

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

VIVIANE SOUZA MADEIRA

## **Mulheres em movimento**

---

Feminismo em Goa, Brasil e Portugal na primeira metade do século XX

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo  
Janeiro, 2022

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA PORTUGUESA

## **Mulheres em movimento**

---

Feminismo em Goa, Brasil e Portugal na primeira metade do século XX

VERSÃO CORRIGIDA

Viviane Souza Madeira

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutora em Letras.

Orientador: Prof. Dr. Hélder Garmes

São Paulo  
Janeiro, 2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M181m      Madeira, Viviane Souza  
Mulheres em movimento. Feminismo em Goa, Brasil e Portugal na primeira metade do século XX / Viviane Souza Madeira; orientador Hélder Garmes - São Paulo, 2022.  
221 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área de concentração: Literatura Portuguesa.

1. Feminismos. 2. Propércia Correia Afonso de Figueiredo. 3. Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes. 4. Maria Lacerda de Moura . 5. Ana de Castro Osório. I. Garmes, Hélder, orient. II. Título.

## BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Helder Garmes (orientador)

Instituição: Universidade de São Paulo

Julgamento: Aprovada

Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Cielo G. Festino

Instituição: Universidade Paulista

Julgamento: Aprovada

Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Joana Passos

Instituição: Centro de Estudos Humanísticos da  
Universidade do Minho

Julgamento: Aprovada

Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Rosa Maria Perez

Instituição: Centro em Rede de Investigação em  
Antropologia - ISCTE

Julgamento: Aprovada

Assinatura: \_\_\_\_\_

A Salvador, meu avô, pelo afeto e pelas laranjas  
descascadas.

À Noeme, minha avó, pelo exemplo de ser alguém  
que sabe o que quer.

## Agradecimentos

---

Escrever uma tese é uma tarefa desafiadora. Nos tempos em que estamos vivendo, o desafio se multiplica. Ainda que os tempos sejam difíceis, há ainda muito a agradecer.

Primeiramente, gostaria de agradecer à CNPq, pelo financiamento da minha pesquisa (processo nº 165805/2018-8); à CAPES que, por meio do programa CAPES-Print (processo nº 88887.364973/2019-00), viabilizou o meu estágio de Doutorado Sanduíche na Universidade de Lisboa e, assim, pude realizar investigações nos arquivos portugueses. Agradeço também à FAPESP que, ao financiar o Projeto Temático *Pensando Goa: Uma peculiar biblioteca em língua portuguesa* (processo nº 2014/15657-8), também me proporcionou a oportunidade de ir à Goa realizar pesquisa nos arquivos indianos nos anos de 2018, 2019 e 2020.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Hélder Garmes, que me apresentou a literatura goesa e me ensina, há uma década, a olhar a literatura (e a vida) como campos de ação política. Palavras não podem resumir o quanto sou grata pela orientação que é também uma grande amizade.

Agradeço ao Professor Dr. Everton V. Machado que me orientou e recebeu tão gentilmente no Centro de Estudos Comparatistas da Universidade de Lisboa. Muito obrigada pela colaboração sempre precisa e simpática.

Agradeço à Rosa Maria Perez, Joana Passos e Cielo Festino, membros da banca pela disponibilidade de ler o meu trabalho.

Agradeço às bibliotecárias da seção de reservados da Biblioteca Nacional de Portugal, principalmente à Natália, sempre zelosa e amigável, às bibliotecárias e bibliotecários da Krishnadas Shama State Central Library, de Pangim, e do Xavier Centre for Historical Research, de Porvorim, Goa.

Agradeço aos integrantes do *Pensando Goa* no Brasil – Adelaide Machado, Antonio Pires, Cielo Festino, Cibele Aldrovandi, Duarte Braga, Lucas Vecchi e Marcello Assunção.

O auxílio, apoio e amizade de vocês foram fundamentais para meu desenvolvimento como pesquisadora e como pessoa. Novamente, palavras me faltam para descrever a importância que vocês têm nessa caminhada.

Agradeço também aos pesquisadores do *Pensando Goa* fora do Brasil, principalmente à Daniela Spina, que se tornou uma querida amiga e com quem pude dialogar de maneira muito franca sobre a pesquisa; a Robert S. Newman, cujas palavras de incentivo sempre me animaram e à Sandra Ataíde Lobo, sempre tão gentil na partilha de material de pesquisa.

Agradeço aos meus grandes amigos Carolina Colaneri e Pablo Martins pela compreensão, consolo, pela presença constante e pelo suporte em todas as áreas da minha vida. Se vocês estão no mundo, eu sei que nunca estarei sozinha. Agradeço às amigas Daniela Juliana de Melo e Maíra Quilisi Malvoni pela amizade de tantos anos e por serem o maior exemplo para mim desde quando eu era muito jovem. Agora, com o Caetano, o Davi e a Lis, vocês são um exemplo de maternidade responsável e cheia de afeto. Não há tempo ruim que nos separe. Agradeço também à Mariana Payno, amiga de todas as horas aqui no Brasil, em Portugal e onde quer que estejamos. Muito obrigado também a Dale pelo conforto, pelas conversas, piadas e pelo incentivo para terminar a tese, afinal, tese boa é aquela que foi terminada.

Agradeço ao time de vôlei feminino da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da USP, a todos os técnicos, técnica e atletas, pelos momentos de descontração e intenso convívio que, desde 2006, quando comecei a graduação em Letras, tive a oportunidade de desfrutar. Muito obrigada, especialmente, às queridas companheiras de time e amigas Ariane Lazarini, Fernanda Almeida, Ingrid Puche, Julia Wolf, Lais Uehbe, Maria Carolina Villaça Gomes, Mariana Kfourri, Natasha Nagata, Paula Pagliari De Braud e Sara Lopes de Moraes. Vocês são meu porto seguro.

Agradeço a todos que me acompanharam e que eu possa ter me esquecido de mencionar o nome aqui.

Por último, mas não menos importante, agradeço a minha família: minha mãe, Maria de Lourdes, que acompanhou, me apoiou e incentivou nessa caminhada acadêmica de maneira muito paciente e com muito amor; ao meu irmão, Hilber, que é mais que um irmão, é um amigo para todos os momentos; à Caroline, minha cunhada e amiga muito querida; aos meus tios Salvador e Ligia, meus segundos pais; e ao meu primo, Gustavo,

meu irmão de coração. Agradeço também e aos meus avós Noeme e Salvador (*in memoriam*), que se foram no último ano, e à minha tia Jacira (*in memoriam*) – espero que vocês se orgulhem de mim onde quer que estejam. Agradeço especialmente ao meu avô, Salvador, que compreendia muito bem o papel da educação e da política na mudança social e que foi um exemplo de paternidade, rompendo com a dureza esperada de um homem do sertão, nascido ainda nas primeiras décadas do século XX. Te amo, vô.

'Un texto descubierto en algún archivo polvoroso no será bueno porque lo escribió una mujer. Es bueno e interesante porque nos permite llegar a nuevas conclusiones sobre la tradición literaria de las mujeres; saber más sobre como las mujeres se enfrentan, en una forma literaria, a su situación actual, las expectativas vinculadas a su rol como mujeres, sus temores, deseos y fantasías, y las estrategias que adoptan para expresarse públicamente [...]'

Sigrid Weigel, *La mirada bizca: sobre la historia de la escritura de las mujeres*, 1986

## Resumo

---

A presente tese tem por objetivo analisar a produção textual das escritoras goesas Propércia Correia Afonso de Figueiredo (1881–1944) e Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes (1889-1937) e revisitar as obras da brasileira Maria Lacerda de Moura (1887-1945) e da portuguesa Ana de Castro Osório (1872–1935), com o intuito de definir o que havia de comum e de diverso em seus feminismos, desenvolvidos na primeira metade do século XX. Dessa maneira, nosso estudo compara os projetos reivindicação de direitos das mulheres que as autoras exprimem em suas obras, nomeadamente, *A mulher na Índia Portuguesa* (1933), de Figueiredo; *A mulher Indiana* (1934), de Gomes; *A mulher é uma degenerada* (1924), de Moura; e *Às mulheres portuguesas* (1905), de Osório. Além disso, por meio da análise da correspondência que algumas delas trocam e de suas publicações em periódicos da época, buscamos investigar quais estratégias adotam textualmente e em sua ação política para assegurar a mudança social que almejam. Como apoio teórico e com o intuito de identificar as maneiras que os feminismos de vertente europeia tensionam o mundo moderno/colonial, nos apoiaremos nas teorias de Françoise Vergès (2020), María Lugones (2014), Walter Dignolo e Anibal Quijano (2007) e Yuderkis Espinosa Miñoso (2016).

**PALAVRAS CHAVE:** Feminismos; Propércia Correia Afonso de Figueiredo; Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes; Maria Lacerda de Moura; Ana de Castro Osório

## Abstract

---

This thesis aims to analyze the textual production of Goan writers Propécia Correia Afonso de Figueiredo (1881–1944) and Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes (1889–1937), and to revisit the ones produced by the Brazilian intellectual Maria Lacerda de Moura (1887–1945) and the Portuguese writer and activist Ana de Castro Osório (1872–1935). In doing so, we intend to define the differences and similarities regarding their feminisms, developed in the first half of the 20th century. Thus, our study compares the projects they devise to vindicate women's rights in their works about women, namely Figueiredo's *A mulher na Índia Portuguesa* (1933); Gomes's *A mulher Indiana* (1934), Moura's *A mulher é uma degenerada* (1924) and Osório's *Às mulheres portuguesas* (1905). Furthermore, through the analysis of their correspondence, we seek to investigate which strategies they adopt both in the writing of their texts and their political action to secure the social change they long for. Our analysis will be supported by the theories developed by Françoise Vergès (2020), María Lugones (2014), Walter D. Mignolo, Aníbal Quijano (2007), and Yuderkis Espinosa Miñoso (2016). We understand that these theoretical works may contribute to identifying how European feminism tension the modern/colonial world.

**KEYWORDS:** Feminisms; Propécia Correia Afonso de Figueiredo; Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes; Maria Lacerda de Moura; Ana de Castro Osório

# Sumário

---

|   |     |
|---|-----|
| <b>Introdução</b>   | 10  |
| <b>Capítulo 1</b>   |     |
| A condição feminina em Portugal, no Brasil e na Índia portuguesa na virada do século XX   | 17  |
| 1. A reivindicação de direitos da mulher na Europa da Revolução Francesa: marco fundador dos movimentos <i>mainstream</i>                               | 17  |
| 2. A presença das mulheres portuguesas, goesas e brasileiras na cultura de língua portuguesa antes do século XX   | 23  |
| <b>Capítulo 2</b>   |     |
| As mulheres na legislação na virada do século XIX para o XX no Brasil, em Portugal e na Índia Portuguesa  | 45  |
| 1. As constituições portuguesa e brasileira   | 45  |
| 2. A legislação civil em Portugal e em Goa  | 47  |
| 3. A legislação civil no Brasil   | 61  |
| <b>Capítulo 3</b>   |     |
| Diferentes mulheres diferentes países, diferentes feminismos  | 70  |
| 1. As autoras e suas obras reivindicatórias   | 70  |
| 1.1 <i>Ana de Castro Osório e Às mulheres portuguesas</i>   | 70  |
| 1.2 <i>Maria Lacerda de Moura e A mulher é uma degenerada</i>   | 74  |
| 1.3 <i>Propércia Correia Afonso de Figueiredo e A mulher na Índia portuguesa</i>  | 80  |
| 1.4 <i>Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes e A mulher indiana</i>   | 87  |
| <b>Capítulo 4</b>   |     |
| Educação feminina, progresso social e civilização   | 92  |
| 1. Propostas para uma nova educação e instrução das mulheres  | 92  |
| 2. A mulher como agente da civilização: uma noção europeia, burguesa e branca   | 110 |
| 3. A mulher colonizada no mundo moderno/colonial de língua portuguesa: Propércia Correia Afonso de Figueiredo e o fazer histórico                       | 120 |
| <b>Capítulo 5</b>   |     |
| A mulher, o trabalho e a política   | 136 |
| 1. Há direitos para todas as mulheres trabalhadoras?  | 136 |
| 2. O feminismo civilizatório e a estigmatização do trabalho sexual  | 146 |
| 3. A literatura como profissão e o papel da literatura na vida de Ana de Castro Osório, Maria Lacerda de Moura e Propércia Correia Afonso de Figueiredo | 155 |
| 4. Voto e atuação política  | 163 |
| <b>Capítulo 6</b>   |     |
| Associativismo, correspondência e periodismo: o estabelecimento de uma rede entre mulheres brasileiras, portuguesas e goesas                            | 168 |
| 1. O associativismo feminino de língua portuguesa: buscar direitos sem transgredir  | 168 |
| 2. Relações de papel: construindo um caminho para propagar ideias   | 175 |
| <b>Considerações finais</b>   | 188 |
| <b>Referências bibliográficas</b>   | 193 |
| <b>Anexos</b>   | 204 |

## INTRODUÇÃO

---

Quando começamos a delinear o estudo que resultou nesta tese, tínhamos em vista analisar apenas o texto de Propércia Correia Afonso de Figueiredo, *A mulher na Índia portuguesa* (publicado em formato de livro apenas em 1933 embora a obra já estivesse preparada em 1922), como uma obra que materializava em si a primeira tentativa (de que temos notícia) de uma mulher goesa em expressar suas próprias ideias sobre sua condição em língua portuguesa. Adiciona-se a isso o fato de que há pouca crítica dedicada exclusivamente ao texto. Ao realizar as primeiras leituras, percebemos que o seu estudo se enriqueceria se fosse comparado a outras obras coevas, cujo centro fosse a discussão da condição da mulher em países de língua portuguesa. Depois de alguma pesquisa e conversas com outros colegas, lemos as obras da escritora portuguesa Ana de Castro Osório, *Às mulheres portuguesas* (1905), e da intelectual brasileira Maria Lacerda de Moura, *A mulher é uma degenerada* (publicado pela primeira vez em 1924). Por último, depois de ler alguns recortes de jornais goeses em que Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes, autora de *A mulher indiana* (1934), declarava o seu feminismo, optamos por inclui-la no rol de autoras que estudaríamos em busca de definir o que havia de *comum* e de *diverso* entre as ideias que tinham sobre o papel da mulher em suas sociedades, numa tentativa de revisitar esses feminismos e redimensionar suas matrizes, algo que se institui como o *objetivo geral* deste trabalho.

Osório, Moura e Gomes se identificavam abertamente como feministas, enquanto Figueiredo não fazia o mesmo. Entretanto, todas elas, em maior ou menor medida, tinham como foco o tema da reivindicação de direitos das mulheres. Questões como o direito à história, à educação, ao trabalho e à participação política perpassam os escritos das

autoras e guiam sua ação na sociedade, em associações locais e internacionais. É pertinente dizer que as autoras viviam num contexto colonial – político ou cultural – e que essa temática atravessa os seus discursos, quer elas expressem isso intencionalmente ou não.

Ao levantar o tema dos direitos humanos, invariavelmente pensamos no Iluminismo europeu, momento da história em que se consolidou a ideia moderna do que é ser humano e quais direitos seriam indissociáveis a essa condição. Ao se estabelecer, o iluminismo encara seus ideais e projetos como universais: o homem europeu branco é o modelo a partir do qual a ideia de civilização se guia e o modelo econômico sob o qual esse homem produz sua realidade é o da exploração de mão de obra com vistas ao lucro e acumulação de capital. Nesse panorama, à mulher europeia e branca é relegado o papel de mãe e reprodutora<sup>1</sup> social. Dentro desse projeto iluminista, está imiscuída a pressuposição de que “uma única possibilidade de natureza humana que, quando compreendida, permitiria que se buscasse proteção suficiente e adequada para a experiência humana plena” (PIRES, 2020, p. 301). Portanto, quando o europeu se vê frente a frente com o outro colonizado, vê-se na incumbência de cumprir uma missão civilizatória, masculina, cristã e heteronormativa, o chamado “fardo do homem branco”, como descreve Rudyard Kipling em seu poema de mesmo nome, submetendo o colonizado a um conjunto de normas que o alçariam em um futuro remoto à condição de ser humano.

Levando em consideração o contexto em que as autoras escreveram e o objetivo geral que traçamos para o nosso trabalho, consideramos que a noção de gênero apresentada pelos feminismos decoloniais é a que mais se adequa a nossa análise. Primeiramente, porque contribuem na luta pelo direito à existência de diferentes formas de humanidade frente à violência do sistema em que estamos inseridos (VERGÈS, 2020). Tal existência é entendida num sentido amplíssimo da palavra, abarcando todos e todas, sem excluir nenhuma pessoa por questões de raça, classe, casta ou gênero e com vistas a

---

<sup>1</sup> Tithi Battarcharaya (2013) argumenta que “se a economia formal é o local da produção de bens e serviços, as pessoas que produzem tais coisas se produzem a si mesmas fora do âmbito da economia formal a um custo muito baixo para o capital”. Essa produção fora do âmbito da economia de bens e serviços se dá por meio de três processos interligados: (i) por atividades como os cuidados do lar ou com as questões psíquicas, que *regeneram* a trabalhadora e mantêm sua integridade; (ii) por atividades que *regeneram* os trabalhadores futuros (as crianças) e do passado (adultos que estão fora do processo de produção por velhice, invalidez ou desemprego); e (iii) reproduzindo novos trabalhadores quando a trabalhadora tem filhos.

eliminar a hierarquia europeia que se consolida no mundo moderno/colonial por meio das teorias evolucionistas, fato exemplificado por Anne McClintock ao comentar as genealogias do imperialismo inglês do século XIX que se espriam como noções naturalizadas da humanidade:

Em resumo, então, o homem inglês de classe média era posto no pináculo da hierarquia da evolução (em geral, o homem da classe média ou da alta classe média era considerado racialmente superior ao aristocrata degenerado que tinha decaído da supremacia). As mulheres inglesas de classe média vinham a seguir. Os irlandeses e judeus eram representados como as "raças femininas" mais degeneradas dentro do gênero masculino branco, aproximando-se do estado dos macacos. As irlandesas da classe trabalhadora estavam ainda mais atrasadas nas profundezas mais remotas da raça branca. As trabalhadoras domésticas, as trabalhadoras das minas e as prostitutas da classe trabalhadora (mulheres que trabalhavam pública e visivelmente por dinheiro) ficavam no limiar entre as raças branca e negra, vistas como tendo caído longe do tipo perfeito de homem branco e compartilhando muitas características atávicas com os negros "avançados". (MCCLINTOCK, 2010, p. 96).

Em segundo lugar, a adoção da perspectiva dos feminismos decoloniais é produtiva pois eles revisam a narrativa europeia do mundo ao questionar a “economia-ideologia da falta, essa ideologia ocidental-patriarcal que transformou mulheres, negros/as, povos indígenas, povos da Ásia e da África em seres inferiores, marcados pela ausência de razão, de beleza ou de um espírito naturalmente apto à descoberta científica e técnica” (VERGÈS, 2020, p. 39). Esse aporte teórico é muito adequado e profícuo quando aplicado para identificar os momentos de resistência contidos nos discursos já cooptados pela lógica epistemológica europeia ou de seus braços, como o orientalismo ou o feminismo civilizatório.

Portanto, dentro desse projeto civilizatório e no contexto dos feminismos, observamos dois lados de uma mesma moeda: a reivindicação por direitos das mulheres brancas da burguesia nas sociedades ocidentais e seus questionamentos acerca de seu *status* de subordinação em relação ao homem branco por um lado e, por outro, a negação dos mesmos direitos a mulheres e homens de classe ou casta baixa ou sujeitos a

preconceito racial, condenando-os à exploração e a necessidade eterna de intermediadores na luta por seus direitos.

Tendo esse cenário em consideração, pretendemos analisar de *maneira específica*: (i) os direitos que as autoras consideram que lhes foram negados, seja no âmbito legislativo ou no âmbito ideológico; (ii) os direitos que reivindicam e que identificam como fundamentais para seu pleno desenvolvimento como indivíduos; (iii) o que as autoras projetam como as consequências das conquistas dos direitos no campo civilizatório; (iv) se há alguma transgressão da ordem ou da moralidade vigente na luta por direitos; (v) as estratégias que adotam para concretizar seus objetivos, bem como o que cedem na negociação; e (vi) quem fica de fora em seus planos de igualdade de direitos.

Para dar conta dessa análise, organizamos a tese em seis capítulos, dois deles de contextualização histórica, um de apresentação das autoras e suas obras e três focados na análise de textos de Osório, Moura, Figueiredo, Gomes, um *corpus* formado não só por seus livros sobre a mulher, mas por publicações diversas.

No primeiro capítulo, realizamos um apanhado histórico da reivindicação por direitos no mundo moderno/colonial a partir da Revolução Francesa, no contexto da *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, quando Olympe de Gouges (1748-1793), intelectual francesa, identifica que as mulheres não estão contempladas na definição de “homem” ou “cidadão” e escreve a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791). Abordaremos também a obra de Mary Woolstonecraft, *A Vindication of the Rights of Women (Uma reivindicação dos direitos da mulher)*, de 1792, bem como *The Subjection of Women*, publicada em 1869 pelo filósofo do liberalismo, John Stuart Mill, tendo em vista o seu caráter fundamental para a construção dos feminismos de caráter civilizatório. Ainda, neste capítulo, trataremos de traçar um panorama da presença de mulheres portuguesas, goesas e brasileiras nas culturas de língua portuguesa antes do século XX, com o intuito de compreender quais eram as condições que as autoras aqui estudadas enfrentavam no campo cultural e o que as motivou a tentar mudar esse contexto.

O segundo capítulo trata do estado da arte no que concerne à legislação referente à mulher que ocorreram durante a virada do século XIX para o XX. Para tanto, analisamos os documentos legais vigentes então no Brasil, em Portugal e em Goa. Voltamos nossa atenção mais especificamente para as constituições, códigos civis, ordenações e códigos

de usos e costumes, atentando-nos como o patriarcado e o paternalismo estão presentes na legislação e os dispositivos linguísticos utilizados para privar a mulher de seus direitos.

Em seguida, no terceiro capítulo, apresentamos com detalhes as autoras e as obras que elegemos para analisar nesta tese: *Às mulheres portuguesas*, de Ana de Castro Osório; *A mulher é uma degenerada*, de Maria Lacerda de Moura; *A mulher na Índia Portuguesa*, de Propércia Correia Afonso de Figueiredo; e *A mulher indiana*, de Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes. Neste capítulo, procuramos contextualizar as condições em que essas autoras viveram, bem como o contexto em que as obras foram criadas.

No capítulo quarto, estudamos quais são as reivindicações e propostas das autoras no âmbito da educação e da instrução feminina, como são questionadas as ideias do darwinismo social, da psiquiatria e da antropologia criminal do século XIX que julgavam que a tutela masculina era necessária, pois as mulheres seriam inferiores ao homem tanto no aspecto físico quanto no aspecto mental. Discutimos também os seus projetos civilizacionais, uma vez que, para o feminismo que pregam, a concessão do direito à educação estaria atrelada à possibilidade de progresso civilizacional. Nesse momento, contrapomos a ideia de civilização construída na Europa e adaptada para o feminismo branco às ideias decoloniais (QUIJANO & MIGNOLO, 2007; LUGONES, 2014; MIÑOSO, 2016; VERGÈS, 2020), com o objetivo de compreender quem é deixado de lado na reivindicação por direitos levada à cabo pelo feminismo civilizatório. Dedicamos, ainda neste capítulo, um espaço para analisar a maneira como Propércia Correia Afonso de Figueiredo constrói o seu fazer histórico (LERNER, 1986) em *A mulher na Índia portuguesa*, visando entender como negocia com o feminismo civilizatório e com as epistemes do mundo moderno/colonial.

O quinto capítulo, por sua vez, trata de compreender como Osório, Moura, Gomes e Figueiredo reivindicam o direito ao espaço público. Observamos especialmente se as autoras apontam para a possibilidade de conceder direitos a todas as trabalhadoras ou apenas para as profissões que consideram adequadas. Nesse sentido, voltamo-nos para a perspectiva que as autoras adotam frente à mulher operária, à trabalhadora sexual, e à escritora. Nesse último caso, tratamos também do papel que a literatura ocupa na vida de Osório, Moura e Figueiredo, visto que elas também se dedicam à escrita e à crítica literária. Como a atuação política é outra instância do espaço público, atentamo-nos para como as

autoras se posicionam em relação ao sufrágio e as vias alternativas de atuação política que encontram para se fazerem ouvidas.

No capítulo sexto, discutimos as estratégias que as autoras adotaram para organizarem-se politicamente, dentre elas a formação de associações de mulheres, que ora tomavam a designação “feminina” para demonstrar seu caráter não transgressor, ora se intitulavam abertamente como “feministas”, mas contra a “mulher masculinizada”, numa negociação com o patriarcado para alcançar pequenos avanços. Demonstramos também como a propaganda de suas ações feministas era articulada via correspondência e frequentemente culminava em publicações nos periódicos femininos/feministas da época. Como fonte histórica para analisar essas dinâmicas, utilizamos a correspondência que Ana de Castro Osório trocou com Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes e Maria Lacerda de Moura, parte do espólio da família Osório de Castro (N12) que está sob a guarda do Arquivo de Cultura Portuguesa Contemporânea da Biblioteca Nacional de Portugal, e a correspondência de Maria Lacerda de Moura e Bertha Lutz, parte do Fundo da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino, cuja guarda é do Arquivo Nacional brasileiro. O capítulo também trata dos casos da publicação de Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes no periódico paulista *Revista Feminina* e de um texto de Ana de Castro Osório no periódico goês *O Mascotte*. Finalmente, detenho-me no fato de que Propércia Correia Afonso não está alheia ao movimento de mulheres portuguesas ao analisar um breve trecho de uma missiva enviada por ela ao poeta goês e nacionalista hindu, Balakrishna Bhagwant Borcar, além de observar um caso da circulação de *A mulher na Índia portuguesa* registrado na imprensa periódica colonial portuguesa.

Finalmente, ao delinear as nossas considerações finais, revisitamos os objetivos gerais e específicos delineados nesta pesquisa com o intuito de realizar um balanço do que conseguimos concretizar em nossa análise. Ainda, ponderamos sobre o resultado da atuação política que essas autoras em relação aos limites que o feminismo civilizatório impõe.



**Figura 1** – Propércia Correia Afonso de Figueiredo (Fonte: COUTO, Maria Aurora. **Filomena's Journeys. A Portrait of a Marriage, a Family and a Culture.** Aleph Book Company, 2013).

# 1

---

## A CONDIÇÃO FEMININA EM PORTUGAL, NO BRASIL E NA ÍNDIA PORTUGUESA NA VIRADA DO SÉCULO XX.

### **1. A reivindicação de direitos da mulher na Europa da Revolução Francesa: marco fundador dos movimentos de mulheres *mainstream***

Antonio Candido, em seu texto *O direito à literatura*, aponta para o fato de que os valores que a sociedade exalta ou aqueles que deprecia estão presentes no texto literário. Diz ainda que: “A literatura confirma e nega, propõe e denuncia, apoia e combate, fornecendo a possibilidade de vivermos dialeticamente os problemas” (2004, p. 175). Portanto, ela se torna um “instrumento consciente de desmascaramento, pelo fato de focalizar as situações de restrição dos direitos, ou de negação deles, como a miséria, a servidão, a mutilação espiritual” (2004, p. 186).

Muitas mulheres ao redor do mundo fizeram uso da possibilidade de desmascaramento proporcionada pela literatura para denunciar a restrição de seus direitos e sua subalternidade em relação aos homens em diversos momentos da história. No contexto europeu pré-iluminismo, podemos citar Christina de Pisano (1363 – 1430) na Itália e, no âmbito da Revolução Francesa, Olympe de Gouges (1748 – 1793) na França, e Mary Wollstonecraft (1759 – 1797) na Inglaterra. Cada uma dessas mulheres, em suas épocas e países, produziu obras literárias que mostram a mulher como ser humano igual ao homem em todos os sentidos e, portanto, merecedora do mesmo tratamento e dos mesmos direitos.

Em 1789, a Revolução Francesa mudava o paradigma da condição humana no mundo ocidental: a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, fundada nos preceitos de igualdade entre os homens em oposição à “irracionalidade que dividia os homens em uma hierarquia de patentes mais altas ou baixas de acordo com o nascimento ou algum outro critério irrelevante” (HOBSBAWN, 2011, p. 48), estabelece um novo modelo de Estado que garante não só o direito de participação política a todos, mas que visa assegurar que todos tenham liberdade econômica, religiosa, de pensamento e de expressão.

Entretanto, ainda que as designações *Homem e Cidadão* pudessem ser entendidas em sentido amplo, incluindo homens e mulheres, Olympe de Gouges (1748-1793) observa que os direitos iguais da *Declaração* não se estendiam de fato à mulher e escreve a *Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã* (1791), com a intenção de apontar para o fato de que a Revolução havia esquecido de integrar a mulher em seus ideais de igualdade, liberdade e fraternidade. Assim, em seu documento, Gouges visa incluir as mulheres na cessão das garantias legais e jurídicas asseguradas aos homens. Ele se compõe de um preâmbulo, dezessete artigos e um pós-âmbulo.

No preâmbulo, a autora afirma o caráter reivindicatório de seu texto e o dirige à Assembleia Nacional Francesa. Ali ela expõe que a “ignorância, o esquecimento ou o menosprezo dos direitos da mulher são as únicas causas das desgraças públicas e da corrupção no governo” (GOUGES, 2007, p.2).

Os dezessete artigos afiançam, primeiramente, que a mulher é igual ao homem tanto no que tange à liberdade quanto aos direitos. Em seguida, declara que a liberdade, a propriedade, a segurança e a resistência à opressão são também direitos das mulheres, alienados injustamente pela tirania masculina, e devem ser defendidos para ambos os sexos pelas associações políticas dentro da Nação que, por sua vez, é soberana e resultado da reunião do homem e da mulher<sup>2</sup>.

Assim como a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, o documento redigido por Olympe de Gouges se apoia nos preceitos do jusnaturalismo<sup>3</sup> e, por isso,

---

<sup>2</sup> Referimo-nos neste parágrafo aos artigos primeiro, segundo, terceiro e quarto da *Declaração* escrita por Gouges (1791).

<sup>3</sup> De acordo com Bobbio, Matteucci e Pasquino, “para os jusnaturalistas modernos, os indivíduos abandonam o Estado de natureza (diversamente entendido, mas sempre carente de organização política) e fazem surgir o Estado politicamente organizado e dotado de autoridade, a fim de que sejam melhor tutelados e garantidos os seus direitos naturais; o Estado é legítimo na medida em que e enquanto cumpre

estabelece que todos abram mão do uso natural e individual da força e depositem a responsabilidade de preservar a sua liberdade sob a tutela do Estado, cujo fim último é criar leis para assim manter todos os indivíduos livres<sup>4</sup>. Nesse sentido, a autora estabelece que a “a lei deve ser expressão da vontade geral; todas as cidadãs e cidadãos devem colaborar pessoalmente ou por meio de seus representantes” (GOUGES, 2007, artigo sexto) e que, por virtude de a lei ser equânime, as mulheres também devem ser admitidas em empregos públicos. Além disso, todas e todos estão sujeitos às penas da lei, caso atentem contra a liberdade de outrem.

Ao declarar, no artigo 5º que “a mulher tem direito de subir ao cadafalso, mas ela também deve igualmente ter o direito de subir à tribuna”, ela estabelece que a liberdade de expressão da mulher também deve ser reconhecida, assim como ela deve ser punida por crimes que porventura cometa. Isso também se liga ao artigo 11º, em que a mulher deve ter a garantia de se expressar, se for constrangida a ocultar o nome do pai de um filho não reconhecido por seu progenitor.

A distribuição de postos de trabalho é mais um tema discutido: se a mulher realiza as mesmas tarefas que o homem, deve ter a oportunidade de ter os mesmos cargos públicos ou em empresas. As suas posses devem ser taxadas igualmente, contanto que elas tenham acesso a uma partilha igualitária dos bens<sup>5</sup> e da participação pública; da mesma maneira, a mulher tem direito de pedir contas à administração pública<sup>6</sup>.

Finalmente, de Gouges aponta para a falta de participação feminina na elaboração da Constituição. Se uma grande parcela da sociedade não havia participado da escrita da Constituição, ela deveria ser anulada. De acordo com Yves Bessières e Patricia Niedzwiecki (1991, p. 6), havia, no fim do século XVIII aproximadamente 20 milhões de camponeses na França, metade eram mulheres. Portanto, se ao menos metade da população francesa não estava englobada na cessão e garantia de direitos, nada mais justo que anular a Constituição para ampliá-la a essa parcela da sociedade alienada de seus direitos.

---

esta função essencial, que lhe foi delegada mediante pacto estipulado entre os cidadãos e o soberano (contrato social)” (1998, p. 658).

<sup>4</sup> Aqui, a Declaração se volta para o “contrato social”, tema desenvolvido por Thomas Hobbes em *O Leviatã* (1675), John Locke em *O segundo tratado sobre o governo* (1682), e Jean-Jacques Rousseau em *O contrato social* (1762) e se propõe a integrar as mulheres nesse contrato.

<sup>5</sup> Artigo 17º: “as propriedades pertencem em conjunto ou separadamente a todos os sexos”.

<sup>6</sup> Artigos 12º, 13º, 14º e 15º.

No pós-âmbulo da Declaração, Olympe de Gouges convoca diretamente as mulheres a agir e conhecer seus direitos: “Mulher, acorda! A força da razão faz-se ouvir em todo o universo: reconhece teus direitos” (GOUGES, 2007, p.4). Gouges anuncia que a mesquinhez e a injustiça dos homens são culpadas por relegar a mulher a reinar sobre a fraqueza dos homens, utilizando-se da coação e da dissimulação. Assim, conclama suas companheiras de sexo a superar os obstáculos e a reunirem-se “sob os estandartes da filosofia” (GOUGES, 2007, p.4).

O documento não chegou nem a ser lido na Assembleia Nacional e, como relatam Yves Bessières e Patricia Niedzwiecki (1991, p.16), Gouges foi presa em 1793, acusada de “tentar deturpar a república com seus escritos” (ela havia publicado no mesmo ano a peça *Les Trois Urnes ou le Salut de la Patrie*) e foi sentenciada à morte na guilhotina, ocorrida em 3 de novembro de 1793, aos 45 anos de idade.

Apesar da derrota de Gouges em sua reivindicação na França, a ideia de igualdade entre homens e mulheres ressoava pela Europa e, em setembro de 1791, a inglesa Mary Wollstonecraft inicia a escrita de *A Vindication of the Rights of Women (Uma reivindicação dos direitos da mulher)*, publicado no ano seguinte. O texto, foi escrito em resposta a um panfleto de autoria do ex-bispo de Autun, Charles-Maurice de Talleyrand- Périgord<sup>7</sup>. Nele, o antigo bispo defende que a educação feminina deveria ser realizada em casa com o objetivo de ensinar a mulher a viver uma vida calma e reclusa.

Para refutar os argumentos de Tayllerand-Périgord, que negava o direito a educação às mulheres, Wollstonecraft divide seu texto em treze capítulos em que discute, majoritariamente, por que a mulher deve ser educada da mesma forma que são os homens e os benefícios dessa educação para a sociedade. Wollstonecraft não só demonstra que a mulher é muito mais útil à sociedade quando não é tratada como fraca e nem educada para ser vaidosa, como também argumenta que a natureza da mulher é, assim como a do homem, guiada pela razão, desde que tenha a oportunidade de ser educada como ele. No entanto, a criação tendenciosa que recebe a relega a esse papel de fragilidade e a mantém numa posição dependente do homem, incapaz de cuidar de si mesma. Ao mesmo tempo que responde a Tayllerand-Périgord, a autora rebate o ideal de mulher desenhado por Jean Jacques Rousseau (1762)<sup>8</sup>. Segundo Rousseau, “a mulher é feita especialmente para

---

<sup>7</sup> C.M. de Talleyrand-Périgord. *Rapport sur l'instruction publique* (1791).

<sup>8</sup> No *Emilio, ou da educação*.

agradar o homem”, ela é “passiva e fraca” e deve ser subjugada pelo homem (ROUSSEAU, 1979, pp. 306-308).

Mary Wollstonecraft ainda afirma que filósofos como Rousseau e outros<sup>9</sup> contribuíram para perpetrar um tipo de educação que não transforma as mulheres e nem as retira da posição de sujeição. Os trabalhos desses autores geram uma crença viciosa associada à mulher que resulta num mal à toda a sociedade, uma vez que, de acordo com Wollstonecraft, a mulher que não tem acesso à educação não pode criar bem os filhos e é facilmente enganada por homens de má índole, pois não sabe discernir as aparências da realidade, chegando até ao extremo de perder sua reputação moral, um bem simbólico muito valorizado na Inglaterra do século XVIII. Wollstonecraft ainda chama a atenção para a hipocrisia instalada na sociedade, que recrimina a mulher que se relaciona sexualmente antes de se casar ou fora do casamento, enquanto permite que homens façam o mesmo sem nenhuma punição. Ela sugere, então, que uma lei condene esses homens e os obrigue a tomar conta da mulher e dos filhos que porventura nasçam como resultado dessas relações.

Além disso, Woolstonecraft observa que, quando os homens negam educação às mulheres, também lhe negam a possibilidade de garantir a sua própria sobrevivência e a de suas famílias após a eventual morte dos maridos. Aqui, a autora advoga pelo direito da mulher aos postos de trabalho na área médica ou mesmo na política (WOOLSTONECRAFT, 2009, p. 238), como já fizera Olympe de Gouges.

Mary Wollstonecraft aborda ainda a educação das crianças: os pais não podem adotar uma posição tirana e exigir dos filhos uma obediência cega. Segundo a autora, a obediência cega faz com que as meninas sofram ainda mais que os meninos, pois o comportamento exigido delas (ser dócil, “pura”, passiva e fraca) não pode ser logicamente explicado e se torna difícil de justificar. Por exemplo, a crença de que a mulher deve permanecer virgem até que se case não é baseada em lógica ou na razão, mas em uma opressão advinda do sexo masculino.

É também de suma importância a oposição natureza *versus* criação (*nature versus nurture*) que Mary Wollstonecraft constrói ao longo de sua defesa dos direitos das mulheres. Ao enfatizar que, por trás da afirmação “garotas são naturalmente atenciosas”

---

<sup>9</sup> Wollstonecraft se refere ao Dr. John Gregory (WOOLSTONECRAFT, 2009, p.97), escritores como John Milton, Alexander Pope e ao filósofo Francis Bacon (WOOLSTONECRAFT, 2009, pp. 87 -125).

(WOLLSTONECRAFT, 2009, p. 114), se esconde o tipo de educação que elas recebem. Elas não nascem atenciosas, mas tornam-se atenciosas. Há, de fato, um sistema que transforma as mulheres no que são e convenientemente considera como naturais certos elementos que lhes são impingidos por meio da educação, algo que oportunamente mantém a subserviência feminina. Frente a esse panorama, Wollstonecraft convoca a sociedade para agir.

Quase um século mais tarde, também guiado pela ideia de igualdade propagada pelo Iluminismo, o filósofo inglês John Stuart Mill publica *The Subjection of Women* (*A sujeição da mulher*) em 1869. Nesse texto, Mill advoga em favor do fim da dominação da mulher pelo homem, caracterizando esse controle como um erro e um empecilho para o aprimoramento do ser humano. Mill desafia a ideia da inferioridade feminina propagada pelo comodismo dos homens e declara que ela se apoia muito mais num costume do que em motivos racionais, já que nunca houve uma prova real e empírica da desvantagem feminina.

Tal sistema de sujeição é concebido por Mill como uma dependência que advém da escravidão<sup>10</sup>, transformando a mulher em uma posse e o homem em seu dono. Essa relação se torna ainda mais cruel que uma monarquia absolutista aos olhos de Mill: a proximidade dos donos do poder em relação às subjugadas faz com que a rebelião delas seja reprimida (ainda mesmo que haja muitas escritoras que denunciem sua dominação).

Vale lembrar que a comparação da sujeição da mulher à escravidão é um *topos* do discurso emancipatório europeu que também é reproduzido, em certa medida, por algumas mulheres que ocupavam lugares sociais privilegiados dentro de sociedades coloniais. Françoise Vergès comenta que tal metáfora é de fato poderosa, pois as mulheres estão submetidas à propriedade do marido e às “leis sexistas da Igreja e do Estado” (2019, p.43). No entanto, ao mesmo tempo que apontam para a menoridade da mulher, o feminismo europeu e branco do Século das Luzes retira da “escravidão elementos essenciais, que tornam essa analogia uma usurpação: captura, deportação, venda, tráfico, tortura, negação dos laços sociais e familiares, estupro, exaustão, racismo, sexismo e morte”(VERGÈS, 2019, p. 57), ou seja, se apoderam de elementos de violência que configuram a vida da mulher escravizada mas que nem se comparam à sujeição da mulher

---

<sup>10</sup> “*Slavery of the female sex has been gradually changed into a milder form of dependence*” (MILL, 2011, p. 4).

burguesa e branca. No quinto capítulo, trataremos dessa metáfora com mais detalhe, atentando para a distinção entre a sujeição da mulher no sistema patriarcal e a escravidão, assim como para a questão de a quem se destinam os direitos humanos.

De volta ao que Mill discute em *A sujeição da mulher*, percebemos que o autor busca frisar que o sistema de opressão da mulher é legitimado pela educação que elas recebem. Meninas são criadas para crer que seu caráter é diretamente oposto ao do homem – elas seriam *naturalmente* desprovidas de vontade própria e autocontrole, além de *naturalmente* devotadas aos outros. Assim como Mary Wollstonecraft, Mill denuncia a falácia por trás dessa natureza e aponta que uma mudança na educação dos dois sexos pode gerar um bem maior para a sociedade: mulheres podem atuar em qualquer cargo já que possuem o mesmo intelecto que o homem, duplicando, então, as possibilidades de servir à humanidade. Ademais, como indivíduos livres, elas também devem ter direito à propriedade e ao voto.

## **2. A presença das mulheres portuguesas, goesas e brasileiras na cultura de língua portuguesa antes do século XX**

No âmbito da chamada sociedade ocidental e de acordo com o feminismo branco de matriz europeia, pode-se dizer que a entrada da mulher no campo da cultura e, portanto, no campo literário, é retardada por alguns motivos, dentre os quais destacamos três: (i) o interesse do patriarcado aliado ao capitalismo em manter as mulheres no espaço privado como cuidadoras de suas famílias; (ii) a baixa escolaridade decorrente de sua reclusão e (iii) o apagamento, principalmente na historiografia literária, das mulheres que foram bem-sucedidas em romper a barreira do privado e alcançar a esfera pública, já que tais histórias foram majoritariamente escritas por homens, a partir de ideias calcadas no movimento romântico.

Nas bases do paternalismo, uma das instâncias do patriarcado, há um contrato velado de troca: “apoio econômico e proteção dados pelo homem em troca de subordinação em todos os assuntos, nos serviços sexuais e no serviço doméstico não remunerado realizado pela mulher” (LERNER, 1986, p. 218). Dessa maneira, as mulheres são, como já apontavam Mill e Woolstonecraft, educadas para naturalizar características que as mantenham associadas ao campo familiar e ao campo dos cuidados, promovendo

também a reprodução da força de trabalho na sociedade<sup>11</sup>. O “contrato velado” do casamento e da constituição da família “fornece” mais força de trabalho para um mundo que depende de mão de obra para se movimentar. Ademais, a mulher realiza o trabalho doméstico sem ser paga, o que permite que os homens da família executem tarefas remuneradas fora da esfera privada.

Como coloca Pierre Bourdieu, além de favorecer a atuação masculina para a acumulação do capital financeiro, as mulheres contribuem decisivamente para a produção e reprodução do capital simbólico das famílias, “antes de mais nada, expressando o capital simbólico do grupo doméstico com tudo que concorre para sua aparência” (2018, p. 137), principalmente se pensarmos em famílias burguesas ou de origem aristocrata, em que o capital simbólico tem peso de ouro: seja porque há o desejo de ascender na sociedade ou de manter as aparências quando o capital financeiro já minguou.

Para demonstrar como essa questão se coloca na narrativa literária, podemos nos voltar para *Monção*, livro de contos da autora goesa Vimala Devi (1932). Ali, vemos personagens femininas de diferentes castas e classes construídas ora a partir da preocupação com o capital simbólico familiar. O conto “O genro comensal” narra a história das irmãs Soledade, Claudina, Teodolinda e Dejanira Fonseca, católicas de classe e casta alta. Solteiras e já mais velhas, as irmãs conseguem manter o mínimo de agência na sociedade em que vivem justamente por nunca terem contraído matrimônio. Entretanto, para continuar passando o nome da família para as próximas gerações e manter o capital simbólico da família que, sem herdeiros, desapareceria, a irmã mais nova, Teodolinda, casa-se com um genro-comensal, um homem que “fazia do casamento com uma dama rica, sem pai, nem irmãos o modo de se instalarem na vida” (PASSOS, 2003, p. 239). Entretanto, Franjoão, o genro-comensal que havia vivido por anos em Lourenço Marques em busca de uma fortuna que nunca veio, apesar de ser também da mesma casta da mulher, não detém o mesmo capital simbólico da família Fonseca. As irmãs tomam as rédeas da situação em prol da manutenção desse capital simbólico. Paul Melo e Castro (2002, p. 59) comenta que Franjoão fora recebido na família apenas para produzir um herdeiro que receberá o sobrenome Fonseca, não o do pai, demonstrando que “o sistema patriarcal é

---

<sup>11</sup> Silvia Federici (2017; 2019) afirma que o trabalho doméstico não remunerado realizado por mulheres é o que possibilita a acumulação de capital em sociedades capitalistas.

tão forte que, para manter-se, enfraquece alguns homens para perpetuar sua própria existência” (CASTRO, 2009, p.59). É essa situação contraditória, em queo homem é a parte destituída de poderes dentro de um sistema de poder que é feito para favorecê-lo, que dá um tom humorístico ao conto. Em contrapartida, nas famílias de classe social baixa, a mulher é mais um membro necessário para a subsistência familiar. O conto “Vênus e seus braços”<sup>12</sup> exemplifica bem essa situação ao tratar de uma família de origem campesina em Goa. O conto gira em torno da história de Mogrém, parte de uma família de *manducares*<sup>13</sup> e casada com Vitol, também um *manducar*. Ambos trabalham nas terras do *batecar*<sup>14</sup> Dias. Por causa de uma má colheita do arroz que afeta não só o *batecar*, mas seus *manducares* também, Mogrém apela a Dias e pede-lhe dinheiro emprestado, já entrevendo “a miséria de seu lar” (2003, p. 131). Dias nega o empréstimo sob a justificativa de que ela ainda não havia liquidado o crédito cedido no ano anterior. Sob forte chuva, Mogrém e seu marido, Vitol, retornam ao trabalho no arrozal e temem o que possa acontecer a eles e a seus seis filhos, já vítimas da fome. Por decorrência da chuva, Mogrém adoece, definha e morre. O *batecar* Dias lamenta a morte de Mogrém do ponto de vista do empregador, que vê seu lucro diminuído com a morte de um de seus trabalhadores. Vitol também lamenta a morte da esposa e revela o medo de um marido que perde mais um par de braços para sustentar os seis filhos. Assim, os dois homens se interligam “numa atitude tão idêntica, uma atitude dir-se-ia mais de medo que de outra coisa...” (DEVI, 2003, p. 134), revelando o lugar que a mulher de classe baixa ocupa também nas relações com sua família: os papéis de esposa e mãe são reduzidos, se comparados ao papel de trabalhadora. No conto, sua força de trabalho era essencial para a sobrevivência de seus filhos que, um dia, trabalhariam para um outro *batecar*. Assim, é marcante a fala final de Vitol acerca da morte da esposa: “Não, não é a beleza de Mogrém que me faz falta, *bai*... Mogrém, para mim, representava dois braços vigorosos, meus melhores colaboradores nesta luta contra a fome...” (DEVI, 2003, p. 135). Portanto, vemos que o capital simbólico que a mulher acumula a partir de sua aparência é menos relevante em famílias de classe e casta baixa frente a importância da força de trabalho que representam na sobrevivência dessas famílias.

---

<sup>12</sup> Do livro de contos *Monção* (DEVI, 2003, pp. 129-135), publicado pela primeira vez em 1963.

<sup>13</sup> Colono agrícola.

<sup>14</sup> Dono de terras.

A condição das mulheres de classe e casta baixa retratada por Vimala Devi é, de certa maneira, representativa do tipo de obstáculo que esse grupo social enfrentava: elas já estavam inseridas no espaço público, como trabalhadoras, mas é a mulher branca (no caso europeu) de classe e casta alta que reúne mais condições materiais para romper primeiro a barreira entre o privado e o público no âmbito da literatura e da cultura. Isso se dá, inicialmente, por meio de instituições religiosas, com o ensino doméstico, e com o estabelecimento de instituições especialmente voltadas para o ensino.

Como observa Leila Mezan Algranti, na Europa, entre os séculos XVI e XVIII “muitas ordens religiosas abriram suas portas para o ensino de meninas” (1996, p. 253), como reação da Contrarreforma à Reforma Protestante. O lugar central que a família ocupou no projeto do Concílio de Trento “concedeu à esposa e à mãe um novo papel: o de educadora. Era preciso prepará-la para que o desempenhasse” (ALGRANTI, 1996, p. 253). No caso do Brasil (e podemos dizer que no caso de Goa também), Algranti esclarece que a Coroa portuguesa tinha outros planos: a educação formal ou religiosa das mulheres não estava no horizonte, era necessário que as mulheres ajudassem a povoar o território, cumprindo sua “função” de reproduzir a força de trabalho, por isso

Não havia espaço para a vida religiosa feminina na Colônia. Mas os colonos conseguiram através de subterfúgios fundar instituições leigas (recolhimentos), que a exemplo do que sucedia na Europa serviram como locais de asilo e proteção de mulheres, para a educação de meninas, mas também como espaços de devoção. De qualquer forma, a educação feminina na Colônia também se estruturou no interior de estabelecimentos de reclusão de caráter religioso, pois embora não fossem formalmente conventos, na prática, as mulheres viviam nos recolhimentos em regime de clausura estrita e de acordo com os preceitos de uma ordem religiosa. (ALGRANTI, 1996, pp. 253-254).

Dada a preocupação com a ocupação do território, somente após a segunda metade do século XVII, conventos começam a serem fundados no Brasil. O primeiro foi o Convento de Santa Clara do Desterro, estabelecido em 1677 em Salvador, ao passo que o primeiro

recolhimento já havia sido fundado em 1585, em Olinda<sup>15</sup>. Embora o país já contasse com três recolhimentos até o fim do século XVII, essas instituições apenas serviam de abrigo para as *órfãs del Rey*<sup>16</sup>. Foi só a partir do século XVIII que os recolhimentos se consolidaram como um espaço responsável por educar meninas<sup>17</sup>. Riolando Azzi e Maria Valéria Rezende comentam a respeito da diferença das educandas de um convento e de um recolhimento no Brasil colonial:

Pode-se de fato dizer que houve dois tipos de vida religiosa feminina que correram paralelos durante todo o período colonial: um oficial, canônico, estabelecido nos conventos e mosteiros, e reservado às mulheres brancas e ricas da classe senhorial portuguesa; outro bem mais informal e difuso, não reconhecido oficialmente, único acessível a mulatas, negras e mesmo a brancas pobres, vivido nos recolhimentos, em beatérios, nas casas de família. (AZZI; REZENDE, 1983, p. 24).

Em Goa, a Coroa Portuguesa também estabeleceu que as instituições religiosas deveriam receber as *órfãs del Rey*. O Recolhimento de Nossa Senhora da Serra<sup>18</sup> (1605) e o Recolhimento de Santa Magdalena (1611) se destinavam a acolher “órfãs e arrependidas respectivamente” (GRACIAS, 1996, p.128). Já o Real Mosteiro de Santa Mônica (1606) “era

---

<sup>15</sup> Recolhimento de Nossa Senhora da Conceição.

<sup>16</sup> “Em franca desvantagem, as órfãs pobres recebiam o apoio da Coroa, que lhes pagava um dote para que atraíssem um parceiro capaz de mantê-las. O gesto não era apenas um ato de caridade, tornou-se também uma das estratégias para garantir, nas regiões do Império ultramarino, colonos portugueses fiéis à Sua Majestade. Era ainda uma medida para reduzir a multiplicação de amancebamentos entre portugueses e índias, denunciados pelos padres da Companhia de Jesus” (SANTOS, 2020, n.p.). A Coroa patrocinou e agenciou acordos nupciais entre colonos e órfãs, que viviam ao abrigo de recolhimentos em Portugal, cedendo-lhes como dote cargos no ultramar aos seus futuros maridos. Pelo menos desde 1603, em cumprimento à política de povoação do Estado do Brasil, a Mesa de Consciência e Ordens enviou, regularmente, três órfãs para casarem com homens solteiros na colônia em troca de postos de trabalho na administração régia” (SANTOS, 2020, n.p.).

<sup>17</sup> Algranti afirma que, no Sudeste, recolhimentos que recebiam educandas se desenvolveram a partir do século XVII (1996, p. 259). Ana Cristina Pereira Lage menciona o exemplo dos estatutos do Recolhimento da Glória, em Recife que, em 1798, já trata das educandas. A autora, então, declara que “a diversidade das instituições de reclusão levava para um caminho novo: a educação feminina escolar, que se fortaleceria no século XIX e distanciava cada vez mais para os conventos dos recolhimentos. Este era o discurso que se consolidava em Portugal, a partir das ideias iluministas, e acabava tomando força nos espaços de recolhimento brasileiros” (2020, p. 691)

<sup>18</sup> Propércia Correia Afonso de Figueiredo comenta sobre as atividades realizadas pelas recolhidas: “Diz J. C. Barreto Miranda que o Recolhimento de Nossa Senhora da Serra ‘criava em letras e na moral as órfãs dos fidalgos cavaleiros e mais cidadãos deste Estado e as órfãs de S. Majestade que vinham à Índia para ser casadas’” (FIGUEIREDO, 1933, p. 85).

um convento para mulheres pias” (GRACIAS, 1996, p. 128). Maria de Jesus dos Mártires Lopes (2000, p. 239) comenta que o Mosteiro de Santa Mónica abrigava uma “diversidade de categorias sociais e religiosas”: as religiosas de véu, as leigas e conversas, as meninas, as servas e as escravas. Lopes também afirma que, apesar de os estatutos não permitirem uma relação de servidão entre as mulheres, havia uma certa hierarquia.

Em relação à educação feminina nos primeiros séculos da dominação portuguesa em Goa, Gracias comenta que meninas, em geral, não recebiam instrução, “se elas recebiam alguma educação formal, ela acontecia em casa, com a ajuda de tutores. Na realidade, a educação feminina era restrita às freiras de Santa Mônica e às meninas do Recolhimento da Serra”<sup>19</sup> (1996, pp. 109-110, tradução nossa). Uma mudança mais consistente nesse panorama só se deu a partir do século XIX<sup>20</sup>, quando foram fundadas escolas de instrução primária para meninas.

Tendo em vista que até pelo menos o século XIX a educação feminina fora do lar era restrita<sup>21</sup> às freiras de Santa Mônica<sup>22</sup> e às recolhidas do Recolhimento da Serra, faz sentido que as primeiras goesas escritoras surgissem no ambiente religioso. Vimala Devi

---

<sup>19</sup> “if they were given any education at all it was at home with the help of tutors. Female education in the early period was restricted inly to the nuns of Santa Monica and the girls of Recolhimento da Serra” (GRACIAS, 1996, pp. 109-110)

<sup>20</sup> De acordo com Fatima Gracias, uma portaria de 1841 decretou que cada cidade deveria ter uma escola para meninas, contudo, apenas em 1846, a primeira escola foi fundada em Nova Goa e, depois, mais duas, uma em Margão e outra em Mapuçá (1996, pp. 110-111).

<sup>21</sup> “As the convent welcomed girls who were six years old and above and who intended to take the veil, it was necessary to teach them to read and write according to the limits of women’s education at the time. The mistress of these girls had to devote herself to teach them to write properly which shows the importance given by the sisters to calligraphy. In the convent of Santa Monica there was also a certain literary activity which was embellished by Portuguese and Spanish poetry having a rich Indo Portuguese vocabulary and which portrayed some everyday scenes while disclosing their problems and fears” [Como o convento acolhia meninas que tinham acima de 6 anos de idade e que pretendiam aceitar o véu, era necessário ensiná-las a ler e escrever de acordo com os limites da educação de mulheres à época. A tutora dessas meninas tinha de se dedicar a ensiná-las a escrever bem, o que mostra a importância dada pelas irmãs à caligrafia. No convento de Santa Mônica, havia alguma atividade literária que era ornada pelas poesias portuguesa e espanhola, com um rico vocabulário indo-português que retratava algumas cenas do cotidiano enquanto revelava seus problemas e medos.] (LOPES, 2000, p. 242, tradução nossa).

<sup>22</sup> “Their existence was also filled by an intellectual formation of elements of general culture, Latin, Spanish, music and as a consequence of this activity they performed sacred scores, sang in choir and produced texts in prose, in poetry and wrote theatrical pieces. The level attained seems, to me, relatively high for that time, they being women on the most distant Periphery of the Portuguese world. However, in spite of being a distant periphery, it was part of the great Indian civilization with systems of thought and the reflection of millenniums” [Sua existência também era preenchida por uma formação intelectual composta por elementos da cultura geral, latim, espanhol, música e, como consequência desta atividade, elas faziam partituras sagradas, cantavam em corais e produziam textos em prosa, poesia e escreviam peças de teatro. O nível atingido parece, para mim, relativamente alto para a época tratando-se de mulheres na mais distante periferia do mundo português. Entretanto, apesar de ser uma periferia distante, era parte da grande civilização indiana, com sistemas de pensamento e reflexão milenares] (BRANCO, 2000, p.249, tradução nossa)

e Manuel de Seabra (1971, p.122) mencionam o nome de Sórora Maria da Ressurreição<sup>23</sup>, supostamente uma das primeiras mulheres escritoras em Goa. Ressurreição foi priora do convento de Santa Mônica por duas vezes no século XVII. Os autores comentam que há evidências de que ela tenha escrito um manuscrito intitulado *As acçoens de vida*<sup>24</sup>, mas relatam também não terem tido acesso aos originais.

Há, no século XVIII, outros escritos de autoria das freiras do Mosteiro de Santa Mônica. Maria Carmen D'Assa Castel Branco (2000, p. 249) faz referência a dois textos cuja escrita foi supervisionada pela priora Francisca do Sacramento<sup>25</sup> e pela priora Emerenciana<sup>26</sup>, cujos títulos são, respectivamente, *Este cartapácio é da música do terceiro ano da madre Francisca do Sacramento priora do ano 16...* e *Entrada de Bonifrate para a Festa dos Reis*. Branco analisa especialmente o caráter barroco dos versos ali compilados.

Devi e Seabra (1971, p. 266) resgatam ainda outra autora do século XVIII, provavelmente do *Diccionario bibliographico portuguez*<sup>27</sup>, de Innocencio Francisco da Silva, e se surpreendem com o fato de que “um dos primeiros autores goeses de tema religioso após a época de formação, muito espantosamente, foi uma mulher”:

Eufrosina Pais de Noronha (1790-?), que publicou dois artigos sobre *A fé triumphando na Índia Portuguesa com um relato da solene exposição do corpo de S. Francisco Xavier em 3-XII-1859*<sup>28</sup> e *Os milagres de S. Francisco Xavier, e a pastoral do Governador do Arcebispado de Goa*<sup>29</sup>. Nada se sabe

---

<sup>23</sup> “Venerável Me. Sorora Maria de Resurreição, natural de Goa, professou aos 14 de agosto de 1611, foi subpriora e como tal governou o mosteiro assinando-se nas profissões aos 25 de Março de 1629, ate 15 de Junho do mesmo anno, e foi priora, e como tal se assina aos 24 de abril de 1630, ate 7 de Novembro de 1632; foi segunda vez priora, e como tal se assina aos 27 de Fevereiro de 1651 ate 9 de Março de 1653; faleceu cheia de virtudes aos 9 de Dezembro de 1658” (MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, 1947, p.131)

<sup>24</sup> “Sorora Maria da Ressurreição entrou para o Convento de Santa Mônica, ocupando por duas vezes o lugar de priora. Depois da sua morte (9 de dezembro de 1658), João de São Pedro diz que foi encontrado um manuscrito da sua pena com “as acçoens de sua vida”, mas esta e a de Barbosa<sup>24</sup> foram as únicas referências encontradas ao manuscrito de Sorora Maria da Ressurreição” (DEVI & SEABRA, 1971, p.122).

<sup>25</sup> “Me. Sorora Francisca do Espirito Santo, natural de Goa, profeceu aos 8 de setembro de 1607, assina-se priora aos 20 de abril de 1625, ate 12 de outubro // do mesmo anno de 1625; foi 2a. vez priora, e como tal se assina aos 22 de março de 1626 ate 28 de dezembro do mesmo anno de 1626; faleceu aos 8 de outubro de 1630” (MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, 1947, p.130).

<sup>26</sup> “Me. Sorora Emerenciana de S. Maria, natural de Goa, professou aos 20 de janeiro de 1689, assigna-se priora aos 16 de dezembro de 1726, ate 16 de junho de 1729; faleceu aos 19 de novembro de 1743” (MINISTÉRIO DO ULTRAMAR, 1947, p.136).

<sup>27</sup> O *Diccionario* (1870) apresenta entrada sobre Eufrosina Pais de Noronha no tomo 9, p. 195.

<sup>28</sup> [N. dos AA.] In *A Nação*, nº 3.686.

<sup>29</sup> [N. dos AA.] Id., nº 3.952.

da autora destes artigos, excepto que foi mãe do P<sup>o</sup> D. Isidoro Caetano do Rosário Noronha, iracundo panfletista que desperdiçou o seu talento em inúteis quezílias e questões judiciais. (DEVI & SEABRA, 1971, p. 266).

Há, no *Dicionário bibliográfico português*, mais duas entradas sobre escritoras goesas do século XIX. Uma delas é Elisabeth Joanna Lobato de Faria que, segundo Silva, escreveu o livro *Noções preliminares de geografia para uso das meninas contendo 53 lições e 404 perguntas*<sup>30</sup>, de 1866, a “primeira obra saída dos prelos da Índia escrita por uma senhora (SILVA, 1870, p. 168). A outra é Theodolinda Gama, professora do secundário que obteve diploma no liceu de Nova Goa. Em 1894, discursou na inauguração do retrato do Rei, tendo seu discurso impresso pela Tipografia do Anglo-Lusitano (SILVA, 1908, p. 19). É interessante notar que ambas mulheres estão ligadas ao ambiente escolar, a primeira tendo escrito um livro voltado para o ensino de geografia para meninas e, a segunda, professora. Pode-se dizer que a presença delas no espaço público é uma consequência direta do estabelecimento de escolas para meninas em Goa, a partir de 1846.

No contexto de língua portuguesa na Europa, há debates pontuais antes da virada do século XX que tratam da conduta da mulher e seu lugar na sociedade realizados mormente por homens, com esparsos pontos de resistência feminina. Aqui, saliento o trabalho de Vanda Anastácio (2015) que discute o papel dos folhetos de cordéis<sup>31</sup> como veículo da querela entre homens e mulheres no século XVIII. A autora diz que o folheto *Bondade das Mulheres vendicada e malícia dos Homens Manifesta* (1715), de Paula da Graça – escrito em resposta a outro folheto reimpresso em 1713 intitulado *Malícia das Mulheres*, de Baltasar Dias – foi um modelo para outros textos desse cunho que aparecem até o século XIX<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> No *Dicionário*, o nome do livro de Elisabeth Joanna Lobato de Faria consta apenas como *Noções preliminares de geografia*. Filipa Vicente Lowndes (2017, p.327) apresenta o nome completo da obra.

<sup>31</sup> De acordo com Vanda Anastácio (2015), os folhetos de cordel são pequenos libelos distribuídos de forma itinerante que circulavam textos e ideias para um público diverso daquele do livro, pois eram mais baratos de se produzir e representavam uma alternativa privilegiada para circular ideias, fugindo da forte vigilância exercida pelo trio Inquisição, Desembargo do Paço e Ordinário até 1768 e, daí por diante, pela Real Mesa Censória.

<sup>32</sup> “*Bondade das Mulheres contra a Malícia dos Homens: Relação Comica, e Historica, para Divertimento de quem a comprar*, de L. D. P. G., surgiu em 1805. *Uma resposta ao texto anterior, Malícia dos Homens contra a Bondade das Mulheres: Embargos que os Homens põem á primeira parte*, assinado por M. D. M. C. D. M. A. E. C. saiu no mesmo ano. Ainda que escritos em prosa, ambos retomam o debate travado por Dias/Graça ao citar explicitamente os seus textos ou ao usar os mesmos argumentos desenvolvidos por aqueles autores

Antes do folheto de Graça, de acordo com Anastácio, há atitudes dispersas de resistência na produção escrita de mulheres ao longo dos séculos XV, XVI e XVII, mas não há textos que se encaixem na querela das mulheres (como aquela protagonizada por Cristina de Pisano [1363-1230]); a pesquisadora encontra, no entanto, um conhecimento por parte dos autores dos folhetos portugueses acerca dos *topoi* e dos argumentos utilizados pelas autoras europeias em defesa das mulheres:

Eles [os folhetos] propõem uma distinção entre os elementos pertencentes ao sexo e aqueles pertencentes ao gênero e, conseqüentemente, uma reorganização do conhecimento filosófico e ideias sobre a mulher de acordo com um ponto de vista feminino; usam como exemplos mulheres educadas e poderosas do passado para ressaltar a limitação imposta às mulheres do presente; se posicionam à favor da educação das mulheres e as apresentam como seres humanos capazes de autonomia no processo de aprendizado, na criação de conhecimento e no uso consciente da razão. (ANASTÁCIO, 2015, p.63).

A condição da mulher também era dependente da sua classe social e restringida por “legisladores, sacerdotes, filósofos, escritores e sábios” que “empenharam-se em demonstrar que a condição subordinada da mulher era desejada no céu e proveitosa à terra” (BEAUVOIR, 2016, p.19). Em decorrência da subordinação aos homens e de noções equivocadas sobre uma suposta inferioridade natural feminina perpetuadas por instituições como o patriarcado e a Igreja<sup>33</sup>, muitas delas tinham pouco ou nenhum acesso à educação e eram analfabetas em sua grande maioria. Apenas algumas mulheres da elite conseguiam se alfabetizar e um número ainda menor delas se tornava uma literata. Nesse sentido, é interessante observar como Paula da Graça responde ao cordel de Baltasar Dias, demonstrando que conhece e domina estratégias e argumentos para refutar o discurso patriarcal presente no texto de Dias, ou seja, a autora tem certo nível de conhecimento que apenas mulheres da elite portuguesa do século XVIII poderiam ter.

---

[...] em 1812, em um texto chamado *Defeza do bello sexo ou resposta ao papel intitulado 'Malicia das Mulheres' dada por huma Senhora da Província a huma sua Amiga foi publicado*” (ANASTÁCIO, 2015, pp.57-58).

<sup>33</sup> “As religiões forjadas pelos homens refletem essa vontade de domínio: buscaram argumentos nas lendas de Eva, de Pandora, puseram a filosofia e a teologia a serviço de seus desígnios [...]. Desde a Antiguidade, moralistas e satíricos deleitaram-se com pintar o quadro das fraquezas femininas” (BEAUVOIR, 2016, p. 19).

