

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PELOTAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
CURSO DE DOUTORADO EM LETRAS
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: LINGUÍSTICA APLICADA

JANDIRA AQUINO PILAR

SER MULHER:

O SUJEITO DO DESEJO NA FRONTEIRA ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Pelotas, 2013

JANDIRA AQUINO PILAR

SER MULHER:

O SUJEITO DO DESEJO NA FRONTEIRA ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Católica de Pelotas, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Letras. Área de Concentração: Linguística Aplicada.

ORIENTADORA: Prof.^a Dr.^a Aracy Ernst-Pereira

Pelotas, 2013

P637s Pilar, Jandira Aquino
sagrado Ser mulher: o sujeito do desejo na fronteira entre o
e o profano / Jandira Aquino Pilar. – Pelotas, 2013.
158 f.

Tese (doutorado) – Pós-Graduação em Letras da
Universidade Católica de Pelotas, 2013.

1. Discurso 2. Identidade de gênero 3. Sagrado e
Profano I.Título

CDU : 81´42

Ficha elaborada por Eunice de Olivera, CRB10-1491

FOLHA DE APROVAÇÃO

JANDIRA AQUINO PILAR

SER MULHER:

O SUJEITO DO DESEJO NA FRONTEIRA ENTRE O SAGRADO E O PROFANO

Tese de Doutorado em Letras. Área de
Concentração: Linguística Aplicada.
Programa de Pós-Graduação em Letras
da Universidade Católica de Pelotas –
UCPel.

BANCA EXAMINADORA:

Presidenta e Orientadora Prof.^a Dr.^a ARACY ERNST- PEREIRA

1º Examinador Prof.^a Dr.^a MARIA THEREZA VELOSO

2º Examinador Prof.^a Dr.^a MARILEI RESMINI GRANTHAM

3º Examinador Prof.^a Dr.^a ELIANE DO AMARAL CAMPELLO

4º Examinador Prof.^a Dr.^a ERCÍLIA ANA CAZARIN

Pelotas, 20 de dezembro de 2013.

DEDICATÓRIA

Esta tese é dedicada às freiras e às prostitutas, sujeitas¹ da pesquisa;

À minha mãe, vítima do mal de Alzheimer desde o início desta tese, para quem fui filha, irmã, mãe, mera conhecida, estranha;

À minha filha Mônica, que compartilha comigo o amor pelas palavras e pelo texto;

A todas as mulheres que contribuíram para que este texto se corporificasse;

A alguns homens também...

Ao Lino, que percorreu comigo as estradas entre Santa Maria e Pelotas, que ouviu pacientemente, incontáveis vezes, a história das mulheres, que deu suporte para a família nas minhas ausências;

Ao meu filho Germano, que traz, desde sempre, um incomensurável amor pelos livros.

E...

Aos meus filhos do coração Guilherme e Francielle Pilar, que fazem parte da minha vida e do processo de escrita desta tese.

¹ O uso do termo é uma homenagem à professora Márcia Ondina Vieira Ferreira, que o sugeriu na qualificação.

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-graduação da UCPel, representado pela Professora Dr.^a Carmen Matzenauer, por ter me recebido e acolhido;

À professora Dr.^a Aracy Ernst-Pereira, por me conduzir nos caminhos da AD, objeto de desejo e de (in)satisfação, nunca apreendido na sua totalidade;

À professora Dr.^a Susana Funck, por ter me desafiado (e me possibilitado com ampla bibliografia) a ampliar o olhar sobre as mulheres ;

À professora Dr.^a Ercília Ana Cazarin, pela leitura do texto de qualificação e pelas importantes sugestões;

À professora Dr.^a Márcia Ondina Vieira Ferreira, pelas importantes considerações no texto de qualificação, que contribuíram para a redação do texto final;

À Renata da Silva e à Maria Thereza Veloso, pelos significados que me ajudaram a construir na AD e pela valiosa amizade;

Às professoras Martha Souza e Valéria Bortoluzzi, pelo comprometimento com a pesquisa;

À Danielle Rodrigues, Janette Mariano e Márcia Gonçalves, por terem sido incansáveis companheiras durante as entrevistas realizadas e a escrita da tese;

Às amigas Cristiane Fuzer, Patrícia Curri, Vanessa Torres e Tania Oliveira, pelo apoio e pelas leituras que foram importantes na construção do texto final.

Quem não tem entendimento não deve escolher ofício de puta, que não é ofício singelo, é bem mais dificultoso. Ela pensa que basta catar piolho, arreganhar os dentes se rindo, botar cheiro nas partes, tá muito errada. Mulher da vida é igual à freira: quando entra pro convento, larga tudo. Pai e mãe, irmã e irmão, o nome verdadeiro e o direito de emprenhar e de parir. Só que freira vira santa e vai pro céu sentar na mão de Deus e a gente não passa nunca de puta, condenada sem salvação (JORGE AMADO, Tocaia Grande: a face obscura, Companhia das Letras, 1984, p. 198).

RESUMO

Esta tese apresenta a pesquisa sobre a representação discursiva de gênero de freiras e de prostitutas. O estudo, que colocou em diálogo a Análise de Discurso francesa (AD) e os Estudos Feministas, problematiza a noção essencializadora de identidade feminina no espaço sagrado e no profano e aborda sob o viés da subjetividade. A intenção foi, sob os pressupostos da AD, identificar saberes e demandas que constituem freiras e prostitutas face aos processos de interpelação-identificação em um momento histórico em que as condições sociais tensionam a condição subjetiva. Para a realização da pesquisa, foi constituído um arquivo de falas com as respostas dadas pelas mulheres dos dois grupos à pergunta “O que é ser mulher?”. Do arquivo, foram recortadas SDRs (sequências discursivas de referência), as quais foram analisadas sob a categoria de posição-sujeito. Com as análises das SDRs, verificou-se que freiras e prostitutas identificam-se com a ideologia vigente, mas também se contraidentificam, ocupando posições-sujeito heterogêneas e divergentes. A partir dessas posições-sujeito, foi possível não apenas discutir as relações de gênero vivenciadas pelas freiras e pelas prostitutas mas também elencar semelhanças e diferenças entre as mulheres dos dois grupos e semelhanças e diferenças entre as mulheres do mesmo grupo. Diante desses resultados, é possível concluir que freiras e prostitutas ressignificam o “ser mulher” nos seus espaços discursivos.

Palavras-chave: Discurso; Identidade de gênero; Sagrado e Profano.

ABSTRACT

This thesis presents research on the discursive gender representation of nuns and prostitutes. The study, which placed in the dialogue of French Discourse Analysis (DA) and Women's Studies, problematizes the essentializing notion of female identity in the space of the sacred and the profane and approach about the view of subjectivity. The intention was, about the assumptions of AD, identify knowledge and demands that are nuns and face prostitutes the processes of interpellation-identification in a historical moment in which social conditions intent the subjective condition. To conduct the survey, consisted of a file statements with the answers given by the women of the two groups to the question "What is a woman?". File, were cut SDRs (discursive reference sequences), which were analyzed about the category of subject position. With the analysis of SDRs, it was found that nuns and prostitutes identify with the prevailing ideology but also to identify against occupying positions subject heterogeneous and divergent. From these subject-positions, it was possible not only to discuss gender relations experienced by the nuns and prostitutes but also to list the similarities and differences between the two groups of women and similarities and differences among women of the same group. Given these results, we conclude that the nuns and prostitutes resignify "to be woman" in their discursive spaces.

Keywords: speech, gender identity, sacred and profane.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1- Representação dos pressupostos teóricos mobilizados na pesquisa.....	32
Figura 2 - Representação do processo de construção da identidade discursiva de gênero das freiras	120
Figura 3 - Representação do processo de construção da identidade discursiva de gênero das prostitutas	122
Figura 4 - Representação de outras posições-sujeitos ocupadas pelas freiras e pelas prostitutas contemporâneas	125

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 SER MULHER NA CONTEMPORANEIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE A AD E OS ESTUDOS FEMINISTAS	18
1.1 A Identidade nos Estudos Feministas: em busca da mulher.....	18
1.2 A identidade na AD: o percurso de uma noção.....	24
1.3 A mulher sob a perspectiva da AD: POSIÇÕES-sujeito.....	29
2 AS CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS DAS FREIRAS E DAS PROSTITUTAS	33
2.1 As condições sócio-históricas das mulheres que viveram entre os muros da virtude – da Idade Média à Modernidade	37
2.2 As condições sócio- históricas das mulheres que viveram entre os muros do pecado – da Idade Média à Modernidade.....	45
2.3 As freiras e as prostitutas brasileiras – da colônia ao século XIX	50
2.4 Novos saberes e novas práticas femininas no Brasil: da década de 1960 à atualidade	59
2.4.1 Abrem-se as clausuras e as freiras saem às ruas – a dessacralização das práticas sagradas	63
2.4.2 As prostitutas tomam a praça – a publicização das práticas profanas	69
3 O DISPOSITIVO ANALÍTICO – AS FDs QUE ORGANIZAM O DISCURSO DAS FREIRAS E DAS PROSTITUTAS CONTEMPORÂNEAS	75
4 OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS	91
4.1 A escolha do <i>corpus</i> e a justificativa	90
4.2 Os sujeitos femininos: sussurros, silêncios, vozes, risos.	93
4.3 As condições de produção do discurso sobre “ser mulher”	95

5 AS ANÁLISES: SER MULHER É: O QUE A LÍNGUA DAS FREIRAS E A LÍNGUA DAS PROSTITUTAS SUPORTAM E O QUE DESSAS LÍNGUAS TRANSBORDA.....	99
5.1 A noção de língua na AD e o funcionamento do discurso das freiras e das prostitutas contemporâneas.....	99
5.2 Os saberes que suportam e os saberes que transbordam o "ser mulher" nos conventos e nos prostíbulos... ..	103
5.2.1 A (in)disciplina.....	105
5.2.2 Riscos e perigos.....	109
5.2.3 A maternidade e a profissão.....	112
5.2.4 O prazer.....	115
5.2.5 A liberdade.....	118
5.3 O processo de interpelação-identificação das freiras e das prostitutas contemporâneas, posições-sujeito e a construção da identidade discursiva de gênero.....	119
5.3.1 O sujeito do desejo: na fronteira, uma terceira margem e a mulher como dublê.....
5.4 A memória e as relações de gênero no discurso das freiras.....
5.5 A memória e as relações de gênero no discurso das prostitutas.....	133
6 CONCLUSÕES.....	137
REFERÊNCIAS.....	136
ANEXOS.....	149
ANEXO A – OS DISCURSOS DAS MULHERES DO ESPAÇO SAGRADO E DO ESPAÇO PROFANO.....	150
ANEXO B – TERMO DE CONSENTIMENTO.....	157

INTRODUÇÃO

Problema teórico e prático da fronteira: a quem pertence a fronteira? O rio, a parede ou a árvore faz fronteira. Não tem o caráter de não-lugar que o traçado cartográfico supõe no limite. Tem um papel mediador. Também a narração o faz falar: “Pára!” – diz a floresta de onde sai o lobo. “Stop!” – diz o rio mostrando o seu jacaré. Mas este ator, pelo simples fato de ser a palavra do limite, cria a comunicação assim como a separação: e muito mais, só põe uma margem dizendo aquilo que o atravessa, vindo de outra margem. Articula. É também uma passagem. No relato, a fronteira funciona como um terceiro. Ela é um “entre dois” – “um espaço entre dois” (DE CERTEAU, 2008, p. 213).

As noções de fronteira, proposta por Michel de Certeau, na obra “A invenção do cotidiano” (2008) e por Pêcheux (2002), na obra “Discurso: estrutura e acontecimento”, instigaram nossa reflexão sobre a construção da identidade discursiva de gênero de freiras e de prostitutas na contemporaneidade. Para De Certeau, a fronteira tem um lugar mediador; para Pêcheux, a fronteira é lugar de desestabilização de sentidos.

Em nossa proposta de trabalho, inicialmente, a noção de fronteira remeteu a um imaginário social que, durante séculos, separou as freiras e as prostitutas em espaços naturalizados como opostos. Durante a realização da pesquisa, mais especificamente com a observação do *corpus*, a noção de fronteira assumiu um caráter contraditório, ora mediando sentidos ora desestabilizando-os. Com as idas e vindas ao *corpus*, começamos a delinear a idéia de que, no discurso das freiras e das prostitutas, a imagem da mulher era um ponto em comum. Na fronteira entre o que ficava “dentro” do espaço sagrado e do espaço profano e o que ficava “fora” desses dois espaços, a categoria **mulher** era um referente que emergia intersectada com o “eu”, o “tu”, a “gente”, o “nós” e antecipava a ambivalência que, na teoria da AD, constitui o sujeito do discurso.

Freiras e prostitutas revelaram-se, assim, sujeitos tensos que, conforme a teoria da AD, situam-se entre o coletivo e o singular. Interpeladas pela ideologia e afetadas pelo inconsciente, elas não são fontes do sentido nem donas de suas escolhas. Embora se imaginem unas e completas, são uma posição entre outras. Ao

falarem, realizam o gesto de interpretação, que marca o encontro entre a língua e a história (ORLANDI, 2003).

Nesta tese, que se filia aos Estudos Feministas e se sustenta metodologicamente na Análise de Discurso francesa (AD), estudamos a identidade discursiva feminina a partir da problematização do “ser mulher” nos conventos e nos prostíbulos. Sob os pressupostos da AD, linha teórica que se fundamenta na articulação entre três regiões do conhecimento – Materialismo Histórico, Linguística e Teoria do Discurso – atravessadas pela Psicanálise, propomos analisar os processos de subjetivação das mulheres desses dois grupos; sob os pressupostos dos Estudos Feministas, propomos refletir sobre as relações de gênero vivenciadas por elas.

A materialidade linguística que nos deu acesso ao processo discursivo das mulheres originou-se de um arquivo de falas constituído pelas respostas das mulheres à pergunta feita por nós “O que é ser mulher?”. Com a pergunta, convocamos as práticas femininas dos espaços sagrado e profano para “auscultar”, pela via discursiva, os saberes e demandas² que constituem freiras e prostitutas da contemporaneidade.

Para realizar esta “escuta”, organizamos um percurso que se constituiu nas seguintes etapas. Na primeira, mapeamos as condições sócio-históricas das freiras, das prostitutas e das mulheres do espaço social (da Grécia Antiga à pós-modernidade) e realizamos leituras sobre a teoria da AD e dos Estudos Feministas. Durante esta etapa, fomos tecendo fios entre as duas teorias e selecionando os dispositivos de análise.

Na segunda etapa, realizamos visitas aos conventos, às escolas religiosas e aos prostíbulos. Nos dois locais, fomos auxiliadas por profissionais que trabalhavam com as freiras (professores e coordenadores de projetos realizados nas instituições) e com as prostitutas (professores participantes de projetos de prevenção à Aids e

² A palavra demanda, nesta passagem, relaciona-se com a maneira como Lacan a usou. Segundo o dicionário de Psicanálise, Lacan introduziu a noção de demanda opondo-a à de necessidade. O que especifica o homem é que ele depende, para suas necessidades mais essenciais, de outros homens, aos quais o liga o uso em comum da palavra e da linguagem. Em oposição a um mundo animal, no qual cada ser se apropriaria, no que lhe é possível, do que é visado pelo instinto, o mundo humano impõe ao sujeito demandar, encontrar as palavras que serão audíveis pelo outro. É no mesmo endereço que se constitui esse Outro, escrito com O maiúsculo, porque essa demanda que o sujeito lhe dirige constitui seu poder, sua influência sobre o sujeito (CHEMAMA, 1995, p. 40).

homens responsáveis pelos prostíbulos). Com a intermediação dessas pessoas, marcamos encontros com as mulheres nos locais de trabalho e/ou estudo (no caso das freiras) e trabalho (no caso das prostitutas). Nesses locais, conversamos com as mulheres em duplas ou individualmente. As conversas, realizadas informalmente a partir da pergunta “O que é ser mulher?”, foram gravadas e posteriormente transcritas.

Na terceira etapa, fomos promovendo alguns recortes, colocando em diálogo a teoria e a prática, conforme propõe a AD. Neste momento do trabalho, as leituras sobre as mulheres e a teoria da AD foram fazendo mais sentido e a noção de Formação Discursiva (FD) como a forma material da ideologia, isto é, como “aquilo que numa formação ideológica dada numa conjuntura dada, determinada pela luta de classes, determina o que pode e deve ser dito” (PÊCHEUX, 1997b, p. 160) foi extremamente produtiva. Começamos a elencar alguns saberes que emergiam dos discursos das mulheres.

Sob os pressupostos da AD, esses saberes, dos quais as mulheres se apropriam em seu discurso, são recortados do interdiscurso, o “todo complexo com dominante das formações discursivas, intrincado no complexo das formações ideológicas” (PÊCHEUX, 1997, p. 162). Conforme Pêcheux, o interdiscurso é lugar de sentidos que significam ao serem convocados por uma FD. Nas palavras de Pêcheux (1997b, p. 162),

[...] o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso, que determina essa formação discursiva como tal, objetividade material essa que reside no fato de que “algo fala” sempre “antes, em outro lugar, independentemente”, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas.

