP, Araraquara, 2015, 158 f.

## **RESUMO**

Este estudo é uma investigação de gênero por meio das personagens Guta e Maria Moura (de *As três Marias* e *Memorial de Maria Moura* de Rachel de Queiroz). Ao analisar as inscrições culturais e imposições de gênero, foi nosso intuito observar como essas mulheres reagem aos padrões estabelecidos de comportamento e às limitações impostas a elas em detrimento de serem mulheres. Por meio do método hermenêutico de interpretação de Paul Ricoeur, pudemos problematizar as questões observadas no contexto dos romances aqui estudados e analisar as realidades e noções de gênero encontradas a partir dos conceitos de Judith Butler e Joan Scott. Foi proposta deste trabalho identificar os meios pelos quais se dão as resistências das Marias de Rachel de Queiroz em um contexto no qual os caminhos da mulher são sinônimos de limitação e invisibilidade. Através dos conceitos de gênero e do ser-se mulher, buscamos encontrar as várias significações para as subjetividades femininas presentes nos romances aqui analisados. Identificamos que é por meio da censura de suas liberdades que essas personagens criam formas para suas transgressões e resistências. O casamento, a religião, a sexualidade e o poder são aspectos aqui estudados, uma vez que fazem parte da conjuntura e instituições de dominação da mulher. As duas personagens aqui analisadas apresentam comportamentos de quebra da norma social, fazendo assim de seus descaminhos do normativo o escape para vivências que não seriam possíveis. Guta e Moura transgridem a concepção de mulher a elas impostas e criam suas próprias definições do ser mulher, denunciando os dispositivos por trás da imposição de gênero e compondo para si uma liberdade antes não experienciada.

**Palavras-chave:** mulheres, gênero, literatura, liberdade, resistência.

## **ABSTRACT**

This study is a gender investigation composed by the analysis of Guta and Maria Moura (from *As três Marias* and *Memorial de Maria Moura*, by Rachel de Queiroz). When analyzing cultural inscriptions and gender impositions, it was our goal to observe how these women react to established patterns of behavior and to the imposed limitations duo to being women. Through Paul Ricoeuer's hermeneutic method we could question the observed contexts and analyze the realities and gender notions found through the concepts defended by Joan Scott and Judith Butler. The proposal of this study was to identify the means by which the resistances of Rachel de Queiros' Marias happen, in a context where being a woman is usually equal to limitation and invisibility. Through the concepts of gender and women's self-being (*ser-se mulher*), we searched to find the various meanings to the feminine subjectivities present in the analyzed books. We identified that it is through the censorship of their freedom that these women create the means for their transgressions and resistances. Marriage, religion, sexuality and power are some of the aspects here studied, once they are part of the context that structure women's domination. Both characters present behaviors of outbreak of social norms, using their own struggles to experience things that wouldn't be possible otherwise. These women, by escaping the given and imposed definition of woman, and creating their own, reveal the mechanisms behind gender imposition and create a sense of freedom never before experienced.

**Key-words:** women, gender, literature, freedom, resistance.

## SUMÁRIO

<b>1. INTRODUÇÃO .....</b>	13
Do ponto de observação às perguntas feitas .....	13
Ficção e realidade: problemáticas de gênero que se misturam .....	24
Sobre o método de análise e a subjetividade de cada olhar .....	27
Das separações interpretativas e a estrutura da pesquisa .....	29
<b>2. RACHEL DE QUEIROZ: CONTRADIÇÕES, PARADOXOS E A CONSTRUÇÃO DO SEU PRÓPRIO FEMININO.....</b>	31
2.1 – Perfil e contextualização de Rachel de Queiroz .....	31
2.2 – Rachel e o ser-se mulher .....	41
2.3 – Rachel, a ABL, os entrelaçamentos políticos e o golpe de 1964 .....	48
2.3.1 – Sobre o golpe de 1964 e o nordeste .....	52
<b>3. A LINGUAGEM, O DISCURSO E A TEORIA DA INTERPRETAÇÃO ..</b>	57
3.1 – A procedimentos de leitura e identificação de possíveis sentidos: a hermenêutica e o gênero compondo a análise de uma problemática .....	61
<b>4. GUTA: O DESEJO, A CENSURA E O SER MULHER.....</b>	64
<b>5. MARIA MOURA: EM TERRA DE HOMENS, QUEM TEM TERRA É REI .....</b>	98
<b>6. RELAÇÕES SOCIAIS DE SEXO/GÊNERO E A DOMINAÇÃO MASCULINA .....</b>	134
6.1 – Relações de poder e as Marias de Rachel .....	140
6.2 – O papel da religião na regulação de gênero .....	143
6.3 – As representações do matrimônio e o problema de gênero .....	146
<b>7. CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	148
<b>8. REFERÊNCIAS CONSULTADAS .....</b>	152

## 1. INTRODUÇÃO

### Do ponto de observação às perguntas feitas

Este é um estudo interpretativo de gênero: sobre quais caminhos a construção do feminino literário das personagens de Rachel de Queiroz percorre em um mundo de regras masculinas e quais liberdades são conseguidas pela quebra da norma social. É, então, um estudo sobre mulheres: suas vidas, suas histórias e suas vivências em um contexto e referências que foram construídos pelo e para os homens, cujas regras e liberdades são masculinas. É também um estudo sobre **Marias**, personagens que foram escolhidas como escopo desta análise por levarem um nome que é arquétipo do feminino, representativo do identitário feminino popular no mundo ocidental (e mais fortemente ainda na América do Sul) e por carregarem em seus destinos caracterizações e violências que se associam à desconstrução do gênero e às relações de poder existentes em um sistema patriarcal.

É necessário também falar do meu ponto de observação, da origem de onde nasceu esta pesquisa e sobre qual base ela se dá: não sou cientista social, mas estou encerrando um doutorado em Ciências Sociais (quando comecei a cursá-lo era em Sociologia, a mudança veio depois). Este aspecto me coloca em um lugar atípico e que é, mais do que eu gostaria, gerador de fragmentos. Sob a perspectiva da minha formação e base teórica: sou graduada em Comunicação Social com Habilitação em Jornalismo (UNIFOR), tenho Pós-Graduação em Teorias da Comunicação e da Imagem (UFC) e meu mestrado foi em Psicologia (UNIFOR – Prosup CAPES), onde me concentrei na área de Psicologia Ambiental, estudando as inter-relações entre pessoa e ambiente em *Memorial de Maria Moura*, de Rachel de Queiroz. Para a pesquisa de Doutorado, a trajetória que por fim fiz foi de tentar encontrar, com base nos estudos de gênero, as diferentes perspectivas do ser mulher na obra de Rachel de Queiroz. Sobretudo quando pensamos as estruturas de poder e o cerceamento de subjetividades, liberdades e desejos a partir da sociedade paternalista e seus efeitos sobre os dispositivos atrelados ao gênero.

Neste âmbito, de construção e desconstrução do que temos por gênero e seus efeitos nos indivíduos e sujeitos aqui postos, temos a língua como meio de análise e a figura de uma autora que foi, ao longo de toda a sua vida, dona de uma existência

polêmica e forte, cuja obra e vida se associam. Rachel era cheia de contradições. Não defendia o feminismo, pelo contrário. Mas isso não a impediu de escrever, criar e agir muitas vezes como uma feminista. Assim como Maria Moura (que pensava para si mudanças mas não as expandia para as outras mulheres de sua terra), Rachel criou mulheres de sentimentos e desejos feministas, mulheres que lutavam contra as estruturas postas e que foram atores de quebra dessas mesmas estruturas, mulheres que, ainda, utilizavam-se das normas postas para, através dos papéis a serem representados, conseguirem respirar o vislumbre de seus desejos e liberdades. São, no entanto, tão polêmicas quanto a própria Rachel. Contradizem-se. Sucumbem. Armam para si armadilhas políticas, sociais e sentimentais. São donas de muitas dores e amarguras. Como Rachel, essas mulheres saem da invisibilidade do ser mulher e tornam-se alvo de ataques, julgamentos e perigos sociais.

Rachel nasceu em 1910 e desde a carta escrita aos 16 anos para o jornal *O Ceará* sob o pseudônimo de Rita de Queluz, em que ironizava o concurso “Rainha dos Estudantes”, Rachel fez seus leitores olharem com mais cuidado o lugar da mulher na sociedade (logo depois, em 1930, ela escreveria *O Quinze*, que a tornou conhecida nacionalmente). Sua trajetória foi feminina e feminista, mesmo que ela tenha sempre rejeitado este movimento. As Marias de suas obras não são as mulheres que atendem a norma, não são as mulheres que ficam em casa e subjugam-se ao posto, são, como ela, as que fazem troça de um concurso feminino mesmo que depois venha a ser vencedora deste mesmo concurso (como foi o caso de Rachel) e entram em um meio massivamente masculino, como o fez Rachel no meio literário e como fez Maria Moura com seus jagunços e liderança. Deste modo, esta mulher e suas mulheres são não apenas um objeto interessante aos estudos de gênero, como elas são matéria desse mesmo campo: em que as normatividades reinam solenes e geram, em terreno muito fértil, sementes de desordem; onde mulheres como Rachel e suas Marias rompem o normal e criam para si realidades que outrora não existiam, enquanto nos fazem repensar o limitado espaço de liberdades e caminhos disponíveis para a mulher. É esta limitação, fruto direto dos dispositivos normativos associados ao gênero, que nos incitou a fazer esta pesquisa.

Para este estudo, são dois os romances analisados e são duas as Marias que constituem o foco deste trabalho: Maria Augusta (Guta, a personagem que narra o romance *As Três Marias*) e Maria Moura, que é a personagem-título de seu *Memorial*. Ao pensarmos a problemática de gênero por meio dessas personagens, é possível delinear algumas das violências de gênero a que as mulheres estão submetidas, bem

como observar o papel do desejo e das resistências dentro das limitações sociais impostas. Cada uma dessas personagens pertence a um contexto em que a sociedade, regida pelo sistema patriarcal, exige uma agenda de comportamentos e existência social: onde a mulher só pode ter concessões existenciais *por meio* dos homens de sua vida, no qual as relações sociais de sexo/gênero configuram a dominação masculina (SCOTT, BOURDIEU).

Cada um desses dois romances pertence a uma fase distinta e espaçada da trajetória de Rachel de Queiroz como escritora: *As três Marias* foi escrito em 1939 e *Memorial de Maria Moura* foi escrito em 1992 (e foi o último romance da escritora), não estando os mesmos interligados de maneira direta, mas sendo eles romances cujas personagens principais são mulheres que não apenas são conscientes sobre as diferenças de gênero nas sociedades das quais fazem parte, como de diferentes formas tentam burlar esse sistema de agendamento de gênero, buscando dentro de suas possibilidades e resistências aquilo que mais desejam: serem mulheres donas de seus próprios destinos. Propomo-nos a analisar o problema no qual a questão de gênero emerge: o ser-se mulher dentro do contexto desses romances.

O conceito de Ser-se, dentro de minha própria análise e criação, está intrinsecamente relacionado ao estar no mundo, ser-se indivíduo com uma contextualização específica, inserido em um eixo espaço-temporal específico e, ainda, estar sujeito às várias transformações que perfazem esta mesma trajetória. Sujeito à ação do tempo e à percepção de sua própria vivência, este termo associa-se ao processo de construção da subjetividade de uma pessoa. Podemos pensar que a depender da faixa etária em que nos encontramos, do nosso momento de vida e, principalmente, da consciência e processos reflexivos sobre nossa própria existência, somos vários ao longo de nossa vida, no sentido em que somos matéria em transformação, cujas percepções estão sempre em construção e mudança; em se tratando do momento dado (o hoje ou o presente), somos e estamos sempre no tempo gerúndio.

Usando as palavras de Clarice Lispector para ilustrar este sentido, há uma frase do livro *Água Viva*<sup>1</sup> em que ela diz por meio de sua personagem: “Estou sendo e ao mesmo tempo me fazendo.” (LISPECTOR, 1973, p. 36) O ser-se está associado a essa

---

<sup>1</sup> O título deste livro de Clarice Lispector diz respeito justamente à sermos esta matéria líquida, flexível, passível de mudanças, transformações e encantamentos e descobertas contínuos; já que somos compostos em grande parte, em termos orgânicos, por água, somos essa *Água Viva*, a acumular sensações e a fazer dessas sensações percepções mais profundas por meio dos processos reflexivos ao longo de nossa vivência.

conjuntura, à construção da consciência própria, daquilo que lhe faz transformar-se ao longo do tempo, dos processos vivenciados e das (re)ações a essas vivências que, dentro do escopo de vida, lhe fazem adquirir uma identidade própria, muitas vezes rechaçando os rótulos postos e criando para si uma existência em conformidade com o seu sentir próprio, com os seus desejos e identidade, mesmo que estes não estejam em consonância com as expectativas familiares e sociais.

Seria trazer para si mesma(o) sua própria noção acerca de sua existência. O mundo oferece muitos caminhos já prontos: rótulos e imposições de identidade, uma binariedade extremamente bem definida sobre o que deve pertencer ao universo do homem e ao da mulher, uma série de mensagens acerca da heterossexualidade compulsória, uma série de agendamentos comportamentais de cunho sexista e religioso. Em meio a tantas imposições e censuras, não é fácil que um indivíduo consiga se libertar de toda essa conjuntura para construir para si mesmo(a) uma vivência mais autêntica e sincronizada com seu próprio sentir. São muitas as consequências sociais para aqueles(as) que se afastam da normatividade, tanto no âmbito privado e familiar, como no público e social. O ser-se engloba toda essa chamada de si mesmo(a) para sua própria vida: um tomar de rédeas de sua própria existência, mesmo que essa seja porta-bandeira da quebra normativa. Não meramente ser, mas ser-se: como processo transformador de si mesmo(a); como autor(a) de sua própria subjetividade, alinhando o que se sente por dentro com a sua vivência (externa a si).

As Marias de Rachel de Queiroz, por exemplo, rechaçam o que é permitido e esperado das mulheres de suas épocas e contextos e, ao resistirem e transgredirem as normas sociais impostas, constroem para si esse ser-se, essa carga de subjetividade, de critérios de vida próprios, de respeito aos seus sentir e pensar, independente das imposições sociais ou até mesmo das consequências sociais por desafiam as normas postas.

Os *ser-se mulher*, dentro deste conceito, seria justamente trazer para si a sua própria definição de mulher, vivenciar sua existência a partir de seus próprios desejos e subjetividades, sem forçar-se a se encaixar no que é esperado socialmente de uma mulher, mas construindo para si a sua própria noção de feminino, ainda que esta noção adentre espaços não permitidos às mulheres ou que sejam socialmente reconhecidos como masculinos.

O ser-se faz parte de uma exegese interior; de um aflorar de si para além das conjunturais sociais, embora perpassasse por elas. O que existe é a tomada de consciência

de que a mulher que se é não necessariamente se encaixa nos padrões estabelecidos que determinam e conceitualizam o que é ser mulher. Logo, entra em cena o ser-se: a trazer para si a liberdade de formar sua própria conceitualização do que é ser-se mulher, em sua própria pele, em sua própria existência, em concomitância com seus próprios significados acerca de si. Ser sua própria versão de mulher.

Guta, por exemplo, não é religiosa como a maioria das mulheres de seu contexto. Nada daquele meio sacro lhe faz sentido e, se qualquer coisa, ela toma tudo isso como uma forma de *negação* da humanidade, como se não houvesse espaço para a santidade na vivência daqueles que querem realmente viver e experienciar o mundo. Neste sentido, Guta trilha um caminho reflexivo para tornar-se livre dos julgamentos que apontam o que a mulher pode ou não pode fazer. Assim, Guta cria para si mesma a sua própria versão de mulher, não alinhada com que dela (e de todas as que desejam encaixar-se na sociedade normativa) seria esperado, mas repleto de sua subjetividade e desejos próprios.

Maria Moura, por sua vez, brincou livremente com o ser-se: primeiro usou estrategicamente todas as interpretações sociais sobre como uma sinhazinha (moça nova, sozinha, pura e órfã) é vista na sociedade. Fez-se de inocente, fez-se de vítima, fez-se de frágil. Usou e arquitetou sobre os rótulos a ela impostos. Uma vez entendendo que não eram permitidos a uma sinhazinha a fortaleza, o senso-de-si e a ambição que ela possuía, criou sua própria versão de mulher: uma mulher misturada de elementos masculinos, uma mulher cheia de estratégias performáticas, de estratagemas que a permitissem conquistar tudo o que ela sonhava e ambicionava. Ao sair dos moldes sociais para o ganho de riqueza e poder (que para uma mulher do século XIX só seria alcançado ou por nascença, herança ou casamento – e ainda assim sempre associada à hierarquia masculina, tendo o homem como verdadeiro detentor do poder nesse contexto), Moura transgride tudo o que é tido como feminino: talvez por isso a constante necessidade de afirmar que ela passa para o lado dos homens.

O ser-se, no entanto, não está necessariamente ligado ao sexo biológico, mas ao sentir interno de um sujeito. Assim, ele engloba justamente todo o processo subjetivo que leva uma pessoa a ser livre para vivenciar o que deseja: desimpedida das amarras sociais e das imposições de gênero que pretendem a existência de divisórias fixas e pré-estabelecidas acerca do comportamento e do sentir humano; como se ao cruzar certa barreira, certo limite, ao ultrapassar o rótulo imposto ao gênero por meio das relações de poder, já neste instante, não se pudesse pertencer à categoria de mulher (ou a categoria



de homem caso este adentre o que se toma por feminino). O ser-se engloba a amplitude de ser humano: sem fidelidade às inscrições culturais de gênero, sem estar-se preso(a) a essas imposições, sem deixar de se sentir pertencente ao gênero com o qual se identifica apenas por carregar em si características e comportamentos que extravasam o imposto a este mesmo gênero (ou a esta mesma identidade de gênero).

Mas em que se configura essa existência, a construção do feminino a que estão submetidas essas personagens e, obviamente, suas resistências ao conjunto de regras comportamentais que lhe são exigidas? Poderíamos compreender essa construção do feminino e as resistências aos comportamentos esperados através das relações sociais de gênero? Ao entender o gênero como uma relação de poder, podemos entender que é por meio dessas relações que se dá o espaço (ou a falta de) para a construção de subjetividades. Do que é esperado, ao que é permitido; dos cerceamentos à subjetividades que escapam dos rótulos postos ao gênero, às consequências sociais daquelas que escapam deste mesmo agendamento de comportamentos e existências associadas ao gênero. O gênero, para esta pesquisa, é categoria de análise (SCOTT, 1986). E por isso mesmo é a partir do gênero que foram observadas as relações sociais das personagens Guta e Maria Moura.

Ora, sabemos que “não existe natureza humana originária, preservada no fundo das coisas, esperando para algum dia ser desvelada ou libertada, quando levantássemos a tampa da repressão. Não existe, portanto, a mulher anterior à dominação machista” (RAGO, 1996, p. 38). Mas existem as situações relacionais de poder que insistem em definir e agendar o que é ser mulher, o que é permitido ou não ao feminino. Essas situações relacionais dão-se através das estratégias de poder que perfazem as categorias sociais, dentro do que Foucault colocou como a naturalização da produção de identidade.

Temos então uma vasta gama de situações sociais das mulheres que estão diretamente relacionadas com as relações de poder associadas ao gênero. Assim, o que se buscou nesta pesquisa foi verificar como se deu a composição das características das personagens femininas em suas particularidades e subjetividades. O que nos interessou seria então o diferente, a composição feminina referente à subjetividade e ao particular, à partir das vivências das duas Marias aqui analisadas.

Sob a perspectiva de Donna Haraway (1991), temos que não há o conceito de definição de *mulher*, mas de *mulheres*, numa pluralidade existencial que não é abraçada na sociedade patriarcal. “A ‘mulher’ existe apenas como esta espécie de ser imaginário,

enquanto as mulheres são produto de uma relação social de apropriação, naturalizada como sexo” (HARAWAY, 199, p. 225). Não pensando a categoria ampla de mulheres como uma massa homogênea à qual se possa ou se deva pertencer, mas entendendo justamente que não há um ideal de mulher a ser seguido ou alcançado. Existindo assim vivências femininas múltiplas, arraigadas de subjetividade próprias – possuindo essas, no entanto, na maioria das vezes, relações de sofrimento ante as imposições sociais de gênero.

De acordo com Joan Scott dentro de uma análise histórica do lugar do gênero na sociedade, “o gênero enfatizava igualmente o aspecto relacional das definições normativas da feminidade” (SCOTT, 1990, p. 5), de maneira que, mesmo quando observado em sua existência social, o gênero era visto dentro das categorias normativas formadoras da própria segregação a que as mulheres estão expostas. Sendo assim, “que tem uma conotação mais objetiva e neutra do que “mulheres”. O “gênero” parece se integrar na terminologia científica das ciências sociais e, então, se dissociar da política (pretensamente ruidosa) do feminismo.” (SCOTT, 1990, p. 7).

É necessário então, ao pretender-se uma análise de gênero, cuidar dos aspectos sociais que estão imbricados aos problemas de gênero que se constroem dentro de uma sociedade patriarcal. Quando falamos de problema de gênero, temos em foco os cerceamentos sociais impostos ao gênero a partir da binariedade homemXmulher, que entende a divisão de gênero a partir de duas unidades postas e definidas: masculino e feminino. A percepção da existência humana a partir de duas unidades de gênero fixas é fonte de um grande número de problemáticas acerca das identidades de gênero, uma vez que a obrigatoriedade comportamental atribuída ao feminino e ao masculino não permite o encaixe do diferente, sendo assim origem de conflitos e violências para todos(as) aqueles(as) que não se encaixam ao tido como masculino ou feminino; bem como nos comportamentos e permissões sociais associados as essas categorias de gênero.

Dentro de um contexto social formado para o privilégio e destaque masculino, as liberdades permitidas às mulheres são limitadas, assim como as opções de destinos oferecidas a essas, que em geral repetem suas histórias a cada nova geração, num ciclo aparentemente interminável de esposas, filhas, mães e avós. Essa realidade, obviamente, faz parte de uma construção social e é originária de relações de poder que, por muitas vezes, por meio de violências e censuras, dificultam a quebra desses paradigmas.

Para nossa pesquisa, nos utilizamos do conceito de gênero concebido por Joan Scott (1986, 1990) que o exprime como um elemento construído de relações sociais fundadas a partir das diferenças percebidas entre os sexos, sendo desta maneira o gênero entendido como uma construção social e histórica dos sexos e como meio de distinção dos papéis sociais. “*We need a refusal of the fixed and permanent quality of the binary opposition, a genuine historicization and deconstruction of the terms of sexual difference*” (SCOTT, 1986, p, 1065).

Para compor nossa análise utilizamos também os contrastes do conceito de Judith Butler (1990), que associa o gênero às inscrições culturais e, também, às relações de poder, bem como ao caráter performático do gênero. Ao problematizar as categorias de gênero, podemos entender o contexto histórico-social a partir de uma visão privilegiada, não apenas em termos analíticos dessa história, mas dos elementos que estão atrelados à formação das relações de poder, podendo assim desconstruir os laços sociais que parecem fixos, mas que guardam em si as estratégias de poder que os sustentam.

Ao nos propormos a estudar o gênero, há também a tentativa de compreender as relações sociais a partir das representações e costumes desenvolvidos entre as pessoas, em especial como se constroem as relações. Tal observação nos leva a delinear que compreensão ou juízo de valor que os indivíduos têm sobre os outros a partir do conceito determinante de sexo, de certa forma podendo-se perceber a redução de uma pessoa à sua anatomia sexual biológica. Sendo a designação sexual um papel assim determinante para como aquele indivíduo será percebido ao longo de sua vida. Assim, esse aspecto pode determinar estereótipos e concepções sobre pessoas (sejam indivíduos ou grupos), impondo um padrão de comportamento e subtraindo esses indivíduos de expressões de subjetividade que não estejam associadas ao que lhes é esperado socialmente.

A apropriação de valores e determinantes de gênero é uma consequência de um modelo de sociedade baseado na autoridade e liderança paterna, na supremacia da figura masculina que caracteriza uma sociedade patriarcal. Dentro desse contexto, temos a heterossexualidade compulsória, o binarismo (onde os sexos são obrigatoriamente divididos em homem e mulher, sendo esta característica denominada pela presença dos genitais, ainda dentro da barriga da mãe ou logo após o nascer; e a cada um desses cabe uma gama específica e pré-determinada de comportamentos sociais), a violência associada ao masculino e, ademais, os modos de organização da vida e do trabalho em que os homens dominam a mulher econômica, sexual e culturalmente, onde a formação

primeira desta construção dá-se dentro do lar. Este modelo de sociedade tem tido o homem como centro, construindo um sistema de valores baseado em normas masculinas (SOUZA & CARVALHO, 2003).

É necessário pensar então a interpretação cultural que os indivíduos fazem das diferenças sexuais e que consequências são geradas na vida social a partir dessas interpretações. Como Guacira Louro defende:

Gênero, bem como a classe, não é uma categoria pronta e estática. Ainda que sejam de naturezas diferentes e tenham especificidade própria, ambas as categorias partilham das características de serem dinâmicas, de serem construídas e passíveis de transformação. Gênero e classe não são também elementos impostos unilateralmente pela sociedade, mas com referência a ambos supõe-se que os sujeitos sejam ativos e ao mesmo tempo determinados, recebendo e respondendo às determinações e contradições sociais. Daí advém a importância de se entender o fazer-se homem ou mulher. (LOURO, 1992, p. 57)

Scott (1986, 1990) associa os estudos de gênero com a história das mulheres, uma vez que a emergência do gênero está atrelada justamente com essa construção do fazer-se homem ou mulher. Aliados a essas noções estão os ditames sociais daquilo que se é permitido ou não, embora conheçamos que as censuras no que tange a liberdade e a autonomia de sua própria vivência estejam associadas ao feminino em detrimento do masculino. As mulheres, assim, não são tidas como sujeitos ativos ou personagens sociais de relevância.

Dentro do espectro de comportamentos esperados, em que é esposa, mãe, irmã ou filha, a mulher traça uma existência em que torna-se invisível como sujeito histórico, estando no pano de fundo ou como coadjuvante. Mas são nos *descaminhos*, na ruptura da norma social, que a mulher parece atingir todo o seu resplendor enquanto agente de sua própria história: são as amantes, as prostitutas, as guerrilheiras, as mães solteiras, as mulheres que ousaram levantar a voz ou que de alguma maneira quebraram os ditames sociais aos quais deveriam estar presas. E é comum que outras mulheres, que ainda estão dentro da estigma de gênero, juntem-se à difamação e não-aceitação do rompimento com as normas sociais a que cegamente obedecem, em um coro punitivo e segregador. Mas é somente a partir desses escândalos sociais que as mulheres aparecem na história: como segregadoras de uma realidade tida dantes como equilibrada, ou seja, como construtoras de uma história *diferente*. Talvez por a história ter sempre visto as

mulheres como uma massa homogênea (a mulher, no singular), de caráter universal, ao invés de olhar as particularidades e existências das várias personagens femininas que com certeza participaram do construto social e histórico no qual estavam inseridas. Cabe-nos então entender a significação a partir do particular, não do universal (SCOTT, 1986), a fim de entender as interações sociais concretas pelas quais passam os dispositivos de gênero.

A quebra dos parâmetros de gênero nasce daquilo que é subversivo dentro do limitado âmbito das regulações sociais, sendo assim “gerados pela própria lei que pretensamente desafiarão” (BUTLER, 1990, p. 145). Assim, como fundamento central da análise aqui feita, temos que, dentro do espectro de realidades construídas a partir das violências simbólicas (BOURDIEU, 2010a), dos dispositivos de sexualidade (FOUCAULT, 1985), das intervenções políticas e nominais que perfazem o gênero (SCOTT, 1990) e das problemáticas de gênero que, por sua vez, põe em questão o próprio conceito do ser-se mulher (HARAWAY, 1991; BUTLER, 1990), são esses aspectos sociais, que tanto cerceiam, como intervém e direcionam, que criam as transgressões e escapes normativos àquilo que seria o seu dispositivo regulador.

Mormente as disparidades sociais, existe uma observação prática às limitações impostas às mulheres: como todo cerceamento social, como todo enclausuramento de subjetividades, esse mesmo arreio que tenta padronizar as existências femininas cria os subterfúgios para a fuga daquelas que não se limitam aos padrões. E esse mesmo sistema, que cultiva comportamentos pré-determinados, gera as sementes e os escapes sociais por onde as liberdades individuais encontram suas brechas, mesmo que no mais das vezes consequências sociais sejam sentidas pela quebra das normas de comportamento.

Mas fica sempre o questionamento: O que é ser mulher? Dentro do contexto dos romances aqui estudados, o homem aparece como agente de sua própria vida, dono de sua liberdade, com aventuras sexuais, com andanças e conquistas de territórios, com profissões de variados tipos, com nomes e sobrenomes próprios, com opinião e voz. Já as mulheres, estão na cozinha ou no quarto, são adornos em aparições públicas, são as mães e as esposas e passam de um sobrenome a outro de acordo com seu estado civil, em uniões muitas vezes ou impostas por suas famílias ou feitas em nome de um devir social esperado. Quando nos romances tratados aqui, há a quebra do padrão esperado, essas mulheres passam a existir numa fragmentação social perigosa: são mulheres livres e fortes (como Maria Moura), mas também são as mulheres que são julgadas em seu

comportamento, tendo a constante associação da liberdade à perda de uma garantia social que só poderia ser atribuída à mulher que aceitasse as limitações e censuras da mulher considerada respeitável. Ao que parece, as mulheres vivenciam uma estrita existência social, cujo deslize pode custar-lhes muito: ao fazerem-se livres, donas de seus próprios caminhos e destinos, ao terem liberdades sexuais e de escolha, são alvo da fúria da sociedade cúmplice de suas restrições.

O problema coloca-se, fundamentalmente, no fato de que trabalhar na chave do *gênero* em literatura implica inelutavelmente em apontar, quase deitivamente, para determinadas configurações de imagens de mulher, seja enquanto representações literárias, sob forma de personagens de mulher, seja a partir de um sujeito enunciativo a que se circunscreve uma voz *autoral feminina*, com todas as implicações que tal gesto *analítico* acarreta, e que dizem respeito a conceitos axiais no campo dos estudos literários de todos os tempos, que a crítica feminista revisitou, a saber, as relações entre real e imaginário, linguagem e representação, realidade e ficção, mimesis, enfim. (...) É possível dizer-se que, no largo espectro dos estudos culturais, talvez tenha sido a crítica feminista das representações o segmento que mais trabalhou teoricamente no sentido de problematizar a noção de *gênero* em literatura com a inescapável aliança entre o sujeito real mulher que subscreve seja a autoria da obra, seja a encenação de personagens femininos. (QUEIROZ, V., 2002, p. 64-65 – grifos da autora)

A emancipação feminina, parece-nos, escapa justamente ao que é atribuído ao feminino. Como se a mulher que emancipa a si mesma, que se liberta da guia e mandonismo masculino, fosse uma mulher fadada à reclusão social da felicidade plena. A emancipação, a liberdade propriamente dita, seria então um elemento que não poderia pertencer ao universo feminino. As relações de poder, neste âmbito, representam alicerces reguladores da trajetória feminina e forte instrumento de censura a qualquer tipo de emancipação da mulher. As Marias de Rachel de Queiroz, no entanto, emancipam-se. Escapam do mandonismo e, seja furtivamente, seja declaradamente, trazem para si destinos que só foram possíveis pela quebra da normatividade imposta.

### **Ficção e realidade: problemáticas de gênero que se misturam**

Muito há na interseção entre os contextos literários aqui estudados e as realidades culturais das mulheres ao longo da história de nossa sociedade. De fato, ao estudar gênero dentro da literatura, não se pode restringir esses aspectos aos quais a mimeses é preenchida de um composto social histórico e cuja construção está baseada em uma disparidade de gênero, em realidades antagônicas que culminam ainda com frequência no esmagamento das subjetividades femininas.

Ao receber um convite para falar sobre gênero para um dicionário Marxista, Donna Haraway (2004), comenta a dificuldade que sente com tal pedido, faz uma retomada do percurso histórico da palavra gênero, pontuando suas atrelações conceituais e mostra que muitas vezes ela fora utilizada tendo o mesmo padrão e origem problemática que as circunstâncias que envolviam a própria questão de gênero:

Mas suspeito que minhas irmãs e outros camaradas também tenderam, às vezes, a simplesmente acreditar no que leram num texto de referência, ao invés de lembrarem que esta forma de escrita é mais um modo de habitar mundos possíveis – tentativamente, esperançosamente, polifonicamente e finitamente. Por último, o verbete sobre a palavra-chave excedeu as cinco laudas e a galinha ficou sem penas. O corpo se tornou inteiramente texto e o instrumento de inscrição não foi uma pena, mas um ratinho. A nova genitália da escrita suprirá o analista com suas metáforas, assim como o sistema sexo/gênero adquire outras formas em outros mundos de diferenças marcadas pelo poder e com suas consequências (HARAWAY, 2004, p. 209)

Dessa forma, é necessário estudar o gênero questionando a própria categoria de gênero; é preciso reeducar o olhar para que, além do que o que é tido como *homem* e *mulher*, vejamos as nuances estruturais que transformam as subversões em nascentes comportamentais de gênero: numa proposta para além das categorias já existentes. Tomemos Maria Moura como exemplo: ao analisar Maria Moura sob a ótica de um estudo de gênero, se deve fugir da classificação óbvia e limitada de que ela passa para o lado dos homens, uma vez que a vivência de gênero de Maria Moura deve ser mostrada para além do binômio homemXmulher. Existe, claro, um travestimento associado ao poder, único caminho possível dentro da sociedade masculina da qual faz parte. Mas é necessário atentarmos justamente para essa construção social do sistema sexo/gênero,

onde o poder e a vivência ou não da liberdade estão diretamente associados aos caminhos possíveis dessas personagens.

Devemos considerar a possibilidade de que Maria Moura vai além do travestir-se de homem (como é geralmente estudada). As permissividades limítrofes da categoria de gênero são infringidas e adentra-se a gama de poderes e liberdades do masculino. Livre das amarras linguísticas (em que era a Sinhazinha), novas tentativas gramaticais são criadas para assimilar um papel e identidades imprevistos, que não se encaixam na normatividade esperada ou nas categorias de poder (que são masculinas). Seria a história desta Maria a negação do feminino? É a apropriação do masculino? É sobre poder? Ou gênero? Ou necessariamente ambos? Podemos talvez enxergar Moura além do posto como comportamento masculino ou feminino? É justo com a subversão desta personagem tentar encaixá-la nas mesmas categorias das quais ela tenta fugir?

Assim, norteamo-nos em uma análise literária composta de algumas das perguntas feitas por Joan Scott (1990) ao pensar sobre a categoria de gênero: “Como o gênero funciona nas relações sociais? Como o gênero dá sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico? As respostas dependem do gênero como categoria de análise.” (SCOTT, 1990, p.7) .

Outros questionamentos que nos acompanharam nesta análise são: quem são Maria Augusta e Maria Moura? O que significa ser mulher no contexto de cada uma dessas personagens? Como são vivenciadas nesses romances as problemáticas associadas ao gênero? Que resistências compõem as transgressões feitas contra os ditames sociais desses contextos em que os espaços são de domínio masculino? Qual a relação dessas personagens com a instituição do casamento (onde saem do domínio do pai e são submetidas ao domínio do esposo)? Ainda, dentro do caminho sacro esperado da mulher<sup>2</sup>, qual o papel da religião na restrição social associada ao gênero dentro dessas relações de poder?

Cada uma dessas personagens luta, à sua maneira e dentro do contexto de cada romance, pelo mesmo objetivo em suas trajetórias: **a liberdade**. Logo, entendemos que dentro do escopo de gênero, elas então não são livres. Ao relatar em suas narrativas – que acontecem nas obras escolhidas também por meio das vozes dessas personagens – os caminhos possíveis para as trajetórias femininas, Rachel denuncia o limitado horizonte de oportunidades que são destinadas às mulheres dentro de uma sociedade

---

<sup>2</sup> A relação da religião com o comportamento esperado da mulher e de seus valores e moral é retratada nos dois romances – assim com em outros romances de Rachel de Queiroz.



patriarcal. Suas personagens veem-se diante de realidades formadas por extremos comportamentais que ditam a situação social da mulher: aquela cuja moral é respeitada socialmente (porque subjugada às imposições sociais) ou aquela cuja ação e desejos transgrediram o permitido ao seu gênero. Ao desassociarmos a proteção e domínio masculino, dentro desses contextos, é se levado a crer que a mulher estaria então fadada a um destino de insucesso, a uma trajetória de difamação e segregação social. No entanto, é essa a transgressão e a resistência que as Marias de Rachel trazem em si.

As mulheres queirozianas apresentam dois contrapontos principais: o que o meio (contexto social) espera delas e como elas reagem ao meio em que vivem. A narrativa da escritora mostra então o embate das personagens em relação aos limites impostos pelo meio. As normas sociais e os costumes são apresentados a partir dos conflitos das personagens, e o teor humano de seus enredos se prolifera na medida em que o meio interno – ser – e o meio externo – ambiente – se misturam e dissociam, em um embate próprio à vida e à existência subjetiva, e, principalmente, aos impasses sociais relacionados ao gênero a que as personagens estão submetidas. A obra literária de Rachel está intimamente ligada ao contexto social, sendo voltada para o ser humano, a terra e o meio, bem como para a exposição das instituições reguladoras da sociedade.

Pela contextualização dos problemas de gênero, faz parte do espectro deste estudo a questão do poder associado ao gênero: uma vez que as representações e lideranças nos contextos das obras analisadas são masculinas ou estão associadas a instituições e comportamentos voltados para a preservação da subjugação feminina – como é o caso da instituição religiosa retratada em **As três Marias** ou da função social do casamento, presente nos dois romances.

A representação social do casamento, bem como o papel que esse tem dentro das instituições familiares também é um dos pontos necessários da presente análise, uma vez que perpassa os dogmas da sociedade paternalista e as questões de herança material e simbólica – associadas também ao masculino, bem como à imagem social da mulher e os ditames valorativos que a fazem ser respeitada ou não dentro da lógica de gênero.

Guta (Maria Augusta) e Maria Moura, embora estejam em mundos (urbano e sertão respectivamente) e tempos (século XX e século XIX, respectivamente) diferentes, têm muito em comum. Guta é órfã de mãe, com um pai ausente após o novo casamento com uma madrasta que, embora doce, reproduz todo o repertório moralista esperado de uma mulher (em contraste às memórias que Guta tem de sua jovem mãe, cheia de ideais de liberdade e desapego às normas de gênero), o início da narrativa retrata seus anos de

internato. Maria Moura é órfã de pai, e já nas primeiras referências feitas à sua história e ao longo da narrativa (contada de maneira fragmentada e através das falas de múltiplos personagens) se torna também órfã de mãe. A falta de um homem para delinear seus destinos é retratada na trajetória de cada uma dessas personagens, cujos encontros e ações demonstram suas resistências ao que lhes é imposto nos contextos em que ter um homem (seja pai, irmão, marido ou primo) é sinônimo de respeito social e trajetória segura. Apesar do tempo que as separa, pode-se observar que muitas das problemáticas de gênero ainda as unem. Mas outra característica a sincroniza: Rachel traz Marias que lutam contra essas imposições sociais e em cujos destinos e trajetórias tentam transgredir as violências de gênero que lhe são impostas.

### **Sobre o método de análise e a subjetividade de cada olhar**

O trabalho desta tese é fruto de uma pesquisa bibliográfica que parte da análise dos dois livros escolhidos e da vida da autora. Ao refletirmos sobre o método de análise a ser utilizado nesta pesquisa, várias possibilidades foram discutidas, mas sendo um estudo de obras da literatura nacional tendo como foco a perspectiva do gênero, cujo objeto é a obra de uma mulher e cuja análise é feita também por uma mulher, decidimos fazer uso do método hermenêutico fenomenológico, uma vez que esse baseia-se também no questionamento da linguagem como limitador de subjetividades e por permitir que a seja análise feita a partir de uma maior liberdade interpretativa.

Acreditamos que qualquer interpretação do texto literário que saia do espectro puramente linguístico e nominal e faça-se através das nuances que predizem sentido, significados e indução também relativos ao indivíduo que faz a interpretação. Não se trata apenas de emprestar a uma análise sociológica (como é o caso desta pesquisa) sensibilidades particulares a partir da perspectiva de um olhar próprio, mas de permitir que a carga subjetiva some-se ao método interpretativo, numa leitura particular, emprestando ao objeto pesquisado a unicidade que cada ser humano carrega em si.

É sabido que somos todos nós – homem e mulheres (e estas mesmas categorias que nos definem e limitam) – peças de um quebra-cabeça feito a partir de uma construção social baseada em relações de poder e dispositivos estruturais que são a base dessas relações. Por isso mesmo é que defendemos a importância de usar o nosso próprio lugar no mundo, a nosso próprio ângulo de observação (que existe admitamos ou não) como ferramenta para a análise feita.

Para Ricoeur (2013), num processo de leitura e interpretação há o que ele chama de  *fusão de horizontes*: “o horizonte do mundo do leitor funde-se com o horizonte do mundo do escritor. E a idealidade do texto é o vínculo mediador neste processo de fusão de horizontes” (p. 130). O processo de leitura, então, seria um processo de mediação, cujo método baseia-se em uma liberdade subjetiva de mundo, como forma de deixar que sua própria existência junte-se ao texto e complemente-o em sua interpretação.

A leitura dos dois romances em questão foi feita a partir da ótica do gênero. Assim, ao longo das releituras dos romances foram destacados os fragmentos textuais representativos das problemáticas de gênero aqui tratadas, como forma de (re)construir as existências e resistências sociais de Guta e Moura, bem como as questões contextuais que pudessem ilustrar e exemplificar a construção do feminino nesses romances.

Para esta pesquisa, que não pretendeu ser neutra, escolhemos então usar a *teoria da interpretação* de Paul Ricoeur, tendo como fundo interpretativo a fenomenologia de Merleau-Ponty e, também, ao questionarmos a função limitadora da linguagem, nos apoiarmos em Foucault, Scott e Butler como método crítico e amparo conceitual.

Como categoria de análise, temos o conceito de gênero de Joan Scott (1986) cuja fundamentação baseia-se no entendimento do gênero como elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos (SCOTT, 1986, p. 1067). Dentro dos processos e estruturas sociais teríamos então, segundo Scott (1986), quatro elementos inter-relacionados: os símbolos culturais a evocar representações múltiplas acerca do gênero, interpretações desses mesmos símbolos que, por sua vez, estariam associadas aos limites e contenções do comportamento relativo ao gênero, instituições e organizações sociais interessadas em manter o caráter fixo e normativo do gênero e a identidade subjetiva associada ao gênero – que é culturalmente e continuamente afixada ao sexo biológico. Assim, ao observar as personagens Guta e Maria Moura, foi necessário entendê-las como sujeitos contextualizados, habitantes de uma sociedade específica, com normas e culturas específicas. Como mulheres, foi preciso buscar o entendimento não apenas social do ser mulher, mas o entendimento subjetivo para cada uma delas (o ser-se mulher, dentro de suas particularidades e vivências de mundo).

Scott (1986) lança-nos o desafio de examinar as identidades de gênero, assim como as relações sociais nas quais elas estão baseadas, a partir de “*specific cultural representations*” (p. 1068). Foi a busca dessas representações específicas que nos permitiu a análise das identidades, destinos e transgressões de Guta e Maria Moura.

## **Das separações interpretativas e a estrutura da pesquisa**

Começamos este estudo traçando um perfil e contextualização de Rachel de Queiroz, sua vida e as polêmicas envoltas em sua trajetória, seu envolvimento com a política e com momentos históricos do Brasil, sua obra e a construção do feminino, tanto por sua autora – uma mulher dentro de um ambiente literário massivamente masculino – como por suas personagens mulheres, cujas narrativas trazem sempre a contestação da trajetória social permitida à mulher. Neste capítulo apresentaremos ainda uma descrição mais ampla das mulheres de Rachel de Queiroz, fazendo associações com a própria trajetória da autora. Como base comparativa de gênero, faremos uma breve análise do masculino em Rachel de Queiroz, uma vez que a maioria dos estudos que contemplam sua obra aborda, não por acaso, o universo feminino. Em se tratando da questão de gênero, as obras de Rachel são em sua maioria romances que denunciam e expõem as limitações e violências de gênero, assim, como última questão que foi abordada neste capítulo, falamos dos ambientes descritos por Rachel de Queiroz e das denúncias inscritas nesses.

Depois abordamos o método hermenêutico de Paul Ricoeur aqui empregado, o ângulo interpretativo e como as leituras da obra foram feitas. Iniciamos então a análise de Guta e Maria Moura. A problemática de gênero dentro das especificidades contextuais de cada personagem e romance. A construção da realidade social, as Marias de Rachel de Queiroz, as vivências sociais que compõem a existência de Guta e Maria Moura. As transgressões e resistências das Marias: depois de observados seus contextos e as limitações sociais a partir da imposição ao gênero, desenvolvemos a análise das reações e quebras das personagens à realidade imposta. Também foram investigadas, como estruturas mantenedoras das relações de poder, instituições da sociedade patriarcal, como o casamento (e todas as relações de dominação e sucessão nele inseridos) e a religião – sempre presente como estrutura simbólica associada ao papel submisso da mulher na sociedade. Nesta análise, relacionamos as resistências das Marias de Rachel bem como as formas de transgressões vivenciadas por cada uma dessas personagens.