Sob o jugo da Igreja, dentro dos conventos, algumas mulheres conseguiram tornar-se escritoras relevantes para o meio literário de seu tempo, embora (e precisamente porque) não refletissem explicitamente sobre a opressão que sofriam, discutiam temas religiosos ou relacionados ao campo amoroso. Assim, no contexto conventual, destacam-se na história literária portuguesa escritoras como Sórora Maria do Céu (1658-1753)<sup>34</sup>, tida por Ana Hatherly como “uma das mais importantes autoras da literatura portuguesa de todos os tempos” (1996, p. 278); Sórora Violante do Céu (1602-1693)<sup>35</sup>, considerada uma “das artistas mais relevantes do barroco português” (CORRÊA, 2015, p. 322); Madre Mariana da Purificação (1623-1695)<sup>36</sup>, Sórora Mariana Alcoforado<sup>37</sup> (1640-1723) entre outras. Fora do ambiente eclesiástico, encontramos Bernarda Ferreira de Lacerda (1595-1644), autora do poema épico *Hespanha libertada* (1618; 1673) e dos poemas *Saudades do Buçaco* (1634), e Mariana de Luna, autora de *Ramalhete de flores: a felicidade deste Reyno de Portugal em sua milagrosa restauração por Sua Magestade Dom João IV, dedicado a mesma majestade* (1642). Sobre o conteúdo dos textos dessas duas autoras, Fábio Mário da Silva e Ana Luísa Vilela (2010, p.11), comentam que elas “sempre recorrem ao passado português, como forma saudosa, projetando a partir dele o futuro”.

Em se tratando dos séculos XVIII e XIX, houve um certo número de escritoras provenientes de famílias abastadas e, por isso, letradas. Embora muitas não tenham, como

---

<sup>34</sup> A obra de Maria do Céu é composta por poesia, prosa e teatro, dentre eles *Escarmentos de Flores* (1681), *Agravo e Desagravo da Misericórdia* (s.d.), *A Preciosa* (1773), *A Feniz Aparecida na Vida* (1715), *Aves Illustradas Em Avisos Para as Religiosas servirem os officios dos seus Mosteiros Morte* (1734), *Obras Várias e Admiráveis da M. R. Madre Maria do Ceo, Religiosa, e duas vezes Abbadessa do Religiosissimo Mosteiro da Esperança de Lisboa Occidental da Provincia de Portugal* (1735), entre outros.

<sup>35</sup> Violante do Céu, também conhecida como “Décima Musa da Espanha” ou “Fênix dos Engenhos Lusitanos” (CORRÊA, 2015, 322), escreveu duas comédias (*La transformación por Dios* [1617] e *Santa Engrácia* [1619]), ambas desaparecidas. O restante de sua obra são poemas, sendo que alguns deles foram publicados postumamente. Sua obra poética consiste dos seguintes livros: *Rimas varias de la Madre Soror Violante del Cielo, religiosa en el monasterio de la Rosa de Lisboa* (publicado em Rouen, França, 1646); *Romance a Christo Crucificado* (1659); *Soliloquio ao SS. Sacramento* (1662); *Soliloquios para antes, e depois da Comunhao* (1668); *Meditacoens da Missa, e preparacoens affectuosas de huma alma devota e agradecida a vistas das finezas do Amor Divino contempladas no Acro-santo sacrificio da Missa, e memoria da sagrada Paiza de Christo Senhor nosso, com estimulos para o Amor Divino* (1689); *Parnasso Lusitano de Divinos e Humanos Versos* (1733 – publicação póstuma).

<sup>36</sup> Mariana da Purificação foi a autora de um manuscrito intitulado *Vida da Venerável Madre Mariana da Purificação*. Joana Serrado (2017, pp. 143-144) comenta que o manuscrito circula em forma de caderno e é datado da década de 1670, apesar da autora dizer que o escreve ora em 1674, ora em 1694.

<sup>37</sup> À Mariana Alcoforado é atribuída a autoria das *Cartas Portuguesas* (1699), um conjunto de cinco epístolas de amor escritas para o cavaleiro de Chamilly. No século XX, Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa publicam, em 1972, as *Novas Cartas Portuguesas*, uma obra que emula àquela escrita por Alcoforado.

Paula da Graça, discutido a condição feminina em seus escritos, é importante frisar que conseguiram romper a barreira entre o público e o privado.

A 4ª Marquesa de Alorna, D. Leonor de Almeida Portugal Lorena e Lencastre (1750-1839) é um exemplo clássico de uma mulher da elite cultural e da aristocracia portuguesa do fim do século XVIII e início do XIX que circulou no âmbito público, tendo contato com poetas árcades. Lencastre, também conhecida como Alcipe, foi dama de honra da Rainha D. Carlota Joaquina e, por ordem do Marquês de Pombal, passou parte de sua vida enclausurada no convento de Chelas<sup>38</sup>, onde provavelmente recebeu parte de sua educação. Passou por muitos salões pela Europa e, no século XIX, publicou suas obras *Poética de Horácio e Ensaio sobre a Crítica de Alexandre Pope por uma portuguesa* (1812), *De Bonaparte e dos Bourbons* (1814), *Paraphrase a vários psalmos* (1817), *Ensaio sobre a indiferença em matéria de religião* (1820), *Paraphrase dos Psalmos*, tomo I (1833). Em 1844, após a sua morte, sua obra completa é editada postumamente por suas filhas e publicada em seis volumes (*Obras Poeticas de D. Leonor d'Almeida Portugal Lorena e Lencastre, Marqueza d'Alorna, Condessa d'Assumar e d'Oeynhausien, conhecida entre os poetas portuguezes pello nome de Alcipe*).

Leonor de Almeida recebe visitas da Marquesa de Vimieiro, D. Teresa de Mello Breyner (1739-?) quando ainda estava enclausurada no convento de Chelas. Breyner provavelmente foi, de acordo com Vanda Anastácio (2010, p. 98), “uma das pessoas responsáveis pela circulação da poesia da jovem Leonor entre homens e mulheres intelectuais da década de 1770” (tradução nossa)<sup>39</sup>. Dona Teresa também era escritora e ganhou o prêmio da Academia de Ciências de Lisboa com sua peça de teatro, *Osmia. Tragedia de assunto portuguez em tres actos* (1835), sua única obra publicada (ANASTÁCIO, 2010, p. 99).

---

<sup>38</sup> De acordo com a *Notícia biographica da Exma Senhora D. Leonor d' Almeida* que precede a coletânea de poemas da autora: “É pois no retiro de Chellas, e no apertado encerro em que alli se achava confinada, que esta menina, sem mestres, e sem outro auxilio mais que um genio muito elevado, a doutrina e ternura de sua mãe, e as maximas e conselhos de seu pae, que passados alguns annos lhe eram regularmente communicados, com grande perigo seu, e risco de ambos; e com o auxilio de livros escolhidos, que os amigos da sua familia lhe facilitavam, se tornou insigne pelo conhecimento das linguas e das lettras, pelo da sã Philosophia, da Musica e da Poesia, sem que lhe fossem estranhas as outras prendas do seu sexo” (ALORNA, 1844, p. XV).

<sup>39</sup> “Dona Teresa was probably one of the persons responsible for the circulation, among men and women intellectuals in the 1770s, of the poetry of the young Dona Leonor”.

Também parte de uma família aristocrata, Catarina Micaela de Sousa César de Lencastre (1749-1824), Viscondessa de Balsemão, circulou pelos mesmos meios literários que D. Leonor de Almeida e D. Teresa de Mello Breyer. Maria Luísa Malato Borralho diz que é significativo que Viscondessa de Balsemão tenha sido referenciada na história literária portuguesa “com umas breves linhas e sem que os críticos conhecessem dela mais do que uns brevíssimos títulos” mesmo sendo autora de “mais de meio milhar de poemas e quatro peças de teatro”<sup>40</sup> (2001, p.75).

Pertencente a uma família abastada, mas sem títulos de nobreza, Francisca de Paula Possolo da Costa (1783-1838) também recebeu instrução condizente com o que era esperado para a formação de uma mulher de sua classe social: línguas, música e educação doméstica. Foi muito próxima da Viscondessa de Balsemão e atuou como mediadora cultural entre 1820 e 1830 “através da abertura de um salão em sua casa, descrito como *sarau literário-musical*” (BORGES, 2006, p. 54). Sua obra literária foi publicada na primeira metade do século XIX e é composta por dois livros de poesia (*Francília, pastora do Tejo, Poezias de D.F.P.P.C.* [1816] e *Sonetos compostos por D. Francisca Possolo da Costa e Recitados no Real Theatro de São Carlos* [1826]), uma novela (*Henriqueta de Orleans ou o Heroísmo, Novella portugueza* [1819]) – e alguns poemas enviados por correspondência ao escritor português Antonio Feliciano de Castilho (1800-1870) e publicados como *Consolações. Epístolas de Francília a Castilho* dentro do livro de Castilho, *Palestras Religiosas* (1906).

A história literária portuguesa abarca ainda outras autoras oitocentistas, como é apontado nos livros de Thereza Leitão de Barros, *Escritoras de Portugal: gênio feminino revelado na literatura portuguesa* (1924), e no *Dicionário no Feminino (séculos XIX e XX)*, organizado por Zília Osório de Castro e João Esteves (2005). Dentre um grande número

---

<sup>40</sup> De acordo com o banco de dados “Escritoras em português antes do século XIX”, a autora tem um trabalho manuscrito, *Poesias copiadas em 1793 pelo seu criado Henrique Corrêa*. Seus trabalhos impressos perdidos são: *Apologia das obras novamente publicadas por Francisco Manuel em Paris; Cora e Alonso, ou a Virgem do Sol* (Drama em três atos); *Fabulas, Colecção de Apologos*; *Imitação d’ As Solidões*, Poema em dois cantos, do Barão de Cronegk, tradução feita sobre a versão francesa de Huber. As obras impressas citadas no banco de dados são *Carinthia a Mirtillo* (Ode). Dirigida a Luís Raphael Soyé in: Luiz Rafael SOYÉ, *Sonho. Poema erótico*, Lisboa, na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1786, p. VI; “Acorda, acorda agora do pesado somno” (Ode) in: Luiz Rafael SOYÉ, *Sonho. Poema erótico*, Lisboa, na Off. de Francisco Luiz Ameno, 1786, p. IV; “Ode ao Marquez de Pombal Sebastião José de Carvalho e Mello”, *Collecção de Poesias inéditas dos melhores Auctores Portuguezes*, Lisboa: Imp. Regia, 1809-1811 (2 vols); Sonetos (“Inda existe, cruel, inda em meu peito” e “Vendo amor que há muito tempo” in *Miscellanea Poetica – Jornal de Poesias Ineditas*, Porto: Na Loja de F. G. da Fonseca, Livreiro e Editor, 1851. Vol 5, 30 janeiro 1851; *Soneto, feito pouco depois de receber o sagrado viático*, Porto, 1824.

de escritoras no século XIX, destacamos algumas delas que publicaram seus textos em periódicos e livros ou que deixaram suas obras apenas em manuscritos: Maria Cecília Aillaud<sup>41</sup> (1780-1857), Maria Felicidade do Couto Brown<sup>42</sup> (1797-1861), Maria Peregrina de Sousa<sup>43</sup> (1809-1894), Mariana Angélica de Andrade<sup>44</sup> (1840-1882), Maria José da Silva

---

<sup>41</sup> De acordo com o banco de dados *Escritoras portuguesas que viveram entre 1500 e 1900* (de onde recolhemos as informações não só de Alliaud, mas de todas as autoras portuguesas neste parágrafo), a escritora publicou as seguintes obras: *Memórias* (manuscrito); *Album: Orações e Memória do meu Caro Filho* (s.d.); *Uma Lágrima - Tradução de Lamartine (Une larme ou consolation)* e *Poemas* (obra desaparecida).

<sup>42</sup> Adotou os pseudônimos “A coruja trovadora” e “Soror Dolores”. Publicou os livros *A Coruja Trovadora*, (184?); *Soror Dolores* (1849); *Virações da Madrugada* (1854) e *Na partida do cadaver de S. M. Carlos Alberto* (1849). Publicou textos em periódicos como *O Nacional*, *Miscelânea Poética*, *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro* e *O Bardo*.

<sup>43</sup> Foi jornalista e adotou os pseudônimos “Mariposa”, “Uma portuense” e “D.M.P.”. Publicou as seguintes obras: Bernardo del Carpio, Um cavalleiro portuguez, *A noiva de Lissabona / A moira de Lissabona* (s.d.); *Retalho do Mundo* (1859); *Um romance de Thomás da Gandara* (1863); *Maria Isabel* (1866); *Henriqueta* (1876); *Rhadamanto ou a mana do conde: seguido do Roberto ou a força da sympathia* (1863); *Poesias ao auspicioso nascimento de S. A. R. o Príncipe herdeiro da Corôa Portugueza* (1863); *Notas a Fastos de Ovídio*, trad. António Feliciano de Castilho (1862) I – 571, I – 381, I 572, I – 577, II – 278, II – 471, II – 551, II – 552, III – 236, III – 264, III – 363, III – 460, III – 502, III – 532, III - 582. Colaborou com os periódicos *Archivo Popular*, *Pobres do Porto*, *Revista Universal Lisbonense*, *Lidador*, *Braz Tisana*, *Miscellanea Poética do Porto*, *Bardo*, *Grinalda*, *Pirata*, *Íris do Rio de Janeiro*, *Restauração da Carta*, *Almanach de Lembranças* e *Aurora*.

<sup>44</sup> Publicou os livros *Murmúrios do Sado* (1870) e *Reverberos do Poente* (1883), bem como textos nos periódicos *Gazeta Setubalense*; *Aspirações*; *Voz Feminina*; *Almanaque de Lembranças*; *Almanaque de Senhoras*; *Grinalda Literária* e *Gazeta das Salas*.

Canuto<sup>45</sup> (1812-1890), Maria Rita Chiappe Cadet<sup>46</sup> (? -1885), Ana Augusta Plácido<sup>47</sup> (1831-1895) e Amélia Janny<sup>48</sup> (1842-1914).

Há de se frisar que, ainda no século XIX, houve uma autora que se dedicou a escrever e discutir sobre o lugar da mulher na sociedade: a escritora Guiomar Torrezão (1844-1898), “uma mulher muito além de seu tempo, lutando contra todos os preconceitos e enfrentando sempre de cabeça erguida todos os dissabores de uma sociedade machista” (ROMARIZ, 2011, p.9). Torrezão foi fundadora e dirigente do *Almanach das Senhoras*, revista que circulou tanto em Portugal como no Brasil entre 1871 e 1927 e teve apoio de escritoras<sup>49</sup> “portuguesas, brasileiras e espanholas” (DUARTE,

---

<sup>45</sup> Publicou, ao longo do século XIX sob os pseudônimos “O Cenobita”, “Entidade obscura” majoritariamente nos periódicos *Guarda Avançada*; *O Democrata*; *A Revolução de Setembro*; *O Bejense*; *Jornal do Povo*; *Diário de Notícias*; *O Patriota* (post 1841); *O Nacional*; *O Procurador dos Povos*; *A Federação*; *Boletim de Instrução Pública*; *Gazeta Pedagógica* n.º 7, 1869; n.º 11, 1869; *Revista Pedagógica*; *Fröebel*; *A Escola*; *Revista Universal Lisbonense*; *Almanque de Lembranças*; *A Assembleia*; *Literária*; *A Cruzada*; *A Ilustração Feminina*; *Almanaque das Senhoras*; *A Mulher*; e *Ocidente*.

<sup>46</sup> Publicou prosa, poesia e peças teatrais. Entre elas, estão: *Hymno de S.M. El Rei D. Luiz I: composto para a sua aclamação poesia de D. Maria Rita Chiappe Cadet*; *musica de Manoel Innocencio Liberato dos Santos, mestre de sua Magestade* (1862); *Versos* (1870); *Sorrisos e Lágrimas. Poesias de D. Maria Rita Chiappe Cadet* (1875); *Flores da Infância. Contos e Poesias Moraes dedicados a Mocidade Portuguesa* (1880); *Contos de mamã* (1883); *A Mascarada Infantil* (comédia em um acto) (1883); *Caprichos do Luizinho* (1883); *A Boneca* (comédia em um acto)(1884); *O Último dia de Férias* (1884); *As Fadas Improvisadas* (1884); *O lunch na Quinta* (comédia em um acto) (1884); *O Primeiro Baile* (monólogo em um acto) (1884); *O Segredo de Helena* (monólogo em verso)(1884); *A Preguiça e a Mentira* (comédia em um acto) (1885). Também publicou textos no *Almanaque de Lembranças Luso Brasileiro* e no *Archivo Pitoresco*.

<sup>47</sup> Adotou os pseudônimos A.A., Gastão Vidal de Negreiros e Lopo de Souza. Sua obra compreende as seguintes obras: *Luz coada por ferros - escritos originais* (1863); *Herança de lágrimas* (1871) e “A Promessa” (No *Almanaque da Livraria Internacional*, 1873) - ambos publicados sob o pseudônimo Lopo de Souza. Sua correspondência também foi publicada em *Cartas Inéditas da segunda mulher de Camillo Castello Branco* [1916] e *Cartas Inéditas de Camilo e de D. Ana Plácido* (1933), organizadas por Visconde Marco. Colaborou em diversos periódicos do século XIX, como *Atheneu*; *O Nacional*; *Amigo do povo*; *O Futuro - Periódico Literário*; *Gazeta de Portugal*; *O Civilizador*; *A Esperança - Seminário de Recreio Literário*; *Gazeta Literária do Porto*; *Diário Ilustrado*; *Revista Contemporânea* e *O Leme: semanário humorístico e noticioso*. Além disso, traduziu inúmeras obras do francês para o português. Para mais informações acerca de seu relacionamento com Camilo Castello Branco e sua repercussão na imprensa e no campo literário, ver CASTRO, 2018.

<sup>48</sup> Poeta parnasiana também conhecida como Cisne do Mondego (apelido jocoso que recebeu de Ramalho Ortigão n’*As Farpas*) e Rouxinol do Mondego. Janny foi admirada e celebrada por seus pares e pelo público da época. Publicou na imprensa periódica portuguesa, francesa e brasileira, tendo colaborado com o *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro*, *O Cysne do Mondego*, *Prelludios Literários*, *O Amigo do Estudo*, *Álbum Literário*, *Estreia Literária - Jornal Bimensal*, *A Harpa*, *A Chrysalida - Jornal de Litteratura*, *Panorama Fotográfico de Portugal*, *A Folha*, *Recreio Literário - Jornal para todos*, *O Peregrino*, *Mosaico*, *A Evolução*, *Literatura Ocidental*, *Portugal Pitoresco*, *A Violeta*, *Gonzaga*, *Coimbra*, *Imprensa da Universidade*, *Correio da Universidade*, *Fraternidade Militar*, *Via Latina*, *Gazeta Nacional*, *Gazeta Ilustrada*, *Espanha e Portugal*, *Em prol dos Pobres*, *A Mulher*, *Ribaltas e Gambiarras* e *Ave Azul*. Para mais detalhes acerca do percurso da autora, circulação de suas obras, ver RIBEIRO, 2019.

<sup>49</sup> Andrea Romariz (2011, p. 99) comenta que as entre as colaboradoras do *Almanach das Senhoras* a partir de 1872 estavam Alba Valdez (1874-1962), Amália Figueiroa (1845-1878), Amélia de Freitas Bevilacqua (1860-1946), Ana Nogueira Batista (1870-1965), Auta de Souza (1876-1901), Francisca Júlia (1871-1920),

2016). Como relata Bernardette Capelo-Pereira, a autora “não tinha fortuna pessoal, não tinha berço de ouro ou aristocracia, não tinha família que a protegesse” (2014, p. 118), o que evidencia a sua falta de proteção e o desejo de utilizar a escrita como ferramenta para que outras como ela tivessem possibilidades de sobreviver sozinhas.

Além das dificuldades para publicar seu *Almanach das Senhoras*, Torrezão também encontrou resistência entre alguns escritores como Ramalho Ortigão (1836-1915), que, nas suas *Farpas* deixa bem claro que, a seu ver, a mulher portuguesa do século XIX não deveria escrever odes, mas fazer caldos<sup>50</sup>. Romariz (2011, p. 58) comenta que na *Carta a D. Guiomar Torrezão*, Ortigão prestigia Almeida Garrett, Camilo Castelo Branco e Eça de Queiroz, ao mesmo tempo que afirma que não havia melhores escritores que aqueles três em Portugal, qualquer outro apenas havia adquirido a “doença da escrita”. Ao analisar a *Carta*, Romariz afirma que

Para o escritor Ramalho Ortigão, o homem, o literato, teria um especial poder de expressão, independentemente de todos os cânones de vernaculidade e de pureza filológica. Segundo afirma, este especial poder talvez seja o mais raro dom da inteligência literária, e de análise psicológica, que fazia deles, no mundo, os melhores do século. Uma atitude um tanto quanto presunçosa e de extrema indelicadeza, até mesmo para os dias de hoje, pois sabemos que Guiomar Torrezão lutou contra tudo e contra todos aqueles que tentaram ignorar o livre exercício do pensamento e principalmente a emancipação das mulheres. (2011, p. 58).

A atribuição do “raro dom da inteligência literária” ao homem feita por Ortigão está calcada na formação de um elemento importante da cultura literária: o gênio, conceito que, na modernidade, se estabelece desde o Romantismo. O gênio romântico “não pode ser explicado por *nenhuma forma de combinação de faculdades* ou pela alquimia de elementos psíquicos, pois ele é indefinível e a sua força é a própria natureza” (BORNHEIM,

---

Ignez Sabino (1853-1911), Júlia Lopes de Almeida (1862-1934), Presciliana Duarte de Almeida (1867-1944), entre outras.

<sup>50</sup> Ramalho Ortigão atesta que havia duas catástrofes no país: “o estado da literatura feminina e o estado da cozinha nacional”, ou seja, a seu ver, a mulher que segue a carreira literária nem faz boa literatura e nem cozinha bem, pois abandona a educação doméstica para tratar de outros assuntos que não lhe competiriam. O autor ainda diz que o país grita aflitivamente “menos odes e mais caldo” (ORTIGÃO, 1889, p.222).

1985, p. 82, grifo meu). Assim, a partir dessa concepção do gênio, naturalizou-se o fato de que a originalidade e engenho desse indivíduo, sempre um homem, é inata e ligada ao divino, pouco devendo às condições materiais privilegiadas que homens detêm, como por exemplo, a possibilidade de se alfabetizar e ter acesso a produtos culturais durante toda sua vida, enquanto o mesmo é negado às mulheres, sobretudo às menos privilegiadas como Guiomar Torrezão. Além da suposta genialidade exclusivamente masculina (que inclui apenas mulheres que considera *excepcionais*), há também uma normalização da cultura masculina em detrimento da cultura feminina<sup>51</sup>. A primeira é tomada como paradigma da criação literária e como critério para definir o que é, de fato, boa literatura, ou literatura digna de entrar para a história literária. O caso de Torrezão é exemplar nesse sentido pois, apesar de ter publicado à farta<sup>52</sup>, tendo relativo sucesso no meio literário de sua época, seu nome “tem sido muitas vezes apagados da história da literatura” (ROMARIZ, 2011, p.54).

Tendo observado brevemente o papel das mulheres desenvolveram no âmbito cultural em Goa e em Portugal até os fins do século XIX, passemos ao cenário da instrução feminina no Brasil entre os séculos XVI e XVIII e a presença de mulheres na esfera pública. No caso brasileiro, algumas mulheres no século XVI precisaram administrar capitânias quando seus maridos voltam à Portugal, como é o caso de D. Ana Pimentel<sup>53</sup>, casada com

---

<sup>51</sup> Gerda Lerner (1986 pp. 242-243) explica que, de um ponto de vista antropológico, a *cultura feminina* engloba as redes familiares e de amizade de mulheres, seus laços afetivos e seus rituais. Lerner também afirma que, quando “as condições históricas são oportunas”, há a redefinição de objetivos para que afirmem a igualdade e um senso de sororidade.

<sup>52</sup> Adotou os pseudônimos Delfim de Noronha, Gabriel Cláudio, Roseball, Scentelha, Sith, Tom Ponce. Suas obras publicadas são: *O século XVIII e o século XIX: comédia em um acto: imitação. Representada no teatro de D. Maria II* (1867); *Às dez da noite: commedia em dous actos: traducção. Representada no teatro da rua dos Condes* (1868); *Uma alma de mulher: romance original, precedido de uma introdução de Julio Cesar Machado* (1869); *A crysalida*. Imitada por Guiomar Torrezão (1869); “Flores do campo” (In: João de DEUS, *Ramo de flores: acompanhado de varias criticas das flores do campo*, Porto, Typ. da Livraria Nacional, 1869); *Rosas Pallidas: narrativas originaes precedidas de uma carta de Thomaz Ribeiro* (1873); *A Família Albergaria entre 1824-1834* (1874); *Meteoros*, contos e crônicas (1875); *O Fraco da Baronesa - comédia em 1 acto* (1878); *Os dois garotos - drama em 5 actos* (1879); *A comedia do amor* (1880); *No Theatro e na sala*, com uma carta-prefácio de Camilo Castelo Branco (1881); *Ribaltas e Gambiarras* (1881); *Idyllio à Ingleza: contos moderno* (1886); *Paris - Impressões de Viagem* (1888); *A Avó* (1889); *Severina* (1890); *Batalhas da Vida* (1892); *Educação Moderna, comedia em três actos* (1894); *Diario de uma complicada*, (1894); *Joanna de Goerschen* (1896); *Flavia: contos*, com ilustrações de Columbano Bordalo Pinheiro (1897); *A grande velocidade: notas de gare* (1899); *A Arvore de Natal* (s. d.). Dirigiu os periódicos *Almanach das Senhoras*; *Ribaltas e Gambiarras*; *O Mundo Elegante: mensageiro semanal ilustrado de modas, Elegancia e Bom Tom*; *A Estação de Paris: Revista de Modas, Litteratura, Elegancia e Bom Tom*; *A Chronica: Publicação Ilustrada*, além de ter colaborado em tantos outros, como o *Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro*, *Ilustração Portuguesa*, *Artes e Letras*, *A Mensageira*. *Revista Literária Dedicada à Mulher Brasileira*, *Voz Feminina*, *Diário Ilustrado*, *Diário de Notícias*, *Almanach das Senhoras* e *O Liberal do Pará*.

<sup>53</sup> Ver: SCHUMACHER & BRAZIL, 2000, pp. 375-380.

Martin Afonso de Souza (donatário da capitania de São Vicente), e Beatriz (ou Brites) de Albuquerque<sup>54</sup>, casada com Duarte Coelho (donatário da capitania de Pernambuco). Ainda no século XVI, há registro da primeira mulher brasileira letrada, Madalena Caramuru, indígena, filha de Moema (Catarina de Paraguaçu) e de Diogo Álvares Corrêa, o Caramuru. Madalena teria sido alfabetizada por seu marido, Afonso Rodrigues, e teria escrito, em 1561, uma carta ao bispo de Salvador pedindo pelo fim dos maus tratos a crianças escravas. Schumacher e Brazil (2000, p. 1080) comentam que essa carta “perdura no tempo como uma construção historiográfica que busca resgatar o papel das mulheres na sociedade luso-brasileira” e que Madalena Caramuru é uma “notória exceção ao padrão vigente na antiga sociedade colonial, em que as mulheres eram mantidas completamente alijadas dos bens culturais”.

No século XVI, de acordo com Arilda Inês Miranda Ribeiro, mesmo na metrópole “não havia escolas para meninas. Educava-se em casa” e poucas sabiam ler, mesmo as mulheres da corte (2000, p. 81). Como mencionado acima, somente a partir do século XVII foi concedida a permissão para que se construíssem conventos, tanto no Brasil quanto em Goa. A partir de então, na colônia latino-americana, as internas eram ensinadas a ler e escrever, a cantar, tocar órgão e a realizar trabalhos domésticos (RIBEIRO, 2000, p.87).

É somente no século XVIII que as mulheres começaram a dar pequenos passos no campo da escrita: Teresa Margarida da Silva e Orta nasceu em São Paulo, em 1711 ou 1712, e mudou-se para Portugal com 6 anos. Na metrópole, recebeu educação no convento das Trinas, que abandonou aos 16 anos para casar-se. Schumacher e Brazil (2000, p. 1572) afirmam que, em 1752, Orta escreveu (sob o pseudônimo Dorotea Engrassia Tavadra Delmira) “o livro *Máximas da formosura*, reeditado, sob o nome de *Aventuras de Diófanos* no ano de 1777”, tornando-se a primeira mulher a escrever uma obra de ficção no mundo de língua portuguesa.

Na segunda metade do mesmo século, no Brasil, nascem Bárbara Heliodora (1759-1819), Beatriz Brandão (1779-1868), Delfina Benigna da Cunha (1791-1857) e Ildefonsa Laura César (1774-1883), poetisas cujas obras foram publicadas no século XVIII.

Bárbara Heliodora nasceu em Minas Gerais e casou-se com o também poeta arcadista e inconfidente Ignácio José de Alvarenga e participou do movimento da Inconfidência

---

<sup>54</sup> Ver: SCHUMACHER & BRAZIL, 2000, pp. 190-194.

Mineira, razão pela qual ficou conhecida como “heroína da Inconfidência” (COELHO, 2002, p.86). As doze sextilhas que compõem seu livro de poesias, *Conselhos a meus filhos*, foram incluídas nas *Obras poéticas de Alvarenga Peixoto*, compilada por Norberto de Sousa e publicada em 1865 (COELHO, 2002, p.86). Beatriz Brandão, também mineira e parte do movimento árcade, “foi confidente de sua prima Maria Joaquina Dorotéia de Seixas Brandão, a famosa Marília de Dirceu” e escreveu, além de poesia, dramas e romances em versos<sup>55</sup> (COELHO, 2002, p. 88), ganhando notoriedade em sua época, mas sendo apagada do cânone literário brasileiro.

Delfina Benigna da Cunha<sup>56</sup> nasceu no Rio Grande do Sul, em uma família da elite viveu a transição do Arcadismo para o Romantismo. Morou no Recife e no Rio de Janeiro e fez parte da corte de D. Pedro I. Publicou, em 1834, *Poesias oferecidas às senhoras riograndenses* e, em 1838, *Poesias e improvisos* cujo lançamento, como relatado por Nelly Novaes Coelho (2002, p.154), foi noticiado pelo *Diário de Pernambuco*. Cunha havia ficado cega ainda bebê, fato que teria influenciado a sua poesia. Assim como Beatriz Brandão, Delfina Benigna da Cunha não aparece nas histórias da literatura brasileira<sup>57</sup>.

Idelfonsa Laura César nasceu no estado da Bahia. Era professora e estudiosa de filosofia, literatura e línguas. De acordo com Coelho, sua poesia – que apresentava traços fracos do Arcadismo e coincidia com a ascensão do Romantismo – foi bem recebida pela imprensa local e por poetas de seu tempo (2002, p. 278), mas também foi apagada da história da literatura brasileira pela crítica literária majoritariamente masculina.

O século XIX conta com duas autoras centrais para pensar o início do movimento de mulheres no Brasil, uma vez que elas foram as primeiras autoras a discutir com mais afinco a condição feminina a partir das ideias que circulavam na Europa durante o

---

<sup>55</sup> Nelly Novaes Coelho lista as obras de Beatriz Brandão: “Publicações: Poesia - *Cantos da mocidade*, 1856; *As comendas* (saudação a D. Violante Ximenes de Bivar e Velasco. 1859); *Lágrimas do Brasil* (à memória da rainha de Portugal, D. Estefânia. 1860) e *Poesia* (in *Parnaso brasileiro* de Januário da Cunha Barbosa, 1829/1832). Romance em versos - *O caçador*, s.d., e *Lília e Nerina*, s.d. Tradução - *Catão* (drama do italiano Metastásio): *Alexandre na Índia* (ópera) e *Cartas de Leandro e Vellasco*. Inéditos - *José no Egito*, *Sonho de capitão*, *Angélica e Medoro*, *Semiramis reconhecida: Diana e Endimião* Drama à coroação de D. Pedro I e *Drama ao nascimento de D. Pedro II*” (2002, p. 89).

<sup>56</sup> Suzete Maria Santin realiza, em sua tese de doutorado (2011), uma recuperação da crítica e da obra de Delfina Benigna da Cunha.

<sup>57</sup> Nelly Novaes Coelho cita Guilhermino César (In: História da literatura do Rio Grande do Sul, 1950). Ele comenta a poesia de Cunha, que qualifica como melancólica e triste, voltada para o seu mundo interior ainda que faça, em certos momentos, o que chama de “poesia de ocasião”. É interessante notar que César usa adjetivos como “lamuriento” e “pegajoso” para desqualificar a poesia de Cunha e atrela seu fazer poético ao pesar por ser “bela e inválida”, tomando a produção masculina como parâmetro para avaliar a poesia de Cunha.

Iluminismo: Ana Eurídice Eufrosina de Barandas e Nísia Floresta Brasileira Augusta<sup>58</sup>, pseudônimo de Dionísia Gonçalves Pinto. Floresta nasceu em 1810 no Rio Grande do Norte e morreu em 1885 na França. Sua produção literária é vasta e compreende a poesia, literatura infantil e ensaística<sup>59</sup>, sendo que muitos de seus textos foram publicados também em periódicos como *O Espelho das Brasileiras* (Recife, 1831), *O Brasil Ilustrado* (Rio de Janeiro, 1855-1856) e *A República* (Natal, 1890-atual).

Durante muito tempo, acreditou-se que a primeira publicação de Floresta, *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, de 1832, seria uma tradução livre de *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), de Mary Woolstonecraft. Entretanto, a pesquisadora Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke, no artigo *A Mary Woolstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta* (1996), observou que o texto de Floresta tinha muitas similaridades com *De l'Égalité des deux sexes* (Da igualdade dos sexos), do filósofo cartesiano francês François Poullain de la Barre (1647-1723). Ao se aprofundar em sua investigação, Pallares-Burke verificou que os mesmos argumentos estão em um folheto inglês chamado *Woman not Inferior to Man: or a Short Modest Vindication of the Natural Right of the Fair Sex to a Perfect Equality of Power, Dignity and Esteem with the Man* (publicado em 1739 e sob a autoria de *Sophia, a Person of Quality*)<sup>60</sup>. Charlotte Hammond Matthews detalha a descoberta de Pallares-Burke:

Não foi pelo contato direto com o trabalho de Poullain de la Barre que a defesa cartesiana do filósofo francês havia encontrado uma nova audiência cento e sessenta anos depois do outro lado do Atlântico. As

---

<sup>58</sup> Charlotte Hammond Matthews comenta que “o pseudônimo pelo qual era conhecida no Brasil e na Europa ao longo de sua vida adulta foi de sua criação, embora não tenha sido criado visando a anonimidade. Em vez disso, era um ato determinado de autoconstrução (o primeiro de muitos), sob o qual Floresta escreveu, mas também ensinou e viveu: ‘Floresta’ vem do sítio da família, onde nasceu; ‘Brasileira’ como uma afirmação patriótica da sua identificação com sua nação recém independente; ‘Augusta’ em homenagem ao pai de seus filhos, Manuel Augusto de Faria Rocha” (2012, p. 1).

<sup>59</sup> Coelho (2002, p. 519) lista a produção de Floresta - Tradução: “*Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, 1832. Ensaios: *Conselhos à minha filha*, 1842; *Consigli a mi figlia*, 1858, e *Conseils à ma filie*, 1859. Romance: *Fany ou o modelo das donzelas*, 1847 (episódio da Revolução dos Farrapos no RS); *Dedicação a uma amiga* (1850, 2 vols.), Paris, 1867. Poesia: *A lágrima de um caeté*, 1849. Artigos: *Opúsculo humanitário*, 1853 (sobre a reabilitação moral e intelectual da mulher); *Itineraire D'un Voyage en Aliemagne* 1837 (impressões de viagem); *Scintille D'un Anima Brasiliana*, 1859; *Le Brésil*, 1871; *Trois Ans en Italie Suivis D'un Voyage en Grèce*, 1864, e *Fragmentos D'un Ouvrage Inédit*, 1878 (capítulo de suas “Memórias”, até 2000 inéditas e cujo manuscrito talvez permaneça com algum notário, em Ruon).

<sup>60</sup> Muitas vezes, o pseudônimo é atribuído a Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762) e a Lady Sophia Fermor (1724-1745).

verdadeiras origens dos *Direitos* foram finalmente reveladas: Floresta tinha, de fato, traduzido 'literalmente e em sua totalidade' o tratado inglês do século XVIII de Sophia<sup>61</sup>. (2012, p.13, tradução nossa).

Apesar da descoberta de Pallares-Burke ter 25 anos, ainda há muita resistência em abandonar a ideia de que *Direitos* não é texto que inicia o pensamento feminista no Brasil. Os dicionários de escritoras e de mulheres brasileiras ainda não foram corrigidos, mesmo aqueles publicados depois de 1995, como o *Dicionário Crítico de Escritoras Brasileiras* (2002), de Nelly Novaes Coelho, e o *Dicionário de mulheres do Brasil*, de Schuma Schumacher e Érico Vital Brasil (2000). Ao pensar a reconfiguração do lugar ocupado pelo texto de Floresta dentro do cânone, Matthews pondera que o texto fundante do feminismo brasileiro teria sido escrito por Ana de Barandas, o *Diálogos*, de 1837<sup>62</sup>.

Ana de Barandas nasceu no Rio Grande do Sul em 1806 e faleceu em data desconhecida. Não se sabe exatamente como foi alfabetizada: a pesquisadora Hilda Agnes Hübner especula que a autora teria sido alfabetizada pelo pai e, mais tarde, teria recebido educação de um tutor ou frequentado as escolas da Corte no Rio, onde viveu por alguns anos com a família. Casou-se aos 16 anos, em 1822 e, em 1841, se separou. Seus escritos<sup>63</sup> foram editados apenas a partir de 1845, quando se deu o "término de permissão marital para publicar" (FLORES, 1991, p.15). De acordo com Flores, a escrita de *Diálogos* tem como pano de fundo a difusão, por meio da imprensa, de ideais liberais europeus resultantes da Revolução Francesa. A isso soma-se sua leitura da tradução realizada por Nísia Floresta do folheto de Sophia e o desenrolar da Revolução Farroupilha na província

---

<sup>61</sup> *It was not through direct contact with the work of Poullain de la Barre that the Frenchman's Cartesian defence of equality had found a new audience a hundred sixty years later on the other side of the Atlantic. The true origins of Direitos were finally revealed: Floresta had in fact translated 'literalmente e em sua totalidade' Sophia's eighteenth-century English tract* (2012, p. 13).

<sup>62</sup> "As a straightforward translation, *Direitos* can no longer be identified as the 'texto fundante' of Brazilian feminism. In 1837 the gaúcha Ana de Barandas wrote a short Cartesian dialogue, which was published as a part of a collection in 1845. This text, entitled *Diálogos*, in which de Barandas defends women's right to political participation, reveals the influence of Floresta's translation, and it is almost certain that the two women were acquainted, and probably friends, since they lived close to each other in Porto Alegre and were related by marriage" [Como uma tradução direta, *Direitos* não pode mais ser identificado como o 'texto fundante' do feminismo brasileiro. Em 1837, a gaúcha Ana de Barandas escreveu um diálogo cartesiano curto, que foi publicado como parte de uma coleção em 1845. Esse texto, intitulado *Diálogos*, em que Barandas defende o direito feminino à participação política, revela a influência da tradução de Floresta e é quase certo que as duas mulheres se conheciam e que eram amigas, pois viviam perto uma da outra em Porto Alegre, além de serem parentes por casamento] (MATTHEWS, 2012, p.15, tradução nossa)

<sup>63</sup> A obra de Ana de Barandas está reunida em *O Ramalhete ou flores escolhidas no jardim da imaginação*, de 1845 (COELHO, 2002, p.55).

do Rio Grande do Sul, que exigiu que muitas mulheres saíssem do âmbito privado para o público<sup>64</sup>. *Diálogos* é uma crônica em que Barandas desenvolve uma “argumentação feminista, que se contrapõe ao machismo dominante; uma verdadeira batalha intelectual entre os personagens Mariana (a própria autora), Humberto (o pai ultraconservador) e Alfredo, o primo conciliador, que aceita em parte as mudanças e inovações impostas pela guerra” (FLORES, 1991, p.26). Há aí, portanto, uma tentativa de redefinir a cultura feminina a partir da literatura: Barandas reconhece a exclusão das mulheres do campo político dentro do contexto da Revolução Farroupilha e se utiliza do espaço que tem no campo literário para publicar uma obra que contestava tal injustiça, ao mesmo tempo que apontava a questão para outras mulheres, suas possíveis leitoras.

Outra autora que desafiou os paradigmas que ditavam que o lugar da mulher não era na literatura e muito menos na política foi Maria Firmina dos Reis (1825-1917), autora negra e abolicionista. É considerada a primeira mulher a escrever um romance no Brasil<sup>65</sup> devido ao seu romance *Úrsula* (1859). Publicou ainda o livro de poesia *Cantos à beira-mar* (1871) e contos na imprensa periódica maranhense, como “Gupeva” (1861) e “A escrava” (1887).

A última escritora que citaremos aqui é Narcisa Amália de Campos (1852-1924), a única autora referida por Antonio Candido em seu *Formação da Literatura Brasileira*<sup>66</sup>. Campos publicou, em 1872, *Nebulosa*, um livro de poesias muito bem recebido na época, tendo sido louvado por Silvio Romero e Machado de Assis (COELHO, 2002, p. 501). Além disso, ela também colaborou com o *Almanach das Senhoras*, dirigido pela escritora portuguesa Guiomar Torrezão, bem como com os periódicos brasileiros *A República*, *Correio do Povo*, *Lux*, *Diário de Pernambuco*, *O Fluminense*, o *Garatuja* e *A Família*.

---

<sup>64</sup> “Sabe-se que no período farroupilha houve em Porto Alegre um ‘partido político’ de mulheres dispostas a se inserir na guerra. Realizaram reuniões regulares para se organizarem e estudar a maneira de manter o contato entre as famílias intramuros e os chefes em armas do lado de fora. Foram ridicularizadas pela imprensa que as agraciou com o apelido de ‘baratas tontas’, condenando sua ação” (FLORES, 1991, pp. 27-28).

<sup>65</sup> Muitos críticos consideram a autora como primeira romancista brasileira, “as duas outras que poderiam ostentar esse mérito seriam Nísia Floresta, que até 1859 somente teria feito traduções, e Teresa Margarida Orta que, apesar de ter publicado o ensaio político romanceado *Aventuras de Diófanes* em 1752, partiu definitivamente para Portugal ainda muito menina” (SCHUMACHER; BRAZIL, 2000, p.1214). Rafael Balseiro Zin afirma ainda que *Úrsula* pode ser considerado o romance inaugural da literatura afro-brasileira (2016, p.17)

<sup>66</sup> Candido menciona brevemente, entretanto, Narcisa Amália de Campos (1852-1924), autora de *Nebulosas* (1872) e afirma que, além dessa obra “nada mais produziu, todavia, de apreciável” (2007, p.716).

As reflexões a respeito da condição feminina realizadas por muitas mulheres, bem como sua progressiva passagem do espaço privado para a esfera pública ao longo dos séculos culminaram, no fim do século XIX e início do século XX, numa mobilização de mulheres caracterizada posteriormente como a *primeira onda*<sup>67</sup> do feminismo. Esse termo foi cunhado pela escritora Martha Weinmann Lear em 1968, em um artigo que escreveu para o *New York Times*<sup>68</sup>, comentando o feminismo de seu tempo (denominado por ela de *segunda onda*). A *primeira onda* se caracteriza como um movimento *mainstream* em relação aos outros movimentos de mulheres e se empenha na luta por direitos políticos – como a garantia ao voto, ao divórcio, à herança, à guarda dos filhos, à educação e ao trabalho. Suas ações foram encabeçadas, sobretudo, por mulheres letradas das classes média e alta e, em sua maioria, brancas. Ainda que a divisão do feminismo em ondas seja didática, ela não abrange com tanta precisão todas as demandas de países do Sul Global, nem todos os movimentos de mulheres da virada do século XX; muitos países ainda estavam sob o jugo colonial e, ainda que algumas reivindicações sejam as mesmas, elas nem sempre coincidem temporalmente. Por isso, aqui, evitaremos usar a divisão entre ondas.

Tendo em vista que o presente trabalho focaliza a atuação de Ana de Castro Osório, Propércia Correia Afonso de Figueiredo, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes e Maria Lacerda de Moura pelos direitos das mulheres em suas respectivas conjunturas e que sua produção está no horizonte dos textos reivindicatórios, discutiremos, no próximo capítulo, quais foram as condições legais que propiciaram a escrita dessas autoras em seus respectivos locais de origem: Portugal, a então chamada Índia Portuguesa (que compreendia Goa, Damão e Diu, hoje, respectivamente, um estado indiano e territórios da União Indiana) e o Brasil.

---

<sup>67</sup> De acordo com Constância Lima Duarte, esses períodos são chamados de ondas pois “conservam, uma movimentação natural em seu interior, de fluxo e refluxo, e costumam, por isso, ser comparados a ondas, que começam difusas e imperceptíveis e, aos poucos (ou de repente) se avolumam em direção ao clímax – o instante de maior envergadura, para então refluir numa fase de aparente calma, e novamente recomençar” (LIMA, 2003, p. 152).

<sup>68</sup> *The New York Times*, 10 de março de 1968.



**Figura 2** – Ana de Castro Osório em seu escritório, 1928 (Fonte: Empresa Pública do jornal *O Século*/ Arquivo Nacional da Torre do Tombo).

# 2

---

## AS MULHERES NA LEGISLAÇÃO NA VIRADA DO SÉCULO XIX PARA O SÉCULO XX NO BRASIL, EM PORTUGAL E NA ÍNDIA PORTUGUESA

### 1. As Constituições portuguesa e brasileira

Como discutimos acima, na França e na Inglaterra dos séculos XVIII e XIX, a ideia de igualdade entre homens e mulheres era amplamente discutida, muito embora só tenha sido parcialmente alcançada nas esferas jurídica e social a partir da primeira metade do século XX. Muito disso se deveu também à longa vigência de leis que há muito não acompanhavam a mudança social em curso.

Até o fim de seus laços com Portugal (Brasil, em 1822; Dadrá e Nagar Aveli, em 1954; Goa, Damão e Diu, em 1961), a constituição e as leis que regiam relações privadas nos territórios coloniais eram as mesmas que regulavam o país europeu. Assim, ao longo do século XIX e início do XX, conforme o regime de governo ia mudando, cada país ia criando a sua constituição, documento que, de acordo com Hans Kelsen (2000, p.182), em seu sentido material, “consiste nas regras que regulam a criação das normas jurídicas gerais, em particular, a criação dos estatutos”.

A *Constituição Política da Monarquia Portuguesa* (1822), implantada logo após a Revolução Liberal do Porto (1820) como uma expressão do Vintismo<sup>69</sup>, foi a primeira constituição do país e definia, no artigo 21<sup>o</sup>, quem era o cidadão português:

Todos os Portugueses são cidadãos, e gozam desta qualidade:

I. Os filhos de pai Português nascidos no Reino Unido; ou que, havendo nascido em país estrangeiro, vieram estabelecer domicílio no mesmo reino: cessa, porém, a necessidade deste domicílio, se o pai estava no país estrangeiro em serviço da Nação;

II. Os filhos ilegítimos de mãe Portuguesa nascidos no Reino Unido; ou que, havendo nascido em país estrangeiro, vieram estabelecer domicílio no mesmo reino. Porém se forem reconhecidos ou legitimados por pai estrangeiro, e houverem nascido no Reino Unido, terá lugar a respeito deles o que abaixo vai disposto em o n<sup>o</sup> v; e havendo nascido em país estrangeiro, o que vai disposto em o n<sup>o</sup> vi;

III. Os expostos em qualquer parte do Reino Unido, cujos pais se ignorem:

IV. Os escravos que alcançarem carta de alforria;

V. Os filhos de pai estrangeiro, que nascerem e adquirirem domicílio no Reino Unido; contanto que chegados à maioridade declarem, por termo assinado nos livros da Câmara do seu domicílio, que querem ser cidadãos Portugueses;

VI. Os estrangeiros, que obtiverem carta de naturalização. (PORTUGAL, 1822).

O texto não menciona as cidadãs explicitamente – assim como na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, contestada por Olympe de Gouges, há um apagamento da figura da mulher que se repete na definição de quem pode exercer direitos políticos como votar ou candidatar-se às vagas nas cortes (artigos 33<sup>o</sup> e 34<sup>o</sup>). É o não-dito que prevalece aqui: a menoridade feminina é tão naturalizada dentro da sociedade patriarcal que não é nem mesmo preciso enunciar a proibição do voto feminino, apenas pressupõe-

---

<sup>69</sup> Termo utilizado para designar o ímpeto de grupos liberais portugueses que estavam insatisfeitos com a monarquia absolutista de D. João VI desde a vinda da corte portuguesa para o Brasil, em 1808. Esses grupos se inspiravam nos ideais liberais que circulavam na Europa oitocentista. A Revolução Liberal do Porto (1820) é o ápice do Vintismo e culminou na instituição das Cortes Constituintes de 1820, no retorno da família real a Portugal, em 1821, e na instituição da Constituição Portuguesa de 1822 que visava, entre outras coisas, dar fim ao absolutismo e inaugurar a monarquia constitucional no país.

se que elas não têm direitos. A Carta Constitucional da Monarquia Portuguesa (1826), outorgada por D. Pedro I (D. Pedro IV, em Portugal), e a Constituição Política da Monarquia Portuguesa, de 1838, cuja vigência se deu até a proclamação da República Portuguesa, em 1911, nada mudaram em relação à naturalização da menoridade eleitoral da mulher e nem incluíram explicitamente a palavra “cidadã” ao definir aqueles que podem ter direitos no Reino.

Já no Brasil, *A Constituição Política do Império de 1824* demonstra o mesmo descaso que as constituições portuguesas dedicam à condição feminina. O documento continha 179 artigos e 8 títulos – em nenhum deles a mulher é mencionada ou mesmo considerada cidadã. O artigo 92º delimita quem são os cidadãos brasileiros com direito a voto:

São excluídos de votar nas Assembleias Paroquiais.

I. Os menores de vinte e cinco anos, nos quais se não compreendem os casados, e Oficiais Militares, que forem maiores de vinte e um anos, os Bacharéis Formados, e Clérigos de Ordens Sacras.

II. Os filhos famílias, que estiverem na companhia de seus pais, salvo se servirem Offícios públicos.

III. Os criados de servir, em cuja classe não entram os Guarda livros, e primeiros caixeiros das casas de comércio, os Criados da Casa Imperial, que não forem de galão branco, e os administradores das fazendas rurais, e fabricas.

IV. Os Religiosos, e quaisquer, que vivam em Comunidade claustral.

V. Os que não tiverem de renda liquida anual cem mil réis por bens de raiz, indústria, comércio, ou Empregos. (BRASIL, 1824, p. 75).

Em outras palavras, os cidadãos do Império eram apenas os homens com renda de 100 mil réis ou mais e que possuíssem 25 anos no mínimo. Mulheres seriam, então, desprovidas de direitos nesse período. Por sua vez, a *Constituição Federal Brasileira de 1891*, influenciada pela *Constituição dos Estados Unidos da América (1787)*, abarcava os ideais de liberdade de expressão e de religião, desvinculando o Estado brasileiro da Igreja Católica. Ela garantiu o sufrágio masculino para brasileiros alfabetizados e maiores de 21 anos como descrito no artigo 70º:

Art. 70. São eleitores os maiores de 21 anos, que se alistarem na forma da lei.

§ 1º Não podem alistar-se eleitores para as eleições federais, ou para as dos Estados:

1º Os mendigos;

2º Os analfabetos;

3º As praças de pré, excetuados os alunos das escolas militares de ensino superior;

4º Os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações, ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, regra, ou estatuto, que importe a renúncia da liberdade individual.

§ 2º São inelegíveis os cidadãos não alistáveis. (BRASIL, 1891, p. 80).

O texto da lei utilizava a palavra cidadãos e, em tese, englobaria cidadãos e cidadãs. Rachel Soihet (2018, p. 219) relata que, durante as discussões realizadas na Assembleia Constituinte de 1891, emendas que garantiriam o voto feminino de maneira clara não foram acolhidas, seja porque alguns consideravam o voto feminino inconstitucional ou porque outros afirmavam que as mulheres já estariam incluídas no conjunto dos “cidadãos brasileiros”. Verifica-se aqui a instância linguística do patriarcado, já que é também na língua que “somos submetidas ao pronome masculino e em que o termo genérico para ‘humano’ é ‘homem’”<sup>70</sup> (LERNER, 1986, p. 232, tradução nossa). Isso também acarreta uma ambiguidade na escrita do texto, que proibia mendigos, analfabetos, praças de pré e religiosos, mas não mencionava mulheres. Assim, “algumas mulheres tentaram exercer o direito de voto, entre elas a advogada Myrthes de Campos<sup>71</sup>, primeira mulher aceita no Instituto dos Advogados Brasileiros (IAB) em 1906, e a professora Leolinda Daltro<sup>72</sup>” (SOIHET, 2018, p.219). Entretanto, ambas tiveram seus pedidos de alistamento eleitoral negados.

---

<sup>70</sup> “We women have had to express ourselves through patriarchal thought as reflected in the very language we have had to use. It is a language in which we are subsumed under the male pronoun and in which the term for ‘human’ is ‘male’” (LERNER, 1986, p. 232).

<sup>71</sup> Myrthes Gomes de Campos (1875-?), foi a primeira advogada a exercer a advocacia no Brasil. Participou do Congresso Feminista Internacional, promovido pela Federação Brasileira para o Progresso Feminino no final de 1922 (SCHUMAHER; BRAZIL, 2000, pp. 1349-1352). Além disso, Campos publicou intensamente sobre temas ligados à emancipação feminina, assim como sobre outros assuntos, em periódicos especializados, como apontam Lucia M. P. Guimarães e Tânia M. T. B. da C. Ferreira (2009, pp. 148-149).

<sup>72</sup> Leolinda Figueiredo Daltro (1860-1935), foi uma das “presenças mais destacadas entre as pioneiras que, no século XX, lutaram pela abertura de espaço na sociedade para a igualdade de direitos das mulheres em

## 2. A legislação civil em Portugal e em Goa

A total naturalização da menoridade política e social da mulher remonta a um conjunto de leis muito relevante formulado no século XVI: as *Ordenações Filipinas* (criadas em 1595 e ratificadas em 1603). As *Ordenações*, também conhecidas como *Código Filipino*, tiveram longa vigência: até o século XIX, no caso de Portugal e suas então colônias, e até o início do século XX no Brasil. As *Ordenações Filipinas* foram revogadas em Portugal e em suas antigas colônias (incluindo, portanto, Goa, Dadrá e Nagar-Aveli, Damão e Diu) em 1867, quando o *Código Civil Português*, também conhecido como *Código de Seabra*, foi aprovado.

Em relação às *Ordenações Filipinas*, Elina Guimarães (1986, p. 558-560) esclarece que, nos livros IV e V, “as restrições impostas à mulher eram raras” e as especifica: elas não podiam ser testemunhas em atos solenes, prestar fiança nem podiam ser tutoras, visto que seu papel como esposa e mãe não as permitia ocupar o lugar do *pater familias*. Ademais, a esposa deveria ser totalmente submissa ao marido e não tinha direito de manter a guarda dos filhos, caso enviuvasse. É importante notar aqui que o título XXXVI do livro V, ao descrever “as penas pecuniárias dos que mataõ, ferem, ou tiraõ arma na Côrte”, permite aos homens que punam as esposas fisicamente contanto que não usem armas ao fazê-lo: “*E estas penas não haverão lugar [...] em quem castigar criado, ou 52discípulo, ou sua mulher, ou seu filho, ou seu escravo*” (PORTUGAL, 1870, p. 1187), em outras palavras, a própria lei atribui ao homem um poder disciplinador e violento sobre os corpos daqueles que lhe são “inferiores”.

O *Código Civil Português de 1867* – que substituiu as *Ordenações* em definitivo em Portugal – altera o papel da mulher dentro do poder paternal, uma vez que, no artigo 138º, define que “as mães participam do poder paternal, e devem ser ouvidas em tudo o que diz respeito aos interesses dos filhos [...]”. No entanto, a mãe não tem o direito de representar ou defender os filhos menores de idade em juízo ou fora dele, pois essa é uma competência do pai. Elina Guimarães comenta a efetiva aplicação do poder parental pela mãe:

---

relação aos homens”. Foi professora, dedicou-se à alfabetização indígena, além de colaborar com periódicos femininos como o jornal *O Corimbo* (1883-1944) (COELHO, 2002, p. 341). Em 1910, como protesto por ter direito de voto negado, funda o Partido Republicano Feminino que visava “mobilizar as mulheres na luta pelo direito ao voto” (SCHUMAHER; BRAZIL, 2000, p. 996).

De facto, durante o casamento, o poder da mãe mantinha-se inoperante. Houve pais que obtiveram das esposas facilidades para a disposição de bens imóveis, ou mesmo, mais tarde, facilidades para o divórcio [sic]<sup>73</sup>, mediante a ameaça perfeitamente realizável de internar os filhos num colégio estrangeiro e impedir a mulher de os visitar, visto que a mulher casada só podia sair do país mediante autorização do marido.

E, o que era ainda mais injusto, o pai podia pôr cobro aos direitos da mãe sobre os filhos emancipando-os, para o que não carecia da autorização da mãe [...]. (GUIMARÃES, 1986, p. 563).

Perante a lei portuguesa em questão, a mulher está sempre sob a proteção de um homem: antes de se casar, a mulher está sujeita ao poder paternal (que, neste código civil, inclui a mãe como parte minoritária) e, depois de se casar, passa a ter de prestar “obediência ao marido” (artigo 1185º) e a ter por domicílio, obrigatoriamente, o do marido (artigo 49º), o que implica em seguir o marido caso ele se mude para país estrangeiro (artigo 1186º), exceto quando ele é condenado ao degredo (artigo 53º). Consequentemente, quando a direção da vida da mulher passa para o cônjuge, de acordo com a lei, a autorização masculina é necessária para tratar de assuntos jurídicos. Tal fato se deve à menoridade legal atribuída à mulher pela sociedade e cristalizada pela lei: ela não podia ser procuradora em juízo, a não ser em causa própria ou na de seus filhos quando o marido estivesse ausente (artigo 1354º); não podia ser testamenteira sem a autorização do marido “salvo achando-se judicialmente separada de pessoa e de bens”, podendo a autorização ser suprida [suprimida?] caso o casamento tenha sido celebrado sob o regime de separação de bens (artigo 1887º).

A crença na menoridade feminina também se exprime na lei a partir do poder que é dotado ao esposo para assumir a direção da vida da esposa: a administração de bens do casal estava a cargo do homem (artigo 1117º) mas, excepcionalmente (como quando o marido está ausente ou impedido) e com a autorização, poderiam ser geridos pela mulher. Da mesma forma, para poder contrair uma dívida (artigo 1116º) adquirir ou alienar bens (artigo 1193º), a mulher precisa do aval masculino, estando essa anuência sujeita a revisão de um juiz, caso a negativa seja considerada injusta.

---

<sup>73</sup> Como veremos em seguida, não havia divórcio, mas a dissolução da sociedade conjugal.

A vida profissional da mulher escritora também é limitada pela necessidade de aprovação legal masculina: elas não podem “publicar seus escritos sem o consentimento do marido; mas podem recorrer à autoridade judicial em caso de injusta recusa dele” (artigo 1187º), ficando claro que a voz da mulher escritora e suas ideias acerca do mundo devem passar pelo crivo (muitas vezes não especializado) do homem com quem é casada. O código civil não prevê as mesmas restrições às escritoras solteiras, viúvas ou separadas. Outra profissão mencionada e associada às mulheres neste código é a de comerciante, que pode ser praticada livremente por haver uma autorização geral, sendo consequentemente outorgado à comerciante o direito de tomar decisões financeiras ligadas ao seu negócio (artigo 1194º). No restante, a lei prevê que, para cada ação da mulher, deve haver uma autorização especial do marido, o que leva a uma profunda burocratização da vida feminina na sociedade portuguesa e, com a pressão do paternalismo, dificulta a emancipação financeira das mulheres e se torna instrumento muito eficiente na sua dominação pelos homens<sup>74</sup>.

Ainda sobre a união entre homem e mulher, o Código Civil Português de 1867 não previa o divórcio, mas a *interrupção da sociedade conjugal*, que implicava na separação dos corpos e dos bens sem a dissolução do vínculo matrimonial, logo, era impossível contrair novo matrimônio. Nesse quadro, o artigo 1204º define as condições para que a separação aconteça:

Podem ser causa legítima de separação de pessoas e bens:

1º o adultério da mulher;

2º o adultério do marido com escândalo público ou completo desamparo da mulher, ou com concubina teúda e mantéuda no domicílio conjugal;

3º A condenação do cônjuge a pena perpétua;

4º As sevícias e injúrias graves. (PORTUGAL, 1868, p. 211).

---

<sup>74</sup> Max Weber, em seu livro *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva* (2015), trata de três tipos de dominação: a racional “baseada na crença na legitimidade das ordens estatuídas e do direito de mando daqueles que, em virtude dessas ordens, estão nomeados para exercer a dominação (dominação legal)” (2015, p. 141); a tradicional, “quando sua legitimidade repousa na crença na santidade de ordens e poderes senhoriais tradicionais “existentes desde sempre”. Determina-se o senhor (ou os vários senhores) em virtude de regras tradicionais” (2015, p. 148); e a carismática, baseada em “uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos, chefes de caçadores e heróis de guerra) e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais” (2015, pp. 159-160). Dentre elas, destacamos a dominação tradicional e a dominação racional como aliadas da manutenção da condição de minoridade da mulher nos códigos civis aqui discutidos.

Como o texto da lei expressa, o adultério é uma das razões para a separação, no entanto, percebe-se que traições cometidas por homens não estão sujeitas à lei, a não ser quando resultavam em escândalo público, abandono da mulher ou em ter e manter a amante sob o mesmo teto em que o marido vive com a esposa. Ao mesmo tempo, qualquer traição por parte da mulher era passível de separação. Ao se demonstrar que há uma causa legítima, o caso segue para que o juiz faça convocar o *conselho de família* (artigo 1206º) que votará se a separação poderá concretizar-se ou não, bem como quem deve manter a guarda dos filhos. Esse conselho era formado por três parentes do lado do homem e três do lado da mulher; na ausência de familiares, “a falta será suprida com os amigos da família e a destes com homens bons da vizinhança” (artigo 1206º, parágrafo 1). Elina Guimarães comenta que as alegações de traição ou sevícias “raramente se verificavam na sociedade hipócrita da época, o que condenava muitas mulheres a situações conjugais extremamente dolorosas e sem remédio” (GUIMARÃES, 1986, p. 562).

O *Código Civil Português de 1867* determina também que “é o governo auctorizado a tornar extensivo o código civil às províncias ultramarinas, ouvidas as estações competentes, e *fazendo-lhes as modificações que as circunstancias especiaes* das mesmas províncias exigirem” (artigo 9º). Portanto, o decreto de 1869<sup>75</sup> faz cumprir esse artigo e, a partir de 1º de julho de 1870<sup>76</sup>, o código passa a ser observado também em Goa, Damão e Diu, Dadrá e Nagar Aveli<sup>77</sup> para seus habitantes católicos. O mesmo decreto-lei publicado no *Diário do Governo* de 20 de novembro de 1869 determina, no artigo 8º, que toda a legislação civil anterior fosse revogada. Entretanto, o parágrafo 1º ressalva que continuariam válidos para os hindus “na Índia os usos e costumes das Novas Conquistas e os de Damão e Diu, colegiados nos respectivos códigos, e no que se não opuser à moral ou à ordem pública”. Damão e Diu e Goa tinham códigos dos usos e costumes diferentes. Aqui, trataremos apenas do caso goês.

O *Código dos Usos e Costumes dos Habitantes das Novas Conquistas*, de acordo com Sandra Ataíde Lobo (2014, p. 65), foi construído a partir de “inquéritos efetuados junto a

---

<sup>75</sup> *Diário do Governo* de 20 de novembro de 1869, nº 265.

<sup>76</sup> O *Código Civil Português de 1867*, assim como suas emendas posteriores (1910 e 1946), é “ainda operativo no estado” nos dias de hoje, uma vez que não há uma lei pessoal que compreenda a totalidade da Índia (GHOSH, 2018, p.18).

<sup>77</sup> Os territórios de Damão e Diu tinham seu próprio conjunto de leis locais, os *Códigos dos usos de Damão e Diu*.

informantes locais”. Esse Código teve seu primeiro ensaio concluído em 1824. Depois, em 1853, foi reescrito por uma comissão local e promulgado. Foi, então, publicado novamente em 1861. De acordo com Fatima Gracias (1996, p. 102), uma “versão revisada foi submetida para a aprovação real em 1880”. Esse documento se destinava a reger legalmente os habitantes não cristãos<sup>78</sup> das Novas Conquistas, territórios conquistados entre 1763 e 1788<sup>79</sup> – nomeadamente as *talukas*<sup>80</sup> de Pernem, Bicholim, Satari, Pondá, Sanguem, Quepem e Canacona. As chamadas *Velhas Conquistas*, que compreendem as *talukas* de Bardez, Tiswadi (Ilhas), Mormugão e Salcete, foram conquistadas no século XVI e já eram bastante cristianizadas<sup>81</sup> no século XVIII, quando da ocupação portuguesa das Novas Conquistas.

O decreto de 1869, como já foi dito, estendeu os direitos do Código Civil de 1867 aos habitantes cristãos dos territórios ultramarinos e reconheceu que nesses territórios havia

[...] realidades jurídicas pré-existentes, cuja diferença relativamente ao Código era irredutível. E a solução foi, quanto a isso, a de que se ressalvassem os *usos e costumes* das populações nativas. Face à vigência universal do Código, tais *usos e costumes*, apesar de serem “nativos”, passaram então à categoria de direitos “estrangeiros”, que vigorariam apenas na parte ultramarina do território nacional.

Entre esses *usos e costumes*, incluíam-se os já codificados, na Índia, em textos que tinham já antes sido oficialmente reconhecidos (SILVA, 2004/2005, p.903).

Assim, as relações jurídicas privadas das mulheres cristãs eram regidas pelo *Código Civil Português de 1867* enquanto mulheres não-cristãs deveriam observar os

---

<sup>78</sup> De acordo com Nogueira (2004/2005, p. 904), os *usos e costumes* não distinguem “as populações hindus, muçulmanas e ‘gentias’, igualmente subsumidos à categoria de *usos e costumes* nativos”. Além disso, como aponta Propércia Correia Afonso de Figueiredo (XXXX, p.109), “não reconhecem os costumes de cada casta”.

<sup>79</sup> Sobre as datas da ocupação portuguesa nas Novas Conquistas, ver TRICHUR, 2013, p.4.

<sup>80</sup> Divisão administrativa, concelho.

<sup>81</sup> O antropólogo Robert S. Newman relata que “*the Old Conquests suffered the brunt of forced conversions and the Inquisition, and thus are more Catholic than the other areas, which were acquired at a less zealous period of Portuguese history*” [“as Velhas Conquistas sofreram o impacto das conversões forçadas e da Inquisição e são, portanto, mais católicas que as outras regiões, adquiridas num período menos fervoroso da história portuguesa”] (NEWMAN, 2019, p. 22, tradução nossa).

*Código de Usos e Costumes* que, em 1880, foi estendido aos habitantes das Velhas Conquistas<sup>82,83</sup>. No que concerne a condição das mulheres hindus em Goa, antigo território português, o referido código versa sobre o matrimônio, a relação entre os cônjuges, a questão das tutelas, da administração dos bens familiares, de sucessão e heranças e legitimação de filhos e adoção, temas que trataremos a seguir.