A partir da noção de FD, proposta por Pêcheux (1997b), fomos delineando a constituição de uma FD Sagrada e de uma FD Profana³. A categoria de FD foi um dos dispositivos analíticos na análise das SDRs recortadas da fala das mulheres. Paralelamente à escolha da categoria de FD, surgiu a categoria de posição-sujeito. Na AD, a posição-sujeito não é o sujeito gramatical; tampouco o sujeito da

³ Agradecemos à Prof. Dr.^a Ercília Ana Cazarin que nos deu sugestões sobre esta questão teórica na leitura do texto de qualificação.

enunciação. No processo discursivo, a posição-sujeito é o “lugar” em que os sujeitos estão inscritos na estrutura de uma formação social (CAZARIN, 2007, p. 109). A partir desse lugar, que é imaginário, o sujeito tenta manter a unidade, mas não consegue seu intento. Essa tentativa não é reconhecida pelo sujeito já que ele se constitui pelo “esquecimento” daquilo que o determina (cf. PÊCHEUX, 1997b, p. 163) e se revela sem efeito, haja vista que outras posições-sujeito emergem em meio ao processo de identificação do sujeito com a FD na qual ele se constitui. Sem que ele se dê conta, outros saberes são recortados e re-inscritos em seu discurso.

Na quarta etapa, procedemos às análises, que visam responder à pergunta: Como freiras e prostitutas constroem sua representação discursiva de gênero em um momento histórico em que as condições sociais tensionam sua condição subjetiva?

Estamos pressupondo que, no discurso, tanto as freiras quanto as prostitutas que responderam à pergunta fragmentam-se em várias posições-sujeito. Algumas dessas posições-sujeito se constituem na identificação com a ideologia dominante, permitindo que as mulheres ilusoriamente permaneçam em seus lugares sociais. Porém, no discurso, os espaços de equívocos abrem possibilidades de os sujeitos femininos ocuparem outras posições-sujeito e se representarem de diferentes maneiras. Em nosso trabalho, essas formas de representação foram analisadas pelas modalidades de tomadas de posição de identificação, de contraidentificação e de desidentificação, conforme propõe Pêcheux (1997b).

No estudo, a enunciação, que é lugar de “falha no controle, de quebra na unidade imaginária do sujeito” (SILVA, 2010, p. 33), pode ser pensada como espaço de resignificação de “ser mulher”. Nossa expectativa é, no estudo, propor uma noção de identidade feminina discursiva construída no movimento do sujeito em face aos processos de interpelação-identificação. Também intentamos extrapolar o binarismo, isto é, a noção de mulher essencializada e dicotômica que, tomada na diferença em relação ao homem, veio perpassando os séculos nos espaços da religião e da prostituição.

A pergunta principal de pesquisa, apresentada anteriormente, tem alguns desdobramentos, os quais são:

- a) Que saberes as freiras recortam ao ocuparem a posição-sujeito freira?

- b) Que saberes as prostitutas recortam ao ocuparem a posição-sujeito prostituta?
- c) Que outras posições-sujeito emergem dos discursos das mulheres dos dois grupos?
- d) Como as freiras e as prostitutas ressignificam o “ser mulher” nos seus respectivos espaços discursivos?
- e) Quais são os efeitos dessa ressignificação nos estudos sobre a identidade feminina de gênero?
- f) Quais foram as relações de gênero vivenciadas por mulheres desses dois grupos específicos?

No primeiro capítulo, apresentamos a noção de identidade na perspectiva dos Estudos Feministas e da AD e propomos articulações entre esses dois campos de conhecimento; no segundo, abordamos as condições sócio-históricas de freiras e de prostitutas; no terceiro, abordamos a noção de FD como construto teórico; no quarto capítulo, apresentamos o *corpus* da pesquisa e as questões que lhes são pertinentes; e, no quinto capítulo, apresentamos as análises e discutimos os resultados. Na sequência, apresentamos as conclusões do estudo.

1 SER MULHER NA CONTEMPORANEIDADE: UM DIÁLOGO ENTRE A AD E OS ESTUDOS FEMINISTAS

A Análise de Discurso, desde seu início, em 1969, dialoga com outros campos de conhecimento. Constituiu-se no espaço conflitante entre a Linguística, o Materialismo Histórico e a Teoria do Discurso e reconheceu o atravessamento pela Psicanálise. Entretanto, como uma teoria dos processos de significação, continua em construção, mostrando-se disposta ao diálogo com outras disciplinas.

Nesta tese, conforme já mencionado, a AD dialoga com os Estudos Feministas e, neste capítulo, abordamos a questão da identidade nestes dois campos do conhecimento. O objetivo é apresentar uma proposta de articulação entre eles.

1.1 A IDENTIDADE NOS ESTUDOS FEMINISTAS: EM BUSCA DA MULHER

Conforme argumenta Woodward (2000), a identidade, para existir, depende de algo fora dela. Isto é, de outra identidade que ela não é, mas que fornece as condições para que ela seja. Para a autora, a identidade é marcada pela diferença.

A partir dessa noção de identidade, pode-se entender o descompasso apontado entre o discurso feminista que se instituiu no Brasil e a realidade de alguns grupos de mulheres, que não viam suas demandas contempladas (cf. SARTI, 2004). Esse descompasso fomentou discussões na academia e fora dela e foi responsável pela busca por uma categoria que contemplasse as demandas das mulheres.

Em 1970, a categoria Mulher⁴ passou a ser usada nos grupos femininos a partir da reivindicação de mulheres que não se sentiam incluídas quando eram nomeadas pelo masculino. A categoria Homem, usada como universal, não incluía

⁴ A Mulher com letra maiúscula, no texto de Pedro (2005, p. 80), marca a diferença em relação ao Homem, que, na época, era reivindicada pelas mulheres.

as questões específicas da mulher (PEDRO, 2005), e a categoria Mulher, ligada ao feminismo radical, apontava tanto para a diferença da mulher em relação ao Homem quanto para a unidade, a irmandade entre todas as mulheres. Em nome dessa unidade e dessa diferença, as mulheres passaram a reunir-se separadamente dos homens para discutir “suas questões femininas” (PEDRO, 2005).

Entretanto, por detrás da unidade entre as mulheres e da diferença delas em relação ao homem, sustentava-se o mito do essencialismo, isto é, pressupunha-se que todas as pessoas do sexo feminino poderiam ser identificadas como Mulher e que todas elas eram submetidas ao sexo masculino e alvos da mesma forma de opressão (PEDRO, 2005, p. 81).

Para Piscitelli (2000), a noção de identidade feminina era vinculada à “condição” compartilhada pelas mulheres que, por sua vez, era ancorada na biologia e na opressão por parte de uma cultura masculina. De acordo com a autora (2000, p. 4), “o corpo aparece, assim, como o centro de onde emana e para onde convergem opressão sexual e desigualdade”. Na sua opinião (2000), a categoria mulher tem raízes na ideia do feminismo radical segundo a qual, para além de questões de classe e raça, as mulheres são oprimidas pelo fato de serem mulheres. Nessa percepção, cuja base são os traços biológicos e os aspectos socialmente construídos, a noção de identidade foi vinculada à imutabilidade, ao essencialismo.

A categoria mulher foi problematizada quando, nos debates, percebeu-se que não havia uma “Mulher”, mas sim várias “mulheres”, que não havia uma forma de opressão, mas diversas. As mulheres perceberam que ser uma mulher não as tornava iguais a todas as outras mulheres (PEDRO, 2005), isto é, “a identidade de sexo não era suficiente para juntar as mulheres em torno de uma mesma luta” (PEDRO, 2005, p. 82). Um exemplo dessa problematização é a crítica das feministas negras e do Terceiro Mundo. Pedro (2005, p. 82) explica que

Mulheres negras, índias, mestiças, pobres, trabalhadoras, muitas delas feministas, reivindicavam uma “diferença” – dentro da diferença. Ou seja, a categoria “Mulher”, que constituía uma identidade diferenciada da de “homem”, não era suficiente para explicá-las. Elas não consideravam que as reivindicações as incluíam.

Observa-se, assim, que as categorias de classe social, raça, etnia, etc fizeram explodir a noção de Mulher usada para marcar a diferença em relação ao Homem, posto que ela era essencializadora e não contemplava as especificidades de alguns grupos sociais femininos. Já em 1980, começava-se a respeitar o pressuposto das múltiplas diferenças que se observavam dentro da diferença (cf. PEDRO, 2005).

A categoria mulher foi substituída pela categoria “mulheres”, ou seja, a noção de diferença foi ressignificada para abranger também as diferenças entre as próprias mulheres. Para Piscitelli (2000, p. 3), a criação desse sujeito político coletivo – as mulheres – foi a tentativa de viabilizar uma estratégia para acabar com a sua subordinação ao mesmo tempo em que se buscavam as causas para explicá-la. Nos anos 1990, a categoria “mulheres” ganhou destaque graças à coleção História das Mulheres no Ocidente (PEDRO, 2011).

Em 1990, a categoria gênero, que no final da década de 1980, já estava sendo utilizada em diversas disciplinas, passou a circular de maneira mais ampla na academia a partir dos estudos de Joan Scott. Para a historiadora (1994), o gênero é uma construção, um processo que se dá a partir de saberes e pode ser definido como saber que estabelece significados para as diferenças corporais (SCOTT, 1994).

Essa categoria, no entanto, a exemplo das categorias anteriores, também começou a ser questionada. Lauretis (1994, p. 206) afirma que o conceito de gênero como diferença sexual e seus conceitos derivados – a cultura da mulher, a maternidade, a escrita feminina, a feminilidade, etc – limitam o pensamento feminista. A autora critica a relação entre o conceito de gênero e a noção de “diferença sexual” (grifo da autora), alegando que essa diferença é, antes de mais nada, a diferença entre o feminino e o masculino. Em face disso, argumenta ela, mesmo os conceitos mais abstratos de “diferenças sexuais” (grifo da autora) derivados não da biologia ou da socialização, mas da significação e de efeitos discursivos culminam na diferença da mulher em relação ao homem. Como resultado, a autora cita a dificuldade de, a partir da categoria gênero, articularem-se as diferenças entre as mulheres.

Outra autora que problematiza o gênero enquanto categoria de análise é Donna Haraway. Nas palavras de Piscitelli (2000, p. 13),

No quadro dessa discussão, Haraway aponta para um problema central que considera inerente aos conceitos de gênero: os conceitos remeteriam, necessariamente, a uma distinção com o sexo na qual nem o sexo, nem as raízes epistemológicas da lógica de análise implicada na distinção e em cada membro deste par, seriam historicizados e relativizados.

Em sua reflexão sobre a problemática que envolve o gênero, Haraway (2004) alerta que a impossibilidade dessa historicização permitiu que ideias essencializantes relacionadas a “mulheres” ou “homens” permanecessem intactas. Outro problema mencionado pela autora é que a categoria gênero enquanto identidade global e central subordina todas as outras, isto é, a raça, a classe, a nacionalidade.

Butler (2003) problematiza a noção de gênero, alegando que a ideia de gênero enquanto construção sugere um certo determinismo de significados do gênero, inscritos em corpos anatomicamente diferenciados, os quais são compreendidos como recipientes passivos de uma lei cultural. Nas palavras da autora,

Quando a cultura relevante que constrói o gênero é compreendida nos termos dessa lei ou conjunto de leis, tem-se a impressão de que o gênero é tão determinado e tão fixo quanto na formulação de que a biologia é o destino. Nesse caso, não a biologia, mas a cultura se torna o destino (BUTLER, 2003, p. 26).

Para criticar a categoria gênero, Butler (2003) parte do reconhecimento de que gênero se intersecta com diversas modalidades de identidades constituídas discursivamente - raciais, de classe, étnicas, sexuais, etc.- motivo que torna impossível separar "gênero" das intersecções políticas e culturais nas quais é produzido e sustentado. Afirma, também, que o gênero não se constitui de modo coerente ou consistente em diversos contextos históricos.

As críticas à categoria gênero trouxeram como consequência a reivindicação de uma retomada da categoria mulher. Nos termos de Nicholson (2000), não se trata exatamente de um “retorno”, uma vez que as novas formulações não estariam

contaminadas pelo “fundacionalismo biológico” da década de 1970. Para ela, o uso dessa categoria implica abdicar da discussão sobre o paternalismo.

Nicholson (2000, p. 35) defende que “ser mulher” não tem “um” sentido, isto é, uma característica específica. A autora advoga em nome do reconhecimento de que o sentido de “ser mulher” se alterou ao longo do tempo. Também sugere que se pense o sentido de “mulher” como “capaz de ilustrar o mapa de semelhanças e diferenças que se cruzam” (2000, p. 36). Na sua proposta, não se trata de pensar em “mulheres como tais”, ou “mulheres nas sociedades patriarcais”, mas em “mulheres em contextos específicos”.

Para Nicholson (2000), a noção de mulher pode ser pensada através da elaboração de uma complexa rede de características que não podem ser pressupostas, mas descobertas. Algumas dessas características exerceriam um papel dominante dentro dessa rede por longos períodos de tempo, em certos contextos, mas, na sua opinião, isso não quer dizer que essas características possam ser universalizadas.

De acordo com Nicholson (2000), o estudo da categoria mulher, nos termos por ela propostos, ofereceria uma dupla vantagem. Possibilitaria o reconhecimento de diferenças entre mulheres, mas, uma vez que também permite mapear semelhanças, não inviabilizaria a prática política, já que esta não exige um sentido definido para o termo mulher.

Costa (2002) é outra teórica feminista que reivindica o uso da categoria mulher. Ela propõe o uso dessa categoria vinculada à posicionalidade. Segundo ela, o uso desse termo tem relação tanto com as variadas camadas de subordinação (raça, etnia, classe, orientação sexual, idade, religião etc), que “não podem ser reduzidas unicamente à opressão de gênero” quanto com os efeitos articulatórios produzidos pelos sujeitos em contextos específicos, os quais viabilizam posições ocupadas por esses sujeitos ao estabelecerem agendas teóricas e políticas (COSTA, 2002, p. 80).

A autora argumenta que, a partir dessa noção, “a categoria mulher torna-se uma posição política e o campo movediço e arriscado de ação e reflexão dos estudos feministas” (COSTA, 1998, p. 133). Para a autora, a partir de sua proposta,

a identidade pode ser pensada como aquilo do qual se parte (para chegar a outro lugar), isto é, como uma estratégia política pessoal e/ou coletiva de sobrevivência, independente de quão múltipla, fluída e contraditória a estratégia possa ser. A identidade assim concebida passa a ser algo pelo qual se deve lutar constantemente, e não simplesmente algo que nos é concedido na construção de alianças e contiguidades pessoais (COSTA, 2002, p. 78).

Em sua proposta, Costa (2002) advoga em nome de uma noção de identidade na contrapartida da diferença. Ela esclarece que a noção de diferença não é aquela que apontava para o binarismo, nem a diferença que encampava diferenças entre homens e entre mulheres; antes, é importante considerar as múltiplas intersecções existentes no campo social, para que as camadas de subordinação (raça, etnia, classe, orientação sexual, idade, religião, nacionalidade etc.) não sejam reduzidas unicamente à opressão de gênero. Em sua opinião, essas categorias se encontram mutuamente imbricadas, e cada categoria produz efeitos articulatórios sobre as outras em contextos históricos e geográficos específicos.

As postulações de Costa (2002) vão ao encontro do que percebemos na leitura das condições sócio-históricas das freiras e das prostitutas. Durante diferentes períodos da história dessas mulheres, variadas categorias (classe, raça, etnia, nacionalidade) se intersectaram e nem todas as mulheres dentro do mesmo grupo social sofreram a mesma forma de opressão. Com isso, também concordamos com a autora quando afirma que a relação de igualdade/diferença entre mulheres em contextos específicos viabiliza o reconhecimento de posições ocupadas pelos sujeitos femininos no momento em que estabelecem agendas teóricas e políticas.

A preocupação da autora é como conceituar “a diferença – e, juntamente as subjetividades /identidades alternativas – de forma a evitar, por um lado, a armadilha do binarismo e, por outro, a sedução dos apelos pós-modernos à total fragmentação e dispersão” (COSTA, 2002, p.79).

A seguir, abordamos a identidade sob a perspectiva discursiva de Michel Pêcheux e, após, explicitamos as articulações que estamos propondo entre as duas linhas teóricas e configuramos nossa proposta de análise.