Este estudo propôs então a análise do percurso social de duas mulheres criadas por outra mulher. Dentro das significações possíveis e da análise a partir da

problemática de gênero foi intuito discutir e identificar as diferentes formas de resistência e transgressões em meio às imposições de gênero, destacando a problemática social associada a essa questão e a vivência da mulher enquanto agente transformador da sociedade.

## 2. RACHEL DE QUEIROZ: CONTRADIÇÕES, PARADOXOS E A CONSTRUÇÃO DO SEU PRÓPRIO FEMININO

*Eu sempre tive horror das feministas; elas até me chamavam de machista. Eu acho o feminismo um movimento mal orientado. Por isso sempre tomei providências para não servir de estandarte para ele.*

(Rachel de Queiroz, Cadernos de Literatura brasileira, p. 26.  
In: NERY, 2002)

### 2.1. PERFIL E CONTEXTUALIZAÇÃO DE RACHEL DE QUEIROZ

*Gosto de palavras na cara. De frases que doem.*<sup>3</sup>

A trajetória pessoal de Rachel de Queiroz mistura-se às histórias de suas personagens em termos das inquietações associadas ao lugar da mulher na sociedade. Figura feminina de grande movimentação política, e por muitas vezes polêmica, Rachel fez-se presente em um contexto histórico de transições significativas na sociedade brasileira, marcando não apenas o feminino na literatura nacional, como trazendo grande destaque ao regionalismo nordestino.

A vivência de suas raízes rurais são de tal forma utilizadas nas referências de suas personagens, que mesmo nos romances em que se predomina o clima urbano, o sertão emerge de alguma maneira, seja nas lembranças da terra natal de uma personagem, seja como contraste ao contexto urbano apresentado. Ao despontar nos anos de 1930, ela englobava em si uma conjuntura social peculiar: mulher, jovem, anarquista<sup>4</sup> e sertaneja. Mas, mais ressaltadamente, mulher: em um mundo de letras masculinas. Tendo ela, assim como suas personagens, que transgredir um meio repleto de restrições de gênero.

Rachel desponta a partir de sua rebelia. Da quebra da norma, do questionamento ao posto, da joça que faz com o que presencia. Aos 16 anos, três anos antes de escrever

<sup>3</sup> Fala de Rachel no livro *Presença de Rachel* (NERY, 2002, p. 27) que contém um conjunto das entrevistas feitas pelo jornalista Hermes Nery ao longo de quatro anos a Rachel de Queiroz.

<sup>4</sup> O percurso e visão política de Rachel é polêmico e contraditório, em alguns momentos de sua vida declarou-se comunista, em outro, foi simpatizante do golpe militar. No entanto, em entrevista no Roda Viva em 1991, ela declara-se “doce anarquista”, o que talvez seja realmente o que mais faça sentido diante do seu constante questionamento sobre as questões de poder na sociedade.

*O Quinze*, Rachel já está ali: observando o mundo, denunciando, analisando e criticando o lugar da mulher na sociedade. É com esta idade, no ano de 1927, que ela escreve sob o pseudônimo Rita de Queluz uma carta para o jornal *O Ceará* fazendo troças e ironias com a vencedora do concurso de *Rainha dos Estudantes*. A carta gerou tanta repercussão que o editor do jornal tentou encontrar quem seria a tal Rita de Queluz. O mistério foi desvendado: “Foi então que um parente meu disse: ‘Ah, isso é coisa da Rachelzinha, filha do Daniel, lá da fazenda’. Olharam o carimbo lá de Quixadá. Então, pronto, era eu. Havia sido descoberta a minha travessura” (NERY, 2002, p. 64). Júlio Ibiapina, diretor do jornal e amigo do pai de Rachel, então a convida para trabalhar no jornal. Em entrevista à revista *Brazzil* sobre o título de “Doce Anarquista”<sup>5</sup>, Rachel comenta o fato:

Eu tecia histórias em que havia dragões e não sei mais o quê. Eu as escrevia e rasgava. Até que, quando estava com 16 anos, decidi escrever, às escondidas, uma carta ao editor do Jornal O Ceará. O jornal havia publicado uma história com o título "A Rainha dos Estudantes". Na carta eu fiz algumas piadas, fazendo troça do "Rainha dos Estudantes" e assinei como Rita de Queluz. O editor adorou a carta e tentou me encontrar. O problema era que ninguém sabia quem era essa Rita de Queluz. Então eles viram o carimbo de Quixadá, onde tínhamos uma fazenda. O círculo se fechou quando Jader de Carvalho, que trabalhava para o jornal e me conhecia, revelou a história. Então, o editor do jornal pediu permissão à minha família para que eu trabalhasse para o jornal O Ceará. Acho que se eles não tivessem permitido, eu teria me suicidado. (Rachel de Queiroz, s/d, Revista Brazzil, trad.)

Existe essa urgência na escrita de Rachel. A urgência em denunciar o que observa (ou seria de deixar escrito o que é real sob seu ponto de observação, sem a intenção de ser denúncia, mas denunciando mesmo assim?). De qualquer forma, Rachel fez do ofício de escrever a constância mais estável em sua vida, e talvez através dessa obrigatoriedade da escrita de suas crônicas é que Rachel construiu justamente a coletânea de observação do ser humano que marcam a sua obra. Talvez por isso sua fala tão prática, tida como linguagem masculina, seu texto seco e econômico trazem à tona questões femininas, questões que perpassam pelos dispositivos que moldam nossas percepções de gênero e os regionalismos associados a elas. A carta que Rita de Queluz

<sup>5</sup> Endereço com a entrevista (em inglês): <http://www.brazzil.com/p25dec96.htm> e tradução de Maria Esther Torinho: <http://www.literario.com.br/mulheres/rachelentrev1.htm> utilizada em nossa citação.

escreveu para *O Ceará* segue abaixo em sua íntegra, e nela podemos ver as nuances iniciais da mulher que questiona mulheres, da autora que ri não apenas da norma, mas da revolta sobre a norma, numa desconstrução constante daquilo que lhe parece absurdo no momento. Rachel debocha do que é debochável, daquilo que achata a mulher a *um* rótulo, a *uma* possibilidade de existência – característica sempre presente em suas personagens femininas de destaque.

Minha graciosa Majestade:

Quero primeiro dar-lhe os parabéns calorosos pelo triunfo que sua bela inteligência de mulher culta alcançou sobre a dolorosa mediocridade de nossas melindrosas.

Nada mais justo que o ato das classes estudiosas do Ceará, elegendo-a. Mas agora que vai ter sobre a fronte o diadema real, pergunto-me se são de fato os parabéns que lhe devo dar.

Não os acha mal cabidos, dada a atual desvalorização do sangue azul? E já pensou quantos inconvenientes acarretam atualmente o cetro e a coroa?

Porque isso de ser rei, exige etiqueta, séquitos, uma infinidade de trapalhadas em que a nossa encantadora Rainha, que ainda está na embriaguez do primeiro triunfo, nem sequer imagina.

E a não ser assim com todo esse aparato majestoso, não é admissível a realeza. Senão, vejamos o exemplo:

- Quem é essa senhorinha que está a meu lado?

- É sua majestade, a Rainha Suzana.

Avalie a minha decepção! Eu, que na minha ingenuidade de tabaroa só compreendia rei à antiga, de carruagem, manto e coroa de ouro, não posso conceber essa rainha “made às pressas”, que anda comigo no bonde, que não conduz pagens nem batedores, que não usa coroa nem manto e que, como todos nós, pobres mortais, paga modestamente o seu tosto.

É por isso que avento a ideia de lhe mudarem o título; e em vez de ser chamada “Sua Majestade Suzana I, Rainha dos Estudantes Cearenses”, proclamem-na como “Chefe de Soviet Estudantil do Ceará”.

Veja que título pomposo! E não lhe acarretaria o absurdo e anacrônico “Majestade”; bastar-lhe-ia quando muito o “Excelência” ou simpático de democrata “Cidadã-Chefe”.

Não seria muito mais bonito?

Então, sim; uma vez que fosse feita essa mudança, veríamos na atual Rainha, não a cabulosa Majestade, mas a encantadora Chefe, que conquista os louros que a cobrem pelo alto mérito de seu esforço e de seu talento, e cujo título ultra democrático permite os mais fantasiosos e populares meios de locomoção, dispensa toda essa cambulhada de complicações que um rei leva após si, sem escândalo dos tabaréis ingênuos, dos civilizados ignorantes, e dessa quase maioria de medíocres que enchem o nosso lindo Ceará.

Talvez que os poucos espíritos cultos da terra compreenderam essa coisa paradoxal e extravagante que é fazer-te rainha nos



tempos atuais. Porém esse feliz ou infelizmente são poucos, e os reconhecidos, atualmente – a maioria.

E é em nome dessa maioria soberana que lhe venho pedir, minha graciosa Majestade, que abandone esse título bolorento e anacrônico, que não condiz com os seus dezoito anos prováveis, suas idéias de mulher hodierna, e com isso que todos nós respeitamos e a que se dá o nome de espírito moderno.

Faça inversamente o que fizeram os dois Napoleões da França! Dê um golpe de estado... mas em que tenha o direito de lhe dar o abraço fraterno da democracia, sou por ora, a súdita reverente que lhe beija as mãos.

Rita de Queluz

Estrada de Ferro de Baturité, Estação do Junco, 23 de janeiro de 1927.<sup>6</sup>

A jovem Rachel que criticou o concurso *A Rainha dos Estudantes* em 1927 a partir de então escreveu crônicas para o jornal de Demócrito Rocha e não parou até o final de sua vida, em 2003, quando faleceu dormindo em sua rede no Rio de Janeiro, aos 92 anos de idade. Foi colaboradora de vários jornais e “era essa a sua atividade regular, com a qual sobrevivia financeiramente e através da qual se situava, muitas vezes com grande coragem, no espaço público” (HOLANDA, 2008). Vale ressaltar que em 1930 a própria Rachel de Queiroz foi eleita rainha no concurso que criticara em sua carta três anos antes. Mais interessante ainda é a relação de Rachel, desde cedo, com eventos políticos: no meio da festa de sua coroação como *Rainha dos Estudantes*, com a presença do Governador do Estado, ela recebe a notícia de que João Pessoa havia sido assassinado (cuja morte foi o estopim da Revolução de 1930). Joga a coroa no chão, deixa às pressas o local, explicando-se com uma única frase: "Sou repórter".

Muito embora Rachel negasse qualquer relação com o feminismo e ainda fosse eventualmente tachada de machista por rechaçar o movimento feminista, sua vida, assim como a sua obra, trazem muitos dos aspectos de quebra da norma presente no movimento feminista; é provável realmente que Rachel tenha sido um expressivo caso de feminista enrustida<sup>7</sup> já que muitas vezes seu discurso e suas ações eram expressões antagônicas em prol das mulheres e de seus direitos e (não) liberdades. Não creio ser

---

<sup>6</sup> O Ceará, 03/02/1927.

<sup>7</sup> Termo utilizado pela então estudante Marcelly Costa em um texto jocoso e interessante que faz sobre a figura ambígua de Rachel de Queiroz, datado de 2006. Disponível em seu blog: <[http://filosofiacronica.blogspot.com/2006\\_10\\_01\\_filosofiacronica\\_archive.html](http://filosofiacronica.blogspot.com/2006_10_01_filosofiacronica_archive.html)>. Acesso em: 28 set. 2014.

possível falar de Rachel de Queiroz e não falar de gênero, ou de sertão ou ainda do patriarcado. E se ao longo de sua vida fora tachada, ela mesma, tendo como característica uma escrita masculina, fora justamente a partir do pressuposto de que à mulher só poderia ser atribuída uma forma de escrever – e que essa deveria conter o aspectos do feminino normativo<sup>8</sup>. Esse foi o impacto que sua escrita causou ao tornar-se conhecida dos mais influentes da sua época. Graciliano Ramos deixou dito:

O quinze caiu de repente ali por meados de 30 e nos espíritos causou estragos maiores que o romance de José Américo, *por ser livro de mulher* e, o que na verdade causava assombro, de mulher nova. *Seria realmente mulher? Não acreditei*. Lido o volume e visto o retrato no jornal, balancei a cabeça: Não há ninguém com esse nome. É pilhéria. *Uma garota assim fazer romance! Deve ser pseudônimo de sujeito barbado*. Depois, conheci João Miguel e conheci Raquel de Queirós (sic), *mas ficou-me durante muito tempo a idéia de que ela era homem, tão forte estava em mim o preconceito que excluía as mulheres da literatura*. Se a moça fizesse discursos e sonetos, muito bem. Mas escrever João Miguel e O Quinze não me parecia natural (RAMOS, 1980, p. 137. Grifos nossos)

De fato, a escrita seca e direta de Rachel foi sempre uma constante nas críticas e análises literárias a seu respeito. Em meio as suas produções, Rachel tinha a escrita como um ofício e obrigação, e talvez por isso mesmo tenha conseguido transpor para ela o que testemunhava ao seu redor. Frequentemente ao longo de sua trajetória, Rachel via-se posta em situações onde era posto em questão o seu feminino ao contraposto masculino, ou como pesos a serem medidos (em comparação à) ou a repeito do seu lugar, postura e presença enquanto mulher; assim, as comparações que surgiam para ela eram sempre aquelas em que a questão do gênero estava presente.

Eu já devia ter esse estilo masculino de escrever, digamos, pouco feminino. (...) O chamado estilo feminino da época era água com açúcar. As moças liam assuntos triviais, coisas bonitinhas que reforçavam preconceitos bobos e hipócritas, ou descrições da natureza, romances com uma visão idealizada do amor e da vida. Meu negócio era mais direto. Já comecei sem essas frescurinhas todas. (NERY, 2002, p. 64).

*O Quinze* (1930) chega em uma conjuntura temporal e social muito específica: as representações femininas eram poucas, raras e, quando existiam, estavam sempre à

---

<sup>8</sup> É, inclusive, difícil imaginarmos isso: um jeito feminino de escrever? O que seria isso? Dentro de que denominação e rotulação de mulher?

sombra dos maridos ou pais. Vinham ainda em um formato do que era aceitável à época, tão assoberbada da presença masculina e da submissão feminina. Heloísa Buarque de Hollanda (1992), no artigo *A Roupa de Rachel – um estudo sem importância* fala a história de D. Júlia Lopes de Almeida, na época da criação da Academia Brasileira de Letras (1897) uma romancista muito reconhecida e respeitada, que foi cogitada para fazer parte dos nomes fundadores da ABL, mas que, em detrimento da unânime resistência a ter uma mulher figurando na academia, como forma de “prestigiá-la” chamaram o seu marido, Filinto, que “fazia versos de mérito relativo e não era ‘brasileiro nato’” (p. 76). É preciso contextualizar a resistência em que a jovem Rachel de Queiroz despontava e a visão paternalista e misógina que a literatura brasileira representava, herdado ainda do patriarcado e do Brasil colonialista, como a história de D. Júlia ilustra:

Dizem que D. Júlia, assim como as suas contemporâneas, não haveria protestado por sua extrema modéstia ou por ter preferido que tal honra recaísse em seu marido. *Uma posição, no mínimo prudente*, em uma época em que as mulheres eram admitidas excepcionalmente – e pela porta dos fundos – em concertos e espetáculos públicos, como comprovam as normas do Clube Beethoven, do qual Machado de Assis era membro diretor, *ou eram ridicularizadas* quando se aventuravam a exercer profissões liberais. (HOLLANDA, 1992, p. 76 – grifos nossos).

E embora todas as questões de separação de gênero e misoginia, ou seja, de atribuições sociais e arquétipos de poder e da hierarquização masculina e a aversão ao feminino não sejam novidade para nenhum observador mais atento ao mundo, é inegável que o reflexo de toda a conjuntura que separa a igualdade de gênero das questões sociais que permitem o destaque de uma mulher na sociedade traz à tona raízes muito antigas do que consideramos e permitimos no tocante ao ser mulher. Em outras palavras, o destaque de uma mulher em meio a um universo de conquistas majoritariamente masculinas não se deixa passar despercebido e torna-se símbolo de toda a conjuntura que essa exceção denuncia. Assim, entrar nos espectro literário de Rachel de Queiroz é

revisitarmos um mundo construído por uma Palavra de densa beleza e emoção, um mundo de ficção e realidade, cujo lastro mais significativo é o amálgama entre uma funda consciência do ser

mulher, num mundo em acelerada transformação e uma entranhada fidelidade ao húmus nordestino, a mundo fronteiro entre a civilização e o primitivismo, entre a cidade e o sertão. Amálgama alimentado pelo mais puro caldo de ternura humana. (...) Escritora de linguagem humanista, Rachel de Queiroz revela em seu universo literário a crença de que o humano se caracteriza pela vida do espírito, aquela que decide, no íntimo sentir de cada um, o verdadeiro valor das coisas, pois reduzidas a si mesmas, elas não valem nada. Consciente de que toda mudança estrutural, em qualquer sistema social, depende visceralmente de mudanças profundas na consciência ou mentalidade de cada indivíduo. Rachel cria um universo dramático, mas fundamente permeado por uma intensa paixão pela vida e sede de comunhão humana. (COELHO, 2002, p. 552)

Não é nosso intuito cair no mesmo fundamento profano e limitador de atribuir à Rachel de Queiroz a imagem da santidade e da mulher imaculada: pelo contrário. Rachel era uma figura ambígua, polêmica, por muitas vezes suas declarações e posicionamentos andam de mãos dadas com o machismo, ora é fácil demais amá-la, ora é também natural sentir raiva dela, não entender seu posicionamento ou fala; ela, que iniciara seu caminho flertando com o comunismo, entrara também no extremo mais longínquo de abraçar o direitismo; dona de uma visão prática e quase seca de mundo, dizia-se pessimista e via a morte como uma libertação. Ainda assim, talvez seja justamente por todas essas contradições, por toda essa amplitude, por escapar da leveza açucarada e romântica esperada dentro da noção normativa do ser-se mulher, é que Rachel tenha conseguido para si e para suas personagens uma libertação para muito além do posto e do permitido. Foram 77 anos de escritos (ela faleceu com 92 anos de idade), de uma presença constante e sólida, marcada por colocações e contextos sociais muitas vezes duros e controversos, fazendo de sua vida parte da longa trajetória de luta e construção da batalha das mulheres brasileiras para ocupar o espaço público do conhecimento, sendo também (embora muito certamente não lhe regozijasse tal ideia) parte da longa história do feminismo do país.

De acordo com Muzart (2003), foi durante o século XIX que ocorreu a relação do feminismo com a literatura e com os aspectos dos direitos à educação e à profissão. Em sua pesquisa ele analisou as escritoras brasileiras desse período e deparou-se com inúmeras publicações marcadamente feministas. Muitas dessas mulheres exerciam o seu feminismo de modo ativo como periodistas, tendo sido fundadoras de jornais e

periódicos. Para Rachel, o ofício de escritor figurava-se justamente no colocar-se como observadora e testemunha do contexto histórico-cultural em que ela estava inserida:

Acho que para cada escritor há uma razão diferente. No meu caso, num certo sentido é o desejo interior de dar um testemunho do meu tempo, da minha gente e principalmente de mim mesmo: eu existi, eu sou, eu pensei, eu senti, e eu queria que você soubesse. No fundo, é esse o grito do escritor, de todo artista. Creio que o impulso de todo artista é esse. É se fazer ver. Eu existo, olha pra mim, escuta o que eu quero dizer: tenho uma coisa pra te contar. Creio que é por isso que a gente escreve. (GIOVANI, 1991, p. 32)

Por sua atividade constante como cronista, tinha uma visão muito crítica de mundo e, mais do que isso, usava dessa visão para expor essas realidades presenciadas, em especial no tocante à realidade das mulheres brasileiras. Diante de seu posicionamento crítico era capaz de identificar na realidade brasileira de sua época muitos dos resquícios ainda tão marcantes e presentes numa sociedade advinda do sistema patriarcal, no qual a figura masculina é sinônimo de poder e as desigualdades de gênero têm, assim, forte relação com as diferenças corporais, como uma naturalização das relações de poder baseada na diferença dos corpos e na biologia de cada organismo.<sup>9</sup>

No entanto, diferente de outras mulheres de sua época (ainda tão sem voz e representatividade) Rachel usava de seu ofício para jogar ao vento suas observações de mundo, não apenas aquilo que conseguia identificar, mas aquilo que lhe indignava e lhe suscitava o desejo de mudanças. Em 1959, numa crônica publicada na revista *O Cruzeiro* sob o título de "Vitalina" (sinônimo de solteirona no nordeste brasileiro) Rachel denuncia com muita precisão a situação vivenciada por várias jovens solteiras, destinadas a servir a família, que tinham como costume "reservar" uma das filhas para cuidar dos pais quando fossem idosos e da família (em especial as crianças).

Depois, - parece incrível - mas o egoísmo das mães também contribui. Uma filha moça, no interior, não é, como na China, uma praga dos deuses. É, ao contrário, uma auxiliar barata e preciosa, a ama-sêca dos irmãos menores, a professora, a costureira, o "descanso da mãe". E então as mães, para não perderem a ajudante

---

<sup>9</sup> De acordo com Scott (1990), o conceito de gênero visto pelo ângulo das teóricas do patriarcado apresentava uma limitação grande, uma vez que não associavam as desigualdades de gênero a outros tipos de desigualdades e, ainda, atribuíam ao corpo humano um sentido inerente, sem levar em consideração as construções sociais e históricas; o que não apenas atribui uma desigualdade gênero fixa, como também deixa de entender a complexidade histórico-social das relações de poder.

insubstituível, se associam aos pais no zelo exagerado, traido a solidariedade do sexo por outra mais imperiosa, a solidariedade na exploração (QUEIROZ, 1959, s/p)

É justamente quando Rachel expõe as diferentes realidades femininas, todas elas marcadas pelas restrições comportamentais e pelo pesado braço do mandonismo e da censura relativa ao gênero que sua obra torna-se um vasto campo de observação para os estudos de gênero. Como Butler diz, apoiada na teoria Marxista a respeito das práticas de legitimação, ao trazer à tona o *presente histórico* como ponto de partida para uma análise: “A tarefa é justamente formular, no interior dessa estrutura constituída, uma crítica às categorias de identidade que as estruturas jurídicas contemporâneas engendram, naturalizam e imobilizam” (BUTLER, 2003, p. 22). Dessa forma, em meio às relações de poder que suscitam as diferenças de gênero, várias formas de subjugação e exploração femininas são imbricadas na sociedade, seja no seio familiar, no trabalho emocional ou nas relações de exploração de trabalho no ambiente privado ou público.

Como referido por Scott (1990), gênero representa:

(...) uma forma de identificar 'construções culturais' - a criação inteiramente social de idéias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e mulheres (1990, p. 75).

A problemática criada por meio da desigualdade de gênero, não obstante, cria (ou advém de, já que nasce a partir das relações de poder) outros tipos de desigualdades, mormente no relativo à mais valia. No caso das mulheres solteiras, cujas vidas se destinam a cuidar da velhice de seus pais e dos sobrinhos, há que se pensar na naturalização dos cuidados, em mais uma imposição social que restringe o feminino a um trabalho emocional, como se aquela vida não tivesse outra serventia, outra funcionalidade a não ser prestar-se aos cuidados daqueles que casaram e se reproduziram, como se a mulher fosse restringida tão meramente à função reprodutiva e cuidadora, que aquela que não teve filho seu, deve ao menos cuidar dos filhos dos outros, deve (não só no sentido de obrigação, como de dívida) compensar sua existência fazendo-se útil para aqueles à sua volta.

O cuidar, assim, transforma-se numa marca relevante das relações de poder, adquirindo um contrapeso social marcante na história das mulheres. Associado a uma espécie de não serventia social, de inutilidade feminina porque desassociada da

instituição do casamento, essa mulher estaria então fora do círculo da herança feminina: que deve passar da guarida do pai para a guarida do marido. Alheias à ordem normativa das coisas, essas mulheres são usadas como esteio emocional da casa familiar, estando a elas atribuídas a função do cuidar, não voluntário, mas imposto diante do escapismo social que representam. O olhar social dado a elas é o de excedente familiar, são as que não casaram, não foram desejadas, não serviram para constituir família própria e para auxiliar na imagem social da família. E devem trabalhar como cuidadoras para terem alguma serventia, para que suas vidas tenham algum propósito. Mesmo com o cuidado prestado, são tidas como peso familiar e, em sua maioria, são tratadas com desprezo e desrespeito. A imposição do cuidar estaria então associado ao estado civil dessas mulheres (aqui falamos das mulheres brancas, já que às mulheres negras a imposição do cuidar é ainda mais forte e contém ainda mais violência social).

São virgens (porque a mulher dentro dessas relações de poder não tem vida sexual própria, sua sexualidade se dá por meio da sexualidade do marido), mas são acusadas de que não foram desejadas o suficiente, não eram atraentes suficientes para terem sido desejadas por um homem que lhes escolhesse como esposa. Desta maneira, a virgindade, que em moças novas e belas (ou ricas) é tida um traço de grande valor social nas moças solteironas é visto como motivo de pena, rechaço e asco. Nas palavras de Beauvoir (1967):

Mas a virgindade só tem essa atração erótica quando ligada à mocidade, sem o quê, seu mistério torna-se inquietante. Atualmente muitos homens sentem repulsa sexual diante de virgens algo amadurecidas, e não somente por motivos psicológicos que as solteironas são comparadas às matronas azedas e maldosas. A maldição está em sua própria carne, nessa carne que não é objeto para nenhum sujeito, que nenhum fêz desejável, que desabrochou e murchou sem encontrar um lugar no mundo dos homens; afastada de seu destino, ela torna-se um objeto barroco e que inquieta como inquieta o pensamento incomunicável de um louco. (BEAUVOIR, 1967, p. 197)

Logo, a perspectiva de gênero registrada por Rachel é, acima de tudo, uma perspectiva política, histórica e cultural brasileira. Deixa registrados fenômenos sociais acerca das questões de gênero que foram naturalizados em nossa cultura, que estão associadas à construção do feminino não apenas no âmbito público, como na intimidade da realidade privada. E o caráter nacional de sua obra a partir da análise dos dispositivos de sexo/gênero é de grande relevância para o construto social da história feminina

brasileira e para o entendimento do contexto feminino de tão limitados caminhos e subjetividades numa sociedade em que os ecos eram masculinos e à mulher era dado o direito do silêncio e da invisibilidade. Rachel soube mostrar não apenas esses silêncios e não existências sociais, como soube construir em suas personagens os conflitos e as consequências sociais daquelas mulheres que ousavam sair da invisibilidade. Na voz de suas personagens encontramos um grito feminino amplo: com caráter de denúncia das limitações impostas pelas relações de poder.

## 2.2. RACHEL E O SER-SE MULHER

*A ficção é muito mais reveladora*<sup>10</sup>

Para entender o ponto do qual Rachel parte, é necessário também observar que a sua formação, por si só, é fruto de uma quebra normativa: Rachel não foi criada com as amarras e censuras das mulheres de sua época. Nascida em uma família de revolucionários e intelectuais, filha de pais liberais, Rachel cresceu em meio a muita leitura e discussão a respeito das problemáticas do mundo. Não teve também a rígida presença masculina que a gritante maioria de suas contemporâneas tiveram. Seu pai Daniel acreditava na comunicação como maior ferramenta pedagógica e dentro de sua casa, pode-se dizer, as mulheres eram emancipadas, livres em suas subjetividades e individualidades.

Lá em casa era uma república democrática, a gente tinha a maior liberdade, dizia tudo uns para os outros. Não tínhamos aquela coisa horrível, pesada, do pai genioso e autoritário. As coisas lá eram mais descontraídas. Quando eu queria, dizia um palavrão e papai dizia: “- Coisa feia! Parece uma mulher à toa dizendo palavrão”. Daí, eu falava: “- Como é que você sabe que elas dizem isso?” Era tudo assim, na base da troca, num respeito mais afetivo do que formal. (...) Um dia estava sentada à máquina escrevendo e papai me viu fumando. Chegou perto de mim, dizendo assim: “Coisa feia, parece mulher à toa com isso na boca”. E eu respondi: “Você está dizendo isso mas daqui a pouco vem me pedir fogo”. (...) Dito e feito. (...) Depois, mais para frente, papai veio conversar comigo: “Então, por favor, atenda um pedido meu. Eu peço para você parar

<sup>10</sup> Fala de Rachel no livro *Presença de Rachel* (NERY, 2002, p. 27) que contém um conjunto das entrevistas feitas pelo jornalista Hermes Nery ao longo de quatro anos a Rachel de Queiroz.



com isso. Não vai ser bom para você.” Ele me pediu de maneira sincera, até meiga. (NERY, 2002, p. 42)

Talvez seja justamente essa relação direta com a fala, com o sentido e dito na oralidade, que fez de Rachel uma escritora tão próxima da fala oral, de uma narrativa que descreve como quem observa de perto, aproximando-se do leitor e criando uma escrita que em nada é rebuscada, pelo contrário, é de tal maneira simples e crua que parece-nos estar ali, no alpendre, cercados de redes, ouvindo um caso à mais a ser relatado em uma roda usual de conversa ao cair da tarde.

A oralidade da narrativa de Rachel de Queiroz permite uma aproximação do objeto narrado, do contexto acerca das relações de poder ali existentes. Essa aproximação e a verossimilhança por ela produzida pode também ser associada ao conceito de ilusão biográfica de Bourdieu (1996), uma vez que a caracterização regional aliada à vida da própria Rachel e as questões de gênero por ela vivenciadas no contexto político-literário permitem uma sincronidade acerca das problemáticas sociais do feminino. Segundo Bourdieu:

A história de vida é uma dessas noções do senso comum que entraram como contrabando no universo científico; inicialmente, sem muito alarde (...). Falar de história de vida é pelo menos pressupor - e isso não é pouco - que a vida é uma história e que, como no título de Maussapant, *Uma Vida*, uma vida é inseparavelmente o conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história. É exatamente o que diz o senso comum, isto é, a linguagem simples, que descreve a vida como um caminho, uma estrada, uma carreira, com suas encruzilhadas (Hércules entre o vício e a virtude), seus ardis, até mesmo suas emboscadas (Jules Romains fala das "sucessivas emboscadas dos concursos e dos exames"), ou como um encaminhamento, isto é, um caminho que percorremos e que deve ser percorrido, um trajeto, uma corrida, um *cursus*, uma passagem, uma viagem, um percurso orientado, um deslocamento linear, unidirecional (a "mobilidade"), que tem um começo ("uma estréia de vida"), etapas e um fim, no duplo sentido, de término e de finalidade ("ele fará seu caminho" significando ele terá êxito, fará uma bela carreira), um fim da história. Isto é aceitar tacitamente a filosofia da história no sentido de sucessão de acontecimentos históricos, *Geschichte*, que está implícita numa filosofia da história no sentido de relato histórico, *Historie*, em suma, numa teoria do relato de historiador ou romancista, indiscerníveis sob esse aspecto, notadamente biografia ou autobiografia. (1996, p. 183-184 – grifos do autor)

Existe uma despreensão consciente no texto de Rachel de Queiroz, uma economia compassada, como a fala mansa de uma conversa oral, como uma biografia relatada e pontuada nos conflitos e situações vividas. “Sempre fui uma pessoa muito moderada no que escrevo, é fácil de ver, não gosto muito das notas sensacionalistas. Procurei fazer um tipo de literatura que fosse realmente só um testemunho, quase que só um depoimento” (QUEIROZ, 2002, p. 65). Essa essência falada empresta aos seus romances e à contextualização regional neles presente uma perspectiva feminina diferente. Não é o romance romântico e suave atribuído ao feminino de sua época mas um romance que se pretendia prático no dizer das coisas.

Assim, a perspectiva de Rachel sobre o entorno feminino parece ser sempre uma expositiva, onde ficam aparentes as relações de poder que cerceiam e geram os conflitos de suas heroínas. Atréadas sempre a uma vontade masculina, suas protagonistas reconhecem o movimento de ruptura como uma quebra da normalidade, mas veem também nesse, o único modo de conquistar a liberdade que almejam. Sendo narradas por suas protagonistas, as histórias adquirem um tom ainda mais autoral e testemunhal acerca dessas realidades e frustrações sobre as limitações impostas às mulheres e as diferenças de permissões baseadas nas questões de gênero.

Heloísa Buarque de Hollanda (2008) associa a escrita de Rachel ao estudo de Benjamin sobre a oralidade:

A cronista Rachel de Queiroz faz lembrar um estudo de Walter Benjamin, “O narrador”, no qual o autor mostra que está se perdendo o relato direto feito a partir de experiências vividas ou por via da transmissão oral. Uma narrativa que se apóia na confiança, na verdade que se estabelece pelo contato direto entre o narrador e seu ouvinte. Esse é o tom de Rachel, esse é o tempo narrativo de Rachel. (p. 15)

As representações femininas de Rachel expõem o negativo relacionado a situação social das mulheres em várias perspectivas e contextos atrelados à vida privada e pública. Se de um lado temos mulheres guardadas em casa, moralmente trancafiadas, vestidas simbolicamente em uma burca de pecado e pudor, temos também o masculino a controlar, limitar, coibir, violar e punir. As questões de gênero na obra de Rachel de Queiroz denunciam não apenas a opressão do feminino, como também, como quem mostra os dois lados de uma mesma moeda, denunciam o privilégio exacerbado do

masculino, que reinava solene em seu lugar de mando, que possuía liberdades muitas vezes acima de qualquer norma, em uma rede de proteção social impensada para mulheres. Longes de qualquer inserção social que lhes permitisse o desenvolvimento de suas subjetividades, essas mulheres pululavam em restrições ambientais, sócio-culturais, emocionais e corporais. O dispositivo de sexualidade trabalhado por Foucault (1985) que trata do controle e normatização dos corpos, bem como a inscrição cultural dos corpos discutida por Butler (2013) estão amplamente presentes nos contextos narrados por Rachel de Queiroz. Suas mulheres percebem-se diante de uma conjuntura limitadora, elas fazem esta análise do contexto social em que estão inseridas e percebem e até reproduzem as desigualdades de gênero, de classe e de raça de seus contextos; mas há momentos de quebra, de uma consciência crua acerca das diferenças impostas entre masculino e feminino, há o momento em que essas mulheres ousam ser mais do que o que lhes seria permitido ser. Elas já começam diferentes: são protagonistas de suas próprias histórias.

O feminino na obra de Rachel vem marcado pelas dolorosas experiências de suas protagonistas, que incluem (con)viver com a seca, sofrer perdas, buscar o amor e alternativas de inserção social, repetir muitas vezes o destino materno de que se tentou escapar. Por outro lado, são essas perdas que tornam suas mulheres nítidas em relação a seus homens apagados. É pela falta que Rachel de Queiroz completa de expressividade suas personagens femininas (ALVES, 2008, 69-70)

Rachel de Queiroz chegou aos 90 anos afirmando que não gostava de escrever<sup>11</sup>. “Rachel capta coisas e seres como os surpreendeu, expressando, por meio de suas obras, uma visão do mundo bem próxima da realidade que a circunda” (ASSMAR, 2006, p. 16). Enraizada na história e cotidiano nordestinos, ela marcou seus romances com grande cunho regionalista. Nas palavras da própria escritora: “Se minha literatura se fixava aqui, onde nasci e sempre vivi, era porque não a poderia situar num espaço imaginário e sim no meu espaço natural. (...) É porque o meu extrato social era isso mesmo”. (BRUNO, 1977, p. 119). Assim, o rural ou a referência ao rural está presente em grande parte de suas obras:

<sup>11</sup> “Não gosto de escrever. Escrevo para ganhar dinheiro. Se pudesse, nem assinava o nome. A verdade é que não sou romancista, sou boa dona de casa, melhor cozinheira do que escritora.” (HOLLANDA, 1992, p. 96) e em "Rachel relembra o século" - Entrevista concedida à jornalista Cynara Menezes, publicada originalmente em 26 de setembro de 1998, na Folha Ilustrada. Versão digital disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2008/11/470390-ilustrada-50-anos-1998---rachel-de-queiroz-odiava-o-quinze.shtml>

O espaço em que circulam as protagonistas de Rachel de Queiroz é de capital importância para a compreensão de sua obra. O grande amor da autora pela terra onde nasceu e a constante ligação com seu povo, particularmente com as pessoas simples do sertão, conferem-lhe o vigor com que fixa tipos humanos e paisagens, rurais ou urbanas, especialmente da região nordestina. (BARBOSA, 1999, p. 65).

Personagens e ambientes complementam-se e interagem, de maneira a retratar contextos sociais em suas formas e características, bem como a denunciar as limitações dos percursos femininos em uma sociedade construída para homens. Em algumas obras, o ambiente é parte tão forte do romance, como em *Memorial de Maria Moura* (1992) que defendemos que certos lugares de seu romance podem ser interpretados e analisados como personagens também<sup>12</sup>, como a *Casa Forte* de Moura. O regional traz em si as peculiaridades de uma terra e sociedade em que o funcionamento das relações de poder está fortemente associado ao gênero, à raça e à classe. “Rachel se insere no contexto áureo da literatura moderna brasileira em que as conquistas formais e estéticas se afirmam numa produção literária regionalista e social” (ASSMAR, 2006, p. 16). Pertencente à segunda fase do Modernismo, Rachel de Queiroz teve o prodígio de dar enfoque a personagens femininas: mesmo na dura realidade do contexto seco nordestino, como em seu primeiro livro, **O Quinze** (1930), ela fez que com a seca fosse vista pelos olhos de uma mulher (Conceição). Na peça **O Lampião** (1953), também da escritora, ela recriou a história do cangaceiro Virgulino Ferreira da Silva, mas sendo esta contada pelos olhos de sua companheira, Maria Bonita – uma mulher em um bando de homens. No romance **Memorial de Maria Moura** (1992), Rachel foi além: fez uma mulher reinar em uma terra de homens. Assim, Rachel de Queiroz

Difere de seus contemporâneos pela ênfase dada ao papel da mulher no contexto social. Embora se declare não feminista, destaca, da primeira à última obra, as figuras femininas lutando em busca de uma independência ainda não alcançada pela mulher até aquele momento. Elas constituem o centro nuclear da obra queirosiana, de onde emanam as possíveis transformações significativas da narrativa. (ASSMAR, 2006, p. 16).

---

<sup>12</sup> NÓBREGA, Lana. **Literatura e Psicologia Ambiental**: uma análise do livro *Memorial de Maria Moura* a partir da relação pessoa-ambiente. Fortaleza: UNIFOR, 2009. (*Dissertação de Mestrado*)

Não se pode relevar uma característica constante na construção de um conjunto de obras: há temáticas que, ao retornarem sempre, e até mais fortes, tornam-se parte da construção dialética de um autor. Assim, a representação do feminino nas obras de Rachel de Queiroz é também a construção narrativa de uma observação muito particular de mundo: a consciência dos fatores que cercam a existência feminina, os dilemas e padrões binários, as censuras e liberdades que permeiam os problemas de gênero, a percepção das regras que ditam as relações de poder e a forma como as violências de gênero ditam comportamentos dentro e fora do ambiente familiar.

As mulheres de Rachel parecem querer o que Virginia Woolf denominou como um 'teto todo seu', desde onde possam traçar caminhos individuais, lançar um olhar seu para o mundo, quebrando as barreiras da varanda, do quintal, do bairro, quiçá da cidade. Mas as mulheres de Rachel não são capazes de abrir mão do amor e de um certo tipo de amar, no geral submisso, e não conseguem estabelecer definitivamente um caminho próprio. Nesse sentido, a perda que não acontece, para essas mulheres, é a da imagem de mulher amada, protegida das agressões do mundo. O ciclo se repete e só Maria Moura, com o sacrifício do seu amado, é capaz de não desistir (ALVES, 2008, p. 216).

Nobert Elias (1998) fala das utopias fantasiosas que tratam de imagens tanto desejáveis como indesejáveis, tratando de indicadores fiéis das angústias e esperanças envolvidas em classes sociais, grupos etários e de gênero. A obra de Rachel traz essa perspectiva: enquanto narração, envolve-se de uma problemática que é muito próxima das mulheres do tempo retratado em seus romances, e de tal forma une a criação dessas mulheres aos aspectos orais da construção histórico-social, que envolve os conflitos femininos na conjuntura política e social que os cria. É dessa forma que é relativamente simples usar a obra de Rachel para discutir as questões de gênero ou mesmo as quebras da normatividade.

Aliada a essa consciência que é retrada em seus romances, a vida de Rachel de Queiroz esteve sempre envolta aos acontecimentos políticos do país. Em uma entrevista concedida para a Folha Ilustrada em 1998<sup>13</sup>, Maria Luíza, irmã de Rachel, a respeito da resistência da irmã em permitir que o livro de suas memórias fosse escrito, afirma:

---

<sup>13</sup> "Rachel relembra o século" - Entrevista concedida à jornalista Cynara Menezes, publicada originalmente em 26 de setembro de 1998, na Folha Ilustrada. Versão digital disponível em:

Ela usava todo tipo de truque para não escrever, uma porção de malcriação. E eu achava que era uma obrigação minha porque a vida da Rachel foi mais ou menos paralela à vida política do Brasil. Ela acompanhou todos os movimentos e participou deles. Minha irmã esteve sempre envolvida na história.

Assim é que Rachel é (e sempre será) um ser político imbricado nas problemáticas femininas. Figura inscrita na história das mulheres do Brasil, ela que foi pioneira em tantas coisas, foi também pioneira na forma com que construiu suas protagonistas femininas e na maneira com a qual foi mulher presente e expressiva em espaços dantes apenas masculinos. Seu posicionamento político nem sempre pode fazer sentido visto do ponto de observação da atualidade, mas ao olharmos sua trajetória, é fácil ver que muitas de suas decisões e posicionamentos estão não apenas atrelados ao seu olhar crítico do momento (Rachel, como todo indivíduo demasiadamente humano apresenta posicionamentos atrelados ao momento em que vive, pontuados assim em um tempo e espaço específicos, e sendo transformado ao longo dos outros momentos de sua existência), mas às suas relações de confiança e sentir. E é muitas vezes através dessas alianças sentimentais que Rachel envolveu-se em algumas das polêmicas de sua trajetória, algumas delas lhe tendo sido caras em consequências.

### 2.3. RACHEL, A ABL, OS ENTRELAÇAMENTOS POLÍTICOS E O GOLPE DE 1964

*Essa imagem de reacionária foi o patrulhamento que criou*<sup>14</sup>

Rachel foi, em 1977, eleita a primeira mulher para ocupar uma cadeira na Academia Brasileira de Letras (ABL). Para entender a relevância desse fato, é preciso olhar com cautela para todas as transformações sociais e a para a quebra (ainda que bem capenga) de uma misoginia declarada que ele contextualiza. Arraijada em um meio unanimemente masculino, a ABL continha todas as heranças sexistas de seus fundadores. Mesmo estando na década de 70, era ainda fortemente atrelada à concepção de que os patronos das cadeiras da academia deveriam ser os homens que representavam hierárquica, cultural e intelectualmente a sociedade. Não era, no entanto, dessa época a discussão a respeito da possibilidade de mulheres entrarem para a ABL – afinal de contas, durante toda a construção da história nacional, mesmo a duras penas, lá estavam as mulheres a produzir sua literatura (e talvez possa se pensar que toda literatura feminina é, de certa forma, engajada, uma vez que mesmo que não o faça intencionalmente, denuncia formatos, inscrições e permissões culturais presentes na sociedade patriarcal). Para se ter uma ideia do lapso de tempo em que essa questão fora longamente e dificilmente tratada, e da resistência feroz ante a presença feminina na ABL e o contexto histórico que marcava fortemente a participação da mulher nos atos sociais e culturais, citamos aqui um trecho de Heloísa Buarque de Hollanda (1992) a esse respeito:

Trinta anos depois de indeferida a sugestão do nome de Júlia Lopes de Almeida como membro fundador da ABL, uma mulher de letras, a poeta Amélia Bevilacqua, esposa do acadêmico e jurista Clóvis Bevilacqua, requereu ao Presidente Dr. Aloysio de Castro, como consta na ata da reunião de 29 de maio de 1930, inscrição à vaga de Alfredo Pujol, cadeira com linhagem de primeira grandeza, tendo Machado de Assis por fundador e José de Alencar como patrono.

---

<sup>14</sup> Fala de Rachel de Queiroz durante o programa *Roda Viva*, exibido em 1º de Julho de 1991, em trecho dirigido ao também escritor Caio Fernando Abreu. Disponível em: <http://fernandajimenez.com/2014/03/31/sai-justa-discussao-entre-rachel-de-queiroz-e-caio-fernando-de-abreu/>. Acesso em 10/10/2014.