O título 1º do *Código de Usos e Costumes* trata do matrimônio e determina que entre “os Gentios e Mouros he permitida a poligamia simultânea dos homens” (artigo 1º). Assim, a poliginia (casamento de um homem com mais de uma mulher) é assegurada aos homens goeses hindus e muçulmanos, enquanto a poliandria (casamento da mulher com mais de um homem) não é incluída e é, portanto, proibida. A religião islâmica não permite a poliandria<sup>84</sup>, mas no hinduísmo, embora não fosse frequente<sup>85</sup>, ela acontecia, sendo até mesmo registrada na literatura hindu, mais especificamente no *Mahābhārata*<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> “Although the Hindus of Old Conquests were governed by the general laws of the land, their counterparts in the New Conquests came under *Código dos Usos e Costumes*. The existence of two sets of codes for the Hindus created problems. Therefore, in 1880, the Government after introducing the necessary alterations, applied the *Código dos Usos e Costumes*, to the inhabitants of the Old Conquests as well as the New Conquests. However, Hindus were given the option to opt out of *Código dos Usos e Costumes* and seek justice under the Portuguese Civil Code” [“Muito embora os hindus das Velhas Conquistas fossem governados pelas leis gerais da terra, sua contraparte das Novas Conquistas era regida pelo *Código dos Usos e Costumes*. A existência de dois conjuntos de códigos para os hindus criou problemas. Portanto, em 1880, depois de introduzir alterações necessárias, o governo aplicou o *Código dos Usos e Costumes* aos habitantes das Velhas Conquistas, assim como aos das Novas Conquistas. Entretanto, os hindus podiam optar por não seguir o *Código dos Usos e Costumes* e buscar justiça sob o Código Civil Português”] (GRACIAS, 2007, p. 60, tradução nossa).

<sup>83</sup> Sobre a evolução mais detalhada de como o *Código de Usos e Costumes dos habitantes das Novas Conquistas* foi estendido para as Velhas Conquistas, ver GONÇALVES, 1952, pp. 158-163.

<sup>84</sup> O Alcorão também não menciona a possibilidade de mulheres contraírem mais de um casamento simultaneamente. O homem pode, no entanto, casar-se com mais de uma mulher contanto que possa ser “equitativo com todas elas” (Alc.4:3).

<sup>85</sup> “Since the Vedic times the joint or extended familial tradition was patriarchal. Polygamy and Polyandry were in prevalence. It was in relatively modern times that monogamy and the nuclear Family became a way of life in Indian society” [“Desde os tempos Védicos, a tradição da família estendida ou *joint family* era patriarcal. A poligamia e a poliandria eram prevalentes. Foi em tempos relativamente modernos que a monogamia e a família nuclear se tornaram um modo de vida na sociedade indiana] (DASGUPTA; LAL, 2007, p.17, tradução nossa).

<sup>86</sup> Draupadī, princesa dos Pāñcāla, escolheria seu marido entre um grupo de pretendentes, prática chamada *swayamvara*. Arjuna, um dos cinco filhos de Pandu, rei de Hastinapur, e de suas duas mulheres, Kuti e Madri, realiza a tarefa com sucesso e casa-se com a princesa. Ao retornar para casa, seus irmãos dizem à mãe, Kuti, que Arjuna havia vencido um concurso e Kuti, sem saber que o prêmio era a mão de Draupadī, ordena que os filhos dividam o que quer que tenha sido ganho. Com isso, Draupadī desposa os 5 filhos de Kuti.

Em 1880, quando o *Código dos Usos e Costumes* foi revisado<sup>87</sup>, o artigo sobre poligamia também o foi, um esforço que visava controlar a incidência dessa modalidade de casamento:

A poligamia era reconhecida apenas em alguns casos. Um homem hindu podia se casar novamente sem se divorciar nos seguintes casos: (1) se a primeira esposa não tivesse filhos ou filhas ao alcançar os 25 anos de idade; (2) se a esposa completasse trinta anos de idade e não tivesse um filho homem ou, caso fosse mais jovem, quando houvesse passado dez anos da última gravidez; (3) se o casal se separasse sem descendentes masculinos; (4) se o primeiro casamento fosse dissolvido. Se os homens hindus podiam se casar novamente sob essas circunstâncias, a esposa hindu não podia fazer o mesmo enquanto o seu marido estivesse vivo. Na verdade, de acordo com os costumes da terra, era esperado que ela permanecesse fiel até mesmo depois da morte do cônjuge. Sempre que um homem quisesse contrair segundo matrimônio, a primeira esposa precisava dar o seu consentimento por escritura pública. Tal permissão era difícil de se obter e mulheres sofriam pressão para cedê-la<sup>88</sup>. (GRACIAS, 1996, p. 102, tradução nossa).

Portanto, a partir de 1880, o casamento poligâmico ficou mais restrito ao mesmo tempo em que demonstra a valorização do nascimento de filhos homens em detrimento de filhas. Muito disso se deve ao fato de que, de acordo com o *Código de Usos e Costumes*, mulheres não têm direito à herança ou à propriedade. Casamentos por poligamia simultânea realizados até a data do decreto (16 de dezembro de 1880) gozam de todos efeitos civis e jurídicos (artigo 8º do decreto de 16 de dezembro de 1880).

---

<sup>87</sup> Decreto de 16 de dezembro de 1880 (COLEÇÃO, pp. 404-406).

<sup>88</sup> "Polygamy was recognized in only certain cases. A Hindu man could remarry without divorcing his previous wife in the following cases: (1) The first wife had no child when she reached the age of 25. (2) Absence of male child after the first wife had completed thirty years of age and being of lower age, ten years have elapsed since the last pregnancy. (3) Separation of marriage without male issue. (4) Dissolution of the previous marriage. While Hindu men could remarry under these circumstances, the Hindu wife could not remarry during the lifetime of the husband. In fact, according to the customs of the land she was expected to remain faithful to him even after his death. In case a man desired to have a second wife the consent of the previous wife was required in the first two cases mentioned above. This consent had to be expressed in a public deed. Such consent was difficult to get and women were pressurized to grant the same" (GRACIAS, 1996, p. 102).

O título 10º do *Código de Usos e Costumes* versa sobre sucessões e partilhas. Nesse âmbito, o artigo 97º dispõe que mulheres não tinham direito à sucessão, apenas aos alimentos<sup>89</sup>. Viúvas sem herdeiros tinham usufruto dos bens que, por falta de sucessão, eram devolvidos ao Fisco. Além disso, filhos das filhas e filhos das netas não fazem parte da linha sucessória, a não ser que a família não possua parentes agnatos<sup>90</sup> até a sétima geração. Nesse sentido, podemos dizer que a lei que regia sucessões e partilhas para as mulheres não-cristãs as colocava também em vulnerabilidade financeira depois da morte do marido, uma vez que dependiam sempre dele ou da família, caso não trabalhassem (o que é, muitas vezes, o caso das mulheres de classe e casta mais alta).

Além de permitir a poligínia, o artigo 1º define que casamentos podem ser contraídos por homens em qualquer idade, mesmo antes da puberdade, enquanto “as mulheres gentias não podem contrair núpcias depois de púberes”, ou seja, havia a garantia de que casamentos entre crianças pudessem ser celebrados com o aval da lei, o que A. Lopes Mendes atesta quando diz que “os casamentos concluem-se quase sempre na infância dos dois esposos, não podendo, todavia consumir-se senão passados dezesseis dias depois de manifestada a puberdade da mulher (MENDES, 1886, p.243). Casamentos poligâmicos e os casamentos infantis eram temas muito combatidos no início do século XX em Goa, principalmente por Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes e Propércia Correia Afonso de Figueiredo, como veremos no próximo capítulo.

Acerca da validade civil dos casamentos hindus<sup>91</sup>, foi apenas com a revisão do *Código de Usos e Costumes* no decreto de 16 de dezembro de 1880 que foram reconhecidas legalmente as uniões celebradas “entre contraentes hindus gentios, segundo o seu rito religioso, produzindo efeitos civis que as leis do reino reconhecem no casamento católico e no civil” (artigo 2º)

O artigo 2º do código determina que as solenidades do casamento deviam ser religiosas e não podiam ser dispensadas, o que levou a Direção Geral do Ultramar, mais

---

<sup>89</sup> Termo técnico do vocabulário jurídico que se refere ao valor a ser pago à pessoa que não tem condições de encarregar-se a própria subsistência; pensão alimentícia.

<sup>90</sup> Parentes cuja consanguinidade se dá pela linha masculina. Por exemplo, os filhos do filho ou os netos do neto.

<sup>91</sup> Luís da Cunha Gonçalves (1952, pp. 164-165) chama a atenção para a importância do casamento para os hindus, portanto, seria indispensável que todas as modalidades de casamento hindu fossem averiguadas para que os tribunais soubessem reconhecer a legalidade da contestação de uma união. O autor detalha, ainda, como são os tipos de casamento e seus ritos (GONÇALVES, 1952, pp. 164-173).

tarde, a ratificar esse artigo garantindo os direitos civis de casamentos celebrados segundo os ritos hindus ou muçulmanos também no artigo 4º do decreto de 20 de novembro de 1869. As uniões de menores celebradas sem o consentimento do pai, chefe da família ou administrador deviam ser anuladas (artigo 2º, parágrafo único), ou seja, a mãe não precisava dar a sua permissão, a concessão do homem responsável bastava. Por sua vez, os artigos 3º, 4º e 5º, determinam quais uniões eram proibidas: aquelas realizadas entre os membros de uma mesma *gotra* (linhagem), entre ascendentes e descendentes, entre irmãos, entre filhos por linha masculina (por serem da mesma *gotra*)<sup>92</sup>. Casamentos entre filhos de uma irmã e um irmão podiam ser realizados em qualquer grau.

No que concerne aos direitos e obrigações entre os cônjuges, o *Código de Usos e Costumes* dita que tudo aquilo que a mulher leva à casa do marido após o casamento bem como aquilo que adquire durante a união passa a pertencer ao marido (artigo 8º). No entanto, é possível que os pais, chefes ou tutores de cônjuges menores negociem um acordo pré-nupcial (artigo 9º). Além disso, assim como no *Código Civil Português de 1867*, cabe ao marido a administração exclusiva dos bens (artigo 10º), mas o pacto pré-nupcial pode “estipular o contrario a respeito dos bens que a mulher trazer” (artigo 10º, parágrafo 1º). A mulher tinha o direito de gerenciar os bens da família, inclusive aliená-los, caso o marido maior da casa, quando ausente ou impedido, “tiver deixado providências”. Caso não tenha deixado nenhuma providência, a mulher pode administrar os bens, mas não pode aliená-los sem autorização judicial (artigo 12º).

Excetuados esses casos, competia a um juiz nomear um tutor, podendo escolher a mulher para tal (artigo 13º). Muito embora a mulher pudesse, nos casos acima citados, gerir as posses da família, o artigo 14º diz que “toda essa administração, tutela ou curatela da mulher não poderá ter lugar quando, na casa e sociedade familiar, houver varão hábil para a mesma administração”. Na a revisão do código, em 1880 (decreto de 16 de dezembro de 1880), essa restrição fica ainda mais clara, pois determina explicitamente que “na ausência ou impedimento do maioral será a administração exercida pelo varão hábil imediato em idade e, na falta de varão hábil, pela mulher do dito maioral ausente ou impedido” (artigo 18, parágrafo único). Em resumo, de acordo com a lei, a mulher era a

---

<sup>92</sup> A proibição de casamentos entre indivíduos da mesma *gotra* advém das Leis de Manu (*Mānava-Dharmaśāstra*), ordenamento jurídico tradicional dos hindus, que delimita não só quais condutas morais e sociais devem ser adotadas, mas também trata da legislação civil e criminal a ser observada pelos hindus.

última opção considerada hábil para lidar com as posses da família, revelando a subordinação da mulher hindu em seus direitos de propriedade. Essa é uma consequência do patriarcado no campo legal, pois há uma institucionalização da dominância do homem sobre a mulher e sobre a família bem mais ampla (LERNER, 1986, p. 239).

É baseado nessa lógica patriarcal, também presente no *Código Civil Português de 1867* e nas constituições acima discutidas, que o *Código dos Usos e Costumes* trata da dissolução do matrimônio. O documento determina que a união só pode ser desfeita se o adultério da mulher fosse provado judicialmente (artigo 17º). Depois disso, o *svāmi*<sup>93</sup> realiza a cerimônia religiosa *ghaṭakriyā*<sup>94</sup> e a separação se concretizava com a expulsão da esposa da família (artigo 19º). No âmbito financeiro, a dissolução da união significava perder “tudo quanto trouxe da casa dos seus paes, ou por qualquer outra via adquiriu, e nem tem direito a pedir-lhe alimentos” (artigo 19º). Entretanto, a revisão do documento realizada em 1880 prevê que “no caso da dissolução, a mulher tem direito a alimentos” (artigo 2º, parágrafo único).

O artigo 6º trata da questão das viúvas e determina que elas não podiam se casar novamente e que qualquer segunda união<sup>95</sup> que contraíssem não teria efeito legal. Como consequência filhos de tal união são considerados ilegítimos perante a legislação, o que significa que, mesmo filhos homens, não poderiam herdar os bens do pai, somente os bens da mãe<sup>96</sup>. Vale lembrar que muitas dessas viúvas ficavam em situação de extrema fragilidade, como Geraldine Forbes ilustra ao comentar a situação das viúvas na então Índia britânica:

---

<sup>93</sup> “Emprega-se o termo no português de Goa para se designar o ‘prelado hindu’” (DALGADO, 1919, p. 318).

<sup>94</sup> “*This briefly consists in destroying a puppet made out of flour at the adulteress’s house door, and filling a pot with water which is poured out outside the village by a servant girl, all in the presence of the domestic priest (purohita). From that moment the woman is segregated from the family and from her caste, and considered as if dead.*” [Esse rito consiste em destruir um boneco de farinha à porta da adúltera e encher um recipiente com água que será despejada fora do vilarejo por uma serva, tudo na presença do sacerdote doméstico (*purohita*). A partir de então a mulher é segregada da família e de sua casta, e considerada como morta] (DERRET, 1977, p.480, tradução nossa).

<sup>95</sup> Viúvas amasiadas costumavam ser chamadas de “mulheres do pano” no *Código de Usos e Costumes* (artigo 7º).

<sup>96</sup> Artigo 26º Não é permitida a legitimação dos filhos ilegítimos de qualquer qualidade que seja, nem tem elles direito algum para a família e bens dos seus paes.

§ único. Porém os filhos ilegítimos das prostitutas e bailadeiras e das mulheres do pano [viúvas amasiadas], e de outras mulheres não casadas sucedem às suas mães.

Frequentemente culpada pela morte de seu marido, a viúva de casta alta era obrigada a abrir mão de suas joias e a sobreviver com comida simples. Viúvas jovens eram predadas por homens que as transformavam em suas amantes ou as levava para bordéis urbanos. Mas, aí, das viúvas que sucumbiam a um pretendente e ficavam grávidas. Em 1881, a corte em Surat, no oeste da Índia, processou criminalmente Vijayalakshmi, uma jovem viúva brâmane, por matar seu filho ilegítimo. No primeiro julgamento, ela foi condenada a forca, mas na apelação a sentença mudou para o desterro perpétuo e, mais tarde, o desterro foi reduzido para 5 anos<sup>97</sup>. (FORBES, 1996, p. 22, tradução nossa)

Muito embora o caso de Vijayalakshmi tenha ocorrido no antigo território britânico, não seria surpreendente se encontrássemos casos similares em Goa ou em Damão e Diu. Luís da Cunha Gonçalves<sup>98</sup>, comenta que “a viuvez perpétua da mulher é, sem dúvida, uma das mais cruéis invenções do bramanismo” (1952, pp. 183-184), além de apontar para o fato de que viúvas que contraíam segundas núpcias (chamadas de *mulheres do pano* no código) não eram incomuns entre os xudras<sup>99</sup>, “cujos usos admitem tais núpcias, embora o contrário se tivesse afigurado aos autores do referido código de 1853, que fizeram manifesta confusão entre os usos bramânicos e dos xudras” (GONÇALVES, 1952, p. 186).

Ainda em relação as mulheres viúvas hindus, a legislação portuguesa, ao longo dos anos de dominação de Goa, alterou alguns costumes como, por exemplo, o *Sati* – ritual realizado por alguns filões da sociedade hindu em que a viúva é queimada na pira funerária do marido. Tal prática, combatida pelos portugueses desde a época de Afonso de Albuquerque, foi abolida definitivamente somente em 1884.

---

<sup>97</sup> “Frequently blamed for the husband’s death, the high-caste widow was required to relinquish her jewelry and subsist on simple food. Young widows were preyed upon by men who would make them their mistresses or carry them away to urban brothels. But woe to the widow who succumbed to a suitor and became pregnant. In 1881 the court at Surat in western India tried Vijayalakshmi, a young brahmin widow, for killing her illegitimate child. At the first trial she was sentenced to hang but on appeal this was changed to transportation for life and later reduced to five years” (FORBES, 1996, p. 22).

<sup>98</sup> “Advogado, professor, deputado da Nação, jurisconsulto, nasceu em Nova Goa, a 24-VIII-1875 e faleceu em Lisboa, a 24-III-1956, sendo filho do advogado Luís Manuel Júlio Frederico Gonçalves e de Leocádia da Cunha Gonçalves. Doutorou-se em direito pela Universidade de Coimbra, onde efetuou um curso brilhantíssimo, tendo recebido 13 distinções e 6 prêmios no total de 19 cadeiras que ao tempo o constituíam (COSTA, S/D, pp. 97-98).

<sup>99</sup> Ou *śūdra*. É a quarta *varna* do sistema de castas. De maneira simplificada, pode-se dizer que são “a classe artesã e servil” [“the Sudra, or the artisan and menial class”] (AMBEDKAR, 1916, p.24, tradução nossa).

Há também dois temas que estão muito conectados à condição feminina: aqueles da legitimação e da adoção de filhos, expostas nos títulos 3º e 4º do *Código dos Usos e Costumes* e, retificada no decreto de 16 de dezembro de 1880. Em relação à legitimação, o decreto de dezembro de 1880 proíbe que filhos ilegítimos sejam reconhecidos (artigo 9º), no entanto, os filhos ilegítimos das bailadeiras e das mulheres não-casadas podiam ser perfilhados (artigo 9º, parágrafo único). As bailadeiras são a representação portuguesa das *devadasi* que “significa literalmente ‘serva de deus’, uma mulher que tinha o papel de dançarina do templo e estava intimamente ligada aos rituais de um templo” (PEREZ, 2005, p. 132). Rosa Maria Perez demonstra como o papel ritual da dança foi erotizado pelos orientalistas europeus ao longo da colonização da Índia e como essa erotização ia contra a moralidade cristã (2005, pp. 131-132). No imaginário português o único aspecto que se fixou no nome “bailadeira” foi o da dança. Perez comenta que essa “polarização entre a dançarina ritual e a dançarina pública fez com que a última fosse concebida como prostituta” (2005, p.134). A condição da bailadeira é analisada por Propércia Correia Afonso de Figueiredo e será discutida no quinto capítulo desta tese.

As viúvas podiam, de acordo com a legislação, adotar filhos. O artigo 12º do decreto de 16 de dezembro de 1880 determina que a adoção de um varão é factível, contanto que não existam outros filhos legítimos masculinos e que se sigam as cerimônias necessárias descritas no artigo 10º e 11º. Ademais, o adotivo deve “ser tirado d’entre os parentes sucessíveis do adotante, preferindo os segundos gênitos dos seus irmãos” (artigo 11º). A viúva pode adotar via procuração deixada pelo marido ainda em vida; nesses casos, o adotivo é considerado como tomado durante o matrimônio (artigo 12º, parágrafo único). É necessário o consentimento do adotivo (quando púbere), e dos pais ou do maioral em procuração pública. Assim, eles passam a ter os mesmos direitos civis e religiosos gozados por filhos legítimos (artigos 14º.e 15º). Da mesma forma, podiam as bailadeiras adotar, mas somente “parentes da própria casta” e se não tivessem outros filhos (artigo 14º). Nesse caso, também são válidos os artigos 14º e 15º.

Tanto a legislação civil portuguesa quanto o *Código de Usos e Costumes* demonstram um forte caráter patriarcal, dando pouquíssimos direitos à mulher. Em contraste, é perceptível que elas têm muitas obrigações, seja com o lar, com o marido, com os filhos. Por consequência, muitas dessas obrigações legais as colocam em uma posição de menoridade intelectual, como se mulheres fossem naturalmente inaptas, e em situação

de fragilidade financeira, como demonstrado acima. É necessário ainda levar em consideração que o *Código dos Usos e Costumes dos habitantes das Novas Conquistas* foi redigido tomando como “régua” os costumes do hindu brâmane. Luís da Cunha Gonçalves aponta para esse fato principalmente na questão dos casamentos (1952, p.186) e das adoções (1952, p.248). Assim, a legislação portuguesa colonial falha duplamente com a mulher de casta baixa, pois a priva de seus direitos como mulher e dos direitos que sua casta lhes garantia historicamente, embora sejam poucos. É uma regulação que, ao invés de romper com o fardo que a mulher de classe e casta baixa carrega, apenas o multiplica.

### **3. A legislação civil no Brasil**

Se, em Portugal, o primeiro código civil foi promulgado apenas na segunda metade do século XIX, no Brasil não se redigiu a sua legislação civil até 1916. Muito embora o país sul-americano tenha se separado politicamente de Portugal em 1822, tornando-se um Império com constituição (1824) e código penal (1830) próprios, o uso das *Ordenações Filipinas* ainda eram utilizadas para legislar sobre os casos que tratavam dos direitos e deveres dos cidadãos no âmbito privado. É precisamente pela ausência de um código civil brasileiro que, em 1870, Cândido Mendes de Almeida justifica sua edição comentada das *Ordenações Filipinas*:

Portanto, no estado em que presentemente se acha nossa Legislação Civil, atentos os embaraços com que se luta para se levar á bom termo, e em tempo curto o Código que desejamos; pareceu-nos que, como remédio provisório, não seria mal recebida pelos cultores de nossa Jurisprudência uma edição das nossas Ordenações, isenta de erros, e acompanhada em resumo e integralmente da Legislação subsequente que alterou, declarou ou alargou o circulo das suas disposições. (MENDES, 1870, p. VI).

Mesmo com o advento da República em 1889 e a instauração da Constituição Republicana de 1891, o Brasil só teve seu Código Civil instituído 25 anos depois, pela Lei nº. 3.071 de 1º de janeiro de 1916. Esse código entrou em vigor em 1º de janeiro de 1917,

extinguindo a aplicação das *Ordenações* nas questões jurídicas de ordem privada<sup>100</sup>. O código de 1916 foi revogado apenas em 2002 pela lei nº 10.406, de 10 de janeiro daquele ano (que entrou em vigor em 12 de janeiro de 2003), demonstrando a morosidade da evolução das leis em relação à mudança na sociedade.

Iáris Ramalho Cortês comenta que o documento de 1916, redigido pelo jurista Clóvis Beviláqua (1859-1944), sofreu inúmeras “alterações, inclusões ou supressões” (CORTÊS, 2002, p. 265), mas que elas não foram o bastante para atualizá-lo de acordo com a transformação que a sociedade brasileira sofreu ao longo de 86 anos. A seguir, discutiremos como o código tratava da situação da mulher brasileira na primeira metade do século XX, quando mulheres como Maria Lacerda de Moura e Bertha Lutz se articulavam em prol da ampliação dos direitos das mulheres. Assim, voltaremos nossa atenção à maneira que o código de 1916 aborda os seguintes tópicos: o casamento; a legitimação dos filhos; a separação; direitos e deveres dos cônjuges; o domicílio civil; o pátrio poder; sucessão e herança; e crimes de violência sexual.

Primeiramente, é importante frisar que, perante o Código Civil de 1916, a mulher era, ao longo de grande parte de sua vida, considerada “incapaz” (quando menor de 16 anos, o que valia também para os homens [artigo 5º]) ou “relativamente incapaz” (entre os 16 e 21 anos de idade e depois de casada [artigo 6º]). Isso quer dizer que, por toda sua vida, caso contraísse matrimônio, ela estaria sob a tutela de um homem, seja ele o pai (quando jovem) ou o marido, impossibilitada de agir perante a lei por si mesma, porque era sempre dependente da autorização masculina. Por ser incapaz, “a mulher casada tem por domicílio o de seu representante legal, isto é, seu marido, salvo se estiver desquitada ou lhe competir a administração do casal” (artigo 36º, parágrafo único).

Há muita ênfase na necessidade da permissão masculina para que, dentro de um núcleo familiar, se realizassem atos jurídicos, incluindo o casamento. Não podiam casar “os sujeitos ao pátrio poder, tutela ou curatela” sem a autorização do pai, tutor ou curador (artigo 183º, inciso I). No caso de filhos legítimos, tal permissão dependia tanto do pai quanto da mãe (artigo 185º), entretanto, caso houvesse discordância entre os dois, prevalecia a vontade do pai. Se os pais fossem separados, a decisão cabia ao “cônjuge com quem estivessem os filhos” (artigo 186º). No caso de pais ilegítimos, bastava “o

---

<sup>100</sup> No âmbito criminal, as *Ordenações Filipinas* haviam sido substituídas em 1830, pelo Código Penal de 1830.

consentimento do que houver reconhecido o menor, ou, se este não for reconhecido, o consentimento materno” (artigo 86º, parágrafo único).

A união civil pode ser anulada se um dos cônjuges constatasse um “erro essencial quanto a pessoa do outro” (artigo 219º). São considerados erros

I - o que diz respeito à identidade do outro cônjuge, sua honra e boa fama, sendo esse erro tal, que o seu conhecimento ulterior torne insuportável a vida em comum ao cônjuge enganado;

II - a ignorância de crime inafiançável, anterior ao casamento e definitivamente julgado por sentença condenatória;

III - a ignorância, anterior ao casamento, de defeito físico irremediável ou de moléstia grave e transmissível, por contágio ou herança, capaz de por em risco a saúde do outro cônjuge ou de sua descendência;

IV - o defloramento da mulher, ignorado pelo marido. (BRASIL, 1916).

Observa-se que o “defloramento da mulher” era um crime contra a honra do marido e, segundo a legislação, seria tão grave quanto descobrir que o cônjuge ocultou sua verdadeira identidade ou cometeu delito inafiançável. Gerda Lerner aponta o papel do patriarcado ao determinar onde a honra da mulher reside:

O próprio conceito de honra, para os homens, incorpora autonomia, o poder de dispor de si e decidir por si mesmo, e o direito de ter essa autonomia reconhecida por outros. Mas as mulheres sob o jugo do patriarcado não dispõem de si nem decidem por si mesmas. Seus corpos e seus serviços sexuais estão à disposição de seu grupo familiar, maridos, pais. Mulheres não têm custódia nem poder sobre seus filhos. Mulheres não têm honra. (LERNER, 1986, p. 80, tradução nossa)<sup>101</sup>.

A associação da honra da mulher à sua virgindade se mostra também no artigo 1.548º ao estabelecer que a mulher agravada em sua honra tem direito a exigir dote do

---

<sup>101</sup> *The very concept of honor, for men, embodies autonomy, the power to dispose of oneself and decide for oneself, and the right to have that autonomy recognized by others. But women, under patriarchal rule, do not dispose of themselves and decide for themselves. Their bodies and their sexual services are at the disposal of their kin group, their husbands and their fathers. Women do not have custodial claims and power over their children. Women do not have “honor”* (LERNER, 1986, p. 80).

ofensor se ela “não quiser reparar o mal pelo casamento”, isto é, se ela não aceitar se casar com seu agressor. As ofensas, de acordo com o artigo são as seguintes:

I - Se, virgem e menor, for deflorada.

II - Se, mulher honesta, for violentada, ou aterrada por ameaças.

III - Se for seduzida com promessas de casamento.

IV - Se for raptada. (BRASIL, 1916, grifos nossos).

Na esfera dos direitos da mulher, a lei se pauta muito pelos princípios morais, como ilustra o vocabulário utilizado: “honra”, “deflorada”, “mulher honesta”, “seduzida”. O uso de todas essas palavras associadas à mulher se destina a julgar o comportamento sexual feminino, seja por meio de eufemismos que escondem a violência sexual (defloramento) ou pela falta de definição do que era ser uma mulher “honestas” sem nunca ter sido incluído na legislação o que é ser um homem honesto. Sueann Caufield analisa a questão da honestidade no meio jurídico no fim do século XIX e início do século XX e afirma que

Um homem honesto era aquele considerado um bom trabalhador, respeitável e leal; ele não desonraria uma mulher ou voltaria atrás em sua palavra<sup>102</sup>. Em contraste, a honestidade feminina referia-se à virtude moral no sentido sexual, e esse era um tópico de grande preocupação teórica e da jurisprudência. A honestidade não significava necessariamente não mentir, exceto no sentido que os depoimentos das vítimas de estupro ou defloramento teriam credibilidade se elas fossem mulheres “honestas”. Como Viveiros de Castro argumentou num famoso veredito de 1899, “as moças de família, vivendo no recato do lar doméstico sob a vigilância materna, sabem conservar a virgindade do corpo e a dignidade dos sentimentos. A ofendida, portanto, deve ser acreditada quando não há provas contrárias à sua precedente honestidade”<sup>103</sup>. Uma moça de família honesta era ingênua e transparente; seus pensamentos e atos eram totalmente previsíveis. Ela,

---

<sup>102</sup> [N. da A.] Martha de Abreu Esteves. *Meninas perdidas: os populares e o cotidiano do amor no Rio de Janeiro da Belle Époque*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989, pp.76-82. Encontrei discursos similares sobre a honra masculina nos casos entre 1928-1940 que pesquisei; ver Capítulo 4. Ver também Mariza Corrê, *Morte em família: representações jurídicas de papéis sexuais*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

<sup>103</sup> [N. da A.] Francisco José Viveiros de Castro. *Jurisprudência criminal*. Paris: H. Garnier, 1900, p.257.

por exemplo, nunca iria manter relações extraconjugais, a menos que fosse forçada ou ludibriada. (CAUFIELD, 2000, p. 77).

O tema da honestidade da mulher também se faz presente quando a lei determina quais são motivos para deserdação. O inciso III do artigo 1.744<sup>o</sup> autorizava a deserdação por “desonestidade da filha que vive na casa paterna”. Levando em consideração as qualidades que uma filha honesta deve ter, como Caufield demonstra por meio da voz do jurista Viveiros de Castro, pode-se dizer que a desonestidade da filha também está ligada a um modelo de comportamento sexual feminino que se considerava apropriado à época.

Portanto, a lei dita que o direito de uma mulher depende de regras morais já naturalizadas pelo direito civil e penal, visto que retira da mulher a autonomia sobre o próprio corpo e deposita sua honra unicamente em sua “virgindade e na fidelidade de seus serviços sexuais” (LERNER, 1986, p. 80). Além disso, a “honestidade” evoca a ingenuidade, como mencionado acima por Caufield, característica que implicaria na incapacidade da mulher de gerenciar a própria vida. Assim, a legislação civil concedia ao homem o papel de gerenciador de bens e representante legal da mulher.

A dissolução da sociedade conjugal se dava em três situações: “(I) pela morte de um dos cônjuges; (II) pela nulidade ou anulação do casamento; (III) pelo desquite, amigável ou judicial” (artigo 315). Na ocorrência da morte de seu cônjuge, a mulher poderia administrar seus bens e os de seus filhos, assim como poderia representá-los judicialmente<sup>104</sup>. Já o desquite<sup>105</sup> significava apenas uma separação de corpos e poderia ser solicitado pelo homem ou pela mulher quando houvesse (I) adultério; (II) tentativa de morte; (III) sevícia ou injúria grave; (IV) abandono do lar conjugal durante dois anos contínuos (artigo 317<sup>o</sup>, incisos I-IV). Durante o processo de separação, a lei previa o pagamento de pensão alimentícia à mulher que fosse pobre (artigo 320<sup>o</sup>) e, quando houvesse desquite amigável, cabia aos dois cônjuges decidir com quem ficaria a guarda dos filhos (artigo 325<sup>o</sup>). Contudo, se a separação fosse judicial, os filhos deveriam permanecer sob a guarda do cônjuge inocente. Quando os dois pais fossem considerados

---

<sup>104</sup> De acordo com o artigo 385<sup>o</sup>, “O pai, e na sua falta, a mãe são os administradores legais dos bens dos filhos que se achem sob o seu poder, salvo o disposto no art. 225”.

<sup>105</sup> O *desquite* dissolvia o regime de bens, não o vínculo matrimonial; assim, a pessoa desquitada não podia contrair nova união civil. O divórcio (que implica na dissolução de todos os vínculos entre os cônjuges) foi instituído apenas em 1977 pela emenda constitucional n<sup>o</sup> 9, de 28 de junho do mesmo ano (Lei 6.515/77).

culpados, a mãe ficaria com a guarda das filhas menores e dos filhos que, depois dos 6 anos, deveriam ser entregues à tutela do pai (artigo 326º, parágrafos 1º e 2º).

Enquanto a sociedade conjugal existisse, de acordo com o Código Civil de 1916, competia ao marido representar a família legalmente, administrar os bens do casal de acordo com regime matrimonial<sup>106</sup>, fixar ou mudar o domicílio familiar como bem lhe aprouvesse, prover a manutenção da família e autorizar “a profissão da mulher e sua residência fora do teto conjugal” (artigo 233º, incisos I-V). Se a mulher abandonasse o lar, o marido não era mais obrigado a sustentá-la e o juiz poderia ordenar o “sequestro temporário dos bens e rendimentos particulares da mulher” (artigo 234º). Ainda que a lei apresentasse poucos obstáculos à ação masculina, quando casado, o homem precisava de autorização da mulher para realizar algumas operações financeiras como, por exemplo alienar ou hipotecar imóveis (artigo 235º, incisos I-IV).

Quanto aos direitos e deveres da mulher quando casada, no Código Civil de 1916 é retomada a ideia de menoridade, ou incapacidade da mulher: sem permissão do marido ela não pode alienar imóvel, aceitar ou rejeitar herança, ser tutora ou curadora, litigar em juízo civil ou comercial, exercer profissão ou contrair dívidas (artigo 242, incisos I-VIII). A autorização “pode ser geral ou especial, mas deve constar de instrumento público ou particular previamente autenticado” (artigo 243º) e pode ser revogada a qualquer momento (artigo 244º).

Viúvos e viúvas com filhos só podiam contrair novo matrimônio se os bens do casal tivessem sido inventariados (artigo 183º, inciso XIII). As viúvas só poderiam herdar bens do marido se, na ocasião de sua morte, estivesse vivendo com ele. Era também impedida de contrair matrimônio a viúva ou a mulher cujo casamento fora anulado até “dez meses depois da viuvez ou separação judicial dos corpos, salvo se, antes de terminado o referido prazo, der à luz a algum filho” (artigo 183º inciso XIV). Tal providência legal visava assegurar a legitimidade de um possível filho, reforçando a ideia de “família legítima”, ou seja, monogâmica. Friedrich Engels, comenta que este modelo familiar

---

<sup>106</sup> Os regimes previstos pelo Código Civil Brasileiro de 1916 eram a *comunhão universal* que importava “a comunicação de todos os bens presentes e futuros dos cônjuges e suas dívidas passivas” (artigo 262º) com a exceção de alguns bens (artigo 263º); a *comunhão parcial*, em que eram excluídos da comunhão os “bens que os cônjuges possuíam ao casar” (artigo 269º, inciso I) e o que tivesse sido adquirido com “valores exclusivamente pertencentes a um dos cônjuges (artigo 269º, inciso II)”; e a *separação de bens* em que cada cônjuge é responsável pela administração de seus próprios bens (artigo 276º). Nesse último caso, a mulher é obrigada por lei a “contribuir para as despesas do casal” (artigo 277º), enquanto que nos dois outros regimes, o homem é encarregado de todas as despesas.

Baseia-se no predomínio do homem; sua finalidade expressa é a de procriar filhos cuja paternidade seja indiscutível; e exige-se essa paternidade indiscutível porque os filhos, na qualidade de herdeiros diretos, entrarão, um dia, na posse dos bens de seu pai (ENGELS, 1984, p. 66).

Assim, os filhos legítimos, nascidos dentro do casamento tinham direitos à herança e alimentos (caso houvesse a separação de corpos). Os filhos ilegítimos, se fossem considerados naturais, isto é, “nascidos de pais que não estavam impedidos de se casar” (QUEIROGA, 2004, p. 212), tinham o direito de investigar a paternidade e ser reconhecidos pelos pais (artigo 355º) via escritura pública ou testamento (artigo 357º). Já os ilegítimos espúrios, “nascidos de pais que não podiam se casar em virtude de impedimento” (QUEIROGA, 2004, p. 212), por serem resultado de incesto ou adultério, não podiam ser reconhecidos (artigo 358º), fato que coloca a mãe como uma única responsável pela educação e sustento da criança, ao mesmo tempo que isenta o homem da paternidade e de seus deveres.

Quando legítimos, legitimados ou reconhecidos, os filhos estão sujeitos ao pátrio poder até que atinjam a maioridade (artigo 379º). O pátrio poder se presta a dotar os pais de autoridade para criar e educar os filhos, tê-los sob sua guarda, consentir seu casamento, nomear tutores, representá-los na vida civil, reclamá-los caso alguém os detenha ilegalmente e exigir obediência. No entanto, como o pai é o chefe da família (artigo 233º), somente ele podia exercer o pátrio poder durante o casamento (artigo 380º). A mulher só podia exercê-lo, se fosse viúva (artigo 382º).

Como já mencionamos anteriormente, o Código Civil de 1916 sofreu muitas mudanças ao longo dos 86 anos em que vigorou no Brasil, muitas delas atreladas diretamente às demandas das ativistas dos direitos das mulheres – a instituição da Lei do Divórcio<sup>107</sup> e do Estatuto da mulher casada<sup>108</sup> são exemplos disso. Ainda assim, a mulher brasileira viveu por pelo menos 40 anos sujeita a uma legislação civil que esbanjava “em discriminações, tratando-a como um ser inferior, ‘relativamente incapaz’, necessitada da

---

<sup>107</sup> Lei nº 6.515, de 26 de dezembro de 1977.

<sup>108</sup> Lei nº 4.121, de 27 de agosto de 1962.

proteção, orientação e aprovação masculina” (CORTÊS, 2018, p.265), se assemelhando muito à legislação da virada do século XX em Portugal e das antigas colônias portuguesas.

É, portanto, esse panorama legal que Ana de Castro Osório, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes, Propércia Correia Afonso de Figueiredo e Maria Lacerda de Moura enfrentam e, com o intuito de transformá-lo, escrevem seus textos. Ao olhar para suas próprias conjunturas nacionais, as três autoras concebem suas demandas. Tais reivindicações, suas semelhanças e diferenças serão o tema do capítulo a seguir.

Esse amplo panorama apresentado acerca do lugar da mulher no âmbito legislativo se fez necessário porque somente tendo muito presente esse cenário é que se torna possível compreender o que essas quatro mulheres tiveram que enfrentar e qual foi, portanto, a real dimensão da contribuição que trouxeram para a luta pela garantia de igualdade de direitos da mulher nos seus respectivos contextos.



**Figura 3** – Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes (Fonte: **O Mascotte**).

# 3

## DIFERENTES MULHERES, DIFERENTES PAÍSES, DIFERENTES FEMINISMOS

### 1. As autoras e suas obras reivindicatórias

No capítulo anterior, discutimos as condições que as mulheres que antecederam Ana de Castro Osório, Maria Lacerda de Moura, Propércia Correia Afonso de Figueiredo e Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes encaravam nos campos cultural, literário, intelectual, religioso, jurídico, intelectual e do poder até o fim do século XIX. A partir de agora, analisaremos mais detidamente como essas escritoras feministas enfrentaram as restrições impostas às mulheres em suas sociedades em suas obras que se propõem a analisar sua situação e reivindicar mudanças no *status quo*. São elas: *Às mulheres portuguesas*, de Ana de Castro Osório; *A mulher é uma degenerada*, de Maria Lacerda de Moura; *A mulher na Índia portuguesa*, de Propércia Correia Afonso de Figueiredo; e *A mulher indiana*, de Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes.

#### 1.1 Ana de Castro Osório e *Às mulheres portuguesas*

Ana de Castro Osório (doravante A.C.O) nasceu em Mangualde, Portugal, em 18 de junho de 1872. Filha mais nova de Mariana Adelaide Osório de Castro Cabral de Albuquerque Moor Quintins (1842-1917) e de João Osório de Castro (1844-1920), foi irmã de Alberto Osório de Castro (1868-1946), poeta e magistrado nas antigas colônias portuguesas (Goa, Damão e Diu, na Índia, Luanda e Moçâmedes, em Angola, e em Timor Leste), e Jerônimo Osório de Castro (1871-1935), que “seguiu a carreira militar, esteve na

Índia e em Moçambique, integrou o CEP e dedicou-se, após passar à reserva, à Liga dos Combatentes da Grande Guerra” (ESTEVES, 2014, p. 29). Ana de Castro Osório não teve educação formal como seus irmãos, entretanto,

o prolongado convívio com o pai, com quem manteve comprovada cumplicidade intelectual, e o acesso à vasta e atualizada biblioteca, incluindo assinaturas de revistas e jornais estrangeiros, deram-lhe uma formação abrangente e influíram na decisão de ser escritora. (ESTEVES, 2014, p. 30).

Ainda adolescente e por meio de seu irmão Alberto, conheceu o poeta Camilo Pessanha (1867-1926), com quem desenvolveu uma longa amizade. Pessanha chegou a confessar ter sentimentos amorosos por Osório, que não os correspondeu. Em 1898, a autora acabou por se casar com Francisco Gomes Paulino de Oliveira (1864-1914), com quem teve dois filhos: João Osório de Castro e Oliveira (1899-1910) e José Osório de Castro e Oliveira (1900-1964). O pai dos meninos, Paulino de Oliveira, foi escritor, poeta (elogiado por Fernando Pessoa<sup>109</sup>), desempenhou atividade jornalística, além de ter auxiliado a escritora em seus empreendimentos literários e políticos, já que ambos eram republicanos. Em 1891, exilou-se por um período no Brasil, depois de ter participado da fracassada revolta republicana de 31 de janeiro de 1891 (SILVA, 2021). Em 1911, retornou ao Brasil, acompanhado de Ana de Castro Osório e do filho, José, como cônsul português no estado de São Paulo. Morreu, ainda no Brasil, em 1914.

Os filhos do casal, José e João, também foram destacados escritores em Portugal, além de também atuarem politicamente em prol da causa republicana. João, ao lado de sua mãe, recolheu a obra de Camilo Pessanha e publicou, em 1920, o único livro do poeta, *Clepsydra*, na Edições Lusitânia, de propriedade de Ana de Castro Osório.

---

<sup>109</sup> De acordo com Manuela Parreira da Silva, “a sua poesia foi reunida, postumamente, pelo filho João de Castro Osório, num volume intitulado *Poemas* (1932). Esta edição foi objecto de uma apreciação crítica de Fernando Pessoa, em carta enviada àquele escritor e director da revista *Descobrimento* e transcrita nas páginas desta, na secção de notas (número de Verão-Outono de 1932). Pessoa define Paulino de Oliveira como ‘um pagão verdadeiro, sanguíneo, sentindo o paganismo vitalmente, vivendo-o no espírito, como qualquer pagão dos tempos pagãos viveria’, mas aponta à sua poesia algumas imperfeições resultantes do facto de ter nascido em Portugal, onde ‘com um século de má cultura francesa a suceder a dois de má cultura latina, o ambiente mental não podia ser, para um pagão nato, como ele, senão uma Inquisição por que ele não deu’ [não dá para entender isso] e da qual não se conseguiu libertar” (SILVA, 2021).

A atividade cultural de Osório ao longo da primeira metade do século XX foi marcada por um *feminismo interventivo* (CASTRO, 2003, p. 456) na sociedade Portuguesa, fundando e/ou apoiando associações de mulheres – como o Grupo Português de Estudos Feministas (G.P.E.F.), a Liga Republicana de Mulheres Portuguesas (L.R.M.P.), a Associação de Propaganda Feminista (A.P.F.), e a Cruzada das Mulheres Portuguesas (C.M.P.). Além disso, teve uma profícua troca correspondências com feministas da Europa e de outros continentes, criando uma rede intelectual que se reflete na presença de textos dessas mulheres e nos de Osório em periódicos no Brasil e na Índia, como discutiremos no capítulo 6.

Em Portugal, seus textos estão nas páginas de inúmeros periódicos, tendo publicado em *O Mundo* (1900-1936), o *Radical* (1910-1911), *Portugal Moderno* (1899-1913), *O Século* (1880-1977), entre outros (ESTEVES, 2014)<sup>110</sup>. Na imprensa periódica portuguesa, Osório tratou de assuntos ligados ao mundo da política, da literatura, da infância e do feminismo. Ademais, realizou extensa propaganda feminista em jornais e revistas direcionados exclusivamente ao público feminino português, como, por exemplo, a revista *Sociedade Futura* (1902-1904), que dirigiu por pouco tempo<sup>111</sup> e cuja edição era de responsabilidade de Olga Morais Sarmiento, uma feminista monarquista; *A Mulher Portuguesa* (1912-1913), órgão de propaganda da A.P.F., da qual fazia parte; e *A Semeadora* (1915-1918), em que atuou como secretária. Ainda, publicou em periódicos femininos nos quais não se envolveu diretamente na administração, como o *Portugal Feminino* (1930) e *Alma Feminina* (1917-1946), para citar alguns exemplos. Editou também *O Jornal dos Pequeninos* (1907-1908) que, de acordo com João Esteves (2014, p.13), era “distribuído gratuitamente entre os leitores da coleção *Para as Crianças*. Osório também dirigiu a revista *A mulher e a Criança* (1909-1910), órgão da L.R.M.P.

---

<sup>110</sup> João Esteves, um especialista na obra de OSÓRIO, lista boa parte da profícua colaboração da autora na imprensa periódica: *ABCZinho; Alma Feminina; Alma Nova; Almanaque de Ponte de Lim; O Amigo da Infância; Atlântico; Ave Azul; Boémios; Branco e negro; Capital; Civilização; Claridade; Comércio e Indústria; A Crónica; A Democracia do Vouga; Descobrimento; Diário Popular; A Escola; A Farsa; A Folha; Folha de Saudação; O Garcia de Resende; Gazeta Ilustrada; Gil Braz; Ideal e Verdade; Ideia Nova; Ilustração; Ilustração Moderna; Jornal de Coimbra; O Jornal dos Pequeninos; Jornal Português; Limiana; Lusa; A Madrugada; Mala da Europa.; A Montanha - Para as Crianças; A Mulher e a Criança; A Mulher Portuguesa; O Mundo; A Nossa Homenagem; A Nossa Revista; Nova Alvorada; Nova Aurora; Novo Íris; O Ocidente; Passatempo; Portucale; Portugal Moderno; O Pregoeiro; Prosas e Versos; O Radical; A República; Revista Amarela; Revista de Lisboa; Revista Literária; Revista Pedagógica; O Século; A Semeadora; O Senhor Doutor; Serões; A Sociedade Futura; Os Sportsinhos; Tic-Tac; A Vanguarda; O Vintém das Escolas; O Vintém Infantil; A Voz da Mocidade; A Voz de S. Martinho.*

<sup>111</sup> Passa a ser dirigida por Olga Morais Sarmiento a partir no número 8.

A atividade literária de Osório se relaciona de maneira muito pujante à sua ação como “educadora e como orientadora e propagandista social” (BNP, ACPC, N12/250), sendo possível encontrar em sua obra uma grande preocupação com a educação infantil, principalmente em sua coleção *Para as Crianças*, bem como um interesse em discutir a sociedade portuguesa e a inserção das mulheres nesse meio. Sua primeira obra ficcional para adultos foi um livro de contos – escritos entre 1895 e 1897 (ano em que também foi publicado) – chamado *Infelizes: histórias vividas*. Em 1903, Osório publicou o romance *Ambições*, em que discute temas políticos e sociais ligados à condição da mulher portuguesa no início do século XX. Seu último romance, *Mundo novo*, foi lançado em 1927 e, a partir de uma narrativa baseada parcialmente na epistolografia e em elementos de sua própria biografia, tenta retratar a luta feminina pelos direitos em Portugal e no Brasil, país pelo qual a autora tinha um grande interesse.

Vale mencionar que também publicou peças de teatro, novelas e crítica literária<sup>112</sup>, sendo a poesia o único gênero em que Osório não se aventurou profissionalmente, muito embora tenhamos encontrado um poema escrito pela autora em seu espólio, hoje sob a guarda da Biblioteca Nacional de Portugal no Arquivo de Cultura Portuguesa Contemporânea (N12/347)<sup>113</sup>.

---

<sup>112</sup> Como a obra de OSÓRIO é muito extensa, optamos por incluir um quadro com as informações sobre os textos das autoras no item “Anexos”.

<sup>113</sup> Reproduzo o poema aqui:

As Agonias  
Meio dia. Um calor electrico. Parece  
Uma lâmina de oiro, irregular, a messe.  
Vae pelo Azul um par arrualhador de rolas,  
Tecendo o sol, zumbindo em torno das corollas,  
Trabalham sem descanso as douradas abelhas  
Vivas pérolas Côr d’opalas sobre as papoilas vermelhas  
Poisam languidamente as doidas borboletas  
Um céu azul radioso/ d’anil tinto em cobalto. As azas irrequietas  
Erguem um branco vôo... Passa p’ra o cemitério  
De preto, silencioso, um cortejo funéreo...

Uma borboleta, acaso, foi cahir  
Sobre o lago, a um instante as aguas, a franzir,  
Fazem tremer de manso e levemente, a imagem  
Dos nenuphar’s de neve erguidos sobre a margem.  
Depois... mais nada! Muito unidas as azitas  
Sem lucta a borboleta afundou-se nas aguas  
E sempre longe, sempre esphingica, sorrindo  
O sorriso de luz, procreador, infindo,  
O céu nem sequer vê as dores infinitas  
Nem reflecte sequer a imensidão das Magnas!

Muito embora a produção de Osório tenha sido vastíssima, aqui, daremos mais enfoque a seu livro de 1905, *Às mulheres portuguesas*, publicado pela Editora Viúva Tavares Cardoso. À época da publicação dessa obra, Portugal era ainda uma monarquia sob o reinado de Carlos I e havia passado muito recentemente por seu “traumatismo resumo”, que é como o crítico literário Eduardo Lourenço (2016, p. 34) sintetiza a experiência do povo português em relação ao Ultimatum Inglês em 1890. Chamo a atenção para esse momento da história lusitana, pois é quando a insatisfação de uma parcela da população chega ao clímax, no que diz respeito à monarquia como forma de governo no Portugal na virada do século XIX para o XX. Muito desse descontentamento também é compartilhado por Ana de Castro Osório que, tanto em *Às mulheres portuguesas* quanto em sua correspondência pessoal e em seus artigos publicados na imprensa periódica, reiteradamente exalta os benefícios que a República poderia trazer à sociedade portuguesa em geral, mas especialmente às mulheres. Isso se daria principalmente em relação à emancipação feminina perante a lei e à potencialidade da participação feminina para a construção de uma nova sociedade mais justa para homens e mulheres.

*Às mulheres portuguesas* trata de questões centrais para o feminismo português da população branca daquela época, como a educação e instrução das meninas, o trabalho feminino, a participação política das mulheres na sociedade, além de se concentrar na contestação de leis que impediam esse grupo de gerenciar seus bens, se educar, exercer uma profissão ou divorciar-se de seu companheiro quando bem entendesse, tudo isso objetivando um avanço social e a partir de um ponto de vista republicano e anticlerical.

## **1.2 *Maria Lacerda de Moura e A mulher é uma degenerada***

Maria Lacerda de Moura nasceu em 1887, em Manhuaçu, interior de Minas Gerais. Em 1891, a família de Moura se transferiu para Barbacena já que seu pai havia conseguido um “cargo oficial do Cartório de Órfãos” (LEITE, 1984, p. viii). Em Barbacena, iniciou seus estudos e, em 1889, passou a estudar na Escola Normal Municipal da cidade. Formou-se como professora em 1904 e, no ano seguinte, aos 17 anos, casou-se com Carlos Ferreira de Moura, com quem permaneceu casada até 1925. Em 1908, tornou-se “professora de

trabalhos e diretora do Pedagogium” (LEITE, 1984, p. 158) e, a partir de 1912, começou a publicar na imprensa periódica de Barbacena, além de fundar a Liga Contra o Analfabetismo (L.C.A.).

Antes de sua mudança para São Paulo, em 1921, e movida por seu envolvimento com as questões educacionais no Brasil, a autora publicou *Em torno da educação* (1918)<sup>114</sup>. Tatiana Ranzani Maurano comenta que Moura recebe “várias críticas positivas” (2020, p.53), sendo José Oiticica<sup>115</sup> um desses críticos que receberam bem o primeiro livro de Moura e com quem ela passou a ter contato por correspondência. Em 1919, quando Moura já havia se aproximado de ideias anarquistas e feministas (MAURANO, 2020, p. 53), publicou o seu segundo livro, *Renovação*<sup>116</sup>,

[..] dedicado a todas as mulheres brasileiras e trazendo sua preocupação com a condição feminina. No mesmo prefácio, discorre sobre a importância da leitura para todas as mulheres, sobre o quanto estão em uma situação de escravas em virtude da impossibilidade de adquirirem a instrução necessária para sua emancipação (no início do século XX, no Brasil, estudar era uma atividade reservada à elite da época, com exceção das mulheres e dos filhos primogênitos, responsáveis pela continuidade do ofício paterno). Na década de 1870, poucos brasileiros e brasileiras estavam alfabetizados. (MAURANO, 2020, p. 55).

Em sua autobiografia, publicada em *O Combate* (MOURA, 1929), jornal anarquista publicado em São Paulo, Moura comenta que, depois de sua chegada a São Paulo, “um grupo de senhoras de Santos e São Paulo me veio procurar para fundar a Federação Internacional Feminina (F.I.F.). Dois anos de experiências diárias me fizeram recuar ‘para

---

<sup>114</sup> Mais tarde, em sua autobiografia publicada em *O Combate*, Moura opina sobre o seu primeiro livro: “Já havia publicado *Em torno da educação* (sic) (que horror! Livro patriótico, exaltado, burguesíssimo, cheio de preconceitos e dogmatismo. Não o reconheço mais” (MOURA, 1929).

<sup>115</sup> José Rodrigues Leite Oiticica (1882-1957), foi um professor, filólogo, poeta e dramaturgo brasileiro. Assim como Maria Lacerda de Moura, era anarquista e anticlerical, além de também ter publicado no periódico *A Lanterna* (DEMIER, [s.d.]), sendo o avô do artista plástico Hélio Oiticica (1937-1980).

<sup>116</sup> Em 2018, quando comecei a desenvolver a pesquisa sobre Maria Lacerda de Moura, tentei adquirir uma edição do livro *Renovação* para tentar traçar a evolução das ideias feministas de Moura. Entrei em contato com a Biblioteca Terra Livre e com o Plebeu Gabinete de Leitura que, em 2015, lançaram uma edição fac-símile da obra, entretanto, eles já não possuíam nenhum exemplar físico ou virtual. Ao buscar o título no Centro de Documentação e Memória da Unesp, mais especificamente na Coleção Miriam Moreira Leite, também não foi possível encontrá-lo, tampouco em bibliotecas do estado de São Paulo. Desta forma, não foi possível incluir *Renovação* na análise aqui proposta.

todo sempre' de associações femininas". De fato, a autora colaborou com a associação e também ajudou a fundar a Liga para a Emancipação Intelectual da Mulher (L.E.I.M.), ao lado de Bertha Lutz entre os anos de 1921 e 1922. Depois disso, a autora se afastou do movimento feminista liberal, visto que estavam

patentes as reservas da líder do Rio de Janeiro [Lutz] diante do radicalismo que se acentuava em direção diferente na escritora mineira. Apenas esporadicamente Bertha Lutz e as Ligas pelo Progresso Feminino se preocupavam com as operárias e assalariadas brasileiras. (LEITE, 1984, p. 39).

Assim, quando Moura publica, em 1924, *A mulher é uma degenerada*, ela já não está mais associada a esse movimento mais conservador de mulheres, pautado pelo filantropismo e pela defesa de um modelo de maternidade tradicional, questões amplamente apoiadas pela Igreja Católica. Como Moura era anticlericalista e anarquista, seu afastamento desse grupo de mulheres era inevitável. Ademais, seu posicionamento fica patente na crítica que apresenta ao feminismo burguês defendido pelas Ligas pelo Progresso Feminino em sua obra. Em *A mulher é uma degenerada*, Moura trata de temas como a prostituição e o amor livre, tabus na sociedade brasileira da década de 1920.

*A mulher é uma degenerada* é, de certa maneira, uma resposta à pergunta que Miguel Bombarda, médico psiquiatra português do fim do século XIX, coloca em seu livro de 1896, *Lições sobre a epilepsia e as pseudo-epilepsias*. Muito mais do que isso, Lacerda trava um embate frontal com os pressupostos expressos por Cesare Lombroso<sup>117</sup> e Guglielmo Ferrero<sup>118</sup> em *La donna delinquente* (em português, *A mulher delinquente, a prostituta e a mulher normal*) publicado em 1893, pressupostos que ecoavam no discurso de Bombarda e na sociedade brasileira do início do século XX. Em seu livro, publicado dezessete anos depois de *L'uomo delinquente* (O homem delinquente), Lombroso e Ferrero pretendem, além de traçar o perfil da mulher criminosa, rebater a crítica de outros cientistas da época que afirmavam que Lombroso não se pautava por métodos

---

<sup>117</sup> Cesare Lombroso (1835-1909), médico psiquiatra italiano e professor na Faculdade de Medicina de Turim, foi criador da Antropologia Criminal.

<sup>118</sup> Guglielmo Ferrero (1871-1942) foi um sociólogo, historiador e romancista italiano. Ferrero conheceu Lombroso em 1899 com quem escreve *La donna delinquente*. Mais tarde, casa-se com uma das filhas de Lombroso, Gina.

científicos já que não havia adotado um grupo controle que serviria de referência para traçar o perfil do homem criminoso. Assim, em *La donna delinquente*, Lombroso e Ferrero “decidem testar sua teoria com a mulher, comparando criminosas a mulheres ‘normais” (RAFTER, 2013, p. 188).

Nicole Rafter, em seu ensaio *The Melodramatic Publication Career of Lombroso's La donna delinquente*, discute as edições e traduções do texto de Lombroso e Ferreiro, além de apontar as circunstâncias culturais em que a obra foi concebida. Assim, Rafter remete para o crescente prestígio da ciência no século XIX em reação às teorias legais iluministas baseadas na presunção do livre-arbítrio (2013, p.188), o que explicaria o pseudocientificismo da obra Lombrosiana acerca da mulher, algo combatido por Maria Lacerda em *A mulher é uma degenerada*, como veremos neste capítulo. Ademais, Rafter nos chama a atenção para três influências que contribuíram para configurar o trabalho de Lombroso: (i) o movimento pela emancipação feminina; (ii) o nascimento da sexologia; e (iii) o debate público na Itália sobre a prostituição (2013, p.188).

O movimento de emancipação feminina na Itália estava ganhando força quando da escrita de *La donna delinquente* e teve efeitos na obra, como aponta Rafter:

Lombroso, que adotava uma postura política liberal e era amigo da feminista Anna Kuliscioff<sup>119</sup>, não se opunha à todas as mudanças no *status* legal da mulher. No entanto, ele se preocupava profundamente com a possibilidade de uma reestruturação fundamental dos papéis de gênero, como é mostrado pela maneira que organiza a maior seção de *La donna delinquente* para provar a inferioridade até mesmo das mulheres normais. Lombroso argumentava que as mulheres estavam fadadas, pela evolução, a serem inferiores aos homens – emocionalmente, intelectualmente, moralmente e fisicamente. Ao ridicularizar mulheres dizendo que eram masculinizadas e insistir na maternidade como objetivo natural e único de todas as mulheres, ele afirmava cientificamente a sabedoria dos papéis de gênero tradicionais

---

<sup>119</sup> De acordo com o *Jewish Women Archive*, Anna Kuliscioff (1857-1925), foi uma “revolucionária russa, internacionalista, feminista, doutora e uma das fundadoras da geração de socialistas italianos” (ANNA KULISCIOFF, [s.d.]). Kuliscioff frequentava a casa de Lombroso e tinha contato com as filhas do criminologista, Gina e Paola.

e minou os esforços para a emancipação feminina. (2013, pp. 188-189, tradução minha)<sup>120</sup>.

Não é, portanto, surpreendente o fato de que Moura se opôs ao tipo de teoria que Lombroso, Ferrero e Bombarda propagavam, sobretudo pelo uso de uma pseudociência com o intuito de perpetuar um prejuízo infundado contra a mulher que era, na realidade, baseado em costumes e superstições muitas vezes ligadas à Igreja, instituição que Moura combate. Ao seu ver, a Igreja fazia um desfavor não só à mulher, mas à sociedade como um todo.

Ademais, em *A mulher é uma degenerada*, Moura discute com grande profundidade a questão da educação e do trabalho feminino, não se furtando de abordar assuntos polêmicos para a época, como a prostituição e o que ela chama de maternidade consciente, sempre tendo em seu horizonte a ideia de fraternidade universal, calcada no ideal socialista, em vez da caridade da religião, pois a primeira traria consigo justiça social, enquanto a segunda não seria capaz de solucionar o problema da penúria (MOURA, 1932a, p. 131).

Além de *Em torno da educação, Renovação e A mulher é uma degenerada*, Maria Lacerda de Moura publicou as seguintes obras: *Religião do amor e da beleza* (1926); *De Amundsen a Del Prete* (1928); *Civilização: tronco de escravos* (1931); *Amai e... não vos multipliqueis* (1932); *Serviço militar obrigatório para a mulher? – Recuso-me! Denuncio!* (1933); *Han Ryner e o amor plural* (1933); *Clero e fascismo – horda de embrutecedores* (1934); e *Fascismo, filho dileto da Igreja e do capital* (1934).

Publicou suas ideias também na imprensa periódica ao longo de sua vida, tendo seus textos estampados nas páginas de *O Corymbo* (1884-1944); *A Lanterna* (1901-1935); *A Plebe* (1917-1951); *O Combate* (1914-192?); *O Grito operário* (décadas de 1910 e 1920); e da revista espanhola *Estudios* (1930-1936), apenas para citar alguns títulos. Moura

---

<sup>120</sup> Lombroso, who was politically liberal and a friend of the feminist Anna Kuliscioff, did not oppose all changes in women's legal status. But he was profoundly troubled by the prospect of a fundamental restructuring of gender roles, as shown by his allocation of the first major section of *La donna delinquente* to proofs of the inferiority of even normal women. Lombroso argued that women are doomed by evolution to be inferior to men – emotionally, intellectually, morally, and physically. By ridiculing intellectual women as masculine and by insisting on maternity as the natural and sole goal of all women, he scientifically affirmed the wisdom of traditional gender roles and undercut efforts for female emancipation (RAFTER, 2013, pp. 188-189).

também organizou e editou cinco exemplares de *Renascença – Revista de Arte e de Pensamento* em 1923.

Além de sua atividade com escritora, realizou conferências em salões e em sindicatos ao longo da década de 1920, como demonstra Míriam Lifichtz Moreira Leite (1984, p. 158–160), e, em 1928, a autora mudou-se para uma chácara, parte de uma comunidade em Guararema<sup>121</sup>, onde residiu até 1937, “período de sua vida em que mais produziu e atuou, já em plena maturidade (41 a 50 anos)” (LEITE, 1984, p. X). Nesse período se envolve mais na luta antifascista, opondo-se frontalmente ao Integralismo e ao governo de Getúlio Vargas (1882-1954), ao publicar em jornais anarquistas e realizar conferências fora do Brasil, mais especificamente no Uruguai e na Argentina, onde se encontrou com Luiz Carlos Prestes (LEITE, 1984, p. X).

Depois dos levantes armados revolucionários (em 23, 24 e 27 de novembro de 1935), o *modus operandi* adotado pelo governo Vargas para reprimir qualquer tipo de manifestação comunista se valeu cada vez mais de “torturas e da violência policial”. A atuação repressiva se intensificou quando o governo finalmente conseguiu se infiltrar entre os seus opositores por meio de Johnny de Graaf, um enviado de Moscou, “incumbido do treinamento em métodos de luta”, que passou a transmitir “as informações a Alfred Hutt, superintendente da companhia de energia Light [...] e o principal agente do serviço secreto britânico no Brasil” (SCHWARCZ; STARLING, 2019, p. 372–373). Em consequência das denúncias de outros delatores, a comunidade em que Maria Lacerda de Moura vivia enfrentou à violência do Estado Novo:

A repressão policial intensificada pelo Governo de Getúlio Vargas em 1935 atingiu em cheio a comunidade de Guararema. Houve invasões de domicílio, apreensão e queima de livros, inquéritos, denúncias, prisões e deportações. Maria Lacerda manteve-se escondida na Freguesia da Escada durante meses e depois voltou a Barbacena, em 1937, para tentar recomeçar a vida de professora de preparatórios, morando na antiga Rua da Boa Morte, onde prosseguiria suas práticas e reflexões de ciências ocultas. (LEITE, 1984, p. X-XI).

---

<sup>121</sup> Comunidade fundada por Artur Campagnoli, imigrante italiano.

Em 1938, retorna ao Rio de Janeiro e passou a trabalhar na Rádio Mairinque Veiga, fazendo a leitura de horóscopos e se aprofundou na prática do ocultismo. Em 1944, faz sua última conferência, intitulada “O silêncio”, para o grupo Fraternidade Rosa Cruz, no Rio de Janeiro. No ano seguinte, morreu em seu apartamento no bairro de Santa Teresa, no Rio de Janeiro (LEITE, 1984, p. XI).

### **1.3 Propércia Correia Afonso de Figueiredo e A mulher na Índia Portuguesa**

Propércia Correia Afonso de Figueiredo foi uma das mais importantes escritoras do início do século XX em Goa e parte de uma família de grande prestígio intelectual na elite católica goesa. Maria Aurora Couto, em *Goa: A Daughter's Story*, comenta que as matriarcas Correia Afonso – Propércia, Carolina e Mariana, Olivia e Luzia – eram, a seu ver, as primeiras feministas com quem havia tido contato (2005, p. 242)<sup>122</sup>. Com o incentivo do pai, Roque Correia Afonso, que encorajava todos os filhos a desenvolverem seu lado criativo, Propércia, que

[...] ascendeu à direção da Escola Normal, era completamente autodidata. Tendo enviuvado muito jovem, ela retornou à casa paterna, um armazém de erudição com uma farta biblioteca. Livros em português, inglês, francês, alemão, latim, bem como jornais e periódicos europeus para adultos e crianças preenchiam seus dias. Não seria um exagero dizer que Goa ainda não produziu uma mulher com sua visão nem com sua capacidade de expressão (COUTO, 2005, p. 246, tradução minha)<sup>123</sup>.

Nascida em Benaulim, Salcete, em 22 de maio de 1882, a escritora foi, como afirmou Maria Aurora Couto, educada em casa. Retomou seus estudos após o falecimento

---

<sup>122</sup> “And then, there were the Correia Afonso matriarchs, my father's first cousins, whom I was taught to address as my aunts – Propercia, Carolina, and Mariana, Olivia and Luzia – whose presence resounds in my mind as one voice, deep, confident and reassuring [...]. I often think of them as the first feminists I have known” (COUTO, 2005, p. 242)

<sup>123</sup> Tia Propércia – Propércia Correia Afonso de Figueiredo – who rose to be the diretor of the Escola Normal was entirely self-educated. Widowed young, she had returned to her father's home, a storehouse of erudition, with a well-stocked library. Books in Portuguese, English, French, German, Latin, as well as journals and periodicals from Europe for adults and children filled her days. It would not be an exaggeration to say that Goa has not yet produced a woman with her vision and capacity for expression (COUTO, 2005, p. 246).

de seu primeiro marido<sup>124</sup>, Dr. Montargon Pereira, com quem se casou aos dezoito anos e com quem teve uma filha, Maria Cristina. Frequentou a Escola Normal de Nova Goa e tornou-se professora do ensino primário. Mais tarde, passou nos exames para professora da instituição em que se formou, ocupando simultaneamente o cargo de inspetora da educação primária em Goa. Em algumas ocasiões, substituiu o diretor da Escola Normal e, de acordo com Aleixo Manuel da Costa, “foi vogal do Conselho de Instrução e do antigo Conselho da Colônia” (1997b, p. 233).