1.2 A IDENTIDADE NA AD: O PERCURSO DE UMA NOÇÃO

A frase “A mulher não existe”, proferida por Lacan, em um de seus seminários, continua a ressoar no campo da Psicanálise e fora dele. Tanto tempo depois, Kehl (2008, p. 255) sente a necessidade de esclarecer que o aforismo lacaniano aponta para a falta de um único significante que agruparia inquestionavelmente todas as mulheres sob a sua barra. Nas palavras de Kehl (2008, p. 257),

As mulheres que procuram a clínica psicanalítica no final do século XX não são as mesmas que procuraram Freud no final do século XIX. Isso não significa que a metapsicologia freudiana esteja ultrapassada, e sim que a teoria psicanalítica deve ser plástica o suficiente para acompanhar e compreender as mudanças sofridas pelos sujeitos na medida em que muda a sociedade em que vivemos. O Édipo, a sexualidade, o significado do falo e da castração, as identificações, a formação do *supereu*, o inconsciente e o recalque, continuam sendo conceitos fundamentais para o pensamento clínico; mas os significantes migram (o que é sua principal característica: “o significante, como tal, não significa nada”), os sujeitos se ressignificam [...].

No trecho acima, ao fazer referência à mulher como um significante que migra, como um sujeito que se ressignifica com as mudanças sociais, Kehl (2008) evoca a noção de identidade discursiva sob os pressupostos da AD.

Essa noção de identidade, que abre para a possibilidade de se entender o movimento do sujeito face aos processos de interpelação-identificação, não esteve presente no início da teoria da AD. Teoricamente a noção de identidade não foi mencionada na primeira fase (AAD-69). No início de seus estudos, Pêcheux (1997a, p. 82) propôs a noção de condições de produção e introduziu a noção de imaginário, vinculando a noção de sujeito às representações imaginárias dos lugares sociais que os interlocutores ocupam em determinadas situações. Essas formações imaginárias resultam de processos discursivos anteriores, provenientes de outras condições de produção, as quais, embora tenham deixado de funcionar, são a fonte das “tomadas de posição” implícitas que asseguram a possibilidade do processo discursivo em foco (PÊCHEUX, 1997a, p. 85).

Essa noção de imaginário, em que as imagens que os sujeitos têm de si, do outro e do objeto discursivo são constituídas pelo “já-dito” e “já-ouvido” e que remete a uma noção de sujeito do discurso “incapaz de imaginar a si, ao outro e ao objeto de maneira diferente do que a ideologia a que ele está filiado prevê” (SILVA, 2010, p. 34), ilustra a relação do precursor da AD com o materialismo histórico e com a Psicanálise.

Conforme salientam Gadet *et al* (1997a, p. 52), Pêcheux estava obcecado pelo fantasma da articulação entre o materialismo histórico e o inconsciente, mas o primeiro era a peça dominante, e a teoria do inconsciente era uma contribuição regional. Os autores (1997a, p.52), ao criticarem a tímida referência de Pêcheux à Psicanálise, afirmam que, na época, a Psicanálise, para Pêcheux, tinha a aparência de um fantasma cujo funcionamento era de rejeição e de fascínio. Na visão dos mesmos autores, a ambivalência resulta “da presença persistente de uma verdadeira psicologia social da qual se tratava, todavia, de apagar as marcas”.

Nesta primeira fase da AD, ao mencionar que o outro da alteridade discursiva “empírica” (grifo do autor) reduzia-se ao mesmo ou ao resíduo, pois era o fundamento combinatório da identidade de um mesmo processo discursivo (1997a, p. 313), Pêcheux nos faz refletir sobre a noção de identidade que perpassava os Estudos Feministas datados de 1960, que pontuamos neste mesmo capítulo (1.1).

De acordo com os Estudos Feministas, a categoria “mulher” que, na ocasião, representava a igualdade entre todas as mulheres e a diferença delas em relação ao homem, trazia como pressuposto que todas as mulheres sofriam a mesma forma de opressão. Desse modo, se analisada discursivamente, a identidade feminina, fosse das freiras, fosse das prostitutas, seria tomada como essencializada, haja vista que todas as mulheres seriam representadas por uma imagem feminina determinada pela ideologia dominante, sem espaço para questionamentos, revoltas ou contraidentificações.

Na segunda fase da AD, não há teorização ou explicitação sobre a noção de identidade discursiva, porém, na incessante atualização da teoria, Pêcheux (1997a) introduz algumas noções e ressignifica outras, abrindo possibilidades de se pensar a identidade a partir da relação com o outro. Neste período, Pêcheux (1997a, p. 315), menciona que “a insistência da alteridade discursiva coloca em causa o fechamento

desta identidade e, com ela a própria noção de maquinaria discursiva estrutural ... e talvez também a de formação discursiva”.

Nesse momento teórico, o idealizador da AD propõe a noção de interdiscurso. Esse é o “exterior específico” (grifo do autor) que irrompe na FD “para constituí-la em lugar de evidência discursiva” (PÊCHEUX, 1997, p. 314). Também propõe a noção de FD atrelada à relação desigual com esse “exterior específico” (interdiscurso). Conforme suas próprias palavras,

Mas, simultaneamente, colocando uma relação de entrelaçamento desigual da FD com um exterior, a problemática AD-2 obriga a se descobrir os pontos de confronto polêmico nas fronteiras internas da FD, as zonas atravessadas por toda uma série de efeitos discursivos, tematizados como efeitos de ambigüidade ideológica de divisão, de resposta pronta e de réplica “estratégicas”; no horizonte desta problemática aparece a idéia de uma espécie de vacilação discursiva que afeta dentro de uma FD as sequências situadas em suas fronteiras, até o ponto em que se torna impossível determinar por qual FD elas são engendradas (PÊCHEUX, 1997a, p. 314).

Essa relação com o exterior específico não é percebida pelo sujeito, tendo em vista que ele é afetado por dois esquecimentos. O esquecimento 1 é o apagamento total do processo em que o discurso é produzido, e o esquecimento 2 é o apagamento parcial e semiconsciente. Eles explicam as duas ilusões do sujeito na AD: a de que é a fonte do que diz e a de que tem o controle do que diz (PÊCHEUX & FUCHS, 1997a, p.168-9).

Até este momento teórico, o sujeito, para a AD, identifica-se com a FD que o constitui e essa identificação funda a sua unidade imaginária. Teixeira (2000) esclarece que Pêcheux, no início de seu trabalho, enfatiza a noção lacaniana de imaginário que pode ser compreendida como o olhar do outro, ou seja, o verdadeiro espelho onde se decide a gênese da subjetividade; isso se explica pela noção de que o espelho mostra a imagem como ela é vista pelo outro, emergindo o reflexo em um primeiro esboço do eu.

De acordo com Teixeira (2000), nas reflexões após o texto de 1975, “Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio”, o precursor da AD enfatiza o simbólico e toma o sujeito integralmente pelo campo do Outro (ordem simbólica, cultura). A partir da retomada do percurso teórico de Pêcheux, realizada

por Teixeira (2000) e Silva (2010), concluímos que Pêcheux, ao incluir a Psicanálise em seus estudos, foi acompanhando os componentes da tópica dos estudos de Lacan⁵.

Ao propor que a Teoria do Discurso seria atravessada por uma teoria do sujeito de base psicanalítica, Pêcheux supôs que o Grande Sujeito althusseriano corresponderia ao Outro lacaniano, e que formaria com esse as duas estruturas-funcionamento que constituiriam o sujeito. Para ele, essas duas estruturas teriam em comum o fato de ocultarem sua própria existência e de produzirem um tecido de “evidências subjetivas” (TEIXEIRA, 2000, p. 47).

Teixeira (2000) problematiza a relação entre essas duas instâncias – Grande Sujeito e Grande Outro – explicando que elas não são equivalentes. O Sujeito althusseriano interpelaria o indivíduo sem que esse tivesse possibilidade de “escapar”, assujeitando-o incondicionalmente. Já o Outro lacaniano, embora inicialmente tenha sido proposto como uma ordem radical, exterior ao sujeito, que deteria as chaves de todas as significações inacessíveis ao sujeito (TEIXEIRA, p. 80), mais tarde deixa de ser o “lugar de verdade” para ser um Outro barrado possuidor de um resto não-integrável a si que é, por sua vez, a causa do desejo do sujeito (p.85). Para a autora, o Grande Sujeito althusseriano envolve apenas a dimensão imaginária da teoria psicanalítica.

Silva (2010) resume o panorama desta fase da AD. Em suas palavras,

Pêcheux, antes da terceira fase, por ter retomado tão fielmente Althusser, manteve a confusão entre o sujeito clivado e egoico e, conseqüentemente,

⁵ Nos estudos lacanianos, o imaginário, em um primeiro momento, em 1936, é concebido como termo correlato ao “estádio do espelho”, a partir do qual o sujeito mantém uma relação dual com a imagem de seu semelhante; e, num segundo momento, a noção de imaginário passa a ser associada às noções de simbólico e real, vindo a significar o “lugar do eu por excelência, com seus fenômenos de ilusão, captação e engodo” (SILVEIRA, 2004). Segundo Silveira (2004) esse segundo momento, no qual Lacan propõe o sujeito clivado, é importante para a AD, pois vai influenciar na sua concepção de sujeito. Já o simbólico foi definido, inicialmente, como um sistema de representação baseado na linguagem, um sistema capaz de determinar o sujeito à sua revelia, nos domínios do consciente e do inconsciente via simbolização. Quando posto ao lado das noções de imaginário e real, o simbólico passa a significar, enquanto função simbólica, denominado também como princípio inconsciente único em torno do qual se organiza a multiplicidade das situações particulares de cada sujeito (SILVEIRA, Verli Fátima Petri da. Imaginário sobre o gaúcho no discurso literário: da representação do mito em Contos Gauchescos, de João Simões Lopes Neto, à desmitificação em Porteira Fechada, de Cyro Martins. Tese de Doutorado, UFRGS, 2004).

concebeu a dimensão imaginária a partir de uma leitura limitada de Lacan, tal como fez seu mestre. É preciso reconhecer que o precursor da AD foi além e articulou ao imaginário althusseriano o simbólico, por ter mostrado como a interpelação ideológica determina também a linguagem. Contudo, o acréscimo não impediu que o sujeito continuasse a ser compreendido como eternamente assujeitado (p. 31).

Na terceira fase da teoria, o discurso é colocado sob o signo da heterogeneidade a partir dos estudos de Authier-Revuz. Pêcheux propõe que, no discurso, o sujeito coloca em cena o discurso de um outro ou se coloca em cena como um outro, e postula a insistência de um “além” interdiscursivo que estrutura essa encenação e, ao mesmo tempo, desestabiliza-a nos pontos de deriva (cf. PÊCHEUX, 1997a, p. 317).

Nesse momento em que o “primado do outro sobre o mesmo” é reafirmado, a noção de identidade ganha um outro estatuto. Tasso (2005), ao traçar o percurso da noção de identidade na AD, traz considerações que nos auxiliaram a pensar no nosso *corpus*. A primeira delas é que identidade é sentido, sendo “na materialidade linguística do discurso que se fazem perceber as marcas que denotam o movimento como característica da produção de sentido” (2005, p. 2). Para ela, é na materialidade que se observa o embate entre a resistência da “aparente sistematicidade do significante” e os múltiplos sentidos que, segundo ela (2005) repousam sobre a instância do significante.

Outra questão ressaltada pela autora é que a identidade discursiva é uma imagem e que sua unidade é imaginária. Na sua opinião, a alteridade se incrusta no sujeito e torna a identidade uma representação, “um engodo de unidade e transparência”.

Interessante também é considerar que, “embora a identidade discursiva seja dispersa pela multiplicidade de matrizes de sentidos que se sobrepõem ao sujeito e o assujeitam, o efeito de sentido que através delas se produz [...] não é qualquer um”. É a historicidade que “estando no sentido, está na identidade” (TASSO, 2005, p. 3)

Nessa linha teórica, a prática discursiva constrói identidades e, nessa construção, os sujeitos organizam-se a partir de saberes convocados pelas FDs às quais eles se filiam. No caso dos sujeitos cujos discursos estamos analisando, os saberes apontam para um sentido de mulher que, no espaço sagrado e no profano,

advém da determinação ideológica. Na sua ilusão de transparência da linguagem, os sujeitos não percebem que a unicidade é imaginária e que a identidade se constrói na relação de sentidos que, por não serem fechados, permitem a ruptura, a abertura para outras identificações, para outras posições-sujeito as quais podem marcar a relação da identidade feminina com a diferença sem que as mulheres se deem conta.

Apresentamos a seguir a noção de posição-sujeito bem como a proposta de articulação entre a AD e os Estudos Feministas que propomos neste trabalho.

1.3 A MULHER SOB A PERSPECTIVA DA AD: POSIÇÕES-SUJEITO

Conforme discutido na seção 1.1, os Estudos Feministas têm buscado uma conceituação da diferença e das subjetividades que não se atenha ao binarismo entre homens e mulheres, mas que permita a discussão sobre diferenças e semelhanças entre mulheres. Nesse sentido, algumas autoras têm defendido o estudo de mulheres em contextos específicos.

Nicholson (2000) argumenta sobre a importância de se atentar para a historicidade do sentido de “ser mulher”, de se mapear não apenas diferenças, mas também semelhanças entre mulheres. Costa (2002) defende a necessidade de estudos que possam teorizar as identidades produzidas nas margens das estruturas e dos discursos dominantes.

Lauretis (1994) propõe o estudo do gênero como uma tecnologia⁶. Utilizando-se das palavras de Foucault, ela assegura que “assim como a sexualidade, o gênero não é uma propriedade dos corpos nem algo existente *a priori* nos seres humanos” (1994, p. 208). Segundo ela, o sujeito do feminismo é não

⁶ A autora pensa o gênero como tecnologia a partir dos estudos de Foucault, que propõe a sexualidade como uma “tecnologia sexual” (LAURETIS, p. 208).

apenas diferente de mulher⁷ mas também é diferente de mulheres⁸. Para ela, a definição desse sujeito se encontra em andamento; é uma construção teórica, isto é, “uma forma de conceitualizar, de entender, de explicar certos processos e não as mulheres” (LAURETIS, 1994).

Inserindo-nos nesta discussão, propomos o estudo da identidade feminina de gênero com base no postulado pecheutiano de uma Teoria não-subjetiva da subjetividade.

Na base desta teoria, está o postulado de que o sujeito do discurso é uma posição ocupada provisoriamente por um sujeito que é interpelado pela ideologia e afetado pelo inconsciente. A noção de posição-sujeito, na teoria pecheutiana, inicialmente foi proposta como fixa e descrita como um lugar ocupado pelo sujeito a partir da interpelação ideológica. Nesse primeiro momento, o sujeito do discurso, plenamente identificado, ocuparia a posição-sujeito a ele destinada, sem questionamento, sem revolta, sem desejo.

Mais tarde, com a teoria dos dois esquecimentos, Pêcheux (1997b) apresenta mais duas modalidades, a contraidentificação e a desidentificação. Nessas modalidades, o sujeito não se identifica plenamente com a ideologia vigente. Ele a questiona, duvida dela, revolta-se, podendo, inclusive, desidentificar-se da forma-sujeito que vinha organizando o saber da FD dominante. A partir desses processos, ele passa a ocupar outras posições-sujeito.

Desse modo, o que é “ser mulher” não terá um sentido literal, próprio a um dos grupos dos quais as mulheres cujos discursos analisamos fazem parte. O sentido de “ser mulher” será o efeito de um processo de dessubjetivação⁹ que as desloca de posições aparentemente estabelecidas, submetendo-as a um novo processo de interpelação-identificação.

⁷ Categoria pensada, nos anos 1970, como a que identificaria a unidade, a irmandade. Ela é ligada ao feminismo radical (PEDRO, Joana. *Ondas do feminismo*. Topoi, v. 12, n. 22, jan.-jun. 2011, p. 270-283).

⁸ Categoria pensada, nos anos 1980, que emergiu como resultado da crítica das feministas negras e do Terceiro Mundo à categoria “mulher” que, segundo elas, não dava conta das especificidades de todas as mulheres (idem).

⁹ A dessubjetivação é o deslocamento do sujeito de uma forma-sujeito para outra, ocasionado pelo desencontro entre o sujeito da enunciação e o sujeito do saber (SILVEIRA, Verli Fátima Petri da. Imaginário sobre o gaúcho no discurso literário: da representação do mito em Contos Gauchescos, de João Simões Lopes Neto, à desmitificação em Porteira Fechada, de Cyro Martins. Tese de Doutorado, UFRGS, 2004, p. 50).

No movimento de dessubjetivação, as identidades de freiras e de prostitutas se reconfiguram incessantemente e, provavelmente, no discurso, elas assumam posições subjetivas ora similares ora dicotomizadas. Com isso, o sentido de “ser mulher” nos espaços do sagrado e do profano se reatualiza.

Essas diferentes formas de representação dos sujeitos femininos desses dois grupos não podem ser pensadas a *priori* como antagônicas. Se a identidade discursiva é efeito da inscrição dessas mulheres em uma ou outra FD, ela se reatualiza, permitindo-nos problematizar a dicotomia sagrado e profano nos conventos e prostíbulos da contemporaneidade.