Sendo a primeira vez que se apresentava à ABL uma candidatura feminina, o Presidente, por não se achar autorizado a interpretar o artigo 2 dos Estatutos, solicitou que a Academia, em plenário, se manifestasse. O momento certamente era favorável para o debate que a candidatura de Amélia Bevilacqua terminaria por gerar. Apesar das discordâncias das alas conservadoras, a participação da mulher na sociedade civil ampliava-se consideravelmente. Em 1930, a ruidosa campanha de A. Bevilacqua por uma vaga na Academia sintonizou-se, de forma inevitável, com um conjunto de outras reivindicações, que tinham como principal bandeira o direito ao voto feminino. No Recife, era criada a Cruzada Feminista Brasileira, que, defendendo reivindicações políticas, vinha juntar-se às vozes da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, fundada, no Rio, em 1922, por Berta Lutz. Neste quadro foi encaminhada e julgada a solicitação do Presidente, Dr. Aloysio de Castro, em relação a uma tomada de posição dos acadêmicos quanto aos critérios que avalizariam ou rejeitariam a inscrição de D. Amélia. A favor colocaram-se Augusto de Lima, Ademar Tavares, Luis Carlos, Affonso Celso Fernando Magalhães, João Ribeiro, Laudelino Freire, Magalhães Azevedo, Félix Pacheco (que fez uma declaração pública de seu apoio ao ingresso feminino na ABL) e, naturalmente, Clóvis Bevilacqua, marido da aspirante a candidata. Ou seja, *pouco mais da quarta parte da Academia*. O restante foi contra, tendo pesado decisivamente os depoimentos de dois dos fundadores – Alberto de Oliveira e Silva Ramos – que lembraram que o assunto havia sido debatido por ocasião da constituição da Academia, definindo a não admissão de mulheres na mesma. (p. 77. – Grifos nossos)

Laudelino Freire não deu-se por convencido e em outra sessão, do dia 24 de julho de 1930, acusou a Academia de estar “respondendo com obstinação a argumentos irresponsáveis” (id. *ibid.*, p. 78). Não obstante a indignação da minoria e os eventos políticos em defesa dos direitos da mulher que pipocavam naquele ano de 1930, no mesmo ano Otávio Mangabeira recebe a vaga pleiteada por D. Amélia. As falas naquela sessão que definiu a “Inegibilidade de Senhoras para a Academia Brasileira” (id. *ibid.*, p. 78) expressavam toda a misoginia e a dura carcaça paternalista que via as mulheres como distantes e inferiores ao páreo hierárquico masculino.

Recorreu-se à história do catolicismo, um “infundável desfile de maravilhosas figuras femininas que sobem altares mas que não podem celebrar missa nem confessar ninguém”, para finalizar com um gesto de extraordinária galanteria: aquele “grêmio não tem cadeiras que correspondam a tantos merecimentos”. De resto, oscila entre uma visível misoginia – interpelando esse “esquisito feminismo que não aconselha às mulheres essa iniciativa (de fundar uma academia própria) e faz questão de que elas, em vez de edificar uma obra sua, que revele sua autonomia e a eficácia de



seus esforços – venham habitar casa que não construíram” (id. *ibid.*, p. 79)

As falas seguem com iguais e piores teores misóginos e pode-se ter uma noção da mentalidade da expressa maioria da nata intelectual de então. Não obstante, este fora o ano de 1930, ano em que a jovem Rachel estava, aos 19 anos, também escandalizando os homens intelectuais do país com a publicação de *O Quinze*.

Deste ano de 1930 para a sua posse como primeira mulher a adentrar a ABL, em julho de 1977, passaram-se quase cinquenta anos. Ainda assim, apesar de 23 votos a seu favor, sendo eleita no primeiro escrutínio, ainda figuraram 15 votos a favor da candidatura de Pontes Miranda, concorrente masculino de Rachel. Uma vez eleita, restava ainda um temor por parte dos homens da Academia. Eles que usavam um fardão para as sessões da ABL: uma vez que uma mulher adentrasse a Academia, “qual seria a flexão feminina do masculino fardão?” (id. *ibid.*, p. 80). Em outras palavras, com que roupa figuraria uma presença feminina na pompa formal e padronizada pelos imortais da Academia? Esse fato curioso do formalismo da Academia seguiu-se por inúmeras sessões e discussões a respeito de como seria o fardão respectivo feminino que deveria ser usado por Rachel – fato que a imprensa da época acompanhava com grande fervor em dezenas de matérias jornalísticas; tão forte era o simbolismo alarmante da presença feminina na ABL. Cá estamos falando de UMA única mulher em meio a uma Academia repleta de homens, muitos dos quais se opuseram fortemente à entrada feminina na ABL. Como forma de centralizar a escolha, os imortais outorgaram a si mesmos a total escolha sobre o traje que Rachel iria usar, ideia proposta inclusive como mote de rechaçamento por um dos oponentes da entrada de Rachel na ABL. Não seria este um perfeito exemplo a respeito da relação entre gênero e poder?

Tão forte eram (são?) os dispositivos de controle masculino ante o corpo feminino, que a pauta central era que os modelos de túnica propostos fossem votados pelos imortais. Enquanto isso, mais uma vez sob o julgo masculino de sua época, Rachel, então com 67 anos (uma senhora!), era metralhada por palpites e julgamentos.

Constrangida, Rachel de Queiroz tenta controlar a aflição de seus novos colegas. “Estão fazendo muita onda com essa história da minha roupa. Meus vestidos são todos *chemisier*, todos absolutamente do mesmo feitio: eu não me visto, eu me cubro” declara, meio assustada, a *O Globo* em 9 de outubro de 1977. Segundo a imprensa, a escritora acabou decidindo sozinha e fazendo ouvido de mercador às sugestões (...) colocando como

única exigência para a concepção do fardão feminino, a de ser caracterizado pela sobriedade. (...) explica a opção pela sobriedade como uma opção feminina ‘natural’, na medida em que “todas as fêmeas da espécie animal são menos ornamentadas que os machos. De maneira que segui a regra” (id. *ibid.*, p. 82)

Dona de uma ironia ferina, Rachel estava mais que acostumada a lidar com a contraposição masculina, sempre cheia de normas e opiniões no que se referia à sua trajetória literária e, por isso, assim como fez aos 19 anos ao ignorar o que diziam sobre *O Quinze* (que seria obra de um homem e não de mulher) e inscrevê-lo para o concurso literário Graça Aranha<sup>15</sup> (o qual foi vencedora), no episódio acerca da roupa a ser utilizada na posse da ABL mais uma vez ela ignorou com maestria e superioridade a soberba masculina. Ela toma posse de sua cadeira na ABL no dia 4 de novembro de 1977, como a imortal mais saudada de todos os tempos, “numa cerimônia de posse que ganhava um ar de manifestação popular” (id. *ibid.*, p. 82) e fora exaustivamente noticiada pela imprensa da época.

---

<sup>15</sup> Há um episódio curioso a este respeito: no momento de sua morte repentina, Graça Aranha estava sentado em sua poltrona, relendo *O Quinze*, anos mais tarde essa cena foi reconstituída no Museu Graça Aranha, com o livro aberto na página 32.

### 2.3.1. Sobre o golpe de 1964 e sobre o Nordeste

*Sou só uma doce anarquista.*<sup>16</sup>

Temos em Rachel uma figura de resistência, ativa politicamente, consciente dos entraves sociais a que as mulheres estavam (e ainda estão) expostas na sociedade. Referente à sua participação política no decorrer histórico do país deve ser observado com cuidado, uma vez que ela sofreu grandes rebates e inclusive censuras literárias, por algumas convicções políticas que tinha. Um dos pontos mais marcantes de seu posicionamento político foi o apoio ao golpe militar de 1964. Sobre isso, ainda na entrevista à Folha<sup>17</sup>, Rachel disse:

**[Folha] Como foi o seu apoio aos militares em 64?**

[Rachel] Aceitamos o golpe militar para derrubar Jango (João Goulart). Quando degenerou em ditadura, nos afastamos. Não tivemos cargos. Conhecia eles todos por chamar de "você", mas nunca me aproveitei. Olhando desapaixonadamente, a ação dos generais não foi tão ruim quanto dizem nem tão boa quanto os generais pretendem. Foi um governo de ocasião, mas que tentou conciliar e, assim que foi possível abandonar, abandonaram e entregaram para os civis.

**[Folha] O que houve de bom?**

[Rachel] Principalmente ter derrubado o governo de Jango, que foi uma limpeza. Sempre tive o maior desprezo pelo Jango intelectualmente, como pessoa, além do desconforto de ver na Presidência o grupo getulista, que já era por si fascista. *Patrulharam-me muito porque aprovei o golpe e até hoje aprovo.* Com o Jango, o Brasil teria emborcado. Era um idiota manobrado por aquela gente.

Mas o mais interessante de julgar em Rachel é justamente o seu caráter livre em uma época em que ser mulher independente e autônoma já era uma anarquia. Ademais, Rachel parecer ter sido mais fiel ainda às suas objeções que às suas predileções.

<sup>16</sup> Fala de Rachel no programa Roda Viva, 1991, onde foi a entrevistada convidada. Disponível em: <http://fernandajimenez.com/2014/03/31/sai-justa-discussao-entre-rachel-de-queiroz-e-caio-fernando-de-abreu/>

<sup>17</sup> "Rachel relembra o século" - Entrevista concedida à jornalista Cynara Menezes, publicada originalmente em 26 de setembro de 1998, na Folha Ilustrada. Versão digital disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2008/11/470390-ilustrada-50-anos-1998---rachel-de-queiroz-odiava-o-quinze.shtml>

No programa *Roda Viva*<sup>18</sup> de 1991, o escritor Caio Fernando Abreu faz uma interessante associação de imagens destoantes de Rachel. Ele disse que tinha duas imagens em sua memória. Em uma ele estava lendo *O Quinze*, quando seu pai o vê e diz: “Não leia essa mulher, ela é comunista”. E a outra, já na faculdade entre 1967 e 1968, ele estava com um livro dela debaixo do braço e um colega disse: “Não leia essa mulher, ela é uma reacionária”. E, na sequência do programa, ele pede para ela juntar as duas imagens na cabeça dele. Rachel responde: “Na verdade nem sou comunista nem sou reacionária, sou propriamente anarquista, sou só uma doce anarquista. É a minha posição há muitos anos.” O bloco de falas que se segue é relevante para se entender o polêmico posicionamento de Rachel a respeito do Golpe de 1964.

**Rachel de Queiroz:** Porque essa [imagem] de reacionária foi o patrulhamento [que criou], me opus violentamente a Getúlio [Vargas (1882-1954), governou o Brasil de 1930 a 1934; de 1934 a 1937; de 1937 a 1945 no Estado Novo (como ditador) e de 1951 a 1954 como presidente eleito pelo voto direto], a Jango [João Goulart foi eleito duas vezes consecutivas vice-presidente do Brasil, em 1955 e em 1960. Na segunda vez, assumiu a Presidência do país, em 1961, após Jânio Quadros renunciar. Foi deposto por golpe militar em 31 de março de 1964], a [Leonel] Brizola [(1922-2004) influente político gaúcho que, em 1961, liderou a resistência contra o veto dos militares à posse do vice-presidente João Goulart (que era seu cunhado) após a renúncia de Jânio Quadros]. E então o patrulhamento toma conta da gente e faz o serviço.

**Caio Fernando Abreu:** Algo a ver com a revolução de 64?

**Rachel de Queiroz:** 64, sim, até a ascensão do Costa e Silva [durante seu governo, a ditadura no Brasil se consolidou com o fechamento do Congresso Nacional e a edição do Ato Institucional nº 5 (AI-5). A repressão policial se intensificou contra todo grupo ou foco de oposição política]. Só fui solidária com a revolução até aquele ponto, esperando uma eleição com um presidente civil.

**Caio Fernando Abreu:** Mas você apoiou os militares?

**Rachel de Queiroz:** Sim, em 64 sim.

**Caio Fernando Abreu:** Por que, Rachel?

**Rachel de Queiroz:** Porque eu abominava o janguismo [refere-se ao pensamento ou à ação política de João Goulart] e ainda hoje abomino o Brizola, que representa o janguismo, o Getúlio. Era uma expressão disso tudo...

**Caio Fernando Abreu:** Mas você não tinha noção das torturas, de todo o horror que aconteceu depois?

**Rachel de Queiroz:** Não, espera aí. A revolução que apoiei foi enquanto Castelo Branco era presidente [foi o primeiro presidente do regime militar instaurado pelo golpe de 1964] e ele não fez

<sup>18</sup> Roda Viva, 1991, com entrevista a Rachel de Queiroz. Disponível em: <http://fernandajimenez.com/2014/03/31/sai-justa-discussao-entre-rachel-de-queiroz-e-caio-fernando-de-abreu/>

tortura nenhuma, a intenção dele era fazer eleições para um presidente civil.

**Caio Fernando Abreu:** Mas ele não conseguiu.

**Rachel de Queiroz:** Não conseguiu, ele foi praticamente deposto. Fez-se aquela eleição do Costa e Silva, mas o Castelo foi praticamente deposto pelo grupo militar que era mais forte, e era o grupo reacionário do Costa e Silva.

**Caio Fernando Abreu:** Sim. E sabe-se que, quando o Castelo Branco sofreu aquele acidente em que ele morreu, ele teria estado com você.

**Rachel de Queiroz:** Ele vinha da nossa fazenda.

**Caio Fernando Abreu:** E comenta-se que aquele acidente teria sido provocado, que teria sido um assassinato.

**Rachel de Queiroz:** Eu até estimo vocês me darem essa oportunidade de desmentir essa história.

O breve apoio que Rachel deu ao golpe de 1964 lhe custou caro: ela foi imputada a uma espécie de limbo dos escritores brasileiros, a sua obra ficou assim sob algum tempo longe de estudos e percursos acadêmicos, como quem fica à margem da história, tendo sido posta injustamente à sombra de outros nomes que marcaram nossa literatura. Heloísa Buarque de Hollanda, que se debruçou em pesquisas e publicações sobre a vida e obra de Rachel, foi uma das grandes responsáveis por trazer os estudos e as leituras sobre Rachel de Queiroz de volta.<sup>19</sup>

Ainda, mesmo com o convite ao debate sobre gênero que a análise de suas obras nos convida, Rachel de Queiroz teve, ela mesma, que transgredir os ditames sociais que fundamentava e na qual consistia a classe literária – fato que a história da ABL e a repercussão de *O Quinze* ilustram com maestria e peso.

Em relação às mulheres criadas por Rachel, existe uma consciência de reflexão nas *Marias* queirozianas, mas há não apenas reflexão crítica a respeito da realidade e limitações sociais que as cerca: há principalmente a ação. Essas mulheres (Rachel inclusa) não ficam no inerte de suas condições sociais, elas seguem desejos e paixões e ambições e permitem-se experiências.

---

<sup>19</sup> Em especial, ao eixo sul/sudeste do Brasil. Falamos desta maneira porque, como conterrânea de Rachel, o meu ponto de observação sobre a mesma é específico, já que no nordeste ela foi sempre (e nunca deixou de ser) uma matrona das letras, referencial literário desde que se tenha idade suficiente para ler “O menino mágico” (livro infantil escrito por Rachel) até chegar-se aos clássicos “O quinze” e suas outras obras. Não se passa pelas escolas cearenses sem se ler Rachel de Queiroz e José de Alencar. E faz todo o sentido que seja assim.

Do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (nossa maneira de pormos), nem a "oposição" (nossa maneira de opormos), nem a "imposição" (nossa maneira de impormos), nem a "proposição" (nossa maneira de propormos), mas a "exposição", nossa maneira de "expormos", com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e risco. Por isso é incapaz de experiência aquele que põe, ou se opõe, ou se impõe, ou se propõe, mas não se "expõe". É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem nada lhe sucede, a quem nada o toca, nada lhe chega, nada o afeta, a quem nada o ameaça, a quem nada ocorre (BONDÍA, 2002, p. 25).

Dentro do contexto regionalista, ao analisar a participação dos artistas nordestinos no processo de construção cultural e identitário do Nordeste, Albuquerque (2001a) afirma:

Podemos dizer, pois, que Rachel de Queiroz se situa a meio caminho entre a construção do Nordeste como um espaço de tradição, um espaço de saudade do mundo do sertão dos seus antepassados, e o Nordeste como espaço da revolução social, como o espaço antiburguês; ponta de lança de uma transformação social mais profunda no país, por seu grau de injustiças e misérias. Vive ela, claramente, os conflitos de uma geração suspensa entre o desabar dos territórios tradicionais e os vários projetos de reterritorialização que marcam a década de 30. Uma nova sociedade que destruía o mundo natural. (p. 145)

Benjamin (1986) defende que para narrar temos que observar: estabelecer uma relação com o mundo mas, principalmente, conosco mesmos. E que este tipo de narrativa parece cada vez mais rara, acelerando-se em sua ausência pelos processos informativos associados à velocidade e superficialidade. Rachel foi capaz de fazer de sua obra, de suas personagens, um composto rico de brasilidade, de testemunhos a respeito dos dispositivos de ordem que imperavam no Brasil. Suas mulheres tem em si o dar de ombros que Rachel usou sempre que o alvoroço masculino sobrevoava sua vida ou escrita; suas personagens carregam em si uma fortaleza que, se não desconstroem a ordem masculina de mundo, ao menos as faz conscientes ante a existência dessa ordem, transformando-as em baluartes, em mulheres cuja história é tudo, menos pautada na invisibilidade.

As mulheres de Rachel são fortes sim, como é forte seu estilo simples e direto, calcado na oralidade nordestina, e como são fortes seus diálogos, às vezes duros e ríspidos, da mesma forma que o

mundo retratado. São mulheres fortes, mesmo quando choram, adoecem ou morrem de parto... Movidas muitas delas pela fome ou pelo ódio, convivem, no entanto, com as beatas e as donas de casa submissas e tementes a Deus. Essas últimas servem de necessário contraponto às primeiras, dando a elas o destaque planejado pela autora. E aí, as razões ligadas à construção literária convivem com o empenho em abalar a ordem falocêntrica, agravada entre nós pelos ecos ideológicos oriundos da casa grande e das muitas senzalas. (DUARTE, 2005, p. 110)

Otto Lara Rezende (1990) afirmou sobre Rachel: “Ouso dizer que ela se administra mal, ou nem ao menos se administra, no sentido de levar à sério o talento que tem (...) vê com uma ponta de desdém tudo o que fez, às vezes me passa pela cabeça que ela nem desconfia que é Rachel de Queiroz” (p. 123). Rachel foi essa figura fleumática, dona de uma autonomia e independência não apenas incomum para as mulheres de seu tempo, mas também imbricada de um envolvimento político sempre associado ao seu sentir, às revoltas que lhe pulsavam no coração e ao contexto que observava. Rachel soube observar: como uma das maiores cronistas da nossa literatura, sua obra desenha, registra e analisa a construção de um Brasil cheio de antagonismos, de mandonismos, de relações de poder que fizeram das elites oligárquicas do país as mesmas elites políticas, “que transbordou das fazendas para a corte na formação do Estado Brasileiro” (HOLLANDA, 1992, p. 96).

Além de todas as marcas históricas na vida e obra de Rachel de Queiroz, temos a marca do feminino sob moldes de uma ruptura literária também promovida por Rachel: sendo uma das precursoras do modernismo brasileiro, suas mulheres apareceram como sujeitos novos no percurso literário nacional, mulheres que, assim como Rachel, ousavam desafiar a norma vigente, os percursos esperados dentro dos destinos femininos possíveis, construindo e desconstruindo à medida que suas histórias se formavam, numa perspectiva de gênero antes não conhecida. Ao misturar esses espaços privados e subjetivos com o amplo (e ao mesmo tempo tão limitado) contexto social e histórico do país, e em especial do nordeste brasileiro, Rachel criou uma nova ambientação possível ao ser-se mulher: mulheres, que sendo ícones de quebra, tornavam-se também ícones de possibilidades tão novas quanto perigosas. Ao mostrar os conflitos e dissociações normativas ante as censuras de gênero impostas, Rachel deixa à mostra os dispositivos presentes nas relações de poder, denunciando não apenas a formação masculina das oligarquias de poder, mas o viés social de uma realidade

estrutural externa que não apenas pautava como comandava também o âmbito privado. Ao expor isso, Rachel nos apresenta caminhos de observação para as problemáticas de gênero e a associação íntima dessas às relações de poder, em um material literário rico de feminilidade, força e coragem. Longe de serem mártires ou santas, as mulheres de Rachel de Queiróz expõem as difíceis consequências sociais existentes quando uma mulher ousa construir sua própria história. Matéria similar à trajetória de vida de Rachel de Queiroz.

### 3. A LINGUAGEM, O DISCURSO E A TEORIA DA INTERPRETAÇÃO

“Nunca escrevi *Memórias*, nem nunca escreverei” (NERY, 2002, p. 27). É com essa frase que Rachel, enfaticamente, fala a respeito de ser sumariamente contra escrever um livro que reúna os fatos de sua vida. Seu argumento para tal posicionamento é que a memória é sempre um fator seletivo, parcial e conjunto a outros atores. Dona de uma personalidade forte, Rachel deixa subentendido todos os pormenores e detalhes reveladores que podem existir na tessitura de uma obra de ficção. Certa de que autor e obra não são indissociáveis, ela diz: “A ficção é muito mais reveladora. (...) Tudo isso [a vida dela] é melhor observado a partir da leitura dos poucos romances que escrevi, das crônicas publicadas nestes tantos anos de atuação literária. O que tinha de ser dito está lá. Acho desnecessário e redundante escrever *Memórias*.” (id. *ibid.*, p. 29/28). Talvez esse posicionamento de Rachel, dentro de uma análise de gênero, nos convide a relacionar com ainda mais intensidade as suas protagonistas à própria noção da autora acerca a construção do feminino e às relações de poder existentes na limitação social imposta às mulheres.

A Teoria da Interpretação de Paul Ricoeur (2013) considera que é tarefa da hermenêutica compreender o autor melhor do que ele compreendeu a si mesmo (no tratante a essa concepção fragmentada das memórias do vivido que, coincidentemente, Rachel fala). A proposta da hermenêutica seria então tratar da análise estrutural do conteúdo proposto dos textos, sendo assim conceituada como uma interpretação orientada. Essa metodologia é ampla no sentido que confere ao leitor uma liberdade subjetiva, uma vez que será a junção do dito no texto à carga interpretativa do leitor que formará o significado a ser apreendido. No entanto, a compreensão da hermenêutica não se baseia somente nesta liberdade. Uma vez que ela é condicionada pela pré-



compreensão (bagagem cognitiva e contextualização) e por uma estrutura de linguagem comum (compostos que formam a estrutura interpretante de um texto), a compreensão de um texto seria feita, assim, concomitantemente, à reflexão e à crítica.

A minha experiência não pode tornar-se directamente a vossa experiência. Um acontecimento que pertence a uma corrente de consciência não pode transferir-se como tal para outra corrente de consciência. E, no entanto, algo passa de mim para vocês, algo se transfere de uma esfera de vida para outra. Este algo não é a experiência vivida, mas a sua significação. Eis o milagre. (...) Enquanto o sentido é imanente ao discurso, e objectivo no sentido ideal, a referência exprime o movimento em que a linguagem se transcende a si mesma. (RICOEUR, 2013, p. 30, 35).

O noético, aquilo que está relacionado ao pensamento, para Ricoeur (2013) é a alma do discurso enquanto diálogo, uma vez que o critério noético pode ser tanto a intenção da comunicabilidade, quanto a expectativa de reconhecimento da mensagem (discurso). Por essa característica sensitiva, a metodologia proposta por Ricoeur consegue unir a percepção humana (indivíduo contextualizado) à comunicação humana (discurso textual produzido também dentro de um contexto espaço-temporal). Assim, algumas das pontuações de Ricoeur a respeito do processo de comunicabilidade humano e os eventos que ela proporciona, são:

- a linguagem é o processo através do qual a experiência privada se faz pública (essência primeira da comunicabilidade e de sua função primordial e social);
- a linguagem é a exteriorização através da qual uma impressão transcende e torna-se uma expressão ou a transformação do psíquico no noético (é através da apropriação da linguagem exteriorizada que ocorre o alargamento do noético);
- exteriorização e comunicabilidade são a mesma coisa e ambas promovem fragmentos de nossa vida (experiência do vivido) ao logos do discurso;
- a solidão da vida é aí iluminada, por um momento, pela luz comum do discurso (é neste ponto que uma vida é capaz de tocar outras vidas).

Assim, não se trata de trazer para sua própria realidade a interpretação de um texto, mas, antes, permitir-se, dentro da ação interpretativa, alargar-se diante da projeção de mundo complementar à do leitor, que o texto apresenta. No entanto, “só a interpretação que obedece à injunção do texto, que segue a ‘flexa’ do sentido e que tenta pensar em conformidade com ela, inicia uma nova autocompreensão” (RICOEUR, 2013, p. 132).

Ricoeur (1978) faz cinco considerações a respeito da hermenêutica:

1) Ela pode ser vista como um enxerto, uma vez que surgiu antes da fenomenologia de Husserl. Ricoeur explica que à princípio a hermenêutica estava associada à exegese, ou seja, à compreensão dos textos sagrados. Ele propõe a hermenêutica como enxerto no interior da fenomenologia uma vez que todo texto é objeto de uma interpretação e traz características polissêmicas e, assim, demanda inevitavelmente uma teoria dos signos e das significações. "Se um texto pode ter vários sentidos (...) é preciso recorrer a uma noção de significação muito mais complexa do que a dos signos ditos unívocos que uma lógica da argumentação requer. (RICOEUR, 1978, p.6).

2) A hermenêutica pode ser definida como a ciência que envolve toda a compreensão linguística que serve como base para a concepção de todos os tipos de interpretação de texto. Essa compreensão pode ser vista como o início da hermenêutica que se define a si mesma como estudo de sua própria compreensão. De acordo com Ricoeur (1978) a característica ontológica da referência é trazer a experiência; sendo assim veículo de comunicabilidade para a forma como experienciamos o mundo, uma vez que somos seres situados, cuja orientação dá-se mediante a compreensão em tais situações. Dentro desta perspectiva, a linguagem não é um mundo, mas é referência para este mundo através da experiência (assim, Ricoeur não tenta invalidar nem a psicanálise [e seu conceito de inconsciente pulsional], nem o estruturalismo [e seu conceito de inconsciente estrutural], mas fazer a relação dessas ciências com a filosofia).

3) A hermenêutica pode ser considerada base metodológica do projeto do filósofo Wilhelm Dilthey, uma vez que o mesmo percebeu que a hermenêutica poderia ser alicerce a todas as disciplinas que fossem centradas na compreensão da arte, no comportamento do homem e de suas criações. Dilthey associou a hermenêutica a uma metodologia humanística, capaz de interpretar as expressões da vida humana, uma vez que ela está centrada a partir de uma compreensão histórica (situada temporalmente).

4) A quarta consideração feita por Ricoeur diz respeito à fenomenologia do *Dasein* (existência) e da compreensão existencial; a mesma analisada por Heidegger em sua obra *Ser e Tempo*, sobre a presença cotidiana do ser humano no mundo do qual faz parte e experiência. Dentro desse contexto, a hermenêutica seria a explicação fenomenológica da existência humana. E nesse espectro, a hermenêutica estaria associada à experiência estética e a uma constante fusão entre passado e presente, não sendo assim uma ação da subjetividade, já que é no encontro do ser (verbo) por meio da linguagem que acontece a hermenêutica.

5) Em sua quinta consideração, Ricoeur fala que a hermenêutica pode ser vista como um sistema de interpretação, como um processo que interpreta um conteúdo e significado aparente (manifestado) ou não (escondido). Neste caso, o objeto de interpretação é o texto, que por sua vez pode ser composto por símbolos oníricos ou por símbolos sociais.

Dentro desta última consideração a respeito da hermenêutica, Ricoeur (1978) considera que Freud, Marx e Nietzsche desmistificaram a hermenêutica, uma vez que interpretaram, individualmente, a superfície da realidade como falsa, pondo em questionamento apreensões dogmáticas como a religião e a verdade absoluta, permitindo assim uma nova hermenêutica ao considerarem como possibilidade várias interpretações da realidade a partir da perspectiva tomada.

Para Ricoeur (2013) o texto escrito é uma forma de discurso (discurso sob forma de inscrição) então texto e discurso tem as mesmas possibilidades. O discurso se completa quando o leitor lê. O significado de um texto, dessa maneira, abre-se para uma gama variada de leitores e, conseqüentemente, a muitas interpretações.

Quando posta em relação à fala, a escrita mostra sempre um distanciamento (uma vez que não existe a presença do autor, não tem ações, nem as expressões ou os gestos) e revela algo que é posterior à fala oral, uma vez que tenta fixar o discurso. Assim, o texto procura firmar a relação entre o acontecimento e a significação nele presente; o que caracteriza justamente a historicidade da experiência humana.

Dentro dessa perspectiva, o texto literário toma significações ainda mais humanas, uma vez que o seu simbolismo permeia a si mesmo de significados associados à criação humana e do olhar sobre o mundo e suas associações. O discurso, neste contexto, estaria entrelaçado à interpretação e a função do leitor, ademais a de um leitor que busca intencionalmente a análise do texto a ser entendido, amplia-se no relacionar-se com esse discurso. Ricoeur então assume a tarefa hermenêutica e epistemológica que Dilthey

iniciou e formula uma "ontologia militante e quebrada" (RICOEUR, 1978, p. 25), com a qual e pela qual a consciência torna-se a ferramenta constante para enriquecermos a compreensão de nós mesmos (individual e humana) partindo de nossa situação cultural.

Ao associarmos a hermenêutica e a Teoria da Interpretação de Ricoeur a um estudo de gênero, ganhamos uma ferramenta a mais nas significações que permitem a quebra dos discursos e linguagens que limitam e rotulam os gêneros humanos. Dentro de uma interligação entre significados e significantes – sociais, culturais e linguísticos – podemos problematizar não apenas o discurso que a escrita traz em si, mas os significados postulados através desse discurso: que ditam comportamentos e cerceiam existências, privando-as de suas multiplicidades interpretativas (que seria justamente a razão do existir dentro dessa metodologia).

### **3.1 PROCEDIMENTOS DE LEITURA E IDENTIFICAÇÃO DE POSSÍVEIS SENTIDOS: A HERMENÊUTICA E O GÊNERO COMPONDO A ANÁLISE DE UMA PROBLEMÁTICA**

Os textos aqui analisados são compostos de fragmentações estruturais. Em *As Três Marias* os capítulos encerram e se iniciam sem marcas textuais aparentes e sem mudança de voz (uma vez que o livro é todo narrado na voz de Guta), a separação tende a ser do fato narrado, numa mudança seja temporal, espacial ou contextual. Em *Memorial de Maria Moura* temos um romance narrado em uma pluralidade de vozes, das quais foram utilizadas aqui como recorte apenas as de Maria Moura (salvo algum trecho ilustrativo de outro personagem).

Dentro da concepção hermenêutica, a frase é considerada como unidade de análise. Assim, o processo interpretativo dá-se desde o menor fragmento (frase) à construção do texto como um todo (o romance) e o espectro total da obra, já que aqui os dois romances analisados pertencem à mesma autora. A leitura do texto, dentro do método hermenêutico, é um momento existencial, onde o pesquisador vivencia a sua experiência e nela observa os elementos (corpo, cultura, tempo, etc) dentro de uma intersubjetividade ampla e situacional.

A essência do vivido (situações existenciais e seus significados) abordada pela hermenêutica, dá-se através da essência da obra (texto), ou seja, no caso, através das personagens narradas. Como esta pesquisa dá-se em função das problemáticas relacionadas ao gênero, as unidades de sentenças (e contextos que as compõem enquanto relativo situacional) foram separadas à medida que, de alguma forma, estão

ligadas a uma fundamentação teórica relacionada à análise. A leitura do texto e consequente separação do material que compõe a análise é o momento existencial, no qual a intersubjetividade se mostra nas relações e interações com o analisado (interpretado). Assim, a simbologia pertencente ao texto, ao conjunto da obra, às personagens e às culturas nas quais estão inseridas, formam um círculo hermenêutico interpretativo da problemática observada, tendo em perspectiva toda a simbologia que a escrita traz em si.

Nas palavras de Ricoeur: “não há simbólico antes do homem que fala, mesmo se o poder do símbolo está enraizado mais abaixo. É na linguagem que o cosmos, o desejo, o imaginário têm acesso à expressão; é sempre preciso uma palavra para recuperar o mundo” (1978, p.15). É a linguagem que recupera o sentido das coisas, é por meio dela que as experiências são passadas para o outro e, logo, é por meio dela que o outro existe em nós. E é no mundo recuperado que o significado inscrito também se faz acessível.

Minha própria reflexão procede de uma recusa dessa alternativa e de uma tentativa de ultrapassá-la. Esta tentativa encontra sua primeira expressão na escolha de uma problemática dominante e que me parece escapar, por natureza, à alternativa entre distanciamento alienante e participação por pertença. Essa problemática dominante é a do texto, pela qual, com efeito, reintroduz-se uma noção positiva e, se posso assim me expressar, produtora do distanciamento. O texto é, para mim, muito mais que um caso particular de comunicação inter-humana: é o paradigma do distanciamento na comunicação. Por esta razão revela um caráter fundamental da própria historicidade da experiência humana, a saber, que ela é uma comunicação na e pela distância. No que se segue, elaboremos a noção de texto em vista daquilo mesmo de que ela é a testemunha, a saber, da função positiva e produtora de distanciamento, no cerne da historicidade da experiência humana.

Proponho que essa problemática seja organizada em torno de cinco temas: a efetuação da linguagem como discurso; a efetuação do discurso como obra estruturada; a relação da fala com a escrita no discurso e nas obras de discurso; a obra de discurso como projeção de um mundo; o discurso e a obra de discurso como mediação da compreensão de si. (RICOEUR, 1990, p. 43-44)

A interpretação hermenêutica se dá à medida em que é construído um discurso dialogado entre o texto em sua progressão, o significado e a referência contextual da pesquisa. É através das interpretações e compreensões do sentido e das imagens projetadas (metáfora) que são feitas as relações de tessitura entre o discurso e os possíveis significados apreendidos.

É na atrelação de significados – já que esta pesquisa também se baseia nos conceitos de gênero selecionados (SCOTT; BUTLER) e na relação desses com o composto interpretativo dos textos que a análise discorrerá em suas funções simbólicas. Guta e Maria Moura adquirirão assim um contexto mais amplo no espectro da feminilidade que representam, coexistindo em suas subjetividades na construção de bases interpretativas de gênero que compõem a pluralidade de vivências existenciais do ser-se mulher, sem que caibam no limitado espaço que os nomes postos e as normas atribuídas reservam. São as variadas possibilidades interpretativas da hermenêutica que parecem fazer jus à extensa possibilidade de variações de uma vivência feminina para além do normativo. E é da quebra da norma, elemento de seleção textual desta pesquisa, que se dá a interpretação dessas possibilidades.

Segundo Ricoeur, é só pelo desvio da compreensão da linguagem, ou seja, dos signos e símbolos que formam a cultura, que o sujeito pode compreender sua própria composição ontológica. A interpretação gramatical, sendo a eletiva dentro das regras tradicionais, não dá conta de levar o intérprete a uma compreensão genuína, tornando-se necessário o acréscimo, ao processo, de uma interpretação psicológica (RICOEUR, 2013).

O mundo da obra (texto) possibilita a proposição de um mundo, aquilo que se afirma e aquilo que se nega diante de um devir de mundo a partir de um sujeito. Essa apropriação, segundo Ricoeur, cria uma relação subjetiva entre a obra e seus leitores. Dessa maneira, nessa relação trabalhada, a proposição de um mundo não se encontra atrás do texto, como se fosse uma intenção oculta, mas sim diante dele, justamente como aquilo que a obra literária desvenda, recobre, revela.

O processo de identificar na obra de Rachel de Queiroz a problemática de gênero, absorvê-la, através do texto, concomitantemente com as problemáticas sociais de uma sociedade centrada em relações de poder advindas do patriarcado, é a proposição tratada aqui pelo método hermenêutico: isso que o texto nos revela, nos ensina, nos mostra nos diversos desdobramentos que faz sobre si e sobre o leitor e o processo de leitura: em suas diferentes camadas de apreensão. Não se trata de uma análise fechada em dicotomias, mas no pressuposto do ‘explicar mais para entender melhor’ dentro de uma abrangência que cabe no que entendemos como todas as significações possíveis para as múltiplas compreensões de gênero e seus desdobramentos sociais e de vida.

#### 4. GUTA: O DESEJO, A CENSURA E O SER MULHER

##### POEMA ALFABÉTICO SOBRE A MULHER VIRTUOSA

Mulher virtuosa, quem a achará? O seu valor muito excede o de rubis. O coração do seu marido está nela confiado, e a ela nenhuma fazenda faltará. Ela lhe faz bem e não mal, todos os dias da sua vida. Busca lã e linho e trabalha de boa vontade com as suas mãos. É como o navio mercante: de longe traz o seu pão. Ainda de noite, se levanta e dá mantimento à sua casa e a tarefa às suas servas. Examina uma herdade e adquire-a; planta uma vinha com o fruto de suas mãos. Cinge os lombos de força e fortalece os braços. Prova e vê que é boa sua mercadoria; e a sua lâmpada não se apaga de noite. Estende as mãos ao fuso, e as palmas das suas mãos pegam na roca. Abre a mão ao aflito; e ao necessitado estende as mãos. Não temerá, por causa da neve, porque toda a sua casa anda forrada de roupa dobrada. Faz para si tapeçaria; de linho fino e de púrpura é a sua veste. Conhece-se o seu marido nas portas, quando se assenta com os anciãos da terra. Faz panos de linho fino, e vende-os, e dá cintas aos mercadores. A força e a glória são suas vestes, e ri-se do dia futuro. Abre a boca com sabedoria, e a lei da beneficência está na sua língua. Olha pelo governo de sua casa e não come o pão da preguiça. Levantam-se seus filhos, e chamam-na bem-aventurada; como também seu marido, que a louva dizendo: Muitas filhas agiram virtuosamente, mas tu a todas és superior. Enganosa é a graça, e vaidade, a formosura, mas a mulher que teme ao SENHOR, essa será louvada.

Bíblia Completa.  
Provérbios. 31, 10-30.

Guta (Maria Augusta) vê-se sempre entre o paradoxo do masculino e do feminino: da possibilidade de romances e da liberdade sempre cheia de possíveis consequências sociais negativas. Percebe com clareza os poucos caminhos permitidos às mulheres. Entende o papel social da religião na vida de uma mulher: ela, que não crê, percebe que os “caminhos sagrados” são como muletas sociais que permitem uma associação à santidade necessária à imagem da mulher tida como de boa índole. Guta consegue visualizar de maneira prática as diferenças sociais entre masculino e feminino e luta para sua emancipação desse ciclo imposto.

A história de **As três Marias** passa-se no Brasil da primeira metade do século XX, tendo como referência a cidade de Fortaleza, com espaçamentos no Rio de Janeiro e uma eventual comparação entre o urbano e o sertão do Ceará. No romance, publicado originalmente em 1939, temos as histórias de Maria Augusta, Maria José e Maria da

Glória, três moças cujos destinos se cruzam no internato com a chegada de Guta que também passa a estudar e morar lá. A primeira referência que lemos no romance – e que estará presente ao longo de todo o livro – é a religiosa: “Na parede caiada se desenhava, enorme, o emblema azul da Virgem Maria” (QUEIROZ, 1973, p. 13). É assim que começa **As três Marias**: falando de *outra* Maria, dogma maior da castidade, referência máxima da santidade feminina, imagem inserida na simbologia de inscrição cultural e exemplo da mulher de nobreza comportamental e valor moral.

Sobre a Virgem Santa, Beauvoir descreve:

A Igreja exprime e serve uma civilização patriarcal na qual é conveniente que a mulher permaneça anexada ao homem. É fazendo-se escrava dócil que ela se torna também uma santa abençoada. Assim, no coração da Idade Média, ergue-se a imagem mais acabada da mulher propícia aos homens: a figura da Virgem Maria cerca-se de glória. É a imagem invertida de Eva, e pecadora; esmaga a serpente sob o pé; é a mediadora da salvação como Eva o foi da danação. (BEAUVOIR, 1967, p. 214)

Ainda, de acordo com Busin (2011), “O Catolicismo vê a sexualidade como algo intrinsecamente mau, que deve ser tolerado basicamente por ser necessário à procriação” (p. 109). A temática da castidade e, por conseguinte, da sexualidade, é uma constante neste romance de Rachel. A questão da subjetividade feminina, das mulheres cujas personalidades destoam do padrão, também é destaque nos romances rachelianos. Uma das primeiras pessoas que Guta, ainda mocinha, conhece ao chegar no internato foi uma das freiras mais velhas: “Parecia uma boneca de cera, uma figura, uma santa, só não parecia gente” (QUEIROZ, 1973, p. 13 – grifo nosso). Os livros de Rachel, em geral, são repletos de denúncias e simbologias; quando se retira a subjetividade da identidade e das relações resta apenas a norma: fria, inflexível, julgadora e implacável.

As diferenças de abordagem na educação a partir de do ser-se homem ou mulher traz sempre à tona as “práticas reguladoras da coerência de gênero” (BUTLER, 1990, p. 48). Ou seja, daquilo que, socialmente, é exigido, ainda que não em forma de lei expressa, mas nos hábitos e direcionamentos comportamentais cujas diferenças dão-se a partir do gênero.

Sobre a relação entre gênero e religião, Joan Scott diz:

eu acho que as perguntas a serem feitas são as mesmas para a religião como quaisquer outras práticas política e social: Como as “mulheres” estão sendo definidas e entendidas em relação aos



homens?, Como as mulheres entendem a si mesmas em termos religiosos?, Que significados (no plural) esses entendimentos têm para a maneira como elas conduzem suas vidas? etc. Não há nada especial sobre religião e gênero a partir dessa perspectiva, é apenas outra arena para estudar criticamente (e sem suposições prévias sobre como funciona). (LEMOS, 20013, p. 164)

Campos (2012) em um artigo em que trata da educação feminina na *belle-époque* (1890/1900) na cidade de Belém, usa um excerto do jornal *O Democrata*, datado de 04 de janeiro de 1890: "A par de uma educação moral e literária suficiente e verdadeiramente solida, aperfeiçoam-se também as *alumnas* nos trabalhos de costura, bordados de toda a espécie e demais prendas domesticas".

Quando se trata de efeitos sociais diferentes, dá-se também um cerne social do qual nasce esta diferença e pela qual ela é difundida e inscrita no cotidiano: tem-se então que é preciso regular, é preciso limitar, é preciso deixar claro que comportamentos cabem ao gênero e à normatividade. Os internatos, enquanto instituições educadoras, aliados à força reguladora e censuradora que é a religião, com todos os seus dogmas, pecados e morais, são um espaço em que os dispositivos de gênero estão excessivamente postos. A começar temos que é raro um internato com meninos e meninas, em geral a separação inicia-se daí. Os internatos masculinos, embora também muito rígidos, pululam com as peripécias dos meninos que teimam em ser meninos; que crescem em suas liberdades e autonomias. Já um internato de meninas, tem em si uma rigidez máxima, a censura impera e todos os dispositivos ali inseridos estão no intuito de fazer daquelas meninas, mulheres honradas: boas donas de casa, que, claro, dentro do ideal concebido, se casarão virgens e não mancharão o bom nome de suas famílias.

É preciso dizer que "a instrução das mulheres [...] não se destinava ao desenvolvimento pessoal da jovem, mas à estabilidade e à harmonia do casal" (MAYEUR, 1977, p. 13). Todo o direcionamento pedagógico dessas jovens estaria assim voltado para lhes fazer "moças de bem", cuja moral e base religiosa as assegurasse uma vida em que não manchassem a imagem de suas famílias. É perigoso ser mulher: um deslize e o dedo social lhes aponta todas as incongruências do que deveriam ser.

Dessa maneira, o modelo educacional desta época é calcado sobre um currículo bastante sexuado, "transmitindo-lhes ao mesmo tempo os *savoir-faire* que poderiam ornamentar seu lar, como a música e o canto, o desenho e o bordado" (BRITO, 2009, p.

43). A inscrição em um internato seria uma garantia de que essas meninas estariam longe dos olhares e mãos masculinas, preservando assim sua virgindade, uma vez que sua vida sexual só deveria iniciar após o casamento. Era um ambiente controlado, um espaço calcado em normas, em que os pais confiavam que fosse dar a base rígida e educacional que toda mulher deveria ter para ser bem sucedida em seu casamento ou em sua discrição de mulher solteira (leia-se invisibilidade). “Pelas varandas imensas espalhavam-se às centenas meninas de todos os tamanhos” (QUEIROZ, 1973, p. 14). Assim se faziam as que ou tinham dinheiro para estudarem nessas instituições, ou lá estavam por um voto de caridade envolto em muitas reservas e obrigações.