Sua atividade intelectual no meio católico goês de língua portuguesa foi vasta e está estampada nos periódicos *Heraldo* (1908-1947; 1947-1962), *O Heraldo* (1900) e *O Mascotte* (1933-1937). Foi uma das primeiras mulheres a integrar, como sócia, o Instituto Vasco da Gama<sup>125</sup> e publicou grande parte de seus artigos, como veremos a seguir, na revista do Instituto. Ademais, foi membro atuante dos Congressos Provinciais da Índia Portuguesa<sup>126</sup>, tendo ocupado o cargo de secretária e de vogal.

Figueiredo, assim como outros membros de sua família, não restringiam seus contatos apenas ao círculo cristão, expandindo sua circulação também entre os hindus de Goa, expressa em sua colaboração n’*O Académico* (1940-1943), uma revista organizada

---

<sup>124</sup> De acordo com Joseph Clement Vaz, em *Profiles of Eminent Goans* (1997, p. 120).

<sup>125</sup> Fundado em 22 de novembro de 1871 pela iniciativa de Tomás Ribeiro, o Instituto visava apoiar a disseminação das letras e das ciências na então Índia Portuguesa. Em 1924, na ocasião do centenário de Vasco da Gama, “o Governador Geral do Estado da Índia, Dr. Jaime de Morais, aceitando a proposta da Comissão Organizadora dos festejos, e certamente no objetivo de fazer uma comemoração mais útil que as luminárias, de prestar uma homenagem mais perdurável que os fogos de artifício, restabeleceu, sob novas bases, o Instituto Vasco da Gama” (NORONHA, 1926, p. 2). O Instituto contou com sócios renomados intelectuais goeses, como Luis de Menezes Bragança, Froilano de Mello, Panduronga S. S. Pissurlencar, Pedro Correia Afonso, Propércia Correia Afonso de Figueiredo, bem como com sócios honorários como Alberto Osório de Castro (irmão de Ana de Castro Osório) e Branca de Gonta Colaço (filha de Tomás Ribeiro).

<sup>126</sup> Sobre a origem dos Congressos Provinciais, Sandra Ataíde Lobo comenta que sua criação gerou um debate acalorado entre a intelectualidade goesa: “A ideia, na verdade, fora sugerida por Roque Correia Afonso nesse mesmo comício motivando interrogações de António Bernardo de Bragança Pereira em *O Debate*. Correia Afonso, presidente do Comício, proferira um discurso onde, a propósito da autoeducação e da mútua educação apelara, à realização de um Congresso plasmado no movimento indiano. Bragança Pereira esperou vários meses para questionar a ideia de Correia Afonso, mas, na sequência do primeiro artigo, os intelectuais sustentaram uma polémica, na qual a questão do Congresso serviu de pretexto a um debate sobre a vocação interventiva ou liberal do Estado moderno e também sobre a possibilidade de construção de uma identidade nacional goesa. Desta polémica, sobressai a ideia de Correia Afonso de organização de um Congresso Provincial anual inspirado no funcionamento do Congresso Nacional Indiano, que fosse o corolário de uma ampla atividade de debate, propaganda, inquérito e estudo das preocupações goesas desde o nível aldeão, em que os sentimentos expressos pela sociabilidade informal seriam canalizados para a reflexão e ação organizada do pequeno grupo, ao provincial por sucessivo alargamento federado dos grupos de intervenção. Sobressai, ainda, que Correia Afonso visava um modelo alternativo à “política”, afastado a um tempo da vida partidária e da intervenção do poder, como forma de promover a “renascença” goesa por meio da autoeducação da sua população” (LOBO, 2013, p. 299). Os Congressos aconteceram nos anos de 1916, 1918, 1919, 1921, 1923, 1925, 1927, 1929, 1931 e 1933.

pela União Acadêmica e dirigida por um grupo de goeses católicos e hindus que visava “emancipar intelectualmente a mocidade goesa” (MADEIRA, 2019, p. 145). Um dos dirigentes desse periódico foi Ramachondra Xencora Naique<sup>127</sup> (1893-1960) que, assim como Figueiredo, fora professor da Escola Normal, e quem a autora considerava “genuíno Índio no pensar e no sentir, mas sem chauvinismo; professor que é um verdadeiro apóstolo, Ramachondra Naique tem muito que ensinar ao indo português imerso nessa civilização híbrida que nada produz. *Vande mataram*, camarada e mestre<sup>128</sup>” (COUTO, 2005, p. 245). O trânsito de Figueiredo entre os intelectuais hindus não se resumia apenas àqueles que circulavam na Escola Normal: ela também trocou correspondência, pelo menos entre 1936 e 1939<sup>129</sup>, com o poeta Balakrishna Bhagwant Borcar<sup>130</sup> (1910-1984). Nessa correspondência, muitas vezes, os dois discutiam aspectos da cultura goesa. Sua obra, que contempla temas como a educação infantil, a condição da mulher em Goa, bem como história, cultura e literatura goesas (tanto hindu como católica), revela o contato que a autora teve com a *intelligentsia* goesa hindu e a católica. Este contato se reflete também em muitas de suas publicações, a saber: *Os milagres da agulha* (1931); *A mulher na Índia Portuguesa* (1933); *A criança e a língua* (1936); *O significado dos símbolos (Conferência realizada no salão do Instituto Vasco da Gama, a 19 de fevereiro de 1933)* (1937); *A magia do folclore na vida da criança indo-portuguesa* (1938); *No jardim da infância* (1942); *Rabindranath Tagore: o educador* (1942); *Três inéditos*<sup>131</sup> (1945).

Aqui, chamamos a atenção para a história por trás da publicação de *A mulher na Índia Portuguesa*, que saiu como livro em 1933. O estudo fora escrito “a convite do Governo Geral do Estado da Índia para um terceiro volume do livro *A Índia Portuguesa*”<sup>132</sup>

---

<sup>127</sup> Pedro Correia Afonso presta uma homenagem póstuma a Ramachondra Naique no jornal *A Vida* (AFONSO, 1960, p. 1). Ali, enfatiza a importância que Naique teve para a difusão da língua concani ao publicar algumas obras pedagógicas voltadas para o ensino do idioma. Sandra Ataíde Lobo comenta que Naique também foi “membro ativo do Congresso Provincial, sócio do Instituto Vasco da Gama e colaborador do seu *Boletim*, vogal do Conselho Legislativo do Estado Novo e vogal da Comissão Permanente de Arqueologia” (2013, p. 99).

<sup>128</sup> Segundo Sandra Ataíde Lobo, uma “saudação do nacionalismo indiano inspirada na canção de Bankim Chandra Chatterjee” (LOBO, 2013, p. 99).

<sup>129</sup> Cartas sob a guarda da *Krishnadas Shama - Goa Central Library*, em Pangim. Esse espólio contém apenas as cartas remetidas do Propércio Correia Afonso de Figueiredo a Borcar.

<sup>130</sup> Escritor também conhecido como Bakibab Borcar, nasceu no vilarejo de Bori, em Goa. Assim com Figueiredo fizera, estudou na Escola Normal de Nova Goa e trabalhou como professor no estado. Escreveu poesia em marata e concanim

<sup>131</sup> Publicação póstuma organizada por João de Figueiredo, viúvo de Propércio Correia Afonso.

<sup>132</sup> Sandra Ataíde Lobo explica que o livro foi iniciativa “do Governador-geral Jaime de Morais, destinava-se a marcar a representação do território à Exposição Universal do Rio de Janeiro comemorativa do Centenário

(FIGUEIREDO, 1933a). O segundo volume foi publicado em 1923, mas não há notícia do terceiro. Assim, o texto de Figueiredo não foi publicado como havia sido anunciado. Baseada nessa memória, entre 1928 e 1931, a autora publica uma série de treze ensaios chamada “A mulher indo-portuguesa” no *Boletim do Instituto Vasco da Gama* que, em 1933, ganhou o formato de livro em uma separata do *Boletim*, sob o título *A mulher na Índia Portuguesa*. Por essa obra, a escritora recebeu o segundo prêmio na categoria “história, viagens, biografia e etnografia” do VII Concurso de Literatura Colonial da Agência Geral do Ultramar, tendo concorrido apenas com homens<sup>133</sup>: Alfredo Albuquerque Felner<sup>134</sup> (vencedor do primeiro prêmio), Henrique Galvão<sup>135</sup>, Luiz Teixeira<sup>136</sup>, Jaime do Inso<sup>137</sup>, Maurício de Oliveira<sup>138</sup>, Augusto Cabral<sup>139</sup>, Gaspar Ribeiro Villas<sup>140</sup>, Mário Ferreira<sup>141</sup>, João Batista Ferreira<sup>142</sup>, Armando Ferreira<sup>143</sup> e Pedro Muralha<sup>144</sup>. É interessante notar que Propécia Correia Afonso não só é a única mulher como também a única pessoa não europeia a concorrer nessa categoria.

Figueiredo debate, em muitos pontos de seu livro, *A mulher na Índia Portuguesa*, o papel que o catolicismo e o hinduísmo tiveram na história da mulher no território indiano colonizado por Portugal. *A mulher na Índia Portuguesa* foi a primeira obra escrita por uma

---

da Independência, e para a sua elaboração foram convidados alguns dos principais intelectuais católicos republicanos goeses” (2013, p. 52).

<sup>133</sup> O painel de jurados do VII Concurso de Literatura Colonial também era composto unicamente por homens: Lourenço Cayolla presidiu o júri, enquanto Lopo Vaz de Sampaio e Melo, José Gonçalo de Santa Rita, Alberto Osório de Castro e Antônio Eça de Queiroz, filho de Eça de Queiroz, foram os vogais. Vale lembrar que todos eles nasceram na metrópole portuguesa.

<sup>134</sup> Alfredo Frederico Albuquerque Felner nasceu em 1872 em Damão, Índia, filho de portugueses. Foi oficial do exército português e faleceu em 1937. Participou do concurso com o livro *Angola*.

<sup>135</sup> Henrique Carlos da Mata Galvão nasceu em Barreiro, Portugal, em 1895 e faleceu em São Paulo, Brasil, em 1970. Foi oficial do exército português e participou do Concurso com o livro *História do nosso tempo*.

<sup>136</sup> Luiz Teixeira (1904-1978), de acordo com artigo no nº.9 da revista portuguesa *Ilustração*, foi um jornalista português que acompanhou “o ministro das colônias na sua viagem às possessões portuguesas na África” (1933, p. 10). *Na roda do batuque* foi o resultado dessa viagem e concorreu ao Concurso.

<sup>137</sup> Jaime Correia do Inso (1880-1967) foi um oficial da marinha nascido em Portugal. Recebeu o primeiro prêmio no VI Concurso de Literatura Colonial em 1931 e concorreu com o VII Concurso com o livro *Visões da China*.

<sup>138</sup> Maurício Carlos Paiva de Oliveira (1909-1972) foi um jornalista português. Concorreu no VII Concurso com o livro *África de sonho*.

<sup>139</sup> Augusto Cabral (? -?) concorreu com o livro *Em terras distantes*.

<sup>140</sup> Gaspar do Couto Ribeiro Villas (1873- ?) foi um oficial português. Participou do Concurso com o livro *Os portugueses na colonização*.

<sup>141</sup> Mário Ferreira (? -?) inscreveu o livro *João Belo e o império*.

<sup>142</sup> João Batista Ferreira (? -?) participou do concurso com o livro *África Negra*.

<sup>143</sup> Armando da Silva Ferreira (1893-1968) foi um jornalista e escritor português. Inscreveu o livro *Nau Catrineta*.

<sup>144</sup> Antônio Pedro Muralha (1878-1946) foi um jornalista português. Escreveu o livro *A proa de Sagres*.

mulher goesa em Goa que falava da própria situação, tema que depois foi abordado por escritores goeses como Froilano de Mello em uma conferência que foi publicada em 1927 por Jaime Rangel (dono da Tipografia Rangel, em Bastorá, Goa), e Telo de Mascarenhas, em 1943, ambos textos intitulados *A mulher hindu*.

Em seu estudo histórico e etnográfico (LOBO, 2013, p. 52), Figueiredo reconhece o hibridismo como um elemento incontornável em sua sociedade e, para apoiar sua análise de como se deu a evolução da condição feminina nesse meio híbrido, seleciona bibliografia de origens variadas, recorrendo não só à historiografia disponível na época como também aos mitos hindus, vistos por ela como maneira de interpretar o passado.

Para construir uma imagem da presença portuguesa no passado, Figueiredo lê, sobretudo, cronistas de viagem e historiadores portugueses, como Antônio Emílio Almeida de Azevedo<sup>145</sup>, Antônio Lopes Mendes<sup>146</sup>, Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara<sup>147</sup>, Oliveira Martins<sup>148</sup> e Tomás Ribeiro<sup>149</sup>. Na mesma toada, a autora goesa refere-se a estudiosos goeses, como por exemplo, Antônio Francisco Moniz Barreto<sup>150</sup>, A. B. de

---

<sup>145</sup> Antônio Emílio de Almeida Azevedo (1857-1928) foi um magistrado português. Publicou, em 1890, o livro *As comunidades de Goa: história das instituições antigas*.

<sup>146</sup> Antônio Lopes Mendes (1835-1894) foi um agrônomo e viajante português que, no século XIX, viajou pelos territórios portugueses na Índia e pelo Brasil. Essas viagens resultaram em uma série de descrições textuais e iconográficas dos territórios em que esteve.

<sup>147</sup> Joaquim Heliodoro da Cunha Rivara (1809-1879) foi um médico e político português. Viveu por duas décadas em Goa e, durante esse tempo, desenvolveu imenso interesse sobre a história goesa e a língua concaním.

<sup>148</sup> Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894) foi um historiador e político português. Teve papel central na Geração de 70 e no início do século XX. Sendo autor de ampla obra historiográfica, colaborou copiosamente com a imprensa periódica portuguesa.

<sup>149</sup> Tomás Antônio Ribeiro Ferreira (1831-1901) foi um poeta e político português. Em 1870, partiu para Goa para ocupar o cargo de secretário-geral do governo da então Índia portuguesa. Contribuiu com a fundação do Instituto Vasco da Gama, em 1871. Em 1873, publicou *Jornadas*, em que relatou suas incursões no território goês. Foi pai da escritora Branca de Gonta Colaço que, no século XX, foi sócia honorária do instituto por ele fundado em Goa.

<sup>150</sup> Antônio Francisco Moniz Barreto (1862-1927) foi um historiador e advogado damanense. Segundo Aleixo Manuel da Costa, Barreto deixou “numerosa colaboração em jornais como *Heraldo* e *O Anglo Lusitano*, de Bombaim, onde pugnou pelo progresso da terra que lhe deu o berço” (COSTA, 1997b, p. 314).

Bragança Pereira<sup>151</sup>, Filipe Neri Xavier<sup>152</sup>, Francisco Correia Afonso<sup>153</sup>, Sócrates Noronha<sup>154</sup>, J. A. Ismael Gracias<sup>155</sup>, J. J. Correia Afonso<sup>156</sup>, entre outros. Ao comentar o quadro do resto da Índia (britânica e francesa), a autora seleciona outros autores europeus como Montstuart Elphinstone<sup>157</sup>, Louis Jacolliot<sup>158</sup>, Gustave Le Bon<sup>159</sup>, Max Mueller<sup>160</sup>, entre outros.

Ao retratar a questão da mulher nas Índias inglesa e portuguesa, a autora se apoia em alguns textos que refletem especificamente acerca da condição da mulher e sua

---

<sup>151</sup> Antônio Bernardo de Bragança Pereira (1883-1955) foi um magistrado e historiógrafo natural de Utordá, Salcete, Goa. Coursou direito na Faculdade de Coimbra e foi juiz em Goa, Damão e Moçambique. “Foi presidente da Comissão Permanente de Arqueologia desde 1931 a 1951 e nessa qualidade publicou os 28 números da segunda série da revista *Oriente Português*, colaborando nela com trabalhos documentados de alto valor histórico da influência dos portugueses no Oriente” (COSTA, 1997a, p. 124)

<sup>152</sup> Filipe Neri Xavier (1801-1875) foi um historiador e arqueólogo goês. Foi um dos sócios-fundadores do Instituto Vasco da Gama e “o primeiro goês a ser sócio correspondente da Academia de Ciências de Lisboa e de várias outras sociedades literárias, premiado nas exposições de Paris, Porto e Madrastra” (COSTA, 1997a, p. 349)

<sup>153</sup> Francisco Correia Afonso (1893-1961) foi, de acordo com Costa (1997a, p. 222), poeta e professor de literatura inglesa. Irmão de Propércia Correia Afonso de Figueiredo, também foi sócio do Instituto Vasco da Gama, tendo publicado na imprensa periódica goesa.

<sup>154</sup> Sócrates de Sousa E. de Noronha (1855-1934) foi funcionário da Secretaria Geral do governo da Índia Portuguesa e, segundo Costa, “colaborou, largamente, no semanário *Correio da Índia* e noutros jornais do seu tempo” (1997c, p. 364)

<sup>155</sup> José Antônio Ismael Gracias (1857-1919) foi, de acordo com Costa, historiador, arqueólogo, bibliógrafo e funcionário público. Foi sócio de institutos geográficos europeus e publicou largamente não só na imprensa goesa, como em almanaques portugueses e brasileiros.

<sup>156</sup> João Joaquim Roque Correia Afonso (1859-1937), também irmão de Propércia Correia Afonso de Figueiredo, foi advogado, político e jornalista goês. Assim como a irmã, participou ativamente da vida intelectual goesa, publicando na imprensa periódica e colocando-se em defesa da autonomia da Índia Portuguesa.

<sup>157</sup> Mountstuart Elphinstone (1779-1859) foi um historiador escocês e governador da presidência de Bombaim. Escreveu livros sobre a história da Índia, do Império Britânico, além de relatos sobre o Afeganistão.

<sup>158</sup> Louis Jacolliot (1837-1890) foi um escritor francês que atuou como juiz colonial na Índia. O autor francês se debruçou sobre o estudo dos mitos hindus, bem como na tradução de textos indianos para o francês. Escreveu também narrativas de viagem, entre elas *Voyage au pays des bayadères* (Viagem ao país das bailadeiras), publicado em 1873, em que trata das dançarinas dos templos.

<sup>159</sup> Gustave Le Bon (1841-1831) nasceu na França e foi um estudioso em várias áreas, como a física e a sociologia. Tendo formação médica, Le Bon concentrou seus esforços na psicologia, ao teorizar sobre a psicologia de massas. Escreveu, entre as décadas de 1880 e 1890, trabalhos acerca das civilizações indiana e árabe.

<sup>160</sup> Max Müller (1823-1900) foi um acadêmico, filólogo e orientalista alemão. Traduziu obras do sânscrito, como os *Upaniṣad*, e foi um nome importante dos estudos indianos de sua época.

história, como Clarisse Bader<sup>161</sup>, Virgínia de Castro Almeida<sup>162</sup>, Jeanne Chauvin<sup>163</sup>, Robert P. Downes<sup>164</sup>, Judith Gautier<sup>165</sup>, Maria Madalena<sup>166</sup> e John Stuart Mill, para citar alguns exemplos. A grande maioria das autoras e autores europeus que Figueiredo cita fazem parte de uma tradição orientalista e, como consequência essa visão fica impressa também no texto da autora goesa.

Como podemos observar, Figueiredo está atenta ao debate que ocorre na Europa finissecular oitocentista acerca da questão da mulher, incluindo em sua bibliografia o livro do filósofo utilitarista John Stuart Mill, *A sujeição da mulher*, em que advoga pela igualdade de condições entre homens e mulheres. Ao citar o livro *A mulher*, de Virgínia de Castro e Almeida, amiga próxima de Ana de Castro Osório (como prova a correspondência do espólio da escritora)<sup>167</sup>, Figueiredo mostra que tem ciência do contexto português no que se refere à mulher e que nomes como os de Ana de Castro Osório e de Carolina Michaelis de Vasconcelos (tradutora do livro de Willem Stork citado por Figueiredo na bibliografia) não lhe eram estranhos. A intelectual goesa também se refere ao texto “Women”, do livro *Personality*, de Rabindranath Tagore, uma seleção das palestras que o autor realizou nos Estados Unidos. Assim, aciona um vasto repertório intelectual para discutir o papel que a mulher da Índia portuguesa desempenhou no passado e as condições que enfrentavam em seu tempo no campo das leis, do trabalho e da instrução, bem como no campo cultural.

---

<sup>161</sup> Clarisse Bader (1840-1902) foi uma historiadora e escritora francesa. Seu projeto era produzir uma obra histórica sobre mulheres e, por vinte anos, publicou cinco livros sobre as mulheres na “Antiguidade (indiana, grega, romana e na antiga Palestina); em 1883, *La femme française dans les temps modernes* concluiu o seu projeto” (ERNOT, 2007, p. 180).

<sup>162</sup> Virgínia de Castro e Almeida (1878-1945) foi uma escritora portuguesa e, de acordo com João Esteves “amiga íntima de Ana de Castro Osório, apesar de não partilharem as mesmas opiniões políticas e feministas, falece em Lisboa a 22 de novembro de 1945. O seu processo de divórcio com João da Mota Prego foi complicado, doloroso e de enorme violência psicológica, não tendo contado com o apoio da família, nem dos amigos, à exceção daquela escritora, com quem trocou abundante correspondência. Afonso Costa, por intermédio de Ana de Castro Osório, chegou a intervir como advogado neste conturbado processo” (ESTEVES, 2010).

<sup>163</sup> Jeanne Marie Marguerite Chauvin (1862-1926) foi uma advogada francesa, a segunda a se formar no curso de direito em seu país.

<sup>164</sup> Robert P. Downes (1842-1924), reverendo britânico e doutor em direito, escreveu *Woman: Her Charm and Her Power*, publicado em 1900.

<sup>165</sup> Judith Gautier (1845-1917), filha do renomado escritor Théophile Gautier, foi tradutora, poetisa, dramaturga, romancista e crítica literária francesa (RICHARDSON, 1997, p. XXI). Publicou romances históricos que se passavam no antigo Egito, Pérsia, China e Japão.

<sup>166</sup> Maria Madalena Valdez Trigueiros de Martel Patrício (1884-1947) foi poeta e escritora portuguesa. Foi a primeira mulher portuguesa a ser nomeada para o prémio Nobel de literatura em 1934.

<sup>167</sup> Arquivo de Cultura Portuguesa Contemporânea - N12/152 e N12/249.

Diversos de seus textos publicados em separata foram antes publicados nas páginas do *Boletim do Instituto Vasco da Gama*. São eles *O significado dos símbolos* (entre 1933 e 1942); *A criança e a língua. Problema pedagógico do ensino da língua nas escolas primárias da Índia Portuguesa* (1936); *Ética docente (conferência realizada em 1937 aos alunos da Escola Normal Luís de Camões)* (1937); *O jogo, a escola e a vida (conferência feita a convite da União Acadêmica na sede da mesma associação)* (1937); *No país das maravilhas (conferência no Instituto Vasco da Gama)* (1938); *A magia o folclore na vida da criança indo-portuguesa* (1938); *A mão, mestra do pensamento (conferência realizada em 1939)* (1939); *A magia do folclore na vida da criança indo-portuguesa: Parte primeira - o cancionero das mãis* (1940); *Os papa-meninos na Índia Portuguesa* (1941); *Tagore: o educador* (1941); e *A bebé-rei* (1944).

Considerada pelos seus contemporâneos como uma das grandes intelectuais de seu tempo, Propércia Correia Afonso de Figueiredo morreu em 1944, aos 63 anos, “depois de uma longa doença” (VAZ, 1997, p. 121).

#### **1.4 Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes e A mulher indiana**

Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes nasceu em Goa, mais especificamente em Chandor, Salcete, em 09 de junho de 1889, fruto da união de Vicente Paulo Gomes e Ana Maria da Cruz e Gomes, dois goeses católicos. Não há muita informação acerca de sua vida, no entanto, sabe-se que ela concluiu o “o seu curso na Escola Normal, em 1906, pelo regime de 1893, em 1915-1916, frequentou o 3º ano da mesma escola para se munir do diploma do curso no regime de 1907” (COSTA, 1997b, p. 61). De acordo com Aleixo Manuel da Costa (1997b, p. 61), foi professora em algumas aldeias, como Parrá, Colvale, Cansaulim, Chinchinim, Colva e Ribandar, posto anunciado em 1913<sup>168</sup>, quando a escritora tinha 23 anos. Mais tarde, tornou-se professora da Escola Anexa à Normal de Nova Goa. Em 1926, publicou o primeiro volume de seu livro *Sumário da História da Índia*, intitulado *Os portugueses na Índia*. Em 1930, publicou o segundo volume do *Sumário*, sendo tanto esse quanto o volume anterior prefaciados por Ana de Castro Osório, escritora com quem Gomes estabeleceu contato em 1917, ao que tudo indica, por meio do jornal de propaganda feminista dirigido pela autora portuguesa, *A Semeadora* (1915 –

---

<sup>168</sup> In: Legislação e Despachos. Revista Colonial. Lisboa, 25.04.1913.

1918). Gomes publicou ali dois textos de sua autoria enquanto ainda residia em Goa, em Ribandar: o primeiro em 1917 e o segundo em 1918 (ambos foram escritos em 1917).

Em 1933, nos números 1 e 2 de janeiro e fevereiro, a revista *Alma Feminina* celebrou a chegada de Gomes à Portugal<sup>169</sup>:

Encontra-se entre nós a nossa ilustre consocia, a brilhante escritora e distintíssima professora da Escola Normal de Nova Goa, que o público estima e conhece pelos seus notáveis trabalhos históricos entre os quais avulta como obra de grande folego o livro - Sumario da História Geral da India - que alcançou um formidável êxito literário.

Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes acaba de fazer uma interessantíssima viagem de recreio e simultaneamente de estudo pela Italia e França, terminando em Portugal aonde conta repousar alguns mezes.

Os nossos cumprimentos de boas vindas à querida consócia que na India Portuguesa tanto tem pugnado pela C.N.M.P. e a quem a - Alma Feminina - deve páginas magníficas de apreciadíssima colaboração (1933).

Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes foi, de acordo com Filipa Lowndes Vicente (2017, p. 338), “o primeiro caso de uma mulher goesa que se identifica como ‘feminista’”. Antes de sua chegada à Europa, a autora tinha trânsito privilegiado entre feministas portuguesas como Ana de Castro Osório, Adelaide Cabette<sup>170</sup> (1867-1935), Sarah Beirão<sup>171</sup> (1880-1974), entre outras. Essas relações se fortaleceram depois que a autora goesa se instalou em Portugal e, com isso, passou a colaborar com a revista *Alma Feminina* (1917-1946), de propriedade do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas. Ainda no C.N.M.P., na década de 1930, ocupou a posição de secretaria de educação da associação, contribuindo com a evolução do feminismo em Portugal e levando essas ideias para Goa,

---

<sup>169</sup> Segundo Aleixo Manuel da Costa (1997b, p. 61–62), Gomes teria ido à Portugal em licença “com o fim de ampliar seus conhecimentos”, com o fim dela, “foi nomeada para prestar serviço no Ministério das Colônias”.

<sup>170</sup> Adelaide de Jesus Damas Brazão e Cabette foi uma médica, jornalista, escritora e ativista republicana e feminista portuguesa. Criou e participou de associações feministas como a Cruzada das Mulheres Portuguesas, a Liga Republicana das Mulheres Portuguesas, a Liga Portuguesa Abolicionista e o Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas, de que foi presidente.

<sup>171</sup> Sarah de Vasconcelos Carvalho Beirão (1880-1974), foi uma escritora, jornalista feminista e ativista republicana portuguesa. Colaborou com inúmeros periódicos da imprensa lusitana e dirigiu o *Alma Feminina*, órgão do Conselho Nacional das mulheres Portuguesa, que também integrou.

por meio do periódico *O Mascotte*, dirigido por Álvaro de Santa Rita Vás. Além de seus artigos sobre a condição da mulher goesa, publicou, n' *O Mundo Português*, o texto *A língua concani: sua cultura e sistematização* (GOMES, 1935).

Gomes também escreveu outros livros para além dos dois volumes de *Sumário da história da Índia* (1926; 1930), a saber: *Trabalhos manuais educativos. Sua origem e evolução na Índia Portuguesa* (1924); *A repressão do alcoolismo* (1927); *O trabalho feminino, sua orientação e educação* (1927); *Chandrapur não será Chandor? Uma investigação* (1930, 1932); *Assuntos pedagógicos* (1932); *Higiene do ensino para o sexo feminino* (1932); *Identificações de Chandrapur e Sindapur. Chandrapur não será Chandor?* (1932); *Chandrapur, Sindapur e Goa* (1932); *Ainda Chandrapur, Sindapur e Goa* (1932); *A mulher indiana. Conferência* (1934); e *Geografia e História*<sup>172</sup> (s.d.).

A conferência de Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes, *A mulher indiana*, foi realizada em 11 de setembro de 1934 e publicada no mesmo ano. Nesse breve texto, Gomes realiza um percurso pela história da mulher na Índia até o ponto em que pretende chegar, a mulher indo-portuguesa de seu tempo, algo muito semelhante com o que foi feito por Propécia Correia Afonso de Figueiredo, com a diferença de que Figueiredo desenvolve mais seus argumentos – o que se explica pela dimensão própria de cada gênero textual.

Continuou publicando artigos em Goa que versam sobre história, o feminismo português e a condição da mulher indiana em jornais goeses como *Heraldo*, *O Mascotte* e *O Herald*. Morreu em Lisboa, em 7 de março de 1937, sem ter retornado para Goa desde sua ida para Portugal.

Levando, portanto, em consideração os temas abordados como relevantes para o avanço da participação da mulher nas sociedades lusitana, brasileira e goesa, de acordo com as autoras e suas obras acerca do lugar social da mulher – nomeadamente a educação e instrução, a ação política, os papéis de filha, esposa e mãe, o trabalho feminino e a literatura como profissão, além de questões mais ligadas aos contextos locais –, discutiremos, nos próximos capítulos, as rupturas e continuidades que as obras de Ana de

---

<sup>172</sup> A revista *Alma feminina* fez uma homenagem póstuma à Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes, em 1938, que continha uma pequena lista com as obras publicadas da autora. Esse pequeno texto menciona um livro da autora chamado *História e Geografia*, no entanto, não há indícios dele na Biblioteca Nacional de Portugal, em Lisboa, nas Bibliotecas da Universidade do Porto ou da Universidade de Coimbra, tampouco na *Krishnadas Shama - Goa Central Library*, em Pangim, Goa, por esse motivo, não pudemos incluir mais informações acerca dessa obra em específico.

Castro Osório, Maria Lacerda de Moura, Propércia Correia Afonso e Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes promovem em relação à experiência feminina dentro dos sistemas patriarcal e colonial na virada do século XIX para o XX, ou seja, discutiremos como essas obras revelam sua resistência ao poder da dominação masculina, ao mesmo tempo em que, por vezes, cedem a ele para avançar na conquista de direitos e de espaço no âmbito público para um determinado grupo de mulheres.



**Figura 4** – Maria Lacerda de Moura (Créditos: Gioconda Rizz)

# 4

## EDUCAÇÃO FEMININA, PROGRESSO SOCIAL E CIVILIZAÇÃO

### 1. Propostas para uma nova educação e instrução das mulheres

Em seu manifesto em defesa da igualdade de direitos entre mulheres e homens, *Uma reivindicação pelos direitos das mulheres*, Mary Wollstonecraft lamenta o fato de que a grande fonte da miséria que compartilha com outras mulheres é a negligência a que a educação feminina é relegada, constituindo-se apenas de “um falso sistema de educação” (2009, p.74) baseado unicamente em livros escritos por homens que, por sua vez, propositalmente desejam educar mulheres para se tornarem “senhoras atraentes” do que para se tornarem esposas afetuosas e mães racionais. Diz ainda que “as mulheres civilizadas do presente século, com algumas exceções, são unicamente ansiosas para expressar amor, quando deveriam valorizar ambições mais nobres e exigir respeito pelas suas habilidades e virtudes” (2009, p.74). A ideia do “falso sistema de educação” permanece no imaginário feminista e se estende até o início do século XX, se apresentando como uma barreira para o avanço da mulher na sociedade.

A questão da educação feminina em Portugal é articulada de forma esparsa ao longo do século XVIII na *querelle des femmes*, realizada por meio dos folhetos de cordel<sup>173</sup>, questionavam os discursos masculinos que variavam seu ponto de vista sobre a mulher: quando não apresentavam um olhar misógino sobre os comportamentos femininos, narravam as vidas de mulheres virtuosas, santas ou cultas, tendo por modelo o *De mulieribus claris* (1374), de autoria do italiano Giovanni Bocaccio, que reúne uma coleção

---

<sup>173</sup> Vanda Anastácio (2015) demonstra que, apesar do controle exercido pelo trio Inquisição, Desembargo do Paço e Ordinário e pela Real Mesa Censória, os folhetos de cordel eram uma alternativa privilegiada para circular ideias.

de biografias de mulheres consideradas importantes na história e tratadas como uma exceção à regra.

Muito embora *Às mulheres portuguesas* tenha sido publicado por volta de dois séculos depois da *querelle des femmes* portuguesa e um pouco mais de um século depois da publicação da obra seminal de Mary Wollstonecraft, muitos dos temas acerca da educação da mulher debatidos no século XVIII em Portugal e na Europa como um todo ainda estão presentes na obra de Osório num discurso propriamente feminista que começa a se fortalecer apenas na virada para o século XX em Portugal.

Em *Às mulheres portuguesas*, a autora advoga firmemente em prol da educação e da instrução das mulheres de seu país, pois as julga “insuficientemente educadas para serem as companheiras e as mães do homem moderno” (OSÓRIO, 2015, p. 10). Ao longo do livro, Osório utiliza as palavras *educação* e *instrução*, ora com significados distintos, ora praticamente como sinônimos.

Em 1909, a escritora publica *Instrução e educação* em que ela discute a diferença entre os dois substantivos que escolhe para dar nome ao seu livro. A instrução agiria sobre “a inteligência e a memória”, concretizando-se na aprendizagem de línguas, da história e das ciências, por exemplo, enquanto a educação atuaria sobre “a parte moral mais elevada e mais bela do ser humano, que se costuma designar por alma” (OSÓRIO, 1909, p. 5), transformando o indivíduo em um ser digno e de caráter.

Se muitas vezes, em *Às mulheres portuguesas*, a autora já se encaminha, para essa elaboração da diferença entre os dois termos, como quando associa a instrução à inteligência<sup>174</sup> e educação à características morais (ao relacionar palavras como *espírito*, *presciência*, *desenvoltura*, *graça* e *observação* em oposição a *grosseria*, *desconfiança*, *descaramento* e *bisbilhotice*<sup>175</sup>), em outras ela não distingue um elemento do outro, pois

---

<sup>174</sup> “É fundamental este assumpto [a instrução], visto que a nossa civilização se baseia não na força, mas na inteligência, não na rotina, mas no progresso. (OSÓRIO, 2015, p.100).

<sup>175</sup> “A mulher falha de educação é muito mais inferior que o homem, porque são os seus próprios defeitos que se tornam qualidades, elevados pela cultura, encaminhados pela educação.

O que na mulher educada é espírito, é na outra grosseria; o que numa é presciência, é na outra desconfiança; o que numa é desenvoltura e graça, é na outra descaramento; o que numa é observação, é na outra bisbilhotice..

Vai-se a uma fabrica ou a uma oficina, passa-se por uma rua onde há dezenas de homens, principalmente se forem do povo, não se ouve um dito desagradável, não se ouve um riso que moleste; mas onde estiverem duas mulheres as quais a educação não depurou os defeitos, ou cujos espíritos não estejam perfeitamente humilhadas pela dependência, temos dois intoleráveis animaizinhos que riem, falam, troçam, olham mudamente com o propósito ferino de irritar e ferir” (OSÓRIO, 2015, pp. 51-52).

acredita que ambos são instâncias necessárias para que a mulher possa se emancipar intelectual e financeiramente e para escapar de uma vida que considera desonesta ou frívola

Educar a mãe para ser a educadora dos filhos; educar a mulher em geral para viver de si mesma, e para si, quando pertença á enorme legião das que ficam solteiras e portanto, — sem filhos a educar nem casa a governar, deve ser um dos nossos mais porfiados empenhos.

É este o verdadeiro feminismo. (OSÓRIO, 2015, p. 63).

De fato, poucas mulheres em Portugal do início do século poderiam ler seu manifesto – se levarmos em consideração os dados do *Censo da população do reino de Portugal de 1900* –, pois apenas 15,04% das mulheres no país sabiam ler. É também devido às altas taxas de analfabetismo que Osório afirma que a instrução é um assunto fundamental também para o desenvolvimento do país, “visto que a civilização se baseia não na força, mas na inteligência; não na rotina, mas no progresso” (OSÓRIO, 1905, p. 49), chamando a atenção para a associação entre força/rotina, oposta à inteligência/progresso que, por sua vez, remetem, respectivamente, àquilo que é bárbaro e àquilo que é civilizado. Para Ana de Castro Osório, portanto, a instrução é o meio pelo qual Portugal pode fazer parte da civilização: ao suplantar preconceitos enraizados na sociedade portuguesa – exemplificados na tradição popular pelo ditado “mulher que sabe latim e mula que faz him raras vezes têm bom fim” – a mulher cumpriria melhor seu papel de mãe e esposa ao se tornar uma mãe mais instruída e mais capaz intelectual e afetivamente, sendo dotada do direito de escolha, tanto no âmbito privado quanto no público:

O que entendo por desenvolver livremente as qualidades afetivas na mulher – é deixar-lhe o pleno direito da escolha, o direito sagrado de amar ou não amar, de casar ou ficar solteira, sem que isso represente uma vergonha, ou pelo menos um ridículo.

Entendo que o ser humano pertence ao sexo feminino não deve ser coagido pela educação, nem pelos costumes, nem pelas conversas, nem pelos pais – que têm a mania de talhar muito discricionariamente o futuro

dos filhos – a ver no casamento um fim, um ideal completo e único, quase uma obrigação.

Assim como o homem pode ser professor, jornalista, sábio, artista, empregado, operário, tudo enfim, sem que ninguém lhe pergunte pela certidão de matrimônio, sem embargo de serem quase todos chefes de família, não vejo inconveniente a que a mulher procure a sua colocação, tenha o seu curso científico, estude, trabalhe para si, para o seu futuro, para a sua vida autônoma sem se lhe inquirir do seu *estado...* (OSÓRIO, 2015, p. 36)

A instrução seria, portanto, um elemento libertador para a mulher: quando instruída, ela consegue ter uma profissão e, assim, pode optar por não se casar, pois terá autonomia financeira. Como vimos anteriormente, quando Osório escreve seu livro, a mulher ocupava dois lugares perante a lei: o primeiro como filha, subjugada ao poder paternal e, o segundo, como mãe e esposa, sujeita ao marido e dependente das autorizações de seu companheiro para colocar em prática qualquer empreendimento financeiro, seja ele adquirir um imóvel, gerenciar um negócio ou publicar seus escritos. Ao demonstrar que a mulher instruída não precisa do poder parental para vigiar seus atos e que a educação lhe oferece outras possibilidades, Osório advoga pela liberdade individual da mulher, uma ideia do liberalismo burguês.

É por isso que a autora fala, primordialmente, para as mulheres de classe média e alta, cuja educação até então era de salão<sup>176</sup>, baseada em “futilidades” e com o objetivo de torná-las atrativas para pretendentes<sup>177</sup>. Tal tema é abordado largamente no romance, *Mundo novo*, publicado por Ana de Castro Osório pela primeira vez em 1927. Ali, a protagonista, Leonor da Fonseca<sup>178</sup>, uma mulher instruída e pertencente à classe alta que, ao se ver entre se casar com o homem por quem é apaixonada e casar-se com seu amigo, um poeta, prefere mudar-se para o Brasil para explorar um mundo com novas

---

<sup>176</sup> A mãe burguesa procura “dar às filhas educação primorosa, segundo o seu ponto de vista, não se poupando ainda a sacrifícios para que toquem no seu piano, saibam prendas de mãos, e um bocadinho de francês para não se envergonharem numa sala” (OSÓRIO, 2015, p. 132)

<sup>177</sup> “[...] se a fortuna o comporta, vem o professor particular ensinar o que pode a quem não estuda nem deseja saber, desde a pintura sem desenho até a música sem rudimentos. As que não podem ter professores ficam em casa com o pouco que aprenderam, a esperar que os anos, na sua fugitiva carreira, lhes tragam o noivo correspondente” (OSÓRIO, 2015, p. 108–109)

<sup>178</sup> O nome da protagonista homenageia Leonor da Fonseca Pimentel (1752-1799), também conhecida como “a portuguesa de Nápoles”, participou da Revolução Jacobina de Nápoles (1797). Leonor da Fonseca foi também o nome maçom de Ana de Castro Osório.

possibilidades para uma mulher como ela. Muito embora o feminismo que Osório exprime em seus textos de intervenção não se traduza em suas obras literárias é possível reconhecer os dois tipos de mulher que a autora contrapõe no seu ensaio de 1905: a mulher instruída, útil para a sociedade, capaz de elevar o homem e sua pátria, em contraponto à mulher frívola e fútil, que não sabe educar seus filhos apropriadamente e vive de aparências, fruto da educação feminina tradicional (exemplificadas pelas personagens de D. Flora, tia de Leonor, e Bertina, que abandona o filho e o marido, interesse amoroso de Leonor, para tornar-se atriz). João Esteves comenta que Osório revela um conteúdo inerentemente mais conservador em suas obras literárias, porque “a mais genuína das criações [...] não é filtrada por interesses políticos momentâneos e datados, onde acaba por ter opiniões contraditórias com as que sustentou enquanto feminista e educadora”(ESTEVES, 2014, p. 61) O romance *Mundo Novo*, apresenta passagens de um nacionalismo tão exacerbado que, apoiado no colonialismo, acabam revelando ideias racistas. Nesse sentido, chama a atenção a carta que Leonor envia à sua amiga, Regina. Ainda a bordo do navio rumo ao Brasil, Leonor escreve que estavam de passagem por Cabo Verde e descreve a seguinte imagem:

Como os outros debrucei-me na amurada olhando as pequenas embarcações que à força de remos se dirigiam para nós, rodeando o enorme transatlântico, como cardume de peixes atraídos por uma baleia monstruosa que só precisaria resfolegar para os engolir numa golfada, como engolimos sem darmos por isso milhares de micróbios num copo de água que mal nos mitiga a sede.

De todo esses barquinhos subia até nós uma vozearia estranha de pretos, pouco menos que nus, oferecendo aos nossos olhos o espetáculo, que mais ou menos todos conhecemos, de se atirarem à água e num rápido mergulho trazerem nos dentes, ou nos dedos, as moedas que os passageiros lhes lançam.

E um e outro pulam como golfinho, e volta à superfície arreganhando para a cima a dentuça branca, já prontos a novamente mergulhar, se a generosidade do espectador corresponder à sua boa vontade.

As crianças estão divertidíssimas e eu, que me sinto feliz com a sua alegria, dou generosamente a minha cotização para que repitam os saltos e a festa se prolongue (OSÓRIO, 2018, pp. 47-48).

Primeiramente, podemos observar a relação entre *alto* e *baixo* que opõe os viajantes europeus na amurada do navio enquanto os cabo-verdianos, referidos pela narradora apenas como ‘pretos’, estão no mar, algo que estabelece uma espécie de hierarquia visual das relações entre colonizadores e colonizados. Além de estabelecer a assimetria visualmente, a descrição dos cabo-verdianos que os aproxima de animais (‘peixes’, ‘golfinhos’) afasta-os das características humanas para reafirmar sua posição superior, como aponta Albert Memmi:

Considerando e tratando os colonizados como sub-homens, os colonizadores afirmavam ao mesmo tempo a sua própria sobre-humanidade. A diferença significava assim a desigualdade. Como a desigualdade biológica e cultural conduzia à desigualdade econômica e política, isto é, à dominação, podiam agir à vontade, ou seja, em seu proveito. (1993, p. 36)

A cena descrita pela personagem na carta como um ‘espetáculo’ que merece sua cotização para divertir as crianças brancas, se aproxima muito mais de um espetáculo dos horrores da colonização. Sua defesa da superioridade portuguesa se concretiza ainda no estabelecimento da relação entre Leonor e Silvina, empregada da casa dos tios de Leonor. De acordo com a narradora, Silvina identificou-se com Leonor devido ao “instinto de fraqueza e dependência das mulheres do seu sangue meio escravo”. Tal afirmação dita uma hierarquia entre as mulheres, colocando a mulher mestiça como atavicamente dependente da mulher branca, demonstrando que o feminismo da personagem Leonor não chega às mulheres negras e pardas.

Retornando *Às mulheres portuguesas*, quando se trata da educação das mulheres das colônias, nada é dito, assim como pouco aborda as mulheres das classes mais baixas em Portugal. Em um capítulo chamado “A ignorância do povo”, a autora critica o estado da instrução pública, esquecida pelo governo, a ausência de bibliotecas, assim como a formação precária dos professores e seus baixos salários: tudo isso resultaria em uma criança que sabe o suficiente apenas para escrever seu próprio nome antes de se lançar no mundo do trabalho:

Segue-se pois que a criança do povo está condenada a uma eterna penitenciária de ignorância, se antes da escola não houver a creche, não houver o hospital para parturientes, e, antes do hospital, não houver a maternidade, que é a casa onde a mulher pobre passa com descanso salutar os últimos meses da gravidez; se, ao lado da escola, não houver a oficina escolar, o asilo modelo donde a criança, rapaz ou rapariga, saia preparada para entrar desassombadamente na vida, sabendo ganhar a sua subsistência pelo ofício que escolheu. Da escola, assim acompanhada, deverá a criança sair sabendo ler, escrever e contar, sabendo sobretudo trabalhar metodicamente e com nobre orgulho da sua profissão. (OSÓRIO, 2015, p. 177).

A autora sugere, então, que o papel da educação na vida das mulheres do povo estaria ligado à necessidade que elas tinham de ter acesso a creches, maternidades e escolas para seus filhos para que continuassem a contribuir com a família no sustento dos filhos, por outro, ela se abstém de mencionar como a educação poderia mudar a vida das operárias.

Osório identifica alguns fatores como razão do atraso intelectual da mulher portuguesa de seu tempo. Uma dessas causas é a construção de um estereótipo infantil e de inferioridade intelectual feminina que, ao ser perpetrado, relegou a mulher a uma posição de tutelada. Quando alguma delas reunia condições favoráveis (e extraordinárias) para transpor essa pecha, os homens as viam como “raras exceções” e as tratavam como se fossem “quase fora do sexo, seres híbridos, masculinos pela inteligência e só fisicamente femininos” (OSÓRIO, 2015, p. 20). Em decorrência desse tratamento especial, essas “raridades” preferiam manter seu prestígio junto aos homens e desafiá-los e exigir que mais mulheres pudessem ter as mesmas oportunidades. Osório classifica tal comportamento como uma prova do egoísmo dessas intelectuais, sentimento que também identifica nos homens, que têm

[...] culpa em não elevar a mulher, em não fazer dela a sua companheira de trabalho e lutas, em temer a ilustração da mãe de seus próprios filhos; o homem faz mal, porque rebaixando a mulher não se lembra que se rebaixa a si próprio que nasceu dela e dos seus lábios escutou as primeiras lições da vida.

Osório está atenta à relação entre o monopólio masculino da educação e a consequente dependência feminina que mantém a mulher presa no espaço privado. Se a sociedade valoriza a maternidade, ao acusar o homem de “temer a ilustração da mãe dos seus próprios filhos”, Osório busca ajustar o seu discurso aos interesses masculinos, para convencer o seu leitor que quanto mais instruída a mulher for, melhor ela desempenhará seu papel de mãe e de esposa. Desta forma, para Osório, a maternidade acaba sendo o maior dos argumentos para conceder à mais mulheres o direito à educação e à instrução.

Um outro motivo para o atraso intelectual da mulher apresentado pela autora seria a “ vaidade da fidalguia ” portuguesa:

[...] nesta terra em que todos se dizem *filhos dalgo* e se sentem com direitos de *senhores* para escravizar os mais pequenos, não tolerava à mulher que aparecesse em público sem comitiva ... (OSÓRIO, 2015, p. 55)

O costume transmutado em aparente nobreza é apenas uma “prova de desconfiança” na mulher e uma maneira de manter sua subordinação “aos direitos de senhores” dessa tradição fidalga e reconhece, portanto, que não há mérito naquele que mantém sua reputação ilibada só porque está sendo vigiada. Isto posto, a autora comenta que a mulher ilustrada não precisa ser encarcerada para se manter “respeitável”, uma vez que quando entregue ao próprio discernimento, ela faria o que “a consciência esclarecida e o respeito próprio lhe ensinam, e não o que o medo lhe ditar” (OSÓRIO, 2015, p. 53).

Ademais, a educação da mulher, para a autora, proporciona benefícios à família que vão além da sua função como mãe – como um membro útil do grupo familiar, a mulher casada instruída pode trabalhar e contribuir com as despesas do lar, auxiliando o homem, seu companheiro na luta pela vida, e retirando o sobrepeso da responsabilidade financeira de seus ombros, sem desestabilizar a ordem familiar patriarcal. Osório advoga, portanto, por uma nova educação feminina que vá além dos domínios do lar e do bem receber, mas que ensine a mulher a ser útil para sua família e para o seu país, evitando romper totalmente com a relação hierarquizada entre homens e mulheres, num jogo de negociação em que ora faz uma defesa da moral e da família, ora demanda mais liberdades individuais para as mulheres.

Apesar de defender uma nova educação para suas iguais, em *Às mulheres portuguesas* não apresenta um projeto ou cita modelos adequados para que essa nova instrução tome forma. Por meio da análise de sua produção de livros didáticos ao longo da primeira metade do século XX, podemos depreender, com mais precisão, o que está nas entrelinhas de seu texto em *Às mulheres portuguesas* – a formação das crianças portuguesas, meninos e meninas, teria um viés patriótico, cívico, científico e laico, como comenta João Esteves:

[...]onde sobressai a postura laica, a defesa da razão e da ciência, o desenvolvimento da imaginação, o amor à natureza e aos animais, o engrandecimento do trabalho e ensinamentos práticos do quotidiano, a par de um arreigado nacionalismo e patriotismo alicerçados na valorização de figuras da História de Portugal, procurando contribuir para a educação cívica e patriótica das crianças e prepará-las para o dia a dia [...]

O projeto de educação feminina (e mesmo o que elabora mais tarde em suas obras para as crianças) idealizado por Osório se fundamenta nos ideais republicanos e, por consequência no Positivismo, entendido como a principal fonte de onde a República bebe. Sobre isso, Joaquim Pintassilgo diz que

Bem na linha do organicismo que caracteriza essa corrente, o republicanismo imaginava a República como momento de regeneração social, ou seja, de construção de uma nova era, ainda que enraizada no passado da comunidade nacional, mas que a retirasse da decadência em que havia caído, segundo se acreditava, por responsabilidade da Monarquia. Nessa óptica, é à educação que é atribuída a missão de construir o «homem novo» republicano, o cidadão consciente e participativo capaz de garantir a permanência do novo regime. (PINTASSILGO, 2010, p. 182).

Há, dessa maneira, na concepção geral de educação/instrução de Ana de Castro Osório, um elemento que visa alcançar o progresso civilizacional da sociedade portuguesa por meio da evolução intelectual de seu povo, deixando de lado as superstições da

tradição e da religião, substituindo-as pelo ensino científico, passando pelo resgate das figuras nacionais portuguesas. Em consequência disso, a mulher, como mãe e grande educadora, precisaria estar preparada para auxiliar os filhos nessa empreitada.

A questão do desenvolvimento intelectual da mulher como sinônimo de progresso da sociedade está também presente no discurso de Propércia Correia Afonso de Figueiredo e de Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes. Antes de comentar suas ideias sobre a educação, cabe aqui dizer que Figueiredo e, em menor grau, Gomes eram vistas em Goa como “raridades fora do sexo”, como diz Ana de Castro Osório, uma vez que foi mais do que suficientemente educada do que a mulher comum para atuar na esfera pública de seu tempo. Para entender melhor porque elas eram consideradas exceções, basta observar os dados sobre a alfabetização da população de Goa recolhidos no *Censo da população do Estado da Índia Portuguesa em 18 de março de 1921* (1929, pp. 26-27)

| TABELA 1 - Número dos que sabem ler e escrever em Goa |                 |          |                      |          |                          |          |
|---|-----------------|----------|----------------------|----------|--------------------------|----------|
| Ano   | População Total |          | Sabem ler e escrever |          | Não sabem ler e escrever |          |
|   | Homens          | Mulheres | Homens               | Mulheres | Homens                   | Mulheres |
| 1900  | 227.393         | 248.120  | 38.967               | 12.382   | 188.426                  | 235.738  |
|   |                 |          | 17,14%               | 4,99%    | 82,86%                   | 95,01%   |
| 1910  | 230.923         | 255.829  | 45.781               | 16.337   | 185.142                  | 239.492  |
|   |                 |          | 19,83%               | 6,39%    | 80,17%                   | 93,61%   |
| 1921  | 221.429         | 248.065  | 37.938               | 17.357   | 183.491                  | 230.708  |
|   |                 |          | 17,14%               | 7%       | 82,86%                   | 93%      |

(Adaptado do *Censo da população do Estado da Índia em 18 de março de 1921* - vol. I. Nova Goa: Imprensa Nacional, 1921)

Embora a coleta dos dados tenha falhas, como por exemplo, o fato de ter incluído crianças fora da idade escolar sob o critério “não sabem ler e escrever”, assim como a questão do censo de 1910 ter ignorado a parte da população que lia em outra língua que não a portuguesa, é possível desenhar um panorama da diferença educacional entre homens e mulheres em Goa – as mulheres compunham a maior parte da população em todos os três anos em que o censo foi realizado e, ainda assim, eram o grupo com menor número de alfabetizados. As autoras recorrem à história em busca das causas dessa diferença em uma sociedade em que tanto o homem quanto a mulher tinham baixos níveis

educacionais, por isso afirmam reiteradamente que o saber não fora sempre assunto negado à mulher na história do território, mencionando que, na Índia antiga, havia uma cultura filosófica e científica desenvolvida. Figueiredo adiciona ainda que

Temos provas de que o saber não era um fruto proibido para a mulher, mas que pelo contrario lhe era acessível a filosofia e a poesia dos *rixis*, e que ela muitas vezes tomava parte em batalhas do pensamento com os grandes filósofos. A literatura em todos os seus aspectos fazia parte dos 64 *Kalas* do *Kama-Sutra*. A legislação e os costumes da decadência deram, infelizmente, à mulher uma posição subalterna, que se logrou degradante com a introdução do islamismo que, com o sistema do *pardah*, velou a formosa face da mulher e como que colocou a luz da sua inteligência um apagador intelectual... (FIGUEIREDO, 1933, pp. 183-184).

Ao introduzir a seção sobre a educação e a instrução na Índia Portuguesa em seu livro, Figueiredo retoma assuntos discutidos nos primeiros capítulos da obra (“A mulher na Índia antiga” e “A mulher na Índia decadente”) tomando, os *vedas*, os *puranas*, as epopeias sagradas (*Rāmāyaṇa* e *Mahābhārata*) e outros textos do cânone literário e do cânone sagrado hindu como fonte histórica, como por exemplo o *Kāma-sūtra*<sup>179</sup>, mencionado no trecho acima.

Como já dissemos, *A mulher na Índia Portuguesa* é uma análise histórica e etnográfica da evolução da mulher ao longo dos séculos no antigo território português na Índia. O fato de Propércia Correia Afonso de Figueiredo ser uma das poucas mulheres alfabetizadas e com trânsito intelectual privilegiado nas comunidades hindu e católica, impulsionada pelo capital cultural acumulado pela família católica Correia Afonso, faz com que ela reúna condições inéditas para quebrar com o monopólio masculino da escrita e interpretação da história em Goa e com o monopólio europeu sobre o fazer historiográfico acerca das colônias.

Figueiredo (assim como Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes) também se beneficia do discurso republicano português que se espalhava até Goa e exigia os direitos de uma

---

<sup>179</sup> O *Kama-sutra* foi popularizado no Ocidente a partir da tradução de Richard F. Burton, em 1883.

nova mulher capaz de se adequar aos ideais do novo modelo de governo. O discurso republicano na sociedade goesa, de acordo Sandra Ataíde Lobo, perdurou após 1910,

sendo interpretado como promessa de um gradual caminhar para uma ampla autonomia futura, levaria a que dominasse a agenda local nas duas décadas seguintes. Sobretudo até à década de 20, as atenções tenderam a concentrar-se na preparação das elites goesas para representar o papel que lhes cabia. Treinemo-nos para a autonomia – foi o mote inspirador desse estado de espírito, tendo adjacente a valorização da independência intelectual na intervenção pública e da mobilização coletiva transcendente à “política” e aos interesses de campanário (LOBO, 2013, p. 293).

Assim, quando as duas autoras goesas reúnem condições para quebrar com o monopólio masculino da escrita da história em Goa e, em certa medida<sup>180</sup>, com o monopólio europeu sobre o fazer histórico da Índia Portuguesa. Como mulheres não-brancas e colonizadas, parte de uma elite intelectual local, Figueiredo e Gomes têm em suas mãos a possibilidade de interpretar a história de uma maneira nova, movendo outros indivíduos em direção à ação. Na segunda década de século XX, no Congresso Provincial de 1916, Figueiredo chega a propor a formação de uma Liga Feminina em Goa, cujo programa consistiria em:

1º cada senhora e menina que quiser pertencer à liga, procurará ensinar a ler em concanim, a escrever a mesma língua a coser o seu fato, a uma rapariga, filha de mãe analfabeta cristã de mais de 10 anos. 2º Procurará criar e manter relações de amizade com uma menina hindu, aprendendo com ela o alfabeto devanagárico e ensinando-lhe o romano. 3º As senhoras e meninas hindus que queiram prestar o seu concurso, também trabalharão por se aproximar e estabelecer convivência com uma senhora ou menina cristã a quem procurarão ensinar seu alfabeto e aprender o dela (FIGUEIREDO, 1933a, p. 204)

---

<sup>180</sup> Condiciono esse rompimento do monopólio europeu dentro do fazer histórico sobre a Índia Portuguesa devido à adoção, por parte das duas autoras, de uma ótica Orientalista sobre a história da mulher que fica muito patente em suas referências teóricas, discutido no capítulo anterior.

Ainda que a Liga não tenha sido fundada por “falta de boa vontade”, como a autora coloca, é interessante destacar que há em seu programa uma valorização da língua local, o concanim por meio de uma espécie de *tandem*, ou seja, o ensino mútuo e não hierarquizado de línguas. Revela-se aí um ideal mais “nacionalista”, que aproxima a autora de um ensino que colabore com a constituição da identidade local por meio da promoção das línguas vernáculas. Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes também aborda a questão linguística em seu artigo, “Língua concanim, sua cultura e sistematização”, publicado na revista *Mundo Português* em 1935.

Para Figueiredo, a mulher goesa “precisa de uma cultura superior, mesmo para não sair fora do lar, para desempenhar devidamente o que é sem dúvida o seu principal papel de mãe e de dona de casa” (FIGUEIREDO, 1933a, p. 191). Com a instituição da República Portuguesa, Goa vê também um aumento no número de escolas e da aprovação de meninas. A autora comemora também a presença de mulheres na Escola Médica de Nova Goa, no Instituto Comercial, na Faculdade de Letras da metrópole, além das meninas que prestavam exames no Seminário do Rachol. O estabelecimento da Escola Nacional do Sexo Feminino, em 1911, desenvolveu o ensino das meninas e suavizou “o processo que dantes era dogmático” com um programa que contava com o ensino de francês, inglês, rendas, corte de roupas, pintura, bordado e música – disciplinas que ainda estavam voltadas exclusivamente para a manutenção do lar.

Se Figueiredo discute apenas superficialmente uma proposta de educação para a mulher indo-portuguesa, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes desenvolve, no livro *Assuntos Pedagógicos* (1932), um panorama mais completo do que acredita ser a educação feminina ideal – aquela que forma primeiro a mãe, para depois avançar para o âmbito público. Em um texto publicado em 1914 e incluído nos *Assuntos pedagógicos*, Gomes fala, da higiene do cérebro feminino, baseando-se na concepção pseudocientífica de que as mulheres estariam mais predispostas a doenças nervosas, mas que, ainda assim, os governos devem encontrar uma maneira de transformar as mulheres em “instrumentos do progresso” (1932, p. 128).

Levando isso em consideração, a autora sugere que meninas e meninos sejam ensinados a partir de programas de ensino diferentes, pois seriam indivíduos diferentes entre si, não só devido a biologia, mas ao atraso histórico que preveniu que a mulher

estivesse no mesmo nível educacional do homem. Antes dessa idade, o programa nas escolas infantis deveria ser comum, devendo o ensino do português ocorrer por intermédio do concanim. No primeiro e segundo graus, Gomes sugere que o ensino de ginástica seja inserido no programa das escolas femininas, além da economia doméstica, costura e de labores. Justifica que esse seria um programa de ensino que não sobrecarregaria a mulher indo-portuguesa, “vítima de diversas correntes civilizadoras que sobre ela gravaram vestígios” (1932, p.133), ensinando-as primeiro a desenvolver as qualidades de dona de casa para, em outra etapa, ensiná-las as letras e as ciências.

No mesmo livro, mas em um ensaio publicado em 1931, Gomes ainda advoga pelo ensino doméstico, mas abandona a ideia de que as mulheres seriam sobrecarregadas por outros assuntos. Reproduzo aqui o programa de ensino sugerido por ela para o estabelecimento de uma escola profissional doméstica, para transformar as mulheres indo-portuguesas em cidadãs úteis para a família e para a sociedade:

[...] Os conhecimentos ministrados nesta escola deverão ser gerais e especiais:

(a) Os gerais compreenderão:

- 1 - Português e inglês;
- 2 - Aritmética prática, aritmética comercial e escrituração;
- 3 - Ciências naturais aplicadas;
- 4 - História pátria, Educação Cívica e Moral;
- 5 - Direito elementar;
- 6 - Pedagogia elementar;
- 7 - Educação física (ginástica);
- 8 - Higiene e puericultura.

(b) Os conhecimentos especiais compreenderão:

- 1 - Artes Culinárias;
- 2 - Corte e confecção de roupa branca e fatos;
- 3 - Lavagem de roupa e engomados;
- 4 - Desenho e pintura;
- 5 - Música e canto;
- 6 - Rendas e bordados;
- 7 - Trabalhos manuais regionais;
- 8 - Horticultura e floricultura;

9 – Avicultura;

10 – Criação e engorda de suínos (GOMES, 1932, pp. 179-180)

O que se observa nesse programa sugerido para a mulher por Gomes é uma aproximação à educação republicana, de cunho positivista, principalmente no que diz respeito ao estudo da história pátria, da educação cívica e moral, da aritmética e das ciências naturais. Vale lembrar que a autora já estava em contato com o feminismo português, uma vez que podemos verificar a presença de seus escritos nos periódicos *A Semeadora*, em 1917, – o que nos faz supor que ela já estava em contato com Ana de Castro Osório – e na *Alma Feminina*, em 1931.

Maria Lacerda de Moura, por sua vez, diverge bastante de muitas de algumas das feministas de seu tempo, principalmente na questão da maternidade, apesar de ainda ter algumas críticas comuns à Ana de Castro Osório, como, por exemplo, quando prega o fim do ensino confessional e da interferência da Igreja na sociedade.

A autora brasileira entende que o ensino de seu tempo não preparava o indivíduo para o que ela chama de “necessidades da vida” (MOURA, 1932a, p. 94), pelo contrário, aprofundava as superstições e preconceitos, culminando na decadência da sociedade e no crescimento da burocracia. Como solução, a autora sugere que se invista em um tipo de ensino que produza algo para a sociedade. Nesse sentido, Moura propõe que se invista no trabalho profissional obrigatório e na educação profissional, diferente daquela preconizada nas escolas agrícolas, que apenas serviam para formar candidatos a empregos públicos.

A divergência de Moura com outras feministas repousa na sua ideologia: por ser anarquista, tem críticas profundas ao modelo positivista e liberal, e seus efeitos na educação, acreditando que nenhum avanço social poderia se concretizar para mulheres ou homens enquanto o sistema econômico capitalista não fosse derrubado. Assim baseia seu “novo regime social” (1932a, p. 96) no socialismo utópico de Claude Henri de Rouvroy, o Conde de Saint-Simon (1760-1825), que proporcionaria um benéfico desenvolvimento técnico da sociedade como um todo a partir da classe industrial, composta por artistas, artesãos, industriais e cientistas, ou seja, aqueles que realizam o trabalho produtivo. Também se fundamentava em Robert Owen (1771-1858), um reformista social cooperativista, e em Charles Fourier (1772-1837), que propõe uma organização do

trabalho baseada nos *falanstérios*, unidades habitacionais comunitárias em que os indivíduos seriam iguais entre si, sem distinção entre homens e mulheres, e exerceriam atividades em conformidade com suas vocações. A educação ideal para desenvolver essa nova sociedade, para Moura, encontraria respaldo ainda nas ideias sobre educação de Maria Montessori (1870-1952), de Friedrich Fröebel (1782-1852), da escola de Schnepfenthal<sup>181</sup> e de Francisco Ferrer (1859-1909).

É interessante notar que Moura cita os filantropinistas<sup>182</sup> da escola de Schnepfenthal como uma tentativa de instaurar esse novo regime social por meio da pedagogia. É importante frisar que a autora reconhece que é uma *tentativa*. No quesito educação profissional (muito embora houvesse uma valorização do trabalho manual) a escola Schnepfenthal entendia que o trabalho estava atrelado a um sistema de avaliação meritocrático, consistindo na atribuição de “méritos” aos alunos de acordo com seu comportamento. Além disso, como coloca Heikki Lempa (2006, p. 749), havia, por trás da ideologia da escola, um caráter patriarcal: as celebrações escolares giravam em torno da figura do pai (que se materializava em Christian Gotthilf Salzmann) e os seus manuais de ginástica estabeleciam os ideais de masculinidade da época.