A partir dos processos de interpelação-identificação, poderemos encontrar no espaço móvel de divisão, pertinente aos espaços sagrado e profano, as vozes que antecederam o discurso das freiras e das prostitutas, que o atravessam e mantêm com ele constante duelo, ora o legitimando, ora o confrontando (PÊCHEUX, 1997b). Essas vozes, que estão dispersas no tempo e no espaço, e que se unem, se confrontam, se digladiam dependendo das condições de produção do discurso, podem nos permitir conhecer as relações de gênero intrincadas no complexo ideológico em que os sujeitos femininos tentam se manter.

Sob a perspectiva da AD, ao identificarmos saberes recortados pelas mulheres e compreendermos como eles intervêm e dão ao discurso a matéria-prima que fornece ao sujeito o efeito de evidência (PÊCHEUX, 1997a), poderemos identificar as posições-sujeito ocupadas provisoriamente pelas freiras e pelas prostitutas. A partir disso, poderemos e compreendermos como as os saberes que intervêm e dão ao discurso a matéria-prima, que fornece ao sujeito o efeito de evidência os processos de subjetivação na sociedade contemporânea.

Sob a perspectiva dos Estudos Feministas, poderemos extrapolar o binarismo, isto é, irmos além da diferença entre homens e mulheres. A análise do discurso das mulheres dessas duas formações sociais em condições de produção específicas, possibilita a reflexão sobre “as diferenças entre as mulheres e Mulher, isto é, as diferenças entre as mulheres ou talvez mais exatamente as diferenças nas mulheres”, conforme propõe LAURETIS (1994, p. 207). Nas palavras da autora, é possível pensar em

[...] um sujeito constituído no gênero, sem dúvida, mas não apenas pela diferença sexual, e sim por meio de códigos linguísticos e representações culturais: um sujeito “engendrado” não só na experiência de relações de sexo, mas também nas de raça e classe: um sujeito, portanto, múltiplo, em vez de único, e contraditório em vez de simplesmente dividido (LAURETIS, 1994, p. 208).

Na Figura 1, apresentada a seguir, representamos a articulação que propomos entre os Estudos Feministas e a AD, com as variadas noções que utilizamos ao longo da tese. Consideramos que, na teoria discursiva a qual nos filiamos, as várias noções estão engendradas, sendo praticamente impossível discutir uma noção sem fazer referência à outra.



Figura 1- Representação dos pressupostos teóricos mobilizados na pesquisa.

A seguir, apresentamos as condições sócio-históricas de freiras e de prostitutas, intersectadas, em alguns momentos, com as condições sócio-históricas das mulheres do espaço social.

2 AS CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS DAS FREIRAS E DAS PROSTITUTAS

Mapear o percurso das freiras e das prostitutas foi desafiador. Ainda que os estudos sobre as mulheres tenham sido significativos na última década, paira sobre as práticas “sagradas” e as práticas “profanas” um grande silêncio. De acordo com Salles (1987), é quase impossível ultrapassar as fronteiras que separam tanto o mundo secular e o mundo das mulheres enclausuradas quanto o mundo regular das cidades e o “mundo das sombras”. O monaquismo feminino foi alvo do mais absoluto silêncio, e a prostituição, tomada como prática subversiva, não foi assunto recorrente entre os historiadores (SALLES, 1987).

Nesta parte da tese, contamos um pouco da história das mulheres desses dois grupos, entrelaçada com a história das mulheres do espaço social. Embora nosso foco de análise seja o discurso feminino em condições de produção específicas, freiras e prostitutas pertencem ao grande grupo das mulheres e, em algumas situações, estiveram (e estão) assujeitadas às mesmas condições sociais das mulheres do espaço social.

Na Idade Média e parte da Idade Moderna, por exemplo, muitas mulheres consagradas e muitas mulheres tidas como profanadas ficaram afastadas do meio social, entretanto, em condições mais atualizadas, com a abertura dos conventos e dos prostíbulos, mulheres desses dois grupos passaram a viver e a conviver com as outras mulheres.

Em uma análise discursiva, sob os pressupostos da AD, essa história “entra em cena” como memória discursiva e como atualidade. Como memória, permite reconstruir os *já-ditos*, dando acesso a “traços de elementos discursivos anteriores cujo enunciador foi esquecido” (MALDIDIER, 2003, p. 51). Nesse caso, a história é lugar do efeito de evidência por meio do qual “todos sabem o que é uma freira e todos sabem o que é uma prostituta”.

Como atualidade, a história desestrutura a memória, desfaz seus trajetos, pois *isso que fala antes, em outro lugar, não se diz todo* (TEIXEIRA, 2000, p. 181). No discurso das mulheres que são foco desta tese, entre os saberes conflitantes do

passado e do presente que se confrontam, digladiam-se, dialogam, a história, como atualidade, é também lugar de transformação do sentido (PÊCHEUX, 2002), isto é, daquilo que “escapa”, cujo sentido sempre pode ser outro.

Nesse caso, a história das mulheres extrapola os parâmetros da própria disciplina de História (SCOTT, 1995) e passa a funcionar como “arquivo” que comporta saberes que construíram e legitimaram hierarquias de gênero. No estudo, consideramos que a história é “participante da produção do saber sobre a diferença sexual” (SCOTT, 1995, p.13) e também historicidade (PÊCHEUX, 1997), pois historiciza a construção de gênero como um processo que se dá a partir de saberes. O gênero, nesta perspectiva, é definido como “o saber que estabelece significados para as diferenças corporais” (SCOTT, 1995, p. 13). Segundo Scott (1995, p.13),

Esses significados variam de acordo com as culturas, os grupos sociais e no tempo, já que nada no corpo incluídos aí os órgãos reprodutivos femininos determina univocadamente como a divisão social será definida. Não podemos ver a diferença sexual a não ser como função de nosso saber sobre o corpo e este saber não é “puro”, não pode ser isolado de suas relações numa ampla gama de contextos discursivos.

Essa noção de saber, com a qual Scott (1995) faz referência aos estudos foucaultianos para entender o gênero, remete ao conhecimento daquilo que é produzido pelas culturas e sociedades sobre as relações humanas, sobre a relação entre homens e mulheres.

Entretanto, não nos ateremos à noção de gênero como diferença entre homens e mulheres. Nosso estudo insere-se nas perspectivas dos Estudos Feministas contemporâneos¹⁰ e visa observar as relações de gênero experienciadas entre as freiras, entre as prostitutas e as diferenças e semelhanças entre as mulheres dos dois grupos.

No percurso histórico que empreendemos, deparamo-nos com um discurso que tenta explicar a fronteira supostamente existente entre freiras e prostitutas. Esse discurso, segundo a História das Religiões, é anterior à era cristã e está na base do princípio da criação do mundo. Segundo Eliade (1992), sagrado e profano são duas modalidades da experiência humana, dois modos de viver, de ser e de estar no

¹⁰ A perspectiva mencionada foi abordada no capítulo I da tese.

mundo. De acordo com o autor, a manifestação do sagrado é fundante para a natureza humana, pois possibilita ao homem sair de seu estado “bruto”, de sua condição humana (profana) para o contato com o mistério, com a divindade (sagrada).

Para homens religiosos de todas as épocas, a manifestação do sagrado cria um ponto fixo, um “centro” no caos. Esse “centro” torna possível a orientação, “funda” o mundo e divide o espaço em sagrado e profano. O primeiro é forte, significativo, real; o segundo é sem estrutura, sem consistência, amorfo. O sagrado representa poder, isto é, “o sagrado está saturado de ser”; o profano é o não-ser absoluto (ELIADE, 1992, p. 13).

Essa relação dicotômica entre sagrado e profano sustenta os discursos misóginos que, desde antes da Era Cristã, separam as mulheres em “santas” e “putas”. Conforme nos mostram alguns historiadores, a dicotomia sagrado e profano, nas sociedades gregas, foi atrelada à sexualidade feminina e não só “justificou” a exclusão das mulheres do grupo dos cidadãos como também balizou a divisão delas em grupos organizados de acordo com a hierarquia das atribuições sexuais¹¹ (SALLES, 1987, p. 20).

Na Grécia Antiga, em meados do século VI a. C., não havia freiras, mas, como contraposição às prostitutas públicas, havia as prostitutas sagradas ou sacerdotisas. Em cidades como Corinto, Pafos e o Monte Erix, na Sicília, por exemplo, as prostitutas sagradas ou sacerdotisas atenienses (SALLES, 1987) eram escravas que aprendiam a servir à deusa Afrodite. Em Corinto, a deusa era representada por uma estátua vestida com uma armadura, que ficava em um templo, no cume do Acrocorinto. As *hieródulas* ou cortesãs sagradas faziam parte do “clero” permanente da divindade e exerciam sua profissão nas cercanias do templo da deusa, a quem cabiam as somas de dinheiro pagas pelos “fiéis” (grifo da autora) (SALLES, 1987, p. 34).

As mulheres tidas como sagradas eram oferecidas aos deuses em períodos de invasões ou ainda como agradecimento por “alguma graça alcançada”. Na

¹¹ Na chamada democracia ateniense, promovida por Sólon, os homens foram divididos em grupos de acordo com o valor da fortuna; as mulheres foram divididas em esposas, concubinas e prostitutas. As esposas deveriam cuidar da descendência legítima e da guarda fiel do lar; as concubinas se encarregariam dos cuidados diários; e as prostitutas iniciariam os rapazes na vida sexual, dando prazer aos homens e livrando as mulheres das famílias das admoestações, cumprindo a função de manter a ordem social (SALLES, 1987, p. 20).

famosa batalha das Termópilas, pediu-se às *hieródulas* da Afrodite coríntia que fizessem orações públicas e que oferecessem um sacrifício pela salvação dos gregos (SALLES, 1987). Conta-se também que “um certo Xenofonte de Corinto, atleta vencedor nos Jogos Olímpicos de 464 a. C., ofereceu – à guisa de agradecimento – cinquenta prostitutas a Afrodite de Corinto” (SALLES, 1987, p. 36). Segundo Salles (1987, p. 37), elas tinham participação oficial em todas as cerimônias de adoração à deusa ou naquelas em que sua intervenção “sagrada” (grifo da autora) era necessária.

As prostitutas públicas eram oferecidas aos homens. Sólon, legislador ateniense, no século VI a.C., comprou jovens escravas e as instalou em casas distribuídas pelos bairros da cidade. Na opinião dele e de muitos atenienses, a medida era de saúde pública, pois preservava a pureza da raça, garantindo a descendência dos cidadãos e, ao mesmo tempo, protegia a castidade das mulheres livres (SALLES, 1987).

As prostitutas sagradas viviam em uma casa sagrada no interior do santuário, lugar onde era possível para os gregos comunicar-se com os deuses, ou, de acordo com os estudos de Eliade (1992), onde se poderia estar mais próximo dos deuses. As prostitutas públicas eram obrigadas a morar no Cerâmico, “bairro mais célebre de Atenas, onde, além dos oleiros, poderiam ser encontradas as casas acolhedoras, previstas pela legislação ateniense” (SALLES, 1987, p. 18).

Nas próximas páginas, abordaremos as condições sócio-históricas das mulheres dos conventos e das mulheres dos prostíbulos, depois da era cristã, na Idade Média, na Idade Moderna e na Contemporaneidade. Paralelamente apresentaremos algumas práticas femininas fora desses dois espaços, tendo em vista que, conforme já mencionado, freiras e prostitutas fazem parte do grande grupo das mulheres e, como tais, provavelmente tenham compartilhado e compartilhem situações vivenciadas por mulheres de outras formações sociais.

2.1 AS CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS DAS MULHERES QUE VIVERAM ENTRE OS MUROS DA VIRTUDE – DA IDADE MÉDIA À MODERNIDADE

Nos conventos da Idade Média, viveram mulheres que deveriam manter o corpo virgem para representar Maria na sua humildade e obediência a Deus. Nesse período, a Igreja Católica, que acumulava não só as funções religiosas mas também as escolares e grande parte das funções de informação e de cultura (ALTHUSSER, 1996), institucionalizou a virgindade como ideal cristão (VAINFAS, 1986). Segundo Vainfas (1986), a Igreja, com base na exortação¹² de Paulo aos coríntios, apontava para o final dos tempos e conclamava homens e mulheres à renúncia da carne como um meio de ganhar o reino dos céus (VAINFAS, 1986). Para Metódio¹³, a virgindade era, entre o fim do mundo terreno e a salvação possível, a garantia da ascese, o retorno à origem e à imortalidade. Para Crisóstomo¹⁴, o corpo virgem representava o templo da alma apta para o movimento em direção a Deus. Nas palavras de Metódio, a espiritualidade absoluta do corpo, ou seja, a virgindade era mesmo divina (VAINFAS, 1986, p. 8).

A Igreja Católica, afirmando que a consagração das virgens era um verdadeiro casamento, signo da união entre Deus e os homens, entre Cristo e a Igreja, esforçou-se para restaurar o sistema monástico na sua pureza original e fundou inúmeros conventos femininos (cf. WEMPLE, 1990).

Nesses lugares, as freiras deveriam imitar Maria, a mulher que, seguindo os desígnios de Deus fora capaz de dar a luz ao Criador e, ainda assim, manter-se “fechada” (DALARUN, 1990, p. 42). Projetada para fora das mulheres terrestres, a Virgem Maria era a mulher ideal, aquela a quem os homens podiam recorrer nas dificuldades (DALARUN, 1990, p. 53).

¹² Paulo pregava que “os homens permanecessem celibatários (I Cor. VII, 8); que as viúvas se mantivessem castas (id., VII, 40); que as solteiras ficassem virgens (id., VII, 38)” (VAINFAS, 1986, p. 7).

¹³ Bispo e confessor, teólogo e linguista erudito grego nascido supostamente em Tessalônica, Macedônia. Disponível em: <http://www.netsaber.com.br/biografias/ver_biografia_c_2719.html>. Acesso em: jul. 2010.

¹⁴ Teólogo e escritor cristão, arcebispo de Constantinopla no fim do século IV e início do século V.

Seguir esse ideal de representação da Virgem Maria foi, durante os séculos, a escolha de muitas mulheres. No início do cristianismo, elas eram chamadas virgens consagradas e viviam com suas famílias, mas dedicavam sua vida a Cristo, à oração, à humildade e ao serviço ao próximo (ALGRANTI, 1993, p. 36). Já por volta do século III, e ao longo do século IV, com a fundação dos conventos, as mulheres consagradas puderam viver em verdadeiras comunidades (ALGRANTI, 1993). Ao longo dos séculos subsequentes, incontáveis mulheres continuaram (e continuam) a representar Maria em sua castidade, humildade e obediência a Deus.

Entretanto, os conventos da Idade Média também recebiam “outras” mulheres, cujos objetivos se diferenciavam do ideal católico. Algumas delas iam para os conventos porque não queriam continuar casadas; outras eram viúvas que não aceitavam um recasamento. A rainha Clotilde, depois da morte de Clóvis, passou o resto de seus dias na Basílica de São Martinho, e a rainha lombarda Ansa foi para um mosteiro junto com sua filha quando Carlos Magno destronou seu marido. Santa Monegunda tomou votos religiosos depois da morte de seus filhos, e Santa Sigolena de Albi ofereceu todos os seus bens ao marido para que ele a deixasse enclausurar-se no convento (WEMPLE, 1990, p. 248-9).

Podemos entender, com isso, que os conventos abrigavam também mulheres que não queriam viver sob a tutela masculina. Nesses lugares, elas estavam submetidas ao direito canônico e não mais aos códigos e leis municipais que, a partir do casamento, regulavam a vida das mulheres (OPITZ, 1990, p. 356). Nesse período, as mulheres solteiras que tinham o pai como responsável, ao casarem, ficavam sob as ordens do marido (OPTIZ, 1990, p. 356). Na morte desses, a tutela recaía no parente masculino mais próximo pertencente à família do pai. Além de representar a pupila em tribunal, o tutor tinha o direito de dispor de seus bens, de castigá-la – até com a morte – e de dá-la em casamento ou vendê-la.

Nos conventos, também havia mulheres segregadas, consideradas indesejáveis, socialmente perigosas ou improdutivas (FRUGONI, 1990). De acordo com Laven (2003), neste período, em que a tensão entre pais e filhas era frequentemente resolvida por um clérigo, os conventos venezianos recebiam inúmeras mulheres, que beijavam o piso de pedra e faziam os irrevogáveis votos de pobreza, castidade e obediência por absoluta vontade da família.

Os conventos femininos católicos também abrigavam as filhas de famílias nobres, as quais não tinham possibilidade de um bom casamento. Nesse grupo, havia mulheres consideradas feias para o “mercado matrimonial”, mulheres com algum defeito físico e mulheres cujas famílias não podiam pagar o dote para um “bom” casamento (LAVEN, 2003). Conforme Laven (2003), o dote necessário para o convento era bem menor, equivalendo a um vigésimo do dote necessário para um bom casamento. Nesse período, o nascimento de uma menina “de família” sempre dava origem ao mesmo dilema: *maritar* ò *monacar*: casar ou tornar-se freira? Os cálculos da família, em geral, baseavam-se na possibilidade de casamento da menina (levando-se em conta coisas como sua saúde e aparência física), no número de irmãs e nos fundos existentes para seu contrato. Não por acaso a população dos conventos femininos do período medieval aumentou consideravelmente (LAVEN, 2003).