Esse complexo religioso-educacional era imbuído de grades, fiscalização severa, espaços proibidos, rígida agenda de horários, muitas preces, santos e santinhos, e atividades e pouca empatia feminina. “Agora era proibido entrar na rouparia; só se ia lá a certas horas, para trocar de roupa” (QUEIROZ, 1973, p. 14). A recém chegada menina Guta, descreve as primeiras impressões do colégio com medo e espanto:

A capela, toda na penumbra, apenas iluminada pela grande Nossa Senhora no altar-mor, coroada de estrelas, era como o cenário preciso para dar mais força à complexa impressão de medo, estranheza, novidade, e à imprecisa angústia, que me possuíam desde os meus primeiros passos, colégio adentro. (QUEIROZ, 1973, p. 17)

Este não era um espaço de acolhimento: a função social do internato era fortalecer a noção de gênero a que essas meninas deveriam obedecer. Ali, as normas de devir e agir pulsavam com toda a sua intensidade, associadas à simbologia culpaminosa que a religião tem, em especial no tocante às mulheres. A noção corporal e os pensamentos dessas meninas eram direcionados de maneira que esse molde educacional estivesse inscrito em seus gestos, em suas ações, em suas interpretações de mundo e em seu tempo. A carga moral era excessiva e exaustivamente trabalhada de maneira que elas soubessem a exata dimensão dos danos que seriam causados caso elas rompessem essas amarras. “A cultura escolar desemboca assim sobre uma remodelação dos comportamentos, sobre uma modelagem em profundidade dos caracteres e das almas, que passa por uma disciplina dos corpos e uma direção das consciências” (JULIA, 1995, p. 364).

A narração de *As três Marias* dá-se pela voz de Guta, embora também conte as histórias de Maria José e de Glória. Para nossa análise nos focamos em Guta, cujas

perspectivas apesar de serem demasiadamente românticas, enunciam muitas vezes sua impaciência ante as diferenças de gênero e denunciam essas mesmas diferenças. Alheias ao exterior, em muitos momentos já que seu cotidiano era no colégio, essas meninas construía no internato seus conceitos de mundo e de vida, com o contraste do sagrado e com a ameaça e perigo do profano sempre.

O colégio era como uma cidadela, todo fechado *em muros altos*. Por dentro, pátios quadrados, varandas brancas entre pitangueiras, numa quietude mourisca de *claustro*.

*De um lado* vivíamos nós, as pensionistas, ruidosas, senhoras da casa, estudando com os doutores de fora, tocando piano, vestindo uniforme de seda e flanela branca.

*Ao centro*, era o “lado das irmãs”, grandes salas claras e mudas *onde não entrávamos nunca*. E além, rodeando outros pátios, abrigando outras vidas antípodas, lá estavam as *casas de orfanato*, onde as meninas silenciosas, vestidas de xadrez humilde, aprendiam a trabalhar, a coser, *a tecer as rendas dos enxovais de noiva que nós vestiríamos mais tarde*, a bordar as camisinhas dos filhos que nós teríamos, *porque elas eram as pobres do mundo e aprendiam justamente a viver e a pensar como pobres*. (QUEIROZ, 1973, p. 25 – grifos nossos)

Embora um mundo à parte, no colégio eram concentradas as inscrições culturais e sociais que, lá fora dos muros altos, ditavam o conceito de mulher. Todas as regras, a austera e impessoal postura das irmãs do internato, o rígido horário e cumprimento de atividades, os espaços proibidos, a forma de se portar, de andar, de gesticular, de falar etc.: nada ali era gratuito. Os direcionamentos estavam todos voltados para a construção feminina considerada então adequada.

Rebecca Rogers (2005) em seu estudo das *Maisons d'éducation de la Légion d'Honneur* diz<sup>20</sup>:

nesse tipo de educação, nada é deixado ao acaso: a feminilidade implica maneiras de ser e comportamentos que é preciso absolutamente conhecer (...) dão extrema importância à noção de controle corporal (...), da qual derivam os bons modos, as nobres reverências e até mesmo essa decência que preserva a honra (...), que dá às jovens rigor físico e caução moral (...) Cabeça inclinada, olhos baixos, a jovem aprende a se controlar (...), a aceitar uma ordem sobre a qual não tem nenhuma influência (p. 232-234)

---

<sup>20</sup> Obra citada por Ângela Xavier de Brito (2009), em seu artigo “Um saldo positivo: as elites femininas brasileiras e o modelo de cultura escolar católica de tradição francesa”.

Temos então uma situação que, em tese, seria antagônica: a religião, a suprimir, a reforçar ideais sociais de gênero, a censurar e limitar o subjetivo e a individualidade dessas mulheres, a calar-lhes seus desejos, ímpetos, sexualidades e ambições; do outro, temos a educação, que seria um instrumento esclarecedor, de criação de percepção crítica, que as abrisse para o questionamento e talvez refutação de normas sociais.

No entanto, os rituais e conteúdos de ensino praticados nos colégios femininos de elite davam-se, sobretudo, em torno de práticas morais baseadas nas diferenças de gênero. Gênero, classe social e raça são pontos essenciais a serem observados quando tratamos de um espaço que não apenas é elitista, onde há a separação tanto espacial, como estética (modelo do uniforme), como educacional; como é também sexista, já que toda aquela conjuntura vem com o propósito de doutrinar as meninas dentro do que é entendido como feminino.

Para Saffioti (1994), "o fenômeno da violência de gênero é transversal à sociedade, ignorando fronteiras de classe social e de raça/gênero" (p. 168). E embora Saffioti tenha trabalhado com o sentido literal da violência de gênero, essa transversalidade, aqui associada à violência simbólica, também pode ser observada no contexto do romance em questão, uma vez que além da separação entre as classes sociais no internato ser claramente exposta, a questão do gênero é tratada dentro dos mesmos princípios – talvez a única diferença é que para as alunas de classe alta, ainda havia a ‘esperança’ de um casamento dentro de uma classe social privilegiada.

Joan Scott (1990) defende que não podemos colocar em um só eixo as questões de classe, gênero e raça, uma vez que a perspectiva de análise das questões que envolvem a classe dependem da orientação conceitual que se toma, seja baseada em Marx e seus desenvolvimentos ou contra o mesmo – e defende ainda que não há unanimidade teórica nessa questão. Mas também é importante observar que as consequências sociais relativas à classe estão presentes e delineiam destinos repetitivos, numa difícil e rara presença de mobilidade social. Não é à toa que se vê na fala de Guta tanto a separação aparente e intencional de classes (p. 25), como a hierarquia de valores e poderes que advém dessa separação.

Uma proibição tradicional, baseada em não sei que remotas e complexas razões, nos separava delas. Só as víamos juntas na capela, alinhadas nos seus bancos do outro lado do corredor, quietinhas e de vista baixa, porque as regras lhes exigiam modéstia, humildade e silêncio eram ainda mais severas do que as nossas.

E parece que vinham de todas as partes do mundo – pretinhas de cabeça redonda e olhar arisco, meninas brancas de cor doentia, criadas nos casebres sujos e mal arejados, caboclas do sertão com cara de chinas, umas pequeninas e espantadas, outras já mulheres, de cabelo escorrido e *gestos compassados de freira*. (QUEIROZ, 1973, p. 25-26)

O colégio palco do início de *As três Marias* parece basear-se em duas categorias de diferenciação e imposição: o gênero e a classe. Ao contrário de *Memorial de Maria Moura*, não se encontra fortemente referências sobre raça no romance de *As três Marias*. Mas uma coisa as três Marias personagens têm em comum: tanto Guta, como Maria José, como Glória tem figuras paternas ausentes. Glória era órfã de pai (tinha um tutor); a mãe de Guta morreu ainda jovem e o pai depois se casou novamente; e a mãe de Maria José era separada – motivo de fardo e vergonha para a personagem ao longo do romance. As questões de origem e família, assim, são muito presentes no colégio e aos olhos das meninas, em especial de Guta, que não dividia os fervores religiosos que Maria José tinha.

Em um ponto do romance, dentro de um conceito estereotipado e único do que deveria ser uma mulher, Guta questiona:

As irmãs me intimidavam sempre, como no primeiro dia. Não saberia nunca ficar à vontade com elas, como Glória, discutir, pedir coisas. E, muito menos, igual a Maria José, escolher entre as irmãs uma amiga, torná-la como conselheira e confidente. E dava-me mágoa essa inibição; *as irmãs eram porém tão distantes, tão diferentes!* (...) Considerava-as fora da humanidade, não me abandonara nunca a impressão de *distância sobrenatural* que me haviam dado na noite da chegada. Não conseguiria imaginar uma irmã, comendo, vestindo-se, dormindo; *e não podia crer que houvesse um coração de mulher, um corpo de mulher debaixo da lã pesada do hábito*. Certo dia, olhando uma irmã muito nova, chegada há pouco da Casa-Mãe, *notei-lhe o busto redondo, farto, levantando-lhe a linha dura do corpete. Baixei os olhos com vergonha e confusão. Aquilo desafiava meus tabus íntimos, não sei que pudicos preconceitos*. Era como se visse um quadro profano num altar, qualquer objeto frívolo e *pecaminoso* onde *deveria haver um santo*. Tudo isso só porque um humilde busto se afirmava, inocente e redondo, onde eu achava que deveria existir um sumido peito de asceta. *Seriam lícitos a uma freira aqueles atributos de mulher?* Então a uma irmã era permitido ter busto, ter corpo, ter outra beleza senão a das mãos e do rosto, ser formosa como uma moça qualquer? (QUEIROZ, 1973, p. 30).

O conceito de gênero é social e culturalmente atrelado à diferença sexual física, aos atributos corporais do que entendemos como homem e mulher, como “elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre os sexos” (SCOTT, 1990, p. 21), sendo assim pautado em fatores biológicos, nos atributos corporais associados a esses fatores, e naquilo que foi inscrito ao longo do tempo nas construções normativas. Por isso é tão escandalizante para Guta que a freira, sendo representante da religião e do sagrado, venha a se parecer com uma mulher, que tivesse atributos de mulher – este ser sempre tão à beira da perdição e do perigo da imoralidade. Ainda, os dispositivos religiosos, por sua vez também reguladores e canalizadores do dispositivo de sexualidade, tentam separar de tal forma a mulher do seu corpo (este que não lhe pertence, mas que pertence ao homem) que ver a imagem daquela jovem freira unir em seu corpo o tabu religioso (presente no hábito que veste) e as formas corporais de uma mulher lhe escandaliza<sup>21</sup>. É preciso entender que:

O sistema gênero-sexo, enquanto constituição simbólica sócio-histórica, modo essencial, através do qual uma realidade social se organiza, divide-se e é vivenciada simbolicamente, a partir da interpretação das diferenças entre os sexos, prisma através do qual se lê uma identidade incorporada, modo de ser no e de vivenciar o corpo. (CAMPOS, 1992, p. 111)

Assim, corpo e comportamento feminino entrelaçam-se no que se tem como inscrição cultural de gênero, fato que toma uma proporção ainda mais rígida quando é embrulhada no hábito negro e casto de uma freira. Mulheres não devem infringir as normas sociais para elas criadas e a elas impostas: em uma sociedade paternalista, onde os ditames patriarcais imperam solenes e desafiam e abafam expressões subjetivas e individuais, se a uma mulher não é permitido o desejo, a paixão, a curiosidade, o romance e a sensualidade, muito menos seria a uma mulher que vestiu em si o manto obscuro da religiosidade.

Outra vez, num recreio de domingo, eu lia um romance, sentada a um batente de porta. Uma irmãzinha, *também nova na casa*, aproximou-se de mim, suavemente leu-me o título do livro por

---

<sup>21</sup> Poderíamos pensar também que esse assombro que o corpo de mulher da jovem freira causa à Guta pode ser uma forma de atração sexual que, como algo tão impensável ao que lhe foi ensinado, não chegue a ser assim interpretado por ela. Mas há o assombro: seja esta reação associada aos tabus envolvidos na sexualidade, seja o distanciamento da naturalidade do corpo feminino, seja o acúmulo de todas as proibições corporais e sensuais ali impostas.

cima do ombro. Fiquei vermelha, confusa, esperando o carão. Porém a irmã me tomou o volume, sorriu, e exclamou:

-- Não se zangue, Guta, mas quem vai ler agora sou eu!

Saiu com o romance, sentou-se na sala dos pianos, ficou o resto da tarde embebida nas aventuras de Magali.

*Irmãzinha, se advinhasse como escandalizou minha alma cheia de preconceitos! Você que não sabia que eu era por demais humana e que me considerava mais fraca e mais pecadora do que todo mundo. (...) Como, debaixo daquele hábito, poderia viver outra coisa senão a noção dura da disciplina, as orações, a história sagrada e os problemas de aritmética? (...) Para mim um coração de freira tinha de ser velho, de mil anos. E o da irmãzinha era um coração ingênuo de 20 anos, ignorante do mundo. (...) Eu que inventava a contravenção e me escandalizava com a candura da daquela menina vestida de freira. (...) Eu, que tinha 14 anos, não a compreendia (QUEIROZ, 1973, p. 31 – grifos nossos).*

Dentro de um forte aparato norteador de gênero existe a resistência e a surpresa ante qualquer expressão que fuja à norma. Ainda, a imagem da freira, dentro do romance, não é, para Guta, uma imagem isolada, vem junto com todo o contexto regulador e rígido do colégio. O que, também, gera a auto-imagem e a culpa por suas próprias fraquezas e pecados: uma vez que ali estão sendo compostas e repassadas, pela figura de outras mulheres (embora sejam vistas por Guta como além da existência humana) o ideal de ser mulher. E o que acontece com quem não é ideal? Ao longo do romance vê-se todas as culpabilidades e pesadas consequências sociais daquelas que, por algum motivo, se desvirtuaram.

De acordo com Pierre Bourdieu (2010), “as injunções continuadas, silenciosas e invisíveis [...] preparam as mulheres, ao menos tanto quanto os explícitos apelos à ordem, a aceitar como evidentes, naturais e inquestionáveis prescrições e proscricções arbitrárias que, inscritas na ordem das coisas, imprimem-se insensivelmente na ordem dos corpos”. (p. 71).

Dentro dessa perspectiva, cabe-nos pensar no ser-se mulher dentro deste quadro de não-possibilidades: na relação conflituosa entre indivíduo (porta voz de um espaço sócio-cultural) e sujeito (com sua unicidade e desejos). Butler (1990), por sua vez, questiona a análise do processo pelo qual o indivíduo vem a assumir sua posição como sujeito. Guta e suas companheiras desejam um mundo que não podem experienciar através das páginas de romances clássicos e ingênuos (“É que vivíamos lendo, então” [QUEIROZ, 1973, p. 33]) mas, mesmo quando tinham acesso a algo mais próximo da realidade crua e violenta da vida, essa era rechaçada como algo grotesco, irreal e longe do que viam através dos romances que lhe enterneciam:

Certa vez caiu-nos nas mãos, por acaso, um volume de **Nada de Novo no Front**. O irmão descuidado de uma externa deixou-lhe o livro ao alcance, ela o folheou à toa, viu certas cenas, trouxe o livro para o colégio. E ele só nos causou asco e terror. (...) Nem foi preciso a censura das irmãs descobrir o livro e condenar. Nós mesmas o banimos; e se ele demorou algum tempo, foi nas mãos de alguma pequena mais corrompida ou curiosa, desejosa de ler as imoralidades dos soldados com as francesas, ou conhecer os palavrões das trincheiras. (QUEIROZ, 1973, p. 34)

Segundo Saffioti (1992) o papel fundamental das instituições de poder está em legitimar os estereótipos sexuais. “O papel das doutrinas religiosas, educativas e jurídicas, sempre foi o de afirmar o sentido do masculino e do feminino, construído no interior das relações de poder” (SAFFIOTI, 1992, p.188).

Existe uma relação direta, nesta perspectiva binária, entre a naturalidade do gênero e o sagrado e o profano. Essa dualidade, comumente atribuída juntamente com uma noção de moral paternalista, associa às mulheres extremos comportamentais aos quais são imbricadas suas imagens sociais. A mulher, como concebida socialmente dentro dessa inscrição de gênero, deve cuidar de sua inocência – moeda cara no que tange o seu valor social – já que é fina e tênue a linha que a livra da escoriação social. O perigo está sempre presente no que tange o percurso da mulher. Se a sua invisibilidade lhe permite manter-se dentro dessa margem de segurança social, também é nesse âmbito que ocorre a sublimação de sua subjetividade, transformando-a em um indivíduo pertencente a uma massa igual do ser mulher e criminalizando (a partir do julgamento social) comportamentos que fujam a essa padronização.

Em uma passagem de *As três Marias*, Guta explica o evento que rendeu a ela, Maria da Glória e Maria José esse apelido:

Era num estudo da tarde, e enquanto todo o mundo lia ou escrevia seus pontos nos cadernos, Maria José, Glória e eu conversávamos segredinhos, sentadas lá para os fundos do salão.  
Irmã Germana entrou de repente, bateu secamente o sinal:  
- Maria José, Maria Augusta, Maria da Glória, por que não fazem silêncio? São as inseparáveis! Já notaram, meninas? Essas três vivem juntas, conversando, vadiando, afastadas de todas. São as três Marias! Se ao menos vivessem juntas, como as três do Evangelho, pelo amor de Nosso Senhor! Mas sou capaz de jurar que perdem o tempo em dissipação... (QUEIROZ, 1973, p. 35)



Maria é o arquétipo do feminino, presente tanto no imaginário popular, como em representações do feminino na civilização ocidental. Rachel de Queiroz, por sua vez, traz esse arquétipo triplicado, dentro de uma constante polarização entre o sagrado e o profano no desdobrar das histórias das personagens. As personagens compõem então uma tríade mariana dentro da representação do feminino.

Os nomes das três Marias também ficam associados a comportamentos distintos seus: **Maria da Glória**, a mais rica, bela, "alta e magra" (p. 40) é a 'estrela' que brilha mais forte e tem mais associações sociais com o esperado do caminho feminino. **Maria José** é a estrela mais fraca, sucumbe facilmente as imposições feitas, vive em divagações internas e a culpar-se e castigar-se por essas divagações. Possui uma ambivalência em sua existência, e é uma personagem que nos deixa a questão de onde ela se encaixa, por não parece pertencer muito ao feminino (exceto por sua obediência e medo sempre às regras), mas também não pertence ao masculino. Leva essa contradição nominal em sua alcunha: é Maria e é José - e em um ponto do romance cria uma amizade de grande identificação com a menina órfã Hosana, amizade essa que, assim que descoberta pelas freiras é proibida e extinta.

Este livro de Rachel traz, mais que outros romances seus, uma relação nominal muito forte. Além de Hosana (cântico que celebra o sacro), tem-se a *Esperança*, que é a zeladora do internato, que era quem soava os sinos do refeitório e agendamento de imposições e eventos do colégio. Esperança que essas meninas sentiam, pelas vidas que lhes pulsavam no peito e, ainda assim, estavam tão distantes de suas realidades. "Indiferente, Esperança me acompanhava ofegante, queixando-se de que tinha que subir aquela escada horrível duas vezes por dia. Quase desprezei a minha amiga que pensava mais na asma do que no sonho. Sorri com piedade: ‘- *Pois se eu mandasse em mim, morava aqui...*’" (p. 45 – grifos nossos). A esperança indiferente às imposições feitas: uma esperança vazia de mudanças sociais profundas, uma esperança sem autonomia ou poder.

Maria José encara com grande dor a perda dessa amizade exigida pelas freiras por conta daquele "excesso de amor romanesco" (p. 27) e porque as relações com as órfãs eram proibidas. Esta é uma das duas vezes em que Maria José mostra-se firme diante de uma figura de ordem. Depois do encontro com a madre superiora, saiu de lá chorando, os olhos inchados, mas Guta narra: "Não cedera. Enquanto a superiora ralhava, ela pedia ao seu anjo da guarda que a amparasse e não lhe permitisse ser falsa com a amiga." (p. 28). Em outro ponto diz-se: "De longe em longe, acaso ou combinação, as

duas se encontravam numa esquina de varanda, numa calçada de passadiço, e trocavam algumas palavras assustadas, como amantes criminosos” (p. 27). Trocavam santinhos que custava a Maria José semanas de economia e nos quais escreviam coisas “líricas e ardentes” (p. 27) como: “As rosas que vês aos pés de Jesus não são tão puras quanto o teu coração” (p. 27) – o que se formos analisar sob a luz do véu sacro a que todas estavam ali submissas, tal comparação já seria por si só uma profanação. Não sabemos se Rachel quis, nesta passagem acerca de Hosana (nome que no repertório sacro está relacionado à exaltação do sacro – fato muito recorrente na personagem de Maria José), fato é que ao longo de todo o romance Maria José permanece deslocada, sem saber muito bem qual é o seu lugar, que espaço pode ocupar no ditame dos gêneros. Além disso, meninas sem pai e sem mãe, sem referência social, eram tidas como companhia de moral e destino incerto – e tudo que poderia comprometer o caminho virginal dessas jovens deveria ser proibido e imposto.

**Guta** é a estrela do equilíbrio, parece medir e pesar tudo sempre, observando os acontecimentos e normas ao seu redor. Não se atém ao sacro, ao contrário, ora o teme, desassociando-o ao que quer que seja humano, ora zomba dele, numa desentendimento irônico diante de tudo aquilo<sup>22</sup>.

Guta tem por bandeira buscar uma liberdade que é constantemente tolhida ou criticada. Sonha poder exercer toda a sua *mulherice* (dentro do que ela entende por isso), longe das normas e culpas, apenas por poder experimentar-se vivendo (como a lembrança que tem de sua jovem mãe, que não se importava com nada do posto e era tida como uma menina rebelde e maluquinha). Então Guta ousava sempre e nas liberdades que conseguia para si, deixa-se ser: “Quanto a mim, minha vaidade era mostrar as pernas. Tinha horror às saias compridas do uniforme, vivia dobrando secretamente os embainhos, sem me importar com os protestos de Maria José e Glória, que me chamavam de imoral.” (QUEIROZ, 1973, p. 40). Os critérios sociais que se interligam à imagem de uma mulher, à sua estética e vestimenta, parecem não conseguir ser dissociados dos julgamentos relativos ao sexo (não apenas à sensualidade, mas a negatização e marginalização dessa sensualidade) e ao patamar social em que a mulher está inserida.

As críticas ao sistema sexo-gênero, aliadas às questão de classe e, ainda, a rotulação do que deveria ser uma mulher respeitável estão presentes na narração de

---

<sup>22</sup> Rachel de Queiroz declarou que sua personagem mais autobiográfica é justamente a Guta. “A Guta sou eu.”, disse na entrevista registrada em *Presença de Rachel* (NERY, 2002, p. 108).

Guta. Em um trecho do romance a respeito da mãe de Maria José, Guta tenta entender os sentimentos da amiga a partir de uma compreensão questionadora:

Secretamente Maria José se acanhava de não ter a mãe elegante como a de certas meninas, tinha vergonha daquele eterno vestido de bordados desbotados, dos sapatos de salto roído, que a mãe usava. E achava melhor quando D. Júlia não podia vir e mandava a criada. Em criada ninguém repara. Ninguém diz, como certa vez um menino gritou, em pleno recreio: “- A mãe da Maria José tem cara de parteira!” Quanto lhe doeu aquilo, quanto a pobrezinha chorou, humilhada! Como se a mãe tivesse culpa. Parteira não tem cara obrigatória, o ofício não muda a cara de ninguém. A mãe dessa que falou era uma sirigaita cheia de rugas e de netos. Queria ver se ela tivesse de trabalhar para educar quatro filhos, acordar de madrugada com escuro para medir o leite, andar de tamancos o dia inteiro, pelo meio do capim e do esterco, dar de chicote nos meninos, gritar com os leiteros! (QUEIROZ, 1975, p. 41)

A própria D. Júlia, questiona sua sina, mas sob o ponto de vista patriarcal, no qual o homem (ou a ausência desse, no caso de D. Júlia que fora abandonada pelo marido que se juntara a uma mulher mais nova): “Eu tive sina de negra cativa, de negra ladrona, fugida, que só serve para apanhar. Veja minhas irmãs: uma casou com um médico do Exército, mora no Rio; a outra, o marido é empregado do Correio. Nenhuma passa o que eu passo, nem sonha!” (id. *ibid.*, p. 41).

De acordo com Guimarães (1999, p.11), “Raça é um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário de um conceito que denota tão somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais.” Em um composto de sub-categorias sociais, a referência da fala da mãe de Maria José ilustra a conjuntura de valores daquela sociedade: a mulher que trabalha, teria seu destino associado à escravidão, à mulher negra e toda a carga histórico-social de exploração à ela associada. Existe uma anuência aos adjetivos dados, referentes históricos e de senso comum à essas mulheres que seriam mais menos merecedoras de qualquer conforto ou reconhecimento social. Rachel de Queiroz então espalha o Brasil de *Casa Grande & Senzala* de Gilberto Freire (1933) em sua referência<sup>23</sup>: a negra sem direitos, sem possibilidade de liberdade, cuja sina é apenas ser cativa de seus senhores<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> A primeira publicação de *As Três Marias* só se dará em 1939.

<sup>24</sup> A mãe de Maria José só tivera ela de filha; os outros três menores eram homens.

Para Sodré (1983, 1999) a noção acerca das identidades negras são formadas por meio de construções múltiplas, complexas, tanto social como historicamente e nessas interpretações estão dispositivos socioculturais, políticos e históricos que estão associados à toda a usurpadora e violenta conjuntura que trouxe os ancestrais africanos ao Brasil. É nesse sentido que as identidades são construídas a partir da identificação da semelhança e da diferenciação com o outro, elemento constitutivo também das relações sociais e, obviamente, das relações de poder. Assim, para As formulações de Sodré (1999, p.34):

Dizer identidade é designar um complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências, constituído pela intersecção de sua história individual com a do grupo onde vive. Cada sujeito singular é parte de uma continuidade histórico-social, afetado pela integração num contexto global de carências naturais, psicossociais e de relações com outros indivíduos, vivos e mortos. A identidade de alguém, de um “si mesmo”, é sempre dada pelo reconhecimento do “outro”, ou seja, a representação que o classifica socialmente.

D. Júlia então vê-se em um tipo de injustiça dupla: além de ter sido abandonada pelo marido tem que fazer um tipo de jornada de trabalho que julga inferior à sua raça. Interpretando sua realidade a partir de uma percepção unilateral e descontextualizada, não questiona as relações de poder que a fazem alvo de preconceito (inclusive da filha), mas também entra no coro das rotulações sociais pondo-se “de acordo com o que é culturalmente imposto e definido como o “lugar apropriado” para as pessoas de cor” (HASENBALG, 1987, p.181).

Ao criticar o posicionamento simétrico (em que tomam as realidades de gênero como socialmente iguais para homens e mulher como premissa) ao avaliar realidades masculinas e femininas, Saffioti (1994) diz: "Através da inversão provocada pela ideologia de gênero e de violências factuais nos campos emocional, físico e sexual, a mulher aparece como consentindo com sua subordinação, enquanto categoria social, a uma outra categoria social constituída pelos homens." (p. 155).

É diante de disparidade semelhante que as mulheres<sup>25</sup> destes romances se encontram: como comparar os destinos de homens e mulheres? Como perfazer as categorias sociais que dão permissões aos primeiros e que inibem liberdades às segundas? Diante da pergunta do que é ser mulher, como essas personagens

---

<sup>25</sup> Lembrando que as protagonistas de Rachel de Queiroz são todas brancas.

responderiam? Suas respostas poderiam estar associadas a sentimentos de liberdade? Que destinos lhes são possíveis dentro dos recursos sociais que lhe são dados?

No episódio junto a Esperança (zeladora da escola), em que Guta conseguira sua convivência para subir até o local do sino para colocar um pedido de ajuda na prova do colégio, ela de repente, lá do alto, vê a cidade toda, numa perspectiva ampla e espacial que lhe soava como o desejo de seu coração:

Fazia três meses que não via a rua, gente, bondes, desde as últimas férias.

A cidade, assim de repente, vista de uma vez e e surpreendida de brusco, deu-me um choque no coração, comoveu-me tanto que as mãos me começaram a tremer e meus olhos se encheram de água. Estava ali o mundo, o povo, a vida de fora, tudo o que era interdito à minha vida de reclusa.

Sentia medo e alegria juntos numa emoção violenta, como quem rouba e se apossa de qualquer coisa sonhada e proibida.

Mas Esperança me chamou, lá de baixo, e eu descii a escadinha com as pernas trêmulas, embriagada da cidade, feliz do cativo enganado um instante com o choque e o rumor do mundo vivo, do mundo de fora, me ressoando no coração. (QUEIROZ, 1973, p. 46)

O sentir de um lugar pode expressar-se através de um vínculo positivo (apego) ou negativo (repulsa). A conversão de um espaço comum em lugar (espaço dotado de valor) não depende da qualidade do vínculo, mas da impressão (marca) causada pela relação da pessoa com o ambiente (CAVALCANTE; NÓBREGA, 2010). Dentro da perspectiva da categoria de gênero, a marca de um lugar tem um simbolismo muito forte: mulheres têm, dentro de sociedades patriarcais, desde sempre, seus lugares delimitados. É raro que possam se nortear por um horizonte amplo, onde as escolhas são tão variáveis como seriam os seus desejos – se pudessem nutrir-se de sonhos e possibilidades, tendo em suas existências um terreno fértil de escolhas.

Amparadas pelo sonho, pela fantasia ou por memórias infantis da época em que ainda não estavam no internato, ou ainda os breves momentos de férias em que provavam o mundo, essas meninas passavam suas juventudes enclausuradas (não tão diferente das moças em quartos sem janela que Rachel cita em *Memorial de Maria Moura*) e, ainda assim, ao sair dali, por casamento ou idade, seus espaços continuavam limitados: sem perspectivas ou opções de lugares que pudessem se alinhar com os desejos que tinham dentro de si.

Guta é do sertão do Cariri e, talvez por isso, tenha em si o ideal da raiz emocional em que a casa, o lar propriamente dito, é administrado (em termos de funções domésticas e afeto) pela figura feminina. Talvez nesta perspectiva, Guta diz: “Não tenho mãe e quem não tem mãe não tem família” (QUEIROZ, 1973, p. 47).

A questão da ordem, dentro do feminino que precisa ser regido, cuidado, podado está ao longo de toda a ambientação social dos livros de Rachel. Em *As três Marias*, temos, dentro do ambiente privado, o comparativo do “antes” e “depois” de Guta: quando sua mãe ainda era viva e a casa pululava em liberdades, sorrisos e vida; e o “depois”, o tempo da *ordem*, quando da morte de sua mãe. “‘Depois’ tudo mudou lá em casa. Não para pior, todo o mundo dizia até para melhor. Havia agora ordem, equilíbrio, economia. A louça não se quebrava tanto, eu vivia penteada e limpa no meu vestido de luto.” (p. 51). Os marcadores sociais nos quais são pautadas as censuras ao feminino são, não apenas simbólicos, emocionais e sócio-normativos, mas também tem obstáculos físicos e materiais. A ordem que silencia, que cria barreiras afetivas e físicas, que organiza a norma de gênero que está presente nos mais variados contextos de produção.

Seja no ambiente privado (familiar) ou público (social) é dentro dos silêncios – tão presentes nas existências femininas – que muitas das normas são mantidas, veladas pela subjugação, pelo controle e pela violência emocional e/ou física. A comparação que Guta faz de sua mãe e de sua madrasta ilustra bem isso: de um lado a mãe de Guta, jovem, leve, avoadada, desorganizada, livre, despreocupada com o porvir e com qualquer tipo de comportamento mantenedor; do outro a madrasta de Guta, formal, correta, virtuosa, sólida, indestrutível, grave; “ai, não é uma mulher, é um escoteiro” (p. 52). Guta tem essa noção do ser mulher, talvez pela lembrança saudosa da mãe, talvez influenciada pelos romances que leu, talvez por desejar tanto fugir de tantas regras: para ela a mulher deverá ser livre; a vida deveria pulsar, leve, cheia de paixão e movimento; nada deveria ser tão estático (como a figura da madrasta ou do ensinamento das freiras).

No entanto ser mulher não era leve, muito ao contrário: o peso era constante, o perigo era eminente, as pressões e os exemplos das que “se cobriram de vergonha” estava sempre à espreita.

De repente cessou tudo, ouvia-se uma voz alterada no corredor da frente, a irmã Germana correu à porta.

E a superiora apareceu, pálida, o lábio trêmulo, apertando fortemente uma mão contra a outra sobre o peito, como para conter os gestos tumultuosos. (...)

A irmã superiora nos ficou olhando algum tempo, procurando visivelmente acalmar-se.(...)

Lentamente, ainda se contendo, enfiou as suas mãos longas e claras dentro das mangas do hábito; afinal falou:

– Minhas filhinhas, venho procurar consolo junto de vós. *Esta casa foi coberta pela vergonha*, uma de vós fugiu para os braços de um homem. O amor do mundo a enlouqueceu, o pecado a cegou, ela ficou tal como um animal do campo, que não conhece pudor, nem temor de Deus, e só escuta os conselhos diabólicos do instinto. Esqueceu os pais que a amam, não quis ver o escândalo a que arrastaria a vossa inocência, não pensou na sua alma imortal posta em perigo! Meu coração de mãe foi terrivelmente atingido e venho chorar junto de vós.

Porém as lágrimas que ela tinha nos olhos não eram lágrimas de mãe. Sua fala não tinha doçura, seu patético discurso não comovia, *antes fazia medo, como se fosse carregado de ameaças*.

*A autoridade sem limites parece que corta às superiores de convento toda fonte de humilde e amorosa emoção.*

Rainha ultrajada, sofria muito mais pela sua casa enodoada do que pela filha perdida. (QUEIROZ, 1973, p. 63 – grifos nossos)

A palavra da ordem impera nas instituições de poder. Ademais em se tratando de um internato, cuja função prioritária é doutrinar<sup>26</sup> jovens mulheres às imposições sociais, às normatividades que regem o conceito de moral e subserviência, assim como adequá-las ao conjunto de comportamentos por meio do qual conceituam a mulher. À madre superiora não cabe empatia: ela já não se vê como mulher. Ali o hábito fala mais alto, em tom firme, como poder simbólico, como legitimação de toda imposição, como representatividade de uma moral a ser seguida e respeitada; ela já não sente os conflitos do mundo: a rigidez e a culpabilidade são suas alegativas. Do poder que representa, enxerga a todas essas meninas como um rebanho a ser dominado e subjulgado<sup>27</sup>, é seu papel achatar subjetividades à ponto de ensinar a essas meninas o comportamento que julga adequado. O hábito lhe confere este deslocamento e, ao mesmo tempo, essa relação de poder e reprodução e imposição da normatividade.

De acordo com Bourdieu (1983):

<sup>26</sup> Ao escrever, me perguntei se a escolha deste termo seria pesada demais, mas então lembrei-me das passagens de *As três Marias* em que a Doutrina Cristã é lecionada com afincos e rigidez.

<sup>27</sup> A respeito da fuga de uma das meninas do internato, fala em uma raiva forçadamente controlada: “--- Bêtes, je n'ai vu de cas pareil que chez les bêtes aux champs!” (QUEIROZ, 1973, p. 63).

[...] a verdade da experiência primeira do mundo social, isto é, a relação de familiaridade com o meio familiar, apreensão do mundo social como mundo natural e evidente, sobre o qual, por definição, não se pensa, e que exclui a questão de suas próprias condições de possibilidade. O conhecimento que podemos chamar de objetivista (de que a hermenêutica estruturalista é um caso particular) (que) constrói relações objetivas (isto é, econômicas e lingüísticas), que estruturam as práticas e as representações práticas ao preço de uma ruptura com esse conhecimento primeiro e, portanto, com os pressupostos tacitamente assumidos que conferem ao mundo social seu caráter de evidência e natural [...] Enfim, o conhecimento que podemos chamar de praxiológico (que) tem como objeto não somente o sistema das relações objetivas que o modo de conhecimento objetivista constrói, mas também as relações dialéticas entre essas estruturas e as disposições estruturadas nas quais elas se atualizam e que tendem a reproduzi-las, isto é, o duplo processo de interiorização da exterioridade e exteriorização da interioridade. (BOURDIEU, 1983, p. 46-47)

Dentro das instituições, o *habitus* assumiria um papel ainda mais relevante, uma vez que estaria associado ao fortalecimento desses conceitos nas quais estão legitimadas as relações de poder. Assim, essas concepções que constituem o *habitus* muitas vezes “têm seu princípio na instituição escolar, investida da função de transmitir conscientemente e em certa medida inconscientemente ou, de modo mais preciso, de produzir indivíduos dotados do sistema de esquemas inconscientes (ou profundamente internalizados), o qual constitui sua cultura, ou melhor, seu *habitus*” (BOURDIEU, 1974, p. 346). Sendo um sistema de constituições estruturadas no social e de formulações edificadas individualmente (incutidas na mentalidade), o *habitus* é adquirido por meio das experiências práticas, continuamente orientado para as ações e propósitos do agir cotidiano. Inserido nessa contextualização de significações comportamentais e simbólicas, o *habitus* é elemento constituinte da atmosfera que engloba permissões e censuras.

As proibições físicas e emocionais cerceiam as existências femininas em *As três Marias*, em especial no entorno do convento: são elas como estrelas enclausuradas em um pedaço de céu monitorado, de regras rígidas e muros altos. Depois da fuga de Teresa, tudo se tornaria ainda mais sombrio e controlado:

Passados três dias, o colégio ainda estava de nojo como um luto. Nunca o enodoara vergonha igual, em 50 anos de história. Só ousávamos falar baixinho, pelos cantos, ninguém cantava, e era proibido aludir ao fato. (...) Em torno de nós, os muros se erguiam, levantando-se agora mais meio metro, para prevenir novas fugas. (QUEIROZ, 1973, p. 67).



Não obstante as questões de gênero e raça, ainda a classe social é outro dos elementos constitutivos das diferenciações e separações das relações, direitos e liberdades. A história de Jandira, uma das alunas externas de *As três Marias* ilustra bem a junção de cada um desses elementos:

Tínhamos as nossas estrelas e vários outros problemas. O problema Jandira, por exemplo. Caso de mau começo e de solução obscura. Jandira era filha natural; pior, filha adúltera. Pai casado e mãe da vida, mestiça e humilde. Jandira não tinha um lar seguro, vivia com uma tias, irmãs do pai – três velhas solteironas das quais só uma a estimava –, e não sabia que futuro a esperava pela frente.

A gente pensa que a infância ignora os dramas da vida. E esquece que esses dramas não escolhem oportunidade nem observam discricção, exibem-se, nus e pavorosos, aos olhos dos adultos e aos olhos dos infantes, indiferentemente. A história de Jandira, por exemplo, imprópria para menores, era uma interrogação terrível para nós e nos solicitava e nos perturbava permanentemente.

Jandira odiava as duas outras tias. Sentia-se tratada por elas como se trata um bicho miserável e importuno, como a um gato infeliz, recolhido em noite de trovoadas. Que só tem direito à obrigação da caridade, ao seu pires de leite no chão e a um humilde lugar no borralho, sem lhe ser nunca permitido deitar nas almofadas da sala.

E Jandira era ambiciosa, precoce, cheia de sonhos.

Queria um lugar na festa e não o último, nem o mais escuro. E reagia. Acordava tarde, polia as unhas, recusava os pratos à mesa. Ficava na janela, olhando o cadete metido a fidalgo que passava reluzindo o dourado das dragonas. Sorria-lhe, gabava depois das continências, das vezes que o fazia tornar à rua.

Dondom, a tia mais nova, míope e azeda, observava:

--- Conheça o seu lugar, minha filha.

E era como se lhe batesse no rosto.

Jandira chegava ao colégio, caía nos nossos braços, roxa de desespero:

--- Preferia que me desse uma surra! Preferia que me matasse!

E nada as comovia, às diabólicas velhas, nem as distinções que a menina lhes atirava à cara, as menções no quadro de honra, os seus sucessos de declamadora, nem o seu orgulho, a sua invencível ambição.

--- “Conheça o seu lugar, minha filha...” (Isto é: “Pense em quem é você, na mãe que lhe teve, *mulher sem dono e sem lei*, que lhe largou à toa, criada por caridade. A vida se mostra, à sua frente, bela, sedutora, iluminada. Mas, para você, é uma vitrina: não estenda a mão que bate no vidro; e não despedace o vidro; que você sairá sangrando... Contente-se em olhar, pode até desejar, se quiser. Mas fique nisso. Vá para o colégio: estude com as outras, vista o que elas vestem, ria com elas, brinque com elas. Afine o seu coração pelo delas e, se quiser, aprenda o que é amor, leia os livros e sonhe! *Mas quando chegar a sua hora, recue*, deixe o estudante sentimental que lhe faz serenatas, *não se atreva a pensar no menino de família, e procure uma da sua igualha*. Nunca esqueça, porque ninguém lhe permitirá jamais esquecer, a sua marca original, o ventre manchado que a gerou, o dia

escuso que a viu nascer...”). (QUEIROZ, 1973, p. 69-70 – grifos nossos)

O *habitus* de Bourdieu vai além das formas valorativas de percepção social. Está ligado intrinsecamente aos entendimentos e identificações relativas à classe. O gosto (percepções de interesses sociais) é uma das formas extensivas ao *habitus*: "o gosto é o princípio de tudo o que temos (pessoas e coisas), de tudo o que somos para os outros e é através dele que classificamos e somos classificados" (BOURDIEU, 2007, p. 59). Assim é por meio dos padrões estéticos de cada classe social que automaticamente os valores são atribuídos ao seu próprio grupo. O *habitus* não apenas constitui ditames comportamentais e cria poderes simbólicos, como atribui critérios de classificações aos modelos comportamentais distintos que legitima.

Ao conjeturarem sobre uma saída para o destino de Jandira; Guta e Maria José especulam:

Na opinião de Maria José, Jandira deveria ir ser freira.  
 --- Já que o mundo não a quer procure os braços de Nosso Senhor...  
 E eu comentava, com uma exaltação amarga:  
 --- Freira? Que ordem a receberia? Você pensa que nos conventos há lugar para ela? Só leiga, em certas ordens, ou penitente, no Bom Pastor...  
 Como se Jandira aceitasse nunca ser leiga ou penitente! Superiora, abadessa, priora, nunca menos. (QUEIROZ, 1973, p. 71)

Ao fim, Jandira encontra sua própria forma de libertação da mácula que lhe fora instaurada pela origem da mãe negra, pobre e prostituta: a absolvição social máxima para uma mulher: casa-se. Ao fim do livro descobriremos que o marinheiro abandonará Jandira e que essa terá a triste sina de ser pobre e mãe de um filho cego (filho do tal marinheiro). Mas neste ponto do livro Guta e Maria José ainda creem no casamento como sinônimo de uma libertação social, como antagonismo da clausura a que estavam submetidas até este momento no internato. Saídas do casamento de Jandira, mais uma vez especulavam e agora se ressentiam de sua clausura:

De noite, deitadas nas nossas camas do dormitório, pensávamos na outra, da nossa idade e já de aliança de ouro no dedo, já andando pela mão dum companheiro por novos e livres caminhos.  
 O ar dali nos sufocava, parecia-nos que nos impunham anos excessivos de infância. Sentíamos uma sensação humilhante de fracasso, de retardamento, de mocidade perdida. (QUEIROZ, 1973, p. 77).

Uma das problemáticas acerca das diferenciações de gênero está no fato de que por meio das relações de poder apenas os que transitam livremente, os que têm posição privilegiada nessas relações, é que possuem liberdades para a construção social de suas vivências em concordância com o que ambicionam. Uma vez tendo se formado, Guta passa as férias na casa do pai e da madrastra<sup>28</sup>. Lá, toda a limitação de possibilidades para o seu caminho tomam forma e é quando ela decide instalar-se na cidade, transgredindo o caminho natural de voltar à casa dos pais depois do internato até que se casasse.

Envergonhava-me dizer, mas não considerava aquilo o meu lar, e tudo me parecia aborrecido, monótono e intruso. (...) Logo no dia seguinte à minha chegada, houve uma sessão solene, onde, depois de breve prólogo, Madrinha<sup>29</sup> explicou meus *novos deveres* de filha e irmã mais velha, *falou na colaboração que a família esperava de mim*. E como me horrorizavam, minha Nossa Senhora, as camas por fazer, as meias por cerzir, as mesas a pôr e a tirar, as famosas semanas de cozinha que eu deveria reverzar com minha madrastra! *O fim apologético daquilo tudo era preparar em mim a futura mãe de família, a boa esposa chocadeira e criadeira*. Eu, no entanto, sentia apenas que queria aproveitar minha presença em casa, tirar serviços de mim, e os mais desinteressantes e inglórios.

E ninguém me entendia, *admiravam-se que, depois de tantos anos de reclusão e disciplina, eu só quisesse, só aspirasse à liberdade e aos prazeres proibidos*. Como se a prisão acostumassem o prisioneiro, e ele, depois de solto, não desejasse mais nada senão voltar à farda de preso e à ronda noturna no pátio! (...)

Mas, meu Deus do céu, ela não via, papai não via, ninguém via, que o único desejo do meu coração era desarrancar hábitos, esquecer a escravidão do sino, das rezas, da cama feita? Para que sair do colégio, *para que ser afinal uma mulher*, se a vida continuava a mesma e o crescimento não me libertara da infância? (QUEIROZ, 1973, p. 81 – grifos nossos).

À mulher inconformada cabe esse deslocamento social que Guta sente. A não conformidade atrela-se às imposições sociais baseadas nas relações de poder, nas diferenciações de gênero, no constitutivo social que sedimenta e estrutura as funções valorativas das percepções e rotulações sociais perante cada indivíduo – seja no âmbito familiar ou no público. E embora dinâmicas, as relações são estruturadas e estruturantes, como o *habitus* que simboliza algumas das funcionalidades dessas mesmas relações. À

<sup>28</sup> “Em minha madrastra tudo era formal, correto, virtuoso. (...) Ai, não é propriamente uma mulher, é um escoteiro.” (QUEIROZ, 1973, p. 52)

<sup>29</sup> Era como Guta chamava sua madrastra.

madrasta de Guta, só cabe o desentendimento. “Implacável, clarinante como uma coisa mecânica” (QUEIROZ, 1973, p. 81) a madrasta de Guta é o exemplo ideal de mulher: em sua conformidade e em seu agir, em suas prendas domésticas e impecável imagem social da ordem e da moral irretocável.