Moura parece perceber as contradições do ensino da Schnepfenthal ao opô-la às escolas de Fröebel e Montessori. Nesse sentido, a autora valoriza um tipo de ensino em que as crianças seriam educadas para a vida e, desde seus primeiros anos, no jardim de

---

<sup>181</sup> O Instituto Schnepfenthal foi fundado em 1784 em Gotha, Alemanha, por Christian Gotthilf Salzmann (1744-1811). Inicialmente, era um instituto só para meninos, mas passou a aceitar meninas como internas, à medida que as filhas e netas de Salzmann foram se tornando alunas da instituição (LEMPA, 2006)

<sup>182</sup> O filantropinismo é um sistema educacional idealizado por Johann Bernard Basedow que se alicerça nas ideias de Rousseau e do iluminismo alemão. De acordo com Friedrich Lauchert (CATHOLIC, 1913, p. 797) (1913, p. 796-797), “*As the name signifies, it was to be a school of philanthropy for teachers and pupils. In contrast to the severe discipline of earlier days, children were to be trained in a friendly and gentle manner, instruction was to be made attractive, study as easy and pleasant as possible. The standard in forming the course of study was the practical and useful. Languages were to be taught more by practice and speaking than by the learning of grammatical rules, Latin, German, and French being regarded as the most important. Special attention was also given to the more practical studies, as arithmetic, geometry, geography, drawing, and natural science. Basedow and his successors deserve credit for their improvement of methods and educational appliances. Special stress was laid on physical development. The fact that children belonged to a particular nation or religious confession was disregarded; education was to produce cosmopolites*” [“Como o nome aponta, era uma escola de filantropia entre professores e alunos. Em oposição à disciplina severa de outrora, as crianças deveriam ser treinadas de maneira amigável e gentil, a instrução deveria ser atraente e o estudo tão fácil e prazeroso quanto possível. O padrão para formar o curso dos estudos era ser prático e útil. Línguas deveriam ser ensinadas mais pela prática e pela fala do que pelo aprendizado de regras gramaticais, sendo latim, alemão e francês consideradas as línguas mais importantes. Era dada uma atenção especial aos estudos mais práticos, como aritmética, geometria, geografia, desenho e ciências naturais. Basedow e seus sucessores merecem crédito por melhorar métodos e dispositivos educacionais. O fato de as crianças pertencerem a uma nação ou religião particulares era desconsiderado; a educação deveria formar cosmopolitas” (tradução minha)].

infância (idealizado por Fröebel), seriam estimuladas a se tornarem indivíduos autônomos por meio do uso de materiais<sup>183</sup> apropriados e da disposição da sala de aula. Tudo isso motivaria a criança a tomar decisões e resolver os problemas colocados pelas atividades pedagógicas. Montessori e Fröebel viam a criança não como um adulto em miniatura, mas como um indivíduo em formação; por isso, precisavam entrar em contato com o mundo através dos sentidos e desenvolvê-los autonomamente. Dessa forma, a criança seria, então, preparada para a vida, recebendo ferramentas para “descobrir as vocações, as tendências, os gostos, as modalidades de atividades”, familiarizando-se “com as ocupações quotidianas” (MOURA, 1932a, p. 97)

Vale lembrar que Moura não valoriza o método Montessori apenas pelo seu foco na escola primária, mas por seu caráter científico e pela visão de Maria Montessori sobre o papel da mulher no século XX, que se refletia no projeto pedagógico da autora italiana. Sobre esse papel da mulher, Gerald Lee Gutek comenta que Montessori acreditava no papel libertador da ciência que, por sua vez, resgataria as mulheres do trabalho doméstico e permitiria que elas se realizassem como pessoas, além de possibilitar que elas educassem seus filhos por meio de uma pedagogia baseada em fatos científicos (MONTESSORI; GUTEK, 2004, p. 6). A pedagoga italiana também rechaçou pensadores que se fiavam em argumentos não-científicos ou em clichês para justificar a inferioridade da mulher perante o homem:

Montessori se opôs ao historiador francês Jules Michelet (1798-1874), defensor da ideia de que mulheres eram naturalmente mais fracas e precisavam de tutela e treino dos homens, mais poderosos e inteligentes. Ela desconsiderou os argumentos do teórico do sindicalista radical Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) que, em sua crítica à economia capitalista, argumentou que o capitalismo relegava a mulher a ser uma dona de casa ou uma prostituta. Deve ser destacado que Proudhon não disse que as mulheres estavam limitadas a essas situações nada invejáveis por sua

---

<sup>183</sup> Fröebel se filiava à filosofia idealista e acreditava que as crianças eram dotadas com poderes espirituais que se desenvolveriam num ambiente educacional que encorajasse o aprendizado por meio do auto aprendizado e de materiais específicos, os chamados “presentes” (MONTESSORI; GUTEK, 2004, p. 41). A pedagogia montessoriana também prevê o uso de materiais específicos e uma sala de aula com móveis adaptados para a altura da criança e em que a criança pudesse se mover com mais liberdade, abandonando a disposição das carteiras da escola tradicional e a obrigatoriedade dos alunos se manterem sentados (MONTESSORI; GUTEK, 2004, p. 48).

natureza, mas pelo sistema da propriedade privada que as subordinava. Montessori contestou o criminologista e médico Cesare Lombroso (1835-1909) que era considerado como um especialista em antropologia criminal. Montessori afirmava que não existia nenhum fundamento científico que substanciava a definição de Lombroso da mulher como um organismo incompleto, em um estado de desenvolvimento interrompido. Ela rejeitou firmemente a opinião de um de seus antigos professores na Universidade de Roma, o conhecido antropólogo Giuseppe Sergi, que previa que a igualdade social feminina destruiria a família e erodiria a estabilidade da sociedade (MONTESSORI; GUTEK, 2004, p. 6, tradução minha)<sup>184</sup>.

Percebe-se que há entre as ideias sobre a mulher de Maria Montessori e Maria Lacerda de Moura muitos pontos de convergência, principalmente no que diz respeito à valorização da ciência em detrimento de clichês, superstições e preconceitos eternizados em discursos pseudocientíficos que naturalizavam uma suposta inferioridade feminina. Isso fica claro na crítica de Montessori a Lombroso e, no caso de Moura, ao longo do livro *A mulher é uma degenerada*, que parte do argumento de Miguel Bombarda para discutir a questão feminina no Brasil.

Moura ainda acredita que a escola deveria ser “o atelier do pensamento e não da instrução” (1932, p. 121), baseada nos preceitos de John Dewey (1859-1952), mas principalmente, na Escola Moderna de Francisco Ferrer (1859-1909), que também era um modelo para Ana de Castro Osório<sup>185</sup>. Ferrer foi um educador espanhol que, apesar de ter

---

<sup>184</sup> “Montessori challenged the French historian Jules Michelet (1798–1874), who argued that women were naturally weak and required tutelage and training from the more powerful and intelligent males. She discounted the argument of the radical syndicalist theorist Pierre Joseph Proudhon (1809–1865), who, in his critique of the capitalist economy, argued that capitalism relegated a woman to either being a housewife or a prostitute. It should be noted that Proudhon was not arguing that women were limited to these unenviable situations by their nature; rather, the system of private property placed them in subordinate positions. Montessori challenged the Italian criminologist and physician Cesare Lombroso (1835–1909), who was regarded as an expert on criminal anthropology. Montessori stated that there was no scientific support to substantiate Lombroso’s definition of a woman as an incomplete organism in a state of arrested development. She firmly rejected the opinion of one of her former teachers at the University of Rome, the noted anthropologist Giuseppe Sergi, who predicted that women’s social equality would destroy the family and erode the stability of society” (MONTESSORI; GUTEK, 2004, p. 6).

<sup>185</sup> Na ata da reunião da Liga Republicana das Mulheres, realizada no dia 26 de setembro de 1909, presidida por Maria Velleda, consta uma homenagem a Francisco Ferrer, preso pelo governo espanhol acusado de incitar uma revolta (Arquivo de Cultura Portuguesa Contemporânea, A/6523). Ana de Castro Osório discursa na sessão organizada pela L.R.M.P. também em protesto ao fuzilamento de Ferrer pelo governo espanhol (ESTEVES, 14/01/2022 22:08:002014, p.15)

tido ideias republicanas radicais no início de sua vida política, passou a se identificar com a extrema esquerda do final do século XIX (AVRICH, 1980). A teoria pedagógica da Escola Moderna se apoiava nos conceitos de Rousseau, Pestalozzi, Froëbel, Kropotkin, Tolstoy e Fourier (autores a quem Moura também se refere) e rejeitava a terminantemente qualquer interferência da Igreja ou do Estado na educação, pois considerava que essas instituições transformavam a escola em um instrumento de dominação nas mãos da burguesia. Assim, a Escola Moderna, ao privilegiar a não-sujeição dos alunos, não tinha programas rígidos nem horários, uma vez que não desejava interferir na liberdade dos alunos e alunas. O aprendizado por meio de livros era evitado até os dez anos: antes disso, as atividades realizadas pela criança eram voltadas para o desenvolvimento de habilidades manuais (marcenaria, desenho e tecelagem) – algo parecido com o programa que Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes desenha para as escolas goesas em seu ensaio. Dessa maneira, sem a superficialidade da repetição, os alunos da Escola Moderna aprenderiam a pensar por si próprios, sem a imposição de hierarquias, sejam elas provenientes da Igreja, do Estado ou do próprio professor.

Moura vê nessas propostas para educação uma preparação para um futuro, quando todas e todos serão membros do proletariado, produtores na sociedade, fato que ela dá como certo, apesar de o contrário ter se tornado verdade. Ademais, a educação organizada em oficinas escolares seria mais igualitária e evitaria o “esgotamento nervoso” que Bombarda atribui à mulher:

Forçoso é convir: daqui a pouco desaparecerá de verdade a aristocracia do nome e a burguesia do dinheiro e da sociedade ociosa.

O proletariado constituirá uma classe única por que toda a humanidade será produtora embora se conserve para todo sempre a aristocracia do pensamento de da arte, a desigualdade natural.

Todos terão a necessidade de uma profissão manual e esse treinamento deve ser continuado na escola primária e superior uma vez iniciado nas escolas maternais e jardins de infância.

A oficina escolar além de assegurar à criança mais tempo na escola ou assegurar a frequência, estabelece união mais solida, maior camaradagem entre alunos e mestres, desenvolve aptidões latentes, aproveita melhor as crianças menos inteligentes e vadias, estabelece

igualdade na sociedade escolar – elevando, em consequência, o nível intelectual das massas, finalmente evita o esgotamento nervoso cuja farta messe é colhida na atual escola primária. (MOURA, 1932a, p. 100).

Moura diverge da defesa que Osório, Figueiredo e Gomes realizam de que a mulher deve ser educada primordialmente porque é a educadora dos filhos. Para a escritora brasileira, embora a missão da mulher seja ser mãe, ela também é “colaboradora na coletividade humana” (1932a, p. 101). Tratar a maternidade como função primordial da mulher na sociedade significa ignorar o interesse coletivo e aprisionar a mulher. Portanto, para bem cumprir suas funções como mãe, quando a mulher quisesse ser mãe, e parte produtiva da sociedade, ela deve ser educada para além da maternidade.

A autora justifica ainda que uma revolução na educação é necessária, uma vez que a instrução vigente deseducava, promovendo o atraso do cérebro feminino que fora “submetido a uma seleção cujo resultado desastroso fez dela o *bibelot*, a *melindrosa*, a *mundana*, conservou-lhe a medula, a psiché infantil” (1932a, p. 102). Observamos aqui ecos do discurso evolucionista aplicado à questão de gênero: as mulheres que, segundo Bombarda, seriam inferiores ao homem, intelectualmente, fisicamente e moralmente, assim o são graças ao homem que desviou a seleção natural da mulher para se adaptar aos desejos masculinos – uma educação degenerada corrompeu a mulher.

Tendo em vista a discussão que realizamos a partir das propostas para a educação dessas quatro intelectuais militantes da causa da mulher, é possível depreender que, em cada um desses projetos para a instrução feminina, sejam eles mais progressistas ou mais conservadores, há uma tentativa por parte das autoras de movimentar a sociedade a partir de seus escritos e sua ação social em prol do avanço da condição feminina pela via da educação e da superação de sua suposta inferioridade. Se elas têm muitas diferenças, seja porque adotam ideologias diferentes, seja porque falam de sociedades ainda coloniais/colonizadoras (como é da relação entre Goa e Portugal) e de ex-colônias (Brasil), acabam sempre associando a questão do saber/poder à da civilização como um dos fins da transformação do lugar social da mulher. A afirmação que atrela o nível de instrução formal da mulher ao nível civilizatório da sociedade em que vive, observada na

citação que fizemos do livro de Figueiredo, também está presente nas ideias expressas por outras autoras que veremos a seguir.

## 2. A mulher como agente da civilização: uma noção europeia, burguesa e branca

Para seu bem, e, mais ainda, para bem da sociedade que não pode já dispensar-lhe o concurso, preciso se torna que a mulher saia desta situação que a inferioriza, e a inutiliza como fator importante da civilização (OSÓRIO, 2015, p. 145, grifo nosso).

A qual civilização Ana de Castro Osório se refere? De fato, discutir a palavra *civilização* por si só é uma tarefa hercúlea, no entanto, faz-se importante entender o surgimento e a evolução do termo na história para compreendermos o seu sentido no momento em que Osório a utiliza em seus textos, bem como de que maneira essa palavra tangencia a questão da educação feminina.

Sobre o surgimento e estabelecimento do mesmo termo na língua inglesa, Raymond Williams, em *Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade* (2007, p. 83-85), demonstra que a palavra *civilise* surge no século XVII a partir do vocábulo francês *civiliser*, cujo uso se torna frequente no século XVI e deriva latim *civil*. Williams indica ainda que a palavra *civil*, no inglês, data do século XIV, mas que “adquire sentidos ampliados de ordeiro e educado” no século XVI. *Civility* foi, de acordo com Williams, a palavra usada nos séculos XVII e XVIII “em contextos nos quais se esperaria encontrar *civilisation*”. É no século XVIII, no entanto, que a palavra se torna “uma combinação específica das ideias de um processo e de uma condição adquirida” (2007, p.83), ou seja, aponta para uma noção de progresso humano apoiado no iluminismo:

*Civilização* expressou esse sentido de progresso histórico, mas também celebrou o sentido associado de modernidade: uma condição adquirida de refinamento e ordem. Na reação romântica contra essas pretensões da *civilização*, palavras alternativas desenvolveram-se para exprimir outros tipos de desenvolvimento humano e outros critérios para o bem-estar humano, notadamente CULTURA (v.). No final do S18, a associação de civilização com refinamento e maneiras era normal tanto no inglês como

no francês. Burke escrever em *Reflexões sobre a Revolução em França*; “nossos costumes e civilização, e todas as coisas boas que deles decorrem”. Aqui os termos parecem quase sinônimos, embora devamos observar que *maneiras* tem uma referência mais ampla que no uso moderno corrente. A partir do início do S17, o desenvolvimento de civilização para seu sentido moderno, no qual se enfatiza tanto a ordem social e o conhecimento ordenado (mais tarde, CIÊNCIA [v.]) quanto o refinamento de maneiras e o comportamento é, de modo geral, mais precoce no francês do que no inglês. (WILLIAMS, 2007, p. 83).

Vemos, portanto, que, a partir do século XVIII, o sentido de *civilização* na língua inglesa se estabelece não só como sinônimo de refinamento, polidez, mas como nível de desenvolvimento cultural e tecnológico de uma sociedade. Todos esses significados estão atrelados a uma noção de progresso histórico, invariavelmente oposta à barbárie.

No caso da palavra em língua portuguesa, Luís Felipe Silvério Lima (2012), ao reconstituir o emprego de *civilização* e palavras correlatas nos dicionários de língua portuguesa publicados entre 1562 e 1831, demonstra que, “nos dicionários da segunda metade do século XVI a primeira do século XVII apareceram as conversões entre os termos latinos *civilis*, *civilitas*, *civilter* e seus correlatos para o português” (LIMA, 2012, p. 68). Ao longo da pesquisa relatada em seu artigo, Lima aponta para uma tensão posta pelo significado do termo *civilidade* como relatada por Rafael Bluteau em seu *Vocabulario Portuguez e Latino* (1712-1728):

Ainda que associemos, atualmente, “civilidade” e “civil” a ser civilizado e polido (como presente atualmente na sexta definição de civil no dicionário Houaiss), a acepção dicionarizada até inícios do século XVIII não era exclusivamente essa. Podia ser também próxima a de descortesia – o que indicava o caráter não cortesão, pouco “político” (polido e civil, ao mesmo tempo) do povo, dos que não eram fidalgos –, e de vilania e rusticidade – o que apontava para o aspecto camponês, dos rústicos (ou vilões) que viviam próximos à natureza, e, portanto, dir-se-ia mais tarde, não civilizados. Parafraseando Bluteau, qualificariam a natureza da gente baixa de inclinação para o mal. (LIMA, 2012, p.72)

É interessante notar a mudança semântica que a palavra sofre ao longo do século XVIII. Lima demonstra que, em alguns dicionários e em textos portugueses, há até mesmo o uso do termo *civilidade* ligado à ação religiosa “agindo para ‘a civilidade dos índios’, por meio da ‘educação pública’, do ensino da língua portuguesa, dos ‘bons costumes’, das ‘Leys da honestidade, e da polícia’ (e da ‘liberdade do commercio!’)” (LIMA, 2012, p.73). Há, portanto, uma associação da não-civilidade dos povos indígenas, que passariam à civilidade com a conversão, à não adoção da língua portuguesa, das crenças e dos costumes europeus. Se nos séculos XVI e XVII, os termos latinos de radical “civi”, bem como seus correlatos, eram vertidos para o português na tentativa de dar conta da relação entre cidade e campo/cortesão e camponês (LIMA, 2012, pp. 68-72), a nova palavra, *civilidade*, emerge em uma conjuntura em que o modelo colonial faz parte do contexto do português e do europeu.

Ainda de acordo com Lima, os termos *civilizar* e *civilizado* fazem suas primeiras aparições em textos oficiais e dicionários da segunda metade do século XVIII a partir da palavra francesa *civilizer*. Se, por um lado, o termo *civilizar* aparece em fontes impressas em língua portuguesa desde a segunda metade do século XVIII, no *Diretório dos Índios*<sup>186</sup>, por exemplo, por outro, foi apenas no século XIX que o termo *civilização* entrou “lentamente para os repertórios lexicográficos” (2012, p.76), tendo como ponto de partida a entrada do *Dictionnaire de l’Académie Française* (1798), que focava na “*action de civiliser, ou état de ce qui est civiliser*”. *Civilização*, era, portanto, “retirar alguém de um estado de falta de urbanidade, de polidez, de cultura” (LIMA, 2012, p. 79).

Quanto ao termo *civilização*, Lima relata que “a evolução entre *civilização-polícia-polidez* foi explicitada em português no *Ensaio sobre alguns synonymos da língua portuguesa* de 1824” (2012, p. 80) e que, nesse mesmo ensaio, Francisco de São Luiz afirmara ser preciso diferenciar termos similares; assim, traçou os limites entre os termos *civilizado* (“quando tem deixado os costumes bárbaros”), *policiado* (“quando, por obediência às leis, tem adquirido o hábito das virtudes sociaes”) e *polido* (“quando em

---

<sup>186</sup> Instituídos no governo do Marquês de Pombal, os diretórios eram povoamentos que mesclavam povos indígenas e europeus no norte do Brasil, com o intuito de converter aqueles povos aos costumes europeus, no intuito de aumentar o contingente de colonizadores naquela região.

suas acções mostra urbanidade, elegancia e apurado gosto”)<sup>187</sup>. Desta forma, Lima conclui que civilizar e, mais tarde civilização aparecem com o sentido

de educar os povos e retirá-los não só de seu estado rústico, mas também bárbaro e, sobretudo, selvagem. Não é à toa que um dos textos, afora os dicionários, no qual identifiquei de modo recorrente o emprego foi o Diretório, voltado para civilizar e cuidar da civilidade dos selvagens e bárbaros índios desregrados e sem polícia do Pará e Maranhão. O fato de civilização aparecer nos dicionários de Trévoux e de Terreros y Pando referentes ao trabalho missionário com os índios (e especificamente no Brasil, no segundo) não deixa de reforçar essa hipótese. Talvez civilizar fosse entendido mais como um ato inscrito na missão do Império Português em tirar os índios do estado de selvageria (e com isso garantir o tamanho de seus domínios), do que educar e polir as rústicas e vis gentes de seus campos, vilas e aldeias. Civilizar era uma dimensão para manter o Império, retirando o selvagem do seu estado bárbaro e tornando-o subjugado ao poder soberano das Leis da Cidade, mas a civilidade (em ambos sentidos) – e depois a polidez – servia para distinguir quem verdadeiramente era civilizado no interior dessa Cidade (LIMA, 2012, p. 81).

A evolução da palavra *civilização*, tanto no contexto das línguas inglesa e francesa quanto no da língua portuguesa, combinada ao fato de que as autoras ainda estão imersas no imaginário do Império Colonial Português nos leva a identificar uma dicotomia nos sentidos da palavra *civilização*: um deles, associado ao progresso histórico, ao refinamento e à polidez que a mulher civilizada teria ao fazer parte do mundo da instrução e das leis, além da própria noção de cultura como traços e costumes de um povo; e um outro sentido ligado ao mundo colonial, em que pessoas em estado bárbaro, são subjugadas ao poder do império. Essa dicotomia também se justifica, no imaginário colonial por meio das teorias da antropologia criminal, do darwinismo social, do

---

<sup>187</sup> S. LUIZ, Francisco de. Ensaio sobre alguns synonymos da língua portugueza por D. Fr. Francisco de s. Luiz, sócio effectivo da Academia Real das Sciências, &c, &c. 2<sup>a</sup> ed. Lisboa: na Typografia da Academia R. das Sciencias, 1824. Vol.1, p. IV. IN: LIMA, Luís Filipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). *Almanack*, n. 3, p. 66-81, jun. 2012. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2236-463320120306>.

positivismo e dos discursos orientalista e africanista em vários campos do saber vinculados ao colonialismo então vigente.

María Lugones (2014) observa que a concepção dicotômica e hierárquica é essencial para que o capitalismo e o colonialismo moderno<sup>188</sup> pensem as questões de raça e gênero. Tendo como ponto de partida as categorias civilizacionais do civilizado/bárbaro, produzidas e impostas pelo colonizador aos colonizados, Lugones afirma que há a imposição de um regime de hierarquização epistêmica que beneficia o homem ocidental e resulta na distinção entre humano (europeu civilizado) e não-humano (colonizado bárbaro). Ela adiciona que essa distinção dicotômica hierárquica veio

acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês (LUGONES, 2014, p. 936).

Quando os feminismos europeus se constituem, eles se baseiam nas ideias de subordinação ao sistema organizado que institucionaliza a dominação masculina, o patriarcado. Com o intuito de expor a força opressiva do patriarcado na vida das mulheres, o feminismo europeu estabelece uma analogia entre a sua condição e a escravidão:

[...] mas elas retiram da escravidão elementos que tornam essa analogia uma usurpação: captura, deportação, venda, tráfico, tortura, negação dos

---

<sup>188</sup> Aníbal Quijano (2007) e Walter D. Mignolo (2007) desenvolvem e aprofundam o conceito modernidade/colonialidade com o intuito de demonstrar que as duas instâncias são inseparáveis – o colonialismo funda a modernidade, portanto, as epistemes modernas estão invariavelmente ligadas ao colonialismo europeu.

laços familiares, estupro, exaustão, racismo, sexismo e morte conformam a vida das mulheres escravas. Não se trata de negar a brutalidade da dominação masculina na Europa, mas fazer essa distinção no que concerne à escravidão (VERGÈS, 2020, p. 57).

O discurso do feminismo branco europeu é hegemônico e carrega consigo suas imagens. Não é à toa que a analogia da escravidão está presente não só nos escritos de Ana de Castro Osório, mas no discurso sobre os direitos da mulher de Propércia Correia Afonso de Figueiredo, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes e Maria Lacerda de Moura, que se filiam ao movimento de mulheres do velho continente, apesar de viverem em territórios que estiveram ou ainda estavam sob o jugo do império português e onde a escravização de pessoas negras e indígenas ocorreu<sup>189</sup>.

A manifestação do conjunto de símbolos do feminismo europeu é poderosa, por isso suas adeptas julgam que esse sistema de subordinação seja universal<sup>190</sup>. Dessa maneira, apostam na necessidade histórica do feminismo emergir como um movimento social (MIÑOSO, 2016) para superar a opressão a que estão sujeitas. O que esse feminismo ignora é o fato de que as mulheres não são uma categoria política, mas indivíduos que compartilham experiências; assim, o plano de unidade entre as mulheres não se sustenta, uma vez que o projeto civilizatório europeu se apoia na falta de autonomia dos povos colonizados para a acumulação de capital. Para exemplificar essa dinâmica, basta lembrar que o objetivo último do feminismo de Ana de Castro Osório (e do feminismo republicano português da época) era educar a mulher para que ela crie seus filhos de maneira patriótica, para fortalecer o projeto da república em Portugal. Esse projeto passa pela manutenção econômica das relações hierárquicas entre colônia e metrópole:

A riqueza dum país não é espontânea, adquire-se com o trabalho, e o português, que não tem, como o francês, repugnância pela emigração, tem

---

<sup>189</sup> Para uma leitura gendrada da escravização indo-portuguesa por meio da literatura, ver (FERRÃO, 2014)

<sup>190</sup> “O binômio universalismo-particularismo faz parte de uma configuração política moderna. Embora esses termos remontem ao fim do século XVI, a oposição propriamente dita é mais recente. Ela pertence à época das revoluções do Direito natural, do qual a Revolução Francesa fornece o modelo. Essas revoluções foram erigidas contra sociedades feitas de particularidades hierarquicamente estruturadas, sem denominador comum, sociedades fundadas sobre o princípio de liberdades particulares (privilégios) e de deveres próprios a cada nível da hierarquia social” (VARIKAS, 2009, p. 266–267)

nas nossas colônias campo vasto para a sua atividade e engenho, além do muito que ainda tem a fazer na metrópole, e sem receio de concorrências (OSÓRIO, 2015, p. 283).

É interessante notar que, apesar de se vincular ao movimento feminista português, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes não adere totalmente ao projeto nacionalista imaginado pela escritora lusitana. Hilary Owen, em seu artigo *The Empires Write Back: Tracing Transnational Indias in the Work of Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes* (2019), observa que havia pontos de tensão convivendo com pontos de intersecção entre os feminismos de Gomes e Osório, concretizados por meio da leitura de Owen do *Sumário Geral da Índia* que fora prefaciado por Osório:

Esta narrativa do declínio de Portugal em Goa, localizada dentro de uma historiografia evolutiva protonacionalista da Índia, certamente não foi patriótica o suficiente para Ana de Castro Osório, nem escapou à sua correção. Na ‘Apreciação’ que está incluída em ambos os volumes do *Sumário Geral*, Osório tenta reenquadrar Gomes e seu trabalho em uma pedagogia adequadamente imperialista. Osório, então, responde criticamente a dois aspectos do relato de Gomes quando ela escreve: “uma coisa falta para que aos alunos não seja dada uma falsa ideia da acção portuguesa na história da civilização moderna”. O que falta é a visão de que a ascensão de outras potências europeias na Índia, particularmente os britânicos, ocorreram por nenhuma outra razão a não ser que Portugal transferiu suas atenções para o Brasil. Gomes efetivamente recusou se conformar ao mandato imperialista de Castro Osório de 1920, primeiro ao abraçar uma historiografia anglicizada da Índia portuguesa e, em segundo lugar, por não conseguir situar o declínio de Goa numa perspectiva propriamente global e lusocêntrica. De fato, a visão caracteristicamente goesa de Gomes sobre a decadência do início do século XX de um império português crepuscular se vê contrariada desde o início por Osório [...] (OWEN, 2019, p. 160)<sup>191</sup>.

---

<sup>191</sup> “This narrative of Portugal’s decline in Goa, located within a proto-nationalist evolutionary historiography of India, was certainly not patriotic enough for Ana de Castro Osório, nor did it escape her correction. In the ‘Apreciação’ that is included in both volumes of the *Sumário Geral*, Osório tries to reframe Gomes and her work in a suitably imperialist pedagogy. Osório thus responds critically to two aspects of Gomes’s account as she writes: ‘uma coisa falta para que aos alunos não seja dada uma falsa ideia da acção portuguesa na história da

Gomes, em última instância, tem seu próprio ideal de mulher dentro do nacionalismo por trás do movimento de libertação da Índia. Quando cita Rabindranath Tagore, não só ela se opõe ao modelo masculino de civilização, cuja força motriz é a guerra, como apresenta um modelo alternativo, de características “essencialmente femininas”, como a passividade, a castidade, a modéstia, a devoção (GOMES, 1934, p. 20), que também identificam o pacifismo de Gandhi. Assim,

O ideal de mulher do nacionalismo indiano, como Gomes a percebia, era Sarojini Naidu, a poeta romântica e ativista política, que liderou a marcha nos campos de sal de Dharsana. A autoridade dela, como a de Gandhi, repousava em uma submissão pública e passiva à violência da polícia colonial nos protestos e nas campanhas de desobediência civil de 1930-1931 (OWEN, 2019, p. 164)

É importante retomar aqui a questão dos direitos humanos. Destacamos, no primeiro capítulo, a relação entre a instituição dos *Direitos do Homem e do Cidadão* a partir dos ideais da Revolução Francesa e seus desdobramentos nos discursos de Olympe de Gouges, Mary Woolstonecraft e John Stuart Mill em sua concepção de direitos, visando incluir a mulher num conceito mais amplo de humanidade. Levando em conta a noção de que o sistema moderno/colonial implica o estabelecimento das hierarquias humano/não-humano e da posição das mulheres brancas da Europa logo abaixo do homem nessa hierarquia, qual seria o lugar da colonizada nesse sistema legal de garantia de leis?

Walter Mignolo (2011) destaca que há um problema fundamental na elaboração da ideia de que todos teríamos o mesmo *status* no nascimento (“os homens nascem e são livres e iguais em direitos”): se homens (e mulheres) são iguais desde o nascimento, não permanecem iguais para até o fim de suas vidas (p. 157). Mignolo relaciona a perda da

---

*civilização moderna’ [something more is needed if our pupils are not to be given a false idea of Portugal’s role in the history of modern civilization]. The something that is missing is the view that the rise of other European powers in India, particularly the British, occurred for no other reason than that Portugal transferred its attentions to Brazil. Gomes has effectively refused to conform to Castro Osório’s 1920s imperialist mandate first by embracing an anglicized historiography of Portuguese India and second by failing to situate the decline of Goa in a properly global, Luso-centric perspective. Indeed, Gomes’s characteristically Goan early twentieth-century view of the decadence of a twilight Portuguese empire finds itself contradicted at the outset by Osório [...]” (OWEN, 2019, p.160).*

igualdade ao fato de que a população do mundo é ranqueada e classificada pelo homem ocidental, passando pelos cristãos, pelos humanistas da renascença, pelos filósofos e teóricos políticos europeus como Kant e Hegel (definindo no topo do ranqueamento o homem da Europa do norte, sendo espanhóis e portugueses cidadãos europeus de segunda classe). Ao discutir a missão civilizatória britânica e francesa na Ásia e na África, o autor diz que:

“A missão civilizatória” não era nada além de: a) impor um modelo de homem e humanidade; e b) assumir (depois da canonização de Kant e Hegel) que não só os não-cristãos eram inferiores, mas que pessoas de cor que falam línguas não derivadas do grego e do latim eram menos humanas. O legado romano da *humanitas* e da *civitas* era ensaiado quando homens e cidadãos europeus nomeiam-se para levar a civilização aos *anthropos*<sup>192</sup> do planeta (2011, p.165 – tradução minha<sup>193</sup>).

Assim, a questão dos direitos, em Goa, por exemplo, com seus dois conjuntos de leis, em vista do Código Civil Português e do Código dos Usos e Costumes, abordados anteriormente, também estabelecem mais camadas na hierarquia no âmbito dos direitos humanos: os portugueses e descendentes nascidos na colônia, seguidos das portuguesas e das descendentes; os convertidos e, depois, as convertidas ao cristianismo (das Velhas ou das Novas Conquistas); os habitantes hindus das Velhas e das Novas Conquistas, seguidos das habitantes dos mesmos territórios. Dentro desse sistema, há ainda que se observar as regras do sistema de casta. No final das contas, os direitos que as mulheres portuguesas alcançavam a partir do seu feminismo civilizatório em Goa se estendia, quando muito, às elites locais – como é o caso de Propércia Correia Afonso de Figueiredo e Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes em Goa –, relegando as mulheres não cristãs, de castas baixas e falantes de línguas vernáculas, ao status de não humanas.

---

<sup>192</sup> [N. do A.]: On the distinction *humanitas/anthropos* see Nishitani Osamu, “Anthropos and Humanitas: Two Western Concepts of “Human Beings” in *Translation, Biopolitics, Colonial Difference*.

<sup>193</sup> “The civilizing mission” was nothing else but: a) imposing a model of man and humanity; and b) assuming (after Kant and Hegel’s canonization) that not only non-Christian religions were inferior, but that people of color speaking languages non-derived from Greek and Latin were less human. Roman legacy of *humanitas* and *civitas* were rehearsed when European men and citizens appointed themselves to carry civilization to the *anthropos of the planet* (MIGNOLO, 2011, p. 165).

A descrença de Maria Lacerda de Moura na consolidação da igualdade de direitos jurídicos e políticos no sistema econômico capitalista resulta justamente da identificação e rejeição dessas hierarquias na sociedade brasileira e dentro do movimento feminista liderado por Bertha Lutz, concentrado em garantir o sufrágio e direitos de cidadã para uma restrita camada social de mulheres. Moura diz:

De que vale a igualdade de direitos jurídicos e políticos para meia dúzia de privilegiadas, tiradas da própria casta dominante, si a maioria feminina continua vegetando na miséria da escravidão milenar? É preciso sonhar mais alto ainda e abranger todo o mundo feminino no mesmo laço de igualdade social, no mesmo beijo de solidariedade humana, no mesmo anseio para a Fraternidade Universal (MOURA, 1932, p.12).

Maria Lacerda de Moura utiliza-se da analogia da escravidão para se referir à submissão feminina, mas apresenta uma virada em relação às outras feministas de seu tempo, atentando-se à necessidade de aumentar a abrangência das ações dos movimentos de mulheres. A decepção decorrente da constatação de que o movimento feminista liderado por Lutz não alteraria a vida de mulheres de outras classes é o que faz com que abandone o feminismo e volte-se para seu anarquismo individualista, como relata em carta enviada à Ana de Castro Osório em janeiro de 1926:

Quanto ao movimento feminista – retirei-me logo. Não é nada disso que o meu espírito irrequieto e atormentado deseja. Uma desilusão não diria, mas uma experiência mais fecunda me veio de todo esse movimento. Retirei-me e creio que para sempre: trabalho sozinha, publico meus livros assumindo corajosamente a responsabilidade dos meus ideais e – individualismo... (BNP - ACPC – N12/156).

Ainda que o discurso do feminismo civilizatório (e sua promessa de garantia de direitos) ocupe uma posição *mainstream* na modernidade/colonialidade, principalmente no que observamos até agora sobre as ideias de Osório, Moura, Gomes e Figueiredo, verificamos alguns pontos de resistência a ele que surgem timidamente e revelam

ambivalências em seus projetos de futuro para as mulheres de seus territórios. Desta forma, optamos aqui por analisar como essa ambivalência se instaura em *A mulher na Índia portuguesa*, de Propércia Correia Afonso de Figueiredo. Ao mesmo tempo que deseja incluir a mulher indo-portuguesa na história mundial, ao contar seu progresso na história da Índia como sociedade civilizada, a autora o faz de um ponto de vista que apresenta a mulher indo-portuguesa (grupo do qual ela mesma faz parte) como o *outro*, ou seja, sua visão é mediada pelo olhar ocidental masculino. Essas questões serão discutidas detidamente a seguir na nossa leitura de *A mulher na Índia portuguesa*

### **3. A mulher colonizada no sistema moderno/colonial de língua portuguesa: Propércia Correia Afonso de Figueiredo e o fazer histórico**

A inclusão das mulheres no projeto civilizacional promovida pelas autoras aqui estudadas passa, com variações, pelo resgate da história da mulher da perspectiva do feminismo civilizatório. Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes realiza, em *A mulher indiana*, um regaste da história da mulher na Índia muito semelhante àquele feito por Figueiredo, inclusive ao discutir, ainda que com menor profundidade<sup>194</sup>, as condições que as indianas enfrentavam nos períodos pré-védico, védico, pós-védico, bramânico-muçulmano, assim como em sua contemporaneidade. Maria Lacerda de Moura, por sua vez, não aborda a questão da emancipação feminina explicitamente pela via histórica, apesar de questionar os caminhos que a história da ciência, escrita por homens, encontrou para definir a inferioridade feminina como característica inerente do gênero e a perpetuou com intuito de opressão e controle. Já Ana de Castro Osório aborda a emancipação feminina como um elemento de salvação da sociedade portuguesa, tendo em seu horizonte o passado histórico de glórias portuguesas. A educação das mães passaria pela história do país para que aprendessem a “transmitir para seus filhos um modelo racional de portugalidade leal e saudável” (OWEN, 2019, p. 155).

Tendo em vista a necessidade de se filiar ao discurso das mulheres dominantes sobre a mulher e a melhora de suas condições de vida no início do século XX, Propércia Correia Afonso de Figueiredo abre *A mulher na Índia Portuguesa* constatando que

---

<sup>194</sup> Nessa conferência, Gomes resume temas que desenvolve de maneira mais aprofundada no livro *Assuntos Pedagógicos*, de 1932.

É óbvia a utilidade duma tarefa que, bem executada, nos habilitará a compreender o íntimo significado da história geral da Índia Portuguesa, pois que em toda a parte o grau da cultura da mulher marca o índice da civilização. (FIGUEIREDO, 1933, p.1, grifos nossos)

No trecho acima, Propércia Correia Afonso de Figueiredo visa estabelecer a importância de se resgatar a presença da mulher na história geral da Índia Portuguesa para se ter uma visão mais ampla da história do território. Ao associar o nível de cultura em que a mulher se encontra ao nível civilizacional da sociedade como um todo, a autora se utiliza da lógica engendrada da dicotomia humano/não humano para focalizar sua análise na história da evolução da condição feminina. Assim, ela se propõe a realizar um feito que não havia sido desempenhado por nenhuma mulher na Índia Portuguesa até então, já que o monopólio do fazer histórico e da sua interpretação era masculino e, mais do que isso: o paradigma da escrita da história das colônias era estabelecido pelo homem branco europeu.

Sobre o papel da mulher no registro da história, Gerda Lerner (1986, p. 4-5) assinala que as mulheres são centrais e não marginais dentro da construção da civilização e da sociedade, além de contribuírem, principalmente por meio da tradição oral (poemas e mitos transformados em folclore, ritos e arte), com a manutenção da história coletiva. O fazer da História<sup>195</sup>, entretanto, tornou-se um campo de domínio masculino pois

[...] é uma criação histórica que data da invenção da escrita na Antiga Mesopotâmia. A partir da época dos reis da Antiga Suméria em diante, historiadores, fossem sacerdotes, servos leais, escribas, clérigos ou uma classe profissional de intelectuais treinados na universidade, passaram a selecionar os eventos a serem registrados e interpretá-los para atribuir a eles significado e significância. Até um passado mais recente, esses historiadores eram homens que registravam aquilo que homens haviam vivido e considerado significativo. Eles chamaram isso de História e afirmaram sua universalidade. O que as mulheres fizeram e vivenciaram não só não era registrado, como era negligenciado e ignorado na

---

<sup>195</sup> Lerner opta por dois usos da palavra *história*: quando grafada com letra minúscula, “história”, refere-se ao passado não registrado; quando grafada com letra maiúscula, “História”, reporta-se passado interpretado e registrado.

interpretação. O conhecimento da História, até recentemente, via a mulher às margens da civilização e sem importância para as ações consideradas como historicamente significativas. (LERNER, 1986, p.4, tradução nossa)<sup>196</sup>.

A consequência disso, segundo Lerner, é termos acesso apenas a um registro parcial da História, apontamentos distorcidos que excluem não só as mulheres, mas outros grupos subalternizados, como os escravizados, o proletariado, o campesinato, os colonizados. Adiciono à ideia de Lerner a ocorrência de uma dupla exclusão quando se trata da mulher escravizada, da proletária, da camponesa, da colonizada. Lerner completa seu raciocínio dizendo que mulheres são excluídas da História pelo seu gênero, algo que não acontece com os homens que, quando suprimidos, o são por motivos relacionados a classe, casta e afins (o que é tão injusto quanto o que acontece com a mulher, mas, como a própria autora diz, uma injustiça não anula a outra). Ainda assim, Lerner não considera as mulheres primordialmente como vítimas desse processo, uma vez que elas têm um papel central na construção da sociedade e da civilização; elas “fazem história”, mas não tem acesso à sua própria História, além de não poderem interpretá-la. Dessa maneira,

As mulheres foram sistematicamente excluídas da iniciativa de criação de sistemas de símbolos, da filosofia, da ciência e da lei. As mulheres não só foram privadas de educação através da história em cada uma das sociedades que conhecemos, mas foram excluídas da formação de teorias. (LERNER, 1986, p. 5, tradução nossa)<sup>197</sup>.

---

<sup>196</sup> *“History-making, on the other hand, is a historical creation which dates from the invention of writing in ancient Mesopotamia. From the time of the king lists of ancient Sumer on, historians, whether priests, royal servants, clerks, clerics, or a professional class of university-trained intellectuals, have selected the events to be recorded and have interpreted them so as to give them meaning and significance. Until the most recent past, these historians have been men, and what they have recorded is what men have done and experienced and found significant. They have called this History and claimed universality for it. What women have done and experienced has been left unrecorded, neglected, and ignored in interpretation. Historical scholarship, up to the most recent past, has seen women as marginal to the making of civilization and as unessential to those pursuits defined as having historic significance”* (LERNER, 1986, p. 4).

<sup>197</sup> *“Women have been systematically excluded from the enterprise of creating symbol systems, philosophies, science, and law. Women have not only been educationally deprived throughout historical time in every known society, they have been excluded from theory-formation”* (LERNER, 1986, p.5).

Levando isso em consideração, observamos que, em *A mulher na Índia Portuguesa*, Figueiredo questiona a escrita da história e da epopeia (o que a autora considera como fonte histórica) a partir da experiência romana, que se limitou a narrar o *arma uirunque cano* e os feitos dos homens no campo de batalha e no senado, como se essas fossem as únicas experiências relevantes para a história da humanidade. Em contrapartida, a autora sugere que a vida agrícola, a vida comercial e, principalmente, a vida doméstica são mais importantes para a constituição da História que as guerras, ou seja, a vida privada, na qual há prevalência do protagonismo feminino, contribui sobremaneira para a constituição da sociedade.

Figueiredo também argumenta que, dentro da lógica masculina do fazer histórico, a maternidade, instância do campo privado, é um tema abordado mais frequentemente apenas pela hagiografia. Enquanto isso, a História discutiria as vivências de algumas mulheres que, por um acaso, nasceram para ascender ao trono, tornando-se estadistas, ou ainda aquelas que tomaram o campo de batalha ou ainda a mulher que "franqueara ao público o recolhimento do seu lar, que comprara a celebridade a troco de sua honestidade" (FIGUEIREDO, 1933a, p. 2). Ainda que insira uma crítica moral à ação de algumas figuras históricas femininas que ultrapassaram a barreira entre o público e o privado, já que a intelectual goesa quer privilegiar a ação da mulher no lar no cumprimento do papel de mãe (algo que revela o caráter conservador de sua proposta), Figueiredo apresenta uma via de inclusão de mais mulheres na História ao afirmar que "a nação propriamente dita vive nos lares":

Este novo critério histórico influenciará profundamente a história do futuro; mas quanto ao passado, o mal está feito, resultando em deficiência de documentos, que só em parte poderá ser remediada pelas laboriosas investigações dos historiadores contemporâneos. (FIGUEIREDO, 1933, p. 3).

Na discussão acerca da construção da sociedade indo-portuguesa, Propércia Correia Afonso de Figueiredo, associa a privação de educação sofrida pela mulher e sua exclusão do fazer histórico e constata que há uma "deficiência de documentos" sobre a mulher na Índia como um todo. Com a carência de fontes documentais, a autora enuncia

a que fontes recorre para realizar a sua investigação da história da mulher indiana e indo-portuguesa em um período de quatro séculos:

[...] as fontes históricas a que seria preciso remontar para se fazer um estudo possivelmente seguro e metódico dos elementos sociológicos que fizeram a mulher indiana de há quatro séculos a indo-portuguesa do nosso tempo são a literatura, as leis e os costumes na Índia antiga, no período áureo da glorificação da mulher; os documentos de que constem as causas e os efeitos da decadência da civilização indiana; a história da invasão maometana e da sua influência nos destinos da Índia; os livros sagrados das grandes religiões que tem alcançado sequazes no país, o bramanismo, o budismo, o islamismo, o cristianismo e o ideal de mulher que das suas doutrinas resulta; o estudo da política colonial portuguesa e das leis portuguesas na sua influência sobre os usos e costumes da Índia decadente; a tradição oral e escrita, que alguma há, sobre as diversas fases do espírito da mulher na Índia. (FIGUEIREDO, 1933, p. 4, grifos nossos)

Nos capítulos “A mulher na Índia Antiga”, “A mulher na Índia decadente”, “A mulher na epopeia colonial portuguesa” e “No redemoinho da dissolução”, Figueiredo apresenta a análise das fontes históricas elencadas por ela e começa pelo estudo das sociedades primitivas, constatando que “a mitologia é o retrato fiel dos povos antigos, porque esses povos criaram seus deuses à sua imagem e semelhança”. É a partir dessa ideia que a autora resgata o culto às deusas. Figueiredo demonstra que o lugar que elas ocupavam no panteão hindu indicaria o lugar que a mulher ocupava na sociedade de então e menciona a deusa primitiva Aditi, mãe dos deuses e dos homens, alma do mundo, e as três deusas que presidem o sacrifício, Ilã, Bharati e Sarasvati. A autora interpreta que, na antiguidade, o papel de mãe era de criadora, educadora e distribuidora de tarefas, uma vez que Aditi sustenta os céus e a existência, nutre a terra, além de ter filhos – os Ādityas –, responsáveis pela ordem da sociedade. Ademais, o fato de deusas presidirem os ritos sacrificiais indicariam a presença de mulheres no cumprimento de sacrifícios ao lado do homem, ao partilhar “da autoridade do marido não apenas na qualidade de pai de família, mas ainda de sacerdote” (FIGUEIREDO, 1933a, p. 10). Nesse ponto já é possível depreender que a narrativa histórica da civilização hindu construída por Propércia se baseia no caráter

feminino da cosmogonia hindu, uma vez que, ao contrário da civilização europeia, a mulher já ocupava um lugar de destaque. As deusas eram companheiras dos deuses e não subordinadas a eles.

É interessante notar que Figueiredo menciona o papel de Ilā, uma deidade de caráter andrógino e cujo mito aciona a plasticidade do gênero – Ilā alterna entre ser um homem e uma mulher durante a mesma encarnação (WILLIAMS, 2003). De certa maneira, a menção a uma deidade hindu que foge do caráter heterossexual, visto como norma pelo sistema moderno/colonial, desafia as concepções acerca da civilização europeia como um fim único, já que dentro dessa cosmogonia há o que Figueiredo considera ser a civilização, ou seja, há a igualdade entre os deuses, independente de seu gênero.

As interpretações são feitas tomando por base os textos sagrados (*śruti*) e os textos sobre a tradição hindu (*smṛti*). Os textos sagrados são os *Upaniṣad*, contendo a filosofia que subjaz ao hinduísmo, o *Ṛgveda (Rigveda)*, conjunto de hinos e mantras mais antigos do hinduísmo; o *Atharvaveda*, segundo mais antigo texto que contém encantamentos pessoais e feitiços de cura; o *Sāmaveda* e o *Yajurveda* formam, junto ao *Rigveda*, a liturgia oral entoada por diferentes sacerdotes:

O *Ṛgveda* foi a fonte para as recitações do sacerdote *Hotar* (e assistentes); o *Yajurveda* continham as fórmulas ligadas às ações rituais, que eram principalmente executados pelo sacerdote *Adhvaryu* (e assistentes); e o *Sāmaveda* compreendia os cantos executados pelo sacerdote *Udgātar* (e assistentes). (BRERETON; JAMISON, 2020, p. 3).

Os textos sobre a tradição hindu a que Figueiredo se refere são o *Rāmāyaṇa* e o *Mahābhārata*. O *Rāmāyaṇa*, poema compilado entre os séculos VII e IV a. C.<sup>198</sup> e cuja autoria é atribuída a Vālmīki, narra a busca de Rāma, avatar do deus Viṣṇu, para salvar Sītā, sua consorte, que fora sequestrada pelo demônio Rāvaṇa e levada para o Sri Lanka. Já o *Mahābhārata*, que tem sua autoria atribuída a sábio Vyāsa e foi compilado entre os séculos III a. C. e III d. C., narra a guerra pelo trono entre dois lados de uma mesma família, os Kaurava e os Pandava. Ambas obras foram transferidas para o registro escrito, em sânscrito, no período entre os impérios Maurya (2300 anos atrás) e Gupta (1700 anos

---

<sup>198</sup> Datas aproximadas.

atrás) (PATTANAİK, 2016, p. 5). Além dos poemas épicos, Figueiredo recorre a literatura legal (Dharmaśāstras) e outros textos mitológicos (Purāṇas), também parte do *smṛti*.

Ao analisar a fortuna textual hindu, principalmente o *Ṛgveda*, Figueiredo constata que a mulher tinha uma condição privilegiada na idade Védica, que compreende, para a autora, o período entre 3.000 a. C. a 2.500 a. C.<sup>199</sup>. Vista como complemento do homem, com igual capacidade intelectual, a mulher partilhava sua autoridade e tinha o direito de fazer sacrifícios. Casamentos infantis ainda não eram uma prática nem a *sati* (sacrifício da viúva na pira do marido falecido), podendo a viúva casar-se novamente. A mulher desse período poderia também ter propriedade, participar de assembleias públicas, além de poder vestir-se com roupas ornamentadas, usando um véu no rosto que era sinal de respeito e não de sujeição. A poliandria era rara, o modelo de família era o da família conjunta (*joint family*) e o sistema de castas ainda não era vigente, fato visto por Figueiredo como algo positivo.

Figueiredo complementa o quadro mencionando que os *Upaniṣad* incluíam, em sua lista de quarenta imortais, cinco mulheres: Ahalyā, consorte do sábio Mahariṣiḥ Gautama, que foi amaldiçoada por ele ao ser seduzida por Indra, mas Rama retirou o feitiço que caía sobre ela; Draupadī, a personagem feminina mais importante no *Mahābhārata*; Sita, avatar de Lakṣmī e esposa de Rama, considerada um exemplo de virtudes femininas; e Mandodarī, rainha consorte de Rāvaṇa.

Ao registrar a História da mulher na Idade Védica, uma era em que a civilização era tecnologicamente avançada e em que a mulher tinha um *status* de igualdade em relação ao homem, educada não só para ser mãe como para exercer outros papéis na sociedade de então, a autora reafirma – agora, com provas históricas – que o grau da educação formal da mulher marca o grau da civilização de um povo. No capítulo seguinte, em que trata da decadência da sociedade hindu, ela diz:

O dinamismo é a lei das sociedades. Não é lícito a uma coletividade de seres pensantes, dotados de livre arbítrio, ficar estacionária; se não avança, é lhe forçoso recuar. Assim, a própria perfeição que se alcance, torna-se um perigo social. A perfeição é o fim da aspiração; e o fim da

---

<sup>199</sup> Burjor Avari (2007) delimita as eras da seguinte maneira: Era pré-histórica – c. 2.000 a.C.; Era Védica e Pós-védica – 2.000 a.C. a 300 a.C.; a Era dos Grandes Impérios – 300 a.C. a 500 d.C.; Era feudal – 500 d.C. 1.200 d.C. (e além).

aspiração não é apenas o fim do progresso, mas o início da decadência. Exemplifica-se essa lei na história da Índia. (FIGUEIREDO, 1933, p. 21).

Tais concepções, novamente, desafiam o modelo moderno/colonial, pois demonstram que já havia no território do subcontinente indiano o que os europeus consideram ser uma civilização, restando à sociedade atual, retomar o seu próprio processo civilizatório. O caráter disruptivo de *A mulher na Índia portuguesa* fica um pouco mais evidente ao considerarmos que a obra passou pelo crivo da Agência Geral do Ultramar, cuja política se alinhava com a do Ministério das Colônias, na época liderada por Armindo Rodrigues de Stau Monteiro (1896-1955). Segundo Cláudia Castelo,

Armindo Monteiro, ministro das Colônias entre 1931 e 1935, e principal ideólogo da “mística imperial”, filia-se nas teses do “darwinismo social”. Não concebe um relacionamento harmonioso e fraterno, numa base igualitária, entre brancos e negros. Atribui a Portugal o “dever histórico” de civilizar as “raças inferiores” que se encontram sob o seu domínio. Trata-se de proteger os “indígenas”, de os converter ao cristianismo, de os educar pelo (e para) o trabalho, de os elevar moral, intelectual e materialmente. A oposição rígida entre “civilizados” e “primitivos” acarreta a negação dos valores alheios e inviabiliza a perspectiva de reciprocidade cultural. Além disso, o modelo de desenvolvimento económico das colónias assentava na mera exploração dos recursos naturais e da mão-de-obra africana, através do trabalho forçado e das culturas obrigatórias, em benefício dos interesses da metrópole e dos colonos europeus. (CASTELO, 2013).

Por meio de sua narrativa da história da mulher indiana, Figueiredo se opõe à política de “negação de valores alheios”, adotada pelo Ministério das Colônias e observa, na evolução sociocultural indiana, uma espécie de “movimento dialético de progressões e de regressões culturais” (RIBEIRO, 1987, p. 61) que, conseqüentemente, se reflete na vida da mulher. Após um período de paz, a Índia vê a constituição da sociedade a partir da divisão do trabalho que culmina no surgimento das castas, “um oco pedantismo nos de cima e a quase bestialização dos de baixo, nas populações julgadas inferiores” (FIGUEIREDO, 1933, p. 22). Vê também as invasões de Dario, Alexandre, Gengis Khan e

Timur e a consolidação do que chama “tirania bramânica entre os hindus” como razões para a decadência da mulher e da sociedade. É dessa tirania que surge a resistência, com o jainismo, “de que foi o fundador o príncipe kshatriya<sup>200</sup> Mahavira”, e o com o budismo, - Buda e sua doutrina buscam a redenção dos oprimidos das castas baixas e da mulher, que pode se tornar monja e ter acesso à cultura intelectual e artística. Foi a doutrina adotada pelo monarca Aśoka (r. 270 a.C.-232 a.C.), considerado um modelo de governante ao realizar inúmeras obras públicas e apoiar a educação feminina.

Figueiredo considera que o início da decadência se deu no período que chama de Idade Purânica (200 a.C.-1200 d.C.), mas que, na historiografia, compreende dois períodos, a Era dos Grandes Impérios (300 a.C. – 500 d.C.) e a Era Feudal (500 d.C.-1200 d.C.). Dentro desse período, a autora volta suas atenções para a Lei de Manu e observa que a situação da mulher se tornou desoladora. O casamento infantil é instituído e o seu direito à instrução é retirado, assim como o comando do lar, onde ocupa um papel servil: “varrer e limpar a casa, cozinhar, dar de comer aos filhos, depois ao marido, depois servir-se do que ele lhe deixa no prato” (1933, p. 25). As leis de Manu instituem a obediência da mulher ao marido, a proibição do casamento das viúvas, o início da institucionalização do *sati*; apenas mulheres das classes superiores tinham um pouco mais de liberdade.

As fontes históricas a que Figueiredo se reporta para dar conta da situação da mulher são as peças de teatro, pois “manifestam a opinião pública”, uma vez que o autor se “submete face a face à crítica popular (1933, p. 27). Assim, se refere à peça de Kālidāsa, *Śakuntalā*, escrita durante o Império Gupta (320 a.C.-550 d.C.) sob o patronato do rei Chandragupta II, também conhecido por Vikramanditya, na corte de Ujjain. O reinado forte e próspero de Chandragupta II alcançou a unificação dos reinos e patrocinou a cultura, as ciências e artes – esse momento de desenvolvimento autônomo na história da Índia, abre espaço para que Kālidāsa narre, dramaticamente, a história de *Śakuntalā*, personagem cuja história também é cantada no *Mahābhārata*. Figueiredo reconhece uma “ligeira decadência moral da época” (1933, p. 28) no drama e uma *Śakuntalā* mais fraca que a do poema épico, pois a personagem “não tem, salvo alguns clarões de indignação, senão as suas lágrimas para a proteger” (1933, p. 25), revelando uma mudança ao

---

<sup>200</sup> Em português, “chatria”, que corresponde aos guerreiros no sistema de *varna*.

comparar o comportamento da mulher da Idade Védica e do que ela chama Idade Purânica.

Assim, depois de observar o que a Era dos Grandes Impérios tinha a dizer sobre a mulher, Figueiredo passa a analisar a condição da mulher depois da queda do Império Gupta e a entrada do islamismo no território indiano, durante a Era Feudal no território. Darcy Ribeiro afirma que o feudalismo não é uma etapa da evolução humana, mas um período de *regressão*

provocada pela desintegração do sistema associativo, das instituições políticas centralizadoras e do sistema mercantil de uma antiga área integrada numa civilização, fazendo-a recair numa economia de mera subsistência. Ao produzir-se a regressão feudal, as cidades são destruídas ou se despovoam e a tradição cultural erudita que delas irradiava tende a ser substituída por uma tradição popular rústica, de transmissão principalmente oral. Nesse processo deterioram-se, igualmente, as antigas formas de conscrição de mão-de-obra, como a vassalagem ou o escravismo, dando lugar a novos modos de contingenciamento das camadas subalternas e senhorios militares locais. (RIBEIRO, 1987, p. 60).

Assim, a designação de Era Feudal aplicada a história da Índia é motivada pelo paralelo que se pode fazer com o feudalismo europeu, configurando um momento de decadência da sociedade. A regressão na cultura e nos costumes da sociedade hindu de então se potencializam na condição da mulher. Se, para as muçulmanas, as mudanças que Maomé trouxe para sua sociedade foram um avanço, Figueiredo as vê como um retrocesso para as mulheres hindus, que passam de uma posição em que eram companheiras do homem a um lugar subalternizado, pois eram “consideradas inferiores em inteligência, inferiores em virtude, inferiores em religião criadas possivelmente na reclusão e educadas deixarem-se levar pelos dois motivos principais do medo e da sensualidade” (1933, p.3).

Figueiredo reconhece os avanços culturais e científicos que foram trazidos para a sociedade hindu pela sua incorporação no processo civilizatório Mughal, mas esse avanço não se traduziu igualmente na condição da mulher, mencionando algumas mulheres da época que se destacaram como exceções à regra. De acordo com a autora, a reação da

sociedade hindu em relação as mulheres, ao se verem ameaçados pelos muçulmanos, foi de endurecer os preceitos expressos nas Leis de Manu sob a justificativa de proteger as mulheres de suas famílias: houve a instituição do *zenana*, do casamento infantil e o endurecimento das regras de proibição do casamento de viúvas (FIGUEIREDO, 1933, pp. 31-32).

Quando a autora se aproxima do período da colonização portuguesa e suas consequências para a história da mulher, o leitor já tem ciência de que Portugal não chegava na Índia encontrando ali uma tela em branco. Mas, ciente de que a identidade do grupo de que faz parte em Goa hibridiza tanto características do hinduísmo quanto do catolicismo europeu, Figueiredo, então, dá grande ênfase ao caráter redentor do cristianismo como potencial libertador da mulher:

Se a Cristo muito deve o homem, a mulher deve-lhe muito mais. As bem aventuranças, que são a apoteose dos oprimidos, mostram-nos o valor das virtudes passivas da pureza, da meiguice, da mansidão, da humildade, que são virtudes femininas por excelência. Como podia o cristianismo deixar de redimir a mulher? (FIGUEIREDO, 1933, p. 39).

Munida de exemplos de mulheres cristãs que atingiram o ápice da perfeição moral feminina na Idade Média – Isabel de Aragão (1271-1336) e Filipa de Lencastre (1360-1415) – e daquelas que conseguiram a emancipação intelectual no Renascimento – D. Filipa de Aviz, Luiza Sigêa, Angela Sigêa, Joana Vás, Paula Vicente, Leonor Noronha, Leonor Coutinho e Públia Hortência de Castro –, a autora acaba por relacionar características que o senso comum masculino valoriza na mulher: pureza, meiguice, mansidão, humildade. Tais figuras teriam, segundo Figueiredo, ficado gravado na memória dos colonizadores portugueses que levaram “à Índia uma nova civilização” (FIGUEIREDO, 1933, pp.40-41), abrindo espaço para um lugar menos estigmatizado para a mulher. Assim, a autora identifica o casamento entre mulheres locais e portuguesas como um elemento do progresso civilizacional que unia as raças. Ao comentar esse tipo de união, Figueiredo cita o Conde de Ficalho<sup>201</sup> em *Garcia da Orta e o seu tempo*:

---

<sup>201</sup> Francisco Manuel de Melo Breyner (1837-1903), 4º conde de Ficalho, foi um literato e botânico português. Publicou *Garcia da Orta e seu tempo* em 1888. Participou do grupo que ficou conhecido como os

[...] a incessante introdução de sangue europeu pelo elemento masculino *refrescava e aclarava a mistura*. Nem a qualidade de mestiço trazia consigo a ideia de pronunciada inferioridade. Os portugueses têm sido neste ponto muito tolerantes – e é esta uma das suas grandes qualidades de colonizadores – e não consideravam nem podiam considerar desdouro a aliança com as castas nobres da Índia, do mais puro sangue ariano. (FIGUEIREDO, 1933, p. 44, grifos nossos).

Não é estranho encontrar, no discurso do colonizador, ideias que validem a sua ação como supostamente positiva e benéfica para os povos sujeitados por eles por meio de toda sorte de violência. A referência ao conde de Ficalho aciona no texto algumas instâncias do controle colonial, como a mestiçagem (que mobiliza noções essencialistas e hierarquizantes de pureza e raça) e a tolerância e bondade dos colonizadores portugueses, apresentando uma espécie de proto-lusotropicalismo.

Além da “bondade dos colonizadores”, Figueiredo comenta o papel que o cristianismo teve no bem-viver das mulheres goesas. A Igreja, cumprindo o seu papel de controle social (contradizendo a própria doutrina cristã), liga a colônia à Metrópole, banindo o costume do *sati*, criando a política de conversões, implantando os retiros e conventos e oferecendo condições materiais para o povoamento do território ao viabilizar, junto à Coroa, a chegada e permanência das órfãs d’El Rey em Goa. Reconhecendo que a mulher “se beneficiou e sofreu pelas medidas gerais do proselitismo”, Figueiredo cita, novamente, o Conde de Ficalho, que minimiza a violência da ação da Igreja frente à sua contribuição na diminuição dos “males morais inerentes a todas conquistas” em favor da civilização, demonstrando que adere ao discurso de Ficalho, principalmente pelo aspecto civilizatório e moralizante<sup>202</sup>.

Antes ainda de finalizar seu elogio da “influência do espírito português no desenvolvimento da mentalidade e na formação do caráter da mulher indo-portuguesa, mais pronunciada e direta na da mulher cristã”, Figueiredo resgata personagens

---

“vencidos da vida”, integrado por escritores como Eça de Queiroz, Oliveira Martins, Guerra Junqueiro, Ramalho Ortigão, dentre outros.

<sup>202</sup> Será simples justiça, acrescenta o erudito titular, dizer que a influência do clero secular nos costumes foi em geral salutar: “podemos acusa-lo de intolerância de imprudente proselitismo, de impensadas violências; mas não de convivência com a devassidão [...]” (FIGUEIREDO, 1933, p.47).

femininas na história da Índia, como as mulheres soldado Maria Úrsula de Abreu e Lencastre, e Rosa Maria; Maria Macani, esposa cristã de Akbar, e sua irmã, Juliana Bibi, médica da *zenana* do mesmo rei; Jan Begun, filha de um português com uma indiana e casada com o governador geral do território francês na Índia, Joseph Dupleix; Juliana Dias da Costa, preceptora do filho de Aurangzeb, herdeiro ao trono, e uma contemporânea de Dias da Costa, Ana Dias, que exercia atividade jurídica em Damão.

Tendo descrito a participação salutar dos portugueses na sociedade indiana e seus atos benéficos que contribuíram com o bem-viver da mulher indo-portuguesa, Figueiredo se mune de discursos largamente orientalistas e baseados em relatos de viajantes, como os de Jan Huyghen van Linschoten (1563-1611), François Pyrard de Laval (1578-1623) e Pietro della Valle (1586-1652), para reconstituir os motivos do declínio moral do império português na Índia.

O Conde de Ficalho, a quem ela mais uma vez recorre para auxiliá-la nessa empreitada, na chave proto-lusotropical, explica que o choque das suas civilizações e o calor dos trópicos incendiava “o gênio latino e peninsular”. Esse aspecto acrescido da opulência oriental, das bailadeiras, a combinação de perfume com cheiro de sangue, “a duplicidade que provoca represálias e aquela baixa covardia que as tolera” faziam com que as paixões dos dominadores se avivassem. Ou seja, a ira e o olhar lascivo do português para o colonizado foram os grandes causadores de seus males e causador de violência simbólica e física a que submetia os povos conquistados. No entanto o trecho que Figueiredo seleciona dá a entender que a decadência moral do projeto de civilização portuguesa foi o preço que pagou por desumanizar a população local, homens e mulheres e, assim, ficaram quites. A perda da moral é mais sentida e ressaltada no texto que a desumanização no mundo moderno/colonial.

Uma outra razão apresentada estaria nos abusos decorrentes da mistura entre operações militares e mercantis: o envio de fidalgos arruinados e degredados para Goa adicionam elementos corruptos em um ambiente que, para Figueiredo, oferecia condições para que tal comportamento se alastrasse. Ela diz também que faltava a essa sociedade um elemento redentor: senhoras (e não mulheres). É interessante notar o quanto a ideologia moralizadora da Igreja Católica está imbuída nessa diferenciação entre senhoras e mulheres. As senhoras corresponderiam ao elemento civilizado, europeu e, portanto, humano; as mulheres não são mulheres, mas fêmeas, reduzidas apenas às

características biológicas e relacionadas ao sexo, desprovidas de humanidade. Logo em seguida, ela diz que as senhoras seriam as mulheres das famílias dos governadores, confirmando que a senhora é o equivalente do homem colonizador, reproduzindo o discurso civilizatório europeu na colônia para manter também a humanidade do homem europeu:

Sem esse sedativo da alta influência feminina, a intoxicação dos *fumos* da Índia não teve nem profilaxia nem terapêutica e os seus efeitos nocivos se foram manifestando na febre da luxúria, nas úlceras da escravatura, na loucura do ciúme, na histeria do beatismo, que, combinando-se umas às outras foram gerando outros males que culminaram numa desolação universal. (FIGUEIREDO, 1933, p. 63).

Figueiredo detalha ainda que as escravizadas, negras do Moçambique, drávidas do Malabar e indianas do centro e do Norte praticamente sustentavam seus amos vendendo-se como escravas ou vendendo seus “lavoros femininos”. Além disso, critica mulheres de vida livre chamadas de *solteiras*, prostitutas que, quando reuniam condições financeiras, compravam mulheres escravizadas e se rodeavam de luxo. Critica ainda a beatice dos portugueses, um exercício vazio da fé que se exacerbava com a depravação dos costumes em vários setores da vida. O vestuário mais revelador e a ociosidade das mulheres fomentavam o ciúme dos homens e ocasionou, por fim, na reclusão da mulher.

Tendo em vista que a autora associa a decadência do império português em Goa à decadência da moral cristã, ignorando, em certa medida, os motivos políticos para o declínio, as medidas de salvação que elenca para essa sociedade estão conectadas ao papel moralizador da Igreja e o poder civilizador da educação, concretizando-se na descrição da história do estabelecimento das instituições da Igreja voltadas para auxiliar, acolher e educar mulheres: os recolhimentos e conventos.