Nos conventos, algumas práticas religiosas eram proibidas às mulheres. Conforme Wemple (1990, p. 252), elas eram proibidas de se aproximarem dos altares e de tocarem nos vasos sagrados. O Concílio de Orleans¹⁵ retirou das mulheres todas as funções eclesiásticas. O sínodo¹⁶ reunido em Auxerre no final do século VI declarou que as mulheres eram impuras por natureza e sua sexualidade era incontrolável. Por isso, as freiras deviam cobrir-se com um véu e não podiam tocar em objeto algum que estivesse consagrado (FRUGONI, p. 259). Além disso, as religiosas não podiam ter contato com os homens e só podiam confessar-se na presença de outras irmãs. A Igreja incluiu na “Capitular” a regra de que mesmo as mulheres letradas e inteligentes não deveriam ensinar os homens. Cabia-lhes tocar os sinos das igrejas, acender as velas, cantar os salmos, celebrar as horas canônicas, educar as raparigas e rezar.

Nesse período, a Igreja criou um espaço sagrado também para as mulheres do espaço social - o casamento¹⁷. Instituído no século XII, como sacramento cristão,

¹⁵ Um concílio é uma reunião de autoridades eclesiásticas com o objetivo de discutir e deliberar sobre questões pastorais, de doutrina, fé e costumes (moral).

¹⁶ Reunião de religiosos convocada por uma autoridade também religiosa.

¹⁷ Até meados do século IX, o casamento não era universal e nem desejável para todos os filhos dos nobres. O rito nupcial era celebrado pelo pai do noivo, e a Igreja não participava da cerimônia. A partir da instauração do casamento como sacramento cristão, o padre passou a abençoar a união e a representar “Deus” junto à família (VAINFAS, 1986, p. 27).

a partir dos princípios da Lição VIII¹⁸, de Frei Manuel de Arceniaga (ALGRANTI, 1993), o matrimônio, segundo a Igreja, ofereceu às mulheres que não iam para o convento a possibilidade de salvação. Para as “filhas de Eva, que tinham o corpo fraco, aberto à entrada do demônio”¹⁹, ele era uma forma de controle da sexualidade e uma maneira de imitarem a Virgem Maria a partir da maternidade.

No período moderno, entre os séculos XVI a XVIII, momento em que aumentou a preocupação com a sexualidade feminina, os conventos católicos eram espaço de reafirmação da virgindade como ideal cristão.

Segundo Mathews-Grieco (1991, p. 92), neste período,

A sexualidade, sempre presente e cada vez mais policiada, tornou-se um dos fantasmas das autoridades civis e religiosas. Autorizada apenas dentro do casamento, e, mesmo assim, apenas na sua função de procriação, o sexo estava sujeito a uma vaga de controle e repressão que procurava moldar os costumes das populações urbanas e rurais segundo linhas estritamente definidas pela Igreja e pelo Estado.

A situação mencionada pela autora pode ser atribuída, em parte, às mudanças sociais, que incluíam a divulgação dos ideais clássicos de perfeição física e espiritual, a reabilitação dos ideais platônicos do amor e da beleza terrenos, reflexos do Renascimento Italiano, e o duplo flagelo da peste e da sífilis que atingiu a Europa (MATHEWS-GRIECO, 1991, p. 71).

Diante do preocupante panorama, os discursos da Igreja, da medicina e da moral, intensificaram a imagem da mulher como frágil, que precisava ser protegida de sua fraqueza inata. Cabia ao homem, por meio de um domínio brando, mas firme, protegê-la não só dos outros (homens), mas principalmente de si mesma (MATHEWS-GRIECO, 1991, p. 83).

¹⁸ O nome matrimônio deriva da palavra *madre*, porque seu fim é que a mulher se torne *madre* (mãe), e exercite tal ofício exatamente dando a seus filhos uma educação cristã... E, assim, o matrimônio é uma sociedade legítima entre o homem e a mulher, instituída por Deus para a multiplicação do gênero humano;... E onde (perguntareis) consta que o matrimônio foi elevado por Cristo à dignidade de sacramento? O Concílio de Trento responde que consta da Escritura, da tradição, dos santos padres, dos concílios e do que sempre ensinou a Igreja Católica (ALGRANTI, 1993, p. 115).

¹⁹ Essa imagem feminina era a imagem das mulheres da época. Monges e prelados a reproduziam com base nos vestígios do que Isidoro de Sevilha, Bispo que viveu em Sevilha no século VII, reuniu sobre os saberes do mundo antigo (THOMASSET, 1990, p. 65).

Independente de sua origem social, a mulher que nascesse de casamento legítimo continuava, a exemplo do período anterior, a ter sua vida regulada pela sua relação com um homem (pai, irmão ou marido). Nas famílias mais abastadas, a dependência da mulher continuava a ser negociada pelo dote, garantia de que ela “passaria da posse do pai para a posse do esposo” (HUFTON, 1991, p. 23). Nesse modelo, presente nas famílias de classes média e alta, os contratos de casamento dos filhos eram considerados os “negócios mais importantes” que uma família tinha de resolver (HUFTON, 1991, p. 25).

Nessa época, no meio social e familiar, exploravam-se intensamente as relações entre “uma boa mulher” e a honra. Para as mulheres, a honra estava relacionada ao controle que deveriam desenvolver sobre os impulsos e os desejos do próprio corpo. Para as solteiras, honra era sinônimo de castidade; para as casadas, honra era a fidelidade ao marido, isto é, às normas sexuais impostas à esposa pelo matrimônio (ALGRANTI, 1993, p. 110).

Essa noção de honra feminina, com conotação sexual, permitia estabelecer um vínculo entre o comportamento da mulher e a honra do homem de quem ela dependia. Assim, funcionava como uma forma de controle sobre a sexualidade feminina, tendo em vista que, ao atingir também os homens, a noção de honra corrente na sociedade da época permitia que os homens tivessem poder sobre a sexualidade da mulher.

Para que os homens das famílias não se sentissem desonrados, as mulheres – esposa, filha ou irmã – precisavam evitar atos que não fossem legitimados pelos códigos morais da sociedade. Esses atos eram, mais especificamente, os atos sexuais, que poderiam provocar a perda da virgindade, para as filhas, e significar o adultério por parte das esposas.

A partir dessas considerações, Algranti (1993, p. 113) conclui que a preservação da honra feminina dizia mais respeito aos homens do que às mulheres. Por isso, eles e também as instituições por eles representadas, ou seja, a Igreja e o Estado, empenhavam-se em guardar a honra feminina. Essa era uma propriedade da família e também um bem público. Nesse contexto, o estupro era considerado um crime contra a propriedade.

Neste período, a Igreja Católica foi atingida pela reforma protestante e, como reação, instalou a Contra-Reforma²⁰ e tomou medidas radicais entre as quais citamos: a elaboração do Índice de Livros Proibidos, que visou evitar a difusão de obras consideradas perigosas para o catolicismo; a restauração do Tribunal da Inquisição, que objetivou extirpar os focos luteranos; e a convocação do Concílio de Trento, encarregado de propor ações para reafirmar os dogmas católicos.

As medidas, embora tenham trazido efeitos para a população em geral, atingiram com rigor as mulheres. A restauração do Tribunal da Inquisição, aprovada pelo Papa Inocêncio VIII e pelos reis espanhóis Isabel e Fernando, na Espanha de 1478 (cf. ESPÍNDOLA, 2003, p. 24), embora tivesse como objetivo vigiar a pureza da fé cristã, prejudicada pela diversidade religiosa, principalmente dos judeus, e as perseguições fossem empreendidas também aos homens, centrou sua atenção na figura feminina e no perigo que ela representava para a Igreja.

Pode-se entender melhor essa questão a partir das teses centrais do inquisidor, publicadas na obra *Mallus Maleficaram* (O martelo das feiticeiras), as quais colocaram as mulheres no centro das ações do Santo Ofício. Essa obra é de autoria de Heinrich Kramer e James Sprenger, dois inquisidores dominicanos que, autorizados pelo Papa Inocêncio VIII, escreveram-na em 1484 para servir como o manual oficial da Inquisição. Em uma nova edição da obra (2007), Muraro apresenta as teses centrais do *Malleus Maleficarum*, que eram:

- 1) O demônio, com a permissão de Deus, procura fazer o máximo de mal aos homens a fim de apropriar-se do maior número possível de almas;
- 2) Este mal é feito prioritariamente através do corpo, único “lugar” onde o demônio pode entrar, pois o “espírito” [do homem] é governado por Deus, a vontade por um anjo e o corpo pelas estrelas” (Parte I, Questão I). E porque as estrelas são inferiores aos espíritos e o demônio é um espírito superior só lhe resta o corpo para dominar;
- 3) E este domínio lhe vem através do controle e da manipulação dos atos sexuais. Pela sexualidade o demônio pode apropriar-se do corpo e da alma dos homens. Foi pela sexualidade que o primeiro homem pecou e, portanto, a sexualidade é o ponto mais vulnerável de todos os homens;
- 4) E como as mulheres estão essencialmente ligadas à sexualidade, elas se tornam as agentes por excelência do demônio (as feiticeiras). E as

²⁰ Movimento religioso, intelectual e político, criado entre 1555 e 1648, que se organizou a partir de três medidas: a elaboração do Índice dos Livros Proibidos, a restauração do Tribunal da Inquisição e a Convocação do Concílio de Trento. O primeiro visava proibir a difusão de obras consideradas perigosas para o catolicismo; o segundo deveria se encarregar de extirpar os focos luteranos; e o terceiro era encarregado de reforçar os dogmas católicos.

mulheres têm mais convivência com o demônio “porque Eva nasceu de uma costela torta de Adão, portanto nenhuma mulher pode ser reta” (I,6); 5) A primeira e maior característica, aquela que dá todo o poder às feiticeiras, é copular com o demônio. Satã é, portanto, o senhor do prazer; 6) Uma vez obtida a intimidade com o demônio, as feiticeiras são capazes de desencadear todos os males, especialmente a impotência masculina, a impossibilidade de livrar-se de paixões desordenadas, abortos, oferendas de crianças a Satanás, estragos de colheitas, doenças nos animais etc.; 7) Esses pecados eram mais hediondos do que os próprios pecados de Lúcifer quando da rebelião dos anjos e dos primeiros pais por ocasião da queda, porque agora as bruxas pecam contra Deus e o Redentor (Cristo) e, portanto, este crime é imperdoável e por isso só pode ser resgatado com a tortura e a morte (MALLEUS MALEFICARUM, 2007, p. 15-16).

Observa-se que, no Manual do Inquisidor, a sexualidade feminina é associada ao poder. Segundo o Manual, por essa via, as mulheres retomam um poder que delas foi retirado a partir do Gênesis. No homem, a sexualidade é o ponto vulnerável porque, também por essa via, ele desobedeceu a Deus por causa de uma mulher.

Para Muraro (2007), a inquisição desde o fim do século XIV até meados do século XVIII funcionou em toda a Europa como um movimento de repressão sistemática do feminino. O saber feminino que era praticado pelas xamãs – curandeiras, parteiras, rezadeiras - nas tribos primitivas da mais remota antiguidade, intensificou-se na Idade Média (MURARO, 2007). A capacidade demonstrada pelas mulheres de deterem um saber próprio que lhes vinha sendo transmitido por gerações, incomodava os inquisidores, ameaçava o poder da Igreja (e dos homens).

Neste período, o Concílio de Trento tomou medidas para reforçar os dogmas. A autoridade papal foi reforçada, as práticas de culto atacadas pelos protestantes foram ratificadas e incentivou-se a formação do clero. Como desde o início da reforma, em toda a Europa, a Igreja era atacada, e as populações femininas dos conventos eram as mais visadas, o Concílio de Trento centrou a sua atenção na reafirmação da virgindade como ideal cristão. A clausura compulsória, idealizada pelo Bispo *Caesarius de Arles* (470-542) para controlar os desejos sexuais femininos, embora propagada pelos homens da Igreja, não era uma regra. Apenas algumas casas e ordens femininas haviam-na incorporado como “obediência”.

A partir das novas medidas, a Igreja estabeleceu a superioridade do celibato como ponto de fé e condição para a vida religiosa. Também decretou anátema a todos que se atrevessem a afirmar que a condição de casado era mais digna que a

virgindade (LAVEN, 2003). Além disso, produziu os cânones definitivos, voltando sua atenção para um dos pontos nevrálgicos, “atacados” pelos reformadores, isto é, para a reforma de monges, frades e freiras. O decreto sobre os padres e freiras regulares afirmava que

O sacro concílio sabe quanta graça e benefício resultam para a igreja dos mosteiros devotamente fundados e corretamente administrados. Considera necessário que a antiga e regular disciplina seja restaurada onde desmoronou, e seguida com maior determinação onde foi mantida. Para que isso ocorra mais rápida e fascinante, o concílio decidiu decretar [...] que todo o clero regular, homens e mulheres, ordene e arranje suas vidas de acordo com as regras que professa; e acima de tudo que observe fielmente as exigências fundamentais de seu ofício, como os votos de obediência, pobreza e castidade, junto com quaisquer outros preceitos intrínsecos à sua regra ou ordem e à manutenção da vida, dieta e vestuário comuns. [...] Pois, se não preservarem as próprias bases e fundações de toda disciplina religiosa, todo o edifício necessariamente tombará (N. Tanner, Decrees, cap. I. In: LAVEN, 2003, p. 99).

Com base nessas ideias, a Igreja aplicou a primeira medida tridentina. Seu representante na época, o papa Pio V, com a bula *Circa Pastoralis* de 29 de maio de 1566 e com base no cânone número 5, decretou a clausura compulsória para todas as freiras professoras, qualquer que fosse a natureza de sua regra. O cânone 5 decretava que

Após a profissão religiosa, nenhuma freira poderá sair de seu convento sob qualquer pretexto, mesmo por um breve período, a não ser por um motivo legítimo aprovado pelo bispo, não obstante quaisquer concessões e privilégios. E ninguém, de qualquer tipo, condição, sexo ou idade pode entrar no convento sem a permissão do bispo ou superior dada por escrito, sob pena de incorrer imediatamente em excomunhão (p. 778, cap. 5, In: Laven, 2003, p. 100).

A medida colocou algumas mulheres em situação de fragilidade. Entre elas, as freiras das Ordens Mendicantes, que viviam de esmolas, as freiras da Ordem Terceira, que viviam em comunidades formais do lado de fora, e as freiras da Ordem das Converse, que eram empregadas e precisavam sair todo dia (LAVEN, p. 2003, p. 101). A situação das religiosas era motivo de divergências entre os membros do clero, mas a medida foi adotada pela Igreja e avalizada pela República de Veneza, cujo Patriarca defendia que “a clausura nascera com os conventos” (LAVEN, 102).

Assim, as mulheres consagradas de Veneza, a exemplo de outras, em várias partes do mundo, foram separadas das pessoas do mundo leigo²¹ (LAVEN, 2003).

Para as mulheres do espaço social, os reformadores católicos, na sua crença de que em cada mulher estava adormecida uma futura mãe, uma potencial educadora, criaram espaços de educação. Para as filhas da elite, foram criadas inúmeras congregações religiosas ou internatos conventuais; para as mulheres pobres, restavam as escolas de caridade. Para as mulheres dos dois grupos, uma educação cujo objetivo era formar boas mães cristãs capazes de reproduzir a ideologia religiosa católica no processo de reconquista religiosa e moral da sociedade (HUFTON, 1991).

Apresentamos, a seguir, a história das prostitutas no mesmo período.

2.2 AS CONDIÇÕES SÓCIO-HISTÓRICAS DAS MULHERES QUE VIVERAM ENTRE OS MUROS DO PECADO - DA IDADE MÉDIA À MODERNIDADE.

Na Idade Média, momento histórico em que os discursos religiosos insistiam no corpo feminino virgem ou destinado à maternidade, nos prostíbulos, viviam mulheres cujos corpos eram associados duplamente ao pecado. Além de usar o corpo para ganhar dinheiro, a prostituta era uma mulher incapaz de gerar filhos²².

Essas mulheres, na França do século XV, tinham a função social de moralizar a vida urbana (ROSSIAUD, 1991, p. 23). Nessa época, a institucionalização da prostituição visava evitar os “assaltos”, prática masculina que consistia na reunião de grupos de dois a quinze indivíduos que, à noite, entravam em casas de moças, geralmente humildes, violavam a presa e a levavam para lugares reservados estuprando-a (ROSSIAUD, 1991). As violações, sempre acompanhadas de injúrias degradantes para a vítima e de humilhações e golpes, colocavam a “escolhida”

²¹ Questão discutida no capítulo 5.