Já Guta representa a aversão a todos esses frutos sexistas do sistema patriarcal, das inserções cultural e inscrições históricas, dos elementos constitutivos das relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos (SCOTT, 1990). Transgressora em sua essência e em seu sentir, Guta entende que para a mulher existem três caminhos sociais passíveis de permissividade: ficar à casa dos pais e servir às tarefas domésticas e ao cuidar da casa e das crianças; casar-se e ir ser a senhora do lar da casa de seu marido; ou conseguir um emprego. A terceira opção foi a única que minimamente atendia às expectativas de liberdade de Guta. De acordo com o pensamento hegeliano que tem como tema central de sua filosofia a liberdade, "a essência do espírito é, por este motivo, formalmente a liberdade, a absoluta negatividade do conceito enquanto identidade consigo" (HEGEL, 1995, p. 382). Para Hegel, toda autodeterminação da vontade traz em sua essência conteúdos próprios, logo essa essência livre não está fundamentada sobre um domínio puramente racional ou formal. A liberdade seria então um clamor interno, ainda que as estruturas externas estejam de tal maneiras organizadas a conflitar-se com o espírito, com a essência interior.

Mas Guta, neste ponto do romance, já percebe algumas formalidades e estruturações sociais do contexto da sociedade em que está inserida. Assim, é por essas mesmas viabilidades sociais, pelas brechas que possibilitem uma maior flexão de sua trajetória, que lhe rendam uma extensão maior de mundo e de espaço que Guta optará.

De forma que, quando vi no jornal o edital de um concurso para datilógrafo em Fortaleza, agarrei-me a essa esperança com tanta tenacidade e energia que Madrinha cedeu, papai cedeu, trouxe-me para fazer o concurso, visitou amigos, conseguiu a nomeação. Comecei a trabalhar. E parecia-me que a felicidade começava. *Viver sozinha, viver de mim, viver por mim, livrar-me da família*, livrar-me das raízes, ser só, ser livre! (QUEIROZ, 1973, p. 81 – grifos nossos)

Na construção social do feminino não há espaço para a aversão à família. Uma das normatividades sócio-históricas mais estruturais é que a mulher esteja atrelada ao seio familiar – seja a família na qual nasceu, seja a família que se inicia depois que contrai

matrimônio. A liberdade que Guta almeja, no entanto, nada tem a ver com família. É essa a quebra que ela representa. A mulher que começa a se tornar quando se vê fora do internato e livre da casa do pai está muito associada à sua própria noção de sexualidade. Guta quer experimentar o mundo, quer ser dona de seu próprio corpo; e enxerga este mesmo corpo como veículo de liberdade – não apenas a sexual, como a de vida e existência. De acordo com Butler (2013):

Seja “antes” da lei, como sexualidade múltipla, ou “fora” da lei, como transgressão antinatural, esses posicionamentos estão invariavelmente “dentro” de um discurso que produz a sexualidade e depois oculta essa produção mediante a configuração de uma sexualidade corajosa e rebelde, “fora” do próprio texto. (BUTLER, 2013, p. 146)

Os compostos antagonistas do sentir de Guta a trazem uma distinção sexual que não cabe às imposições de gênero. O percurso que quer para si, dentro desse contexto, é equiparado ao masculino – uma vez que é o masculino que possui as liberdades e autonomias que almeja. Assim como Maria Moura, Guta toma emprestado elementos desse antagonismo que a perturba: ela quer o mundo, sua ambição está na liberdade, no rechaçamento das barreiras a ela impostas, na quebra dos limites e censuras presentes ao longo de sua existência feminina.

Tinha eu 18 anos quando comecei a trabalhar, e seis meses depois já sentia medo de ficar velha sem saber o que era o mundo.  
O mundo: – grande era a minha sede. Não de prazeres, ou melhor, não só de prazeres. (...)  
Andar. Viver. Viver uma vida complexa, onde as criaturas realmente existem, amam, sofrem, morrem, não sabem o que é passar a vida sentadas a uma máquina escrevendo fichas, fichas, batendo relatórios que os outros escreveram, coisas vis e sem humanidade, palavras que não têm existência real e não têm conteúdo, que não designam nada, senão as relações absurdas de gente que é apenas uma fórmula ou um título. (QUEIROZ, 1973, p. 83-84)

Guta despreza as formalidades que o mundo estruturado e normativo traz em si. A ironia é que ela deseja uma naturalidade caótica, cheia dos antagonismos desorganizados da não formalização. Guta compreende o labor, a materialidade e a energia despendida através do trabalho formal, que a coloca na mesma monotonia da qual ela fugira na casa do pai, da mesma conjuntura formal e repetitiva.

Depois de tentar morar em pensão, na casa de uma parente do pai, ao ver que nada do seu ordenado sobriria para seus desejos de liberdade, para um vestido novo, para um

sapato diferente, ela vai morar na casa de Maria José e D. Julia – que agora já não tem a vacaria e haviam-se mudado. D. Julia agora vendia marmitas – com o mesmo cansaço sofrido de sempre, e Maria José ensinava em uma escola. A vida segue lenta e compassada. Guta tem então o seu primeiro caso de amor: com um pintor bem mais velho que ela e casado. Embora Guta fosse descrente de todo o contexto religioso que tanto a atormentara durante os anos de internato, ela percebia os pecados sociais, as consequências ferinas das mulheres que ousavam sair dos caminhos postos.

Eis que chegou a ela a história de Violeta, que fora também aluna do internato. “Agora estava perdida, com a porta aberta para todos os homens.” (QUEIROZ, 1973, p. 113). A ideia de qualquer homem tendo o direito sobre o corpo da ex colega a horrorizava. Ainda, associando o destino fatídico de Violeta ao seu, julgava-se: “De repente, lembrei-me de mim. Não estava também em caminho da perdição, namorando com um homem casado?” (QUEIROZ, 1973, p. 113). A perdição que ela temia, diferentemente de Maria José e suas exaltações religiosas, não era o castigo infernal. Guta temia o castigo social: a entrada em uma categoria de liberdade que colhe a escória social. Talvez porque entendia que as liberdades que se permitiam teriam também graves consequências sociais. Não faltam olhos de censura e culpa para as mulheres.

Mas Guta precisava do perigo social: a transgressão lhe encantava. O mundo das regulamentações lhe enchia de tédio e asco. Vivia então fazendo contrapesos internos, do que seria e do que era, enchia-se de cálculos comportamentais e de possíveis consequências sociais, arquitetava cenários de caos e de gozo:

Se às vezes um bom senso sufocado me fazia ver o que havia de vergonhoso e desmoralizante naquele namoro: - ele, um homem casado, eu quase uma menina (se papai soubesse, se as irmãs do colégio advinhassem! O gostinho delas todas: “não tem religião, não tem fé, tinha que tomar um mau caminho!”), afastava logo esses pensamentos, esquecia-os, absorvida no meu enlevo.  
 “Um homem casado”. Em verdade, talvez o lado romanesco, irregular e ilegal da aventura era o que mais me seduzia. (QUEIROZ, 1973, p. 114).

Mas Guta ainda era, de fato, uma menina. Uma menina cheia de sonhos de liberdade. Cheia da ingenuidade arisca dos que têm sede de vida, mas que dela ainda não beberam. Escrito em 1939, *As três Marias* ainda é cheio de pudores, não tem a crueza textual que *Memorial de Maria Moura* (de 1992) tem. A narrativa de Guta ainda é cheia de subentendidos, de enlances românticos, de maneiras cuidadosas e escusas de

comunicação. O namoro que Guta tinha com Raul, o pintor casado, era a princípio, puramente emocional. “Quando ele me beijou – era a primeira vez que alguém me tocava os lábios – senti um choque, senti quase repulsa. Era úmido, morno, esquisito e sem sabor – mas consenti.” (QUEIROZ, 1973, p. 118).

Nas significações sociais, nas questões que o gênero simboliza, enquanto fonte de antagonismos, de vícios de santidade e corrupções sociais, o sexo desempenha forte papel. Ato efetivo nas relações de poder e nos comportamentos baseados nas diferenças percebidas entre os sexos e construções sociais nessas baseadas, a áurea circundante ao sexo tem sempre sido de grande complexidade social.

A noção de sexo garantiu uma reversão essencial; permitiu inverter a representação das relações entre o poder e a sexualidade, fazendo-a aparecer não na sua relação essencial e positiva com o poder, porém como ancorada em uma instância específica e irredutível que o poder tenta da melhor maneira sujeitar; assim, a ideia “do sexo” permite esquivar o que constitui o “poder” do poder; permite pensá-lo apenas como lei e interdição. O sexo, essa instância que parece dominar-nos, esse segredo que nos parece subjacente a tudo o que somos, esse ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta, ao qual pedimos revelar o que somos e liberar-nos o que nos define, o sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e seu funcionamento. Não se deve imaginar uma instância autêntica do sexo que produza, secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade ao longo de toda a sua superfície de contato com o poder. O sexo é, ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres. (FOULCAULT, 1985, p. 145)

Desta maneira, Guta representa em si mesma essa junção de conflitos, esse desejo de tomada de autonomia dentro de um sistema de dispositivos que não lhe permitem esta autonomia porque envolto em relações de poder específicas. Se por um lado Guta é a representação da ingenuidade, por outro ela tem em si desejos de liberdade e permissividades que acompanham seu espírito transgressor. O consentir, o deixar-se levar dentro da situação dada, a curiosidade pelo que vem a seguir, a sede de experiências, em Guta, é maior que os dispositivos de normatividade e controle. Mas, cheia de antagonismos em seu sentir, ela divide-se entre desejos e inseguranças, entre tentativas de liberdades e recuos. Ainda com a carga romântica dos livros que lera, Guta

sente dificuldades de encontrar no mundo as idealidades que vira nos romances. O sexo a assusta. A carga social envolta no dispositivo de sexualidade lhe gera temor, mas mesmo em meio a seu medo, ela questionava sua própria ingenuidade, tentava racionalizar o contexto sexual que agora vivenciava. Perdida em seus próprios conflitos, ela queria, mas não queria, ela idealizava a própria liberdade que desejava.

Mas a verdade, realmente, é que eu tinha medo. Provocara tudo aquilo e estava agora de coração apavorado, de repente enojada e querendo fugir. (...)

Raul me apertava nos braços, falando baixinho, pedindo coisas. Eu ia retirando as mãos, torcendo o rosto aos beijos, afundando-me na almofada, fugindo para o canto mais longe do assento.

Ele me decepcionava horripantemente. Só queria aquilo, aquelas intimidades violentas, sempre de mãos estendidas, sempre ávido.

Onde as maravilhosas coisas que o seu olhar prometia tanto? (...)

Só aquelas mãos, aquela boca, o pequeno corpo nervoso, crepitante, cheio de febre e voracidade.

Que loucura a minha ter vindo! Como me prestara a esse passeio, o que esperava? (...)

Raul agora me beijava os olhos, o cabelo, e de novo os lábios. Suas mãos avançavam sempre, cada vez ele se ia tornando mais ansioso, mais ousado. Eu o repelia, sentia ao contato das suas mãos a minha pele se tornar áspera, como se até a epiderme se alarmasse.

A verdade é o o furor do desejo dele excedia enormemente a medida do meu querer – e eu não sentia nenhuma necessidade daquilo, *mal compreendia* a razão do seu rosto duro, daquela urgência que o fazia tremer.

Procurava angustiadamente afastá-lo, trazê-lo aos beijos simples, às palavras, às doces palavras. (...)

--- Não vou. Você está louco! E me solte, senão eu desço aqui mesmo, no meio da chuva.

Parece que ele afinal compreendeu, soltou-me, furioso, surpreso, humilhado:

--- Afinal, que é que você queria? Em que estava pensando? Pensava que eu era um boneco, um fantoche de pincel na mão lhe dizendo galanteios?

(Era isso, meu Deus do céu, era mais ou menos isso o que eu pensava, o que talvez esperasse!)

--- Você não é mais uma criança. *Quer ser emancipada, diz-se livre, e por que tem medo?*

(E as palavras dele continuavam brutais, atrevidas e desejosas como os beijos de antes, vinham do mesmo impulso.) (...)

E eu tentava explicar, falava no meu modo de amar, na maneira que eu supunha que me amasse ele, ia sem querer me perdendo na repetição desse verbo defeso, sem saber mais situar meus sentimentos na confusão *daquele ajuste de contas, naquela hora em que ele exigia que eu pagasse com o corpo os meus devaneios imprudentes.*

--- Amor, você vem falar em amor?

E me agarrou os ombros, me puxou para si, disse brutalmente:

--- Então você não compreendeu logo que tinha de acabar sendo minha amante?



Talvez isso fosse lógico para ele e para todo o mundo. Mas não o era para mim. E eu não queria ser amante dele. Via bem que não queria, *tinha medo, não sabia ainda ter desejos, aqueles desejos.* (...) Que sabia eu do que era um homem, do que era realmente o amor? (QUEIROZ, 1973, p. 135 – grifos nossos)

Esta referência do *não saber o que é um homem* também está presente em *Memorial de Maria Moura* (1992) na fala da personagem Marialva que, assim como Guta, ainda tem em si uma aura de ingenuidade, da moça que crescera trancafiada sem poder ver o mundo e as coisas, sem poder ter acesso ao mundo real e factual. Depois de fugir com o noivo e percorrerem um longo caminho à cavalo, Marialva relata:

Eu caí na cama meio morta, sem nem ao menos tirar a roupa. Valentim foi primeiro cuidar do cavalo, dar-lhe banho e comida. Caiu também na cama ao meu lado, tombando de fadiga também. Mas, pela madrugada, me acordou. Eu pensava que já sabia tudo do que se passa entre homem e mulher. Mas não sabia era de nada. Meu Deus! (QUEIROZ, 1992, p. 140).

Os dispositivos de sexualidade, aliados às questões de gênero, dentro do construto histórico-social estão inseridos na organização e políticas de comportamento. As significações sociais postas e vivenciadas nos *habitus* e regulamentações sociais guiam noções comportamentais e dificultam, até certo ponto, a exposição a vivências humanas gerais. Se as relações de poder são construídas com base nas diferenciações do sexo, e essa disparidade separa o que é nominado como masculino e o que é nominado como feminino, há também um certo impedimento social de noções acerca do sentir humano como um todo – sem essas mesmas barreiras de gênero que limitam e separam.

A maioria das mulheres dos romances aqui analisados possuem um distanciamento do seu próprio corpo, da sua própria sexualidade<sup>30</sup>. O campo sexual é cheio de tabus, é relacionado ao pecado, ao profano, ao masculino. A virgindade impera como um fenômeno valorativo, de segurança social, associado ao peso e imagem social da família da mulher; e é tratado por todos os dispositivos de ordem aqui já expostos, nas instituições, no âmbito privado e público.

---

<sup>30</sup> Salvo Maria Moura, como será visto mais adiante. Moura parece ser a redenção de liberdade das mulheres de Rachel de Queiroz, sem pudores sexuais, sem impor-se a castidade, valorizando e permitindo-se o prazer sexual.

Guta, no entanto, diferente de Marialva<sup>31</sup>, é uma personagem crescente dentro do romance. Se o começa como a menina frágil e assustada que é levada à força para o internato, passa pela fantasia imaginativa dos romances, do mundo além dos altos muros do colégio, e entra em um processo de emancipação de si mesma, onde à princípio é ainda ingênua e sonhadora, temente das consequências sociais e da sexualidade que parece ainda tão distante de si. Mas ela conjectura a respeito de seus próprios limites, de suas próprias censuras, de seu local de apropriação de sua própria vida. Vai ganhando força, existência, voz. Vai sabendo-se transformar-se em mulher de si mesma, deixa processualmente o papel de vítima, de menina inerte e faz-se de fato protagonista, desafiando os mesmos contextos no qual antes se via coadjuvante; tomando para si uma visão cada vez mais crítica das distinções de gênero que passa a reconhecer cada vez mais.

Quando Aloísio, um amigo que tinha em comum com Maria José, sucumbia após uma tentativa de suicídio que acabaria por levá-lo de fato à morte, a causa suposta por todos, por conta de uma carta enviada a ele ao pai e que fora encontrada por um tio, era que ele nutria um amor por Guta. Amor este nunca expressamente declarado, embora certamente não correspondido. Ao ver-se acusada, Guta não se acua, não recua: questiona ser acusada, critica o moribundo por ousar imputar nela algo que era dele apenas.

Ninguém mais vira a carta, só o tio. Parece que falava em mim. Parece que aludia a um amor infeliz, a uma paixão incompreendida que o levava àquele fim.

E Maria José concluiu:

--- Todos dizem que foi por sua causa.

Eu receava obscuramente aquilo. Mas não pude me impedir de protestar, num grito aflito:

--- Eu? Ainda ontem ele esteve aqui, e você o viu! Não disse nada, não se queixou. Nunca me disse nada! Por que haveria de ser por minha causa? (...)

Ainda arquejava, quando o fui ver, ao meio-dia. Deram-me entrada na casa, como se eu mesma fosse o anjo da morte. Não me disseram nada, nem uma palavra dura, nem um gesto mau; mas tinham um jeito de me fazerem lugar, de me espiar, como se eu fosse uma assassina, como se aquele rapaz de boca queimada e seca, que gemia na cama, estivesse ferido por minhas mãos. (...)

---

<sup>31</sup> Marialva, depois de levantar a problemática do cárcere feminino, da censura familiar e depois de transgredir as imposições sociais fugindo com seu então namorado para casar-se e viver como artista ambulante – vai se apagando no romance, a ponto de transformar-se em *mais uma* mulher dentro da Casa Forte de Maria Moura: sem fala, sem opiniões; mais uma mulher casada e com filho.

Os outros continuavam me olhando em silêncio e curiosos. Esperavam talvez que eu caísse de joelhos, e pedisse perdão?  
 Eu não cuidava nisso. Não me sentia culpada e por que me sentiria?  
 Ele é que me fazia mal, me arrastava na sua queda, abismo abaixo.  
 Em nome de que direito se introduzira assim brutalmente na minha tranquilidade, por que me arrastara consigo a sua alcova dramática, a parentela acabrunhada, e viera morrer dentro da *minha* vida?  
 Até então era um estranho, um camarada apenas. De repente se apossara assim de mim, me punha nua e atada à sua cabeceira de defunto, à mercê da crueldade de todos, como num pelourinho. (...)  
 Na verdade, eu é que era realmente a vítima dele, vítima do suicida, que agora dormia descansado, sem pensar mais no que fez. (...)  
 No entanto, todos estranhavam eu não me haver coberto de luto, como uma viúva.  
 A tia dele só me chamava “a filha de satanás” (...) e [espalhava] que eu tinha ido ver Aluísio morrer, tinha ficado de olho duro junto da cama, sem uma lágrima. (QUEIROZ, 1973, p. 152-153)

A culpabilidade da perdição cristã é feminina: como a Eva que seduz Adão à atentar contra Deus ao desobedecê-lo, comendo da Árvore da Verdade e, assim, sucumbir ao sofrimento, sendo expulso do Paraíso. A mulher, sempre que associada à sedução, à sexualidade, toma então essa carapuça social de profanação.

Mas Guta vai aos poucos vestindo a carapuça de Eva com uma convicção interior. Externamente não levanta bandeiras, não se faz baluarte ou voz da liberdade, mas permite-se cada vez mais decidir seu próprio caminho, negando as imputações externas à sua pessoa. Essa disparidade interna e externa, dá-se, claro, pelos dispositivos de gênero, pelas normas reguladoras sociais que fazem Guta cada vez mais consciente do perigo sempre imanente das armadilhas sociais. De acordo com Butler (2013):

“Interno” e “externo” só fazem sentido em referência a uma fronteira mediadora que luta pela estabilidade. E essa estabilidade, essa coerência, é determinada em grande parte pelas ordens culturais que sancionam o sujeito e impõem sua diferenciação do abjeto. Conseqüentemente, “interno” e “externo” constituem uma distinção binária que estabiliza e consolida o sujeito coerente. (p. 192)

Essa coerência, no entanto, é performática. É fruto do conflito que as forças controladoras sociais produzem nos indivíduos que a delas desejam se libertar. Externamente se sabe como se deve comportar (como requerem as mediações sociais); internamente se sabe como se gostaria de se comportar. Guta, diferentemente de Maria Moura, ainda tem este pudor, ainda respeita esta estabilidade, mesmo que se permita comportamentos transgressores (dentro de uma discricção segura, que possa dar-lhe ainda a proteção da estabilidade).

Aqui, em nossa opinião, a hermenêutica de Ricouer (2013), a relação corpo e alma de Foucault (2009) e o performativo de Butler (2013) adquirem a sintonia, a união e a complexidade de uma dança interpretativa de subjetividade e atuação. Alma e corpo dialogam, numa liberdade interpretativa e fenomenológica, numa consciência de estar-se e ser-se no mundo; numa magnitude social que diz respeito a sua vivência e entendimento sobre sua própria existência, ainda que se saiba das normas sociais nas quais se está inserido. A falta, aqui experienciada pelo corpo (Butler, 2013) que não pode ser por completo, representa justamente a alma, o espaço interno, a amplitude subjetiva e reflexiva de um sujeito.

A liberdade, nesse sentido, é o expandir desse espaço interno, é o acrescentar a vivência da alma, ao corpo. E é nesse sentido que Guta e Maria Moura se diferenciam e se distanciam. Guta vive um eterno conflito dentro de si por enxergar as diferenças impostas, por saber perceber sua própria vida como a desejaria, por permitir-se ser sexual, mas ainda é regida pelos cuidados da não exposição social. Faz suas escolhas, mas ainda as faz contrabalançando os pesos sociais que elas podem gerar. Maria Moura não: Moura é plena em seus atos performáticos, escracha as regras sociais impostas e, por isso mesmo, cria um espaço só seu, tanto simbólico, como factual, a sua Casa Forte, regida por sua própria noção de justiça. Dentro desta análise, então, Guta alcança vislumbres de liberdade, ao passo que Moura conquista sua liberdade – ainda que viva outros tipos de conflitos decorrentes dessa conquista.

Perto do fim do livro *As três Marias*, em viagem ao Rio de Janeiro, Guta conhece Isaac, um médico grego e ruivo que estudava no Brasil para revalidar seu diploma. Entrega-se a este romance com intensidade e sede. Centraliza todos seus interesses em Isaac, faz dele portal para as vivências que sempre desejara. À exceção de Conceição<sup>32</sup> e Maria Moura (sua primeira e sua última protagonista, respectivamente), essa é uma característica das protagonistas de Rachel: elas sucumbem aos seus grandes amores, aos homens que conquistaram seus corações, a devoção submissa que sempre desprezaram as atinge quando encontram esse grande amor – ainda que seja característica de Rachel

---

<sup>32</sup> Uma das personagens centrais de *O Quinze*, que termina por abrir mão do romance com seu primo Vicente ao criar consciência de que seus mundos e identidades eram muito distantes. “Pensou no esquisito casal que seria o deles, quando à noite, nos serões da fazenda, ela sublinhasse num livro querido um pensamento feliz e quisesse repartir com alguém a impressão recebida. Talvez Vicente levantasse a vista e lhe murmurasse um “é” distraído por detrás do jornal... Mas naturalmente a que distância e com quanta indiferença... Pensou que, mesmo o encanto poderoso que a sadia fortaleza dele exercia nela, não preencheria a tremenda largura que os separava”. (QUEIROZ, 1993, pp. 78-80)

de Queiroz que esses romances tenham todos finais trágicos: suas protagonistas sempre terminam sozinhas. A solidão, inclusive, faz parte do feminino na obra de Rachel de Queiroz.

Mas é em Isaac que Guta encontra o aconchego que até então procurava:

Era bom estar nos seus braços, sentir o seu coração batendo tão perto, sua boca me correr suavemente pelo cabelo, pelos olhos. Afinal eu atingia aquela *impressão de felicidade e sossego* que sempre julgara impossível, inalcançável, no vácuo das velhas noites, quando alimentava em longas imaginações o meu desejo de morte. Agora parava ali. Não pensava, não sonhava, não queria nada, deixava-me estar, passiva e imóvel. (...)

Era como se Isaac, pelo milagre de sua presença, do seu braço em redor dos meus ombros, me restituísse à infância, à alegria livre e nua, enquanto o vento molhado me batia na boca e nos olhos. (QUEIROZ, 1973, p. 164 – grifos nossos)

Havia em Guta de fato essa necessidade de reparação com o masculino: com o pai que lhe depositara no colégio interno após o casamento com a madrasta; com as tantas liberdades que tinha conhecido quando a mãe ainda era viva (essa mãe jovem, menina, irresponsável e moleca, alheia a quaisquer normatividades de conduta) e que não continuaram a existir com seu pai depois da morte da mãe quando Guta tinha sete anos<sup>33</sup>; com os sonhos que alimentara por meio dos romances lidos. Ainda, julgava-se menos interessante que Isaac: “Conto tudo isso dele, que eu, eu não era nada. Boneca, namorada, criança, vivia apenas do toque das suas mãos, num estado especial de euforia” (QUEIROZ, 1973, p. 167). Nessa relação, as expectativas eram apenas dela e havia uma desigualdade no sentir de ambos. “Isaac me queria, era evidente, mas nunca me falara de amor. (...) E eu, que sonhava e fazia projetos sozinha, não ousava pedir nada, imitava o descuido dele) (QUEIROZ, 1973, p. 169). É com Isaac que Guta perde sua virgindade, e nesta passagem do romance fica claro que para Guta, mesmo com todos os seus ideais de liberdade e senso de si, é difícil separar a ação sexual do masculino. Ela fala da relação sexual, da perda da virgindade, como posse, como uma tomada, como se fosse algo dele e não dela, como se fosse uma ação masculina, sem que nessa equação o feminino existisse de forma igualitária. E Isaac assim se comporta: sem compaixão, sem sensibilidade, sem dar àquele momento qualquer tom de unicidade

---

<sup>33</sup> “Ele que soube amar a primeira mulher com aquela paixão tão grande e tão cega, que coisas não terá carecido de matar em si para poder se dobrar à nova vida, metrificada, regulam imutável!” (QUEIROZ, 1973, p. 53).

ou especialidade. Depois do sexo, Guta sente-se realmente como tendo perdido algo, como se precisasse de fato de consolo:

Quando me tomou, não pediu nada, foi acompanhando gradualmente o *seu* desejo, levando-me a compartilhar dele, sorrisos do meu susto e dos meus recuos, obstinado, suave e inflexível. Mais que a dor física, ficou-me dessa primeira entrega uma sensação de medo e *secreta humilhação*; aquele gozo, *que ele tirava de mim, era tão só dele, tão separado de mim, diminuía-me muito!* (...) Eu estava lúcida, lúcida e magoada, e extraordinariamente triste e medrosa. *Queria que ele me consolasse, me abraçasse, me compensasse de tudo.* Porém Isaac, na sua sonolência, deixava-me sozinha, e parecia que a minha função terminara ali – pelo menos até que seu desejo renacesse. (QUEIROZ, 1973, p. 171 – grifos nossos)

Assim como o conceito de poder em Foucault (1985), as noções socioculturais acerca do sexo, o sexo íntimo, o prazer sexual, estão inseridas em um construto social que está emaranhado às relações de poder e às distinções entre os sexos – fazendo assim do prazer sexual também uma problemática associada ao gênero.

Podemos pensar que dentro do universo íntimo de cada indivíduo existem uma série de elementos e significações conscientes e inconscientes que influem em sua sexualidade, em suas noções de prazer sexual e na forma como se relacionam intimamente com seu(s)/sua(s) parceiro(a)(s). No entanto, na intimidade de Guta e Isaac uma série de especificações podem ser pensadas: existe uma relação de premiação quando da perda da virgindade de uma mulher? Guta sente isso? Espera uma reação eufórica e compadecida de Isaac porque sua virgindade tem este peso para si ou apenas gostaria de sentir mais igualitária a paixão que por ele sente? O desinteresse de Isaac estaria associado ao seu desinteresse por Guta ou ele enxerga o sexo a partir de uma perspectiva unilateral, onde apenas o prazer masculino precisa ser saciado?

Vê-se uma evolução libertária em Guta. A Guta que permite-se fazer sexo na areia da praia com o namorado não é a mesma que tinha tantos pudores em outros pontos anteriores do romance. Há uma permissão autoral aí. Mas ela espera ser recompensada por sua emancipação? Ou apenas gostaria que Isaac lhe fosse mais cuidadoso, lhe mostrasse mais interesse – como é sua queixa em outras situações sobre ele.

É difícil responder a perspectiva subjetiva de Guta sem imaginar que esta não esteja inserida nos dispositivos de sexualidade e seus respectivos sistemas de controle. Os medos, inseguranças e horrores que operam em Guta não são apenas de cunho pessoal: a vida sexual da mulher é, em especial, arraigada de fatores sociais. Tanto que a

questão primeira de Guta após sentir-se abandonada e não cuidada no momento pós sexo é: “Resumi de maneira mais fácil as minhas inquietações difusas: --- E... você já pensou... e se eu tiver um filho?” (QUEIROZ, 1973, p. 170).

Para Bozon (2004), a sexualidade humana advém da construção social:

Nos comportamentos sexuais dos indivíduos, as práticas, os relacionamentos e os significados estão enraizados no conjunto das experiências que constituem essas pessoas como seres sociais, dentro dos cenários culturais da sexualidade dominantes em suas respectivas sociedades. Inúmeros são os fatores que contribuem para modelar essa experiência da sexualidade de maneira diferenciada de acordo com os grupos sociais: trajetórias biográficas, influência da religião, condições de vida, redes de sociabilidade, padrões de relação entre os sexos, usos do corpo e posição na estrutura social (BOZON, 2004, p. 97)

Politicamente regulado, o corpo encontra-se dentro de uma prática significativa, que por sua vez está dentro de um campo cultural de hierarquia de gênero (BUTLER, 2013). Logo, quaisquer especulações acerca do sentir de Guta, para sempre juntos às suas inquietações, têm que levar em conta todos esses dispositivos inseridos nas questões de gênero e nas relações de poder. Não se trata de eternizar a mulher como vítima do impulso sexual masculino, mas de colocar sempre em uma perspectiva político-histórico-social a sexualidade feminina e os dispositivos de controle que nela estão embutidos.

Ao fim do livro, Guta se pergunta, sobre Isaac, sobre os homens em geral:

Será que tive, na sua vida, a mesma significação reveladora e inapagável que teve ele na minha?

Nunca o soube.

Aliás, ainda hoje, que sei eu do amor? Como será a atitude de um homem diante de cada mulher que possui? Qual a diferença que pode ele estabelecer entre uma *posse e outra posse*?

Às vezes ele nos diz certa palavra de comovida intimidade que nos toca profundamente, e nos levaria a lhe dar mais, se mais houvesse a dar; e quem sabe não é essa palavra um lugar-comum da ocasião, qualquer coisa já gasta e deformada pelo uso, tão mecânica quanto as outras atitudes do amor? (...)

Talvez os homens usem as ternuras do amor como empregam os “encantado em conhecê-la”, na rua. E é a nossa *ingenuidade inexperiente* que descobre confissões e protestos no que não é mais do que uma cortesia corriqueira.

O abandono feliz do fim, a entrecortada febre de antes, as exclamações incoerentes e comovedoras, quem as dita é talvez a *carne satisfeita*, não é o coração amante. (QUEIROZ, 1973, p. 172 – grifos nossos)

Despir-se de si para ser do outro parece ao longo da história humana ser um mote feminino. É como a imagem da Virgem Santa (associação nominal mais óbvia impossível) que dá-se em vida a Deus, para ser esposa do Senhor, para ser veículo da Divindade na Terra, para ser sinônimo de honra, candura, humildade, serenidade e sacralidade. Na despedida de Isaac, Guta pensa, dolorida: “Se ele me pedisse que ficasse, eu lhe *obedeceria* decerto, *coisa sua que eu era*.” (QUEIROZ, 1973, p. 173 – grifos nossos).

Da relação amorosa com Isaac, de fato, houve uma gravidez. As especulações acerca das consequências sociais disso pululam então na cabeça de Guta: “Tinha medo da luta com toda a gente, da dramática e oficial maldição de Madrinha, da surpresa desesperada de papai, do emprego perdido – de tudo que ia desabar por cima de mim, brutal e impiedoso” (QUEIROZ, 1973, p. 178). Mas este filho é perdido em um aborto atravessadamente voluntário: Guta percebe que a gravidez está frágil, havia adoecido e se recuperado, mas vai com Maria José ao parque de diversões. Lá, rodopia todas as suas dores, gira todas as suas inseguranças, num movimento frenético, como se associado ao desejo de libertar-se dos seus medos e solidão. Tentava afastar da cabeça a teimosa palavra “crime” e seguia, arrastada loucamente pela sombra de uma liberdade que nunca fora alcançada.

O romance termina com Guta retornando ao sertão, à casa do pai. “Sinto-me cada vez mais triste, doente e só” (QUEIROZ, 1973, p. 197). A solidão e a melancolia são sua companhia. Agora olha as estrelas e elas ainda brilham, mas não brilham mais com a esperança teimosa das fantasias e sonhos de outrora: agora brilham com a inquietude de um tempo remoto, com a teimosia fúnebre que permanece a pulsar mesmo que outras luzes tenham se apagado. Guta finda sua história triste. Perdera-se, parece. A mulher que estivera empenhada em construir para si mesma havia se cansado, se desmontado ao longo do percurso, os caminhos alternativos provaram-se curvilíneos demais, difusos demais, desestruturados demais. Uma vez fora da sistemática rede de comportamentos, parece-lhe que não lhe seria possível outro fim. O deslocamento incômodo que sentia no começo da história agora vem com a rigidez do tempo passado. Não há futuro: há apenas os breves sorrisos do passado e um presente automático, repetitivo e enfadonho demais, como sempre interpretara as normas sociais impostas à mulher. “E nem sei quanto tempo hei de ficar ainda, sozinha e desamparada, brilhando na escuridão, até que minha luz também se apague.” (QUEIROZ, 1973, p. 199).



## 5. MARIA MOURA: EM TERRA DE HOMENS, QUEM TEM TERRA É REI

Mônica Raísa Schpun, no artigo “*Lé com lé, cré com cré? Fronteiras móveis e imutáveis em Memorial de Maria Moura*” (2002) analisa a ambiguidade masculino-feminino em Maria Moura e, de acordo com sua análise, há uma inversão da personagem feminina no momento em que Moura veste as calças do pai e corta seu próprio cabelo.

Assim, para Maria Moura, a solução de herdar do pai as calças e o cinturão acaba sendo, dentro do horizonte existente, a melhor. Ou seja, tendo em vista o frágil destino reservado a uma moça em suas condições, em meio aos esforços de Liberato e dos primos em tomá-lhe as parcas terras, *passar para o lado dos homens parece resolver o problema*. Eis o sentido da inversão operada. Sentido de liberdade que, como ela sabe, não está do lado do feminino (SCHPUN, 2002, p. 182, grifo nosso).

No entanto, em nossa análise, defendemos que Maria Moura em momento algum “passa para o lado dos homens”, embora tenha consciência de que, dentro da realidade social em que vive, homem já nasce livre e mulher não. Acreditamos que Maria Moura seja, em sua essência, uma estrategista: desde quando ainda é “sinhazinha” e elabora a morte de Liberato usando atributos associados ao feminino de “mulher sozinha e desprotegida” a, tempos depois, quando chefia seu bando de jagunços.

Propomos que ela, enquanto mulher, entende como o contexto à sua volta funciona, entende as referências desse contexto, os caminhos possíveis do masculino e as limitações impostas ao feminino. Mas, depois de morta a mãe, não se subjugava a essas limitações: busca um caminho em que possa ser dona de si mesma. Por isso nossa hipótese é que ela em momento algum nega seu gênero: sua performance é arquitetada para crescer socialmente e adquirir poder *enquanto* mulher, mesmo que esta mesma performance limite também seus caminhos dentro de uma perspectiva feminina, já que não há, ali naquela sociedade, a *variedade* de mulher que escolhe ser, fugindo assim da concepção local do ser-se mulher.

No entanto, ela traveste-se como estratégia de poder, como arquitetura sistemática para aquisição de seu espaço nessa sociedade. Toma para si comportamentos tidos como

do universo masculino: a violência, o poder, a autonomia. Mas não recebe bem o título de “Chefe” por este ser masculino demais e assume o “Dona Moura”, cabível à mulher forte que é.

João Rufo, que no dizer de Zé Soldado, parecia um sargento em campanha, me perguntou:

- A gente ataca, Chefe? (Estava começando a me chamar de ‘chefe’ para dar o exemplo aos outros. Dantes só me chamava de Sinhazinha.)

Eu levantei a mão no ar:

- Esperem aí. Vamos combinar direito. (QUEIROZ, 1992, p. 112)

(...)

Era assim que eles agora me chamavam: a Dona. Às vezes diziam também ‘Dona Moura’ e eu achava que estava bem. Acabada era a ‘Sinhazinha’ do Limoeiro; nem tinha pegado aquela história de ‘Chefe’ que o João Rufo inventou. *Muito macho pro meu gosto.* (QUEIROZ, 1992, p. 149 – grifo nosso)

Assim, é **como mulher** que Maria Moura é analisada aqui: esta mulher que rompe as fronteiras impostas ao feminino e cria novas fronteiras para si. Não acreditamos que Maria Moura renuncie seu gênero ou que vivencie seu contexto de maneira masculina. Ela percebe o (não) papel da mulher na sociedade a que pertence e **para si** modifica estes parâmetros: em nome de **sua** ambição, em nome de **seus** desejos. Por isso mesmo é que resalto que Maria Moura não *passa para o masculino*, Moura constrói um tipo de travestimento utilizado apenas no âmbito do poder: como ferramenta social para obter aquilo que deseja, como instrumento de conseguir para si espaços sociais que lhe auxiliem a conquistar poder e sua terra, Maria, através de estratégias e violências (ambas características do universo masculino no contexto a que pertence) galga para si reconhecimentos sociais que não seriam possíveis de serem conquistados através das censuras impostas ao feminino. Se os espaços sociais existentes são os masculinos, Moura faz uso dos aspectos que lhe deem acesso a esses para que possa conquistar aquilo que almeja. Há, sim, um espelhamento no masculino, mas mais como uma superação do imposto ao seu próprio gênero, como um sóbrio e ambicioso *se eles podem eu também posso*: Maria entende e arquiteta as ações e suas estratégias e quer sempre mais para si, sem subjugar-se jamais.

Ela entende-se mulher, enquanto sexo biológico, mas reconhece não ter espaço no lugar-comum do ser-se mulher na sociedade de que faz parte. É um ser que tramita entre os gêneros, mas perde-se de pertencer completamente a cada um deles (dentro de um pensamento binário e de padrões de comportamento pré-estabelecidos) justamente

porque esses, dentro deste modo operante, são formados de estereótipos aos quais não pertence.

Eu chegava a pensar às vezes em entregar o que era meu a ele – a casa a fazenda, os homens, o comando de tudo, ficar sendo só a mulher dele – Duarte, ia se danar, ia embora, mas que se danasse! Paciência!

Felizmente, mesmo nesses delírios de fraqueza, uma coisa me dizia: ele não quer a mim, eu não sou bonita, não sou nova, *nem ao menos me visto de mulher, ou tenho jeito de mulher. O que ele quer em mim é a Moura, a calça de homem, o chicote, a força! Ele é atrevido mas é fraco, acho que gosta de mim – ao seu modo – mas só vai continuar gostando enquanto eu for o que sou.* Aquela Moura capaz de enfrentar outros homens, sem medo. Até pelo contrário, dando medo a eles... Se eu largar os meus modos, se eu perder a minha fama e o meu comando, ele logo se abusa de mim e sai atrás de outra. É, eu não me engano. Queria me enganar, mas a esse ponto não perdi a cabeça: com Cirino eu não me engano.

Falo e penso isso tão claro, mas no meu peito só existe confusão. Porque eu fico tremendo só com a ideia de vê-lo ir embora. Já pensei, me rindo sozinha, em trancar aquele diabo no cubico e só tirar de lá quando me desse na veneta. *Deve ter homem que faz isso com mulher. Por que eu não posso fazer o mesmo com Cirino?* (QUEIROZ, 1992, p. 394 – grifos nossos).

De fato, não se pode analisar a trajetória e escolhas de Maria Moura sem analisar também as relações de poder de seu contexto. Estamos olhando um ambiente em que as relações de poder passam essencialmente pelo gênero e pela terra: o sertão traz peculiaridades próprias, onde a violência factual e simbólica estão associadas ao mando, ao dono da terra, ao indivíduo que tem poder. Não se escuta, neste contexto de Maria Moura, sobre mulheres que tenham histórias próprias. As histórias são dos homens: até nas memórias de Maria Moura, são seu avô e seu pai que brilham, que narram, que discursam e fabricam histórias.

Me virei para João Rufo:

- João, os outros eu não sei; mas você não se lembra do Avô e Pai falarem nas terras da Serra dos Padres, que são nossas de direito, desde quando ainda andava índio por lá?

João Rufo concordou que se lembrava muito bem, tal e qual Sinhazinha dizia.

- É tudo nosso – quero dizer, meu, herança do Avô e de Pai. Muita terra, boa de criação, de planta, de tudo. Madeira, então. Cada cedro que dois homens de mãos dadas não abarcam. E diz o povo mais antigo que lá tem botija de ouro enterrada pelos padres, faz quase cem anos. Isso eu não sei de certeza, mas dizem.

Os homens sorriram, interessados. Continuei:

- Anos depois Pai teve notícia, por um passageiro, de que na Serra dos Padres morava uma gatinha ocupando a terra. Pai ainda pensou em ir lá, retomar o que era dele. Mas tinha que brigar com essa gente, formar grupo armado, abrir luta. Ele então foi deixando para depois; nessa época estava embelezado em situar o Limoeiro, que era perto da Vargem da Cruz, com mais conforto para a mulher, os filhos. *Afinal, coitado, de todos os filhos que ele esperava, só vinguei eu – e mulher.* (QUEIROZ, 1992, p. 82 – grifo nosso)

Não há protagonistas femininas. Como defende Scott (1990), o gênero desempenha um papel regulador do feminino, limitando e moldando o construto dos atores sociais. Não há sequer representatividades femininas para as mulheres que são o foco desde estudo. Suas mães são tão ‘apagadas’ quanto o destino social de cada uma delas também seria. O fato de Moura não ter rompido com os parâmetros sociais quando sua mãe ainda era viva, ilustra a realidade das moças “filhas de família” no contexto da obra (ou seja, mulheres advindas de uma classe social privilegiada). Mulheres são coadjuvantes das histórias masculinas, são tidas como seres invisíveis e decorativos, com a função primordial de procriar. Suas ambições e desejos, se existem, se no interno delas suplicam para serem ouvidas, no externo são suprimidas por toda a coerção social que existe à sua volta desde quando ainda são meninas.

Quando Moura rompe como figurante e passa a ter sua própria história, protagonista de si, é justamente o momento em que ela trespassa a barreira de gênero que lhe é imposta e toma para si um novo horizonte de possibilidades<sup>34</sup>. Isso acontece quando ela se vê ameaçada por Liberato, muito antes de Maria Moura vestir as calças do pai: “A sorte minha foi que, mesmo debaixo daquele medo, eu não fiquei sem ação e resolvi me defender. Nas mãos dele eu já estava, e pra não ter a sorte de Mãe, tinha que *atacar*, antes que fosse tarde. Era ou ele, ou eu.” (QUEIROZ, 1992, p.24 – grifo nosso). Muito mais que se defender, Maria ataca, postula uma estratégia que não gere suspeitas e que a livre daquele que atravancava o seu caminho e tolhia a sua liberdade.

Podemos, em outros trechos do livro, perceber momentos em que Moura acata as limitações e mordomias da vida de sinhá: “Eu sempre tinha vivido trancada em casa, as

---

<sup>34</sup> Aqui é importante que ressaltemos a previsibilidade dos destinos femininos quando não há esse rompimento: a mulher, ser invisível, assim permanece ao longo de sua trajetória. A Mãe de Moura, por exemplo, só torna-se personagem porque se “amigou” com Liberato, rompendo um comportamento padrão esperado de uma viúva. Para se ter liberdades, dentro desse contexto de opressão e problemáticas de gênero, é necessário romper de alguma maneira com as limitações sociais impostas.

cunhãs me trazendo tudo na mão, preparando meu banho, lavando e passando a minha roupa, fazendo comidinha especial porque eu era biqueira.” (QUEIROZ, 1992, p. 120). Ao longo de sua formação, as mulheres são direcionadas ao enclausuramento, ao tolhimento de sua liberdade, já que liberdade significaria a ameaça à “virtude” dessas moças (entenda-se por virtude aqui a virgindade exigida das moças de família), que deveriam ser preservadas para as futuras alianças de casamento que poderiam trazer benefícios sociais ou materiais à família. “No exercício da função patriarcal, os homens detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como desvio” (SAFFIOTI, 2002, s/p). E, neste contexto, é essencial observar que gênero e liberdade vêm intrinsecamente associados.