A trajetória da narrativa histórica da mulher na Índia portuguesa realizada por Propércia Correia Afonso é permeada pelas relações que ela faz entre as religiões, a moral da sociedade em seus diversos estágios, assim como os seus projetos de civilização para a mulher, medidos pela sua ocupação dos espaços públicos, respeito ao seu papel como mãe, seu grau de instrução e o lugar que ocupa em relação ao seu esposo. Dessa maneira, é dentro das sociedades pré-Védica e Védica que a mulher aparenta ter vivido o seu ápice,

antes das invasões e imposição de aparatos legais de subordinação. Nesse sentido, podemos pensar que Propércia valoriza o elemento da Índia antiga na cultura indo-portuguesa, mais livre de hierarquias entre os gêneros, ao mesmo tempo que, quase num movimento antagônico, elogia a presença portuguesa na Índia e as melhorias que essa presença trouxe consigo, incluindo aí os elementos morais da Igreja Católica. Ainda que pareça contraditório, o entre-lugar que Figueiredo ocupa nessa História permite e, por vezes, exige que ela transite nessa dupla lealdade. Não é à toa que, nas décadas de 1930 e 1940, ela se ocupa com os Congressos Provinciais, com sua ação como professora, com o resgate de mitos, símbolos e narrativas hindus e com a valorização da língua concanim, sempre se associando a grupos como a União Acadêmica, responsável pela revista *O Académico*, que mencionamos anteriormente, na busca de concretizar o ideal de união e emancipação dos goeses hindus e católicos.



**Figura 5** – Suplemento do jornal *O Século* sobre as sufragistas da *Liga Republicana das Mulheres Portuguezas*, publicado a 12 de maio de 1910. 5 - Ana de Castro Osório; 6 - Maria Veleda; 7 - Beatriz Paes Pinheiro de Lemos; 8 - Maria Clara Correia Alves; 13 - Sofia Quintino; 14 - Adelaide Cabete; 15 - Carolina Beatriz Ângelo; 16- Maria do Carmo Joaquina Lopes.

### 1. Há direitos para todas as mulheres trabalhadoras?

Bell Hooks (2019), ao ponderar sobre o caráter do trabalho de uma parcela dos movimentos e grupos ligados ao feminismo, afirma que ele reflete o “viés de classe burguês”. Mulheres de classe média pertencentes a essas formas de feminismo, moldadas apenas por experiências pessoais, depositavam suas esperanças no fato de que, ao alcançar a independência econômica, também se desvencilhariam da dominação masculina. Hooks argumenta que esses feminismos ignoravam muitas mulheres que já tinham empregos subalternos – ou seja, mal remunerados e exercidos como forma de autopreservação – ligados aos cuidados domésticos e ao operariado. Ainda que Hooks refira-se aos feminismos mais recentes (das décadas de 1960 e 1970), observamos uma configuração similar em relação ao trabalho nos movimentos de mulheres do início do século XX, que designamos anteriormente de feminismo civilizatório e que vê o trabalho como uma extensão do papel da mãe na sociedade, contribuindo para a construção da nação.

Ana de Castro Osório, em seu *Às mulheres portuguesas*, lida com a questão do trabalho da mulher de classe média e das operárias<sup>203</sup> portuguesas. Seu escopo limita-se

---

<sup>203</sup> Em 1915, Ana de Castro Osório publica *A mulher na agricultura, nas indústrias regionais e na administração municipal*. Aí, a autora diz que “a existência nos meios rurais tem sido uma servidão para as pobres e um suplício para as ricas” (1915, p. 51) e argumenta que a valorização do ensino agrícola também

às portuguesas da metrópole, não só por sua proximidade imediata, mas também pelo fato, como observamos no feminismo civilizatório em geral, de que as mulheres colonizadas acabam por se enquadrar, em última instância, no espectro do não humano da dicotomia do mundo moderno/colonial, apoiando-se nos argumentos do racismo científico:

E digo que supõe, porque está provado pela *ciência* que intelectualmente não ha sexos privilegiados, mas unicamente indivíduos e, *quando muito, raças*. (OSÓRIO, 2015, p.18).

Assim, quando fala do direito ao trabalho, Osório se restringe às mulheres portuguesas – sejam elas agricultoras, proletárias ou burguesas –, tendo como objetivo retirá-las do triângulo fatal (assim chamado por Agostinho de Campos<sup>204</sup>): “casamento, ociosidade ou prostituição”, o que seria, em sua concepção um avanço para uma nova “civilização”, longe da “luta de egoísmos” que o homem trava para alijar a mulher do mundo do trabalho e, portanto, de sua independência financeira:

E desde que se torne independente pelo seu próprio esforço, desde que saiba agenciar o pão que come, a casa que habita, os vestidos que veste, sem estar á espera do homem, fonte perene de todo o dinheiro que hoje a sustenta — seja como pai, como marido ou irmão — a sua alforria está decretada. (OSÓRIO, 1905, p. 26).

Quanto às mulheres trabalhadoras, Osório, de fato, estava envolvida nas discussões sobre o trabalho feminino em Portugal, tendo sido sócia da associação de classe das costureiras (ESTEVES, 2014, p.19) e subinspetora dos trabalhos técnicos femininos, cargo que assumiu em 1916, já durante o período da República. Nesse contexto, a autora se envolveu em algumas polêmicas relacionadas a questão das

---

para a mulher, como há em países como a Finlândia e os Estados Unidos, poderia reduzir o número de portuguesas que abandonam no campo, uma vez que trabalharão de maneira mais inteligente. Ademais, advoga pela entrada da mulher em cargos municipais, justificando-se ao dizer que sua presença nas municipalidades “resultará o fomento agrícola no sentido associativo e uma eficaz proteção do ensino agrícola, doméstico e industrial feminino” (p. 62).

<sup>204</sup> Agostinho Celso de Azevedo Campos (1870-1944), professor universitário, escritor e jornalista português.

costureiras, devido a críticas que recebeu por sua atuação como subinspetora por parte de Adelaide Abrantes, do jornal *A Voz*, como podemos ver no recorte de jornal que consta no espólio da autora (N12/5):

#### MINISTÉRIO DO TRABALHO

##### Os serões das costureiras e as sub-inspetoras do trabalho

Há quinze dias escrevia eu n' *A Voz*, a respeito das sub-inspetoras, que "se alguma coisa útil o sr. ministro quizesse fazer, para bem da classe proletária, visto ter tido tanta vontade em favorecer as suas afilhadas e garantir-lhes esses quatrocentos escudos annuaes, era imediatamente mandal-as à junta e reformal-as. Assim nos veríamos livres de quem tanto mal nos há de fazer no futuro". E não me enganei. Não foi preciso muito tempo, como o leitor vae ler e apreciar. A Associação das Costureiras fez publicar um manifesto e está o distribuindo pelos ateliers e pelas costureiras. Ao mesmo tempo, diversas comissões de costureiras visitam os ateliers, pedem para falar às suas proprietárias, afim d'ellas não poderem alegar ignorância sobre a lei decretada pelo Governo da Republica – a abolição dos serões das costureiras. Não tenciona a associação proceder contra seja quem fôr, sem ter a certeza de que esse abuso é consciente.

Entre alguns ateliers, visitou um na rua do Carmo, onde as costureiras faziam serão até às 24 de sabbado e era costume durarem esses serões muitas vezes até madrugada. Recebidas pela proprietária, por ella lhes foi dito que a sub-inspectora, sr.<sup>a</sup> D. Anna de Castro Osorio, lhe auctorisou para fazer esses serões, e perguntando a mesma proprietária à mesma sub-inspectora se haveria na lei qualquer fórma de continuar com os serões, a sub-inspectora lhe respondeu que ia estudar a lei e depois lhe enviaria a resposta. É extraordinário. Sr. Ministro! Com que autoridade esta sr.<sup>a</sup> sub-inspectora calcou a lei, auctorisando estes serões? Que conhecimentos tem essa sr.<sup>a</sup> sub-inspectora para exercer esse logar, se declara que vae estudar a lei? A lei, que tem doze linhas, a lei que é bem clara, a lei que diz que são abolidos os serões, mesmo aonde haja só uma costureira! Veja, sr. ministro, o perigo que já eu previa com a nomeação de senhoras que nunca trabalharam, nem conhecem o valor do trabalho nem os sacrificios dos que trabalham. Uma delegada do

Ministerio do Trabalho, que deve fazer cumprir a lei, para isso é a sua fiscal, salta por cima da lei, rasga-a e auctoris, por seu livre arbítrio. A que uma proprietária possa infringir essa lei! E dá-se isso em Lisboa, no coração da cidade, onde as comissões de vigilância da associação empregam as maiores atenções, visto ser aonde estão instalados o maior número de ateliers. E diz-se essa sr.<sup>a</sup> sub-inspectora defensora do sexo feminino!

Agora, resta saber se depois d'este desrespeito à lei, ainda continua no mesmo lugar, sem conhecer as leis e dando ordens a seu bello prazer, como dictadora, a sr.<sup>a</sup> sub-inspectora. Por serem dictadores, e não cumprirem as leis do paiz, tem cahido muitos governos e, ainda bem recentemente, uma revolução fez cahir p governo Pimenta de Castro, e da qual foi chefe o sr. Ministro do Trabalho. Resta agora ver se o sr. ministro, que foi um defensor da legalidade, consente debaixo da sua direcção, continuando ao serviço, quem prevaricou, pondo de parte a lei e auctorisando dictatorialmente o exercício de funções contrárias à lei do paiz – a lei da abolição dos serões das costureiras.

No *Diario de Noticias*, de segunda-feira passada, em nota que parece dimanada do Ministerio do Trabalho, sobre a abolição dos serões, termina essa nota assim: “Teem agora, nas sub-inspectoras, que o governo da República para esse fim creou, as suas naturaes advogadas”. Estavamos bem servidas; de mais a mais, para amostra, basta o que acima descrevo da sub-inspectora D. Anna de Castro Osório. Fique o sr. ministro sabendo que há vinte e seis annos na politica socialista e, desde Anthero até hoje, ainda ninguém me convenceu do contrário, que “a emancipação dos trabalhadores há de ser obra dos mesmos trabalhadores”.

Por consequência, ellas que empreguem o seu tempo em defender-se, que se alguém não fôr em seu socorro, nem a sua intelligência, nem por mais que barafustem, conseguem salvar-se do labyrintho em que se metteram.

E até para a semana.

Adelaide Abrantes

Junto ao recorte, encontra-se uma pequena nota escrita por Osório para remetente não identificado. Ali ela diz não ter paciência com a autora do artigo nem com a publicação e que não tinha “culpa do que as patroas ou patrões abusam do meu nome para se

desculparem” (N12/5). Completa a nota pedindo que “risquem seu nome de sócia dessa agremiação”. Suponho que ela esteja se referindo a associação de classe das costureiras.

Antes disso, no início da República, em 1911<sup>205</sup>, Osório e de seu marido, Paulino Dias, se veem em mais uma situação que envolve questões de relações trabalhistas: o caso da greve das operárias de Setúbal, cidade onde o casal residia e onde a irmã de Dias tinha uma fábrica de sardinhas em conserva. Depois do retorno dos operários ao trabalho devido à intimidação que sofreram do governo que enviara contingentes militares para conter o movimento, as mulheres recusaram-se a retomar as atividades enquanto não tivessem o aumento salarial que pediam. Ana Barradas detalha os acontecimentos que se desenrolaram na fábrica da família de Paulino Dias:

A 13 de Março, dão-se confrontos na fábrica Costa e Carvalho, invadida pelas grevistas quando se apercebem de que mulheres da família do patrão as substituíam no trabalho de enlatar o peixe. São insultadas e agredidas por alguns dos 50 soldados presentes (os soldados, categoria mais bem paga, não tinham aderido à greve). Paulino de Oliveira, republicano conhecido e irmão da proprietária, chega ao ponto de dar chibatadas a várias mulheres.

Em seguida, como as mulheres viassem os soldados da Guarda Republicana que protegiam as carroças de peixe em serviço na fábrica, a guarda carregou, dispersando as grevistas a tiro e à coronhada. Entre os operários, muitos feridos e dois mortos: Mariana Torres e António Mendes. Todas as fábricas reabriram na segunda semana de abril, com as operárias e os operários derrotados e de luto. Significativamente, da jovem operária assassinada nada se sabe, e até o seu nome se perdeu nos relatos, só muito mais tarde tendo sido recuperado. (BARRADAS, 2017).

Em decorrência do acontecido, Martins dos Santos, em artigo publicado no jornal anarquista *O Germinal*, questiona o feminismo de Osório que não alcança as operárias que lutavam pelo pão de seus filhos. Osório, então, escreve *As operárias de Setúbal e a greve. Resposta de Ana de Castro Osório ao Germinal* no jornal *O Radical*, de propriedade de

---

<sup>205</sup> Vasco Pulido Valente (1972) relata que, entre outubro de 1910 e agosto de 1911 a República enfrentou 257 greves não só em decorrência de um ano difícil em termos econômicos, mas também como consequência da decepção com a República que não trouxe uma rápida mudança no nível de vida da população das classes operárias em relação às condições que enfrentavam durante o período da Monarquia.

Paulino Dias, e depois publica-o em folheto no mesmo ano de 1911. Nesse texto, Osório defende a República, cujo “primeiro generoso e impulso foi contrariado e abafado” (1911, p. 6) e acusa as operárias de estarem sendo manipuladas:

É de saber que essas pobres mulheres, que agitadores sem escrúpulos lançaram num movimento infeliz, aberrantemente se queixava, da República – porque o azeite para o fabrico não está mais barato, por que a vida econômica não está sensivelmente melhorada, etc. E elas – as pobres mulheres! – já se julgam *muito instruídas*, já se dizem *de olhos muito abertos*, porque repetem, sem compreensão palavras que não correspondem a conhecimentos. (1911, p.10).

A autora grifa as palavras “muito instruídas” e “de olhos muito abertos”, para se referir às operárias, como se o conhecimento que elas têm acerca da situação fosse parcial, incompleto, e que elas precisam da tutela não do homem, mas de mulheres como ela, mais instruídas. Osório diz então que a greve era extemporânea e injusta: extemporânea, porque as operárias estavam sendo manipuladas por aqueles que têm ódio à República; injusta, porque os fabricantes lutavam para sustentar uma indústria que também não tivera uma melhora nos preços da compra dos insumos importados nem no valor da mão de obra. Sugere, então, que, em vez de aumento salarial, as operárias criassem associações para exigir benefícios que melhorassem a vida de todos, como caixas de aposentadoria; casas higiênicas, água, luz, pão e carne mais baratos; maternidades, lactários, creches e jardins de infância, além de leis para regular o trabalho infantil.

Percebe-se, dessa maneira, que Osório adiciona ainda mais uma hierarquia em seu feminismo, restringindo-o às mulheres brancas e burguesas, ignorando que as operárias precisavam alimentar a si e a seus filhos e mantê-los vivos. Ainda que as sugestões da autora representassem passos importantes para garantir melhores condições de trabalho às operárias, elas têm um caráter mais assistencialista e menos emancipatório, além de deixar em segundo plano o fato de que sobreviver em um tempo de crise econômica era urgente, uma questão de sobrevivência, e Osório parece ignorar esse aspecto frente às necessidades dos donos das fábricas. Essa tomada de posição da autora contrasta ao mesmo tempo que amplifica alguns pontos levantados em *Às mulheres portuguesas*, quando comentou deu apoio à greve em Gouveia, no ano de 1903:

Mas o que é certo é que bem poucos têm essa abundancia, e que a maioria, principalmente aquelas que a indústria apanhou na sua febril engrenagem e na oscilação das suas altas e baixas de trabalho; não têm esse bocado de pão grosseiro, nem esse saboroso queijo salgado... Não comer manjares poderá ser justo, mas passar sem comer é intolerável. (OSÓRIO, 1905, pp. 201-205).

É, pois, dever nosso, daquelas a quem a educação deu um critério mais elevado, pensar nessa multidão de desgraçadas que a miséria e a ignorância predispõem para o crime e que, não tendo família nem homem que as sustente legalmente, por força hão de procurar no erro o que o trabalho e a honestidade lhes não garante. (OSÓRIO, 1905, p. 211).

Embora seja mais leniente e empática com a questão da insegurança alimentar das operárias, a ideia de que mulheres “a quem a educação deu um critério mais elevado” (um grupo muito seletivo no início do século XX) devem salvar as mais desafortunadas de um futuro “desonesto” e calcado no “erro” replica e corrobora a desigualdade de classe, assim como aquela entre colonizador/colonizado, humano/não humano, em que o colonizador (ou humano) civiliza o colonizado (ou não humano). Vemos, portanto, que Osório visa promover o progresso da mulher de sua nação, contanto que esse projeto seguisse os planos de um grupo restrito de mulheres, aquelas que fossem instruídas e compactuassem com as ideias da República. Essas mulheres instruídas poderiam, então, tornar-se professoras, médicas, proprietárias ou comerciantes, o que foi possibilitado pelas leis da República e pelo fim dos entraves legais para a mulher que analisamos no capítulo 3.

O Brasil das primeiras décadas do século XX também foi agitado por greves operárias. Schwarcz e Starling (2019) explicam que, com a industrialização no país, iniciada aproximadamente em 1840, e seu crescimento, que se estendeu até o século seguinte, houve uma demanda por mão de obra, suprida por “migrações inter-regionais e, a partir de 1860, era originária também da mão de obra imigrante, sobretudo italiana” (p. 335). Os imigrantes italianos trouxeram consigo o anarquismo e espalharam o movimento pelas fábricas, principalmente em São Paulo. Esse grupo insurgiu-se contra as condições

de trabalho insalubres e exigiam melhores salários, condições para formar associações e redução da carga horária de trabalho. Schwarcz e Sterling comentam ainda a situação que mulheres e crianças encaravam nas fábricas

Crianças trabalhavam nas fábricas a partir de cinco anos de idade, sendo que menores chegavam a constituir metade do número total de operários empregados. O censo industrial de 1919 também assinala a existência de um largo contingente de mão de obra feminina. A presença das crianças e mulheres nas fábricas levava à diminuição do nível médio dos salários, enquanto a carestia aumentava nos anos de guerra. (2019, p. 336).

Para além da questão dos operários, o país não havia resolvido a questão das populações negras, deixadas à sua própria sorte, sem qualquer tipo de planejamento ou “medidas complementares, como reforma agrária, ampliação do mercado de trabalho para os libertos, acesso à educação, saúde etc. Ou seja, sem direitos de cidadania a não ser o do fim do cativo” (MARINGONI, 2013). Esse grupo estava sujeito também a uma série de estereótipos de raça – antes usados para justificar a sua escravização – para explicar, de maneira pseudocientífica (com as teorias eugênicas apoiadas no racismo científico), a suposta inapetência “natural” de homens e mulheres negras para integrar o mundo do trabalho na modernidade.

Frente a esse cenário, Maria Lacerda de Moura tece suas críticas ao modelo burguês de civilização. Em *Civilização, tronco de escravos* (2020), fala sobre o sistema capitalista, que beneficia apenas a burguesia, e tem seu maior ponto de apoio nas hierarquias do capitalismo, em que um homem explorava outro homem, “em torno do trabalho manual deprimente, considerado humilhante, relegado às classes desprotegidas pela fatalidade social da pobreza quase miserável ou pela incapacidade consciente de vencer na vida” (p. 145). Ainda que *A mulher é uma degenerada* tenha sido escrito em 1924, sete anos antes de *Civilização, tronco de escravos*, suas denúncias a respeito das relações de trabalho dentro do capitalismo já existiam e criticavam a diferença entre classes e raças, sendo esta última baseada em “superstições nacionalistas”<sup>206</sup>.

---

<sup>206</sup> “Vencerá quando o ódio de raça, de preconceito, de superstições nacionalistas ruir por terra com o estrondo das derrocadas, a golpes de audácia dos camartelos fecundos, avassaladores e fortes...” (MOURA, 1933, pp. 13-14)

Fundamentando-se em sua crítica ao clero, que vê como elemento opressor da humanidade, ao sistema capitalista e contra a pseudociência de Bombarda, Lombroso e afins, Moura adota a falsa analogia da escravidão feminina e diz que elas são três vezes escravas:

[...] pela subserviência, pela domesticidade e pela submissão do homem mais autoritário e superior.

Escrava do salário, do jugo do trabalho doméstico obrigatório para o sexo feminino, *protegida* pelas leis e pelo homem que lhe exige trabalho incompatível com as suas forças e lhe paga menos e compra e vende-lhe o corpo dentro e fora do casamento, tudo legalizado... Escrava, tutelada mental, sujeita aos diretores espirituais através da deseducação milenar cujo objetivo é evitar-lhe o raciocínio, o livre exame, o desenvolvimento da mentalidade. (MOURA, 1932a, p. 164).

É interessante notar que Moura não só aborda o fato de que o campo do trabalho não é desconhecido das mulheres de classe baixa (em oposição à situação daquelas que ela concebe como burguesas), mas levanta a questão do trabalho doméstico não remunerado, sempre à cargo da mulher. Silvia Federici (2012, p. 46–53) questiona a imposição do trabalho doméstico como uma atribuição natural da mulher, em vez de ser reconhecido como trabalho digno de remuneração. Assim, Federici demonstra como o capitalismo cria “uma verdadeira obra prima” por meio do discurso de que as tarefas domésticas são um ato de amor, inevitáveis e até mesmo com a capacidade de completar a mulher em termos de realização pessoal. Sob essa justificativa, anos são investidos na formação das meninas para que elas se tornem donas de casa, enfatizando características essencialistas do afeto e do cuidado. É uma trama tão enredada que, por ser um ato de amor, previne a revolta das mulheres e garante aos homens “serviços físicos, emocionais e sexuais”.

Embora Moura não lide com a questão do trabalho doméstico não pago com a mesma profundidade de Federici – algo compreensível uma vez que a discussão só tomou corpo na década de 1970 com a publicação do panfleto de Selma James, ‘*Women, the Unions and Work or... What is Not to be Done and the Perspective of Winning*’ (1976) –, ela argumenta que o cuidado com o lar depois do expediente (referindo-se às horas de

trabalho da mulher dedicadas à família, e não ao trabalho fora do lar) é um fator de degenerescência e deveria ser substituído pelo descanso, pois a “produção diurna de indivíduo inteligente, forte, bem tratado é maior e esse indivíduo compreende a necessidade do repouso, do sono e se não deixa enfraquecer” (MOURA, 1932a, p. 89).

Com o intuito de refutar mais um argumento de Miguel Bombarda<sup>207</sup>, Moura bate de frente com a crença de que mulheres, de acordo com a sociedade da época, não poderiam exercer profissões ditas “masculinas”, como a medicina, a advocacia ou a literatura, mas tinham total permissão para se empregar “nas estradas de ferro, como carregadora nas docas, como construtoras, pedreiras [...] nas fábricas de papeis pintados e na manipulação do mercúrio”(MOURA, 1932a, p. 90). Destaca ainda que não há protestos quanto à prostituição feminina, uma profissão que, de acordo com a moral e os bons costumes daquela sociedade baseada em valores familiares moralizantes, não deveria ser aceita. Moura, então, aponta para a hipocrisia da sociedade brasileira da época, cheia “de preconceitos e superstições” (1932a, p. 91). Por isso, critica a mulher ignorante que perpetua esses preconceitos e superstições a partir da visão de mundo masculina.

Assim como Moura, Osório questiona a conveniência de julgar a mulheres como seres frágeis quando se apresentam como concorrência no mundo do trabalho e, ao mesmo tempo, aceitar que realizem serviços pesados sem receber o mesmo pagamento que homens receberiam pelo mesmo trabalho:

Logo, o homem não afasta a mulher da luta e do trabalho para a poupar a fadigas com que não possa, visto que a deixa carregar fardos, esfregar casas, trabalhar a qualquer hora da noite em que chegam os barcos de pesca, nas fabricas de conserva de peixe, quer de verão quer de inverno, molhada em salmoiras, com as mãos geladas, de pé, horas e horas consecutivas; que a deixa mondar, ceifar, fazer muitos outros serviços do

---

<sup>207</sup> Bombarda critica a organização das mulheres em associações e ligas que exigiam a independência feminina e direitos iguais aos dos homens sob a justificativa de que elas abandonavam “os seus mais sagrados deveres para fazerem discursos nos seus *clubs* ou redigirem jornais que pregam a revolução, que realizada seria a extinção da raça” (1896, p. 129). A extinção da raça ocorreria porque a mulher, ao competir com o homem na luta pela vida, exercendo profissões liberais ou ocupando cargos públicos, fugiria de sua natureza, transmitindo, assim, para sua prole sua degenerescência. Bombarda sugere, ainda, que “o mal não seria grande se apenas se tratasse de algumas dezenas de degeneradas mais carregadas, que assim esterilizadas inutilizariam um elemento de degenerescência da espécie” (1896, p. 129).

campo, qualquer que seja o tempo, de ardente calor ou de frígido inverno... A mulher desempenha, em muitas terras das nossas províncias do Norte, o serviço de estafeta, percorrendo a pé muitas léguas, carregada com pesos que o homem, certamente, não aguentaria sobre a cabeça.

A mulher, como criada, anda um dia inteiro de pé no fatigante serviço de casa, deitando-se tarde e levantando-se cedo.

Aguenta uma criança nos braços durante horas consecutivas. Passa dias com um ferro de engomar e de brunir; cose à máquina horas sem conta...

E muitos outros serviços pesados, que seria longo enumerar.

O homem vê isso e não se sobressalta nem indigna, porque são trabalhos que ele não quer para si, por mal remunerados. Se, por acaso, qualquer destes serviços viesse a ser bem pago, não ha duvida que acorreriam logo a pugnar pela fraqueza da mulher. (OSÓRIO, 2015, pp. 280-281).

Osório e Moura, como estudamos, apresentam pontos semelhantes quanto à entrada e permanência da mulher no mercado de trabalho, mas também têm suas diferenças, mediadas pelas ideologias que atravessam seus femininos. A comparação com Propércia Correia Afonso de Figueiredo, não é tão rica, pois a autora goesa pouco comenta a presença de mulheres nesse âmbito e, quando o faz, diz que “no país felizmente a luta pela vida não tem chegado ao ponto de obrigar a mulher a recorrer a ocupações que lhe devem ser antipáticas” (1933, p. 202), identificando a presença das mulheres em trabalhos burocráticos como algo menos louvável do que se dedicar à medicina, à obstetrícia, à enfermagem, à pedagogia e à maternidade. A maternidade como destino e função principal da mulher não é um ponto pacífico para Moura tanto quanto é para Osório e Figueiredo. Da mesma maneira, o tema do trabalho sexual também se apresenta como um foco de tensão, pois denota uma amálgama de temas como o domínio e sexualização do corpo da mulher (sobretudo da colonizada) e a moralidade cristã. É justamente por isso que é o centro da discussão a seguir.

## **2. O feminismo civilizatório e a estigmatização do trabalho sexual**

O debate acerca do trabalho sexual adulto não é simples, sendo muitas vezes atravessado pelo apagamento da presença de pessoas transexuais que realizam o trabalho, pelo discurso moralizante que desumaniza os indivíduos envolvidos nesse meio;

pelo estigma social que culpabiliza os(as) trabalhadores(as) sexuais pela transmissão de infecções sexualmente transmissíveis (ISTs); pela violência de gênero que também envolve a exploração dos(as) trabalhadores(as) sexuais por cafetões ou cafetinas; pelo tráfico de pessoas e de crianças para que sejam exploradas sexualmente. Quando se trata do trabalho sexual adulto, há um forte discurso moralizante cujo fim último é salvar esses indivíduos, mostrando uma perspectiva que desumaniza esses os(as) trabalhadores(as) sexuais, nega-lhes a cidadania e, portanto, restringe seu acesso a políticas de saúde, por exemplo, além de submetê-los a mercê da violência resultante da exploração de terceiros.

Hoje, no Brasil, o trabalho sexual não é considerado crime se praticado por adultos, além de ter sido reconhecido como ocupação pelo Ministério do Trabalho, mas a sua exploração por terceiros é proibida. Há, inclusive, associações que lutam pela melhoria da regulamentação já existente, como a Rede Brasileira das Prostitutas (R.B.P.), a Central Única de Trabalhadoras e Trabalhadores Sexuais (C.U.T.S.) e a Articulação Nacional de Profissionais do Sexo (A.N.P.S.), que alcançaram alguns avanços no âmbito legislativo<sup>208</sup>. Assim como no Brasil, em Portugal o exercício do trabalho sexual não é crime, mas sim sua terceirização mediada por cafetões ou cafetinas é proibida. Todavia, Alexandra Oliveira (2018) argumenta que, apesar de a profissão não ser considerado crime, nunca foi regulamentado. Por sua vez, em Goa, se observa um cenário também complexo em que, de acordo com o *Immoral Traffic (Prevention) Act*, de 1956 o trabalho sexual adulto não é ilegal e a ilegalidade se institui na venda ou compra de menores para que realizem trabalho sexual e na sua exploração por terceiros. No território indiano, o trabalho sexual adulto não segue nenhum tipo de regulamentação, algo que ocasiona, como já dissemos, a negação de direitos às trabalhadoras e aos trabalhadores sexuais. Essa negação de direitos se exemplifica no caso da demolição do distrito da luz vermelha de Baina, em Vasco, em 7 de junho de 2014, ato realizado pelo governo de Goa a pretexto de “reabilitar” as mulheres que realizavam trabalho sexual naquela área (SHAHMANESH; WAYAL, 2004). Como consequência, as trabalhadoras ficaram desalojadas durante o período das monções e se espalharam, dificultando o trabalho de ONGs e serviços de saúde na distribuição de preservativos e prevenção de ISTs. Além disso, a questão do trabalho sexual em Goa se mistura à da imigração, já que as trabalhadoras são provenientes de

---

<sup>208</sup> Para uma discussão acerca do tema, ver BARBOSA (2019).

outras regiões da Índia<sup>209</sup>. O estado atual das políticas sobre o trabalho sexual ecoa o discurso moderno/colonial e, por consequência, o do feminismo civilizatório.

O feminismo civilizatório do início do século XX vê o trabalho sexual como um desvio do papel de gênero que criou para as mulheres, definindo a trabalhadora sexual como desonesta (em contraponto à mãe de família) ou como explorada pelo sistema da dominação masculina (em oposição à mulher livre), ou seja, alguém que precisa ser salva do patriarcado, da exploração de seus corpos pelo capital ou do inferno, se levarmos em consideração as conotações religiosas. Novamente, as dicotomias do sistema moderno/colonial negam a humanidade a esses indivíduos, ao mesmo tempo que lhes negam os direitos. Pesa ainda sob a mulher dos trópicos o fardo da hipersexualização e exotização de seus corpos.

Ao analisar a citação que Ana de Castro Osório faz sobre o “triângulo fatal” de Agostinho de Campos, parece que suas proposições teriam consequências bastante progressistas para as suas compatriotas, particularmente, por não conceber o casamento como única saída para sua sobrevivência. No entanto, quando se trata do trabalho sexual, a autora se utiliza de palavras como “rebaixar”, “inferiorizar” e “desgraçadas”, como uma maneira de estabelecer hierarquias fundamentadas na necessidade de moralização da mulher portuguesa.:

Enquanto indivíduos da nossa espécie se rebaixarem tanto, inferiorisâmo-nos também reflexivamente, porque a mulher não será completamente liberta enquanto houver desgraçadas que se prostituam por miséria (OSÓRIO, 2015, p. 211).

Tal discurso se repete nas associações e órgãos de propaganda do feminismo republicano que se expressavam contra a legalização do trabalho sexual prevista pelos legisladores da República portuguesa. São exemplos dessa perspectiva crítica na obra de Osório a tese “Feminismo”, apresentada no Congresso Nacional do Livre Pensamento e publicada no jornal *O Mundo*, de 22 de abril de 1908, que reivindicava às mulheres acesso a “todas as profissões que as habilitassem a lutar contra a prostituição”; e o artigo “A

---

<sup>209</sup> As desapropriações em Baina já estavam sendo discutidas em 1997, de acordo com a organização não-governamental Bailancho Saad (1997). Sobre a demolição de Baina e suas consequências, ver DESOUSA (2004).

prostituição” (1912, p.3), publicado no jornal *A madrugada* (1911-1918), órgão da LRMP, que comparava, de maneira problemática, as trabalhadoras sexuais a “escravas brancas” e exigia que a República retirasse a legislação que ordenava a profissão.

Maria Lacerda de Moura também se coloca contra a regulamentação do trabalho sexual (1932a, p. 78), profissão que considera uma das chagas do capitalismo:

A causa de todas as misérias, o álcool, a sífilis, a tuberculose, a prostituição, os crimes da maternidade, a exploração da mulher e da criança, a exploração do fraco pelo forte, a voragem açambarcadora de tantas vidas na oficina, nos cortiços, na penúria, — tudo, tudo nasce do atual regime social cuja máxima se resume nestas palavras: —Si eu não arrancar os olhos do próximo, ele arrancará os meus. (1932a, p. 257).

Em seu livro *Han Ryner e o amor plural* (1933) desenvolve melhor o seu argumento e inclui na equação produtora da prostituição a configuração social “dividida em religião pátria ou classes” que impõe uma moral repressiva ao sexo. O sexo, de acordo com a autora, é a origem da vida e faz parte dela. No entanto, a vida não se constitui apenas na dimensão biológica do sexo, então, conclui que “no cosmo incriado<sup>210</sup>, nem tudo é puramente questão sexual. [...] é um problema de amor” (MOURA, 1933, p. 12). Dessa maneira, a autora faz a leitura de *Nova mulher e a moral sexual* (1918), de Alexandra Kollontai<sup>211</sup> e de *L’amour plural*, novela de Han Ryner publicada em 1927, para explicar os efeitos danosos da prostituição, bem como para apresentar uma solução para esses efeitos.

Moura, então, por meio de sua leitura de Kollontai, demonstra que a prostituição é desgastante, degrada o amor no coração masculino e envenena a mulher com a brutalidade masculina, gerando uma deformação psíquica que acarreta também a incompreensão dos sentimentos femininos pelo homem, uma vez que ele passa a considerar a mulher com pouco caso do ponto de vista psicológico. Adiciona que o “homem cristão como muçulmano, judeu ou hindu vai ao ponto de achar que o seu sexo

---

<sup>210</sup> O “cosmo incriado” parece se referir à natureza psíquica do indivíduo em oposição à natureza biológica quando a autora diz “O homem é bi-cósmico, é biológico e psíquico” (MOURA, 1933, p. 130).

<sup>211</sup> Alexandra Mikhaylovna Kollontai (1872-1952) foi, de acordo com Tom Condit (s.d.), uma figura proeminente no movimento socialista russo da virada do século por meio da revolução e da guerra civil.

deve tirar o máximo proveito do prazer sexual” (p. 113) ao mesmo tempo em que moraliza e condena o desejo sexual da mulher, caracterizando-a como “viciada” se não corresponde ao papel de gênero que as religiões lhe impõem. O sistema capitalista, que demanda demais dos indivíduos, e o casamento, que institui a posse na relação entre os indivíduos, também colaboram com o que ela avalia como sendo “a tragédia da deformação mental para a desgraça de ambos” (p.114). Tendo todos esses fatores em vista, Moura afirma que, “como ‘não há tempo para amar’, todos procuram ridicularizar o amor e todos têm medo de amar... Porque o tempo não chega para a correria-louca em busca do pão e do ‘amor sexual’... sem amor, para não dar trabalho e nem tomar o tempo dos negócios” (1933, p. 114).

Fica implícito que o fim do sistema capitalista de produção é uma demanda para o fim do comércio sexual, entretanto, para Moura, só o amor plural seria capaz de exterminar a exploração econômica do sexo. Maria Bernardete Flores (2020) comenta o amor plural de Ryner, como expresso em sua novela de 1927, e apresenta as duas personagens principais, Orfeu e Eurídice, que debatem acerca dos temas do amor e da relação entre os dois sexos. Orfeu tem relações amorosas com várias personagens e o tema da androginia é abordado por meio da personagem Marie-Louise, que “ama o marido, ama outros dois camaradas e também Orfeu. [...] Declara que é capaz de amar mulheres, ‘[...] pois somos andróginas’” (FLORES, 2020, p. 7). Com a normalização do amor plural e o fim da monogamia, o comércio sexual já não seria mais procurado, uma vez que os indivíduos seriam capazes de se comprazer tanto no amor como sentimento quanto na prática do amor sexual com seus parceiros. Também findariam os crimes passionais, o ciúme, a sedução de jovens, o infanticídio e os filhos indesejados.

Ainda que a solução de Maria Lacerda de Moura no campo da sexualidade da mulher e seus relacionamentos esteja muito à frente de seu tempo, ela resume o trabalho sexual a uma consequência do casamento monogâmico e da educação insuficiente da mulher, que a impossibilitava de procurar o seu sustento em outras profissões. Nada garante que o comércio sexual se findaria com isso, sobretudo porque ele está relacionado à marginalização de homens e mulheres pobres e vulneráveis. Parece-nos ainda, uma fórmula que ignora as causas históricas por trás do trabalho feminino na sociedade brasileira, que se liga também ao contexto colonial, à escravização e sua ligação com o estabelecimento de uma sociedade em que há uma hierarquia atravessada pelas questões

de gênero e de raça. Ademais, a visão que Moura tem do trabalho sexual estigmatiza as trabalhadoras e as caracteriza como seres sem autonomia, que necessitam serem salvas.

No caso de Goa, Propércia Correia Afonso de Figueiredo se remete à questão do trabalho sexual ao abordar a questão das bailadeiras, ou *devadasis*, dançarinas rituais nos templos hindus. Figueiredo comenta o caso a partir de um ponto de vista que se apoia na moral cristã, passando por representações do orientalismo português acerca da mulher. Diz que elas são vítimas do sistema social e religioso em que nasceram, além de serem “uma ameaça constante para a moral da sociedade, que não só permite a sua existência, mas ainda como que condena irremissivelmente ao seu triste modo de vida” (1933, p. 119). Figueiredo narra, então, a origem das bailadeiras no mito:

Não se sabe bem a origem da *casta* destas *desgraçadas*. Dá-lhes a lenda uma ascendência divina: elas descendem das *Apsaras*, ninfas do céu de Indra, saídas do mar, diz o Ramaiana, quando os *Devas*, gênios das esferas inferiores, e os *Assuras*, espíritos do mal, em luta constante com os deuses, remexiam as águas brancas de espuma, em busca de *Amrita*, a ambrosia, que faria estes imortais. Surgiram das águas e puseram-se a *dançar*; *tão sedutoras eram, tal o encanto que a dança lhes dava*, que logo os *Devas* e *Assuras*, esquecidos do seu trabalho, se lançaram em uma peleja para delas se apoderarem. Os *Devas* vitoriosos levaram-nas a Indra, o Deus supremo, que logo as proclamou dançarinas do céu, dando-lhes por companheiros os músicos celestes. Uma destas deusas, seduzidas pelo canto de um mortal enamorou-se dele, e da sua união nasceu uma rapariga que, não podendo estar no céu, por causa da sua origem terrestre, *foi confiada aos brâmanes de um pagode*, para nele ser educada. Foi essa a primeira *devadasi*. De pequena, arrastada por natural inclinação, a *apsarazinha* punha-se a dançar diante das estátuas dos deuses. Cresceu e amou. Dos seus amores nasceram sete raparigas a quem ensinou a dançar nas festas religiosas e três rapazes a quem coube o papel dos *gandarvas* [músicos dos templos]. (pp. 119-120).

Alguns detalhes nessa narrativa chamam a atenção, como o fato de que a autora cita essa passagem de *Voyage du pays des baydères*, livro do orientalista francês Louis Jacolliot. É a partir dessa constatação que observaremos os estereótipos que Figueiredo

reproduz a partir da fala de Jacolliot. Primeiramente, é válido mencionar que as *devadasi* são um grupo sem casta (*acaste*), diferente, por exemplo, dos *dalits*, ou intocáveis, que estão fora do sistema de castas (*outcaste*), ou seja, elas não teriam uma condição rebaixada dentro dessa lógica; no entanto, o uso da palavra “desgraçadas” contraria o que sua posição social estabelece, ligando-as de forma rebaixada ao mundo da moralidade cristã.

Em seguida, Figueiredo diz que a dança das *apsaras* era *sedutora*. Rosa Maria Perez (2011) afirma que a dança é um dos estereótipos mais recorrentes nas representações do Oriente erótico<sup>212</sup>. Essa imagem sexualizada da dançarina se fundamenta em uma dicotomia assimétrica de gênero entre o colonizador, representante da razão viril ocidental, e a mulher colonizada, modelo da fantasia feminina oriental (PEREZ, 2005; 2011). O estereótipo da sensualidade inevitável da colonizada, unido a outros, como por exemplo aquele que versa a respeito do clima tropical como potencializador do comportamento sexual e da indolência, são mecanismos muito eficientes para impor uma hierarquia e justificar a dominação sob o argumento de que as essas pessoas precisam ser salvas, uma estratégia que encontra cumplicidade no feminismo civilizatório europeu e seu desejo de salvar as mulheres das colônias.

Podemos traçar alguns paralelos com o papel das *devadasis* no templo a partir da narrativa da pequena *apsara* que é confiada aos brâmanes, membros da casta de sacerdotes. Como aponta Perez (2011), as dançarinas rituais passam por uma cerimônia de iniciação e, então, podem se casar com um deus ou uma fruta (comumente um coco) em uma cerimônia realizada por um *pujari*. Esse casamento garante que ela nunca se tornará uma viúva (cujo *status* se liga à infertilidade) e, por isso, sempre será auspiciosa no cumprimento das suas funções rituais. Além do seu casamento divino, as *devadasis* podem ter um parceiro secular:

---

<sup>212</sup> Sobre a construção do Oriente erótico, Edward Said, em *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2001), diz: “O próprio Orientalismo, além do mais, era uma província exclusivamente masculina; como tantas associações profissionais durante o período moderno, ele via a si e a seu tema com vendas sexistas sobre os olhos. Isso é evidente de maneira particular nos escritos de viajantes e romancistas: as mulheres são em geral criaturas de uma fantasia de poder masculina. Manifestam uma sexualidade ilimitada, são mais ou menos estúpidas e, acima de tudo, insaciáveis. *Kuchuk Hanem* [dançarina egípcia do século XIX] de Flaubert é o protótipo dessas caricaturas, bastante comuns em romances pornográficos (por exemplo, *Aphrodite*, de Pierre Louÿs) cuja inovação era valer-se do Oriente para despertar interesse. Além disso, a concepção masculina do mundo, no seu efeito sobre o orientalista praticante, tende a ser estática, congelada, eternamente fixa. A própria possibilidade de desenvolvimento, transformação, movimento humano — no sentido mais profundo da palavra — é negada ao Oriente e ao oriental” (p.281-282).

A ligação secular da *devadasi* com um brâmane pode ser arranjada pela mãe ou pela avó da jovem. No entanto, ela também pode escolher um parceiro para a vida, ou pode se escolhida por ele. Para a *devadasi*, a ideia de “conjugalidade” combina, portanto, *pativrata dharma* (devoção ao esposo), o objetivo de uma mulher casada, como estabelecido pelos legisladores hindus antigos, e *swayamva* (um parceiro escolhido). (PEREZ, 2011, p. 78, tradução nossa)<sup>213</sup>.

O marido humano da *devadasi*, segundo Perez, é quem patrocina sua educação. Portanto, sendo “educadas nas artes e bem versadas no mundo fora do templo” (PEREZ, 2011, p. 79), as *devadasis* tornam-se um tipo de companheira que uma esposa comum não poderia ser.

Figueiredo se refere também às figuras da *bhavina* e da *kalavant* através de uma citação de Alberto Osório de Castro (*A cinza dos myrtos*, 1906), em que ele traduz a palavra *devadasi* como “escravas dos deuses”. A autora detalha então que as *bhavinis* cuidavam da limpeza do templo e outros serviços grosseiros, por isso eram desprezadas enquanto as *kalavant* gozariam de consideração pelos hindus, aprendendo a cantar, dançar, ler e escrever, recaindo exatamente sob o espectro das atividades da *devadasi*. Sobre a intersecção entre *devadasi*, *kalavant* e *bailadeira*, ora entendidas como a mesma entidade, ora como diferentes, Perez (2005) afirma que:

Em Goa, a palavra do concanim *kalvant* (de *kala*, ‘art’, portanto, *kalvant*, significa literalmente ‘artista’) significa ‘dançarina’, uma personagem que passou por transformações semânticas do colonialismo português ao pós-colonialismo. Consequentemente, os termos *kalvant* e *devadasi* se intercambiam de alguma forma, enganando alguns analistas sociais que as concebiam como entidades separadas. Fontes portuguesas

---

<sup>213</sup> “The secular liaison of the *devadasi* with a Brahman may be arranged by the young woman’s mother or grandmother. However, she may also choose her partner for life, or it may be that she is chosen by him. For the *devadasi*, the idea of “conjugalit

frequentemente referem-se à existência de devadasis, para quem o termo bailadeira veio a ser cunhado. (p.130, tradução nossa)<sup>214</sup>.

Analisa, em seguida, aspectos referentes ao vestuário das bailadeiras e sua representação na literatura e na cultura, mencionando a poesia do goês Floriano Barreto (1877-1905), que retrata a graça da dança e do canto das dançarinas, bem como a “crueldade do seu destino, que a faz vítima de Brama e da sociedade” (FIGUEIREDO, 1933, p. 130). Também se reporta aos relatos de viagem do português Tomás Ribeiro (1831-1901), que as via como uma monstruosidade, um elemento anômalo e digno de condenação, e à obra do poeta goês Paulino Dias (1874-1919), cujo poema selecionado por Figueiredo lamenta o duplo caráter da bailadeira, que é santa e prostituta ao mesmo tempo. Figueiredo afirma, assim, que de nada adiantam os lamentos dos poetas se os reformadores sociais não conseguem “regenerar” este problema e lembra que, “para salvar a sociedade da sua influência desmoralizadora” (p. 131), ao invés de regenerar essas mulheres, o Estado da Índia portuguesa proibiu a permanência das bailadeiras por meio de um alvará de 12 de outubro de 1700.

Retoma então, a ideia do início de seu capítulo sobre as *devadasi* e diz que “o problema não é tanto salvar a sociedade das garras da bailadeira, como salvar a bailadeira das garras da sociedade”, o que sugeriria que a autora apoiaria a criação de leis de proteção, mas, logo em seguida, ela reporta-se a um artigo publicado no periódico *Prabhat* entre 1912 e 1913 e aconselha a elaboração de leis “que devessem tirar as filhas às mães bailadeiras que não dessem garantia de boa conduta”. No entanto, quem poderia dizer o que é uma atitude de proteção aquela de retirar a filha de uma mãe contra a sua vontade? A nossa pergunta é, de certa forma, respondida com outra pergunta formulada por Figueiredo: “quando ouvirão as pobrezinhas à sociedade as palavras de Cristo à bailadeira?”. Assim, é a partir da moral cristã que a sociedade deve apresentar sua solidariedade à essas mulheres.

---

<sup>214</sup> “In Goa, the Konkani *kalvant* (from *kala* 'art', and hence *kalvant*, literally 'artist') means 'dancer', a character that went through interesting semantic transformations from Portuguese colonialism to postcolonialism. Consequently, the terms *kalvant* and *devadasi* interchange somewhat, thus misleading some social analysts who conceived of them as separate entities. Portuguese sources refer frequently to the existence of *devadasis*, for whom the term *bailadeiras* came to be coined.” (PEREZ, 2005, p.130).

O que queremos argumentar aqui é que a construção de discursos que criminalizam as trabalhadoras sexuais está ancorada em algum tipo de moral, seja ela cristã ou não, e não apresentam uma solução que melhoraria a situação desses indivíduos dentro do sistema em que vivemos, pelo contrário, os desumaniza. Nesse sentido, o feminismo civilizatório reproduziu mecanismos do discurso colonial para justificar a exclusão de uma parcela da população, solidificando, até os dias de hoje, a precariedade da condição de mulheres, homens, pessoas trans, que são vistos como desviados, quando, na verdade, estão simplesmente à margem do sistema econômico e da sociedade, ainda que servindo a ambos em sua condição de subalternidade.

### **3. A literatura como profissão e o papel da literatura na vida de Ana de Castro Osório, Maria Lacerda de Moura e Propércia Correia Afonso de Figueiredo**

Tempos atrás, quando a mulher pensava em sair do anonimato da sua missão caseira, tinha apenas por campo aberto á sua atividade, a literatura, visto que é a única profissão onde o talento e o estudo individual dispensam a educação preparatória. (OSÓRIO, 2015, p.23).

O contrato que firma a venda dos direitos de publicação de *Às mulheres portuguesas* à Editora Viúva Tavares (ACPC – N12/ 343) é datado de 3 de agosto de 1905 e contém, além da assinatura de Ana de Castro Osório, a assinatura de seu esposo, Paulino Dias. O contrato estava em conformidade com o Código Civil de 1867, artigo 1187º, que previa que a mulher autora não pode publicar seus escritos sem o consentimento do marido” e revela que, durante o século XIX e início do XX, nem mesmo a atividade literária era um “campo aberto” como a autora afirma na citação acima. Tal dispositivo legal era uma maneira de controlar a vida intelectual da mulher casada portuguesa, uma vez que seus escritos teriam de passar pela averiguação e aprovação de seu marido. Mulheres solteiras poderiam publicar seus escritos sem nenhum tipo de autorização e teriam mais possibilidades do que as mulheres casadas, diferença que Osório critica, apesar de reconhecer que a mulher solteira também é vigiada, mas na instância social como um todo em vez da legal.

De qualquer forma, Osório tinha uma situação privilegiada, pois não só publicava seus escritos, como também gerenciava sua carreira de escritora, enviando cartas às

editoras, negociando valores e a tiragem de seus exemplares. Sua movimentação fica bem marcada na troca de correspondência com o seu pai e com os editores com quem trabalhava. No caso de *Às mulheres portuguesas*, Osório explica a seu pai, em carta do dia 2 de fevereiro de 1905, como quer conduzir o negócio:

O Gomes de Carvalho insistiu pelo meu livro que lhe prometi *Às mulheres portuguesas* e o Teixeira ficou com muita pena de o não editar e disse-me que se o Gomes de Carvalho não desse condições que me agradassem fosse ter com ele. De modo que estou na ideia de vender a 1ª edição de dois livros reunindo os artigos sobre educação e crianças um sobre feminismo noutro. São assim 400:000rs em vez de 200:000rs, mas não tenho pressa porque mais vale que os editores me reclamem do que eu ande atrás deles. Esta é que é a verdade. (BNP – ACPC – N12/8-A/10).

Gomes de Carvalho era o responsável, na Editora Viúva Tavares, pela publicação e distribuição do livro de Osório. Em outra carta ao pai, de 26 de março de 1906 (ACPC – N12/8-A/39), Osório fala sobre a negociação que firmou com Gomes para publicar um volume das *Novelas* e noutra carta, ainda, de 8 de maio de 1906, diz que Henri Faure (1826-1907) estava traduzindo *Às mulheres portuguesas* para o francês, mas que a editora quer “apenas dar como *direitos* 25 ex. da tradução. Não sei o que o editor dirá de sua justiça. O Paulino diz que não vale a pena, mas sempre é reclame. Vamos a ver o que diz o editor” (BNP – ACPC – N12/8-A/44).

Osório também tinha o projeto de publicar e vender seus livros no Brasil, por isso, sempre trata do assunto nas correspondências que troca com seu pai e com outros intelectuais que faziam parte de seu círculo. Em uma missiva que Elísio Fonseca envia a autora, datada de 14 de novembro de 1898, vemos os esforços iniciais de Osório em popularizar-se no país: Elísio traz para o Rio de Janeiro exemplares da coleção *Para as crianças* para distribuir, além de contar com “Arthur Aguedo, Olavo Bilac, Beaurepaire Rohan e outros distintos escritores cá da terra” (BNP – ACPC – N12/191).

Por outro lado, em carta de 3 de março de 1904, Soares Ferreira alerta Osório quanto ao risco que corre ao tentar publicar seus livros no Brasil:

Os agentes são bons para as empresas editoras, que tem muitos livros e de diversos autores. Se não vendem um livro, podem vender outro, que mais agrade ao “freguês”, e sempre fazem negocio. Ainda assim, são raríssimas as casas editoras que hoje se aventuram a mandar agentes ao Brasil.

Há ano e meio apareceu-me no Rio o Antônio Figueirinhas, do Porto. Fora para vender o romance “Tiradentes”, do doido do José Agostinho, que o escrevera de proposito para explorar o Brasil. Da 1ª vez que falei com ele, estava cheio de esperanças e ilusões. Pois quer saber o que lhe aconteceu? Viu baldados todos os seus esforços, que foram muitos e hábeis, e traídas todas as suas esperanças. De nada mesmo lhe valeram os estrondosos reclames que conseguiu arrancar à redação de alguns jornais. O “Tiradentes” ficou nas livrarias e, se alguns volumes vendeu, teve que passar ele próprio, com o auxilio de amigos. Decerto, perdeu um dinheirão. Nas livrarias, segundo me disse, só obteve boa venda para um livro da infância.

N’outra carta, creio que já lhe disse que há apenas 2 gêneros que têm no Brasil uma venda mais ou menos certa: livros para crianças e livros sobre a “vida airada”. A venda dos outros é sempre arriscada – arriscadíssima. (BNP – ACPC – N12/17-3).

Apesar do panorama desanimador (que também lhe é apresentado por Monteiro Lobato em 1925<sup>215</sup>), Osório consegue publicar algumas de suas obras no Brasil ainda

---

<sup>215</sup> Em missiva de 14 de maio de 1925 a Ana de Castro Osório, o escritor brasileiro Monteiro Lobato diz: “Nossa companhia editora está neste momento fora do mercado, ocupada apenas em imprimir obras já em domínio público, dramalhões, bacamartes de Eschich, Ponson, Dumas, etc., únicas cousas que o Brasil lê. Como desejamos formar um grande fundo dessa mercadoria, reservamos este ano para isso e de acordo com esse programa não estamos examinando nenhum negocio verdadeiramente editorial, a não ser no ramo jurídico e didático. Por essa razão creio que não podemos fazer nenhum dos negócios que a senhora propõe, sendo que alguns deles não estão na alçada da nossa empresa, que é apenas editora, não mantendo nenhuma livraria para venda direta ao publico. Acresce ainda que por sistema não imprimimos nem editamos livros portugueses, visto que a ridícula reforma ortográfica que a Republica inventou é visceralmente repelida pelo nosso publico. Apenas fizemos um livro nessas condições e nos arrependemos. Quanto á venda de obras brasileiras em Portugal, isso é cousa em que nem se sonha, não só por causa do cambio, como porque a mentalidade dos dois países casa vez mais se antagoniza, e um não entende o outro. Basta lhe dizer que a nossa casa, com a produção já de um milhão de volumes por ano, e com cerca de 500 edições de sua propriedade, nunca vendeu um só livro em Portugal – e nem procura fazê-lo, porque é tempo perdido. As tentativas que em tempo fizemos foram um desastre completo. Tenho por isso, a impressão que Brasil e Portugal caminham em direções contrarias e nunca mais se entenderão.” (BNP – ACPC – N12/17-3).

antes de sua vinda para o país com Paulino Dias, em 1911, como demonstrado por Eduardo da Cruz:

[...] seus livros infanto-juvenis foram aprovados para uso nas escolas e para prêmios nos estados de Minas Gerais e São Paulo, como *Uma lição de História* (1909), *As boas crianças*, nona série da coleção “Para crianças”, *Os nossos amigos* (1910?) — em coautoria com o marido —, *Lendo e aprendendo* (1913) — publicado em São Paulo, pela Empresa de Propaganda Literária Luso-Brasileira—, e *O livrinho encantador* (1923). (CRUZ, 2018, p. 195).

Na década de 1920, a autora tenta comercializar outros livros no Brasil, publicados por sua própria editora, a *Para as Crianças* (que fundou em 1897 com a ajuda de seu pai): o livro infantil *Viagens aventureosas de Felício e Felizarda ao Brasil* (1924); *A grande aliança* (1924), uma coletânea das suas conferências realizadas em vários estados do sul e sudeste brasileiro entre 1922 e 1923; e *Mundo Novo* (1927), romance que comentamos no terceiro capítulo desta tese. Ana de Castro Osório estava, portanto, envolvida em todos os processos da produção de seus livros, desde a criação, até a produção e distribuição, buscando mobilizar seus contatos internacionais para difundir a cultura e o feminismo português.

Quanto ao papel da literatura na formação da mulher portuguesa, Osório considera que a mulher de trinta anos antes da publicação de seu livro, ou seja, ainda no século XIX, era superior às suas contemporâneas, que não conhecem os poetas nem os escritores de seu país. Reconhece que a literatura “eleva as almas e constitui um dos mais nobres ideais da existência humana” (2015, p. 117), apesar de não ser vista como necessária para a educação como a ciência. Osório ainda critica a mulher que sabe ler, mas não se interessa pela literatura de seu tempo, que havia abandonado “a azinhaga florida do romantismo para seguirem pela estrada arejada de um novo ideal estético, para uma forma mais verdadeira e humana” (2015, p. 118).

Comenta que, quando as mulheres tinham o gosto pela leitura, eram muitas vezes estigmatizadas como ‘literatas’, “o epíteto mais desagradável que podia ser dito a uma senhora que era vista com um livro na mão” (p. 122), fazendo com que andassem contra a maré da civilização por sentirem-se intimidadas pela sociedade de seu tempo.

Ainda que as mulheres dissessem que não havia obras nem escritores que atendessem seu gosto, Osório argumenta que essa é uma desculpa, pois há obras e cita os nomes de Camilo Castelo Branco, Júlio Diniz, Almeida Garrett, Alexandre Herculano, João de Deus, Antero de Quental, Gonçalves Crespo e Eça de Queiroz:

Não, a falta não é dos escritores, a falta é só da mulher que não está educada bastantemente (apesar de certos críticos acharem que o está já demais!...) para discernir e escolher o bom caminho que o mais vulgar senso comum lhe indica: uma educação séria e fundamentada, começando nas coisas práticas e uteis da vida, acabando na literatura e na arte em geral, que é por assim dizer a alma falante d'um povo. (OSÓRIO, 2015, pp.123-124).

Para Osório, portanto, a literatura (que ela considera ser a Arte na forma mais intelectual) é, ao lado da educação e da instrução, um caminho para que a mulher se eleve espiritualmente. Osório também quer valorizar a literatura nacional, que, segundo ela, é “a alma falante d'um povo”, alargando o público leitor português, algo que a interessa também sob o viés comercial, pois, como autora e dona de uma editora, o aumento do mercado leitor em Portugal poderia significar não só o aumento de seus lucros, mas também um maior alcance de suas ideias sobre o feminismo, sobre o republicanismo e sobre os valores portugueses que visa espalhar pelo país (e para fora dele).

Se, por um lado, Ana de Castro Osório desenvolveu uma carreira também voltada para a literatura, por outro, as outras autoras que estudamos aqui não fizeram o mesmo. Maria Lacerda de Moura escreveu muitas obras, comentando muitas vezes aspectos da cultura e da literatura brasileira e estrangeira, sem ter se dedicado exclusivamente a escrever textos literários<sup>216</sup>. O mesmo ocorre com Propércia Correia Afonso de Figueiredo e Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes, sendo que a primeira teve um papel fundamental no resgate dos mitos goeses (que trataremos a seguir) e a segunda voltou sua atenção para questões relacionadas ao ensino e à história.

---

<sup>216</sup> Publicou as crônicas ‘Animais selvagens e animais domésticos’, ‘Saudades da minha infância... Da minha infância querida’ e ‘Só para amar é que foi feita a vida’ na revista *O Malho* em 24 de outubro de 1935, 26 de dezembro de 1935 e 19 de março de 1936, respectivamente (MOURA, 2020, p. 171–181).

Embora não tenha escrito muitos textos literários (encontramos apenas algumas crônicas na revista *O Malho* [ver anexos 1 e 2]), em *A mulher é uma degenerada*, Maria Lacerda de Moura comenta o papel que a literatura deve cumprir na sociedade e na formação da mulher. No capítulo 'A fraternidade pela arte e pela mulher', Moura analisa a arte a partir de dois polos: a literatura burguesa e a literatura rebelde.

A autora afirma que a literatura burguesa é reacionária, política, capitalista, defende o autoritarismo e a ordem social, além de fazer parte do que chama a "instituição do elogio mútuo" que se materializa na imprensa. Critica também o seu caráter nacionalista e patriota, bajulador do governo, assim como os artistas que se dobram aos seus desmandos. Não considera esse tipo de literatura arte:

Essa literatura não pôde ser levada a sério. Isso não é arte. A arte é vida, é movimento, é renovação. E ser conservador é sufocar vibrações íntimas, transmutações vitais, matar a sede interior de Infinito aberta dentro de cada alma iluminada. O artista é criador. Criar é viver, é transformar-se. (MOURA, 1932a, p. 170).

A literatura burguesa é, portanto, incapaz de causar algum tipo de revolução ou mudança na sociedade. Inversamente, a literatura rebelde é "criadora, tem um alma sensível e leal, é forte como a verdade, delicada como a sensitiva e soluça o grito da dor universal" (1932a, p.172), ou seja, é uma literatura engajada e comprometida com a denúncia dos "preconceitos sociais". De acordo com a autora, essa literatura é a arte nova, a arte reveladora e grande, a arte criadora, feliz e fecunda feita por rebeldes como Giordano Bruno (1548-1600), queimado vivo pela santa inquisição por se recusar a refutar as teorias de Galileo Galilei (1564-1642) e de Joahannes Kepler (1571-1630) e por ter opiniões contrárias à fé católica; Sócrates (470 a. C. – 399 a. C.), filósofo grego condenado à morte por "não reconhecer os deuses do Estado, introduzir novas divindades e corromper a juventude" (PESSANHA, 1987, p. 8). Nesses dois primeiros exemplos selecionados por Moura, percebemos que seu ideal de intelectual desafia a religião estabelecida em nome do conhecimento que, a seu ver, é "a verdade crucificada, exilada, queimada nas fogueiras" ((MOURA, 1932a, p. 173). Sob o mesmo signo do martírio, ela cita Hipatia de Alexandria (355 d. C. – 415 d. C.), professora, filósofa e matemática que foi

assassinada por cristãos zelotas; Ferrer (cuja trajetória mencionamos no capítulo quarto sobre as propostas das autoras acerca da educação), Cristo e Tiradentes

Com o intuito de exemplificar o artista que faz a denúncia da “dor universal” em seu trabalho literário, ela evoca os nomes de Liev Tolstói (1828-1910), Fiódor Dostoiévski (1821-1881) e Ivan Turgueiêv (1818-1883), escritores do realismo russo; Máximo Gorki (1868-1936), escritor do naturalismo russo; Victor Hugo (1802-1885), escritor do romantismo francês; Painat Istrati (1884, 1935), escritor romeno; Elisée Reclus (1830-1905), geógrafo anarquista francês; Piotor Kropotkin (1842-1921), intelectual russo anarquista; Ludwik Lejzer Zamenhof (1859-1917), médico polonês e criador do esperanto; Jean Grave (1854-1939), ativista anarquista francês; Sébastien Faure (1858-1942), pedagogo libertário e anticlericalista francês; e José Ingenieros (1877-1925), pensador argentino. O rol de intelectuais que Moura seleciona se caracteriza por seu caráter de intervenção social, além de, em sua maioria, ter ligações com a ideologia política que a autora acredita ser capaz de transformar o regime social vigente em favor do trabalhador, fazendo um contraponto àqueles que são provenientes de um cânone que a autora vê como reacionário e partidário da arte conservadora.

Propércia Correia Afonso, por sua vez, se volta para a necessidade de estabelecer uma arte “nacional” – muito embora Goa não seja um país, a autora refere-se ao território como um – e um mercado cultural próprio, com artistas, para produzir uma arte indo-portuguesa que lhe fosse contemporânea, e público para apreciá-la; por isso comenta em *A mulher na Índia portuguesa*:

As Musas não têm sido propícias à nossa terra. Não somos deficientes em inteligência e sentimento; mas, para que a inspiração artística se exerça, requerem-se condições de meio, que quase totalmente nos faltam. O nosso meio é pequeno, sem uma vida intensa que desperte a originalidade. Não há público, e por isso não há arte, porque não é só econômica a lei da oferta e da procura. Somos pobres, e muito embora às vezes a pobreza no indivíduo seja um estímulo para o seu gênio, a pobreza em toda uma sociedade é um entrave para a cultura do belo para qual se tornam necessários doces vagares que a luta pela vida não nos permite. O hibridismo da nossa índole e de nossa educação também torna o nosso meio artisticamente infecundo; como o burro de Buridan, ele hesita entre

duas fontes de inspiração; e assim há uma arte portuguesa e há uma arte indiana, mas não há uma arte indo-portuguesa. Para se sair desse círculo vicioso em que não há artistas, precisaríamos de museus e galerias de arte, onde se chegassem a conhecer os originais ou reproduções das grandes obras; não temos entre nós esses templos do Belo, e vem daí adotarem-se os ídolos de barro da politiquice, da literatice. (FIGUEIREDO, 1933a, p. 167).

Chama a atenção o fato de que Figueiredo lamenta a ausência da cultura “do Belo” em Goa e a relaciona com a arte que fica nos museus, ou seja, pinturas, esculturas. À prática da escrita literária e sua publicação que era, em Goa, realizada majoritariamente na imprensa periódica, ela chama de ‘literatice’, uma mania ridícula de literatura, rebaixando a produção literária local. Talvez a autora diga isso não para rebaixar a produção literária, uma vez que elogia o talento de muitos autores goeses que escreviam em língua portuguesa e em marata (por exemplo, Paulino Dias,<sup>217</sup> Floriano Barreto, B. B. Borcar), mas porque não havia um sistema literário (como Antonio Candido detalha ao estudar a literatura brasileira) que integrasse autores, obra e público nas línguas faladas em Goa – português, marata e concanim –, mas uma diversidade de autores independentes publicando na imprensa periódica nessas três línguas.

Isso explicaria o interesse de Figueiredo em resgatar mitos e símbolos. Ao publicar a série “O significado dos símbolos” no Boletim do Instituto Vasco da Gama entre 1933 e 1942, a autora faz um levantamento dos símbolos tanto da cultura hindu quanto da cristã, por reconhecer que “artistas, cientistas, educadores, estadistas, filósofos, literatos, precisam conhecer os símbolos que constituem uma das maiores riquezas da civilização. E também precisam de conhecer os símbolos [...] os artífices, os mesteirais, as bordadeiras, as costureiras” (p.5-6).

Da mesma forma, na tentativa de reunir os elementos literários que compõem o imaginário nacional, Figueiredo e seu marido, João de Figueiredo, publicam, na revista *O Acadêmico* (FIGUEIREDO; FIGUEIREDO, 1942a, 1942b), um estudo dos contos clássicos para, então, chegar ao mito primitivo de onde se originam. Ao final das duas partes de sua análise, os autores constatam que os símbolos são renovados conforme a sociedade muda,

---

<sup>217</sup> Trata-se aqui do poeta goês e não do marido de Ana de Castro Osório.

portanto, quando são empregados como temas literários em romances e na poesia, eles alimentam o espírito da humanidade. Esse conjunto de escritos de Propércia Correia Afonso de Figueiredo parece ter o objetivo de criar um repertório cultural de símbolos e mitos da cultura híbrida que a autora vivencia para subsidiar o surgimento de outros escritores, como já argumentamos em artigo sobre a referida revista (MADEIRA, 2019, p. 156).