²² A partir desta ideia, pensava-se que os rapazes “das famílias” podiam relacionar-se sexualmente com as prostitutas sem correrem o risco de gerarem descendentes ilegítimos (THOMASSET, 1990, p. 85).

como culpada, como objeto obrigado a submeter-se. A prática, comum entre rapazes de famílias mais abastadas, fez com que os notáveis e as autoridades da época propusessem aos filhos e criados a fornicção municipalizada (ROSSIAUD, 1991, p. 33).

Neste período, muitas mulheres iam para os prostíbulos devido às condições econômicas. Farge e Davis (1991) ressaltam que a prática da prostituição, nessa época, revelava muito mais sobre os comportamentos sociais e sobre os limiares da miséria do que sobre a personalidade das mulheres prostitutas. Essa opinião é compartilhada por Opitz (1990, p. 412), que aponta a prostituição da Idade Média como “técnica elementar de sobrevivência das mulheres pobres – que geralmente eram solteiras”.

Concordamos com a posição das autoras a partir do panorama traçado por historiadores sobre a condição feminina, nesse período, em relação ao trabalho. Opitz (1990) descreve, na Europa do século XII, o surgimento de um novo modelo de relações entre trabalho e vida cotidiana, o qual restringiu o mercado de trabalho para as mulheres, especialmente as solteiras pobres.

Esse modelo, ligado ao desenvolvimento das cidades e da população aldeã, centrou-se na família que, reduzida ao “seu núcleo”, isto é, pais e filhos, passou a funcionar como uma “empresa familiar”. Desse modo, o mercado de trabalho ficava bastante restrito para indivíduos isolados (OPITZ, 1990, p. 391). Quem não conseguia (ou não queria) casar tinha de se colocar temporariamente ou durante toda a vida sob a dependência de uma outra família, porque não existia ainda um Estado que pudesse garantir a proteção desse indivíduo.

Essas condições retratadas pela autora indiciam que algumas mulheres tornavam-se suscetíveis à prática da prostituição. Algumas encontravam trabalho no mercado do artesanato, mas não conseguiam desenvolver-se devido às inúmeras dificuldades para se inserir no setor. Como não tinham direito à formação de aprendizes, trabalhavam numa situação de dependência ou fora da corporação.

Soma-se a isso a crescente hostilidade, repressão e boicote ao trabalho feminino independente (OPTIZ, 1990, p. 406-7). Essa interdição, verificada sobretudo nos regulamentos corporativos, desde os séculos XIII e princípio do século XIV, atingia vários setores. Segundo Optiz (1990), em 1300, os regulamentos

do comércio de peixe estabeleciam que as mulheres só podiam dirigir sozinha a loja na ausência do marido. Além disso, algumas leis urbanas limitavam a ocupação comercial feminina ao comércio de retalhos, e as costureiras de Frankfurt só podiam talhar vestuário quando o marido estava ausente.

É possível citar também os costumeiros conflitos entre artesãos instruídos e jornaleiras ou criadas com pouca formação, entre mestres organizados em corporações e artesãs não organizadas (OPTIZ, 1990). A legislação artesanal publicada por Adrian Beier em 1688 decretou: “De acordo com o regulamento nenhuma pessoa do sexo feminino pode exercer um ofício, mesmo que o compreenda tão bem como uma pessoa do sexo masculino” (Legislação artesanal publicada em 1688). Segundo Opitz (1990), não há registros ou menção alguma à participação de trabalho feminino nesses ofícios.

Mathews-Grieco (2008), que pesquisou a prostituição alguns séculos mais tarde, na Europa do Antigo Regime, também a associa às condições econômicas. Para ela, a prostituição era uma atividade de mulheres pobres. A autora salienta que

As mulheres que entraram nos bordéis municipais da Europa do século XV e do começo do século XVI eram de origem social relativamente modesta. Frequentemente, a entrada nessa vida era consequência de uma combinação de desgraças: filhas de artesãos desempregados, camponesas seduzidas e abandonadas, domésticas sem emprego, virgens estupradas e viúvas sem recursos (MATHEWS-GRIECO 2008, p. 264).

Compreende-se, com isso, o consenso entre alguns historiadores de que as condições econômicas influenciaram a “escolha” por essa prática por parte de um grande número de mulheres tanto na Idade Média quanto na Idade Moderna.

Em final do século XVIII, início do século XIX, os prostíbulo continuaram a receber mulheres pobres pertencentes, não raro, à grande massa de mulheres trabalhadoras que não viviam com suas famílias e tinham de ganhar a vida no mercado de trabalho urbano. Segundo WALKOWITZ (1991), nos prostíbulo de diferentes localidades, podiam-se identificar constantemente as mulheres como migrantes recentes das zonas rurais vizinhas ou como filhas de artesãos urbanos cujos ofícios estavam em declínio.

Também se deve considerar que, no período, as mulheres das classes mais pobres, embora precisassem trabalhar para seu próprio sustento e também para conseguir comprar o dote para o casamento, só podiam fazê-lo sob a proteção de um patrão (cf. HUFTON, 1991). Esse assumia o papel de figura protetora masculina e passava a ser responsável pelos custos de sua alimentação e alojamento, agindo como um parente até que ela regressasse à casa dos pais ou se casasse. O patrão ficava com o salário, descontava o alojamento e a alimentação, entregando o restante quando ela deixasse a casa (HUFTON, 1991, p. 27).

De acordo com Hufton (1991), cerca de 80% das moças do campo deixavam a família por volta dos doze anos. As filhas de pequenos rendeiros, de trabalhadores agrícolas ou de ganhões recebiam das mães ensinamentos sobre coser, fiar, ocupar-se de trabalhos simples e cuidar de crianças mais novas. Elas poderiam trabalhar em grandes quintas, mas enfrentavam uma grande concorrência, pois era bastante vantajoso permanecer perto da família e não sofrer mudanças abruptas no seu modo de vida.

Para essas mulheres, a possibilidade de trabalhar numa quinta ocorria em determinados períodos do ano, o que as obrigava a se dirigirem, em períodos de feiras, junto a uma leva de desempregados, à cidade de mercado mais próxima. Na Inglaterra, por exemplo, era no dia de São Martinho. Nesse dia, elas vestiam-se com seus trajos distintivos e seguravam as ferramentas de seus ofícios, procurando atrair o olhar do possível patrão. A cozinheira experiente levaria uma colher no seu avental, a jovem leiteira levaria um banquinho.

Segundo Hufton (1991), a maioria das mulheres jovens pobres trabalhava como criadas. Embora, entre os séculos XVII e XVIII, em qualquer vila ou cidade europeia, elas fossem o dobro dos homens (p. 31), não se esperava que elas soubessem ler, mas sim que soubessem coser, passar, lavar e também que tivessem uma formação religiosa.

Pode-se dizer, portanto, que, em alguns prostíbulos da Idade Média e da Idade Moderna, viviam mulheres pobres, que haviam iniciado por uma prostituição ocasional. Elas eram recrutadas pelas alcoviteiras, por um administrador ou por uma *abbesse*, que tinha o monopólio da profissão. Eram recrutadas entre as empregadas de balcão, desempregadas, etc.

A relação entre as condições econômicas e a prática da prostituição gerou um discurso de redenção da prostituta. Foram fundadas casas para acolhimento de mulheres pobres que queriam renunciar à sua vida de pecado. A Ordem de Madalena, que fora fundada nos movimentos religiosos do século XIII (cf. OPTIZ, 1990) somaram-se outras. Na Itália do Norte, organizaram-se instituições religiosas chamadas “Instituições de Convertidas” (ou Arrependidas).

A Igreja Católica, junto às autoridades civis, assumiu uma tripla tarefa relativamente às prostitutas: convertê-las, purificar as práticas sexuais e lutar contra o flagelo da sífilis. A criação desses estabelecimentos correspondeu a estratégias econômicas, pois, ao perceberem que a prostituição movimentava a economia, as municipalidades passaram a fundar mais casas nas quais as mulheres deveriam arrepende-se e trabalhar (FARGE e DAVIS, 1991, p. 463).

Durante esses períodos, não só as municipalidades empenhavam-se em torno das iniciativas para “recuperar” uma prostituta. Os burgueses lhes faziam importantes doações financeiras e as tomavam ao seu serviço como criadas, a fim de as reintegrar socialmente. O período foi de uma “filantropia imensa” (FARGE e DAVIS, 1991, p. 463). Observa-se que a Igreja criou, assim, a possibilidade de salvação para as prostitutas. Entre Eva e a Virgem Maria, elas podiam representar Maria Madalena. Como Madalena, as pecadoras podiam ser perdoadas a partir da confissão, do arrependimento, do trabalho e da penitência (DALARUN, 1990).

Essas instituições, segundo Farge e Davis (1991, p. 464), funcionaram bem durante algum tempo, pois correspondiam a uma verdadeira dinâmica social e econômica e, ao mesmo tempo, a uma convicção cultural intensa: a mulher passava de um comportamento obsceno a um comportamento normal e puro. Ainda de acordo com os autores, durante o período, pode-se conciliar a visão dualista impura e sagrada que se tinha das mulheres.

No período moderno, as mudanças sociais já mencionadas afetaram também as mulheres que viviam nos prostíbulos. Aproveitando-se de que o medo da peste e da sífilis que atingiram a Europa provocou uma nova onda de repressão (MATTHEWS-GRIECO, 1991, p. 71), a reforma católica e a contra-reforma condenaram a fornicção masculina, alterando a relação entre os cônjuges.

No contexto em que a Igreja Católica reforçava a virgindade como ideal cristão e insistia no casamento como o único caminho para as mulheres que não conseguiam controlar a sua sexualidade, discursos contraditórios associavam a mulher a um corpo impuro que escapava ao controle do espírito e, ao mesmo tempo, exaltavam-na como mãe, como procriadora.

A seguir, apresentaremos um pouco da história das freiras e das prostitutas no Brasil.

2.3 AS FREIRAS E AS PROSTITUTAS BRASILEIRAS – DA COLÔNIA AO SÉCULO XIX

No Brasil da era colonial, a fundação dos conventos e a prática da prostituição foram interditas, a princípio, pelo mesmo motivo: a política de povoamento. Segundo Nunes (2007), em uma carta de 1603, o Rei de Portugal recusou-se a fundar um convento, alegando que não era conveniente erigir conventos de freiras na colônia, posto que seriam necessários mais habitantes do que aqueles que viviam nela no momento (NUNES, p.484).

Figueiredo (2007) também menciona que, em 1722, o governador de Minas Gerais, dom Lourenço de Almeida, ao tentar instituir a família legítima, encontrou dificuldades e escreveu ao rei sugerindo que

Um dos meios mais fáceis que há para que venham mulheres casar a estas Minas, é proibir Vossa Majestade que nenhuma mulher do Brasil possa ir a Portugal nem Ilhas a serem freiras; porque é grande o número que todos os anos vão [...] e, se Vossa Majestade lhe não puser toda proibição, suponho que toda mulher do Brasil será freira [...] e me parece que não é justo que despovoe o Brasil por falta de mulheres (FIGUEIREDO, 2007, p 169).

Do mesmo modo, a prostituição preocupava a colônia, pois era uma atividade praticada por negras forras, as quais “funcionavam como máquinas de produção de

mestiços livres, despejando mulatos sem cessar”. Essa situação era uma ameaça à política de povoamento. Conforme Nunes (2007 p. 484),

O povoamento rarefeito da Colônia até meados do século XVIII preocupava o governo português, por causa da necessidade de defesa das fronteiras contra o ataque de inimigos, cobiçosos das boas e ricas terras brasileiras. O processo rápido de mestiçagem era também fonte de preocupação. O concubinato dos portugueses com as índias e negras era regra na Colônia. A formação de uma população branca, de raízes lusitanas, seria perigosa e inquietante para os projetos da Coroa.

No início da colonização, portanto, a política de povoamento levou a Coroa Portuguesa a interditar as práticas religiosas e venais. Outros motivos também dificultaram a ação das mulheres desses dois grupos. No caso dos conventos, a falta de investidores para a sua fundação justificava a má vontade da Coroa. Segundo Nunes (2007), na América espanhola, a exportação da prata, da agricultura e do gado, bases da economia, formou uma classe de fazendeiros e de proprietários de minas que sustentava os conventos. Para eles, a “patronagem” dos conventos era um meio de aumentar o próprio prestígio, tendo em vista o peso político-social da Igreja Católica na Espanha. Na América portuguesa, a exploração das riquezas naturais não possibilitou essa política de “patronagem” dos conventos, que só começou a ocorrer no século XVII, com a política açucareira, quando os senhores de engenho passaram a financiar as instituições religiosas (NUNES, 2007, p. 484).

Essas razões, aliadas à necessidade de uma mulher obter a licença do rei de Portugal, caso desejasse fundar um convento, e ao fato de as mulheres estarem no foco de atenção da Inquisição – atuante na Espanha -, tornavam o desenvolvimento das práticas religiosas femininas praticamente impossível.

Já as práticas venais eram interditas porque as prostitutas eram vistas como uma ameaça não só à política de povoamento mas também a outros objetivos da Metrópole. Elas dificultavam a organização das cidades e a imposição da ordem social. Segundo Figueiredo (2007), o número de crianças nascidas da prostituição e deixadas nas ruas era enorme. Futuramente, isso poderia gerar uma população empobrecida e insatisfeita que seguiria o caminho da rebelião e do protesto. O ócio era um problema que poderia inviabilizar a função mercantil que enredava Minas Gerais (FIGUEIREDO, 2007).

As mulheres prostitutas preocupavam a Igreja, pois a visão delas sobre o matrimônio contrariava a Instituição Católica. Para grupos de mineradores solitários e em permanente movimento na busca de veios mais férteis, a constituição de laços familiares tornava-se pouco adequada, e a prostituição substituíria em parte a família (FIGUEIREDO, 2007, p. 156).

Outra questão que preocupava a Coroa era o fato de a prostituição funcionar paralelamente a uma atividade pertinente a mulheres da época: o comércio. Segundo Figueiredo (2007), desde os primeiros tempos, em Salvador, no Rio de Janeiro e em São Paulo estabeleceu-se uma divisão de trabalho assentada em critérios sexuais. Nessa divisão, o comércio ambulante representava ocupação essencialmente feminina²³.

Aproveitando-se do comércio, as negras de tabuleiro congregavam em torno de si segmentos variados da população pobre mineira. No interior das tabernas, elas escondiam toda sorte de atividades escusas tais como desvios de ouro, fugas de escravos e articulação de favores sexuais. Essa situação desencadeou medidas de repressão por parte da Coroa e da Igreja. Inúmeras medidas foram tomadas com o intuito de vigiar as vendas, posto que não era viável proibi-las. O mercado representava a garantia de abastecimento estável para as populações mineiras, além de gerar recursos para as despesas administrativas da região com a cobrança de tributos. A repressão tinha de voltar-se, portanto, mais para o controle e a vigilância.

As vendas ficaram proibidas de se localizarem próximas à área de mineração, lavras, morros ou aluviões. As mulheres foram proibidas de saírem dos limites das vilas e arraiais. Para controlá-las, usava-se a delação e o castigo que, na época, era o açoite em praça pública. Quando presas, as mulheres não tinham condições de pagar a carceragem nem a comida (cf. FIGUEIREDO, 2007, p. 163). A repressão à prostituição, que envolveu as forças do Estado e da Igreja no território das Minas, tinha como objetivo obrigar as mulheres a retomarem o “caminho reto”.

Esse controle, tanto por parte da Igreja quanto do Estado, entretanto, era bastante dificultado pelas mulheres. Elas se revelaram excelentes administradoras

²³ Segundo Figueiredo (2007), essa atividade feminina resultou da convergência de duas referências culturais determinantes no Brasil: as influências africana e portuguesa. Nas sociedades tradicionais africanas, as mulheres desempenhavam tarefas de alimentação e distribuição de gênero de primeira necessidade. Na sociedade portuguesa, era reservado às mulheres o comércio de doces (p. 144).

de seus postos de vendas, fugiam com facilidade das medidas fiscalizadoras e ameaçavam, com suas atividades, comprometer os rendimentos da faina da mineração, esperados pela fazenda real e pelos proprietários das minas. Segundo Figueiredo (2007, p. 152), as vendas representavam uma atividade fundamental para mulheres que um dia conseguiram escapar da escravidão (forras) e puderam manter a sobrevivência das famílias.

Nesse entremeio, a prostituição nas minas foi largamente difundida e aceita pela cultura mineira. Ainda que se estendesse a todas as classes sociais e não faltassem denúncias contra os membros do clero mineiro e contra pessoas importantes da comarca de Sabará, a atividade era praticada principalmente por escravas, muitas vezes, empurradas para esse caminho pelos proprietários, e por negras forras que precisavam sustentar a família. Para a maioria dos estudiosos, a prática era uma espécie de expressão tipicamente feminina da pobreza e miséria social, sendo a contraparte da vadiagem e da criminalidade masculinas (FIGUEIREDO, 2007).