Marivalva, a prima de Maria Moura, irmã de Tonho e Irineu, também é censurada de sua liberdade: “Eles todos saem, só eu fico, neste degredo. Trancada neste sítio velho, estas Marias Pretas dos meus pecados, este buraco do cão. Que foi que eu fiz para me trazerem presa?” (QUEIROZ, 1992, p. 71).

De acordo com Cruz e Oliveira:

essa tendência de deixar a mulher invisível perpetuou por muito tempo e exprime a condição de dominação e a privação da mulher sertaneja estereotipada de inúmeras formas. O isolamento funcionava como um rótulo e era uma forma de resguardar a honra. Era uma imposição e a mulher não participava dessa decisão, apenas obedecia, o que tornava uma vivência frustrada para elas. Funcionava como uma forma de protegê-las dos olhares estranhos, garantindo tranquilidade para a consumação do casamento, movido por obrigação, gerando uma das mais violentas formas de dominação. A mulher não podia fazer as próprias escolhas e expressar o desejo da liberdade de decidir sobre a própria vida. (2011, p. 6).

De acordo com Michel Foucault, os sistemas punitivos “ainda que não recorram a castigos violentos ou sangrentos, mesmo quando utilizam métodos “suaves” de trancar ou corrigir, é sempre do corpo que se trata, do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade delas, de sua repartição e de sua submissão” (2009a, p. 28). Há essa recorrência ao longo do livro: as mulheres ‘guardadas em casa’<sup>35</sup>, em geral temerosas com o mundo, a dominância masculina e as proibições que se dão em vários níveis e às

---

<sup>35</sup> Existe essa relação entre a posse e o feminino: às mulheres não é dado o direito de escolha, são propriedades dos homens aos quais são subjugadas, em geral por meio da força física, social ou da coerção psicológica.

quais os homens não estão sujeitos. “As mulheres sofreram ao longo da história um processo de silenciamento e exclusão. O sujeito que fala é sempre masculino, na literatura, na lei e na tribuna. A ele são reservados os lugares de destaque, tornando o homem mais visível” (SCHOLZE, 2002, p.175).

Sob o olhar dos estudos de gênero, é possível observarmos o confinamento da mulher não apenas como um hábito familiar e social, mas também como uma estranha ferramenta de "proteção" à mulher ou a imagem dela e da família. Os espaços para homens e os espaços para mulheres são distintos, reconhecidos como tais socialmente, havendo uma alarmante limitação espacial para as mulheres, em detrimento dos homens terem para si muito mais do mundo à sua volta.

O mundo lá fora era grande e eu não conhecia nada para além das extremas do nosso sítio. E tinha loucura por conhecer esse mundo. Quando menina, ainda, saía pela mata com os moleques, matando passarinho de baladeira, pescando piaba no açudinho, usando como puçá o pano da saia. *Mas, depois de moça, a gente fica presa dentro das quatro paredes de casa.* O mais que saí é até o quintal para dar milho às galinhas, uma fugidinha ao roçado antes do sol quente, trazer maxixe ou melancia, umas vagens de feijão verde. O curral é proibido. Vive cheio de homem. E ainda tem o touro, fazendo pouca vergonha com as vacas. *Fica até feio moça ver aquilo.* (QUEIROZ, 1992, p. 62 – grifos nossos).

Mas, ao mesmo tempo, para a Maria Moura que já está em *andança*<sup>36</sup>, que já percorre a trajetória em busca de si e de suas terras, já existe um pensamento mais crítico diante da forma que fora criada: “Mãe tinha me acostumado muito mal.” (p. 120). E um senso de liberdade começava a nascer em Moura: “Agora eu estava livre de tudo, sem casa, sem dono, sem família, e daí? Pelo menos ninguém me botava o pé no pescoço” (QUEIROZ, 1992, p. 122).

Michel Foucault afirma ainda que, em qualquer sociedade, “o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhes impõem limitações, proibições ou obrigações” (2009a, p. 58). Logo, é de uma simbologia relevante e contextual o primeiro ato de Maria Moura uma vez que sai do sítio do Limoeiro com seu bando de homens:

---

<sup>36</sup> Em minha dissertação de mestrado chamei de “andança” o período após a fuga do Limoeiro, na trajetória feita até a chegada à terra das Serras dos Padres. Este período é de grande importância e transformação em Moura: é quando se dá a transição da *Sinhazinha* para a *Dona Moura*.

Não sei o que tinha na minha voz, na minha cara, mas eles concordaram, sem parar para pensar. Aí eu me levantei do chão, pedi a faca de João Rufo, amolada feito uma navalha – puxei o meu cabelo que me descia pelas costas feito uma trança grossa; encostei o lado cego na minha nuca e, de mecha em mecha, fui cortando o cabelo na altura do pescoço.

Dei um nó na trança aparada e entreguei a João Rufo, junto com a faca:

- Guarde esse cabelo no alforje.

Os homens olhavam espantados para os meus lindos cabelos. Pareceu até que o Maninho tinha os olhos cheios de água. E eu desafiei:

- Agora se acabou a Sinhazinha do Limoeiro. Quem está aqui é a Maria Moura, chefe de vocês, herdeira de uma data na sesmaria da Fidalga Brites, na Serra dos Padres. Vamos lá, arriem os animais. (QUEIROZ, 1992, p. 84)

A ideia de Foucault (2009a) é que sexualidade e poder são coextensivos. A essa concepção, Butler (1990) faz a crítica de que essa premissa “refuta implicitamente a postulação de uma sexualidade subversiva ou emancipatória que possa ser livre da lei” (p. 53). Ao desconstruir os papéis relacionados aos homens e às mulheres, Simone de Beauvoir (1967) diz que determinadas práticas e características do masculino ou do feminino são dadas a partir de fatores culturais, e não biológicos. Esse construto, feito a partir das relações sociais, normas de conduta, relações econômicas, contexto e cultura, gera uma diferença ante a visão de si e do outro(a), onde ao homem é dada a tomada de decisão e as mulheres são treinadas à submissão. Por essa teia de relações passa a subjugação da mulher e de seu destino.

Quando Maria Moura traz para si a decisão de escolher seu destino, ela promove a quebra desse construto social. No entanto, dentro de uma sociedade em que o poder está intrinsecamente associado à violência, isso teria que vir associado à força e a um contexto que firmasse essa resistência. Maria Moura é mulher que chefia homens: está cercada deles. E é justamente nessa relação que podemos observar aspectos de desconstrução dos fatores limitadores de gênero: ao invés de ser subjugada, Maria Moura lidera. O mando é dela, a palavra de ordem, o direcionamento. Porém, é importante observar que Maria Moura **não** é homem e tampouco tenciona ser; logo, a relação que se estabelece entre ela e seus ‘cabras’ continua a não ser de igualdade:

Sempre me senti muito só. Agora, naquela intimidade obrigada com meus homens, eles prosando, discutindo, eu entendia que eles não falavam muita coisa por respeito à minha pessoa. Eu podia ser

o chefe, como exigia que eles me considerassem, mas era também a Sinhazinha, que João Rufo de certo modo ajudou a criar e que os rapazes tinham visto menina. (QUEIROZ, 1992, p. 87).

Existe este paradoxo sempre: do ser-se mulher (dentro da conjuntura social de que faz parte) e do querer-se e ter-se poder, já que as inscrições culturais não tem espaço para ambas. Maria Moura é fiel à sua ambição, tem consciência de que só conquista e mantém sua posição de poder por manter-se irredutível em sua posição de mando. E, embora tenha momentos em que imagina como a vida seria se tivesse ela seguido um curso “esperado” dentro do não-papel da mulher a que estava acostumada, ainda assim, é como autora de seus próprios desejos e vontades que Moura mantém-se firme em sua liderança e poder.

Então, venho pensando muito nesta vida que eu escolhi – não pode ser como eu queria antes. Não sou cabra macho pra viver no meio dos homens e não sentir nada. Talvez se eu não conhecesse a vida, não conhecesse homem, se o Liberato não tivesse me ensinado o que é o prazer do corpo. (...)

E eu gosto de ser a senhora deles. Eu gosto de comandar: onde eu estou, eu quero o primeiro lugar. Me sinto bem, montada na minha sela, no alto do meu cavalo, rodeada dos meus cabras; meu coração parece que cresce, dentro do meu peito. Mas, por outro lado, também queria ter um homem me exigindo, me seguindo com um olho cobiçoso, com ciúme de mim, como se eu fosse coisa dele. (QUEIROZ, 1992, p. 202)

A disparidade das inscrições culturais são essas que deixam “fora” aqueles que não encaixam-se aos moldes da normalidade da lei paterna. No entanto, ao analisarmos os processos e contexto de *Memorial de Maria Moura* podemos perceber que são essas mesmas inscrições culturais, esses limites de gênero, cuja imposição criam a noção de homem e mulher e os respectivos comportamentos associados a cada sexo biológico, são essas mesmas normatividades que, também, ao limitar expressões subjetivas, criam os artifícios sociais para a quebra, para as expressões de gênero que transbordam os limites previstos pela binariedade.

As identidades de grupo são um aspecto inevitável da vida social e da vida política, e as duas estão interconectadas porque as diferenças de grupo se tornam visíveis, salientes e problemáticas em contextos políticos específicos. É nesses momentos - quando exclusões são legitimadas por diferenças de grupos, quando hierarquias econômicas e sociais favorecem certos grupos em detrimento de outros, quando um conjunto de características biológicas ou religiosas ou étnicas ou



culturais é valorizado em relação a outros - que a tensão entre indivíduos e grupos emerge. (SCOTT, 2005, p. 19)

Há momentos em que, por conquistar lugar de mando em uma sociedade paternalista, Maria toma para si, também, comportamentos estereotipados masculinos. Ao mesmo tempo Moura esbraveja em um eterno paradoxo entre o poder e o sentir, o ser-se e o ter-se, em um mundo aonde não pode ser mulher e ter poder, aonde não pode não-ser mulher e ser frágil, em um mundo de estereótipos estáticos e cuja tensão que o diferente causa pode colidir com o já conquistado por ela a qualquer movimento:

E se eu me matasse com ele? Aí o *orgulho de Maria Moura é que se revoltava*: este anos todos você lutou, sua louca, pra fazer o que *nem Pai nem Avô fizeram*, recuperar a Serra dos Padres, situar sua fazenda levantar a Casa Forte. E você fez muito mais do que eles jamais sonharam. *Você é rainha desta terra aqui*, tem a Casa Forte e tem senhoria, tem riqueza e tem mais força do que todos esses beiradeiros que pensam que são ricos, léguas e léguas em redor. Maior do que a Casa Forte de Maria Moura, só a Casa da Torre – e essa mesma o povo diz que já se acabou, na Bahia.

E agora você quer se acabar também, com a paixão *pelo menino de má fé* que, fora de qualquer dúvida, nunca ao menos lhe quis bem? *Senão, ele não tinha ido se gabar que você comia na mão dele – e dizer isso na casa das raparigas!*

Não. Essa não. Não me passa na garganta, não engulo. (...)

Eu tenho é que *dar um castigo completo, pra todo mundo ficar sabendo, no sertão: que ninguém trai Maria Moura sem pagar depois. E pagar caro*. E nesse momento enfrentei pela primeira vez o pior: *ele tem que pagar com a vida*. De novo me vejo na situação que *começou* com a morte de Liberato: *ou é ele, ou sou eu*.

E se eu não aguentar, paciência: se o sangue pisado aqui dentro me matar envenenada – pois bem, eu morro! Vou morrer um dia, afinal. Todo mundo morre. *Mas eu quero morrer na minha grandeza*. (QUEIROZ, 1992, p. 421 – grifos nossos)

Em nossa análise, o que vemos no constante discurso de Moura por seu lugar, por suas conquistas, por seu espaço de mundo, por seu reconhecimento social, por resistir bravamente do topo de sua liderança e poder é, também, uma disputa entre o feminino e o masculino: ambos encerrados e misturados na figura ambígua que Maria Moura forma. A *grandeza* não é permitida às mulheres, mas esta mulher a conquistou: mais e melhor que os homens de sua família, maior que todos os senhores dos arredores de suas terras, ela conquistara algo impensável ao feminino: *senhoria*. E era mulher. Era a D. Moura. Não se apresentava como homem, embora vestisse calças, embora não tivesse “jeito de mulher” (p. 394) porque, para ter jeito de mulher ela teria que ser igual

a todas as outras que eram submetidas à sombra e ao desejo de seus homens. Maria Moura escapa do binômio sexual e dos estereótipos de gênero ali social e politicamente designados.

Que mulher era essa que não se portava como mulher? Que líder era esta que não era um homem? A existência da sinhazinha do Limoeiro era uma normalidade ante o banal de ser-se mulher ali; a existência de Maria Moura, chefe de jagunços, era uma ousadia à todas as normas sociais existentes naquela sociedade. Esse não-lugar que Moura habita denuncia a falta de categorias às mulheres que fogem à norma social imposta. Só poderia haver um tipo de mulher: a que se casa com seu homem e, se não casada, a que permanece na casa de seu pai. Que mulher era essa que em nome do poder e da autonomia rompia as regras criadas para as mulheres? Que mulher era essa que amava homens mas, no final das contas, a eles não se submetia? Que quando chegava no “ou é ele ou sou eu”<sup>37</sup> sempre escolhia a si própria?

Foucault (1985), ao falar sobre o que chama de “dispositivo de sexualidade”, discorre sobre a construção social das funções deste:

Primeiro a noção de “sexo” permitiu agrupar, de acordo com uma unidade artificial, elementos anatômicos, funções biológicas, condutas, sensações e prazeres e permitiu fazer funcionar esta *unidade fictícia* como princípio causal, sentido onipresente, segredo a descobrir em toda parte: o sexo pôde, portanto, funcionar como significante único e como significado universal. (p. 144-145 – grifos nossos)

A existência de Maria Moura é uma quebra social. Ao mesmo tempo, sendo mulher, ela utiliza-se de todos os artifícios de liberdade que estariam disponíveis a um homem. O faz, cheia de orgulho próprio, mas ao colocar-se no sentido afetivo (heterossexual) sempre se diminui enquanto mulher justamente por não se encaixar no modelo que seria o normativo.

Fiz das tripas coração e confessei ainda que eu tinha me apaixonado pelo desgraçado e que ele abusou de mim, da minha boa fé...  
-- Abusou de vocemecê, comadre? – Valentim estava escandalizado.

---

<sup>37</sup> Liberato, Jardimino e Cirino: as três mortes arquitetadas por Moura são descritas nesta perspectiva do “Agora era ele, ou eu” (QUEIROZ, 1992, p. 448) e “Eu, já não seria capaz de matar quem me servisse. Mortes que já fiz foi em caso extremo, era sempre ou eles, ou eu” (p. 23)

-- Se você pensa que ele me *desonrou* está enganado. *Eu não era nenhuma donzela inocente* quando Cirino chegou. *Sou uma mulher livre, não dou satisfação a ninguém.* Com essa vida que eu escolhi pra mim, *como é que eu podia pensar em me guardar para um marido? E qual seria o homem que ia aceitar ser o marido de Maria Moura? Uma mulher que se comporta como homem e vive cercada da sua cabroeira armada?* (QUEIROZ, 1992, p. 450 – grifos nossos)

Quando Joan Scott (1990) trata o gênero enquanto categoria útil à história como um todo e não apenas à história das mulheres, ela tenta dinamizar o gênero e seus fatores reguladores sociais, envolvendo tudo o que o compõe enquanto categoria formadora de realidades sociais e enquanto aspecto que envolve a história tanto de homens como de mulheres. A problemática de gênero é, sem dúvida, um campo formador de desigualdades e de hierarquias sociais. Quando temos Maria Moura, ora a ver a ver sua realidade a partir de uma perspectiva de liderança e de força, em um alto patamar de hierarquia de poder; ora a ver-se a partir de uma perspectiva diminuta e não merecedora do afeto e compromisso de um homem (por não ser uma mulher como as outras), adentramos o simbolismo categorizador do gênero, que a partir das significâncias sociais relativiza o ser-se homem e mulher numa simbiose de valores postos. Nas palavras de Butler (1990):

como objeto constituído ou significado de troca pelo qual a lei paterna estende seu poder e o modo como se apresenta, diz-se que as mulheres são o Falo, isto é, o emblema de sua circulação contínua. Mas esse “ser” Falo é necessariamente insatisfatório, na medida em que as mulheres jamais poderão refletir plenamente essa lei. (p. 77)

De acordo com Haraway (2004), “gênero é central para as construções e classificações de sistemas de diferença. A diferenciação complexa e a mistura de termos para “sexo” e “gênero” são parte da história política das palavras” (p. 209). É complicado focar-se na questão de Moura vestir-se de masculino, pois as roupas masculinas são uma figuração e performance do contexto que constrói para si. Maria Moura, composta como ela foi, é a personificação da aparição social da força, características regentes que representam as “forças que policiam a aparências social de gênero” (BUTLER, 1990, p. 59). Sendo, assim, as calças do pai *um* aspecto no todo que compõe a atitude de rompimento de gênero de Moura. “Eu acho que ela escolheu essa

roupa para impor respeito à cabroeira. E, nela, não fica mal” (QUEIROZ, 1992, p. 351). Até porque a quebra social de Moura com as designações atribuídas e impostas ao gênero dá-se muito antes dela vestir as calças do pai, esta quebra ocorre a partir da primeira resistência, de sua primeira investida contra a subjugação feminina<sup>38</sup>, no caso, contra Liberato.

Mas, embora resolvida, que é que eu podia fazer? *Sozinha, nada*. Como é que eu ia poder lutar contra aquele homem, um monstro de homem, duas vezes o meu tamanho? (...)

Ai, eu tinha que procurar ajuda. (...)

Jardilino me comia com os olhos, posso dizer. Eu sabia, sentia; naquela altura o Liberato já tinha me ensinado a lidar com homem. Como toda sinhazinha bem ensinada pela mãe, para nós, caboclo não era homem, era traste da fazenda. É, mas eu agora trazia os olhos abertos e podia enxergar o Jardilino como homem. Mãe tinha nojo de gente escura. Eu não. Jardilino era escuro mais era limpo, tinha todos os dentes na boca. (...)

*E eu não tinha mais nada da mocinha boba do tempo de Mãe. Sabia muito bem o que um homem quer da gente – mesmo senso um caboclo como o Jardilino.* (...)

Da terceira vez ele já chegava mais atrevido; e eu, vendo que ele rondava por perto, de novo me sentei no parapeito do alpendre, como quem não quer nada. Jardilino me abraçou pelas costas, segurando os meus seios na concha das mãos; me beijou o pescoço, até que eu me virei, para ele me beijar na boca. *Acho que o pobrezinho nem sabia dar um beijo assim; eu que fui ensinando, disfarçado*. Eras as artes que eu tinha aprendido com o Liberato. Mas quando ele foi me enfiando as mãos pelos botões da blusa, eu lhe segurei o pulso e disse:

-- Agora não que eu sou moça. Assim, só depois do casamento.

Jardilino afastou as mãos, meio assombrado:

-- E a Sinhazinha tinha coragem de se casar comigo? Um pé-  
rapado feito eu?

E aí eu expliquei, *com muito simplicidade*, que não era pessoa de orgulho. Por quem ele me tomava? Em mim, quem mandava era o coração. Jardilino perguntou então se o Seu Liberato levaria a gosto esse casamento.

Eu comecei a chorar. Soluçando, fui dizendo que aquele homem me perseguia e a intenção dele era tomar tudo o que era meu. *Queria até me tirar a honra, me botar perdida*. E eu morria de medo dele.

-- E olhe, Jardilino, o Liberato já está de olho em nós dois. Aquilo sabe farejar que é cachorro!

Parei um pouco, continuei:

---

<sup>38</sup> Nesta perspectiva a Mãe de Moura é também uma mulher atípica, que traz para si a quebra da norma social e planta em Moura essa semente de liberdade. “A amizade com Liberato, Mãe nunca escondeu de ninguém, era mesmo amigação de porta aberta. E nas vistas da filha mocinha, imagine que bom exemplo!” Uma antiga amiga de mãe defendia: “Mas antes do finado marido se acabar, ela era boa mãe de família, até devota. Não perdia missa de domingo, vinha a cavalo do Limoeiro.” (QUEIROZ, 1992, p. 33).

-- Posso te contar ainda mais: um dia desses, o Liberato vendo eu dar café aos homens e fazer um ar de riso pra você, quando lhe entreguei a tigela, o desgraçado me chamou de parte e me disse numa fúria: “No dia em que eu desconfiar de alguma amizade particular de você com outro homem, mato primeiro o cabra e depois você tem de se ver comigo...”

Isso era mentira, claro; pra começar o Liberato nunca tinha me visto olhando para o Jardimino. Mesmo porque só muito ultimamente é que eu tinha reparado no caboclo. *E, para rematar, para deixar tudo mais perigoso, segurei o rosto do rapaz entre as mãos e lhe dei um beijo na face.* (...)

Dois dias depois, na primeira vez em que pôde falar comigo, Jardimino me disse no ouvido:

-- Que é que a Sinhazinha achava se eu matasse ele?

*Eu me benzi, fazendo de assustada:*

-- Credo em cruz, Jardimino, matar um cristão? (QUEIROZ, 1992, p.24-25 – grifos nossos)

Não podemos refutar a trama inicial de Maria Moura: toda essa conjectura, essa encenação, esse início de flerte com a persuasão e o poder é o primeiro alvorecer de sua liberdade, da quebra normativa, da saída da casca que lhe impõe o gênero. Linda Nicholson (2000) defende que quando pensamos no conceito de mulher devemos entender como uma palavra “cujo sentido não é encontrado através da elucidação de uma característica específica, mas através da elaboração de uma complexa rede de características” (p. 35). Há que se pensar que, neste ponto do romance, Maria Moura, ainda Sinhazinha, utiliza-se de ferramentas sociais tidas como femininas: a persuasão, o apelo à inocência e à fragilidade, a sensualidade e o pedido de um salvador que lhe resgate do perigo. Para Scott (1990) o gênero é “um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é um primeiro modo de dar significado às relações de poder” (p. 14). Podemos entender, então, a trajetória de Maria Moura como uma trajetória de poder relacionada ao gênero, seja esta ora tramitando pelo feminino, ora tramitando pelo masculino. Eis o fundamento base do romance de Maria Moura: é no poder que ela encontra sua liberdade, o saciamento (ainda que sempre parcial) de sua ambição. Para Butler (1990), o corpo é um signo cultural. Ela associa os significados imaginários do corpo ao desejo – no caso, o desejo sexual. Em *Memorial de Maria Moura*, no entanto, este desejo está associado a uma posição social (que, dentro de uma perspectiva de análise, não está tão longe do desejo sexual). A transformação de Moura é tanto mais performática e associada a um reconhecimento social de poder.

Para Joan Scott, uma das premissas da teorização do gênero é ainda que "o gênero é uma primeira maneira de dar significado às relações de poder. Seria melhor dizer: o gênero é um primeiro campo no seio do qual, ou por meio do qual, o poder é articulado" (p. 16). Existe a premissa do campo de ação de cada gênero: é nessa premissa que Maria Moura, sensitivamente, se baseia. Se agindo dentro de um campo feminino ou dentro de um campo masculino o essencial a seu destino é que Moura *age* e isso já a catapulta para fora do comportamento engessado e incumbido à mulher. Ali já não há a inocência dos ser-se cuidada: ela age por si, por seu futuro e destino, por seu bem-estar. Ao cuidar de si mesma, ao proteger sua herança e arquitetar um plano de ação que a retirasse da margem de perigo e ameaça em que se encontrava pela imposição de Liberato, Moura já adentrava um espectro de ação do campo masculino, mesmo que ainda não estivesse vestindo as calças do Pai.

Jardilino contou que já tinha pensado numa saída:

-- Eu começo uma briga com ele, na bodega, ele vem em cima de mim, aí eu puxo a faca e acabo de uma vez com aquele velho descarado...

-- Eu me agarrei com o braço do cabloco:

-- Não, não! Que é que adiantava isso? Você ia preso e eu ia junto, porque não havia de abandonar você... *Tem que ser uma morte bem pensada. Uma espera... Longe de casa, de noite no escuro, que ninguém lhe veja...* Numa hora que ele estiver andando só. Você podia se esconder numa moita e lhe mandar um bom tiro. Você sabe atirar?

-- Atirar eu sei, mas arma é que não tenho. Uma que tive, perdi no jogo...

*Eu fiz que pensava, depois fiz que tinha uma ideia:*

-- Já sei! Aqui em casa tem um bacamarte velho, que é mesmo do Liberato. (...)

Jardilino estranhou:

-- Nunca pensei que Sinhazinha entendesse tanto de arma.

-- Liberato me ensinou. Passou mais de uma tarde inteira, armando e desarmando o bacamarte, me ensinando como se faz. Ele acha que mulher tem que aprender a se defender. Quando os homens andam fora, elas é que têm de dar a guarda. Isso ainda foi no tempo de Mãe. Mãe tinha horror a arma, não queria nem ver. Mas eu gostei e aprendi. *Olha, Jardilino, se eu não faço isso com as minhas mãos, é porque eu não posso sair de casa e passar a noite na tocaia, esperando por ele.*

O caboclo deu mostras até de se envergonhar por ter duvidado de mim:

-- Deus me livre! *Isso é serviço só pra homem!* Sinhazinha pode me dar a arma ainda hoje? (QUEIROZ, 1992, p. 27-28 – grifos nossos)

A diferenciação entre os sexos está, também, associada às características que formam a identidade do masculino e do feminino; aliem-se a isso as questões que estão atreladas à significação social de raça e classe social em um dado momento histórico e temos uma conjuntura formadora de papéis sociais e identidades das quais é difícil desassociar-se. Dentro de uma conjuntura social em que a defesa da honra ou que a possibilidade de posse ou uniões está constantemente relacionada ao poder, “a violência se erige, assim, em uma conduta legítima”. (CARVALHO FRANCO, 1995, p. 51).

Existem vários ambientes de denúncias no universo de *Memorial de Maria Moura*: mulheres não são livres para escolher seus caminhos, se o fazem, é a partir de uma quebra social e rompendo com a família que a subjulga (e recebendo todas as consequências sociais de quem, por essa quebra, não é mais parte do construto que a protege ao mesmo tempo em que a sentencia a uma vida sem subjetividade); o papel do estado, do governo, é visto com grande desconfiança<sup>39</sup>, ali ainda impera a lei do mais forte, as justiças pessoais e de honra, o mando pelo qual se estabelecem as vinganças e a legitimidade social presente; há um forte sistema de hierarquias baseado na lei paternalista e nas diferenças de raça e classe; não há leis protecionistas das mulheres, que são posses de suas famílias, e o ambiente de denúncia, quando há, está relacionado à honra (em um sentido paternalista e virginal) sexual da mulher, que só pode ser maculada com o aval da família; dentro dessa perspectiva, toda e qualquer violência em defesa à honra e por vingança é tolerada, esperada, incentivada e respeitada socialmente, ainda que, oficialmente, pudesse ser punida por lei. A referência ao Pai permanece sempre, mesmo no momento de vestir as calças que foram dele: “Voei em cima da sela – sela de homem – claro que era também a sela de Pai. Ali era tudo dele, até eu – até eu, não – principalmente eu, sangue e carne dele.” (QUEIROZ, 1992, p. 65).

Ainda, dentro dessa casta de papéis sexualmente orientados, Maria Moura mostra entender como funcionam as regras ali imposta e usa-se dessas mesmas designações para encontrar saídas que lhe beneficiem e, através dessas, conseguir o que almeja. Percebe como tratar o ego masculino, como direcionar ações sem que pareça que é ela a arquitetar estas mesmas ações, utiliza-se dessa cultura de justiça e honra que são

---

<sup>39</sup> “Quem vive na nossa profissão, quanto menos briga tem com o governo, melhor. Governo, autoridade, o bom é trazer sempre no agrado, dar segurança a portador deles, mandar cavalo para o delegado ficar usando, molhar a mão e as goelas dos praças, quando eles procuram a gente. E no dar a eles uma informação, deixar perdido no meio das pistas falsas um grãozinho de verdade, pra sustentar a confiança dos homens. Só quando se trata de inimigo nosso, então é dar o serviço completo, com testemunha ocular. Cada inimigo que a gente entrega, além da vantagem que se tira em botar o outro fora de combate, é um amigo que se faz no lugar onde interessa.” (QUEIROZ, 1992, p. 332).

imputadas nas mulheres, sendo ela mesma vítima e combatente da realidade em que está inserida.

De acordo com Amussen (1985):

Um sistema de divisão sexual de papéis muda lentamente, frequentemente por deslizamentos de sentido graduais. E isso não diz respeito apenas às mulheres; os homens devem aprender a ser dominadores e ativos e as mulheres a serem submissas; se as mulheres devem ser castas, os homens devem conhecer os limites nos quais eles podem atentar contra esta castidade. (p. 271)

Há essa linha de (des)equilíbrio desses campos sexuais, de seus limites, censuras, ações e possibilidades. Nos favores concedidos, na palavra dada, nas promessas feitas, a oralidade tem força e peso grandes, constituindo-se um vínculo social que deve ser mantido sob risco de perda da honra (palavra e nome) ou por transformar-se em alvo de represálias pelo não cumprido. Essa terra de mandos e desmandos, formada de várias violências e permissividades, é também formadora de personagens que transitam entre o nobre e o infame com relativa facilidade, sem delinear um pressuposto de santidade que, por sua vez, seria esperado do feminino. Maria Moura, até nisso, escapa à normatividade de seu gênero.

Uma coisa que eu não contei foi com o entusiasmo do Jardimino. *Eu pensava que ia poder segurar o caboclo só com agrados e boas palavras, mas que tolice a minha!* Mal passada a missa de cova (a que eu também não fui) já ele estava no meu pé, querendo noivar abertamente e até marcar casamento.

E eu, casamento, imagina, casamento, que loucura. Que casamento, e logo com quem. Eu tinha que pensar era na minha herança; o nosso sítio do Limoeiro, dentro do distrito de Vargem da Cruz, boa terra de planta e cria, agora meio abandonado, é verdade. Só louco. *Comecei dando desculpas. Eu agora vivia sozinha, sem nenhuma mulher de idade que me fizesse companhia,* só com as duas meninas tão novas quanto e, a Chiquinha e a Zita. Não podia receber um namorado a qualquer hora. E o casamento? Ora, casamento, ele não sabia que, depois da morte de Mãe, só podia haver casamento quando se acabasse o inventário?

E que o finado Liberato não tinha começado inventário nenhum, por causa de eu não querer assinar a procuração? Se eu casasse assim de repente, podiam até descobrir o que se passou e eu perder o que era meu. Além dele, Jardimino, ser preso.

Jardilino, sem se convencer, procurava me abraçar:

-- Se não pode casar, a gente podia ao menos namorar escondido. Eu entro na fazenda de noite, bem disfarçado, ninguém vai me ver. Menti que a Chiquinha dormia comigo no quarto. Ele exigiu que eu mandasse a menina embora para o quarto dela, junto com a Zita. *E*



*me apertava, me prensava e machucava, querendo me pegar de qualquer jeito. Por fim, já estava até me ameaçando:  
 -- Quem chegou ao que eu cheguei, não tem mais medo de nada.  
 E me botava uns olhos estranhos, que me deixavam arrepiada.  
 Ah, eu não aguentava mais. Já estava até me dando nojo dele. O Liberato, pelo menos, só se chegava a mim lavado, botava até água de cheiro. Já o caboclo, tinha mesmo era cheiro de índio.  
 (QUEIROZ, 1992, p. 30)*

Maria Moura perfaz um percurso de resistência: é essa a constante de sua história. Ao usar Jardimino para ver-se livre de Liberato, Moura utilizou-se de um espaço cultural comum: a da mulher em perigo que necessitava ser salva do opressor malvado e mais forte. No entanto, ao contrário do que se posta como regra, não é o príncipe que Maria procura para ser salva: Maria procura o caboclo, hierarquicamente inferior, sem posses ou nome a oferecer, “campeiro do pouquinho gado que ainda restava no Limoeiro” (p. 24). Jardimino parecia alvo fácil para o estratagema de Maria, a Sinhazinha, dona de tudo ali, inclusive do destino do caboclo. No entanto, aqui não existem apenas dualidades, a vítima e o algoz, a mulher e o homem: se há uma coisa que Maria nos mostra, é que ser mulher ou homem ali, naquela sociedade, é uma construção bem mais complexa que a mera separação biológica do sexo ou a construção social do gênero. Mulheres aprendem a ser “mulheres” (dentro do concebido socialmente) e homens aprendem a ser “homens”, numa dança social por vezes esquisita e mesquinha, regada com grandes pactos de violência e poder – aliás, o poder é sempre um elemento presente na problemática de gênero aqui denunciada.

Nos dados apresentados, o que sobressai como padrão de comportamento é a violência, correspondendo, como se verá, a todo um sistema de valores centrados na coragem pessoal. De acordo com esse código, os riscos de assalto não são evitados, mas ousadamente enfrentados. (...) Postos em dúvida atributos pessoais, não há outro recurso socialmente aceito, senão o revidar hábil para restabelecer a integridade do agravado. Este objetivo, nessa sociedade em que inexitem canais institucionalizados para o estabelecimento de compensações formais, determina-se regularmente mediante a tentativa de destruição do opositor. A violência se erige, assim, em uma conduta legítima. (CARVALHO FRANCO, 1995, p. 51)

Jardilino, ingênuo como todos os homens haveriam de ser ali naquele contexto (por que como esperar que alguma mulher revidar sua violência com violência? Como

esperar que uma mulher revide ou, ainda, se defenda?), cai então na mesma cilada que antes fora armada para Liberato. Diante dos avanços e ameaças de Jardimino, Maria mente a ele que cedeu às suas investidas, “que também não podia mais resistir” (p. 31) e armou do rapaz entrar pela janela de seu quarto no alto da noite; denunciou então a João Rufo pedindo segredo e falando que “andou aqui um homem querendo arrombar a janela do meu quarto” (p. 31), preparando a armadilha para Jardimino que naquela mesma noite morreria com o tiro de João Rufo ao tentar abrir a janela de Maria Moura. “Assim morreu Jardimino, quase do mesmo jeito de que tinha morrido o outro, o Liberato com um tiro do próprio bacamarte dele. E a garrucha, *meu pai devia ter deixado para defender a filha dos ataques de homem, que é coisa que não falta a mulher, neste mundo*” (p. 32 – grifos nossos).

É esta a construção de gênero, envolta nas mesmas problemáticas que o cria, que subsidia a história de Maria Moura e a construção performática de D. Moura, aquela que deixou de ser Sinhazinha para ser Senhoria. Há que se tomar como parâmetro que em uma terra em que ser mulher é por si só condição de alvo para violências físicas, morais e sociais, para o cerceamento de liberdades e para a imposição de realidades, é o deslocamento performático que Moura faz que a permite transitar entre as liberdades e o poder masculinos (mais uma vez atentamos para essa atribuição *dentro* de um contexto de lei paternalista e de código de gênero binário) e a sexualidade heterossexual feminina – na qual, infelizmente, Moura permanece em desigualdade por não reconhecer-se dentre os padrões de mulher que mereça um marido ou que possa ceder seu poder ao marido. No meio de ‘outros’ homens, Maria consegue enxergar-se como líder e numa hierarquia de poder, não porque vê-se como homem também, mas porque associa o poder também à raça branca e à posse de terras, e sendo ela herdeira, primeiro do Limoeiro e depois, e principalmente, da terra das Serras dos Padres, ela vê-se com o argumento social de ser “rainha” (p. 421) em uma terra de homens.

A minha ideia era ir levando os *cabras* a se acostumarem na luta, porque da luta é que ia sair o nosso pão de cada dia. Tinha muito com quem se brigar nesse mundo afora – *porque eu já estava convencida de que, nesta vida,, quem não briga pelo que quer, se acaba.*

Eu queria ter força. Eu queria ter fama. Eu queria me vingar. Eu queria que muita gente soubesse quem era Maria Moura. Sentia que, *dentro da mulher que eu era hoje*, não havia mais lugar para a menina sem maldade, que só fazia o que a mãe mandasse, o que o pai permitisse. (QUEIROZ, 1992, p. 121 – grifos nossos)

Ao mesmo tempo, a noção de liberdade que tinha para si, queria para seus *homens* (não se nota essa mesma relação no que tange as mulheres). “Por isso eu nunca andei com cativo. A morte *da gente*<sup>40</sup> é a alforria deles. Se eu tenho um *bom negro* ao meu serviço, alforrio primeiro. Dizia meu pai: “Se perde um escravo e se ganha um amigo”. Ficou sendo essa a minha lei.” (QUEIROZ, 1992, p. 175). Não é de se admirar que a figura de Maria Moura seja uma figura de destaque, assombramento e polêmica: mulher em mando e com personalidade abolicionista, em uma época cujo enredo se passa em meados do século XIX, lá pelos idos de 1850, e que a mulher ou o negro seguem sem liberdade, autonomia ou individualidade. Dentro da identidade, do ser mulher no contexto de *Memorial de Maria Moura*, a Moura Jagunço não poderia ser mulher. Mas ela nunca nega ser mulher (id. *ibid.*, p. 64) e está, ao ser agente de diversidade, construindo essa nova configuração de ser-se mulher, ainda que esta não seja a razão política de sua ação. Um exemplo disso seria a atitude da negra Rubina, que ao ser buscada pelo filho Duarte para ir para a Casa Forte de Maria Moura, teima em vir no cavalo “montada escanchada, como homem” (QUEIROZ, 1992, p. 303). Diante da reclamação do filho, que queria que ela montasse nas andilhas, como mulher deveria, ela recusa dizendo: “Se Maria Moura pode, que é moça de família, como é que eu não posso? Agora ficou na moda!” (QUEIROZ, 1992, p. 303).

A obra *Maria Moura*, por sua vez, vem com a dedicatória a Elizabeth I, rainha da Inglaterra: “A S. M. ELIZABETH I, Rainha da Inglaterra (1533-1603), pela inspiração”. Em uma matéria<sup>41</sup> do jornal *O Diário do Nordeste*, está um trecho de uma afirmação de Rachel de Queiroz sobre a construção de *Memorial de Maria Moura*:

Eu estava fazendo um trabalho com minha irmã Maria Luíza sobre a seca do Nordeste. Fomos procurar livros antigos e descobrimos que a primeira grande seca registrada oficialmente aconteceu em Pernambuco em 1602. Nessa seca, uma mulher chamada Maria de Oliveira tornou-se conhecida, porque, juntamente com os filhos e uns cabras, saiu assaltando fazendas. Pois eu fiquei com essa mulher na cabeça. Uma mulher que saía com os filhos e um bando de homens assaltando fazendas era a Lampiona da época, pensei. Ao mesmo tempo, eu sempre admirei muito a Rainha Elisabeth I da Inglaterra, que morreu no início do século XVII. Li várias

<sup>40</sup> A autoimagem de branca e, assim, pertencente a uma hegemonia hierarquicamente superior – noção que se pode ver ao longo do romance e que, aos nossos olhos, sob alguma perspectiva, nunca tire completamente de Moura a imagem de Sinhá.

<sup>41</sup> Diário do Nordeste, Ler, Suplemento de Cultura e Literatura, Dôra, Doralina: um percurso de dores - Diário do Nordeste, de 14/11/201. Disponível em: [diariodonordeste.globo.com/m/materia.asp?codigo=883970](http://diariodonordeste.globo.com/m/materia.asp?codigo=883970)

biografias dela, a ponto de me sentir uma espécie de amiga íntima, dessas que conhecem todos os pensamentos e sofrimentos. A certa altura, pensei: ‘Essas mulheres se parecem de algum modo’. E comecei a misturar as duas. Estava pronto o esqueleto do romance. A partir daí fui desenvolvendo os episódios.

Ainda, sobre a ideia formadora do romance, cujo exemplo de inscrição de gênero foi baseado numa história de uma mulher real, temos a partir do depoimento publicado em *O Globo*, por Isabel Cristina Mauad (1992), com confissões de Rachel de Queiroz, Ambrosoli (2010) ressalta que Rachel:

Conta que a partir de uma pesquisa, realizada por ela e pela irmã, Maria Luísa, em documentos do século XVIII, quando houve uma grande seca, as duas encontraram registro de uma curiosa figura nordestina: a viúva Maria Oliveira que, com a ajuda dos filhos e índios, organizou um bando para assaltos e ataques às fazendas. Acrescenta que sua personagem tem paralelismos com a Rainha Elizabeth I da Inglaterra, tem senso de poder, é predadora e coiteira. (p. 32)

O comportamento de resistência de Moura, a não concordância com as limitações impostas à sua liberdade, a instantânea fragilidade que lhe é atribuída por ser mulher, é uma questão presente no cotidiano feminino. Maria pode até não apresentar uma verossimilhança comum no que tange a liderança de um grupo de jagunços, mas seria tão distante de, trazido a uma metáfora atual e moderna, uma mulher à frente de uma corporação predominantemente masculina? Sem irmos tão longe, podemos pensar que a Maria é atribuída uma função simbólica: por que, ao não se encaixar no padrão de seu gênero ela, heterossexual e mulher cisgênera, deixa de ser considerada mulher em sua totalidade? Teria que ser a mulher um aspecto do masculino (no sentido que a mulher é uma conquista do homem, dele para ser mantida e para permanecer fiel e submissa) e não pode o homem ser um aspecto do feminino? Precisaríamos de delineações tão fixas no ser-se mulher e no ser-se homem? A tudo o que está composto nesta construção de gênero, no qual a história tem um generoso papel, e ao qual a biologia empresta uma alegoria física, seríamos nós tão firmes ao nos fazermos presos nestes mesmos espaços criados por nós?

Marialva, prima de Maria Moura, também representa uma quebra: ela foge com o artista circense Valentim. Mas embora fuja escondida dos violentos Tonho, Firmina e Irineu, foge com o aval do meio-irmão Duarte, o qual só “libera a moça” uma vez que ela e Valentim estão casados. “—Bem, marido eu sou! O Duarte tomou o cuidado de me

casar com a sua prima Marialva, com Padre, sermão e aliança de ouro...” (QUEIROZ, 1992, p. 352).

No entanto, é importante ressaltar que embora o comportamento de Moura tenha cunho feminista, seus ideais não são de transformação social: dentro da Casa Forte, por exemplo, todas as outras mulheres que lá estão reproduzem de certa forma a realidade externa; estão associadas a atividades caseiras e são os homens que tem os papéis de destaque. Não há “outras Marias Mouras”: há apenas essa mulher que tomou para si um papel de liderança em uma terra em que até então só homens poderiam ser líderes. O conceito de feminismo de Haraway (1991) diz que “uma feminista é alguém que luta pelas mulheres enquanto classe e pela desaparecimento de tal classe” (225). A problemática de gênero, criadora de diferenças, é uma preocupação no cotidiano de Moura:

Eu fiquei muito séria:

-- Seu Tibúrcio, nesta casa não tem homem nem mulher. É preciso que ele fique ciente disso. Aqui, a Dona Moura anda de calça de homem e cabelo cortado, como vocemecê está vendo, mas é pra não haver confusão... Aqui, a primeira lei é a do respeito. (QUEIROZ, 1992, p. 339)

Ao mesmo tempo, essa liderança é construída não apenas com a violência característica do masculino, mas com alguma delicadeza, com nuances de feminilidade, como se ao comportamento de Maria Moura estivessem imbricados esses ‘escapamentos’ de gênero, aquilo que transborda dos padrões concebidos de gênero, e dos quais ela se utiliza, ao longo de seu percurso para a construção dessa imagem passível de tantas interpretações: numa performance de poder que escapa ao concebido socialmente.

As situações de violência na saga de Maria Moura em geral estão associadas à auto-defesa e a resistência, na maioria das situações em que a Moura está envolva em atos de violência, está também presente o seu raciocínio e seus estratagemas, suas táticas de sobrevivência, sua observação consciente dos atos que podem ser feitos para que ela chegue no objetivo desejado. Não vemos, em Moura, a violência gratuita, como mensagem do ser-se superior (tão comum no universo masculino), que se baseia na humilhação do outrem tido como inferior, seja pelas circunstâncias ou por valores culturais - o que é visto em relatos masculinos nesse tipo de contexto. O mesmo ‘masculino’ que restringe a ação de Moura permite a subversão que a faz, dentro desse

campo masculino (no qual a violência é, também, diálogo) criar os meios e possibilidades para a sua autonomia. Porém, Moura flerta sempre com a noção de construir para si a imagem do medo, de maneira que a sua figura seja respeitada de dela se possa esperar qualquer coisa.

E aí, antes de dar a ordem de partida, resolvi pregar um sermão:

-- A gente pode fazer tudo, mas faça sem abusar. Está bem que se tome a farinha dos homens, mas não precisa pisar em cima deles. *Perversidade eu não quero*. A gente se meteu nessa vida, mas não precisa se encher de inimigo. Não precisa maltratar.

O Roque coçou a cabeça:

-- Mas eles carecem de ter medo de nós, Dona Moura.

-- *Pode ter medo, mas não carece ter raiva. O medo leva ao respeito. Mas a raiva só cria desejo de vingança.* (...)