#### **4. Voto e atuação política**

Em carta de 2 de julho de 1911 à Ana de Castro Osório, a médica e feminista Carolina Beatriz Ângelo (1878-1911) detalha sua ida à Assembleia Nacional Constituinte de Portugal no dia 28 de maio do mesmo ano, onde seu nome se perenizou como a primeira portuguesa a ter direito de voto no país:

Fui assistir à Abertura das Constituintes e digo-lhe que nunca em minha vida senti tamanha comoção. Sim, o que eu senti, o que todos sentimos só se experimenta uma vez na vida. Chorei, chorei e quando, envergonhada, limpava furtivamente as lágrimas reparei que a toda gente, homens e mulheres, sucedia o mesmo. Todos choravam e se abraçavam enternecidamente. Por bastante tempo parecia que todos estavam delirantes, braços que se agitavam, vivas, palmas, lenços a acenarem, punhados de flores lançadas sobre os deputados, enfim, uma loucura. E o nosso Affonso Costa lá foi também, muito fraco e ainda doente, mas não faltou! Há dias eu e uma comissão da Ass. fomos cumprimenta-lo, levando-lhe um lindo ramo de cravos brancos com fitas brancas e domadas. Recebeu-nos com muita amabilidade, conversou comigo agradecendo o ter votado nele, pois, apesar de tão doente, sabe tudo quanto se passou. Denominou-me uma *sufragista prática* e pensa que as constituintes não poderão deixar de conceder o voto às mulheres, restritamente, é claro. Tem já elaborada para apresentar ao Parlamento a lei sobre os direitos civis da mulher que, diz ele, completa o ciclo formado pela do divórcio e da família. (BNP – ACPC – N12/419-1).

Fato é que Ângelo foi a primeira e, depois dela, as portuguesas só voltaram às urnas em 1933 para votar a constituição do Estado Novo. O voto feminino sofreu uma série de impedimentos depois desse primeiro voto dado por uma mulher. Fátima Mariano comenta que, para evitar casos como o de Ângelo – que havia solicitado o direito de voto por ser chefe de família, viúva, mãe de uma filha, maior de idade e residir em Portugal –, a República, que teve o apoio das feministas para se estabelecer, aprovou um novo Código Eleitoral (1913), “o qual determinava que apenas os ‘cidadãos portugueses do sexo masculino, maiores de 21 anos’ poderiam participar em eleições legislativas e administrativas” (2019, p. 31). Tal medida tomada por parte da República representou uma quebra na promessa que haviam feito às sufragistas, que se sentiram traídas também “por terem se mostrado disponíveis para aceitar que o direito de voto fosse concedido, numa primeira fase, apenas a mulheres com determinado grau de escolaridade, para ‘não prejudicar a República’ ” (MARIANO, 2019, p. 31).

A questão do sufrágio era de muito interesse de Ana de Castro Osório, tanto que fundou, ao lado de Ângelo, a Associação de Propaganda Feminista, como resultado de divergências sobre o tema com a L.R.M.P. João Esteves aponta para o fato de que a A.P.F. julgava imprudente reivindicar o sufrágio universal, dada a situação educacional do país, portanto, apoiava o voto de apenas uma parcela da população feminina, “tendo por base a situação económica e cultural das mulheres” (2014, p. 50). Vemos, portanto, que a mesma seleção que o feminismo civilizatório de Osório realizava no campo do trabalho ao separar as operárias das burguesas também se opera no âmbito do voto.

O mesmo ocorreu no Brasil, com Bertha Lutz que, depois de seu retorno da Europa, em 1918, inicia uma campanha emancipacionista no Brasil. Segundo Rachel Soihet, ainda no fim de 1918,

Bertha enviou uma carta à *Revista da Semana*, na qual convocava as mulheres a lutar pela sua emancipação. Conforme explicava, tal luta demanda requisitos básicos: espírito de iniciativa, exercício do trabalho e educação. Nessa visão, poder trabalhar é determinante, pois propicia às mulheres os meios de subsistência, livrando-as de uma “dependência humilhante para elas” e “nefasta para os homens”. E favorece o amadurecimento da personalidade feminina, ajudando a “disciplinar a vontade e educar o pensamento”. Bertha Lutz argumentava que a

ascensão feminina resultaria não só em benefícios pessoais como também faria das mulheres “instrumentos preciosos do progresso do Brasil”. (2012, p. 220).

Maria Lacerda de Moura, à época, estava atenta à movimentação de Lutz e, em 15 de dezembro de 1920, responde uma missiva de Lutz enviada em 6 do mesmo mês, que a convidara a iniciar uma série de conferências que seriam organizadas pela L.E.I.M. Moura aceita o convite e diz que o nome da conferência seria “A emancipação intelectual da mulher” (Arquivo Nacional – Fundo FBPF – Administração, Correspondência A920.11, v.1, pp. 2-6). É a partir de então que se firma o relacionamento entre as duas e, em missiva de dezembro de 1921 (Arquivo Nacional – Fundo FBPF – Administração, Correspondência A921.6, p.14), Moura informa a L.E.I.M. que fundara, em São Paulo, a Federação Internacional Feminina, cujos ideais eram parecidos com os da LEIM, por isso sugere que as duas associações trabalhassem em conjunto. Míriam Liftchitz Moreira Leite chama a atenção para o fato que, já nessa época, Moura começava a entrar em contato com ideias mais radicais que se refletiam na FIF:

Embora essa instituição fosse paralela à carioca [LEIM], logo ficaram patentes as reservas da líder do Rio de Janeiro diante do radicalismo que se acentuava em direção diferente na escritora mineira, já então residindo em São Paulo. Apenas esporadicamente Bertha Lutz e as Ligas pelo Progresso Feminino se preocupavam com as operárias e assalariadas brasileiras. (1984, p. 39).

Esse foi um ponto de tensão entre as duas, pois Moura considerava que o feminismo de Lutz garantia direitos apenas para uma parcela da população quando deveria abranger mulheres de todas as classes e profissões. Em *A mulher é uma degenerada*, percebemos que o pensamento político da autora se transformou ainda mais em direção ao anarquismo, afirmando que a política de partidos seria “sinônimo de farsa, astúcia, de ambição pessoal, de hipocrisia, preconceitos” (MOURA, 1932a, p. 177), devendo transformar-se, portanto, radicalmente o jeito de se fazer política. É por isso que Moura busca outra maneira de agir politicamente, forjando alianças com grupos que seriam antagônicos entre si (anarquistas e comunistas), publicando textos nos jornais

operários de São Paulo, dando conferências em São Paulo, Santos, Campinas, Sorocaba e no Rio de Janeiro e em algumas cidades na Argentina (onde *A mulher é uma degenerada* foi traduzido para o espanhol e publicado) (LEITE, 1984).

Propércia Correia Afonso não organizou politicamente qualquer associação exclusiva para mulheres em Goa e a questão do voto não é aprofundada em *A mulher na Índia portuguesa*. Ademais, ainda que já existissem eleições organizadas naquela colônia para eleger representantes locais desde 1821, nem Figueiredo nem Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes demandaram votos para as mulheres. Sharmila Pais (2017, p. 57) comenta que mulheres goesas não votaram até 1961, embora a legislação portuguesa autorizasse. Pais (2017, p. 321) diz ainda que o intelectual nacionalista T. B. Cunha aplaudiu os esforços de Shakuntala Miranda, que fez campanha pelo voto feminino e pela igualdade de direitos entre homens e mulheres, o que não encontrou eco nas vozes de Figueiredo e de Gomes.

A atuação política de Figueiredo se concretizou em suas conferências, em sua participação nos Congressos Provinciais, como sócia do Instituto Vasco da Gama, na sua atividade pedagógica e na articulação intelectual que tinha com outros membros da sua sociedade, tentando atuar em prol da sua comunidade. Apesar de ser considerada por muitos como uma feminista, ela não se via como tal, expressando suas razões primeiro no *Jornal das Férias* (1916; 1917; 1918-1922), periódico manuscrito organizado pela família Correia Afonso, e no seu texto “O significado dos símbolos”:

Se o Sentimento predomina na vida da mulher, e o Pensamento na do homem, e se sentir e sentir intensamente é ser mulher e pensar e pensar intensamente é ser homem, devo confessar a vos que pela vida que tem sido minha vida tenho ficado obrigada a recalcar bem no fundo do meu coração meu sentimento, tenho me visto muitas vezes na necessidade de esquecer que sou mulher para pensar, para refletir, para raciocinar para que não errasse em negócio que precisava intervir. Não era, pois, eu que devia presidir a uma conferência em que vai se falar da Mulher. (*Conferência sobre a mulher*, 24/5/1916, pp. 2-3).

E suponho que em mim recaiu a escolha, porque continuei no lar, a tradição do fuso e da agulho, enquanto pela força do Destino e não por

um louco projeto de reivindicação de direitos, tive de procurar fora do lar o sustento de uma família, sentindo-me mais vocada para aquele mister que mais influencia tem sobre a cultura de um país. (FIGUEIREDO, 1933b, p. 1-2).

Lembramos que a autora ficou viúva muito jovem e tinha uma filha muito pequena ainda, por isso diz que “teve de procurar fora do lar o sustento de uma família”, por isso sente não corresponder ao papel de gênero de então lhe imputavam. Esse sentimento deslocado fica perceptível em seu feminismo, mais conservador que o de sua compatriota, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes, que, como sabemos, o exerceu abertamente em textos publicados na imprensa periódica goesa e, depois, em Portugal com mais intensidade, chegando a ocupar o cargo de presidente da comissão de educação no Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas (C.N.M.P.).

# 6

---

## ASSOCIATIVISMO, CORRESPONDÊNCIA E PERIODISMO: O ESTABELECIMENTO DE UMA REDE ENTRE MULHERES BRASILEIRAS, PORTUGUESAS E GOESAS

### 1. O associativismo feminino de língua portuguesa: buscar direitos sem transgredir

Como discutimos até aqui, o sufrágio feminino bem como a garantia de que as mulheres pudessem candidatar-se a cargos políticos eram temas muito caros para o feminismo civilizatório como um todo, mas não eram vistos como a única maneira que mulheres encontravam para se organizar politicamente. A constituição de grupos de mulheres com interesses comuns resultou na criação de conselhos locais que, por sua vez, se filiavam à conselhos internacionais. Anne Cova (2018), ao realizar uma história transnacional do associativismo de mulheres entre 1888 e 1918, comenta que conselhos de mulheres fundados na América Latina e na Europa do Sul, especificamente na Argentina (1900), França (1901), Itália (1903), Grécia (1908), Portugal (1914) e Uruguai (1916), encontravam-se filiados ao *International Council of Women* (ICW), que havia sido fundado em 1888. Cova também assinala a importância das redes e da circulação de ideias para explicar o surgimento desses conselhos (2018, p. 190).

Em Portugal, o órgão afiliado ao ICW era o Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas (CNMP), que foi fundado em 1914 pela médica Adelaide Cabete e encerrado em 1947 pelo Estado Novo, sendo a associação de mulheres mais longa dentre aquelas que surgiram no início do século XX. Durante o tempo em que esteve ativo, o CNMP

federou muitas agremiações que eram, em sua maioria, pautadas pelo assistencialismo<sup>218</sup>. A CNMP também não se declarava como um conselho feminista, preferiam utilizar a palavra “feminina”, que era também utilizada nos seus órgãos de propaganda, como por exemplo, o *Alma Feminina*, em que colaboraram Ana de Castro Osório e Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes. Anne Cova (2018, p. 198–199) comenta que a recusa em se associar nominalmente ao feminismo mostra um desejo de tranquilizar a sociedade quanto à sua ação, afastando-se dos movimentos sufragistas estadunidense e inglês. Ademais, quando utilizavam a palavra feminista ou feminismo, “por exemplo, no Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas de 1916, os conselhos sentiam-se na obrigação de acrescentar que ‘o feminismo não pretende a masculinização da mulher’, mas a ‘dignificação e a emancipação das mulheres’<sup>219</sup>” (COVA, 2018, p.199).

Tal posicionamento pode ser observado também nos textos de Osório, Moura, Gomes de maneira mais explícita e, nas entrelinhas, quando se trata de Figueiredo. Osório diz que ser feminista

[...] não é querer as mulheres umas insexuais, umas masculinas de caricatura, como alguns cuidam; mas sim desejá-las criaturas de inteligência e de razão, educadas útil e praticamente de modo a verem-se ao abrigo de qualquer dependência, sempre amarfanhante para a dignidade humana. (OSÓRIO, 2015, p. 29)

Embora Moura tenha ideias mais progressistas, como o apoio ao amor plural já discutidas no capítulo anterior, observa-se em sua obra a mesma rigidez em relação ao gênero. Quando ela diz não querer “*masculinismo feminino*: detestamos as mulheres viragos como os homens melindrosos” (MOURA, 1932a, p. 192). O ódio a mulheres “viragos”, ou seja, de hábitos masculinos e homens “melindrosos”, ou seja, de hábitos

---

<sup>218</sup> João Esteves (2010a) lista algumas das agremiações federadas na CNMP: Associação das Alunas do Instituto Educação e Trabalho; Associação de Assistência Infantil da Paróquia Civil Camões; Associação dos Professores de Ensino Livre; Associação dos Professores do Instituto de Odivelas; Caixa de Auxílio aos Estudantes Pobres do Sexo Feminino; Grémio dos Professores Primários Oficiais; Grupo Balbina Brazão; Grupo Feminista Português; Liga Portuguesa da Moralidade Pública; Liga Portuguesa dos Educadores; Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (Núcleo do Porto); Recreatórios Post-Escolares; Sociedade Amigável Mariana Gasul; Tuna das Costureiras de Lisboa; e União Amigável Maria Scintia.

<sup>219</sup> Sobre esse assunto pode-se pesquisar na seguinte documentação “Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas”, *Boletim oficial do Conselho Nacional das Mulheres Portuguesas*, fevereiro de 1916, nº5, p. 60 [N. da A.].

femininos, demonstram a intolerância com a diversidade de gênero e apresenta a heteronormatividade de seu feminismo – ou como coloca Judith Butler (2015), uma “heterossexualidade compulsória” –, componente que também é parte do conjunto epistemológico do mundo moderno/colonial.

Gomes também demonstra uma indisposição com a “masculinização da mulher”, principalmente no que diz respeito à maneira em que elas são educadas, em programas “idênticos aos dos rapazes, e admiram-se depois que elas acalentem aspirações e desejos iguais aos deles, ao que chamam de feminismo ou a emancipação da mulher” (1932, p. 111). Nessa altura ela revela que seu feminismo não visa eliminar a diferença entre homens e mulheres, pois o fim dela levaria a uma luta eterna entre seres que deveriam se complementares, mas fazer desaparecer a “inferioridade em que o egoísmo do homem tem colocado a mulher” (idem). Recorre, então, a aspectos biológicos para justificar que a maneira como o feminismo é encarado em programas de associações poderia resultar numa degeneração da espécie:

Já dissemos que o perigo a recear não é propriamente no campo social, pois a onipotência e continuidade dos costumes e da natureza será superior a todas as concepções, mas haverá perigo de consequências biológicas.

Sob o primeiro aspecto, o feminismo não representará senão uma luta constante entre os dois seres que se deviam completar. A luta exige um grande dispêndio de energias, enfraquece o organismo, sobretudo quando o trabalho físico se junta ao cerebral. E a mulher, de quem depende o estado físico da raça, querendo ser concorrente e não colaboradora, forçosamente terá que esgotar muita energia. (GOMES, 1932, p.111)

Propércia Correia Afonso de Figueiredo não se afasta muito das noções de gênero das outras autoras aqui estudadas, no entanto, adota o viés do cristianismo para sugerir que a mulher indo-portuguesa poderia ser a síntese de dois ideais que se antagonizaram ao longo da história, o do Ocidente e do Oriente. Apresenta então as características do Oriente místico e espiritualista, representado pelo ideal de mulher de Rabindranath Tagore, em oposição ao caráter prático e positivo do Ocidente, representado pelo ponto

de vista sobre a mulher de John Stuart Mill. A respeito da conferência de Tagore, “A mulher” (que também é mencionada por Gomes em sua conferência de 1934 sobre a mulher indiana), Figueiredo visa dar ênfase à concepção tagoreana de gênero baseada no confronto entre a passividade da mulher como oposta à belicosidade/força do homem. Nesse sentido, caberia à mulher, a partir de seu lar, contribuir com sua passividade para equilibrar a civilização que seria exclusivamente masculina. Como paradigma do Ocidente, Figueiredo cita John Stuart Mill e seu texto sobre a sujeição da mulher. A autora demonstra que, de acordo com Mill, essa subordinação é prejudicial ao progresso da sociedade e que, no casamento e na vida pública, homem e mulher deveriam gozar de um estado de igualdade, uma vez que a mulher é competente para reger o lar e cumprir funções sociais e políticas.

Do ponto de vista de Figueiredo, a síntese desses dois ideais já havia sido concretizada no cristianismo, que saiu do Oriente para depois espalhar-se e transformar-se no Ocidente, por meio do paradigma bíblico da mulher forte<sup>220</sup> idealizado por Salomão em seus Provérbios. Tal modelo seria fonte de inspiração para a mulher indo-portuguesa na empreitada de unir novamente os ideais do Oriente e Ocidente. Assim, diz que para realizar a obra da mulher idealizada pelo rei de Israel:

[...] precisa-se de muito mais energia do que distingue a mulher oriental, e de muito mais paciência e resignação do que é o condão da moderna mulher do Ocidente. Mas quem melhor a poderá realizar do que a mulher indo-portuguesa, que está historicamente destinada a combinar as virtudes de duas civilizações? Se a fusão das duas civilizações é possível, nenhum país mais bem indicado do que a Índia portuguesa para realizar, porque o cristianismo e a política assimiladora de Portugal são fatores

---

<sup>220</sup> “Na mulher forte o marido tem plena confiança. Ela se veste de linho e púrpura, mas o seu melhor adorno é a sua fortaleza e a sua beleza. Levantando-se de noite, sempre vigilante, ela olha pelos interesses do seu lar, distribuindo pelas suas donzelas e os seus servos vitualhas e vestuário. O seu marido pode dispensar os despojos de guerra, porque ela toma a lã e o linho e neles trabalha com o labor das suas mãos. Cingindo os seus rins de fortaleza, entregando-se aos trabalhos rudes, ela compra um campo e planta nele uma vinha, sem largar das suas mãos, o fuso e a roca. Digna colaboradora dum esposo ilustre, um cidadão respeitado que tem o seu assento entre os senadores da terra, ela abre a sua boca para a sabedoria, e a lei da clemência está na sua língua. E toda essa obra ela faz para abrir e estender as mãos ao pobre e ao necessitado, para olhar pelo sustento da família e dos servos e os resguardar contra os rigores da neve para considerar as veredas da sua casa e não comer o seu pão ocioso. E cobrem-na – pudera não! – as bênçãos dos seus filhos, os louvores do seu marido.” (FIGUEIREDO, 1933, pp. 210-211)

poderosos para promover essa combinação, dando-se assim um grande exemplo ao mundo. (FIGUEIREDO, 1933a, p. 211)

Assim, ao mesmo tempo em que defende a manutenção da diferença entre os gêneros (em uma concepção muito rígida do termo), no caso de Figueiredo, percebe-se ainda a componente da sujeição colonial, que combina a ideia de passividade da mulher oriental – que se liga ao discurso orientalista largamente estudado por Edward Said – ao elogio da política portuguesa de assimilação – que redundará no lusotropicalismo freyriano –, unida à imposição do cristianismo como armas da colonização, que levaria a “salvação da humanidade” (FIGUEIREDO, 1933, p. 214).

As concepções de gênero de cada uma dessas autoras são centrais também na formulação da ação social que elas têm em seus contextos, assim como na maneira em que escolhem com quem estabelecerão seus contatos. Isso fica patente, por exemplo, nas atividades da CNMP, à qual Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes é associada. Explica também o que levou Maria Lacerda de Moura a buscar Bertha Lutz e filiar-se à L.E.I.M ainda que Moura tenha se afastado do feminismo de Lutz, elas dividiam a mesma concepção de gênero e é essa concepção que guia a ação das duas, mesmo depois de tomarem caminhos ideológicos distintos.

No caso de Propércia Correia Afonso de Figueiredo, seu esforço teórico para mostrar que a mulher indo-portuguesa é a síntese entre o Oriente e o Ocidente revela um projeto que se quer conciliador do hibridismo de sua origem, sem abrir mão de seus papéis no lar e na sociedade. Assim, as mulheres contribuiriam ativamente para a adaptação dos referentes culturais, estéticos e linguísticos à cultura ocidental, com foco na cultura portuguesa, enquanto garantiriam a “nativização dos resultados enquanto guardiãs da memória das tradições locais cristianizadas, e enquanto recriadoras das normas, nomeadamente linguísticas e estéticas, que se buscavam impor” (LOBO, 2013, p. 55). O projeto de Figueiredo é colocado em prática, como já nos referimos anteriormente, no plano dos Congressos Provinciais da Índia Portuguesa e no estabelecimento de conexões com uma rede de intelectuais locais.

Já nas associações fundadas por Ana de Castro Osório, como o Grupo Português de Estudos Feministas (GPEF) (1907-1908), a Associação de Propaganda Feminista (APF) (1911-1918), a Liga Republicana das Mulheres Portuguesas (LRMP) (1908-1919), a

Comissão Feminina 'Pela Pátria' (CFP) (1914-1916), a Cruzada das Mulheres Portuguesas (CMP) (1916-1938), entre outras, percebe-se um reforço de uma concepção de mulher que se volta para o mundo do cuidado, concretizado na realização do trabalho de assistência .

O GPEF e a APF, apesar de adotarem a palavra “feminista” em sua designação, não se afastavam da concepção de gênero defendida por Osório, em que homens e mulheres são iguais em sua diferença. A primeira organização pretendia criar uma biblioteca de estudos feministas a fim de elevar as mulheres brasileiras e portuguesas à categoria de seres legalmente e socialmente iguais ao homem. Algumas das publicações idealizadas pela G.P.E.F. eram “A mulher educadora”, “A mulher filha, esposa e mãe”, “Indústrias caseiras”, “A mulher e o Código português”, “A propaganda feminista”, “A mulher na burguesia”, “A história da mulher através dos séculos perante a religião, a sociedade e a família”, entre outras. João Esteves (2010a) comenta que apenas *A educação cívica da mulher*, de Ana de Castro Osório, foi publicada, enquanto os outros projetos estavam previstos e não chegaram ao público leitor, o que incluía uma edição de *A conquista*, de Maria Veleda, que estava no prelo, e um conjunto de textos de Beatriz Pinheiro.

Por sua vez, a APF surgiu de uma divergência a respeito o sufrágio feminino: Maria Veleda, vista por algumas de suas colegas da LRMP como uma radical, advogava pelo direito de voto para *todas* as portuguesas, enquanto Osório desejava que apenas as mulheres instruídas pudessem ter o direito de voto garantido. Sem conseguir conciliar essa diferença, Osório desligou-se da LRMP, juntou-se à Carolina Beatriz Ângelo e outras portuguesas republicanas para fundar a APF, cujo órgão de propaganda foi o jornal *A Semeadora*.

A CFP e a CMP surgiram no contexto da primeira Guerra Mundial e a segunda descende da primeira. De cariz assistencialista, as associações reuniam mulheres republicanas, que muitas vezes eram parentes de homens do governo, para prestar socorro aos soldados em guerra. A CMP era uma remodelação da CFP, e teve entre suas fundadoras Osório e Elzira Dantas Machado, esposa do presidente da República, Bernardino Machado. Essa associação não tinha viés feminista, mas de assistência nacional. Osório esteve envolvida ainda em associações de filantropia como as Escolas Maternais (1907), criada para cuidar de crianças consideradas desprotegidas, cuja idade

variasse entre 3 a 6 anos, e as Ligas da Bondade (1917), que visavam retirar crianças de 5 a 12 anos das ruas, ao criar pequenas coletividades infantis (ESTEVES, 2010a).

Cabe dizer aqui que Maria Lacerda de Moura tinha duras críticas à filantropia feminina no caso da assistência à infância, pois afirmava que “a caridade não soluciona o problema da penúria” (1932a, p. 130). Ademais, segundo seus argumentos, esses programas assistencialistas eram fruto de um sentimentalismo piegas frente à miséria material humana, que não se interessa em procurar a causa do sofrimento nem transformar a situação. Ressalta que crianças são abandonadas e necessitam de assistência porque a carga da criação dos filhos fora “inteiramente atirada aos braços da mulher” e pondera sobre o motivo das associações que se responsabilizam por administrar creches e asilos estar sempre ligado à cooperação feminina que, por sua vez, está frequentemente a serviço da Igreja ou de outra ordem hierárquica. Moura avalia que o sistema que privilegia a acumulação de capital não pode trazer mudança social, apenas soluções momentâneas e paliativas como a caridade. Além disso, afirma que a mulher não é responsável pela degenerescência da espécie, como afirma Bombarda, mas sim o sistema econômico vigente, que exacerba a violência, os crimes, o alcoolismo, as endemias, a ignorância dos preceitos higiênicos e morais, o preconceito racial e a desigualdade entre homens e mulheres – nada disso se resolveria com caridade ou encarceramento, soluções humilhantes e antiprogressistas de acordo com Moura. Sugere, então, que em vez de tomar aspectos biológicos como base para a análise da situação social, se estude a sociologia para restabelecer o caráter e a equidade e “concluir de tudo isso que cada criatura tem direito à vida e ao amor, e cada ente humano tem o dever de contribuir para o bem estar social” (1932a, p. 147–148).

Reconhecemos a relevância das críticas de Moura em relação a alguns tipos de organização, principalmente no que diz respeito ao seu caráter de manutenção dos privilégios de classe, no entanto, as associações têm sua relevância na constituição de redes intelectuais que difundiram ideias feministas em maior ou menor grau e, no caso português, contribuíram para que Ana de Castro Osório tecesse a sua própria rede intelectual. Vale ainda mencionar que a autora, maçom desde 1907, integrou a Loja Humanidade, parte do Grande Oriente Lusitano, de que muitas outras feministas portuguesas faziam parte. A amplitude da rede de sociabilidade de Osório permite que ela propague o seu feminismo, sua literatura e suas ideias republicanas ao mesmo tempo em

que abre caminho para que outras pessoas com quem ela se relacionava publicassem em revistas e estabelecessem também seus próprios vínculos. Assim, discutiremos a seguir como essa rede permitiu a circulação das ideias de Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes no Brasil e em Portugal, assim como das de Ana de Castro Osório em Goa.

## **2. Relações de papel: construindo um caminho para propagar ideias**

O espólio da família de Ana de Castro Osório (N12) sob guarda do Arquivo de Cultura Portuguesa da Biblioteca Nacional de Portugal e o Fundo da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (BR RJANRIO Q0), sob guarda o Arquivo Nacional brasileiro, oferecem uma boa oportunidade para cruzar documentos e reconstituir interações entre algumas ativistas feministas de língua portuguesa e as estratégias que utilizavam para difundir seus textos entre si.

Para Ana de Castro Osório, trocar correspondências era algo tão central em seu cotidiano que a autora até mesmo incluiu a atividade em seu romance *Mundo Novo*, que discutimos anteriormente. Ademais, em uma carta a seu pai, de 31 de maio de 1906, Ana de Castro Osório comenta as relações que estabeleceu no Brasil e afirma que “Sempre é bom ter estas relações, apesar do papá dizer que não gosta de conhecer ninguém e eu, em princípio, também não gostar..., Mas se a minha vida é conhecer gente nova!...” (BNP – ACPC – N12/8-A-51). No próprio fazer epistolográfico de Osório é possível observar que a escritora reserva uma parte de seu dia para ler e responder as missivas de seus pais, irmãos, de políticos republicanos, ativistas feministas ao redor do mundo, entre outras. No âmbito do conhecimento acerca dos modos de vida de mulheres na domesticidade e fora dela, as cartas também têm muito a dizer: ali, vemos explicadas as estratégias políticas, financeiras e intelectuais adotadas pela autora e por aqueles com quem se correspondem para expandir seus planos, além de temas que muitas vezes não são abordados abertamente, pois possivelmente causariam algum constrangimento social.

A correspondência que Osório trocou com Carmen de Burgos Seguí (1867-1932), escritora, jornalista, pedagoga e ativista feminista espanhola é exemplar no sentido em que há, nas oito cartas recebidas pela autora portuguesa (BNP – ACPC – N12/123-1 a 10), uma riqueza de conteúdos acerca do movimento feminista pelo sufrágio das mulheres espanholas, recortes de jornais, fotografias das ativistas e novidades sobre as associações

do país, rendendo para Osório notícias em primeira mão a respeito do movimento fora de seu país. Seguí acusa também o recebimento dos livros que Osório envia para que sua colega escritora apreciasse, evidenciando que havia alguma expectativa de troca acerca do fazer literário.

Chamo a atenção também para a profícua troca de correspondência que Osório manteve com seu pai (BNP – ACPC – N12/8 e 8A), João Baptista de Castro (1844-1920), entre 1900 e 1915, resultando em um total de 159 cartas escritas pela autora e enviadas ao pai, que era seu maior apoiador, tanto no âmbito financeiro quanto no intelectual. As missivas revelam não só o convívio da família Osório de Castro e seus embates internos, mas discussões acerca da cultura portuguesa, apreciações e recensões incisivas de obras literárias portuguesas<sup>221</sup> e estrangeiras<sup>222</sup>, bem como discussões acerca da imprensa local<sup>223</sup> e da burocracia por trás do trabalho literário<sup>224</sup>.

A correspondência de Osório também revela as ligações que mantinha com outras mulheres que compartilhavam do seu ideal de emancipação feminina. São exemplos a relação intelectual e de amizade com a brasileira Julia Lopes de Almeida<sup>225</sup> e com as

---

<sup>221</sup> Em carta de 25 de abril de 1904, Osório diz a seu pai: “Eu também não gosto do Eça, mas mandei vir o livro para ter tudo dele, sempre é bom”, opinião contrária ao que diz em *As mulheres portuguesas*, de 1905, sobre o autor, que admite fazer parte da plêiade brilhantíssima de poetas e prosadores (OSÓRIO, 2015, p. 124).

<sup>222</sup> “Os livros antigos não sei o que valem, os que são bonitos e já retirei para nós é o do Balzac, dos pássaros, das Flores (porque tem lindas ilustrações) e para estudo retirei a coleção de 1 ano da *Gazeta de Lisboa*, muito interessante. É de 1754. *Prospectus pour placer à la tête de l’ouvrage intitulé Administration du Marquis de Pombal* – É publicado em Amsterdam em 1786 – Terá algum valor? Desconfio que é coisa mandada imprimir pelo próprio Marquês porque é um panegírico à sua obra. É interessante. Viagem a Portugal do Duc de Chatelet – do mesmo tempo. 2 vols. encadernados. Que valor terá? Amanhã mandarei o resto da relação do que veio.” (26 de março de 1906; BNP – ACPC - N12/8-A-39)

<sup>223</sup> “Acho que é injusto com o *Mundo*, é desigual porque é um jornal feito por novos, por apaixonados, por quem não ganha e por isso às vezes excede-se n’uma ou outra coisa. Em todo o caso, tem ali gente de valor entre os novos. Aquele rapaz Mayer Garção, que é o que faz a secção dos Ecos tem muito valor. É descendente do Poeta Garção, mas não é *namorador* com diz o Camillo que era o outro. Hoje traz um artigo da Angelina Vidal toda piedade e resignação e uma crônica do Garção sobre os poetas do povo e seus aproveitadores. Se calhar leia. O papá acha tudo obsceno, bem, bem, o que não dirá do *Pastoril*? É claro que vai dizer que é imoral, como disse da *Fecundidade*. Eu acho que dizer a verdade é sempre honesto porque quando não serve para mais nada, serve para desgostar do crime. Aí está todo o grande sentido moral da grande obra do Zolá. Mandemos logo as cartas da *missão do Pe. Grainha*. Agora publicação de muito interesse. Os da *Palavra* são brutinhos, perderam logo as estribeiras e a linha, veja lá se o Pe. Cortella já deixou de ser assinante, isso sim, por enquanto finge-se estranho.” (15 de junho de 1901).

<sup>224</sup> “Apesar de tudo quanto o papá *diz da propriedade* literária, estou *senhora absoluta* dos meus trabalhos com o registro na biblioteca Nacional!!!!... Agora que venham cá roubar-me que eu lhes direi! *Cadeia com eles*. Eu, ao contrário do papá, é a única propriedade que acho justa e respeitável, a que sai do nosso próprio trabalho, do nosso cérebro ou das nossas mãos de artistas. O resto tanto pode ser nosso como do vizinho... Estou muito satisfeita com aquelas minhas propriedades *legalmente minhas pelo registro*.” (5 de novembro de 1905; BNP – ACPC - N12/8-A-30)

<sup>225</sup> Vide capítulo primeiro.

portuguesas Albertina de Sousa Paraíso (1864-1954), jornalista e escritora, Adelaide Cabete, médica e ativista; Alice Pestana (1860-1929), jornalista, pedagoga e ativista feminista; Alice Moderno (1867-1946), professora, escritora e ativista feminista e dos direitos dos animais; Beatriz Pinheiro (1871-1922), jornalista, poetisa, escritora e editora do periódico *Ave Azul*; Fausta Pinto da Gama (? – 1910), ativista feminista que fundou os jornais *A Madrugada* e *A mulher e a Criança* junto à Osório; Maria Evelina de Sousa (1879-1946), educadora, jornalista e ativista portuguesa; Maria O'Neill (1873-1932), escritora, poetisa e ativista feminista, era prima de Eça de Queiroz; Maria Veleda, escritora, professora, jornalista e ativista dos direitos da mulher; Virgínia Quaresma (1882-1973), jornalista, repórter e ativista do feminismo<sup>226</sup>; entre outras.

Como já mencionamos anteriormente, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes era uma das conexões de Osório, que articula o contato entre as mulheres de sua rede para auxiliar Gomes em sua estada em Portugal, como podemos observar no seguinte excerto retirado de uma carta datada de 28 de agosto de 1934, escrita por Maria Ermelinda logo depois de sua mudança de Goa para o Porto:

Assim que recebi as duas cartas que teve a gentileza de mas enviar, fui logo na tarde procurar pela D. Filomena que me acolheu com a sua natural afabilidade. Procurou pela minha amiga muito interessadamente e sentiu imenso que eu tivesse chegado numa época em que tôdas as suas relações inclusive os filhos encontravam-se fóra do Pôrto. Todavia no dia 25 ela e o marido levaram-me à redação do “Primeiro de Janeiro” e “Montanha” e ontem ofereceu-me um chá a que assistiu a D. Sofia Agrebom<sup>227</sup> que está muito encavacada consigo por ainda lhe não ter agradecido um livro que lhe ofereceu. Passei uma tarde muito agradável (BNP – ACPC - N12/22-2)

Vemos aqui que Osório coloca Gomes em contato com D. Filomena e, por causa disso, a goesa estabelece relações com Sofia Agrebom, diretora do periódico *A verdade*<sup>228</sup>,

---

<sup>226</sup> Quaresma era uma das poucas mulheres negras e lésbicas que transitava no meio do feminismo civilizatório português do início do século XX português.

<sup>227</sup> “Sofia Agrebom Gonçalves Dias da Silva, que viveu vários anos em Macau, onde foi Directora do Jornal *A Verdade* (1927).

<sup>228</sup> O periódico *A verdade* foi publicado entre 1927 e 1929 e está disponível na Biblioteca Pública de Macau.

de Macau. Teria sido interessante verificar se Gomes manteve contato com Agrebom e se chegou a publicar no periódico macaense, mas não tivemos acesso às edições do jornal.

De qualquer forma, identificamos que o primeiro registro da interação entre Osório e Gomes está nas páginas da revista *A Semeadora*, em 1917, no artigo intitulado “A mulher na Índia Portuguesa”. Em seu texto, Gomes utiliza uma estratégia retórica para atrair seus leitores, a *captatio benevolentiae* (conquista da benevolência), que consiste em “ganhar a simpatia do leitor, interpelando-o no sentido de receber louvor e solidariedade para a causa que está a ser defendida” (CEIA, 2009). Gomes aplica essa estratégia ao adjetivar a si mesma como “modesta” e seu texto como uma contribuição “minguada”, além de elogiar o trabalho das feministas portuguesas caracterizando-o como uma “cruzada patriótica”. Assim, o contraste entre “modesta indiana” e “cruzada patriótica” sugere uma série de imagens relacionadas à colonização: a subalternização indiana, o esforço civilizatório que, agora, não se dá mais via religião, mas no campo do patriotismo republicano, o que poderia funcionar para prender a atenção das leitoras portuguesas de *A Semeadora*, mulheres feministas de uma elite que apoiava o republicanismo.

Com o intuito de mostrar ao leitor e à leitora portugueses que conhece bem a história lusitana, Gomes se refere também a algumas das grandes mulheres da história de Portugal, como a *padeira de Aljubarrota* e Isabel de Aragão, Rainha de Portugal. Menciona também uma mulher que faz parte das histórias portuguesa e indiana: Isabel Fernandes, que lutou na frente de batalha contra os Turcos no Segundo Cerco de Diu (20 de abril a 10 de novembro de 1546).

A fim de contextualizar as condições que as mulheres goesas de seu tempo enfrentavam, Gomes escreve sobre as suas contemporâneas que frequentavam os Liceus e a Escola Médica de Goa, bem como aquelas que se esforçaram para se tornar parteiras. Além disso, menciona como as mulheres hindus de Goa ainda estavam “atrasadas” em relação às cristãs, principalmente por causa dos casamentos precoces:

Há ainda uma falha que, tenho fé, a evolução sucessiva da sociedade indo-portuguesa hade ir corrigindo. É o progresso da mulher indú na Índia portuguesa. (GOMES, 1917, nº 26, ano 3, grifos nossos)

Gomes afirma que a evolução, o progresso da mulher hindu só viria por meio de uma suposta correção pela qual a sociedade indo-portuguesa deveria passar, ou seja, através de um processo civilizatório. Maytrayee Chaudhuri associa esse tipo de reflexão ao “pacote de ideias oitocentistas que reivindicava que o *status* de uma nação deve ser avaliado de acordo com o *status* da mulher” (2012, p. 26). Esse “pacote de ideias” que relaciona a condição feminina ao progresso civilizatório de um povo é, como já discutimos, também uma das bases do feminismo civilizatório europeu que, de acordo com Françoise Vergès, tem por princípio “salvar as mulheres racializadas do ‘obscurantismo’ ” (2019, p.45). Ao tentar colocar o progresso europeu como meta das mulheres hindus, Gomes realizaria uma mímica do feminismo branco (BHABHA, 1998), gerando uma ambiguidade em relação a sua tese de que a mulher hindu tem, no próprio passado indiano, um modelo de sociedade em que possuía uma condição mais favorável, como veremos no segundo artigo publicado em *A Semeadora* (8 de junho de 1918, nº 32, ano 3).

Nesse segundo texto, Maria Ermelinda retoma sua abordagem do tema da condição da mulher na Índia, agora, sob o ponto de vista da história, lamentando a condição atual da mulher indiana e visando discutir o seu *status* desde tempos ancestrais:

No meu artigo *A mulher na Índia portuguesa* levemente aludia eu à mulher prévédica e védica indiana, que tivera um período de esplendor como em nenhuma parte do Universo. Este facto que é duma considerável importância histórica para a causa que tão denodadamente tantos espíritos femininos se votam, *creio, não é conhecido da maioria das mulheres e por isso, eu, como mulher que amo o progresso e como índia que me preso de o ser, não posso deixar de o por em evidência, [...]* (GOMES, *A Semeadora*, June 8<sup>th</sup>, 1918, Year 3, issue 32, grifos nossos)

Em contraste com as ideias do feminismo civilizatório, ao dizer que não pode deixar de pôr em evidência o progresso da Índia, não só Gomes se afasta de um estereótipo do colonialismo que coloca os povos colonizados como povos sem história e sem cultura, como também afirma sua posição de historiadora feminista, visando incluir as mulheres hindus e indo-portuguesas na história a partir da perspectiva de uma mulher. Assim, ela contribui para mostrar aos leitores e leitoras portugueses que as mulheres indianas nem sempre foram submissas e passivas e que há evidência histórica que prova tal afirmação.

Ela demonstra para aqueles que leem seu texto que as mulheres indianas estão em “uma posição singular de exclusão” (WEIGEL, 1986, p.71) e adota um “novo esforço analítico e interpretativo” (WEIGEL, 1986, p.72) para localizar, reconstruir e publicizar as mulheres indianas como personagens relevantes na história. Nesses artigos de 1917 já é possível identificar que Gomes negocia uma posição intermediária, em que sua identidade hindu se mantenha frente a um público desejoso de sustentar intacto o ideal de império.

Dando continuidade ao esforço de Osório em expandir suas conexões, a autora se corresponde com Bertha Lutz. De acordo com Eduardo da Cruz e Andreia Monteiro de Castro, a autora portuguesa procura difundir as ações de Bertha Lutz mobilizando Virgínia Quaresma, Maria Conceição Pereira de Eça e Joaquina Machado Dantas de Carvalho, filha de Bernardino Machado (CRUZ; CASTRO, 2018, p. 116). Como Osório deseja estabelecer o máximo de ligações possíveis, ela envia uma missiva para Lutz em 3 de março de 1928, perguntando sobre as relações da bióloga com a *Revista Feminina*, publicada em São Paulo. É muito provável que ela tenha feito isso porque queria publicar seus textos na revista ou porque queria adicionar mais um nó na rede de relações que vinha tecendo desde o início do século<sup>229</sup>.

A *Revista Feminina* foi fundada em 1915 por Virgínia de Souza Salles e circulou até 1936. A partir da morte de Virgínia, passou a ser dirigida por sua filha, Avelina Souza Salles. É uma revista voltada para a mulher burguesa e revela seus ideais no número de dezembro de 1918:

Criamô-la [a revista] pela necessidade premente de que se ressentia o nosso meio de uma leitura sã e moral e que, ao lado da parte recreativa e literária, colaborasse eficaz e diretamente na educação doméstica e na orientação do espírito feminino. Não tivemos não temos e não teremos nenhuma pretensão descabida; nosso esforço é modesto e humilde; não pretende ensinar nem reformar; o que pretende é apenas colaborar, na medida de suas forças para a educação feminina (*Revista Feminina*, ano V, n. 55, s.p.)

---

<sup>229</sup> “Sobre a propaganda do livro, enviei para os jornais por intermédio da Câmara de Comércio Portuguesa. Vamos a ver o que eles dizem. Nós não lemos aqui os jornais daí. Mas dê-me a folha do *País* que trata da nossa questão, que em troca mandar-lhe-ei a do *Século*. O artigo a seu respeito é da Virgínia Quaresma. Na sua página é que pode referir-se ao livro e dar a sua opinião às mulheres. As mulheres aqui fazem pouco, mas a ideia agora vai por si própria. Em que relações estás com a *Revista Feminina* de S. Paulo?” (OSÓRIO, 1928, sem cota)

Assim como as associações portuguesas, a *Revista* adota o adjetivo “feminina” em vez de “feminista”, para demonstrar que não oferece perigo ao *status quo*. Isso fica expresso em setembro de 1922, quando afirma o seu propósito de lutar por um feminismo cristão, de características patrióticas que mantinha a máxima da “igualdade na diferença”:

O feminismo entre nós, presentemente, é um facto, ninguém o nega. Não esse feminismo revolucionário, que prega a destruição da família, que nega a ideia de Deus, que desconhece o sentimento da honra e prega uma liberdade que forçosamente se transformará em servidão. O feminismo puro, cristão, apoiado nas nossas tradições, reclamando para a mulher os direitos que lhe competem, nivelando-a ao homem, exigindo uma igualdade necessária, sempre visando a felicidade coletiva e o progresso da pátria, procurando instruíra mulher afim de que ela, se compenetrando dos seus deveres, os pudesse cumprir com elevação de vistas e de inteligência (‘O nosso centenário’, *Revista Feminina*, Ano X, n. 100, s.p.)

Embora defenda um feminismo católico, corrente que Ana de Castro Osório desqualifica, a autora portuguesa já havia publicado ali desde cerca de 1925, sendo também alvo de resenhas, muito provavelmente pelo caráter patriótico por trás dos projetos da autora e da *Revista* e pelo interesse de Osório em expandir sua propaganda e suas publicações para o Brasil. Não fica claro, de fato, porque Osório pergunta sobre as relações de Lutz com a revista em 1928, mas sugere que ela tentaria aproximar-se da editora para expandir mais ainda a sua rede.

Curiosamente, há um artigo de Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes no *Heraldo*, jornal goês, de 9 de janeiro de 1927 (‘A mulher moderna’, ano XIX, n. 545) em que a autora menciona ter recebido um número da *Revista Feminina*, enviado por uma “renomada escritora Portuguesa”, que acreditamos ser Ana de Castro Osório (no entanto, para confirmar tal suposição, precisaríamos ter acesso à correspondência de Gomes) e comenta a entrevista dada à *Revista* por Alfredo Kluberg em que o educador fala do ensino da economia doméstica. Gomes havia recebido e lido a *Revista* em 1927 pela primeira vez e, um ano depois, Osório perguntou a Lutz quais eram as relações que mantinha com os

editores da revista. Supomos que Osório tomou essa atitude não só para que pudesse publicar ali, mas também para estender o benefício para que outras escritoras, como Gomes, pudessem publicar na revista brasileira.

Apesar da falta de evidências mais concretas de que Osório tenha mediado as relações entre Gomes e Avelina de Sousa Salles, podemos supor que, de alguma maneira, a amizade de Gomes com Osório, levou a escritora goesa a assinar uma resenha sobre o livro *A evolução do feminismo: subsídios para a sua história*, da escritora luso-brasileira Mariana Coelho (1857-1954), na *Revista Feminina*, n. 238, em março de 1934.

Em sua resenha, Gomes opina sobre o livro e lamenta que a mulher indiana tenha perdido a posição de prestígio que ocupava nos períodos Védico e Pré-Védico. Diz ainda que a história indiana tem muito a contribuir no que diz respeito à inclusão da mulher na narrativa histórica, como podemos ver no seguinte excerto:

Quem compulsar a "Evolução do Feminismo" ficará conhecendo a história e a evolução completa da mulher, desde as suas mais remotas origens até aos nossos dias. Verá nele que houve países onde a mulher foi igual senão ainda superior ao homem, particularmente na Índia onde chegou a ter culto supremo. E tenho pena que a história da Índia não esteja devidamente vulgarizada na língua portuguesa, visto que a autora encontraria pelas dezenas de nomes femininos, eminentes na literatura, filosofia, ciências e guerra.

Certo, a autora [Mariana Coelho] afirma uma verdade quando subscreve a frase histórica — "Estudar a Índia é o mesmo que remontar às fontes da humanidade". A civilização indiana ficou paralisada após as invasões dos bárbaros (árabes e mogóis) e com ela a mulher eclipsou-se por completo. Ao presente, acordou, porém, do seu longo torpor de dezenas de séculos e dignamente, corajosamente lançou-se na luta. Perante a falta da liberdade coletiva o feminismo na Índia diluiu-se no nacionalismo onde tantos nomes se evidenciam pela sua ciência, audácia, altivez e serenidade. (GOMES, *Revista Feminina*, nº23, março de 1934, s/p).

Aqui, temos dois elementos importantes no texto de Gomes. O primeiro é mais explícito e associado ao "pacote de ideias oitocentista" do mundo moderno/colonial mencionado anteriormente. Imbuída dessa mentalidade, Gomes tenta mostrar que o

território indiano só alcançaria um novo nível na escala civilizacional quando as condições das mulheres melhorassem de fato, o que novamente a filia a um feminismo civilizatório europeu. Em contraste, ela reconhece o impacto que o colonialismo tem sobre o feminismo: quando ela afirma que as mulheres não são livres como um grupo – porque não são uma classe ou uma categoria –, a luta feminista se dilui no nacionalismo. Ela também assume que as mulheres carregam um duplo fardo, o de lutar por uma nação livre bem como de assegurar sua liberdade como mulher.

Retomando a discussão sobre a correspondência de Ana de Castro Osório, há um registro de que ela tenha publicado em um jornal na Índia antes de 1917<sup>230</sup>:

O Jornal de Estremoz não apareceu cá. E o tal jornal da Índia que publica a minha conferência também não apareceu. O outro dia é que recebi um livro oferecido por um índio e que é dedicado ao Alberto como mestre; mas a mim ofereceu-me o seu livro como feminista. O discípulo não foi pelas doutrinas do mestre. (BNP – ACPC – N12/8, grifos nossos)

No entanto, o único registro de um artigo de Osório que conseguimos encontrar foi no jornal goês *O Mascotte*, em 6 de agosto de 1933 (ano 1, n.18). O periódico foi publicado entre 1933 e 1937 e era voltado para o público feminino e infantil. Foi dirigido por Antônio Colaço até o número 187 e, daí por diante, por Álvaro de Santa Rita Vás. Assim como a *Revista Feminina*, prefere não se definir como feminista em seu programa, e define que a missão do jornal é divertir e educar as mulheres goesas, “mas educar-vos sempre de bom humor, um sorriso a suavizar cada conceito, cada fiozinho de luz a pungir em cada linha”.

Na edição de 3 de setembro de 1933, Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes, a partir de Lisboa, parabeniza os organizadores por realizarem a publicação de um jornal para mulheres e crianças em Goa, mas lamenta que ele não seja dirigido por mulheres<sup>231</sup>:

---

<sup>230</sup>A carta não está datada, mas como Osório menciona no início que enviou uma carta para sua mãe, Mariana Osório de Castro Cabral de Albuquerque Moor Quintins, deduzimos que foi antes da morte de D. Mariana, ocorrida em 17 de novembro de 1917.

<sup>231</sup>Houve, entre 1910 e 1912, uma revista mensal em língua marata chamada *Halâd Cuncu* que se destinava à mulher hindu. Foi publicada em Pondá, Goa, e dirigida por Socubai Vaidia, a primeira mulher a editar um periódico em Goa.

Certo, o meu sonho concebia um jornal feminino escrito e composto só por mulheres. E este é obra masculina. Se isso é deprimente, aí onde a população feminina conta com tantas diplomadas exercendo profissões à ilharga da Índia Inglesa, onde sua irmã se tem afirmado pujantemente em valor real e insubstituível, assombroso de coragem, de dedicação e de altivez, tem, todavia, a vantagem de singrar pelo rumo mais seguro e avisado. Sim, porque, enquanto a mulher for mulher o seu primeiro ideal será sempre de agradar e conquistar a admiração e simpatia do seu semelhante, o homem. O jornal que difundir ideias e opiniões, juízos e conceitos que lhes são agradáveis, indicará a mulher o caminho mais certo contanto que os atos práticos dos seus mentores confirmem as palavras escritas.

Eis a grande responsabilidade que cabe ao que numa hora feliz meteram ombros a tão útil e simpática empresa, de educar a mulher e as crianças por meio dum jornal exclusivamente a elas dedicado. (GOMES, *Revista Feminina*, 'Um sonho realizado', ano 1, n. 22, p.1)

Vemos ali que, novamente, em vez de comparar a mulher goesa à portuguesa, Gomes a coloca lado a lado à mulher da Índia Inglesa. Ainda assim, ao longo dos primeiros anos da revista, há artigos assinados por portuguesas como Maria Amélia Teixeira, poeta e diretora do *Portugal Feminino*; Sarah Beirão, diretora do órgão de propaganda do CNMP, que publicava o periódico *Alma Feminina*; e pela escritora brasileira Ítala Gomes Vaz de Carvalho, filha de Carlos Gomes.

O *Alma Feminina* publica um artigo intitulado 'Mascote' (ano XVIII, nºs 7-8, p. 80) parabenizando a iniciativa da publicação goesa, revelando o cariz orientalista com que observam o empreendimento goês ao dizer que tudo que vem do Oriente "tem um sabor estranho". Qualifica, então, a Índia como uma terra de encantamento, mistério e exotismo que enche a todos de curiosidade, além de citar Pierre Loti (1850-1923), escritor de viés orientalista e oficial da Marinha francesa, como referência de conhecimento sobre o Oriente. O texto finaliza pedindo colaborações literárias de autoras goesas, o que nos parece não ter ocorrido.

Ana de Castro Osório, por sua vez, publica n' *O Mascotte* o artigo "Verdadeiro Feminismo" (ano I, nº18, p.1) em que expõe, basicamente, as ideias expressas em *Às mulheres portuguesas*, como a reprovação à dependência econômica da mulher, que a

condena ao casamento e a necessidade de educar a mãe para ser educadora dos filhos e a solteira para si mesma. Para Osório, esse é o verdadeiro feminismo.

Além das escritoras de outros países de língua portuguesa, o jornal prestigia as escritoras da elite local, por isso vemos textos de autoria das mulheres da família Correia Afonso: Claudina, Mariana e Propércia, abordando tópicos como a educação das crianças, a condição da mulher indo-portuguesa e seu valor para a construção do lar e da sociedade.

Embora pareça que Propércia Correia Afonso esteja alheia à circulação de escritos de outras mulheres e de seus próprios textos, há um registro em sua correspondência de 2 de fevereiro de 1937, enviada ao poeta goês Balakrishna Bhagwant Borcar, em que ela comenta ter recebido o *Portugal Feminino*:

Mostrei ao Mestre os versos que te remeto; são de uma das portuguesas... do Brasil que atualmente faz lindos versos. É *diretora da Revista "Portugal Feminino"*. O Mestre acha que vale a pena traduzi-los e queria ele copiar para ti. Eu informei-o que fizera esse trabalho pelo Gajá, porque já sabia que ele e tu gostariam deles. Eu gosto de todo o lirismo que traz em si a filosofia da Vida: e não me agrada aquele em que só encontro a *força sensual da linguagem, sem a sua força intelectual*; o que quer dizer, que só podem ser traduzidos em qualquer linguagem, mesmo a da prosa, somente aqueles versos que têm em si uma força intelectual; que é esta força que cria no tradutor o estímulo ou a inspiração para ele lhes dar a força sensual da sua língua. Aliás a tradução é um autêntico fiasco ou só vale pela graça do tradutor, e gente não tem nada a ganhar como cultura estrangeira. (Correspondência de Propércia Correia Afonso a B. B. Borcar, sob a guarda da Central Library de Pangim, sem cota).

A diretora do *Portugal Feminino* naquela época era Maria Amélia Teixeira, que também publicara n'*O Mascotte*, como mencionamos anteriormente. Interessa observar nesse trecho da carta que Figueiredo realiza uma breve poética da tradução lírica, que parece sugerir que é papel do tradutor adaptar o texto para a força sensual da própria língua, para que a força intelectual do texto traduzido se torne relevante para a comunidade que o lê.

Figueiredo, além de ler os portugueses, é lida por eles também. Na revista *Portugal Colonial* (1931 - 1937), que visava conceder aos seus leitores uma visão da missão do

império português nas colônias, a escritora Maria Archer (1899-1982) publica um artigo intitulado “A bailadeira da Índia” na seção “Página Literária” (maio de 1935, n.51). Nesse texto, Archer realiza uma leitura do capítulo de *A mulher na Índia Portuguesa* sobre a bailadeira e começa dizendo que a autora goesa é “uma ilustre escritora hindu, brâmane de carta [sic] – o sangue indiano de maior nobreza”, cuja obra tinha “subido mérito” e que fora escrita “a convite do Governo Geral da Índia” (1935, p.13). Archer se utiliza da hierarquia de castas e do valor dado pelo governo da Índia Portuguesa para validar a contribuição do estudo de Figueiredo frente ao público português. No entanto, como discutimos no capítulo 4, a perspectiva de Figueiredo é enviesada, pois baseava-se no ponto de vista de uma goesa católica que, como Perez (2005, p. 49) afirma, além de se calcar numa longa tradição que desvalorizava a dança, também havia sido influenciada pelos documentos coloniais, relatos de viagem, relatórios eclesiásticos e pela literatura acerca da bailadeira, que a caracterizavam como um outro exotizado, reificado, não humano. Ao mesmo tempo em que parece conceder a voz a uma mulher da colônia que faz parte da elite local, Archer desumaniza e cala a voz da bailadeira hindu, o que demonstra bem claramente a hierarquia do mundo colonial e aquela do feminismo civilizatório que discutimos em nosso estudo. A missão civilizatória que a colonização traz consigo tem os seus limites: ela dá poucos direitos e reconhecimento a algumas camadas da sociedade colonizada, enquanto mantém outras subalternizadas e sem voz, para assim justificar sua presença no território alheio. É possível perceber que o texto de Archer termina com um tom de “trabalho incompleto”, como se houvesse a necessidade de salvar mais, civilizar mais:

Casam- se as crianças acabadas de nascer, queimam-se, em fogueiras de lenhas perfumadas como turíbulos de altar, à viuvez das mocidades em flor. E nos pagodes bramânicos, ao ritmo dolente da música, tauxiadas de ouro, pingadas de jóias, nebuladas de gases, dançam as bailadeiras sagradas, as sacerdotisas dos deuses hindus, “as mulheres do pagode, que são mancebas do mundo” (1935, p.15).

Não queremos dizer que o casamento infantil ou lançar mulheres ao fogo (o que já não ocorria mais na Índia Portuguesa nem na inglesa) sejam ações positivas, muito pelo contrário: queremos dizer que é preciso questionar o ponto de vista que cala as vozes

subalternas, invisibiliza suas realidades e as substitui por um conjunto de epistemologias que não fazem parte dos modos de vida de uma grande parte do mundo, sejam esses pontos de vista feministas ou não.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

O feminismo no ocidente responde às necessidades das mulheres em suas próprias sociedades, pois elas desenvolvem lutas e construções teóricas que pretendem explicar a sua situação de subordinação. Ao instaurar-se no mundo de relações coloniais, imperialistas e transnacionais, essas teorias se convertem em hegemonias no âmbito internacional, invisibilizando assim outras realidades e outras contribuições. (CARVAJAL, 2020, p. 195)

No trecho acima, Julieta Paredes Carvajal apresenta seu rompimento com as epistemologias por trás dos feminismos ocidentais (ou civilizatórios, como elucidamos ao longo deste trabalho), e é relevante pois aponta para o efeito acachapante que esses movimentos têm sobre outros movimentos em outros contextos, sendo naturalizados como a leitura da realidade humana, em especial da mulher. É nesse âmbito que encontramos o que há de comum nas reivindicações de direitos das mulheres de Osório, Moura, Figueiredo e Gomes.

Precisamente, observa-se uma continuidade com as reivindicações das mulheres europeias do fim do século XVIII, como, por exemplo, a demanda pela educação feminina para melhor educar os filhos e para o avanço da civilização, pela entrada das mulheres no mundo do trabalho e pela participação política. Observa-se mesmo uma prática comum de se escrever em resposta a um homem que tenta justificar a sujeição feminina, baseado em percepções acerca de preconceitos naturalizados pela tradição e pela ciência, – assim como Paula da Graça protesta contra Baltasar, Gouges reage à *Declaração dos direitos do homem e do cidadão* e Wollstonecraft enfrenta Talleyrand-Périgord e Dias, podemos ver

a insurgência de Maria Lacerda de Moura contra as teorias pseudo-científicas do psiquiatra Miguel Bombarda a respeito da mulher.

Se tomarmos mais amplamente os temas abordados pelas ativistas focalizadas ao longo desta tese, percebemos que há bolsões de diferença entre suas posições, que, por vezes referendam, por vezes representam uma resistência ao poder hegemônico do feminismo civilizatório. No capítulo “Educação feminina, progresso social e civilização”, é comum a todas a crítica às altas taxas de analfabetismo de seus países (todos periféricos em relação às potências europeias do início do século XX) e a identificação da necessidade de uma educação para meninas que valorizasse os trabalhos manuais e as afastasse da futilidade. As divergências se acumulam quando comparamos a visão de educação e instrução de Moura a das demais – a intelectual brasileira acredita que a maternidade não pode ser considerada um fim para a educação da mulher, mas sim uma maneira de se tornar “colaboradora da coletividade humana”, apresentando teorias pedagógicas que fundamentam a sua posição. A educação, para Moura, é uma via, entre outras, de emancipação do sistema capitalista para o proletariado.

A respeito do tema da civilização, constatamos que as autoras associam o termo a dois conjuntos de ideias. O primeiro refere-se ao progresso histórico, que resultaria do processo de instrução, enquanto o segundo consiste da dicotomia civilizado/bárbaro, que se vincula a um regime do mundo moderno/colonial, em que o homem branco ocidental (e a mulher branca ocidental) são alçados à condição de humano e os indivíduos por ele subjugados nos territórios colonizados recaem sob o espectro do não humano (LUGONES 2014). As duas autoras goesas fazem um jogo de lealdades com a civilização europeia portuguesa, para não abrir mão de interesses regionais, e com sua origem indiana, ao postular que o modelo de civilização a se reproduzir na Goa do século XX é aquele das civilizações hindus antigas em que a mulher era companheira do homem, algo que não teria ocorrido nas civilizações chamadas de ocidentais. Além disso, no seu resgate da história da mulher indo-portuguesa, passando por mitos hindus e, depois, pela história do Ocidente, revelando sua erudição, Figueiredo procura demonstrar que a história prova que nem os hindus nem os indo-portugueses estão no extremo não-humano do mundo moderno/colonial, afinal, teriam cultura e história. Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes usa a mesma estratégia em seus textos a fim de convencer os leitores portugueses da sua

capacidade para discutir a história e a condição da mulher no mesmo nível que os homens e mulheres ocidentais.

Em nossas observações a respeito do trabalho e da política nas obras das quatro autoras, notamos que Figueiredo defende uma entrada limitada da mulher no mercado de trabalho, restringindo-se às carreiras ligadas ao cuidado, já que estas seriam mais propícias às “tendências naturais da mulher”. Em relação à questão dos direitos para todas as trabalhadoras, nota-se que Osório, apesar de se posicionar a favor das mulheres de classe baixa em *Às mulheres portuguesas*, suas ações na greve das operárias de Setúbal provam o contrário. Moura, por ser uma anarquista afeita às ideias do comunismo, reconhece que as mulheres de classe baixa e vítimas de preconceitos raciais devem ter os mesmos direitos no mundo do trabalho, levantando a questão do trabalho feminino não remunerado no âmbito privado, uma ideia muito à frente de seu tempo. Todas, no entanto, concordam de maneira problemática (ao nosso ver) com a ideia estigmatizante e moralista a respeito do trabalho sexual, separando a “mulher honesta” da prostituta, relegando a última a um lugar não humano e, conseqüentemente, sem direitos. Cabe aqui salientar o resgate histórico que Figueiredo realiza acerca das bailadeiras: a escritora goesa acaba retratando a dançarina ritual a partir de estereótipos de origem orientalista e contaminados pela moral cristã, em razão das às fontes a que recorre. Moura, por sua vez, adota um ponto de vista libertário para algumas mulheres ao sugerir o amor plural como solução para o problema do comércio sexual, mas incorre em uma atitude que estigmatiza as profissionais do sexo.

O trabalho da mulher na literatura é outro tema recorrente, bem como o seu papel na afirmação do justo lugar social da mulher. Destacamos aqui que enquanto Osório recomenda autores do Romantismo e do Realismo português, justificando que a mulher precisar conhecer a alma de seu povo, Moura dá preferência a autores do Realismo, por seu caráter disruptivo e de denúncia da burguesia. Interessa também mencionar o trabalho de Figueiredo como crítica literária e sua astuta percepção acerca da necessidade de criar, naquela época, um sistema literário em Goa que contasse com autores, obras e público.

As visões acerca do sufrágio são um ponto de tensão e causaram controvérsias entre as opiniões e práticas das autoras e das associações de que participaram (excetuam-se os casos de Figueiredo e Gomes, que pouco discutem esse tema). Se por um lado, no

Brasil, Moura rompe com a FBPF porque a entidade se recusava a abrir mão de seu projeto elitista de garantir o sufrágio feminino para todas as mulheres, por outro, em Portugal, Osório rompe com Maria Veleda e com a LRMP, porque Veleda queria que todas as mulheres pudessem votar, não só a elite.

Já que mencionamos o papel das associações no que concerne às movimentações por direitos das mulheres, vamos nos voltar para a heteronormatividade de suas concepções de feminismo, presente também nos seus órgãos de propaganda, que adotam o adjetivo feminina/o em vez de feminista. Tal comportamento é apenas um espelho do feminismo civilizatório que desumaniza gêneros que fujam do conceito heteronormativo do sistema mundo moderno/colonial, independentemente de adotar um viés cristão (como ocorre com Figueiredo) ou laico (nos casos de Moura e Osório). Voltando ao papel das associações, constatamos que, tolhidas da ação política do voto até pelo menos a década de 1930 (nos casos de Portugal e do Brasil), as mulheres encontravam nesses locais a possibilidade de se articular politicamente e de estabelecer relações intelectuais.

Nesse sentido, a análise da correspondência de Ana de Castro Osório com Maria Lacerda de Moura e Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes bem como daquela trocada por Propécia Correia Afonso de Figueiredo com Balakrishna Bhagwant Borcar oferecem pistas para reconstruirmos as redes intelectuais que as levavam a propagar suas ideias em periódicos de outros países de língua portuguesa, como o caso do artigo que Gomes publica na *Revista Feminina* em São Paulo.

Dentre as quatro intelectuais que estudamos aqui, apenas Ana de Castro Osório e Maria Lacerda de Moura viveram tempo o suficiente para testemunhar o desenrolar das lutas que apoiaram no início do século XX. Os pesquisadores que mais se dedicaram às suas obras, João Esteves (2014) e Miriam Lifichitz Moreira Leite (1984), constatarem uma espécie de desapontamento com o rumo que suas lutas tomaram. No caso de Osório, Esteves aponta que a desilusão da autora se exprime em sua produção literária que, como demonstramos ao comentar o romance *Mundo novo* revelava ideias pouco progressistas. Esteves lamenta ainda que o Estado Novo português tenha eternizado apenas a imagem da escritora e divulgadora de contos tradicionais, apagando sua ação política e feminista. Já no caso de Moura, Leite celebra o caráter rebelde e transgressor da autora brasileira, mas também lastima que o “silêncio tenha relegado ao esquecimento o pensamento e a prática da rebeldia” de Moura.

Não se pode ignorar que as duas viveram seus últimos dias em períodos ditatoriais: O Estado Novo português de Salazar (1933-1974) e o Estado Novo brasileiro de Vargas (1937-1946), o que explicaria o recrudescimento dos ideais de Osório e a fuga de Moura em direção a uma explicação mística do mundo. Acreditamos, no entanto, que apesar de reconhecer o que fizeram em suas sociedades para mudar o panorama dos direitos da mulher, o próprio feminismo civilizatório, como compactador do sistema mundo moderno/colonial e fundado na exploração do “outro”, impõe seus limites e a mudança radical com que Moura sonhava em seus escritos não tinha como se concretizar nesse quadro.

Nos casos de Figueiredo e Gomes, dentro do que estudamos neste trabalho e tendo em vista que as duas tinham um compromisso maior com o ideal nacionalista, acreditamos que haveria um desapontamento quanto a algumas consequências do pós-libertação, principalmente no que diz respeito à integração de Goa como um estado da Federação Indiana e não como um país, desejo presente na escrita de Figueiredo quando se refere à Goa como “nosso país”. Mas isso são suposições. Assim como João Esteves e Miriam Lifichitz Moreira Leite, lamentamos que a fortuna crítica acerca da obra das duas autoras goesas seja tão pequena, contando com alguns estudos interessantíssimos realizados por Cielo Festino, Filipa Vicente Lowndes, Hilary Owen e Loraine Alberto.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

### 1) Obras das autoras

FIGUEIREDO, Propércia Correia Afonso de. **A mulher na Índia Portuguesa**. Nova Goa: Tipografia Bragança e Cia., 1933a.

GOMES, Maria Ermelinda dos Stuarts. **Sumário da história geral da Índia (Livro 1 - Os portugueses na Índia)**. Nova Goa: Imprensa Gonçalves, 1926.

\_\_\_\_\_. **Sumário da história geral da Índia (Livros 2, 3, 4 e 5)**. Bastorá: Tipografia Rangel, 1930.

\_\_\_\_\_. **Assuntos pedagógicos**. Nova Goa: Imprensa Gonçalves, 1932.