Para Figueiredo (2007), as mulheres pobres e forras foram fortemente marcadas com a introdução do novo método de cobrança do quinto a partir do ano de 1735. Segundo seus estudos, em uma cidade que tinha uma das cargas tributárias mais altas do Brasil Colonial, o trabalho sexual feminino poderia ser a única maneira de as famílias pagarem os pesados tributos que a Fazenda Real exigia e escaparem de confiscos, das multas e das prisões (FIGUEIREDO, 2007, p. 158).

Nesse período, não havia prostíbulos no Brasil. Figueiredo (2007) assevera que a pobreza em que muitas mulheres viviam fez com que a prostituição invadisse o universo familiar. Muitas prostitutas atuavam no domicílio em que moravam com os parentes. Nas casas de alcouce, disfarçadas de casas de família, os homens podiam dançar, beber, ouvir música e encontrar irmãs e primas que trabalhavam juntas. Também havia esposas, filhas, enteadas, cunhadas, o que, segundo Figueiredo (2007), revela que a prostituição constituía caminho de sobrevivência para mulheres pobres no âmbito das unidades familiares.

Assim como as mulheres prostitutas desafiavam a Coroa, as freiras desafiavam as ordens da Igreja e erigiam seus próprios conventos ou dirigiam alguns deles. Tem-se notícia de que, já em 1576, foi regido o primeiro recolhimento

no Brasil pela ação de uma mulher. Era da Ordem Terceira Franciscana e foi dirigido por irmã Maria Rosa, em Olinda (NUNES, p. 485).

Outra mulher, Isabel Maria dirigiu a Casa de Oração do Vale das Lágrimas, em Minas Novas, Minas Gerais, na primeira década do século XVIII (ALGRANTI, 1993, p. 99). O recolhimento fora erigido sob a orientação de um padre, arrependido de sua vida pregressa que o entregou a ela. Questionada pelo bispo sobre a existência de seu “convento clandestino”, sem permissão das autoridades eclesiásticas para funcionar, Isabel Maria se defendeu, alegando que não via necessidade de pedir licença para viver piedosamente dentro de sua própria casa, com suas parentas e amigas.

Algranti (1993) também menciona a experiência de Jacinta de Jesus, fundadora da Ordem das Carmelitas Descalças no Brasil. Ciente de seu desejo de dedicar sua vida a Deus, Jacinta de Jesus, nascida em 1715, em uma família nobre, abdicou de uma vida de privilégios e enfrentou os desafios impostos pela Coroa, contrária à fundação dos conventos em terras brasileiras. Segundo Algranti (1993), impedida de fundar seu convento, ela retirou-se com a irmã para uma antiga capela dos padres capuchinhos, uma casa em ruínas que descobriram em um local isolado. As duas passaram a viver recolhidas sem contato algum com o exterior, comunicando-se, apenas por uma leve abertura, com pessoas que, por caridade, vinham trazer-lhes algo para comer. Viviam em orações e jejuns, projetando intimamente a construção do futuro convento.

Depois de muita insistência e do auxílio de pessoas que acreditavam em seu projeto (o bispo e o governador da época bem como os irmãos todos religiosos como ela), Jacinta de Jesus recebeu a permissão do rei para fundar seu convento. Sua firmeza pode ser reconhecida pelo fato de ela ter conseguido a permissão do rei para a fundação de seu convento carmelita, como ela desejava, quando se sabe que o bispo e a bula do papa haviam imposto a fundação de um convento franciscano (ALGRANTI, 1993, p. 18).

Segundo Algranti (1993), muitas outras casas de recolhimento foram erigidas por mulheres que, desafiando a Coroa Portuguesa, erguiam suas casas nos lugares mais agrestes e acolhiam mulheres em diferentes situações. Casadas em litígio com seus maridos, filhas expulsas de casa, escravas fugidas eram recebidas nesses lugares. As casas de recolhimento que funcionavam como casas de reclusão

feminina e que poderiam, mais tarde, transformar-se em convento sem a obrigatoriedade dos votos, adquiriam uma outra função, além da religiosa. Eram locais de devoção a Deus, mas também “abrigo” para mulheres insubmissas que, de alguma maneira, desafiavam as autoridades da época.

Nos inúmeros conventos e casas de recolhimento criados em São Paulo, no Rio de Janeiro, na região sudeste, as mulheres faziam trabalho educativo, cuidavam dos doentes, das crianças e dos idosos. Essas mulheres foram as primeiras a exercerem uma profissão, quando as outras mulheres ainda eram consideradas do lar (NUNES, 2007, p. 482).

As religiosas viviam sob os estatutos disciplinares redigidos por bispos e capelães, inspirados nas regras das ordens religiosas às quais se filiavam os estabelecimentos. Segundo Algranti (1993), duas ordens regulavam a vida das mulheres reclusas: a ordem das Carmelitas Descalças de Nossa Senhora do Carmo e a ordem das devotas de Nossa Senhora da Conceição – as concepcionistas – ligadas à Ordem Franciscana. A vida de uma reclusa – religiosa ou não – era dirigida de forma a que prestasse obediência absoluta aos regulamentos da casa e aos exercícios e práticas de mortificações físicas e morais. Os conventos eram regidos pelas regras, estatutos e constituições que regiam os conventos e recolhimentos da Colônia. As religiosas faziam os três votos da religião após um período de noviciado, ou seja, deveriam aprender a cultivar as três virtudes máximas: obediência, pobreza e castidade.

Nessa época, a Igreja Católica encontrava-se bastante desorganizada, perdendo sua capacidade de influência política (cf. NUNES, 2007). Outras religiões – indígenas, africanas e europeias – atrapalhavam a formação de uma população católica que se mantivesse fiel aos princípios católicos. A Igreja estava nas mãos de leigos.

Para retirar a força política religiosa das Irmandades comandadas por leigos, a Igreja investe no processo de “clericalização” do catolicismo brasileiro, centrando a ação religiosa em torno dos sacramentos, para os quais a figura do padre é indispensável. Ao mesmo tempo, investe na vinda de religiosas católicas da Europa, iniciando um processo chamado de feminização da Igreja. Entre 1872 e 1920, cinquenta e oito congregações europeias se estabeleceram em terras brasileiras e outras 19 foram fundadas (NUNES, 2007). Segundo Nunes (2007, p. 491),

[...] a clericalização do catolicismo brasileiro foi, ao mesmo tempo, o processo de sua feminização. A incorporação das mulheres pela instituição deu-se em virtude da pretensão de diminuir ou anular o poder do laicato masculino. Assim, a feminização do catolicismo no Brasil não significa um investimento das mulheres no exercício do poder sagrado, representa, de fato, seu estatuto subordinado. Pode-se mesmo afirmar que é justamente porque a Igreja manteve, no período da reforma católica, práticas e discursos restritivos em relação às mulheres, que ela pôde incorporá-las em suas estratégias de reforma institucional.

As freiras instituíram, ao lado do modelo da clausura, uma outra forma de vida conventual: as congregações religiosas de vida ativa (NUNES, 2007). As freiras religiosas, ao contrário das freiras enclausuradas do período colonial, têm em seu projeto uma forma de atuação social. A imagem de uma freira é associada a uma irmã de caridade, boa, solícita, atuante e dedicada aos necessitados. Nesse período, a Igreja Católica criou uma grande rede de escolas católicas sob a direção de religiosas estrangeiras. Em um período em que a mulher ainda não tinha a liberdade de atuar socialmente, as freiras eram fundamentais no funcionamento das escolas para meninas (cf. NUNES, 2007, p. 491).

As religiosas se instalaram em várias regiões brasileiras, especialmente na região da Bahia, do Rio de Janeiro e de São Paulo. Neste período, os fundamentos organizacionais das congregações religiosas tinham como base a ideia de separação do mundo. Na maioria das congregações, elas usavam pesados hábitos religiosos, inspirados nas camponesas europeias; os conventos eram guardados por altos muros; os horários eram rígidos; o silêncio era absoluto nas refeições; a obediência e as penitências eram práticas comuns (cf. NUNES, 2007).

Apesar disso, Nunes (2007) salienta que conventos e recolhimentos desta época não foram apenas espaços de submissão. As mulheres também os utilizaram a seu próprio favor em muitas situações como escapar de um casamento não desejado e para realizar seu desejo de viver piedosamente. Havia também mulheres que, refugiadas no claustro, pediram o divórcio de maridos que as maltratavam fisicamente ou que dissipavam sua herança. As casas religiosas foram ainda, por muito tempo, um dos poucos lugares em que as mulheres aprendiam a ler e a escrever (cf. NUNES, 2007).

Na opinião da autora, as religiosas brasileiras não podem ser tomadas como mulheres passivas receptoras do discurso masculino e tampouco seguidoras fiéis das práticas determinadas por eles. Do mesmo modo, elas também não podem se constituir em um bloco homogêneo, que responde de maneira unívoca às exortações eclesiais. As reações das congregações e das religiosas foram variadas no decorrer do tempo e mostram bem as margens de ação dos sujeitos implicados no jogo das relações sociais. A história da vida religiosa no Brasil é marcada por submissão e transgressões, passividade e criatividade (cf. NUNES, 2007).

Também no século XIX, muitas prostitutas chegavam da Europa, especialmente das aldeias pobres da Polônia, Romênia, Rússia, Áustria, Hungria, Itália, Espanha e Portugal (LARGMAN, 2008). Havia entre as prostitutas um grande número de francesas e de judias. Algumas prostitutas vinham por conta própria, outras vinham aliciadas no processo que se chamou “tráfico de escravas brancas”.

O “tráfico de escravas brancas” era uma operação organizada por homens chamados cafetões ou rufiões, em sua maioria, judeus. Eles visitavam as cidades do interior, “apaixonavam-se” por uma moça de família, prometiam casamento, cumpriam os ritos exigidos pela religião judaica e embarcavam para o Brasil ou para a Argentina. Antes de chegarem ao local de destino, as jovens percebiam que haviam sido enganadas, mas não havia mais como voltar. Sem direito à cidadania em um país estranho, sem família, sem falar a língua do país e vítimas de perseguições dos “maridos”, só restava a elas a prática da prostituição (LARGMAN, 2008).

Os cafetões provinham das principais cidades da época, com destaque para Paris, Londres, Barcelona, Nápoles, Varsóvia, Viena e Odessa. Nesta última cidade, reuniam-se os traficantes das regiões balcânicas que, dali, dispersavam-se por inúmeros países agenciando o negócio próprio de mercadoria barata. Boa parte das “polacas” chegava ao Brasil depois de passarem pela cidade de Buenos Aires, conhecida, entre 1880 e 1930, como o terceiro centro do tráfico de mulheres do mundo. A cidade era considerada o mercado distribuidor para todo o continente sulamericano, saindo de lá várias mulheres que se destinavam aos bordéis do Rio de Janeiro.

Para a polícia a prostituição era doença necessária, porém fatal. Segundo Rago (1991), apoiando-se no médico francês Parent-Duchâtelet, o delegado

Cândido Motta afirmava que a prostituição tinha como função social canalizar os resíduos sexuais masculinos, como os lixos e os excrementos nos esgotos, sendo inevitável em qualquer aglomeração de homens. Segundo eles, a prostituta era comparada aos receptáculos dos detritos sociais (p.112).

Uma das tentativas de controle ocorreu no ano de 1897, em São Paulo, quando o Chefe de Polícia, Cândido Motta, alegou que as mulheres públicas escandalizavam a sociedade, depondo contra os costumes, envergonhando-a aos olhos do estrangeiro (MAZZIEIRO, 1988, p. 7). Segundo Mazzeiro (1988, p. 8),

No mesmo ano, foram dadas as seguintes instruções aos guardas e às mulheres: a) Estavam proibidos os hotéis ou conventilhos, podiam as mulheres morar em casa particular, nunca em número superior a três, procurando evitar dessa forma o cativeiro; b) As janelas das casas deviam estar com cortinas duplas e persianas, impedindo assim que o que ocorresse nos seus quartos fosse visto de fora; c) Não podiam chamar, provocar nem conversar com os transeuntes; d) De noite, as persianas dos quartos deviam ficar fechadas e elas não podiam ficar na porta da casa; e) Deviam se vestir de forma decente e cobrindo todo o corpo, principalmente o busto; f) Deviam guardar todo o recato nos teatros e divertimentos públicos, não podendo conversar com homens nesses lugares.

Segundo o autor, o regulamento foi recebido por 220 mulheres públicas e foi criado um livro para registro de nome, idade e nacionalidade de cada uma. Motta ressaltava que a intenção da polícia não era regulamentar a prostituição mas sim evitar ataques à moral e aos bons costumes.

Em 1908, houve uma nova tentativa de disciplinar o meretrício paulistano. Em 1913, o assunto foi novamente lembrado com um projeto apresentado à Câmara de São Paulo. Entre outras determinações, ficou proibido abrir casas de prostituição nas ruas movimentadas e perto de quartéis, colégios, escolas, fábricas, templos, teatros e outras casas de diversão. Também era necessário que tivessem permissão para funcionar. O projeto não foi aprovado.

Também foram implementadas práticas repressivas que mostraram a relação direta entre prostituição e transmissão de Doenças Sexualmente Transmissíveis (DST). Essas práticas foram exercidas pelo Estado e implementadas com o auxílio do escrutínio sistemático efetuado pelas autoridades de saúde com o reforço de instituições policiais (cf. GUIMARÃES e MERCHÂN-HAMANN, 2005).

As doenças venéreas colocaram a prostituta como sujeito no sentido de que trouxeram a necessidade da implementação de uma intervenção profilática em que ela foi focalizada. Ela se viu em meio ao debate entre partidários do neoregulamentarismo e os do abolicionismo (liberal ou proibicionista) e, ao mesmo tempo, de uma política sanitária implementada no Brasil para o combate à prostituição. As doenças venéreas justificaram a repressão, tendo como base discursiva a medicina higienista que fundamentava seus pressupostos na busca do bem-estar da população.

Uniram-se os discursos da moral com os da medicina. Dentro da moral burguesa, a prostituição tinha lugar desde que controlada pela polícia e pelos médicos (MAZZIEIRO, 1988). As mulheres, por sua vez, sempre encontraram formas de rebelar-se.

2.4 NOVOS SABERES E NOVAS PRÁTICAS FEMININAS NO BRASIL: DA DÉCADA DE 1960 À ATUALIDADE

As décadas de 1960-1970 foram de grande efervescência na sociedade brasileira. Houve significativas mudanças nas condições sociais e, como consequência, na vida das mulheres. Essas mudanças no cenário brasileiro eram reflexos das rupturas que ocorriam em âmbito mundial, em variados campos do conhecimento. Segundo Courtine (2008), nesta época, o corpo foi inventado teoricamente²⁴ e, a partir deste período, passaria a funcionar como ponto de

²⁴ Essa invenção teórica surgiu em primeiro lugar da Psicanálise, a partir do momento em que Freud, observando a exibição dos corpos que Charcot mostrava na Salpêtrière, decifrou a teoria de conversão e compreendeu o que iria constituir o enunciado essencial de muitas interrogações que viriam depois: o inconsciente fala através do corpo. [...]. Seguiu-se a esse um segundo passo, que talvez possa se atribuir à ideia que Edmund Husserl fazia do corpo humano como o “berço original” de toda significação. Sua influência foi profundamente sentida na França, e conduziu, da fenomenologia ao existencialismo, à concepção elaborada por Maurice Merleau-Ponty do corpo como encarnação da consciência, seu desdobramento no tempo e no espaço, como “pivô do mundo”. A terceira etapa dessa descoberta do corpo emergiu do terreno da antropologia, da surpresa que Marcel Mauss experimentou quando viu, durante a primeira guerra mundial (1914-1918), a infantaria britânica desfilar num passo diferente do passo dos franceses e cavar buracos de maneira singular. Talvez nunca se frise bastante até que ponto a noção de “técnica corporal” – as maneiras como os

encontros e desencontros tanto teoricamente quanto no nível das experiências femininas.

Nas palavras de Courtine (2008, p. 8), nessa década,

[...] o corpo foi ligado ao inconsciente, amarrado ao sujeito e inserido nas formas sociais da cultura. Faltava-lhe um derradeiro obstáculo a transpor: a obsessão linguística do estruturalismo. Esta, desde o pós-guerra até a década de 1960, ia, com efeito, enterrar a questão do corpo com a do sujeito e suas ilusões. [...] Mas as coisas começaram a mudar pelo fim da década de 1960: isto se deveu provavelmente menos, ao contrário do que muitas vezes se pensa, à iniciativa dos pensadores do momento do que ao fato de que o corpo se pôs a desempenhar os primeiros papéis nos movimentos individualistas e igualitaristas de protesto contra o peso das hierarquias culturais, políticas e sociais, herdadas do passado.

De acordo com Courtine (2008, p. 9), a frase “Nosso corpo nos pertence”, proferida pelas mulheres na ocasião, mostrou que, se o discurso e as estruturas estavam ligadas ao poder, “as categorias oprimidas e marginalizadas pensavam ter apenas o próprio corpo para opor ao discurso do poder, à linguagem como instrumento para impor o silêncio dos corpos”.