Eu não podia ser apenas um bacamarte a mais, correndo as estradas na companhia deles; se nem arma de fogo eu tinha comigo. Fazia questão de só trazer na cinta o meu punhal de cabo de prata. Minhas armas andavam nas mãos deles. Como eu dizia: "*Vocês atiram, mas sou eu que escolho a hora de puxar o gatilho*". (...)

Pra polícia eu podia negar, *me fazer de pobre menina inocente*. Isso era parte do jogo, todo mundo entendia. Pelo outro lado, eu tinha que ser temida para ser respeitada. Senão me arrastavam em pessoa pela rua da amargura. Não fazia mal nenhum que eles desconfiassem do que eu podia fazer. *Minha ideia era meter na cabeça dos cabras e do povo em geral que ninguém pode avaliar do que Maria Moura é capaz*. (QUEIROZ, 1992, p. 259, 261 – grifos nossos)

Existe no percurso de Maria Moura uma interpretação ambígua da realidade da qual faz parte, ora reproduz o pensamento classista e elitista das classes mais privilegiadas de seu meio, ora passa por cima desses mesmos pensamentos:

Eu já tinha mandado preparar o quarto dela, entre o meu e a despensa. Botei-lhe uma rede branca de varandas, como de patroa, dei-lhe estado. Ela é que se retraía, não aceitou comer na mesa comigo. "Mas seu filho come!" eu reclamei. E ela:

-- Ele é filho de branco, eu não sou...

Horas passada de sua chegada, quando Rubina, depois de ter tomado o seu banho e enfiado um galho de manjerição no cabelo, veio me pedir ordens, eu tirei do cinto a grande cambada onde estavam todas as chaves da casa, e declarei:

-- Estas chaves agora são suas, Rubina. Pergunte às meninas onde é que serve cada uma. E eu fico livre de qualquer responsabilidade! Casa, roupa, comida, não é mais comigo. Você que providencie tudo!

Rubina ficou muito séria:

-- Isso eu sei fazer! (QUEIROZ, 1992, p. 304)

A questão da raça e da classe social é muito forte no romance, que se passa no Brasil império<sup>42</sup>. Inclusive, nas idas e vindas amorosas com o meio-primo Duarte, apesar do afeto e confiança que lhe tinha, a raça era sempre um fator presente:

Apesar daquela grande amizade que nos ligou, nunca ninguém pensou que eu chegasse a casar com Duarte. Acho que nem ele pensaria. Afinal, era filho de escrava alforriada e *a gente* não se casa com filho de cativo, mesmo que tenha nosso sangue nas veias. (QUEIROZ, 1992, p. 324 – grifo nosso).

“A gente” seriam as Sinhás? As filhas de fazendeiros? As moças brancas de família? A questão da conjuntura social, daquilo que nos forma e nos constrói enquanto indivíduo e que pertencente a uma classe, a uma raça, a um grupo, a um estereótipo político e histórico sempre deixa vestígios. Maria Moura está ali, já Senhora de sua Casa Forte, já quebrou todas as normas sociais impostas às mulheres: saiu da casa do pai sem casar, queimou a própria casa para não dividir sua herança, arquitetou a morte dos homens que lhe ameaçaram, vivia a sua sexualidade com liberdade, não casara-se nem tivera filhos, vestia trajes masculinos, e *ainda assim* conseguia se espelhar em uma noção burguesa na hora de afirmar que moça branca não casa com filho de negro, de “cativo” – que é para deixar atrelado à palavra a sua conjuntura histórica e político-social. De acordo com Moutinho (2004) “no modelo patriarcal, no entanto, não há lugar para um homem “negro”, ainda que com *status*, no lugar de chefe e pai de família” (p. 67).

Dentro da problemática de gênero e das imposições sociais feitas no binômio masculinoXfeminino, Moura tem uma visão do casamento que lhe causa horrores:

Além do mais, eu tinha horror a casamento. Um homem mandando em mim, imagine; logo eu acostumada desde anos a mandar em qualquer homem que chegasse perto. Até com o Liberato, que era quem era – perigoso – achei jeito de dar-lhe a última palavra. Um homem me governando, me dizendo – faça isso, faça aquilo, qual! Considerando também dele tudo que era meu, nem em sonho – ou pior, nem em pesadelo. E me usando na cama toda vez que lhe desse na veneta. Ah, isso também não. (QUEIROZ, 1992, p. 324)

---

<sup>42</sup> Em uma das tocaias armadas por Moura e seus jagunços, eles atacam a caravana de um oficial do Reino: “—Vocês não tem o direito de fazer isso! Podem até ser enforcados! Eu sou funcionário do Governo Imperial!” (QUEIROZ, 1992, p. 262).

Scott (1992) pede atenção para a necessidade de se entender o gênero como a relação entre os sexos, associado assim ao significado para os conceitos de homem e mulher e os hábitos definidores dessas diferenças. O gênero acrescenta significado às diferenças biológicas entre os sexos, "transforma seres biologicamente machos e fêmeas em homens e mulheres, seres sociais" (p. 89).

E é na atribuição social de valores e papéis, de comportamentos e espaços sociais que os significados se formam. Por vezes, elocubra sobre como seria sua vida se seu Pai ainda estivesse presente e, nestes momentos, imagina que já estaria casada, com seu esposo a lhe cuidar, sem ter que se preocupar ela com seu destino. Maria entende o funcionamento de seu mundo: entende as divisões de espaço e liberdades do universo masculino. E talvez sequer se oporia à eles se o contexto lhe tivesse sido outro.

Afinal, dentro das categorias e conceitos de classe e estrutura familiar, pode-se, inclusive, fazer projeções de destinos com relativa facilidade. Maria Moura, em alguns momentos, faz essas considerações:

Ai, Pai, se o senhor não tem morrido, a vida nossa seria tão diferente. Talvez eu já estivesse casada, dormindo nos braços do meu marido.

A ideia de um marido não era ruim – pelo menos no que tocava a me satisfazer o coração. Mas que marido? O homem que eu pensava não deveria existir no mundo. Pelo menos eu não conheci nenhum. E quem iria me procurar, naquela vila velha de Vargem da Cruz? Alguns daqueles bichos brutos, bigodudos, dente falhado, cheirando a cachaça como o Tonho? O Irineu era o meu pretendente eterno. E *quem sabe Pai acabava me dando a ele, afinal era meu sangue*. Pai, em matéria de casamento, era muito sistemático, ia sempre por essas ideias de sangue, família. (...)

Ah, *isso é tudo imaginação de mulher*. Tenho que deixar para mais tarde esses pensamentos. E, além do mais, onde é que eu posso encontrar este homem? *Afinal, não sou nem a princesa Magalona* que o seu pai mandava chamar os homens do mundo inteiro para escolher o noivo dela. *Nem pai tenho. No que toca a minha vida – minha vida particular – só me resta ser eu mesma o meu pai e a minha mãe. E quem sabe o meu marido*.

Nos meus sonhos de menina, eu esperava que o meu noivo chegasse, todo vestido de branco, de bigode louro como o de Pai, montado no seu alazão.

Deixa isso tudo pra lá. Agora o que eu tenho mesmo a fazer é cuidar da descoberta da Serra dos Padres, e procurar a parte que eu herdei da Fidalga Brites. (QUEIROZ, 1992, p. 227 – grifos nossos)



Em uma de suas obras, Virgínia Woolf observa que as diferenças pautadas na biologia não são determinantes para as desigualdades sociais, para as permissões e castrações sociais, uma vez que as mulheres não são “obedientes, castas, perfumosas e caprichosamente enfeitadas já por natureza. Só podem conseguir essas graças, sem as quais não lhes é dado desfrutar nenhuma das delícias da vida, mediante a mais enfadonha disciplina” (WOOLF, 1972, p. 291).

Existe, na problemática de gênero, uma *ditadura de comportamentos*, onde as ações desempenhadas por homens e mulheres são distintas, separadas em espaços sociais que raramente fazem interseções, e que geralmente sobrepõem-se, numa encenação de direitos e deveres que, dentro de uma perspectiva externa a essa conjuntura, poderíamos supor um enredo estranho e enfadonhamente mal escrito e executado. No entanto, perante a rigidez esmagadora da normalidade, essas atribuições de gênero ganham peso histórico e cultural e tornam-se leis sociais. É, porém, através dos comportamentos que escapam a essas regras, quando o gênero transborda-se em si mesmo e invade outras amplitudes de ação, que os ambientes de denúncia são criados.

É como se trouxéssemos a essa realidade a consciência criadora de si: nasci. Não sou mulher ainda. Mas já existe o ser mulher. Vai-se absorvendo todos os comportamentos, as performances que cabem ao nome, ao ser-se mulher. A obra e o legado intrínsecos à expressão que lhe cabe. Não se enquadrar nas expressões de gênero que, por sua vez, são constituídas dos parâmetros culturais sustentados pelas expressões que as ditam. A Sinhazinha já era uma performance social, no sentido de ser uma inscrição cultural de gênero (BUTLER, 1990) a Dona Moura é obra performativa de identidade que rompe as categorias do masculino e *problematizam* a Sinhazinha que cessa de existir. As obras de Rachel de Queiroz tem essa característica: em geral são narrações que anunciam denúncias sociais. A história de Moura vai além: problematiza e denuncia a falta de opções, a falta de liberdades do ser-se mulher dentro dessas inscrições culturais. Segundo Butler (1990): “é o estranho, o incoerente, o que está “fora” da lei, que nos dá uma maneira de compreender o mundo inquestionável da categorização sexual como um mundo construído, e que certamente poderia ser construído diferentemente” (p. 161).

A construção de Maria Moura trata-se da construção de uma identidade não baseada em um desejo sexual, mas em um desejo de poder, de liberdade e autonomia. Da permissão de adentrar sistemas de poder e usufruir desses sistemas, ainda que a única forma para isso seja abandonar a categoria de gênero que lhe foi socialmente

atribuída, já que a liberdade e o poder que almeja não cabe no culturalmente estabelecido, nas categorias de poder reconhecidas. No entanto, não cria Maria Moura uma *nova* categoria de poder em processo de reconhecimento?

Dois fatores são essenciais para se entender a trajetória de Maria Moura: a perda do pai, deixando ela e a mãe sozinhas no sítio do Limoeiro, sem uma presença masculina em um tempo em que isso é sinônimo de segurança e respeito; e o contexto que se forma com o assassinato da mãe, quando Maria vê-se na encruzilhada de ter que se subjugar ou ao Liberato, ou aos seus primos.

Neste íterim a menina órfã transforma-se em mulher e rebela-se contra as imposições que lhe são feitas. Faz isso, a princípio, usando a imagem de menina frágil, ingênua e desprotegida, e emerge depois como guerrilheira, que abandona a fragilidade em nome da força. “Mas agora eu sentia um gosto especial em enfiar as calças pelas pernas, apertar no cós o cinturão (também dele), arregaçar as mangas da camisa, compridas demais para os meus braços” (QUEIROZ, 1992, p. 227). Envoltura em uma bandeira-de-si-mesma, Maria Moura cria para si parâmetros novos para aquela sociedade. Por isso, espanta, causa curiosidade e medo. Se por um lado conseguem entender que uma mulher que vive cercada de ‘cabras’ fantasie-se também como um, por outro não cabe que uma mulher viva desta maneira. Moura é um paradoxo para aquela sociedade e, ao mesmo tempo, é fruto dela. E usa dos descaminhos sociais, das regras impostas, para conseguir sua rota de fuga. Através da força, da violência, da aquisição de posses, da terra, dos seus estratagemas que lhe permitem chegar sempre além.

Um outro ponto essencial de trazer-se à discussão de gênero é a sexualidade. Atrelado ao longo da história às relações de poder, o sexo culturalmente pertence ao universo dos homens. Foucault (1985) escreve:

Quanto a nós, estamos em uma sociedade do “sexo”, ou melhor, “de sexualidade”: os mecanismos do poder se dirigem ao corpo, à vida, ao que a faz proliferar, ao que reforça a espécie, seu vigor, sua capacidade de dominar, ou sua aptidão para ser utilizada. Saúde, progenerura, raça, futuro da espécie, vitalidade do corpo social, o poder fala *da* sexualidade e *para* a sexualidade; quanto a esta, não é marca ou símbolo, é objetivo e alvo. O que determina sua importância não é tanto a sua raridade ou precariedade quanto sua insistência, sua presença insidiosa, o fato de ser, em toda parte, provocada e temida. O poder a esboça, suscita-a e dela se serve como um sentido proliferante de que sempre é preciso retomar o

controle para que não escape; ela é um *efeito com valor de sentido*. (p. 138)

Em Scott (1990) para se entender o gênero é também necessário reconhecer que homem e mulher são “ao mesmo tempo categorias vazias e transbordantes, pois que, quando parecem fixadas, elas recebem, apesar de tudo, definições alternativas, negadas ou reprimidas”. É a partir do gênero, que se pode entender como se organiza a vida social e as relações de poder entre os sexos. De maneira prática tanto quanto de maneira simbólica podemos perceber a construção e conexões de poder atreladas às diferenciações entre masculino e feminino. Essas associações, unidas em um emaranhado social, cultural, histórico e político, encarceram homens e mulheres nesses limites impostos ao gênero.

Apoiada em HARAWAY (2000) e BUTLER (2013), Toneli (2012) disserta:

O gênero é performático e múltiplo, é ação e não identidade ou totalidade, e está associado a outros vetores de distinção como classe, etnia e geração. E finalmente, as diversidades intracategorias revelam tanto quanto aquelas entre categorias, o que politicamente leva às coalizões por afinidades e não por identidades, de forma a superar as matrizes identitárias totalizadoras. (p. 150)

O sexo, imbuído culturalmente nos ditames do gênero, também figura os limites que podem e devem pertencer às realidades masculinas e femininas. A repressão social daquilo que escapa às categorias de gênero, vem aliada de toda uma conjuntura de difamação, posse, subjugação e poder.

O sexo, essa instância que parece dominar-nos, esse segredo que nos parece subjacente a tudo o que somos, esse ponto que nos fascina pelo poder que manifesta e pelo sentido que oculta, ao qual pedimos revelar o que somos e liberar-nos o que nos define, o sexo nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e seu funcionamento. Não se deve imaginar uma instância autônoma do sexo que produza, secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade ao longo de toda a sua superfície de contato com o poder. O sexo é, ao contrário, o elemento mais especulativo, mais ideal e igualmente mais interior, num dispositivo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres. (FOUCAULT, 1985, p. 145)

São massivas as associações ao longo da história da humanidade, tanto factual como simbolicamente, no diz respeito a conexão do sexo com o poder. Desde as subjugações, a perda da honra, a posse, o tomar para si, o humilhar, o subjugar, a violência associada ao sexo, compõem um universo que é, em sua simbologia, masculino. Às mulheres, resta-lhes cuidar de serem imaculadas, seres sem sexo, cujo prazer deve estar associado ao servir, ao ser nobre e humilde, e não é sua, jamais, a lasciva sexual. “A mulher “branca” desempenha o papel de esposa e mãe. Trata-se de uma mulher assexuada, a qual pesa o dever de manter a honra familiar, levando, portanto, a um controle de sua sexualidade” (MOUTINHO, 2004, p. 69). Às mulheres de libido, ou disponíveis ao sexo, são impostos espaços e imagens sociais periféricas, imbuídas de escárnio e desassociadas ao gênero imposto.

No entanto, em outra espécie de margem, temos Maria Moura. Cujas relações com o poder permite-lhe uma autonomia própria, cujas auto-permissões afloram tanto em experienciar o desconhecido, sem o peso da mácula, quanto à noção de seu próprio sentir. Permitir-se é algo que, socialmente, não faz parte do universo feminino. Moura, uma vez mais, vive à margem do que é designado e transita entre os espaços de gênero: “Que é que ele pensava da vida? Que era meu dono, só porque andava dormindo comigo? Maria Moura não tem dono, fique sabendo.” (QUEIROZ, 1992, p. 376).

Em uma sociedade dominada pela lei paterna, as mulheres estão sempre em segundo plano, figurantes de uma existência que não pode ser inteiramente delas, cujo destino está sempre conectado ao dos homens. O sexo, neste sentido, é ferramenta de poder cujo peso rege as mais respeitadas e as mais apedrejadas mulheres, gerando interpretações sociais cujas atribuições selecionam quem fica à margem, quem deve ser posta na fogueira social das sem mérito e envergonhadas.

Tema presente nos dois romances aqui trabalhados (porque é tema, acima de tudo, regulador do feminino) em *Memorial de Maria Moura* a sexualidade aparece sem disfarces, trazendo o mais cru do texto de Rachel de Queiroz:

E de repente Cirino se sentou na cama, nu da cintura pra cima; segurou o braço estendido, me puxou com força, me derrubou no colchão. E num pulo, como se fosse um gato, saltou por cima de mim, prendeu minhas pernas entre os joelhos. Com o peso do corpo me esmagava o peito, os seios. E apertando a boca na minha, me mordida. Afinal, com um gesto rápido da mão, me levantou a camisola e me forçou – como se me desse uma facada. Eu poderia ter gritado, ou pelo menos gemido alto, entre os dentes dele.

Mas a verdade é que eu não lutei. Amoleci o corpo, parei de resistir, deixei que ele fizesse comigo o que queria.

*Não sabia que homem fosse capaz daquela violência.* E logo depois senti que eu estava gemendo, baixinho, no compasso dele. E não era gemido de dor, muito menos de raiva. Nem sei dizer o que era.

Passado tudo (o quarto estava escuro, a vela rolou no ladrilho e apagou-se quando ele me agarrou) Cirino se pôs a me beijar pelo rosto, pelo pescoço, sussurrando:

-- Me perdoe, mas eu não tinha outro jeito. Você não queria entender nada e eu já não podia mais!

Aos poucos, me vi retribuindo os beijos dele, retribuindo os abraços e começou tudo de novo. Afinal, quando o galo cantou, eu me levantei para ir embora. Cirino me vestiu a camisola, meio rasgada, me enrolou no roupão:

-- Quer que eu te acompanhe até o quarto?

-- Você está louco? Não quero que ninguém saiba de nada.

(...)

Na noite daquele dia, à hora da ceia, eu pretendia não fazer sinal nenhum, para ele não ficar mal acostumado. Mas enquanto a cunhã tirava o prato de sopa e trazia a tigela do doce, ele deu um salto da cadeira e me beijou na boca:

-- Hoje sou eu que vou lá!

Entre os lábios dele, eu tentei:

-- Mas hoje...

-- Eu tomo todo o cuidado, vou na ponta do pé. Deixe a porta encostada.

A cunhã, que entrava, deve ter visto que ele me beijava outra vez.

Levantamos da mesa, eu dei uns passos até o alpendre, Cirino me seguiu. Dei boa noite ao homem da guarda; ostensivamente dei a boa-noite a Cirino e me recolhi ao quarto. Mal passou meia hora, ele veio.

*Dessa vez eu estava preparada, lavada e cheirosa, vestida numa camisola dos tempos em que eu ainda era Sinhazinha e não usava as calças de Maria Moura.*

(QUEIROZ, 1992, p. 359/360 – grifos nossos)

Dentro das permissividades, da surpresa ante a sexualidade masculina, está uma trajetória feminina cuja existência social está voltada à proteção (enclausuramento talvez fosse a palavra mais adequada) social perante os dispositivos associados ao poder. Dentro desse contexto, teríamos a sexualidade como construção social e histórica que inevitavelmente possuem algum tipo de conexão com as relações de poder. Nas palavras de Gayle Rubin (1998):

O âmbito da sexualidade (...) tem sua própria política interna, iniquidades e modos de opressão. Como acontece com outros aspectos do comportamento humano, as formas institucionais concretas da sexualidade humana, num espaço e num tempo determinados, são produtos da atividade humana. Elas são repletas de conflitos de interesse e manobra política, tanto de natureza

proposital quanto circunstancial. Nesse sentido, sexo é sempre politizado. Há, porém, períodos históricos nos quais a sexualidade é mais contestada e abertamente politizada. Nesses períodos, o domínio da vida erótica é efetivamente renegociado (RUBIN, 1998, p. 100).

Associada com as construções sociais e derivada daquilo que comporta o gênero, a sexualidade então é um dispositivo de poder cuja existência é uma constante na vida humana. Relacionada a uma sociedade que tem como marco político e histórico o patriarcado, onde todas as associações de poder são masculinas, temos que a sexualidade seria também um dispositivo masculino, existindo no âmbito feminino em geral através do medo, da surpresa e da dominação.

Sobre a mãe de Maria Moura, personagem que apesar de ter sua cota de quebras sociais, já que, depois de viúva, faz “amigação de portas abertas” (QUEIROZ, 1992, p. 33) com Liberato, temos na fala de Moura:

Coitada de Mãe. Liberato, quando me despia devagarinho e eu me defendia, reclamava que eu não ia quere ser igual à finada, que *não sabia dar prazer a um homem, não tirava a camisola de madapolão, comprida até os pés, de manga até os punhos, pescoço fechado com botão.* (QUEIROZ, 1992, p. 34 – Grifos nossos)

Aqui falamos sobre algo que vai além da individualidade de cada uma dessas mulheres tratadas neste estudo: é algo que está escrito e inscrito num emaranhado de criações sociais, daquilo que percebemos como performance de gênero, daquilo que nos é, desde a tenra infância, instaurado como modo de devir e agir, como patamar da moralidade e do comportamento feminino, sendo este, nesta construção histórica, desassociado do poder mas intimamente presente nas práticas de relação de poder.

Em um trecho do livro *Memorial de Maria Moura*, em uma das falas da personagem Marialva, temos uma passagem com a negra Rubina, mãe de Duarte, que havia criado Marialva e seus irmãos:

E quando eu me sentava no parapeito do alpendre, sempre de olho no caminho, Rubina, zombando de mim, se punha cantando a cantiguinha do Barba Azul, com que tinha nos embalado, a mim e ao Irineu:

*A princesa encarcerada  
No seu castelo a indagar  
Já vês cavalo na ponte?  
Já vês a vela no mar?*

*Nada vejo, minha mana  
Vinde vós mesma espiar  
Ai não, tenho os olhos cegos  
Só me servem pra chorar...*  
(QUEIROZ, 1992, p. 95 – grifos da autora)

A disparidade de gênero é uma constante na formação da noção sexual. Neste exemplo, temos uma conjuntura de relações de poder a serem fortalecidas não apenas no contexto social maior, mas no microcosmos familiar. É do longo compasso em que estão inseridas as diferenças limitadoras e de guia comportamentais entre homem e mulher que se serve também o construto da problemática de gênero. Como falam as palavras de Michel Foucault, para quem a sexualidade foi inventada como um “instrumento–efeito na expansão do biopoder” (DREYFUS & RABINOW, 1995, p. 185). Diríamos, então, que o “problema” não é nascer homem ou mulher (sexo biológico), a questão é o que, em termos de gênero, significa ser homem ou mulher. Como explica Butler, “não há identidade de gênero atrás da expressão de gênero; esta identidade é performativamente constituída pela expressão que deveria ser o seu resultado” (BUTLER, 1990, p. 25). Sendo o sexo, então, criado pelo gênero, e sendo essa perspectiva desconstruidora da noção de que o limitador de identidade seja, de fato, o sexo biológico.

“Se a própria designação do sexo é política, então o “sexo”, essa que se supõe designação ser a mais tosca mostra-se desde sempre “fabricado”” (BUTLER, 1990, p. 66). Assim, tem-se a inscrição cultural como ação do performático, daquilo que é representativo e modelo de ser-se culturalmente e socialmente. Dessa maneira, Maria Moura também se inscreve na cultura performática, não sendo homem ou passando para o ‘lado dos homens’, mas “à espera de significação a partir de um sujeito masculino oposto” (BUTLER, 1992, p. 66). É esse o paradoxo representativo de que tratamos como problema aqui: usando os mecanismos do mesmo sistema que cria seu enclausuramento social (deixando-a sem escolhas que não seja a quebra), Moura realiza o feito de subverter esse sistema, criando para si uma *terceira* realidade, que, claro, deixa-lhe, mais uma vez, sem encaixe social. Nessa faixa simbiótica de uma mistura de realidade de gêneros, podemos utilizar o questionamento de Butler (1990): “Em que medida a enunciação de um corpo anterior ao próprio enunciado contradiz *performativamente* a si mesma e gera alternativas em seu lugar?” (p. 67).

Em termos de análise do contexto de *Memorial de Maria Moura*, isso significa que Moura, mais do que nunca, é representativa da performance de gênero, daquilo que não apenas está além do sexo biológico, mas cria a significação do mesmo, numa complexa rede de simbologias das políticas humanas e dos dispositivos de sexualidade. Propomos, inclusive, que a teoria de Butler, da desconstrução do gênero e da significação das problemáticas de gênero podem ser representadas por meio da complexa existência social de Moura. Uma mulher que abre mão de apresentar-se visualmente como mulher, mas que se declara mulher, até porque o seu orgulho está justamente em, sendo mulher, ter conquistado tanto mais que outros homens e, ainda, ser temida por esses. Uma mulher que constrói sua existência numa performance de poder e, assim sendo, trespassa os limites impostos ao seu gênero e toma para si significações que são masculinas, terreno que é paradoxo inclusive para si mesma, já que há momentos em que ela quer fazer o que homens fariam, assim como há momentos em que ela gostaria de poder ser frágil, poder ser cuidada, como espera-se que seja o comportamento feminino.

No campo da sexualidade, Moura dentro de sua alcova, solta seus cabelos, veste a camisola branca de algodão, sente seus desejos e ama.

No escuro, na cama, quando me vi estava chorando. Enxuguei os olhos no lençol, danada da vida. Te aquieta, Maria Moura. Você não é mulher de chorar, nem mesmo escondido.

Cadê a dona da Casa Forte, a cabecel desses homens todos, que comanda de garrucha na mão e punhal no cinto? Com vinte bacamartes carregados, garantindo retaguarda, para o que der e vier?

Mas ali, na cama vazia, vestida na minha camisola cheirosa a manjerição (será que eu estava com alguma esperança de que Duarte me aparecesse ali?), eu não tinha vontade nenhuma de ser durona, tinha vontade era de abrir a boca e cair no berreiro, tal e qual o Xandó estava fazendo naquele mesmo instante (QUEROZ, 1992, p. 383).

Sua paixão e seu sentir permeiam o feminino e a heterossexualidade: Maria Moura deseja homens, tem a sexualidade aflorada, coisa que à mulher, é impensável. No entanto, essa sexualidade restringe-se ao quarto de Maria Moura, à sua intimidade mais velada, embora, uma vez na Casa Forte, ela vivencie sua sexualidade de maneira



mais livre<sup>43</sup>. Dentro de um contexto onde assumir sua própria sexualidade é impensável para mulheres, Moura mais uma vez rompe com a normatividade e, ao contrário de todas as mulheres brancas de família, cuja assexualidade garante um padrão de respeito e nobreza da família, ela assume-se ser sexual, ainda que dentro de um padrão binário:

Outra coisa que eu descobri nesses dias de doença: acho que não nasci para essa vida que arrumei para mim. Sozinha, sem um homem, sim falando franco, sem um homem. Toda mulher quer ter um homem seu – pelo menos foi isso que Mãe me disse, quando fui reclamar dela a amizade com o Liberato. “Eu não tenho mais costume de viver sozinha. Tenho horror de ficar só. Depois que seu pai se foi, eu tinha que procurar companhia.”

Ela falava em companhia mas agora eu entendo, era pra não me escandalizar. O que ela sentia agora eu compreendo, era a falta mesmo, não de companhia – mas de um homem. Mão de homem, braço de homem, boca de homem, copo de homem. É isso. Mas quem – quem eu vou querer, chamar para ficar comigo? Esses meninos? Não me criei considerando caboclo como homem; sim, é uma questão de criação. (QUEIROZ, 1992, p. 201).

De acordo com Butler (2013):

Para Foucault, o corpo não é “sexuado” em nenhum sentido significativo antes de sua determinação num discurso pelo qual ele é investido de uma “ideia” de sexo natural ou essencial. O corpo só ganha significado no discurso no contexto das relações de poder. (p. 137).

E é dentro do poder que Maria Moura cresce para fora do gênero de seu sexo biológico, criando um novo formato de lei e de escapismo à normatividade.

Dizia o povo que a Dona da Casa Forte não carece de cadeia nem de delegado. Lá mesmo se julga e dá a sentença. Eu gostava dessa fama, me sentia forte e mais segura com o povo tendo medo de mim. Duarte é que às vezes ficava meio ressabiado; afinal ele não nasceu com o poder na mão, antes pelo contrário. (QUEIROZ, 1992, p. 333)

A dominação de Moura através do poder adquirido e da ambição sempre almejada confere à problemática de gênero um simbolismo essencial para trazer à tona o quão

---

<sup>43</sup> Na merenda da manhã, Rubina me olhava meio enviesado. E de repente apareceu com uma tigela de gemada:

-- Esses meninos estão precisando se fortalecer...

Cirino estalou uma risada, passou o braço na cintura da Rubina e quase morri de raiva, com o rosto em fogo.” (QUEIROZ, 1992, p. 360)

limitados são os “papéis sexuais”, o sistema de relações de poder baseado em determinantes sexuais. Bourdieu (2010), em seu conceito de dominação simbólica diz:

A força da ordem masculina pode ser aferida pelo fato de que ela não precisa de justificação: a visão androcêntrica se impõe como neutra e não tem necessidade de se enunciar, visando sua legitimação. A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica, tendendo a ratificar a dominação masculina na qual se funda (p. 15)

Quando analisamos a morte simbólica da “Sinhazinha” e o nascimento e crescimento (em espaço e poder) de Maria Moura, tanto mais se tem que tomar como importante essa disparidade de gênero. Dentro de uma repetitiva conquista de seu espaço e poder, Maria Moura também chega a um ponto onde sua fama já é conhecida, onde a sua Senhoria também já não necessita de justificação.

Dormi com os meus ouros todos. (...) De noite, eu não ia precisar mais de sonhar com botija dos outros. Já possuía a minha. Fiquei algum tempo sentada na rede, me balançando, pensando em mim, na vida, nas coisas do mundo. O que é bom e o que é ruim, na vida. Pra mim, pra todas as pessoas.  
É bom ter força. Quando eu descobri o medo nos olhos da velha, senti que tinha força. E foi bom. Podia ter matado, ferido, maltratado – ela não ia reagir, estava tremendo de medo. E quando eu não fiz *nada* porque não queria, isso também foi bom, sinal de que eu comandava a minha força. Eu só fazia o que queria. (...) É. Eu tinha que ter o ouro para ter o poder. As terras, o luxo, a força para mandar nas pessoas. (QUEIROZ, 1992, p. 177)

A esta altura do romance, Maria Moura parece entender os elementos constitutivos das relações de poder. Homem tem poder. Homem tem força e liberdade. Homem com terra e outros, tem ainda mais poder e força. Ela, que era mulher, já começava a perceber a liberdade de uma existência emancipada. Que mulher no contexto apresentado no romance pode afirmar que só fazia o que queria? Maria Moura representa uma quebra normativa inédita: uma emancipação plena que nenhuma outra personagem de Rachel pôde experienciar. Ainda assim, o romance denuncia um elemento social bem conhecido: “*The position that emerges as dominant, however, is stated as the only possible one*” (SCOTT, 1986, p. 1068). Ou seja, até então ninguém dentro do âmbito no qual vive Maria Moura havia suposto ser possível que uma mulher

chegasse a uma posição de poder, chegasse a ser veículo de mando e até medo, chegasse a possuir riquezas suas, uma autonomia e liberdade até então apenas agraciada e permitida aos homens.

Maria Moura é personagem-denúncia: dentro de um construto social que não oferece uma variedade de caminhos, autonomia ou liberdade às mulheres, ela dissocia-se de tudo e constrói para si justamente o que lhe negam. De acordo com Scott (1986): *“History is written as if these normative positions were the product of social consensus rather than of conflict”* (p. 1068). Por meio de Maria Moura, Rachel de Queiroz nos mostra não apenas a fantasia do consenso social, mas também o conflito de uma sociedade que não enxerga a mulher, que a achata em uma massa homogênea e invisível, que a insere em uma mesma categoria de submissão e coadjuvância. Moura é, em muitos aspectos, a mulher originalmente emancipada: ela goza dessa emancipação, jubila-se de sua liberdade e autonomia, mas sente ainda as consequências dessa quebra e lamenta-se de ter que escolher entre sua liberdade e ambição e sua vida afetiva, posto que à mulher livre não cabe a relação com um homem que seja só seu, já que é ao homem deve ser dada a hierarquia e a liberdade que Moura possuía.

E eu gosto de ser a senhora deles. Eu gosto de comandar. Onde eu estou, quero o primeiro lugar. Me sinto bem, montada na minha sela, do alto do meu cavalo, rodeada dos meus cabras; meu coração parece que cresce, dentro do meu peito. Mas, por outro lado, também queria ter um homem me exigindo, me seguindo com um olho cobiçoso, com ciúme de mim, como se eu fosse coisa dele. (QUEIROZ, 1992, p. 202)

Esta Maria fica então dentro de um paradoxo de conceitualizações: é mulher, mas não é mulher – se nos limitarmos a observar por meio do conceito posto e fixo de feminilidade. Cria para si uma performance de poder que lhe proporciona liberdade, mas esta mesma liberdade lhe priva do que teria caso seguisse a normatividade requerida. Poderia a mulher ser livre e ser feliz? Ser livre e ser plena? Maria Moura nos deixa constantemente com essas divagações. Em seu contexto, a plenitude (aqui entendida como um estado do sujeito livre, feliz e passível de vínculos afetivos e amorosos) não existe.

Rachel de Queiroz nos deixa, desde seu primeiro romance, esta prerrogativa: a mulher consciente de si não pode encontrar um homem que seja seu, terá que escolher entre sua liberdade e senso de vida e a solidão em seu coração. Conceição, umas das

personagens centrais de *O Quinze*<sup>44</sup>, também vive algo parecido: abre mão do romance com Vicente porque ele não pode acompanhá-la em sua intelectualidade (Conceição era leitora exímia e crítica – o que ilustra também a recorrência das quebras normativas das mulheres escritas por Rachel) e escolha de vida (Conceição decide ser mãe solteira, ao adotar um dos meninos sobreviventes da seca).

O antropólogo francês Maurice Godelier (1981) afirmou: “*It is not sexuality which haunts society, but society which haunts the body’s sexuality*” (p. 17). Há essa preocupação acerca do corpo: o corpo que deve estar sujeito às normas reguladoras do sexo/gênero. O homem deve encaixar-se no composto daquilo que é masculino. A mulher deve encaixar-se no composto daquilo que é feminino. A regulação da sociedade, operada por meio de seus órgãos e instituições e também de seus indivíduos (seja no âmbito social ou privado) impõe não apenas uma gama de comportamentos padronizados, como normatiza vestimentas, trejeitos, acessórios e estilos. “*Gender legitimizes and constructs social relationships*” (SCOTT, 1986, p. 1070). Logo, quando desassociado dessa legitimação, as problematizações acerca do gênero ganham novos ângulos, permeados de marginalização social, críticas e rejeições.

Quando Maria Moura se compõe guerrilheira, sua performance se dá não apenas por meio de ações e atitudes, mas de todo um composto visual de vestimenta, voz de comando e liderança. Tudo ao qual uma mulher estaria alheia nesta sociedade do século XIX.

## **6. RELAÇÕES SOCIAIS DE SEXO/GÊNERO E A DOMINAÇÃO MASCULINA**

Joan Scott (1990) defende pensarmos a questão do gênero como uma oposição do determinismo biológico, trazendo-o assim para uma vertente social. Assim, é necessário analisarmos a categoria das mulheres a partir de uma prerrogativa social do gênero: “Como o gênero funciona nas relações sociais? Como o gênero dá sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico? As respostas dependem do gênero como categoria de análise” (SCOTT, 1990, p. 6). Assim, “o gênero é um elemento

---

<sup>44</sup> Primeiro romance de Rachel, publicado em 1930.

constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (ibid. p. 21).

Butler (1999) por sua vez problematiza a ideia de natureza como algo tomado como comum aos grupos culturais. Para ela, está a noção de que o gênero não é algo que se dá como uma significação cultural sobre um sexo previamente dado. Ao contrário, corpo e sexo são instituídos e interpretados pelo gênero. Assim, para Butler (2013) o sexo é produzido pelo gênero. Gênero seria então performático, baseado na ação e na multiplicidade humana, não estando necessariamente envolto numa totalidade e muito menos nos vetores que sob outras formas de análise poderiam predizer o comportamento humano, como classe e raça.

Ao repensarmos as categorias de gênero, podemos trazer à superfície uma problematização profunda: a dos espaços criados para a existência feminina. Vedadas da existência pública, o seu espaço detém-se ao ambiente privado e, mais do que isso, associa-se a uma subjetividade nula, uma vez que seu percurso social é pautado na invisibilidade. Fator limitador e de censura, o gênero dá-se, quando observado nos ditames crus da realidade social, associado às categorias postas pela natureza do ser “homem” e do ser “mulher”, categorias essas intrinsecamente ligadas e advindas das relações de poder e do imbricamento biológico daquilo que é postulado quando do nascimento de um “indivíduo” – que é automaticamente inserido nos ditamos sociais que predizem sua existência, lugar social e categoria nominal.

Entre o atribuído pela natureza e as inserções culturais humanas existem significações sociais que impõem uma rigidez convenientemente utilizada nas relações de poder. As inscrições culturais, por sua vez, vem associadas a um caráter performativo do gênero, visto que as significações sociais e os ditames simbólicos são como uma “fantasia instituída” (BUTLER, 2013), atributos performáticos que caracterizam o gênero, produzindo então o que entendemos por sexo.

Esses atos, gestos e atuações, entendidos em termos gerais, são *performativos*, no sentido de que a essência ou identidade que por outro lado pretendem expressar são *fabricações* manufaturadas e sustentadas por signos corpóreos e outros meios discursivos. O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. (BUTLER, 2013, p. 194).

É essencial problematizarmos a categoria do ser mulher, uma vez que as personagens aqui observadas tem seus percursos inseridos nessa mesma categorização que lhes limita, lhes torna invisível e dita seus comportamentos. No contexto total da obra analisada, temos o crescente incômodo – se nos atermos à linha temporal e evolutiva que une *As três Marias* e *Memorial de Maria Moura* – desta(s) mulher(es) que tenta(m) quebrar os laços estruturais que perfazem sua(s) existência(s). Donas de subjetividades que tentam romper com o normativo, os destinos dessas mulheres nos convidam a repensar as existências femininas, não só nos que lhes falta (espaços e permissividades sociais de ser-se), mas também no que lhes sobra (regimentos sociais que limitam sempre).

Dentro do que é normal (atrelado às normas sociais) em cada contexto aqui analisado, impera uma continuidade incômoda: a do regimento do gênero, em que as nuances são apagadas dentro de uma esmagadora rotulação de como deve ser traçado uma ‘existência’ feminina. Muito aquém de possibilidades subjetivas, essas mulheres têm suas vidas e destinos traçados dentro dos eventos sociais que lhes são atribuídos: a mulher que nasce, prenda-se (para cuidar da casa ou administrar as mucamas), casa-se (e se não casar torna-se auxílio [embora tida como peso] para todos), pare, e permanece desassociada a qualquer evento social, uma vez que destacar-se socialmente, para uma mulher, está sempre atrelado a comportamentos desviados.

Por essa razão, o conceito de Butler, ao ser utilizado no contexto das obras de Rachel, permite abordar justamente a questão *do que não cabe*. Explicamos: se dentro da cultura patriarcal presente nesses romances temos apenas *uma* maneira de ser mulher (não coincidentemente relacionada diretamente ao sagrado), o leque de tudo aquilo que não pode fazer parte do universo feminino (destaque-se aqui que, por feminino, de acordo com este critério, temos o que é aceito socialmente e não o que está à margem) é de uma amplitude muito mais expressiva.

Em uma passagem de *Memorial de Maria Moura*, os irmãos Tonho e Irineu (primos de Maria Moura), que personificam o homem bruto e violento, que reproduz a violência e poder contra a mulher, tem o seguinte diálogo sobre Moura:

Eu não parava de pensar. Se o delegado não fizesse nada, a gente tinha mesmo era que tomar as nossas providências. Levar uns cabras armados, chegar lá de noite, pegar a gata brava nem que fosse atada com corda e trazer para as Marias Pretas. Falei com meu irmão. Sabia que ele estava lendo dentro da minha cabeça; tanto que ele me disse:

- A gente leva ela à força e se espalha que roubamos a prima pra casar.

E aí eu me ri:

- Você até que pode casar com ela! Ficava tudo em família.

O Irineu ficou pensativo:

- Casar eu caso. Não fosse por isso. Ela até que é engraçadinha.

Mas eu não gostei da idéia:

- Mas é mal falada. Falaram dela até com o Liberato.

- A mãe também era mal falada. Titia. Daí, não foram elas nem as primeiras. Essas mulheres da nossa família sempre foram escandalosas. Se lembra de Tia Vivinha? Fugiu com aquele mulato, cabra forro, vindo das bandas do Maranhão!

- É o mulherio da nossa raça parece que nasceu com fogo no rabo. É mesmo raça de índia: não enjeita homem.

O Irineu parece que não estava gostando da minha conversa:

- Na mão de um marido macho mesmo, ela se aquieta. Nem que seja a poder de relho.

Agora, quem de novo não gostava era eu:

- Eu nunca bati em mulher.

E ele:

- Ora, mano! E a surra de peia que você deu naquela Sabina Roxa? A pobre ficou uma semana em folhas de bananeira, pra sarar o couro.

- Quando eu digo *mulher*, é outra coisa. Aquilo era só uma quenga. Moleca muito sem vergonha.

- Pode ser. Mas você quase matou a rapariga.

(QUEIROZ, 1992, p. 47 – grifo da autora)

A questão conceitual de gênero é necessária para que abordemos as relações de poder e apropriações sobre o corpo feminino. A mulher que não é dona-de-si: os homens que, ao terem sempre o consentimento social e a mão parcial das normas a seu favor, criam suas formulações e se apoderam do feminino como donos, como mandantes. Para pensar o corpo e o sexo, segundo Butler, é necessário entender que temos que considerar:

A própria noção de “corpo”, não como uma superfície pronta à espera de significação, mas como um conjunto de fronteiras, individuais e sociais, politicamente significadas e mantidas. (...) O sexo, já não mais visto como uma “verdade” interior das predisposições e da identidade, é uma significação *performativamente* ordenada (e portanto “é” pura e simplesmente), uma significação que, liberta da interioridade e da superfície naturalizadas, pode ocasionar a proliferação parodística e o jogo subversivo dos significados do gênero. (BUTLER, 2013, p. 60)

A teoria de Butler centra-se na crítica acerca do binarismo de gênero e da naturalidade, e problematiza justamente as inscrições impostas ao corpo. Sua proposta

baseia-se na subversão destas mesmas categorias que prendem os corpos dentro da linguagem e associações político-sociais e inscrições culturais; sendo sua teoria de grande importância crítica para a massiva composição heteronormativa vigente, bem como aos pares binários impostos ao gênero. Nossa apropriação e aplicação da teoria de Butler, no entanto, dá-se de outra maneira: aqui pretendemos o uso de sua genealogia do feminino para a subversão das categorias impostas ao ser-se mulher, tomando emprestada a crítica que faz ao singularismo imposto ao gênero e a defesa à pluralidade que cabe ao conceito de gênero. Em Butler existe a subversão e o parodismo ao gênero como forma de libertação dessas mesmas categorias excludentes. Nos contextos aqui estudados dos dois romances de Rachel analisados, temos a subversão da categoria feminina dentro da esfera comportamental esperada (nas personagens centrais) e dentro da esfera estética em Maria Moura (no travestimento social que faz com as vestes masculinas do pai).

Certa de que a noção estática de gênero é uma ilusão, Butler nos convida a não apenas repensar essas categorias impostas, mas a subvertê-las, numa real criação de existências subjetivas que sejam fiéis à pluralidade de identidades possíveis. Devemos assim empreender

Um esforço de refletir a possibilidade de subverter e deslocar as noções naturalizadas e reificadas do gênero que dão suporte à hegemonia masculina e ao poder heterossexista, para criar problemas de gênero não por meio de estratégias que representem um além utópico, mas da mobilização, da confusão subversiva e da proliferação precisamente daquelas categorias constitutivas que buscam manter o gênero em seu lugar, a posar como ilusões fundadoras da identidade (BUTLER, 2013, p. 60)

Concomitantemente, um convite similar parece ser feito diante da interpretação das trajetórias das Marias de Rachel: seja em suas subversões para rasgarem as imposições nominais e sociais que fazem de seu gênero uma prisão, seja quando se veem sentindo a força esmagadora da imposição de gênero, ou mesmo quando sofrem as falácias sociais do ser mulher. Não é tratada, nos romances aqui citados, a questão da subversão da heterossexualidade. As Marias são todas heterossexuais<sup>45</sup> e as personagens em seus entornos não parecem ter nenhuma inclinação à homoafetividade. No entanto,

---

<sup>45</sup> Ao menos é o que se supõe, embora a personagem de Maria José tenha um percurso mais dúbio (ver página 63 deste estudo)



dentro da temática da repressão sexual (tão envolta no manto religioso usado para suprimir qualquer semente de sexualidade no espectro feminino) há muito que se explorar a respeito do que “poderia ser”. Essa é uma das questões presentes na construção identitária fundamentada nas inscrições de gênero: muito terreno fértil deixa de ser regado em suas possibilidades, nem sempre permitindo o florescimento múltiplo e variado de subjetividades que subvertam o posto.