\_\_\_\_\_. **A mulher indiana. Conferência**. Porto: Edições da 1ª Exposição Colonial Portuguesa; Tipografia Empresa Guedes, 1934.

MOURA, Maria Lacerda de. **Han Ryner e o amor plural**. São Paulo: Unitas, 1933.

\_\_\_\_\_. **Civilização, tronco de escravos**. São Paulo: Entremares, 2020.

\_\_\_\_\_. **A mulher é uma degenerada**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1932a.

\_\_\_\_\_. **Amai e... não vos multipliqueis**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira Editora, 1932b.

OSÓRIO, Ana de Castro. **Instrução e educação: crianças e mulheres**. Lisboa: Livraria Editora Guimarães e Cia., 1909.

\_\_\_\_\_. **As operárias de Setúbal e a greve. Resposta de Ana de Castro Osório ao Germinal**. Setúbal: Tipografia Santos, 1911.

\_\_\_\_\_. **A mulher na agricultura, nas indústrias regionais e na administração municipal**. Lisboa: Casa editora para as crianças, 1915.

\_\_\_\_\_. **Às mulheres portuguesas**. Lisboa: Bibliotrônica Portuguesa, 2015.

\_\_\_\_\_. **Mundo novo**. Lisboa: Sibila Publicações, 2018.

## 2) Artigos de e sobre as autoras publicados na imprensa periódica

ARCHER, Maria. "A bailadeira da Índia". **Portugal Colonial**. Lisboa, maio de 1935, nº 51, pp. 13-15.

BEIRÃO, Sarah. "M. Ermelinda dos Sturats Gomes". **Alma Feminina**. Lisboa, set./out. de 1934, ano XIX, nºs 9 e 10, p. 125.

"D. Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes". **Alma Feminina**, Lisboa, nov./dez. de 1936, ano XXI, nºs 11 e 12, p. 4-5.

FIGUEIREDO, Propércia Correia Afonso de. "As bênçãos da solidariedade". **Heraldo**. Nova Goa, 18 de mai. de 1927, ano XIX, nº 5553, p.1.

\_\_\_\_\_. "As bênçãos da solidariedade". **Heraldo**. Nova Goa, 19 de mai. de 1927, ano XIX, nº 5554, pp.1-2.

\_\_\_\_\_. "As bênçãos da solidariedade". **Heraldo**. Nova Goa, 20 de mai. de 1927, ano XIX, nº 5555, pp.1-2.

\_\_\_\_\_. "As bênçãos da solidariedade". **Heraldo**. Nova Goa, 21 de mai. de 1927, ano XIX, nº 5556, pp.1-2.

\_\_\_\_\_. "A Mulher Indo-Portuguesa". **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1928-1931, nºs 2-9.

FIGUEIREDO, Propércia Correia Afonso de. "Mãos de mulher". **O Mascotte**. Nova Goa, 16 de abr. de 1933, ano 1, nº 2, p. 1.

\_\_\_\_\_. "Mãos de mulher". **O Mascotte**. Nova Goa, 23 de abr. de 1933, ano 1, nº 3, p. 1.

\_\_\_\_\_. "A vida religiosa em família (discurso proferido na segunda sessão do Congresso da Acção Católica em 27 de novembro de 1933)". **Heraldo**. Nova Goa, 8 de dez. de 1933 [s.n.; s.p.].

\_\_\_\_\_. "O auxílio da mulher". **O Mascotte**, Nova Goa, 17 de dez. de 1933, ano 1, nº 37, p. 1.

\_\_\_\_\_. "O Natal na arte". **O Mascotte**. Nova Goa, dez. de 1933, ano 1, nº 38, pp. 7-9, 15.

\_\_\_\_\_. "O significado dos símbolos". **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1933, nº 17, pp. 1-29.

\_\_\_\_\_. "O significado dos símbolos: (II) A origem dos símbolos". **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1933, nº 19, pp. 1-10.

\_\_\_\_\_. "O significado dos símbolos: (III) Símbolos zoomórficos". **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1933, nº 19, pp. 11-46.

\_\_\_\_\_. "O significado dos símbolos: Animais simbólicos". **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1933, nº 20, pp. 41-81.

\_\_\_\_\_. "O significado dos símbolos: Animais simbólicos". **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1934, nº 21, pp. 36-89.

\_\_\_\_\_. "O significado dos símbolos: (IV) Símbolos mitomórficos". **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1934, nº 23, pp. 30-40.

\_\_\_\_\_. O significado dos símbolos: Plantas simbólicas. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1934, nº 23, pp. 41-66.

\_\_\_\_\_. Vatta Savitri. **O Mascotte**. Nova Goa, 8 de jul. de 1934, ano 2, nº 64, p. 1.

\_\_\_\_\_. A Panheira - símbolo de arrependimento no folclore da Índia. **O Mascotte**. Nova Goa, 19 de nov. de 1934, ano 2, nº 83, p. 6.

\_\_\_\_\_. O significado dos símbolos: Plantas simbólicas. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1935, nº 26, pp. 38-58.

\_\_\_\_\_. O significado dos símbolos: Plantas simbólicas. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1935, nº 28, pp. 72-102.

\_\_\_\_\_. A criança e a língua. Problema pedagógico do ensino da língua nas escolas primárias da Índia Portuguesa. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1936, nº 61, pp. 1-21.

\_\_\_\_\_. Ética docente (conferência realizada em 1937 aos alunos da Escola Normal Luís de Camões). **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1937, nº 41, pp. 47-75.

\_\_\_\_\_. O jogo, a escola e a vida (conferência feita a convite da União Acadêmica na sede da mesma associação). **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1937, nº 36, pp. 1-32.

\_\_\_\_\_. O significado dos símbolos: Plantas simbólicas. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1937, nº 34, pp. 78-100.

\_\_\_\_\_. O significado dos símbolos: (V) Simbolismo da pedra e da terra. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1937, nº 35, pp. 31-52.

\_\_\_\_\_. A menina nas escolas e na sociedade. Normas práticas (conferência na "Semana Católica", realizada na igreja matriz de Goa. **Heraldo**, Nova Goa, 13 de fev. de 1938, [s.n; s.p.].

\_\_\_\_\_. A magia do folclore na vida da criança indo-portuguesa. **O Oriente Portuguez**. Nova Goa, 1938, ano 30, nºs 19-21, pp. 329-369.

\_\_\_\_\_. No país das maravilhas (conferência no Instituto Vasco da Gama). **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1938, nº 40, pp. 1-36.

\_\_\_\_\_. O significado dos símbolos: (VI) O simbolismo dos astros. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1938, nº 37, pp. 63-94.

\_\_\_\_\_. A mão, mestra do pensamento (conferência realizada em 1939). **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1939, nº 44, pp. 1-41.

\_\_\_\_\_. O significado dos símbolos: (VII) O simbolismo do fogo. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1939, nº 42, pp. 199-227.

\_\_\_\_\_. O significado dos símbolos: (VIII) O simbolismo da cruz através da história. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1939, nº 43), pp. 96-116.

\_\_\_\_\_. A magia do folclore na vida da criança indo-portuguesa: Parte primeira - o cancionero das mãis. **O Oriente Portuguez**. Nova Goa, 1940, ano 30 nº 28, pp. 446-486.

Figueiredo, P. C. A. de. O significado dos símbolos: (IX) A mística do número e da forma. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1940, nº 46, pp. 87-102.

\_\_\_\_\_. O significado dos símbolos: (X) O poder mágico da palavra. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1940, nº 46, pp. 103-117.

\_\_\_\_\_. Lições do Passado. **O Académico**. Nova Goa, jan. de 1941, ano 1, nº 2, pp. 2-3.

\_\_\_\_\_. Os papa-meninos na Índia Portuguesa. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1941, nº 49, pp. 43-54.

\_\_\_\_\_. Tagore: O educador. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1941, nº 51, pp. 21-52.

\_\_\_\_\_. “Lições do Passado”. **O Académico**. Nova Goa, janeiro de 1941, ano 1, nº 2, pp. 2-3

\_\_\_\_\_. O significado dos símbolos: (XI) A simbólica da indumentária. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1942, nº 55, pp. 1-55.

\_\_\_\_\_. A bebé-rei. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**. Nova Goa, 1944, nº 61, pp.1-68.

FIGUEIREDO, Propércia Correia Afonso de; FIGUEIREDO, João de. “Os mitos de Surya”. **O Académico**. Nova Goa, mai. – set. de 1942, ano 2, nºs 9-11, pp. 12-14, 18.

\_\_\_\_\_. “Os mitos de Surya”. **O Académico**. Nova Goa, nov. de 1942, ano 2, nº 12, pp. 8-9 e 20.

GOMES, Maria Ermelinda dos Stuarts. “A mulher na Índia portuguesa”. **A Semeadora**. Lisboa, 15 de ago. de 1917, 3º ano, nº26, pp. 2-3.

\_\_\_\_\_. “A mulher índia desde a sua antiguidade”. **A Semeadora**. Lisboa, 8 de jun. de 1918, 3º ano, nº 32, pp. 3-4.

\_\_\_\_\_. “A mulher indo-portuguesa”. **Alma Feminina**. Lisboa, mar.-abr. de 1931, ano XVII, nºs 3-4, pp. 11-12.

\_\_\_\_\_. “A evolução da mulher indiana”. **Alma Feminina**. Lisboa, set.-out. de 1931, ano XVII, nºs 9-10, pp. 35-36.

\_\_\_\_\_. “A evolução da mulher indiana”. **Alma Feminina**. Lisboa, nov.-dez. de 1931, ano XVII, nºs 11-12, pp. 46-47.

\_\_\_\_\_. “As Carlotas Cordays indianas”. **Alma Feminina**. Lisboa, mai.-jun. de 1932, ano XVIII, nºs 5-6, pp. 18-19.

\_\_\_\_\_. “Objetivos feministas”. **Heraldo**. Nova Goa, 1931, p.1.

\_\_\_\_\_. “O feminismo em Portugal”. **Heraldo**. Nova Goa, 21 de jul. de 1931, p.1

\_\_\_\_\_. “As rainhas”. **Alma Feminina**. Lisboa, jul.-ago. de 1932, ano XVIII, nºs 17-8, pp. 31-32.

\_\_\_\_\_. “Um sonho realizado”. **O Mascotte**. Nova Goa, 3 set. 1933, ano 1, nº22, p.1.

\_\_\_\_\_. “A tolerância”. **Alma Feminina**. Lisboa, nov.-dez. de 1934, ano XIX, nºs 11-12, pp. 129-131.

\_\_\_\_\_. “Dra. Adelaide Cabette – A mulher forte”. **Alma Feminina**. Lisboa, mar.-abr. de 1936, ano XXI, nºs 3-4, pp. 4-6.

“Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes”. **Alma Feminina**, Lisboa, jan.-fev. de 1933, ano XVIII, nºs 1-2, p.54.

“Mascote”. **Alma Feminina**, Lisboa, jul.-ago. de 1933, ano XVIII, nºs 7-8, p.80.

MOURA, Maria Lacerda de. Auto-biographia. **O Combate**, São Paulo, [s.n], 1929, p. 3.

OSÓRIO, Ana de Castro. “Verdadeiro feminismo”. **O Mascote**. Nova Goa, 6 ago. 1933, ano 1, nº18, p.1.

### 3) Espólios

**BR RJANRIO Q0 - Fundo da Federação Brasileira para o Progresso Feminino**. Arquivo Nacional (Brasil).

FIGUEIREDO, Propércia Correia Afonso de. **Cartas a Bakibab Borcar (1936-1939)**. Krishnadas Shama Goa State Central Library.

**N12 - Espólio da Família Castro Osório**. Arquivo de Cultura Portuguesa Contemporânea da Biblioteca Nacional de Portugal.

**O Jornal das Férias**, 1916, 1917, 1918-1922. Textos de circulação familiar.

### 4) Bibliografia citada

AFONSO, Pedro Correia. Ramachondra Xancora Naique: preito de amizade e admiração. **A Vida**, Margão, p. 1, 1960.

ALCORÃO Sagrado. Versão portuguesa diretamente do árabe por Helmi Nasr, 2004.

ALGRANTI, Leila Mezan. Educação feminina: vozes dissonantes no século XVIII e prática colonial. In: MONTEIRO, John Manuel & BLAJ, Ilana (orgs.). **História & Utopias**. São Paulo: ANPUH, 1996, pp. 252-266.

AMBEDKAR, B. R. Castes in India. **Their Mecanism, Genesis and Development**. Jullundur: The Awami Press, 1916.

ANASTÁCIO, Vanda. In: GILLEIR, Anke; MONTOYA Alicia C.; DJIK, Susan van. **Women Writing Back / Writing Women Back: Transnational Perspectives from the Late Middle Ages to the Dawn of the Modern Era**. Leiden, Boston: Brill, 2010, pp. 93-111.

\_\_\_\_\_. Notes on the Querelle des femmes in Eighteenth-Century Portugal. **Portuguese Studies**, Cambridge, v. 31, n. 1, p. 50-63, jan. 2015. Modern Humanities Research Association. <http://dx.doi.org/10.5699/portstudies.31.1.0050>.

\_\_\_\_\_. "Mulheres varonis e interesses domésticos": reflexões acerca do discurso produzido pela história literária acerca das mulheres escritoras da viragem do século XVIII para o século XIX". In: **COLÓQUIO LITERATURA E HISTÓRIA: PARA UMA PRÁTICA INTERDISCIPLINAR**, 1, Lisboa, 2005 - **Literatura e história: para uma prática interdisciplinar: actas**". Lisboa: Universidade Aberta, 2005, p. 427-445. Disponível em: < [https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/330/1/A\\_CTAS-Literatura%20e%20Hist%c3%b3ria427-445.pdf.pdf](https://repositorioaberto.uab.pt/bitstream/10400.2/330/1/A_CTAS-Literatura%20e%20Hist%c3%b3ria427-445.pdf.pdf) >. Acesso em: 18 jan. 2020.

**Anna Kuliscioff**. [s.d.]. Disponível em: <https://jwa.org/encyclopedia/article/kuliscioff-anna>. Acesso em: 22 jun. 2021.

AUGUSTA, Nísia Floresta Brasileira. **Direitos das mulheres e injustiça dos homens**. São Paulo: Cortez Editora, 1989.

\_\_\_\_\_. **Opúsculo humanitário**. São Paulo: Cortez Editora, 1989.

AVARI, Burjor. **India: the ancient past: a history of the Indian sub-continent from c. 7000 BC to AD 1200**. Londres: Routledge, 2016..

AVRICH, Paul. **The modern school movement: anarchism and education in the United States**. Princeton: Princeton University Press, 1980.

AZZI, Riolando; REZENDE, Maria Valéria. A vida religiosa feminina no Brasil colonial. In: AZZI, Riolando (org.). **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. pp. 24-60.

BAILANCHO SAAD. **Evictions in Goa: Case Study of Baina**. Bailancho Saad. Goa, 1997. Disponível em: <http://www.unipune.ac.in/snc/cssh/humanrights/08%20STATE%20AND%20HOUSING/11.pdf>. Acesso em: 23 mar. 2021.

BARBOSA, Marcela Dias. A prostituição e as representações das trabalhadoras do sexo na abordagem jurídica brasileira. **Intercursos Revista Científica**, Ituiutaba, v. 18, n. 2, 2019. Disponível em: <https://revista.uemg.br/index.php/intercursosrevistacientifica/article/view/4263>. Acesso em: 25 ago. 2021.

BARRADAS, Ana. **Um feminismo anti-operárioBandeira Vermelha**, 2017. Disponível em: <https://bandeiravermelhblog1.wordpress.com/2017/07/04/um-feminismo-anti-operario/>. Acesso em: 22 ago. 2019.

BARROS, Thereza Leitão de. Escritoras de Portugal: gênio feminino revelado na literatura portuguesa (vol. I e II). Lisboa: Tipografia de Antonio O. Artur, 1924.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos (volume 1)**. São Paulo: Nova Fronteira, 2016.

BESSIÈRES, Yves; NIEDZWIECKI, Patricia. Women in the French Revolution (1789). In: Comission of European Communities. **Women of Europe Supplements**. Bruxelas, n. 33, 1991.

BOBBIO, Norberto; MATEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política (volume I)**. Brasília: Editora da UNB, 1998.

BOMBARDA, Miguel. **Lições sobre a epilepsia e as pseudo-epilepsias**. Lisboa: Livraria de Antonio Maria Pereira, 1896.

BORGES, Andrea Gisela Vilela. **«Meu triste canto deve ser ouvido» Introdução à vida e obra de Francisca Possolo (1783-1838)**. 2006. 362 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Letras, Faculdade de Letras, Universidade do Porto, Porto, 2006. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/4633.pdf>. Acesso em: 12 jan. 2020.

BORRALHO, Maria Luísa Malato. Porque é que a história esqueceu a literatura do século XVIII. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL LITERATURA E HISTÓRIA, 2004, Porto. **Literatura e História: Actas do Colóquio Internacional**. Porto: Universidade do Porto. Faculdade de Letras. Departamento de Estudos Portugueses e Estudos Românicos, 2004. v. 1, p. 63-83.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina. A condição feminina e a violência simbólica.** Rio de Janeiro: Best Bolso, 2018.

BRASIL. **Constituição Brasileira de 1824.** Brasília: Senado Federal; Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

\_\_\_\_\_. **Constituição Brasileira de 1891.** Brasília: Senado Federal; Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012.

\_\_\_\_\_. **Constituição Brasileira de 1934.** Brasília: Senado Federal; Subsecretaria de Edições Técnicas, 2012

\_\_\_\_\_. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil.** Brasília: Presidência da República, Casa Civil, 1916. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L3071impressao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L3071impressao.htm)>, acesso em 20 de março de 2018.

BRANCO, Maria Carmen D'Assa Castel. The Presence of Portuguese Baroque in the Poetic Works of the Sisters of Santa Monica. In: BORGES, Charles G.; PERERIRA, Óscar G.; STUBE, Hannes (eds.). **Goa and Portugal: History and Development.** Nova Delhi: Concept Publishing Company, 2000, pp. 248-257.

BRERETON, Joel P.; JAMISON, Stephanie W. **The Rigveda: a guide.** New York: Oxford University Press, 2020.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CANDIDO, Antonio. O direito à literatura. In: \_\_\_\_\_. **Vários escritos.** Rio de Janeiro: Duas Cidades & Ouro sobre azul, 2004. p. 169-189.

CARDOSO, Nuno Catharino. **Poetisas Portuguesas.** Lisboa: Livraria Científica, 1917.

CARVAJAL, Julieta Paredes. Uma ruptura epistemológica com o feminismo ocidental. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque De (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 195-204.

CASTELO, Cláudia. **O luso-tropicalismo e o colonialismo português tardio | BUALA.** 2013. Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/o-luso-tropicalismo-e-o-colonialismo-portugues-tardio>. Acesso em: 17 ago. 2020.

CASTRO, Andreia Alves Monteiro de. Entre o amor e o crime: a participação da literatura e da imprensa no processo de adultério de Camilo e Ana Plácido. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 34, p. 49-60, 21 dez. 2018.

CASTRO, Zília Osório de; ESTEVES, João (dir). **Dicionário no feminino (séculos XIX e XX).** Lisboa: Livros Horizonte, 2005.

CAUFIELD, Sueann. Em defesa da honra: moralidade, modernidade e nação no Rio de Janeiro (1918-1940). Campinas: Editora da Unicamp, 2000.

COELHO, Nelly Novaes. **Dicionário crítico de escritoras brasileiras.** São Paulo: Escrituras, 2002.

COLLEÇÃO Oficial da Legislação Portuguesa de 1869. Lisboa: Imprensa Oficial, 1870.

COLLEÇÃO Oficial da Legislação Portuguesa de 1880. Lisboa: Imprensa Oficial, 1881.

CONDIT, Tom. **Alexandra Kollontai.** s.d. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/kollonta/into.htm>. Acesso em: 12 mar. 2020.

- CORREA, Eloísa Poro. Amor profano, morte e amor divino na poesia de Sórora Violante do Céu. **Revista Uniabeu**, Belford Roxo, v. 8, n. 18, p. 321-333, 18 jan.-abr. 2015
- CORTÊS. Íaris Ramalho. A trilha legislativa da mulher. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (orgs.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2018, pp. 260-285.
- COSTA, Aleixo Manuel da, **Dicionário de literatura goesa (G-N)**. Macau: Instituto Cultural de Macau; Fundação Oriente, 1997b. v. 2
- \_\_\_\_\_. Aleixo Manuel da, **Dicionário de Literatura Goesa (A-F)**. Macau: Instituto Cultural de Macau; Fundação Oriente, 1997a. v. 1
- \_\_\_\_\_. Aleixo Manuel da, **Dicionário de literatura goesa (O-Z)**. Macau: Instituto Cultural de Macau; Fundação Oriente, 1997c. v. 3
- COUTO, Maria Aurora. **Goa: A Daughter's Story**. Haryana: Penguin Books, 2005.
- COVA, Anne. Para uma história transnacional do associativismo das mulheres (América Latina e Europa do sul, 1888-1918). In: PRIORI, Claudia; SILVA, Cleusa Gomes Da; VÁSQUEZ, Georgiane Garabely Heil (org.). **Perspectivas transculturais e transnacionais de gênero**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018. p. 189-213.
- CRUZ, Eduardo. Ana de Castro Osório no Brasil: imprensa periódica, sociabilidade, política e mercado editorial. **Miscelânea**, Assis, v. 24, p. 193-214, 2018.
- DALGADO, Sebastião Rodolpho. **Glossário luso-asiático**. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1919.
- DASGUPTA, Sanjukta; LAL, Malashri. **The Indian Family in Transition**. Nova Delhi: Sage, 2007.
- DERRER, J. Duncan M. E. **Essays in Classical and Modern Hindu Law. Consequences of the Intellectual Exchange with the Foreign Powers (vol. 2)**. Leiden: E.J. Brill, 1977.
- DEVI, Vimala; SEABRA, Manuel de. **A literatura indo-portuguesa**. Lisboa: Junta de investigações do Ultramar, 1971.
- DUARTE, Constância Lima. Nísia Floresta e Mary Wollstonecraft, "Diálogo e apropriação". In: RAMALHO, Christina (org.). **Literatura e feminismo, propostas teóricas e reflexões críticas**. Rio de Janeiro: Elo, 1999.
- \_\_\_\_\_. Feminismo e literatura no Brasil. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p.151-172, jan. 2003.
- \_\_\_\_\_. **Nísia Floresta: Vida e obra**. Natal: EDUFRRN, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Imprensa feminina e feminista no Brasil: século XIX**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.
- DEMIER, Felipe Abranches. Oiticica, José. In: **Dicionário da Elite Política Republicana (1889-1930)**. CPDOC - FGV, [s.d.].
- DESOUZA, Shaila. Razing Baina, Goa in Whose Interest? **Economic and Political Weekly**, [S. l.], v. 39, n. 30, p. 3341-3343, 2004.
- ERNOT, Isabelle. L'histoire des femmes et ses premières historiennes (xix<sup>e</sup>-début xx<sup>e</sup> siècle). **Revue d'Histoire des Sciences Humaines**, [S. l.], v. 16, n. 1, p. 165-194, 2007. DOI: 10.3917/rhsh.016.0165.

ESTEVEES, João. **Dos salões literários ao associativismo pacifista, feminista**, ENGELS, Friedrich. **A origem da família e da propriedade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

ESCRITORAS Portuguesas que viveram entre 1500 e 1900: banco de dados. Disponível em < <http://www.escriptoras-em-portugues.eu/>>. Acesso em 08 jun. 2019.

ESTADO DA ÍNDIA PORTUGUESA. **Código dos usos e costumes dos habitantes das novas conquistas, em português e maratha, acompanhado dos respectivos índices maçónico, republicano e socialista**. 2010a. Disponível em: <http://lagosdarepublica.wikidot.com/associativismopacifista>. Acesso em: 31 ago. 2019.

ESTEVEES, João. **Virgínia de Castro Almeida [I] 1878 - 1945**, 2010b. Disponível em: <http://silenciosememorias.blogspot.com/search/label/Jo%C3%A3o%20da%20Mota%20Prego>. Acesso em: 28 mar. 2019.

ESTEVEES, João. **Ana de Castro Osório (1872-1935)**. Lisboa: Comissão para a Cidadania e a Igualdade de Género, 2014.

FEDERICI, Silvia. **Revolution at point zero: housework, reproduction, and feminist struggle**. Oakland,: Brooklyn, NY : London: PM Press ; Common Notions : Autonomedia ; Turnaround [distributor], 2012.

FERRÃO, Benedito. The Other Black Ocean: Indo-Portuguese Slavery and Africanness Elsewhere in Margaret Mascarenhas's Skin. **Research in African Literatures**, [S. l.], v. 45, n. 3, p. 27, 2014. DOI: 10.2979/reseafritelite.45.3.27.

FLORES, Maria Bernardete Ramos. O destino indelével do desejo: o sonho do amor plural entre anarquistas libertários. **Revista Estudos Feministas**, [S. l.], v. 28, n. 3, p. e61583, 2020. DOI: 10.1590/1806-9584-2020v28n361583.

FORBES, Geraldine. **Women in Modern India**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

FLORES, Hilda Agnes Hübner. Ana Eurídice Eufrosina de Barandas. **Travessia**, Florianópolis, n. 23, p. 15-36, 01 jan. 1991.

GHOSAL, Sarbani Guha. "Major Trends of Feminism in India". **The Indian Journal of Political Science**, Uttar Pradesh, v. 66, n. 4, pp. 793-812, Out - Dez. 2005.

GHOSH, Partha S. **The Politics of Personal Law in South Asia: Identity, Nationalism and the Uniform Civil Code**. Londres; Nova York: Routledge, 2018.

GRACIAS, Fatima da Silva. **Kaleidoscope of Women in Goa**. Nova Delhi: Concept Publishing Company, 1996.

\_\_\_\_\_. **The Many Faces of Sundorem**. Panjim: Surya Publications, 2007.

GOMES, Maria Ermelinda dos Stuarts. **Assuntos Pedagógicos**. Nova Goa: Imprensa Gonçalves, 1932.

GOMES, Maria Ermelinda dos Stuarts. A língua concani: sua cultura e sistematização. **O Mundo Português**, Lisboa, p. 325-328, 1935.

GONÇALVES, Luís da Cunha. **Direito hindu e mahometano: Comentário ao decreto de 16 de dezembro de 1880**. Coimbra: Coimbra Editora Ltda., 1952.

GOUGES, Olympe. Declaração dos direitos da mulher e da cidadã (trad. Selvino José Assman). **Revista Internacional Interdisciplinar Intertheses**, Florianópolis, v. 4, n. 1, pp. 1-5, 2007.

GUIMARÃES, Elina. A mulher portuguesa na legislação civil. **Análise Social**, Lisboa, v. 22, n. 92-93, p. 557-577, 1986.

GUIMARÃES, Lucia Maria Paschoal; FERREIRA, Tânia Maria Tavares Bessone da Cruz. Myrthes Gomes de Campos (1875-?): pioneirismo na luta pelo exercício da advocacia e defesa da emancipação feminina. **Gênero**, Niterói, v. 9, n. 2, pp. 135-151, jun. 2009.

HATHERLY, Ana. Tomar a palavra aspectos de vida da mulher na sociedade barroca. **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, Lisboa, n. 9, p. 269-280, 6 jun. 1996.

HAUSWIRTH, Frieda. **Purdah: The Status of Indian Women from Ancient Times to the Twentieth Century**. Londres: Kegan Paul, 2006.

HOBBSAWN, Eric. **A era das revoluções (1789 – 1848)**. São Paulo: Paz e Terra, 2011.

JAMES, Selma. **Women, the unions, and work: or, What is not to be done, and The perspective of winning**. London: Bristol: Wages for Housework Women's Centre; Falling Wall Press, 1976.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LAUCHER, Friedrich. Philanthropinism. In: **The Catholic Encyclopedia**. Nova York: The Encyclopedia Press, 1913.

LEITE, Míriam Lifchitz Moreira. **Outra face do feminismo: Maria Lacerda de Moura**. São Paulo: Ática, 1984.

LEMPA, Heikki. Patriarchalism and Meritocracy: Evaluating Students in Late Eighteenth-Century Schnepfenthal <sup>1</sup>. **Paedagogica Historica**, [S. l.], v. 42, n. 6, p. 727-749, 2006. DOI: 10.1080/00309230600929518.

LERNER, Gerda. **The Creation of Patriarchy**. New York: Oxford University Press, 1986.

LIMA, Luís Filipe Silvério. Civil, civilidade, civilizar, civilização: usos, significados e tensões nos dicionários de língua portuguesa (1562-1831). **Almanack**, Guarulhos, n. 3, p. 66-81, jun. 2012. FapUNIFESP (SciELO). <http://dx.doi.org/10.1590/2236-463320120306>.

LOBO, Sandra Ataíde. **O desassossego goês: Cultura e política em Goa do liberalismo ao Acto Colonial**. 2013. Tese de doutorado - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2013.

\_\_\_\_\_. Sandra Ataíde. "Ensaio Panegyrico sobre a obra do Sr. Vasconcelos": O hindu no Orientalismo e no colonialismo português oitocentista. In: MACHADO, Everton V.; BRAGA, Duarte D. **Goa portuguesa e pós-colonial: literatura, cultura e sociedade**. Lisboa: Húmus; Centro de estudos comparatistas, 2014, pp. 61-80.

LOPES, Maria de Jesus dos Mártires. The Sisters of Santa Monica in the 18<sup>th</sup> Century: Details of their Daily Life. In: BORGES, Charles G.; PERERIRA, Óscar G.; STUBE, Hannes (eds.). **Goa and Portugal: History and Development**. Nova Delhi: Concept Publishing Company, 2000, pp. 238-247.

LOWNDES, Filipa Vicente. Portuguese Speaking Goan Women Writers in the Late Colonial India (1860-1940). In: **Portuguese Studies Review**, 25 (1), 2017, pp. 315-345.

- LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. **Estudos Feministas**, [S. l.], v. 3, n. 22, p. 935–952, 2014.
- MACHADO, Alleid Ribeiro. Letras femininas. Mulheres escritoras em Portugal entre os séculos XVI/XVII e XVIII. **Revista Crioula**, São Paulo, n. 20, p. 42-75, 20 dez. 2017. Universidade de Sao Paulo, Agencia USP de Gestao da Informacao Academica (AGUIA). <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1981-7169.crioula.2017.137411>.
- MADEIRA, Viviane Souza. Women’s Writing and Writings on Women in the Goan Magazine O Académico (1940-1943). **Via Atlântica**, São Paulo, v. n. 36, p. 24, 2019. DOI: <https://doi.org/10.11606/va.v0i36.160336>.
- MARIANO, Fátima. A reivindicação do voto feminino na península ibérica. In: PIRES, Ana Paula; MARIANO, Fátima; VEIGA, Ivo (org.). **Mulheres e eleições**. 1a. edição ed. Coimbra: Almedina, 2019. p. 19–45.
- MARINGONI, Gilberto. **A longa jornada dos direitos trabalhistas**. 2013. Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2909:catid=28&Itemid=23](https://www.ipea.gov.br/desafios/index.php?option=com_content&view=article&id=2909:catid=28&Itemid=23). Acesso em: 23 ago. 2021.
- MAURANO, Tatiana Ranzani. **A condição feminina em Maria Lacerda de Moura**. São Paulo: Scortecci Editora, 2020.
- MEMMI, Albert. **O racismo**. Lisboa: Editorial Caminho, 1993.
- MCCLINTOCK, Anne. **Couro imperial. Raça, gênero e sexualidade no embate colonial**. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- MIGNOLO, Walter D. Who Speaks for the “Human” in Human Rights? **Cadernos de estudos culturais**, Subalternidade. [S. l.], v. 3, Subalternidade, p. 157–173, 2011.
- MIÑOSO, Yuderkys Espinosa. De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. **SOLAR, Revista de Filosofía Iberoamericana**, 1. [S. l.], v. 12, 1, p. 141–171, 2016. DOI: 10.20939/solar.2016.12.0109.
- MILL, John. **The Subjection of Women**. Londres: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1869.
- MINISTÉRIO DO ULTRAMAR. **Documentação para a história das missões do padroado português no Oriente** (vol.11). Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1947.
- MONTESSORI, Maria; GUTTEK, Gerald Lee. **The Montessori method: the origins of an educational innovation, including an abridged and annotated edition of Maria Montessori’s The Montessori method**. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.
- NEWMAN, Robert S. **Goan Anthropology: Festivals, Films and Fish**. Saligão: Goa 1556, 2019.
- NORONHA, Antonio De. Instituto Vasco da Gama. **Boletim do Instituto Vasco da Gama**, [S. l.], v. n.º.1, 1926.
- OLIVEIRA, Alexandra. Prostituição em Portugal Uma atividade marginalizada num país que tolera mais do que persegue<sup>1</sup>. **Bagoas - Estudos gays: gêneros e sexualidades**, [S. l.], v. 11, n. 17, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/bagoas/article/view/13525>. Acesso em: 25 ago. 2021.

ORTIGÃO, Ramalho. **Figuras e Questões Literárias. Perfis de escritores e problemas de estilo (tomo II)**. Lisboa: Livraria Editora Clássica, 1945.

OWEN, Hilary. The Empires Write Back: Tracing Transnational Indias in the Work of Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes. **Portuguese Studies**, [S. l.], v. 35, n. 2, p. 154, 2019. DOI: 10.5699/portstudies.35.2.0154.

PAIS, Carmen Sharmila. **History and Politics of Elections in Goa (1821-1963): a Study**. 2017. Tese de doutorado - Universidade de Goa, Goa, 2017.

PATTANAİK, Devdutt. **What came first: the Ramayana or the Mahabharata?** [s.l: s.n.]. Disponível em: <https://www.overdrive.com/search?q=7B3BDB3F-71FA-47D0-9A5A-A3AC138D8A41>. Acesso em: 12 ago. 2021.

PEREIRA, Cláudia. A cor da pele e as castas de Goa, antes e depois de O último olhar de Manú Miranda de Orlando da Costa. **Act - Alteridades, Cruzamentos e Transferências**, Lisboa, v. 27, p.253-271, 2014.

PEREZ, Rosa Maria. The Rhetoric of Empire: Gender Representations in Portuguese India. **Portuguese Studies**, v. 21, n. 0, p. 126-141, jan. 2005.

\_\_\_\_\_, Rosa Maria. **The Tulsi and the Cross: Anthropology and Colonial Encounter in Goa**. New Delhi : Delhi: Orient Blackswan ; RCS Publishers, 2011.

PESSANHA, José Américo Motta. Sócrates - vida e obra. In: **Os pensadores: Sócrates**. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

PINTO, Teresa. Instrução e femininidade: a pluralidade dos discursos em finais de oitocentos. In: CASTRO, Zília Osório de (dir.); SOUSA, António Ferreira; FAVINHA, Marília (coord.). **Falar de mulheres - da igualdade à paridade**. Lisboa: Livros Horizonte, 2003, pp. 261-278.

PINTASSILGO, Joaquim. A República ea educação: do ideal às realizações. In: **José Mendes Cabeçadas Júnior e a República no Algarve**. Loulé: Câmara Municipal de Loulé, 2010. p. 182-191. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/4018/1/A%20Rep%C3%BAblica%20e%20a%20educa%C3%A7%C3%A3o.pdf>. Acesso em: 21 dez. 2019.

PIRES, Thula Rafaela de Oliveira. Por uma concepção amefricana de direitos humanos. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque De (org.). **Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 299-318.

PORTUGAL. **Código Philippino ou Ordenações e leis do reino de Portugal, recompilados por mandado d'El Rey D. Philippe I**. Décima quarta edição de Candido Mendes de Almeida. Rio de Janeiro: Typographia do Instituto Philomático, 1870.

\_\_\_\_\_. **Constituição política da monarquia portuguesa de 1822**. Disponível em <<https://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/CRP-1822.pdf>>, acesso em 20 de março de 2018.

\_\_\_\_\_. **Carta constitucional da monarquia portuguesa de 1826**. Disponível em <https://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1533.pdf>>, acesso em 20 de março de 2018.

\_\_\_\_\_. **Constituição política da monarquia portuguesa de 1838**. Disponível em <<https://www.fd.unl.pt/Anexos/Investigacao/1058.pdf>>, acesso em 20 de março de 2018.

\_\_\_\_\_. **Código civil português de 1867**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1868.

\_\_\_\_\_. **Constituição política da república portuguesa de 1911.** Disponível em <<https://www.parlamento.pt/Parlamento/Documents/CRP-1911.pdf>>, acesso em 20 de março de 2018.

\_\_\_\_\_. Direção Geral de Estatística. **Censo da População de Portugal:** separata do volume 1 de 1920. Lisboa: Imprensa Nacional, 1923. 29 p

QUEIROGA, Antônio Elias. Curso de Direito Civil – Direito de família. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

RAFTER, Nicole. The Melodramatic Publication Career of Lombroso's La Donna Delinquente. In: **The Cesare Lombroso Handbook.** Londres: Routledge, 2013. p. 187–200.

RIBEIRO, Arilda Ines Miranda. Mulheres educadas na colônia. In: LOPES, E.M.T., FARIA FILHO, L.M., VEIGA, C.G. (Orgs.). **500 anos de Educação no Brasil.** Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

RIBEIRO, Darcy. **O processo civilizatório. Etapas da evolução sócio-cultural.**

RIBEIRO, Maria Aparecida. **Amélia Janny (1842-1914): estudo, antologia e biografia.** Lisboa: Biblioteca Nacional de Portugal, 2019.

RICHARDSON, Joanna. **Judith Gautier: a biography.** Nova York: Franklin Watts, 1997.

ROMARIZ, Andrea Germano de Oliveira. **O Almanaque de Lembranças Luso-Brasileiro: Um ensaio para um projeto maior?** Lisboa: ULISBOA, 2011. Dissertação (Mestrado em Estudos Românicos). Programa de Mestrado em Estudos Românicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2011.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Emílio, ou da educação.** Rio de Janeiro: Difusão Editorial, 1979. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

RYNER, Han. **Mini-Manual of Individualism.** 1905. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/ryner/1905/mini-manual.htm>. Acesso em: 23 ago. 2021.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SANTIN, Suzete Maria. **Delfina Benigna da Cunha: recuperação crítica, obra poética e fixação de texto.** 2011. 2 v. Tese (Doutorado) - Curso de Letras, Teoria da Literatura, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10923/4257>. Acesso em: 15 fev. 2020.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Na literatura, mulheres que reescrevem a nação. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto.** Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, pp. 65-79.

SCHUMACHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital (org.). **Dicionário mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade – biográfico e ilustrado.** Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

SCHWARCZ, Lilia Moritz; STARLING, Heloisa Murgel. **Brasil: uma biografia.** São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

SANTOS, Georgina. **Papéis passados: a história das mulheres a partir da documentação arquivística.** 2020. Disponível em: <https://www.ihgb.org.br/pesquisa/arquivo/documentos-textuais/item/39522-a->

instru%C3%A7%C3%A3o-feminina-em-s%C3%A3o-paulo-pref%C3%A1cio-de-h%C3%A9lio-viana-%C3%A0-tese-de-leda-maria-pereira-rodrigues.html. Acesso em: 15 jun. 2020.

SERRADO, Joana. Playing Cards with God: The Visions of the Portuguese Nun, Mariana Da Purificação (1623–95). **Early Modern Women**, v. 12, n. 1, 2017, pp. 143–151

SHAHMANESH, Maryam; WAYAL, Sonali. Targeting commercial sex-workers in Goa, India: time for a strategic rethink? **The Lancet**, [S. l.], v. 364, n. 9442, p. 1297–1299, 2004. DOI: 10.1016/S0140-6736(04)17206-1.

SILVA, Cristina Nogueira da. "Missão civilizacional" e codificação de usos e costumes na doutrina colonial portuguesa (séculos XIX-XX). **Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno: L'Europa e gli 'Altri'** - Il Diritto Coloniale fra Otto e novecento, Milão, v. 2, n. 33/34, p. 899-919, 2004/2005.

\_\_\_\_\_. A dimensão imperial do espaço jurídico português. Formas de imaginar a pluralidade nos espaços ultramarinos, séculos XIX e XX. **Rechtsgeschichte - Legal History**, Frankfurt, v. 2015, n. 23, p. 187-205, 2015. Max Planck Institut fur europaische Rechtsgeschichte. <http://dx.doi.org/10.12946/rg23/187-205>.

SILVA, Fabio Mario da; VILELA, Ana Luísa. Duas escritoras ibéricas do século XVII: Bernarda Ferreira de Lacerda e Mariana de Luna. **Labirintos: Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos Portugueses da Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana**, v. 7, n. 1, pp. 1-13, 1º sem. de 2010. Disponível em: [http://www.rdp.uevora.pt/bitstream/10174/8643/1/06\\_artigo\\_fabio\\_mario\\_da\\_silva\\_ana\\_luisa\\_vilela.pdf](http://www.rdp.uevora.pt/bitstream/10174/8643/1/06_artigo_fabio_mario_da_silva_ana_luisa_vilela.pdf). Acesso em: 03 maio 2020.

SILVA, Innocencio Francisco. **Dicionário bibliográfico português** (tomo nove). Lisboa: Imprensa Nacional, 1870.

\_\_\_\_\_. **Dicionário bibliográfico português** (tomo dezenove). Lisboa: Imprensa Nacional, 1908.

SILVA, Manuela Parreira. **Paulino de Oliveira**. InteractiveResource. 2021. Disponível em: <https://modernismo.pt/index.php/p/704-paulino-de-oliveira>. Acesso em: 19 jul. 2021.

SOIHET, Rachel. A conquista do espaço público. In: PINSKY, Carla Bassanezi; PEDRO, Joana Maria (org.). **Nova história das mulheres no Brasil**. São Paulo: Editora Contexto, 2018, pp. 218-237.

TRICHUR, Raghuraman S. **Refiguring Goa**. Saligão: Goa 1556, 2013.

Um livro de êxito: Na roda do batuque, de Luiz Teixeira. **Ilustração**, [Lisboa], v. n.9, p. 10, 1933.

VALENTE, Vasco Pulido. A República e as classes trabalhadoras (Outubro de 1910-Agosto de 1911). **Análise Social**, [S. l.], v. 9, n. 34, p. 293–316, 1972.

VARIKAS, Eleni. **Universalismo e particularismo** **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

VAZ, Joseph Clement. **Profiles of Eminent Goans**. Nova Delhi: Concept Publishing Company, 1997.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva (vol.1)**. São Paulo; Brasília: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo e Editora Universidade de Brasília, 2015.

WILLIAMS, George M. **Handbook of Hindu mythology**. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2003.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave um vocabulário de cultura e sociedade**. São Paulo: Boitempo, 2007.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **A Vindication of the Rights of Men with A Vindication of the Rights of Women and Hints**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

ZIN, Rafael Balseiro. **Maria Firmina do Reis: a trajetória intelectual de uma escritora afrodescendente no Brasil oitocentista**. 2016. 100 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Ciências Sociais, Programa de Estudo Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

## 5) Bibliografia passiva

ABOIM, Sofia. Do público e do privado: uma perspectiva de gênero sobre uma dicotomia moderna. **Estudos feministas**. Florianópolis, vol. 20, n. 1, pp, 95-117, jan.-abr. 2012.

ALVES, Branca Moreira. **Ideologia e feminismo: a luta da mulher pelo voto no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1980.

ANDERSEN, Margaret L.; COLLINS, Patricia Hill. Why Race, Class, and Gender Still Matter. In: ANDERSEN, Margaret L.; COLLINS, Patricia Hill (org.). **Race, Class and Gender: An Anthology**. Boston: Cengage, 2013, pp. 1-14.

BAHRI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. **Estudos feministas**. Florianópolis, vol. 21, n. 2, pp, 659-688, mai.- ago. 2013.

BILGE, Sirma; COLLINS, Patricia Hill. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2020.

BRAH, Avtar; PHOENIX, Ann. Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality. **Journal of International Women's Studies**. Boston, vol. 5, n. 3, pp. 75-86, 2004.

CARREIRA, Ernestine. **Globalising Goa (1660- 1820): Change and Exchange in a Former Capital of Empire**. Saligão: Goa 1556, 2014.

COUTO, Maria Aurora. **Filomena's Journeys**. Nova Delhi: Aleph, 2013.

CRUZ, Eduardo da; CASTRO, Andreia Monteiro de. A propaganda feminista luso-brasileira: as cartas de Ana de Castro Osório a Bertha Lutz. **Navegações**, v. 11, n. 2, p. 112-121, 20 fev. 2019.

CUNHA, Filomena. **Ao sopro das brisas fagueiras do Índico**. Alcobaça: Tipografia Alcobacense, 1997.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes (Vol. 1)**. Rio de Janeiro: Zahar: 1990.

\_\_\_\_\_. **O processo civilizador: formação do Estado e Civilização (Vol. 2)**. Rio de Janeiro: Zahar: 1993.

FANON, Frantz. **Peles Negras, Máscaras Brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

\_\_\_\_\_. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FESTINO, Cielo G. Beatriz da Conceição de Ataíde Lobo e Faria: um rosário de contos para a coluna “Leituras para Senhoras”. **Ex-Aequo: Revista da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres**, Lisboa, n. 39, p. 105-119, 2019.

FURTADO, Edith Noronha Melo. “Writing from within the Father’s House and beyond: Goan Women Writing in Different Historical Spaces”. In: CASTRO, Paul Melo e. **Colonial and Post-Colonial Goan Literature in Portuguese – Woven Palms**. País de Games: Universidade de Gales, 2019, pp. 234-256.

GARMES, Helder. **Oriente, Engenho e Arte: Imprensa e literatura de língua portuguesa em Goa, Macau e Timor Leste**. São Paulo: Alameda, 2004.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARASYM, Sarah (ed.); SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues**. Nova York e Londres: Routledge, 1990.

HOOKS, bell. **Where We Stand: Class Matters**. Nova York e Londres: Routledge, 2000.

JOHNSON-ODIM, Cheryl. “Common Themes, Different Contexts: Third World Women and Feminism”. In: MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (org.). **Third World Women and the Politics of Feminism**. Indiana: Indiana University Press, 1991, pp. 314-327.

KAMAT, Pratima P. “From Conversion to the Civil Code: Gender and The Colonial State in Goa, 1510-1961”. **The Indian Historical Review**, New Delhi, v. 20, n. 2, p.61-86, Dec. 2000.

KENYON, Olga. **800 Years of Women’s Letters**. Stroud: Alan Sutton Publishing, 1992.

LEITE, Miriam Lifchitz Moreira. “Aspectos do segredo: Maria Lacerda de Moura”. In: FUKUI, Lia (org.). **Segredos de Família**. São Paulo: Anablume; Nemge/USP; Fapesp, 2002, pp. 61-69.

LEMAIRE, Ria. “Repensando a história literária”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 23-57.

LUNA, Lola. **Leyendo como una mujer la imagen de la Mujer**. Barcelona; Sevilla: Anthropos; Instituto Andaluz de la Mujer: 1996.

MAJUMDAR, Rochona. History of Women’s Rights. A Non-Historicist Reading. **Economic and Political Weekly**. Mumbai, vol. 38, n. 22, pp. 2130-2134, 31 de mai. – 6 de jun. 2003.

MANI, Lata. “Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India”. In: SANGARI, Kumkum; VAID, Sudesh (org.). **Recasting Women: Essays in Colonial History**. Nova Delhi: Kali for Women, 1997, pp. 88-126.

MELO, Froilano de. **A mulher hindu (conferência)**. Bastorá: Tipografia Rangel, 1927.

MEMMI, Abert. **Retrato do colonizado precedido pelo retrato do colonizador**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

MINDLIN, Betty. “A panela feminina e feminista (Cartas de mães e filhas)”. In: GALVÃO, Walnice Nogueira; GOTLIB, Nádia Batella (orgs.). **Prezado senhor, prezada senhora: estudos sobre cartas**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

MOHANTY, Chandra Talpade. "Cartographies of Struggle: Third World Women and the Politics of Feminism". In: MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann; TORRES, Lourdes (org.). **Third World Women and the Politics of Feminism**. Indiana: Indiana University Press, 1991, pp. 1-47.

\_\_\_\_\_. **Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity**. Carolina do Norte: Duke University Press, 2003.

MOURA, Maria Lacerda de. **Ferrer, o Clero romano e a educação laica**. São Paulo: [s.n.], 1934.

\_\_\_\_\_. **Serviço militar obrigatório para mulher? Recuso-me! Denuncio! (e outros escritos)**. Guarujá: Editora Opúsculo Libertário, 1999.

\_\_\_\_\_. **Fascismo**. São Paulo: Editora Entremares, 2018.

MUZART, Zahidé Lupinacci. **Escritoras brasileiras do século XIX**. Santa Catarina: Mulheres, 2009.

PASSOS, Joana. Feminine Genealogies: women's contribution to Goan literature in Portuguese. In: Second INTERNATIONAL MEETING OF THE LUSOPHONE POSTCOLONIAL RESEARCH NETWORK (LUPOR) - THE NORTH-SOUTH DIVIDE IN POSTCOLONIAL STUDIES: LUSOPHONE PERSPECTIVES, II, 2008, Madison. **Manuscrito**.

PERROT, Michelle. **As mulheres ou os silêncios da história**. Bauru: EDUSC, 2005.

\_\_\_\_\_. **Literatura goesa em português nos séculos XIX e XX. Perspectivas pós-coloniais e revisão crítica**. V. N. de Famalicão: Edições Húmus, 2012.

RODRIGUES, Lourdes Bravo da Costa. "Women of Substance: Propércia Correia Afonsa Figueiredo e Maria Ermelinda dos Stuarts Gomes". In: DICHOLKAR, M.L. (ed.). **'Role of Women in Goa through the Ages' and Symposium 'Coins and Currency in Goa'**. Panjim: Directorate of Archives and Archaeology, 2008, pp.127-138.

ROWBOTHAN, Sheila. **Women in Movement: Feminism and Social Action**. Londres: Routledge, 1992.

SALVADOR, Teresa. Em torno dos periódicos femininos. **Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias**, Lisboa, v. 26, p. 95-117, 2009.

SHOWALTER, Elaine. "A crítica feminista no território selvagem". In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994, pp. 58-71.

\_\_\_\_\_. Killing the Angel in the House: The Autonomy of Women Writers. **The Antioch Review**, Ohio, v. 50, n. 1/2, p.207-220, Winter-Spring, 2002.

SOUZA, Eunice de. Recovering a Tradition: Forgotten Women's Voices. **Economic and Political Weekly**, Mumbai, v. 41, n. 17, p.1642-1645, 29 abr. – 5 mai. 2006.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Crítica de la razón pós-colonial: Hacia una historia del presente evanescente**. Madri: Akal, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.

TALWAR, Vir Bharat. "Feminist Consciousness in Women's Journals in Hindi: 1910-1920". In: SANGARI, Kumkum; VAID, Sudesh (org.). **Recasting Women: Essays in Colonial History**. Nova Delhi: Kali for Women, 1997, pp. 204-232.

WOOLF, Virginia. **Mulheres e ficção**. São Paulo: Penguin & Companhia das Letras, 2019.  
\_\_\_\_\_. A Room of One's Own and Three Guineas. Nova York: Oxford,

# **ANEXOS**

**ANEXO 1** – Lista das Obras de Ana de Castro Osório (*Adaptada de ESTEVES, 2014, pp. 123-127*).

*Infelizes: histórias vividas* (contos). Lisboa: Empresa Literária Lisbonense Libânio & Cunha, 1898.

(com Paulino de Oliveira). *A. Garrett no seu primeiro centenário*. Lisboa: Imp. Libânio da Silva, 1899.

*Alma infantil (Para as Crianças, 5)*. Setúbal, 1899.

(com Paulino de Oliveira). *Representação da cidade de Setúbal ao Parlamento para a trasladação dos despojos mortais de Almeida Garrett para o Panteão dos Jerónimos*. Setúbal: Tipografia Setubalense, 1900.

*A Bem da Pátria I – As mães devem amamentar os seus filhos*. Setúbal: [s.n.], 1901.

*A Bem da Pátria II – A educação da criança pela mãe*. Figueira da Foz: Tipografia Popular, 1905.

(com Paulino de Oliveira). *Garrett no Panteão*. Lisboa: Imprensa de Libânio da Silva, 1903.

*A comédia da Lili* (teatro infantil). Lisboa: Imp. Libânio da Silva, 1903.

*Ambições* (romance). Lisboa, Livraria Editora Guimarães, Libânio & C.<sup>ª</sup>, 1903.

*Os animais (Coleção Para as crianças, 10)*. Lisboa: Guimarães, 1903.

*Contos tradicionais portugueses*. Setúbal: Livraria Para as Crianças, 1903.

*Às mulheres portuguesas*. Lisboa: Livraria Editora Viúva Tavares Cardoso, 1905.

*A educação da criança pela mulher*. Figueira da Foz: Tipografia Popular, 1905.

*Bocage: A nossa homenagem ao insigne poeta setubalense na passagem do 1.º centenário da sua morte*. Lisboa: Imp. Libânio da Silva, 1905.

*Festas infantis*. Lisboa: Imp. Libânio da Silva, 1906.

*A minha Pátria*. Setúbal: Livraria Editora Para as Crianças, 1906.

*Mães*. Setúbal: Livraria Editora Para as Crianças, 1907.

*Ser bom*. Setúbal: Livraria Editora Para as Crianças, 1907.

*Um sermão do senhor cura* (diálogo). Setúbal: Livraria Editora Para as Crianças, 1907.

*A boa mãe*. Setúbal: Livraria Editora Para as Crianças, 1908.

*Alguns contos de Grimm*. Lisboa: Imprensa Libânio da Silva, 1908.

*A educação cívica da mulher*. Lisboa: Grupo Português de Estudos Feministas, 1908.

*Quatro novelas* (A vinha, A feiticeira, Diário duma criança, Sacrificada). Coimbra: França Amado, 1908.

*Crianças e mulheres*. Lisboa: Guimarães, 1909.

*A Festa da Árvore*. Setúbal: Tipografia Santos, 1909.

*Uma lição de história*. Lisboa: Tipografia do Anuário Comercial, 1909.

*A Mulher no Casamento e no Divórcio*. Lisboa: Guimarães, 1911.

*As operárias das fábricas de Setúbal e a Greve: resposta de Ana de Castro Osório ao "Germinal"*. Setúbal: Sociedade proprietária do jornal "O Radical", 1911.

*Lendo e aprendendo* (livro ilustrado para leitura). São Paulo; Porto: Empresa de Propaganda Literária "Luso-Brasileira"; Tipografia da Emp. Lit. e Tipográfica, 1913.

*Teatro infantil*, Casa Editora Para as Crianças, 1913.

*Resposta a uma consulta: oferecido ao espírito de Justiça da Grande Loja simbólica de 1914, pela irmã da respeitável Loja em instâncias Carolina Ângelo*, Lisboa, Tipografia Assis, 1914.

*A acção da mulher na guerra actual* (conferência publicada pela Associação de Estudos Feministas). Lisboa: Imprensa Comercial, 1915.

*A mulher na agricultura, nas indústrias regionais e na administração municipal*. Lisboa: Casa Editora Para as Crianças, 1915.

*História do Príncipe Luís*. Lisboa: Casa Editora Para as Crianças, 1915.

*In Memoriam (dedicado a Latino Coelho no 25.ª aniversário da morte)*. [S.l.: s.n.], 1916.

*A Influência da Mãe na Raça Portuguesa* (conferência). Lisboa: Cruzada das Mulheres Portuguesas, 1916.

*A mulher heróica* (conferência). Lisboa: Cruzada das Mulheres Portuguesas, 1916.

*História da Carochinha*. Lisboa: Casa Editora Para as Crianças, 1916.

*Em tempo de Guerra: aos homens e às mulheres do meu país*. Lisboa: Ventura & C., 1918.

*De como Portugal foi chamado à guerra. História para crianças*. Lisboa: Casa Editora Para as Crianças, 1918.

*Na inauguração da 1.ª Escola Profissional da Cruzada das Mulheres Portuguesas*. Lisboa: Comissão de Propaganda e Organização de Trabalho, 1918.

*O Livrinho Encantador*. Lisboa: Lusitânia Editora, 1922.

*Os nossos amigos* (livro de leitura para a 3.ª classe). 4ª edição. Lisboa: Lusitânia Editora, 1922.

*Viagens aventureosas de Felício e Felizarda ao Pólo Norte*. Lisboa: Lusitânia Editora, 1922.

*Viagens Aventureosas de Felício e Felizarda ao Brasil* (contos para crianças, livro de leitura aprovado oficialmente). Lisboa: Lusitânia Editora, 1923.

*O livrinho encantador*. 2.ª edição. Lisboa: Tipografia Lusitânia, 1923.

*A Grande Aliança: a minha propaganda no Brasil* (conferências). Lisboa: Edições Lusitânia, 1924.

*O direito da mãe* (novela). Porto: Civilização, 1925.

*A verdadeira mãe* (novela). Porto: Imp. Civilização Editora, 1925.

*Mundo novo* (romance). Porto: Tipografia Companhia Portuguesa Editora, 1927.

*Dias de festa*. Lisboa: Tipografia Lusitânia, 1921.

*A capela de rosas*. Lisboa: Parceria António Maria Pereira, 1920.

*Árvores e animais* (palestra realizada na comemoração do 55.º aniversário da Sociedade Protetora dos Animais no salão de honra da Cruzada das Mulheres Portuguesas). Lisboa: Gráfica da Liga dos Combatentes da Grande Guerra, 1931.

*Realizações e possibilidades*. Porto: Tipografia Sequeira, 1932.

*Ambições* (romance). Lisboa: Parceria A. M. Pereira, 1934.

*O príncipe das maçãs de ouro; A afilhada de S. Pedro; A princesa e o pobre aldeão; História do rei turco*. Lisboa: Imp. Lucas, 1935.

*O príncipe das maçãs de ouro*. Lisboa: Livraria Guimarães & C.<sup>a</sup>, 1935.

*Histórias maravilhosas*. Lisboa: Tipografia Progresso, 1940.

*Novas histórias maravilhosas*. Porto: Livraria Latina Editora, 1943.

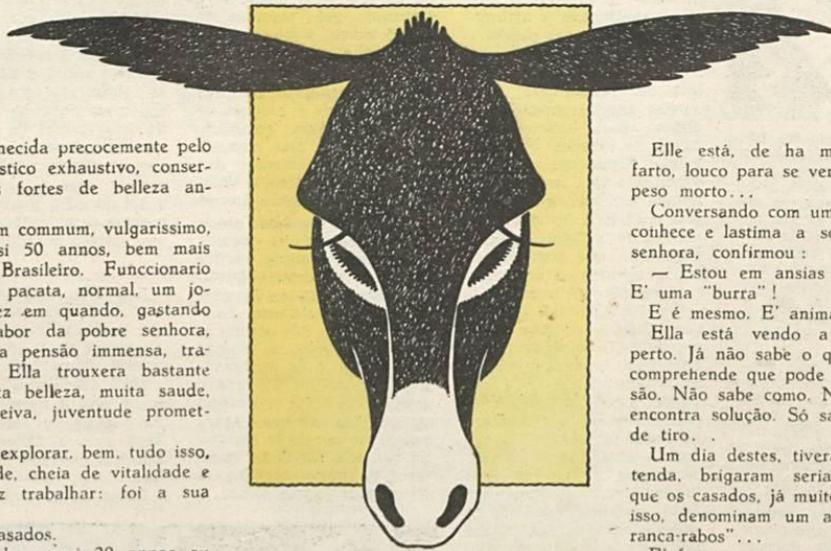
*Histórias maravilhosas da tradição popular portuguesa*. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1952.

*Últimas histórias maravilhosas da tradição popular portuguesa*. Lisboa: Sociedade de Expansão Cultural, 1960.

*Contos, fábulas, facécias e exemplos da tradição popular portuguesa, recolhidos e narrados por Ana de Castro Osório* (4 volumes). Lisboa: Soc. de Expansão Cultural, 1962.

ANEXO 2: "Animas selvagens... Animais domésticos", crônica de Maria Lacerda de Moura publicada na revista *O Malho*, em 24 de outubro de 1935.

# ANIMAS SELVAGENS... ANIMAS DOMESTICOS...



Ella, envelhecida precocemente pelo serviço domestico exaustivo, conservando traços fortes de belleza andaluza.

Elle, homem commum, vulgarissimo, os seus quasi 50 annos, bem mais conservado. Brasileiro. Funcionario publico, vida pacata, normal, um joquinho de vez em quando, gastando o seu e o labor da pobre senhora, dona de uma pensão immensa, trabalhosissima. Ella trouxera bastante dinheiro, muita belleza, muita saude, reserva de seiva, juventude prometedora.

Elle soube explorar, bem, tudo isso. Mulher rude, cheia de vitalidade e ambição, quiz trabalhar: foi a sua desgraça...

Não são casados. Uniram-se ha quasi 20 annos ou ha mais de 20 annos, por amor.

Elle aproveitou-se admiravelmente da sua capacidade physica e da sua vontade ambiciosa de augmentar o peculio.

Montou-lhe a pensão. Uma pensão enorme, pesada, em um casarão que não se acaba mais. Com o dinheiro della...

E continuou funcionario publico. Alto funcionario. Optimo ordenado. Joga tudo. E vae buscar mais com a dona da pensão. A pensão é delle. Ella trabalha. Entrou com o capital. Mas, a união de tantos annos lhe conferiu direitos... E não abrirá mão disso...

Ella é cozinheira, copeira, é lavadeira, é arrumadeira, attende ao telephone e sobe e desce escadas para prevenir aos inquilinos de que o telephone os espera; dá recados, fiscaliza

tudo, cada dia uma cousa, segundo as circunstancias do momento.

Uma enjaulada dentro do casarão escuro, no centro da cidade.

Elle, hoje, tem outra amante. Mais moça, chic, gasta-lhe o dinheiro que traz da pensão. E' mais intelligente, e tem um predicado unico, acima de tudo: é franceza...

Tendo novos amores, já se sabe, maltrata a velha companheira.

De nada valeu o esfalfamento da linda hespanhola. De nada valeu o seu esforço de todos os dias, nada adeantou o sacrificio de toda a sua mocidade — para lhe encher os bolsos de dinheiro, enquanto se estragava ella no serviço grosseiro e pesado de dona e criada de pensão.

Elle está, de ha muito, cansado, farto, louco para se ver livre daquelle peso morto...

Conversando com um amigo, que a conhece e lastima a sorte da pobre senhora, confirmou:

— Estou em ansias para deixal-a. E' uma "burra"!

E é mesmo. E' animal de tiro.

Ella está vendo a desgraça de perto. Já não sabe o que fazer! Não comprehende que pode vender a pensão. Não sabe como. Não quer. Não encontra solução. Só sabe ser animal de tiro.

Um dia destes, tiveram outra contenda, brigaram seriamente, foi o que os casados, já muito habituados a isso, denominam um authentic "arranca-rabos"...

E' forte... mas, exprime bem, não é? leitor amigo; você tambem, de certo, é casado... Não? Então... um dia saberá.

Afinal, repetiu elle a sua palavra de ordem:

— Você é uma burra!

Burra vae, burra vem, de repente ella arregala os olhos negros, immensos e lhe pede humildemente:

— Juega al bicho para mi! Juega al burro, si?

Elle virou as costas, enfadado, apatetado deante do imprevisito, bateu a porta, gritando:

— E' mesmo uma burra!

Sahiu.

Ella correu, despachou immediatamente uma empregada com todas as instruções para jogar no burro.

E ganhou!...

MARIA LACERDA DE MOURA



# Saudades da minha infância... Da minha infância querida...

MARIA LACERDA DE MOURA

**C**ASTIGADA em casa, castigada na escola — convenci-me de que eu não devia valer nada. Si apanhava, havia uma razão. A gente grande deve saber o que faz.

As pancadas e os castigos me revoltavam, mas... e eu procurava, em vão, as razões de tanta severidade.

Não podia atinar.

E era duro. E não cessava.

Cada dia que amanhecia, eu esperava a hora do castigo, como uma obrigação, assim como ir á escola, escovar os dentes ou aguardar a hora exacta de merendar.

Não falhava.

Cada dia aparecia o pretexto para o castigo ou a pancada: vara de marmello, chicote, beliscões, puxão de orelhas, o pente quebrado na cabeça ou o empurrão sem piedade.

La chorar num canto, sozinha, revoltada, odiando.

A variedade dos castigos é que era o imprevisito. Hoje, que será?

Até 4 bolos de palmatoria ou levei nas mãos pequeninas.

Isso eu nunca pude perdoar.

Chorei oito dias. Não falava. Silêncio de collar os labios. Ruminava, na solidão de mim mesma, a minha revolta. E eu a cogitar: serei engeitada?

Essa gente me maltrata de tal maneira e tão repetidamente que, de certo, fui apanhada na rua. Não me querem contar.

E não era.

Apanhava de pai, de mãe e da irmã, mais moça do que eu, um anno e sete mezes.

Depois de tantas surras, de tantos sermões, ainda na escola de irmãs de caridade me vinham falar do inferno.

Que horror eu tive do inferno! E eu, que já vivia em pleno inferno!

Durante as noites, minha imaginação via fogo, diabos envolvidos em roupas de labaredas, chammas que subiam até o tecto, e os garfos imensos, tridentes enormes — para empurrar nas caldeiras de piche a ferver, as almas desgarradas...

Não sei como não morri de pavor. Não compreendo como não enlouqueci.

Os olhos esbugalhados, pensava:



— E eu? De certo irei para o inferno, quando morrer.

E crescia em mim o terror da morte.

Num "retiro" do collegio de irmãs leram para as meninas e commentaram com as côres mais carregadas, aquelle episodio de Santa Thereza.

Não se trata de Santa Therezinha, a do menino de Jesus; essa não estava ainda na moda.

E' a outra, a Santa Thereza mais velha.

O facto é que a Santa, descendo aos infernos, lá encontrara crianças de quatro annos de idade!

Nem sei si consegui dormir essa noite. Fiquei horrorizada.

Eu não podia escapar. Deante disso... Si já devia ter meus oito annos!...

E agora?

Comeceu a cogitar de meios — para me livrar do fogo, do piche e dos garfos.

Que fazer?

Era certissimo que já estava marcada. Horas e horas, era uma ansiedade, uma tortura infernal.

Chamavam-me de preguiçosa.

Em casa, suppunham que eu era idiota. Não falava.

Para que pedir explicações?

Todos me responderiam do mesmo modo.

Eu estava perdida. Irremediavelmente perdida.

Entretanto, si meu pai me tivesse dado o direito de falar, me teria salvo de tanto soffrimento moral.

Nos meus pobres oito annos, essa angustia tomava as proporções de calamidade.

Confessar aos outros o meu supplicio mental, o horror ao inferno, era dar mais armas para me ridicularizarem. Era multiplicar os máus tratos.

Seria a minha propria condemnação.

Cada vez que minha mãe me encontrava nesses desvanecios, sentada, á tóa, lá vinham os sermões e os empurrões:

— Sua preguiçosa!...

Soffri torturas incriveis, noite e dia.

Em silencio. Ninguém o suspeitava.

A's vezes, me encontravam chorando: — Idiota! Chorando á tóa... Vá fazer alguma cousa.

Eu buscava, inutilmente, a minha salvação.

Um dia a encontrei. Exultei de alegria! Assim que fosse morrendo, e me pegassem para conduzir ao inferno, eu passaria immediatamente para o lado dos diabos. Faria o que elles quizessem... Eu adheria... Passaria a mão num dos garfos e desandava a espetar as almas...

Só assim, consegui me livrar do peso do.

Era a unica solução que a vida de castigos e a "educação" do collegio de irmãs me proporcionava. Não tive duvidas.

Agarrei-me á ideia como á taboa de salvação, em um naufragio atterrador.

Salve-se quem puder...