Scott (1990) defende a tese da "diferença múltipla" ao invés da "diferença binária", afirma que a igualdade reside na diferença e na ampla denominação de mulheres, julgando que essas se diferenciam entre si quanto à origem de classe, raça/etnia, geração, comportamento, caráter, desejo, subjetividade, sexualidade, experiência histórica etc. Em entrevista à Revista Mandrágora<sup>46</sup>, Scott diz:

Gênero representa uma pergunta a ser feita por qualquer sociedade, em qualquer momento: como mulheres e homens estão sendo definidos, um em relação ao outro? Dito de outra forma, dada a impossibilidade de realmente dizer o que as diferenças físicas entre os sexos significam, como as sociedades têm tentado impor significados e mantê-los no lugar? Como os indivíduos têm se imaginado, não se encaixando nessas categorias? Gênero é, em outras palavras, uma norma regulamentadora que nunca funciona plenamente. Assim, as perguntas interessantes são: quem estabelece as definições? Para que fins? Como elas são aplicadas? Como indivíduos e grupos resistem às definições? Se usada dessa maneira, como um conjunto de perguntas cujas respostas não sabemos de antemão, o gênero ainda é uma categoria útil de análise. (SCOTT, 2013, p. 162)

Em se tratando das mulheres ao longo da história (e dos aspectos históricos que podemos observar nas obras em análise), temos que “história é tanto objeto da atenção analítica quanto um método de análise. Vista em conjunto desses dois ângulos, ela oferece um modo de compreensão e uma contribuição ao processo através do qual gênero é produzido” (SCOTT, 1994: 13-14). Assim, a categoria do gênero seria uma ferramenta de análise crítica aqui utilizada para pensar um contexto específico: como as mulheres são definidas dentro do contexto destes romances? Como essa definição serve para delinear suas existências e subjetividades? A que ponto essa definição do ser mulher influi em suas (in)visibilidades?

---

<sup>46</sup> Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/MA/article/viewFile/4487/3806>. Acesso em: 25 out. 2014.

Pensamos então as categorias do feminino presentes nestas personagens de Rachel de Queiroz e as analisamos a partir de um reflexão crítica que nos ajudou a entender os padrões normativos, as subversões e as invisibilidades criadas dentro das existências femininas em questão.

O poder pode ser percebido como expressão da imposição de forças de um controle que é detido por uma das partes, numa relação de prostração que sugere um opressor e um oprimido, sendo esta imposição enraizada nas relações sociais, históricas, culturais, econômicas, políticas e sexuais.

De acordo com Foucault:

o poder não é algo que se adquire, arrebate ou compartilhe, algo que se guarde ou deixe escapar; o poder se exerce a partir de inúmeros pontos e em meio a relações desiguais e móveis; que as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade com respeito a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais), mas lhe são imanentes; são os efeitos imediato das partilhas, desigualdades e desequilíbrio que se produzem nas mesmas e, reciprocamente, são as condições internas destas diferenciações (FOUCAULT, 1985, p.89).

Dentro da categoria de normatividade social dos dois romances em questão, o poder é primariamente masculino. Só enfeita-se de feminino quando tem por objetivo controlar e censurar o próprio feminino – como é o caso das freiras de *As três Marias*. O poder simbólico então entra em cena como agente regulador dessas relações sociais, como um personagem ruidosamente visível em cada entrelaçar de destinos, em cada frustração feminina ante os vários agentes controladores de seu sentir, de suas trajetórias e espaços. Sendo o agente significador das relações de poder (SCOTT, 1990), o gênero molda então o conceito de poder vivenciado, emprestando uma permissão corporal de desigualdades construídas através da diferença.

Para Saffioti (1992), as instituições de poder legitimam os estereótipos sexuais. “O papel das doutrinas religiosas, educativas e jurídicas, sempre foi o de afirmar o sentido do masculino e do feminino, construído no interior das relações de poder” (p.188). Temos então um amplo aparato social e político que legitima essas relações de poder e emprestam um tom de normalidade às diferenças baseadas nos sexos. Dentro desse contexto – ilustrado na ambientação e narração dos dois romances aqui tratados – temos que a quebra da normatividade, a afronta à estrutura formadora dessas relações de

poder por si só empresta a essas protagonistas um cunho de incômoda percepção social por parte de Rachel de Queiroz.

Caso não o fosse, porque não mostrar mulheres em conformidade com tudo aquilo que lhes é esperado? Essas mulheres estão dentro do âmbito desses romances: nas cozinhas que não são citadas, nas camas que não são descritas, nas meninas pequenas que crescem sob o rígido olhar social, nas normalistas do internato que passam com seus uniformes impecavelmente engomados. Elas estão ali, sabemos que elas estão ali. Mas não são elas que Rachel cita, embora fale também delas ao derramar as estruturas que as preservam, as relações sociais que as mantém repetindo a mesma história de novo e de novo ao longo das gerações.

### **6.1 – RELAÇÕES DE PODER E AS MARIAS DE RACHEL**

Temos Maria Moura, cuja história é ambientada no século XIX, e temos Guta, que narra sua história já no século XX. O que mudou na realidade dessas duas personagens? Por que nos é possível equipará-las com tanta sincronicidade de conflitos? Como pode a questão da diferenciação de sexos estar presente em ambos os contextos apesar da época que os separa? Dentro das categorias postas, a ideia da normalidade, ao pensar-se na construção do feminino, não destoa nos dois romances. Neles, o casamento ainda seria o ideal de vida de uma mulher. A mulher ainda responderia ao homem para que decisões fossem tomadas. Uma casa com um homem ainda imporia mais respeito e credibilidade do que uma casa apenas com mulheres. A figura do pai e do marido, em ambos os romances, ainda dita destinos e moralidade. O homem ainda ilustra dentro do senso comum como a figura de força e coragem. Mas há a quebra. E nisso também existe uma sincronia que une as duas histórias. Ambas Guta e Moura nos convidam a repensar as categorias e (a)normalidades de seus contextos.

Guta, dentro do seu universo particular, veste-se de uma coragem incomum para as mulheres de seu contexto: questiona o religioso, declara-se descrente do Divino e do sacro, entende-se como ser sexual, assume seus desejos, sonha com a liberdade, flerta com homens casados, permite-se o prazer sexual, sustenta-se com seu próprio emprego, escolhe não morar na casa do pai, não casa-se e aborta o filho que espera. No entanto, observamos a transformação dela ao longo do romance. Da doce, ingênua, assustada e

romântica menina, à mulher lúcida, desapegada, pessimista e solitária. Termina o romance sem nunca ter encontrado seu próprio canto de mundo. Mas é em seu desencontro que está a maior denúncia: que espaço existe para a mulher que ela é? Que permissões e avais sociais teria ela? Segue desconexa, sendo mulher-denúncia em suas próprias frustrações e dores, “brilhando na escuridão” (QUEIROZ, 1973, p. 199) desse mundo de tantas Marias silenciadas.

Moura parece fazer o impossível: torna-se símbolo de poder. É mulher e é poder. D. Moura da Casa Forte. Da sua própria fábrica de pólvora. Da fazenda que mesmo no Sertão árido e ímpio, sustenta-se a si própria. É senhora do maior bando de jagunços da região. É temida, respeitada, escutada. Homens de posse vêm procurar sua proteção e guarida. Moura é a redenção das Marias de Rachel. E nessa redenção não creio que haja espaço para atribuir a ascensão de Moura ao masculino. É mulher de si mesma. É mulher que cria para si um arquétipo próprio de mulher. Mas, ainda, é mulher-denúncia. Mulher que pode lutar junto com os homens, mas, porque luta junto com eles, não crê que possa por eles ser amada. Enxerga em si certo desmerecimento por não ser a mulher fraca que os homens necessitariam que ela fosse. Vive então um paradoxo tão comum às questões de gênero: vê-se tendo que escolher quais perdas quer para si, a negação de sua subjetividade ou a negação do amor. Ainda na história vencedora de Moura, só os homens podem ter ambas as coisas: a liberdade e o amor. Coração de mulher ainda é terra de estrelas solitárias, seja em *As três Marias*, seja no *Memorial de Maria Moura*.

De acordo com Joan Scott (1986), “*gender, then, provides a way to decode meaning and to understand the complex connections among various forms of human interaction*” (p. 1070). Desta forma, ao observar não apenas as mulheres Guta e Maria Moura, mas, também, as relações sociais que elas têm, as relações de poder presentes em seus contextos e trajetórias podemos traçar uma conjuntura das complexas redes de atuação do gênero. As relações de poder observadas nos dois romances aqui analisados, em princípio, teriam como base fundamentadora a própria relação homem-mulher. “*Hierarchical structures rely on generalized understandings of the so-called natural relationship between male and female*” (SCOTT, 1986, p. 1073). A quebra dessa estrutura hierárquica só se dá com Maria Moura e, ainda, dentro de um contexto construído por meio de atuações performáticas nas quais ela ainda empresta do masculino uma gama de artifícios para sedimentar e estruturar seu poder: não apenas nas calças masculinas, como no estar rodeada de seu bando de homens.

Poderíamos pensar a guerrilheira Maria Moura rodeada de um bando de mulheres? É difícil imaginar tal conjuntura. Mas talvez seja esse mais um dos convites que a análise de *Memorial de Maria Moura* nos faz: se estamos tratando das relações de poder, se estamos tratando de gênero, não faria sentido nos libertarmos do conjunto de opostos frequentemente associado às análises de sexo/gênero? Maria Moura está rodeada de homens porque em seu contexto é assim que estão construídas as relações de poder. O homem ainda prevalece em sua hierarquia de mando. Afinal, não é à toa que a construção do romance se dá com tantos elementos masculinos em seu contexto. Ainda, é justamente uma mulher que conquista tudo aquilo que seus antepassados não conquistaram. A Terra da Serra dos Padres era um sonho e um desejo para o avô e para o pai de Moura. No entanto, apesar de estar presente sempre nas histórias contadas e no discurso (a ponto disso ficar marcado em Moura) não foram os homens que desbravaram a conquista deste território: foi Moura. Construto de uma nova relação de poder, Moura proclama por meio de sua trajetória uma problemática de gênero: nas transgressões e resistências habitam uma variedade de vivências e relações que estão fora das inserções sociais.

## 6.2 – O PAPEL DA RELIGIÃO NA REGULAÇÃO DE GÊNERO

As representações e construções de gênero fazem parte do construto histórico-social humano. Ao analisar o gênero como categoria de análise histórica, Scott (1986) nos mostra como a maneira como escolhemos categorizar o gênero pode ditar as interpretações acerca da realidade. Um dos questionamentos que faz é que se a mulher esteve presente em todos os acontecimentos humanos, de menor e maior significância, por que ela não está presente na história da humanidade em equivalência ao homem? A maneira como a história é contada reflete justamente as relações de poder ali presentes.

A regular essas interpretações de realidade e a justificar e fortalecer a oposição sexo/gênero temos as instituições e organizações sociais. A igreja cristã tem sido um dos instrumentos mais fortes na construção dos pares de opostos fixos, nas normas comportamentais e nos estereótipos de gênero que regulamentam a vivência humana e, em especial, a vivência feminina. Construída a partir de um arquétipo tradicional heteronormativo, no qual a tríade primeira da família base é José, Maria e seu Filho Jesus, temos um conjunto de exemplos comportamentais a ser exigido. Como analisado por Scott (1986), ao pensar nos construtos das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, “*culturally available symbols that evoke multiple (and often contradictory) representations – Eve and Mary as symbols of woman*” (p. 1067) são postos como exemplos normativos de gênero.

Se por um lado temos Eva a ser a perdição feminina na história da fé, a representar a desobediência patriarcal, a ser meio de sacrilégio e ruína ao homem, a ser exemplo de que a mulher que pensa e escolhe sozinha tem um final trágico; por outro temos Maria a ser uma suposta redenção feminina: desde que haja com subserviência, humildade e pureza. Maria, para a tradição cristã, é o símbolo máximo feminino, é o exemplo da mulher ideal. A mulher que acata os desígnios do Deus Pai, sempre masculino, que mostra em seu simbolismo que a humildade e a obediência feminina podem gerar um fruto máximo como prêmio: Maria, por designação Divina, gera o Filho de Deus em seu ventre. No *sim* de Maria está a representação máxima do comportamento feminino. Está a concordância da subserviência. Afora de uma análise da fé, no qual os dogmas ganham o decoro, a paixão e a beleza da subjetividade humana, ao observarmos essas simbologias a partir de uma problematização de gênero, podemos ver a construção de um paradigma comportamental para a mulher. Não é Eva quem merece nossa glorificação, mas Maria. Eva é a mulher que quebra as normas (é

Moura, é Guta). Maria é a mulher que diz sim aos comandos de Deus, que se submete à repressão social de sua época – porque está grávida de um filho que não foi fecundado por José – mas que permanece em sua glória porque esta fecundação ocorreu sem gozo carnal: fora uma concepção pelo Espírito Santo, pelo fantasma Sacro (mas também masculino). Todos esses elementos têm um propósito simbólico: Maria deveria ser mãe do Filho de Deus e, para isso, também deveria ser Santa. Logo, Maria teria que permanecer para sempre Virgem. Porque, claro, a mulher para ser santa tem que obrigatoriamente ser virgem. A virgindade está assim lançada como comportamento ideal para uma mulher que ainda não contraiu o matrimônio. E depois do matrimônio é o marido quem deve lhe guiar: como Maria é guiada por José para que Jesus nascesse em segurança.

Os simbolismos são fortes no construto social de gênero. Em **As três Marias** Rachel de Queiroz deixa isso muito claro: desde a escolha do título, à construção dos ambientes e personagens, sempre regados dos elementos religiosos que vivem a lhes assombrar, censurar ou doutrinar. Em uma passagem do romance, Guta lança questionamentos acerca desses símbolos:

Maria José rezava. Rezava o seu exercício predileto, as meditações sobre a Paixão. De momento em momento, tomava o crucifixo nas mãos e beijava uma das chagas da imagem. O Cristo era de gesso, encarnado em cores violentas, com grandes lágrimas de sangue salpicando-lhe o corpo, cachos dourados e olheiras dum roxo de flor. Não parecia um morto, no meio de tantas cores. Porém Maria José o via morto, via a tragédia, e chorava e batia no peito.

Será possível que ela se comova realmente, sofra realmente, só na evocação mental, quase literária, daquele drama longínquo? (...)

Por que Maria José chora? De onde tira ela dores para essas lágrimas? Da morte de Deus, ressuscitado em glória tão depressa, e tudo isso há mais de 2 mil anos?

(Só o que nos faz sofrer tem realmente valor de mal para nós. Porque, na realidade, só eu tenho importância para mim mesma; só nós valemos para nós mesmos. Só compreendemos o sofrimento dos outros, só compreendemos “com carne” quando somos feridos um pouco por ele.)

--- Afinal de contas, que é o mal que é o bem, que é o amor ao próximo?

Esperei que Maria José acabasse a longa reza e procurei lhe dar parte das minhas impressões.

Ela abanou a cabeça desanimada:

--- Bem que o Aluísio dizia que você é uma força elementar. Como uma pedra, como um bicho. Para que pensa nisso? Que é que você pode entender de alma e de Deus? *Por isso é que se atira nos braços dos homens, sem remorsos e sem medo* (eu já lhe contara algumas

coisas mais da minha amizade com Isaac). Por isso é que você aprova os desatinos de Jandira. *Não tem noção do bem e do mal.*

E ela, quem lhe mostra o bem e o mal? Que sabia ela disso, principalmente do mal, pobrezinha que só tinha feito neste mundo magoar os joelhos rezando, cansar a voz ensinando?

--- É o que você pensa. Nós trazemos o mal no coração, Guta. A gente instintivamente deseja o mal. E além disso, *tudo em redor de nós é tão sujo! Nem sei o que seria de mim se não fosse a religião me contendo. Parece que me perdia, que me atirava para o pecado, como uma louca. Tenho desejo e medo de tudo.*

Fiquei olhando para Maria José. Por que traçava ela esses limites? Como os conhecia tão bem? (QUEIROZ, 1992, p. 185-186 – grifos nossos)

A censura dos desejos humanos, por meio do simbolismo do pecado e da sua oposição sacra, é uma das mais fortes normas reguladoras das relações sociais. Ainda, com fortes interjeições e dogmas de virtude, a religião parece ser ainda mais reguladora do corpo feminino. Associada às instituições educacionais (como também é mostrada no romance) a religião ganha uma força reguladora ainda maior: adentra não apenas o percurso social de uma mulher, mas ganha força subjetiva, a moldar pensamentos, a exigir atos de contrição, a obrigar uma nomeação de pecadora imanente, como fora a Eva que conseguiu ser expulsa do paraíso. Por meio da fala e dos medos de Maria José, parece-nos que todas nós, mulheres, nascemos com predisposição para sermos Evas – a sermos levadas por nosso sentir, por nossos desejos, por nossa subjetividade e pelo sonho da liberdade. Mas é justamente nessa liberdade que reside todo o perigo da quebra da normatividade de gênero, dos comportamentos pressupostos para os pares opostos. E é também nesse âmbito que entra a figura de Maria: a nos resgatar de nós mesmas, a ser veículo de fuga e distanciamento de nossos desejos para que atinjamos a santidade esperada de nós, para que permaneçamos puras e límpidas como uma mulher que preza por sua imagem social deveria ser.

Ainda, mesmo em meio a toda a sua autocensura, à sua vida consternada por símbolos sacros, aos seus joelhos dobrados em contrição e medo do pecado, Maria José se questiona:

--- Quando penso em meu pai, e na vida que ele leva<sup>47</sup>, perco horas de sono. Tenho vontade de largar tudo, de me arriscar e experimentar essa vida. Desafiar o mundo como ele, me afundar, me acabar. Às vezes tenho medo de mim. Como será o prazer, como será essa outra

<sup>47</sup> O pai abandonara a família para viver com a amante. Com ela construiu uma nova família e nunca mais se relacionou com Maria José e seus irmãos.



vida, Guta? E eu bem sei que todo prazer é um pecado. (QUEIROZ, 1992, p. 187)

A associação da liberdade (prazer) ao pecado é um dos mais fortes instrumentos controladores das instituições religiosas. A contrição da subjetividade humana, a intenção direcionada à padronização do comportamento feminino (subordinado ao homem e voltado a uma vida sacra), a relação com o pecado e com a punição máxima – o inferno – para aquelas que não forem o ideal de mulher que Maria exemplifica.

Aqui não sabemos o que está associado aos desejos de Maria José. Seria ela lésbica, como é subentendido no início do romance, ainda no internato? Estaria ela fugindo, por meio das tantas horas de oração e autocensura, da quebra da heteronormatividade? Não sabemos o que Rachel de Queiroz deixou por trás da construção da personagem Maria José. Mas aqui temos uma reviravolta interessante: ela que passara o romance inteiro julgando e condenando o pai, aqui na verdade o inveja – inveja a liberdade dele, a coragem em quebrar os paradigmas postos, em sair da trajetória esperada e construir para si uma nova vida. O pai de Maria José, no entanto, é um homem. E no romance fica claro que a única a sofrer consequências por ter sido abandonada pelo marido é a mãe de Maria José – o pai refez a vida sem consequências sociais.

### **6.3 – AS REPRESENTAÇÕES DO MATRIMÔNIO E O PROBLEMA DE GÊNERO**

Como um dos fortes instrumentos reguladores de gênero temos a instituição do casamento. Comumente associado aos simbolismos religiosos, o casamento opera como regulação social da imagem feminina – visto que é só por meio do casamento que a mulher pode ter relações sexuais, ainda que essas tenham como objetivo único a procriação. A mulher é então dissipada de sua sexualidade: uma vez que não tem a liberdade de experienciar seu corpo sem que sofra restrições e punições sociais. O problema de gênero ganha força ainda mais reguladora e díspar: uma vez que sendo baseado nas diferenças observadas entre os sexos tem sua construção reguladora, em termos de sexualidade, majoritariamente relacionada ao feminino. As relações de poder tornam-se claras quando observadas a partir do ponto de análise da sexualidade.

A mulher, no entanto, precisa procriar. E para procriar o sexo precisa existir<sup>48</sup>. E como é fundamento regulador máximo, já que à mulher é negada a sexualidade, o matrimônio entra como agente normativo da procriação. Guta e Maria Moura, no entanto, não se casam. Exercem suas sexualidades com uma liberdade que não é concedida à mulher. Põem em cheque as normas reguladoras e transgridem a instituição sacra do matrimônio e as inscrições sociais que regulamentam a sexualidade.

Scott (1986) inicia seu artigo sobre o gênero como categoria de análise histórica com a seguinte frase: “*Those who would codify the meanings of words fight a losing battle, for words, like the ideas and things they are meant to signify, have a history*” (p. 1053). Assim vemos a representação do matrimônio na regulamentação do gênero: como um elemento de peso e significado com uma longa história. Essa história, por sua vez, é baseada nos pares de opostos e nas relações de poder no qual a problemática de gênero está inserida. A inscrição cultural da heteronormatividade (SCOTT; HARAWAY; BUTLER), a atribuição da mulher a um papel de gênero específico, a sublimação da sexualidade feminina, as relações de poder, a construção histórica da sexualidade (FOUCAULT), a designação social das relações entre os sexos a partir do gênero (SCOTT): todos esses elementos se relacionam na formação da significação social do matrimônio como agente regulador e normatizador.

---

<sup>48</sup> Aqui pomos em análise o contexto dos romances estudados, logo, não estamos considerando as tecnologias reprodutivas.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Há muitos elementos que delineiam os destinos dessas mulheres cujas histórias estão repletas de subversões ao imposto. Dentro das categorias dos estudos de gênero e da própria conceitualização de gênero e da categoria de mulheres, as Marias de Rachel nos apresentam uma rica realidade de como a subjugação de mulheres abafa tantas subjetividades e percursos e, de certa forma, também cria mulheres que ousam pretender a quebra, e que enfrentam as consequências sociais de um contexto que não está preparado para existências fora dos moldes impostos.

Essas mulheres, tão cheias de vida, terminam suas histórias tristes: com a solidão como destino. É preciso problematizar essa questão: das mulheres que tem espaços postos para as suas felicidades, para os seus destinos encantados<sup>49</sup>, mas que, ao romper com essas poucas possibilidades dadas de felicidade normativa, não conseguiriam alcançar uma paz plena, como se da luta fosse feita sempre as suas trajetórias, como se a quebra da norma fosse um destino para o qual não há a contemplação de um final feliz.

Em nosso trabalho, muita coisa ainda precisa ser explorada. As transgressões das Marias aqui analisadas deixam muitas pistas acerca dos agendamentos de gênero inseridos nas relações de poder. Há ainda que se olhar com mais atenção para a questão da raça e da classe – tão presentes nos romances aqui tratados e nas problemáticas de gênero pretendidas.

A legitimação do feminino é por si só uma problemática que precisa ser analisada com um cuidado histórico. Como sugere Scott (1986),

*If we treat the opposition between male and female as problematic rather than known, as something contextually defined, repeatedly constructed, then we must constantly ask not only what is at stake in proclamations or debates that invoke gender to explain or justify their positions but also how implicit understandings of gender are being invoked and reinscribed (p. 1074).*

As Marias de Rachel nos ensinam a olhar para além dos pares de opostos. Nos ensinam a ver uma história contada a partir de uma perspectiva feminina (não só da autora que escreve essas personagens, mas principalmente das personagens que

---

<sup>49</sup> Em referências aos contos de fada tão continuamente inseridos no imaginário infantil e, em especial, no imaginário feminino: da mulher cujo *feliz para sempre* só pode vir quando encontra o seu príncipe encantado – que lhe salva e dá sentido e propósito à sua vida, como se o amor e a felicidade só pudessem existir por meio da presença masculina e do casamento.

apresentam seus conflitos, desejos e escolhas). Ao estudá-las tendo o gênero como categoria de análise, podemos começar a entender a complexa malha social que torna as relações de poder um elemento constitutivo e regulamentador das diferenças entre os sexos. A percepção dessas diferenças é um primeiro passo para as transformações necessárias para um caminho de maior equidade social. Neste sentido, literatura e vida factual se misturam e se influenciam mutuamente, fazendo com que as Marias de Rachel tenham um importante papel de representação feminina e de denúncia das limitações impostas às mulheres.

As críticas às categorias de gênero estão imbricadas à existência humana como um todo: ao ser-se que estaria inserido em cada subjetividade, a gama de possibilidades de vivências humanas que estariam disponíveis não fossem as imposições sociais atreladas ao gênero. Não se trata apenas de problematizar as categorias de mulher e homem, mas de lançar observação crítica às censuras impostas pelas relações de poder. E talvez de observar o poder como Foucault (1979) o propõe: não como advindo de uma única fonte central, mas como uma constelação – cujas múltiplas fontes e pontos de ação continuam a violentamente apagar o brilho de tantas Marias ou a forçá-las a construir uma existência paralela à norma, numa quebra de paradigmas e construção de uma subjetividade própria que só poderia existir fora do normativo.

Dentro dessa premissa temos a liberdade como elemento formador da subjetividade de Guta e Maria Moura. É o desejo da liberdade que compõe suas resistências, que alimenta suas transgressões. No entanto, podemos observar que, dentro do construto social dos romances (quicá da vida real), as relações sociais de poder só podem vir a ser quebradas (e essa quebra mantida) a partir da construção de novas relações de poder. Nesse ponto, apenas Maria Moura é bem sucedida. Guta termina sua história frustrada e triste. Não tivera coragem de ter o filho fora do casamento – não suportara o peso das consternações sociais e dos julgamentos e consequências sociais que viriam após o conhecimento dessa gravidez. A ela, lhe pareceu menos penoso perder esse filho – ainda que termine o romance imaginando como seria ter a sua companhia a dar-lhe propósito e sentido à vida, a ser-lhe companhia. Apesar de todo o desejo de liberdade, Guta ainda se vê presa a pesos morais e sociais que a acorrentam a uma existência sem sentido e sem júbilo, a esperar o tempo passar até que sua luz se apague de vez. Já Maria Moura rompe com as normas e cria um novo conjunto de regras – ainda que muitas dessas sejam baseadas nas primeiras. Cria para si um aparato

de relações de poder (baseados no medo e na ameaça) do qual ela é a voz de mando, no qual ela rege – e não é regida.

As resistências e transgressões de Guta e Maria Moura nos permitem questionar as imposições nas quais o gênero está inserido – não como composto natural do ser humano e de sua subjetividade, mas das relações de controle construídas historicamente. Assim ao olhar para as Marias de Rachel podemos ver não apenas elas, mas as tantas Marias humanas, submetidas a controles sociais frutos de sistemas políticos, de um mundo construído pelo e para os homens. Ainda, essas Marias rompem o papel de vítima tão frequentemente atribuído à mulher, e erguem-se solenes como símbolos de denúncia das relações de poder contra as quais lutam.

Afora a questão de gênero – mas intrinsecamente relacionada a ela – os romances aqui tratados ainda nos permitem observar as problemáticas de igualdade social que estão presentes não apenas no sexo, mas na classe e na raça. Ambos romances mostram as diferenças sociais vivenciadas a partir da classe e da raça – que associadas às problemáticas de gênero geram ainda mais alcances – numa representação social das relações de poder que imperam enraizadas em várias das estruturas sociais. Guta e Maria Moura são por si só ambas privilegiadas – pois são brancas e pertencem a classe elevada – e se mesmo em meio a uma certa soberania social são cerceadas de suas liberdades, podemos problematizar que as mulheres negras e pobres têm suas liberdades ainda mais sublimadas pelas relações de poder. **Memorial de Maria Moura** se passa ainda no período da escravidão no Brasil e fica claro em alguns pontos do romance que as mulheres negras são objeto de posse, sem sequer merecer o pertencimento à categoria de mulher. A consequência social desse contexto violento de destruidor de subjetividades humanas que é a escravidão é sentido no romance **As três Marias** – que se dá já em meados do século XX – onde as mulheres negras são também as pobres; e ainda que não estejam submetidas ao sistema da escravidão, são submetidas à margem social, a uma inexistência social, às subcategorias que são impostas àqueles cujo valor social ainda não foi reconhecido.

Assim, Rachel de Queiroz nos apresenta romances que delineiam uma complexidade social grande, onde podemos levantar questionamentos não apenas acerca das imposições de gênero, mas da construção histórica da realidade vigente, uma vez que a narrativa de Rachel nos permite observar alguns dos elementos históricos que estão por trás das relações de poder.

A construção do feminino é o grande mote desses dois romances: que mostram personagens que não se conformam com a limitação que é imposta aos seus destinos e que promovem a quebra para tornarem-se sua própria versão de mulher, numa existência que esteja mais alinhada ao sentir e aos desejos que pulsam nelas. Se não terminam seus romances felizes, terminam cheias de convicção, de entendimento a respeito das censuras que lhe são impostas, das escolhas que fizeram, da quebra que promoveram. Se não terminam felizes, também não terminam resignadas: Guta assume sua tristeza, mas não sucumbe à vida normativa, não planeja casar-se, não planeja seguir uma trajetória que seja comum às mulheres de sua época. Casa-se com sua própria solidão e consciência, casa-se com a sua convicção de que há algo muito errado em um mundo que oferece tão poucas escolhas a uma mulher. Maria Moura termina seu livro enfrentando mais uma vez os homens: planeja o maior e mais arriscado embate de sua história. Em meio à sua solidão e tristeza (por ter mandado matar o homem que amava já que esse se tornara uma ameaça a ela, sua imagem e tudo o que construía) é essa nova luta que a reviva: lutar contra o poder dos homens, enfrentar o medo ao masculino é o seu grande gozo, a bandeira maior de sua liberdade.

## 8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS CITADAS

ALBUQUERQUE, D. M. de. Limites do mando, limites do mundo: a relação entre identidades de gênero e identidades espaciais no nordeste do começo do século. In: **História: Questões & Debates**. N. 34. p. 89-103. Curitiba: Editora da UFPR: 2001b.

ALVES, Roberta Hernandez. **A cesta de costura e a escrivaniinha**: uma leitura de gênero da obra de Rachel de Queiroz. São Paulo: Linear B; Faculdade de Filosofia, Letra e Ciências Humanas, 2008. (Coleção Dissertações e Teses do Programa de Pós-Graduação em Literatura Brasileira da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas).

AMBROSOLI, S. dos S. **Marialva em palavras e imagens**: criação e recriação. Tese de Doutorado. (Programa de Pós-graduação em Letras - Literatura Comparada). Universidade Federal Fluminense, 2010.

ASSMAR, Olinda Batista. **Uma leitura de O Lampião, de Rachel de Queiroz**. Rio de Janeiro: Publit Soluções Editoriais, 2006.

BARBOSA, Maria de Lourdes Dias Leite. **Protagonistas de Rachel de Queiroz**: caminho e descaminhos. Campinas: Pontes, 1999.

BEAUVOIR, S. de. **O segundo sexo**: a experiência da vivida. 2. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

BENJAMIN, W. O narrador. In: BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sérgio Paulo Rouanet, 2. ed. Brasiliense, 1986. [Obras Escolhidas. V. 1]

BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**. n. 19, jan/fev/mar/abr. 2002.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. (Introdução, organização e seleção de Sérgio Miceli). São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. **Sociologia**. (organizado por Renato Ortiz). São Paulo: Ática, 1983.

\_\_\_\_\_. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p.183-191.

\_\_\_\_\_. **A distinção**: crítica social do julgamento. São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Bra-sil, 2010a.

\_\_\_\_\_. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOZON, Michel. **Sociologia da Sexualidade**. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.

BRITO, A. X. Um saldo positivo: as elites femininas brasileiras e o modelo de cultura escolar católica de tradição francesa. **Revista Eletrônica de Educação**. São Carlos, SP: UFSCar, v.3, no. 1, p. 39-57, mai. 2009. Disponível em: <http://www.reveduc.ufscar.br>. Acesso em: set. 2014.

BRUNO, Haroldo. **Rachel de Queiroz**. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1977.

BUSIN, V. M. Religião, sexualidades e gênero. Seção Temática. **Rever**. Ano 11. N. 01. Jan/Jun 2011.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: **O corpo educado** – pedagogias da sexualidade. Tradução e organização: Guacira Lopes Louro. Editora Autêntica, 1999.

BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Feminismo e subversão da identidade. 5ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

CAMPOS, Ipojucan Dias. Educação feminina na *Belle-époque bele-nense* (1890 / 1900). **Educação e Fronteiras On-Line**, Dourados/MS, v.2, n.6, p.103-115, set./dez. 2012.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. Gênero. In: JOBIN, José Luis (org.). **Palavras da crítica**: tendências e conceitos no estudo da literatura. Rio de Janeiro: Imago, 1992. p. 111-125.(Coleção Pierre Menard).

CAVALCANTE, Sylvia ; NOBREGA, L. M. A. . Espaço e Lugar. In: CAVALCANTE, Sylvia; ELALI, Gleice (Org.). **Temas básicos em Psicologia Ambiental**. 1ed.Petropolis - RJ: Editora Vozes, 2011, v. Unico, p. 182-190.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. **Michel Foucault**: uma trajetória filosófica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ELIAS, Nobert. *?Cómo pueden las utopias científicas y literárias influir en el futuro?* In: WEILER, V. (org.) **Figuraciones em proceso**. Trad. Vera Weiler et. al. Santafé de Bogotá: Fundación Social, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **História da Sexualidade I**: a vontade de saber. 6ª edição. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramallete. 36. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

GIOVANI, Ricciardi. **Auto-retratos**. São: Paulo: Martins Fontes, 1991.

GUIMARÃES. Antonio Sergio. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. Ed. 34. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 1999.



GODELIER, Maurice. The origins of Male Domination. **New Left Review**. 127. (May-June, 1981).

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: SILVA, Tomaz T (Org.). **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 37-129

\_\_\_\_\_. "Gênero" para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. **Cad. Pagu**, Jun 2004, no.22, p.201-246.

HASENBALG, C. 1976: As desigualdades sociais revisitadas. In: **Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos**. Brasília: Anpocs, 1987 p.197-178.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. Volume III. A Filosofia do Espírito. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. A roupa de Rachel: um estudo sem importância. **Revista Estudos Feministas**. CIEC/ECO/UFRJ, 1992.

JULIA Dominique. *La culture scolaire comme objet historique*. In: Antonio NOVOA, Marc DEPAEPE & Erwin V. JOHANNINGMAYER (orgs), **The colonial experience in education. Historical issues and perspectives**. Gent C.S.H.P., Pædagogica Historica, 1995, pp. 353-382.

LISPECTOR, Clarice. **Água Viva**. São Paulo: Ed. Círculo do Livro, 1973.

LOURO, G. L. **Gênero, sexualidade e educação: uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

MAYEUR, Françoise. **L'enseignement secondaire des jeunes filles sous la Troisième République**. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1977.

MUZART, Zahidé Lupinacci. Feminismo e literatura ou quando a mulher começou a falar. In.: MOREIRA, Maria Eunice (org.). **História da Literatura, teorias, temas e autores**. Porto Alegre, Mercado Aberto, 2003.

MOUTINHO, L. "Raça", sexualidade e gênero na construção da identidade nacional: uma comparação entre Brasil e África do Sul. **Cadernos Pagu**, n 23, jul-dez 2004, p. 55-88.

NERY, Hermes Rodrigues. **Presença de Rachel: conversas informais com a escritora**. Ribeirão Preto: FUNPEC-Editora, 2002.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. **Estudos Feministas**, vol. 8, no 2, 2000, p.35.

NÓBREGA, L. **Literatura e psicologia ambiental: uma análise do livro memorial de Maria Moura a partir da relação pessoa-ambiente**. Dissertação de Mestrado. UNIFOR, 2009.

QUEIROZ, Rachel de. Vitalinas. **O Cruzeiro**. São Paulo, 19 de Setembro de 1959. Disponível em: [http://memoriaviva.digi.com.br/ocruzeiro/19091959/190959\\_7htm](http://memoriaviva.digi.com.br/ocruzeiro/19091959/190959_7htm). Acesso em 05-10-2014.

\_\_\_\_\_. **As três Marias**. 7ª Edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

\_\_\_\_\_. **Memorial de Maria Moura**. 8ª Edição. São Paulo: Siciliano, 1992.

\_\_\_\_\_. **O quinze**. São Paulo: Siciliano, 1993

\_\_\_\_\_. Entrevista com Rachel. In: NERY, Hermes Rodrigues. **Presença de Rachel**: conversas informais com a escritora. Ribeirão Preto: FUNPEC-Editora, 2002.

QUEIROZ, Vera. Pactos do viver e do escrever: Ana Cristina César. In: DUARTE, C. L. DUARTE, E. de A. BEZERRA, K. da C. (orgs.) **Gênero e representação na Literatura Brasileira**: ensaios. Belo Horizonte: Pós-graduação em Letras Estudos Literários: UFMG, 2002.

RAGO, Margareth. E se Nietzsche tivesse razão? A categoria do gênero p'ro-estruturalismo. In: SCAVONE, Lucila. (org.) **Tecnologias Reprodutivas**: gênero e ciência. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

RAMOS, Graciliano. **Linhas Tortas**. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1962.

RICOEUR Paul. **O conflito das interpretações**: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago; 1978.

\_\_\_\_\_. **Interpretação e ideologias**. 4a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves; 1990.

\_\_\_\_\_. **Teoria da Interpretação**. O discurso e o excesso de significação. Lisboa: Edições 70, 2013.

ROGERS, Rebecca. **Les demoiselles de la Légion d'Honneur**. Paris: Perrin, 2005.

SAFFIOTI, Heleieth. Iara Bongiovani. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, A. de O., BRUSCHINI, C. (orgs.) **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, p.183-215, 1992

SCAVONE, Lucila. (org.) **Tecnologias Reprodutivas**: gênero e ciência. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

SCAVONE, Lucila. Recursos conceituais: feminismo e ciências sociais. In: SCAVONE, Lucila. (org.) **Tecnologias Reprodutivas**: gênero e ciência. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

SCHOLZE, L. A mulher na literatura: gênero e representação. In: DUARTE, C. L. DUARTE, E de A. BEZERRA, K. da C. (org.) **Gênero e representação na Literatura Brasileira**. Belo Horizonte: Pós-graduação em Letras Estudos Literários: UFMG, 2002.

SCHPUN, Mônica Maria. Lé com lé, cré com cré? Fronteiras móveis e imutáveis em Memorial de Maria Moura. In: CHIAPPINI, Ligia; BRESCIANI, Maria Stella (Org.). **Literatura e Cultura no Brasil: identidades e fronteiras**. São Paulo: Cortez, 2002.

SCOTT, Joan W. Gender: A Useful Category of Historical Analysis. **The American Historical Review**, Vol. 91, No. 5. Dec-1986, pp. 1053-1075.

\_\_\_\_\_. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, vol. 16, nº 2, Porto Alegre, jul./dez. p. 5-22. 1990.

\_\_\_\_\_. O enigma da igualdade. **Estudos Feministas**, Florianópolis, UFSC, v. 13, n. 1, p. 11-29, 2005.

\_\_\_\_\_. Entrevista com Joan Scott. [2013] Fernanda Lemos. **Mandrágora**, v.19. n. 19, , p. 161-164.

SODRÉ, Muniz. **Claro e Escuros - identidade, Povo e Mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOUSA, Valquíria Alencar de & CARVALHO, Maria Eulina de. **Por uma educação escolar não-sexista**. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2003. 27 p.

STEIN, E. **Aproximações sobre hermenêutica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

WOOLF, Virginia. **Orlando**. São Paulo, Abril Cultural, 1972.

## 8.1. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS CONSULTADAS

ALBURQUERQUE, D. M. de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Editora Massangana, 2001a.

AMUSSEN, Susan Dwyer. **Féminin/Masculin: le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne**. Annales ESC. Paris, vol. 40, no 2, mar./apr., 1985, p.270.

ANDRADE, M. de. As três Marias. In: **O empalhador de passarinhos**. 3. ed. São Paulo: Martins, 1972.

BEAUVOIR, Simone. **O Segundo Sexo**. I Fatos e Mitos. 2ª ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1967.

CANDIDO, A. **Vários Escritos**. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2005.

\_\_\_\_\_. Formação da Literatura Brasileira: **Momentos Decisivos**. São Paulo: Ouro sobre azul, 2006.

CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia de. **Homens livres na ordem escravocrata**. 4ª Ed. São Paulo: Ed. UNESP, 1995.

CHIAPPINI, L. **Do beco ao belo**: dez teses sobre o regionalismo na literatura. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 8, n. 15, p. 153-159, 1995.

COELHO, Nelly Novaes. **Dicionário crítico de escritoras brasileiras: 1711-2001**. São Paulo: Escrituras, 2002, p.552.

COSTA, Ana Alice. **Gênero, poder e empoderamento das mulheres**. 2008. Disponível em: [http://www.adolescencia.org.br/empower/website/2008/imagens/textos\\_pdf/Empoderamento.pdf](http://www.adolescencia.org.br/empower/website/2008/imagens/textos_pdf/Empoderamento.pdf). Acessado em: 01/09/2014.

CRUZ, E. N.; OLIVEIRA, A. P. de. “O silenciamento do feminino em Inocência, de Viscon-de de Taunay”. **Anais do Seminário Mulher e Literatura** (2011). Disponível em [http://www.telunb.com.br/mulhereliteratura/anais/wp-content/uploads/2012/01/edinilia\\_nascimento.pdf](http://www.telunb.com.br/mulhereliteratura/anais/wp-content/uploads/2012/01/edinilia_nascimento.pdf) Último acesso em 20 ago. 2014.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura, política, identidades**: ensaios. Belo Horizonte: FALE/UFGM, 2005.

FARIA, Octavio. O novo romance de Rachel de Queiroz. **Boletim de Ariel**, Rio de Janeiro, 1-7 abril 1932.

FUENTES, Carlos. **Geografía de la novela**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

GIL, F. A Crítica e o romance rural. **Revista de Letras**, São Paulo, v. 48, p. 85-100, 2008.

GOFFMAN, Erving. **Estigma**: la identidad deteriorada. 1. ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (Org.) **Rachel de Queiroz**. Melhores Crônicas. São Paulo: Gaudi, 2008. (prefácio de Heloísa Buarque de Hollanda – Pág. 07-18).

LEMONS, F. C. S; CARDOSO JÚNIOR, H. R. **A genealogia em Foucault**: uma trajetória. *Psicologia & Sociedade*; 21 (3): 353-357, 2009. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v21n3/a08v21n3.pdf> Acesso em Fevereiro de 2014.

LUCAS, F. **Aspectos literoculturais da obra de Rachel de Queiroz**. Leitura, São Paulo, 12 dez. 1993.

MARTINS, J. de S. **Os camponeses e a política no Brasil**: as lutas sociais e o seu lugar no processo político. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

MAUAD, I. C. **Confissões de uma escritora triste**. O Globo, Rio de Janeiro, 15 mar. 1992.

PEREGRINO, M. da C. PEREIRA, V. H. A. A (im)pertinente: questões de gênero e engajamento na literatura de Rachel de Queiroz. **Miscelânea**, Assis, v. 11, p. 150-173, jan-jun. 2012.

REZENDE, Otto Lara. Raízes e flores. In: **Rachel de Queiroz: os oitenta**. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1990.

ROSA, Patricia. Gênero: performativo ou ontológico? **Peri**. V. 04. N. 01. 2012. P. 46-56.

RUBIN, Gayle. Thinking sex: notes for a radical theory of the politics of sexuality. In: NARDI, Peter M. & SCHNEIDER, Beth E (Eds.). **Social perspectives in lesbian and gay studies**. London: Routledge, 1998.

SAFFIOTI, Heleieth. Violência de Gênero no Brasil Contemporâneo In: \_\_\_\_\_ & M. Muñoz – Vargas (eds.), **Mulher Brasileira é Assim**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: NIPAS; Brasília, D.F.: UNICEF, 1994, pp. 151 – 186.

SAFFIOTI, H. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Labrys, Estudos Feministas**, n. 1-2, jul-dez, 2002.

SCAVONE, Lucila. **Feminismo e Ciências Sociais**. Tese de Livre Docência. Araraquara: Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, 2001.

SCAVONE, Lucila. ALVAREZ, Marcos César. MISKOLCI, Richard. (orgs.) **O legado de Foucault**. São Paulo: Editora da UNESP, 2006.

SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter. (org.) **A escrita da história: novas perspectivas**. São Paulo, Unesp, 1992, pp.64-65.

\_\_\_\_\_. Preface a gender and politics of history. **Cadernos Pagu**, nº. 3, Campinas/SP 1994.

SCHWARZ, R. **Ao vencedor as batatas**: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Ed. 34; Duas Cidades, 2000.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida**. Por um conceito de Cultura no Brasil. RJ: Codecri, 1983.

TONELI, MJF. Sexualidade, gênero e gerações: continuando o debate. In JACÓ-VILELA, AM., and SATO, L., orgs. **Diálogos em psicologia social** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2012. p. 147-167.

WOLF, Naomi. **O Mito da Beleza** – Como as imagens de beleza são usadas contra as mulheres. Tradução de Waldéa Barcellos. Rocco, Rio de Janeiro, 1992