Na década de 1970, movimentos feministas europeu e americano, questionando o patriarcado, davam prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer. Segundo Pedro (2005), a primeira havia sido identificada no final do século XIX, quando as mulheres reivindicaram direitos políticos (de votarem e serem eleitas) e econômicos (de trabalho remunerado, estudo, propriedade e herança).

No Brasil, vivia-se a primeira fase do feminismo, e as mulheres mobilizavam-se de diferentes formas. Havia o movimento das chamadas feministas, formado por mulheres que pertenciam às camadas mais intelectualizadas da sociedade. O grupo, ao lutar contra a ditadura militar e buscar a mudança política em nosso país (SOARES, 1998, p. 34), transgredia o que era considerado, na época, próprio das mulheres (SARTI, 2004). As mulheres nele engajadas sofreram duplamente as desigualdades de gênero²⁵.

homens, sociedade por sociedade, de maneira tradicional, sabem servir-se do seu corpo – que ele formulou para explicar seu espanto alimentaria em profundidade toda reflexão histórica e antropológica dos nossos dias sobre a questão (COURTINE, 2008, p. 7-8).

²⁵ Na época, para o comando guerrilheiro, as mulheres precisavam ter “atitudes de homem”, isto é, ter força física, costumes masculinos e frieza para lidar com as emoções (TELES, 1999, p. 71). Além

Outro grupo de mulheres participava do Movimento Feminino pela anistia. Esse movimento, iniciado timidamente em 1968, quando uma comissão, formada por um grupo de mães, reivindicou a liberdade dos estudantes presos em Ibiúna, pode ser considerado o embrião da luta pela anistia (TELES, 1999). Com a adesão de inúmeras outras mulheres, chegou ao Ano Internacional da Mulher, 1974, com um abaixo-assinado em favor da Anistia e um Manifesto da Mulher Brasileira.

Podem-se ressaltar também movimentos femininos a partir dos quais as mulheres extrapolaram o espaço do lar e foram às ruas lutar contra a alta do custo de vida e por creches (SOARES, 1998). O Movimento do Custo de vida foi, segundo Moraes (1996), um dos mais ativos em meados dos anos setenta e pode ser considerado um bom exemplo da reorganização política das mulheres em nosso país. Organizado por mulheres que sofriam os efeitos do capitalismo na suba dos preços dos alimentos, o movimento, cujo objetivo imediato era a busca por melhores condições de vida na nova sociedade urbano-industrial, nasceu nos bairros e se fortaleceu a partir das inúmeras associações criadas.

O Movimento de Luta por Creche, criado a partir do I Congresso da Mulher Paulista, em 1979 (TELES, 1999), uniu bairros, sindicatos e grupos feministas. Segundo Teles (1999), a creche apareceu como a principal reivindicação do evento e, a partir dessa, outras cidades paulistas e outros estados (Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul) aderiram ao movimento. Esse movimento colocou na pauta a situação da criança filha da família trabalhadora e rompeu com o estigma do conceito de creche visto antes como instituição assistencialista e não como lugar em que a criança também poderia ser educada. A partir da luta das mulheres foi criada a primeira rede municipal de creches no Brasil (TELES, 1999).

Segundo Moraes (1996), os efeitos multiplicadores dessas iniciativas são visíveis: o tema foi incorporado às bandeiras de luta de esquerda e, progressivamente, absorvido pelos meios de comunicação de massas. Em muitos

disso, durante as estratégias militares, eram delegadas às mulheres as tarefas de observação, levantamento de informações e preparação do apoio logístico; o comando, em geral, ficava com os homens (TELES, 2009). Ressalta-se também que, além das torturas comuns a outros presos políticos, as mulheres foram vítimas de um dos piores tipos de violência impetrado contra as mulheres: a manipulação do vínculo entre mãe e filho (SARTI, 2004). Essa violência de gênero “específica” das mulheres, foi discutida em 1996, em um seminário organizado pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp, quando o espaço acadêmico se abriu para debater a tortura durante a ditadura militar no Brasil (SARTI, 2004).

desses movimentos, feministas, donas-de-casa e as mulheres profissionais lutaram lado a lado. As feministas de São Paulo, Rio de Janeiro, Belo Horizonte e Salvador encamparam a luta das donas de casa e participaram das frentes de lutas pelas liberdades democráticas nos anos setenta. Sua participação não só impulsionou o discurso de reivindicação popular como a luta por creches, como também ajudou a tornar mais visível – por meio de denúncias - os abusos e as discriminações contra mulheres trabalhadoras (MORAES, 1996, p. 11).

Moraes ressalta as condições sociais como o fator determinante para que as mulheres passassem a trabalhar para auxiliar na renda familiar. Em suas palavras,

A disseminação das condições de vida urbano-industrial exacerbou o confronto entre o ritmo de vida imposto pelo trabalho assalariado e as exigências da vida doméstica tradicional. O rompimento do modelo familiar baseado na divisão do trabalho entre o marido provedor e a mulher dona de casa aumentou as exigências de desempenho feminino, gerando a denunciada “dupla jornada” (MORAES, 1996, p. 8).

A partir do exposto acima, pode-se perceber que os movimentos das mulheres no Brasil eram organizados a partir das necessidades de cada grupo. Embora alguns deles não tivessem visibilidade, a exemplo do grupo das freiras e do grupo das prostitutas, também se constituíram movimentos femininos que buscaram agendar-se politicamente.

Nossa opinião tem como ponto de apoio as postulações de Shohat (2001), para quem o feminismo depende de como nós o narramos. A autora questiona a narrativa modernizadora que desqualifica como feministas, inúmeras mulheres que, pelo mundo, lutam outras batalhas. Questionando o cânone feminista que não autoriza algumas mulheres a se reafirmarem como tais, ela reivindica uma redefinição para o que se entende por feminismo e propõe que se alarguem seus significados para incluir a diversidade das lutas.

Com base nas postulações da autora, apresentamos, na sequência, os movimentos das mulheres dos conventos e das mulheres dos prostíbulos no Brasil a partir da década de 1960.

2.4.1 Abrem-se as clausuras e as freiras saem às ruas – a dessacralização das práticas sagradas

As bandeiras feministas, levantadas durante a década de 1970, no Brasil, produziram efeitos no espaço religioso católico. Conforme defende Rohden (1995, p. 56),

[...] é também no período de surgimento e auge do movimento feminista que nasce uma série de movimentos populares que seriam mais tarde responsáveis por uma forma de articulação entre pertencimento religioso e a consciência de uma identidade feminina.

Entre esses movimentos populares, é possível citar o agenciamento de algumas freiras, propiciado pela crise da Igreja Católica. A crise, cujo ápice se deu em 1960, obrigou a instituição católica a propor o *aggiornamento*²⁶. A estratégia, usada pela Igreja quase um século depois do Concílio Vaticano I²⁷, colocou as freiras como peças importantes da reforma institucional²⁸ e as levou às ruas para trabalhar diretamente com as mulheres das periferias, vivenciar seu cotidiano, dar assistência e também levá-las para a Igreja.

A proposta não só provocou mudanças no corpo de doutrinas como também no espaço feminino católico (NUNES, 2007). Conforme já apresentado anteriormente, antes da década de 1960, as práticas femininas católicas tinham como base o ideal cristão, ou seja, a virgindade, e a Igreja fazia um esforço para “guardar” as mulheres do espaço sagrado. Segundo Nunes (2007, p.497),

Os fundamentos organizacionais tinham como base a ideia da “separação de mundo”, a fuga *mundi* dos antigos. O ideal religioso exprimia-se na

²⁶ A palavra *aggiornamento* é uma expressão italiana que significa se colocar em dia com os conhecimentos mais recentes. Por meio dela, pode-se compreender a iniciativa da Igreja e o “espírito” do Concílio Vaticano II: renovar-se para viver os “novos tempos” (BONATO, Máximo. Transformações do catolicismo brasileiro pós-Concílio Vaticano II: uma análise da ação pastoral do padre Alberto Antoniazzi. UFRJ, 2009).

²⁷ O Concílio Vaticano I foi realizado no ano de 1868.

²⁸ No período colonial, a Igreja Católica ficou nas mãos de homens brancos e leigos, e a Igreja Católica, com o objetivo de retomar o poder, convidou as mulheres para participar das atividades da Igreja, inserindo-as entre a população (NUNES, 2007).

negação de valores, comportamento e normas correntes na sociedade; os costumes conventuais e as formas de comportamento das religiosas deveriam ser diferentes para marcar essa distinção com “o mundo”. Os modos de vestir-se; os pesados hábitos religiosos inspirados nas camponesas europeias em muitas congregações; os altos muros rodeando a área conventual, e mesmo os colégios; os horários rígidos; as exigências de silêncio às refeições; a obediência estrita; as penitências; enfim, tudo isso criava um mundo à parte cheio de mistérios que povoavam a imaginação de quantos se acercavam das religiosas.

Depois da década de 1960, esse modo de viver, que assegurava a apropriação do espaço e o controle de seus membros (NUNES, 2007), foi modificado, e as práticas femininas conventuais foram se dessacralizando.

Os conventos, em sua maioria, viraram casas de moradia, as pesadas vestes foram trocadas por roupas comuns e o local de residência foi separado do mundo do trabalho. Em 1970, o funcionamento das ordens e congregações foi alterado. Um novo documento suspendeu a prescrição do cânone 607, o qual determinava que, no âmbito dos conventos femininos católicos, as Superiores e os Ordinários dos lugares deveriam vigiar atentamente para evitar que as religiosas, exceto nos casos de necessidade, saíssem de casa sozinhas (NUNES, 2007, p. 499). Com a retificação, a Igreja não só atendeu as reclamações de religiosas por mais liberdade (NUNES, 2007), como também indicou que estava disposta a dialogar com os novos tempos.

No interior dos conventos e ordens religiosas, também ocorreram mudanças que, segundo Nunes (2007), representaram uma certa democratização das estruturas internas dos conventos femininos. As dirigentes “superiores” das comunidades – nos níveis local, nacional e internacional – passaram a ser eleitas pelos quadros de direção das congregações.

Imaginemos o impacto das freiras, quando, no mundo “de fora”, depararam-se com o panorama brasileiro. Conforme Nunes (2007, p.496),

nas décadas de 1950 e 1960, período de grande efervescência na sociedade brasileira, desenvolvem-se os processos de industrialização e de urbanização acelerada, de decisivo atrelamento da economia ao capital internacional, mudando-se a composição dos blocos de poder nacional. As transformações na área cultural são também marcantes. Os meios de comunicação de massa, especialmente a televisão, interligam pessoas e grupos. Novos comportamentos no âmbito da sexualidade são propiciados pelo uso da pílula anticoncepcional.

As novas condições sociais expandiram o mercado de trabalho em nosso país e, em face do processo de industrialização, esse passou a exigir mão-de-obra qualificada. A situação, que desencadeou o aumento da demanda das escolas estaduais, diminuindo a oferta dos colégios de freiras, trouxe consequências ao ser-si das mulheres dos conventos. As freiras que, em décadas anteriores, eram associadas a uma imagem sacralizada de irmã de caridade, boa, solícita, atuante e dedicada aos necessitados, o que lhes dava a possibilidade de exercerem tarefas para as quais não estavam tecnicamente habilitadas, viram-se sem emprego e sem uma “função” na Igreja. Elas que, antes, por serem “irmãs de caridade”, podiam ser professoras, enfermeiras ou assistentes sociais, sem nenhum diploma ou curso específico (NUNES, 2007), precisaram buscar a profissionalização, inclusive em outras áreas que não apenas na educação e na saúde.

Ao mesmo tempo, o contato com o mundo de fora provocou a incorporação de elementos constitutivos da mentalidade moderna. O atendimento às necessidades individuais, o respeito às decisões pessoais, a valorização da pessoa e uma visão dessacralizada da vida, conforme salienta Nunes (2007), substituíram os princípios religiosos como o “esquecimento de si”, que era pertinente dentro dos conventos.

Em suas reflexões sobre as mudanças ocorridas na década de 1960, Rohden (1995) afirma que “a pressão das mudanças culturais que têm origem na década de 1960 e que engloba as reivindicações feministas têm constituído uma fonte de questionamentos sem precedentes”. Em suas palavras,

A Teologia Feminista, que passa a ser produzida no Brasil a partir de 1985, é uma elaboração teológica que investe singularmente na composição entre religião e alguns pressupostos feministas, referenciada a um movimento de mulheres organizadas dentro da Igreja Católica (ROHDEN, 1995, p. 55).

Conforme apontou Rohden (1995), no âmbito da Igreja Católica, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) são a “expressão mais marcante” da perspectiva de renovação da Igreja e da Teologia que começou a acontecer na década de 1960. Trata-se de uma experiência de Igreja centrada na “opção preferencial pelos pobres”, que passa a contar com a participação ativa das mulheres, já integrantes majoritárias das paróquias, embora sem ocupar posto de

decisão (1995, p. 56). Quando a atuação das freiras não mais mobilizou o episcopado e, assim, comunidades de religiosas inseridas em meios populares não mais constituíram estratégia privilegiada de atuação, muitas delas optaram por continuar a trabalhar entre os pobres.

Na década de 1970, a Igreja passou a integrar o movimento civil de resistência ao regime ditatorial militar, e as freiras promoveram mudanças significativas na vida da população. Elas participaram dos movimentos sociais da época, alguns dos quais criados por sua iniciativa, como o Movimento do Custo de Vida (cf. NUNES, 2007).

Essa participação deu-se, sobretudo, por meio da Teologia da Libertação cujo discurso tinha como expressão pastoral as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs). Organizadas no contexto das paróquias tradicionais, as CEBs se desenvolveram, sobretudo, nas áreas rurais e na periferia das grandes cidades, entre as camadas pobres da população.

De acordo com Nunes (2007), nas décadas de 1970-1980, período de crescimento das CEBs, multiplicaram-se os grupos de religiosas que, motivadas pelo ideário católico, foram viver e trabalhar em bairros pobres, nas áreas urbanas e rurais. Elas elegeram a periferia das cidades grandes ou as áreas rurais distantes e isoladas como campo prioritário de sua ação pastoral. Segundo Nunes (2007), a vida delas era bem diferente de quando trabalhavam em colégios. No trabalho de implantação e desenvolvimento das CEBs, elas trabalharam exaustivamente; sua ação pastoral consistia também em reunir pequenos grupos de fiéis católicos para reler a Bíblia.

Nunes (2007) ressalta duas questões relevantes. Para ela, não se pode desconsiderar que a incorporação das religiosas no processo de renovação da Igreja não significou um investimento das mulheres no exercício do poder sagrado, mas, a incorporação foi a reafirmação do seu estatuto subordinado, tendo em vista que justamente por manter, no período da reforma, a restrição às práticas femininas, a Igreja pôde incorporá-las em sua estratégia de reforma institucional (2007, p. 491).

A autora (2007) ressalta também o fato de boa parte do trabalho das mulheres ser feito gratuitamente. Seu sustento vem das congregações a que pertencem ou do trabalho remunerado de uma ou outra das religiosas da

comunidade. Quando há pagamento por um trabalho pastoral, nunca é o equivalente ao que recebem os padres por suas atividades nas paróquias que dirigem. A ideologia do serviço prestado pode explicar essa diferença e sua aceitação por parte das religiosas.

Na década de 1980, o movimento das mulheres incorporou a Teologia da Libertação, o que propiciou a entrada efetiva da mulher como sujeito e objeto na reflexão teológica institucionalizada, uma área tradicionalmente masculina. As teólogas percebem uma participação diferencial das mulheres nesses novos movimentos populares e advogam que, no contexto das CEBs, elas passam a ser valorizadas a partir de seu cotidiano e de sua experiência de vida de mulher pobre. Nesse período, surgem as primeiras publicações das mulheres teólogas.

Rohden (1995) advoga em defesa da ideia de que as condições sociais transformaram as condições das mulheres no espaço católico. Em suas palavras,

As mulheres, tanto as de comunidade de base quanto algumas teólogas, influenciadas pelo ideário feminista ou mesmo através de ligações com militantes ou instituições mais declaradamente feministas, iniciam um processo de reconhecimento do que seria a “misoginia”, o “sexismo”, a “opressão” das mulheres praticada historicamente desde a interpretação dos relatos bíblicos até as diferenças de poder nas instâncias eclesiais ou nas comunidades (ROHDEN, 1995, p. 53).

Segundo a autora (1995), esse movimento de mulheres não pretende o rompimento, mas a transformação dentro de sua própria tradição. O grupo se assume enquanto sujeito político a partir da identidade feminina e constitui uma novidade no contexto da Igreja. Na sua concepção, as freiras entendem que o lugar ocupado pelo sacerdócio na conquista de “poder” pode ser substituído por outras conquistas no âmbito católico, como por exemplo, o domínio do saber. Para elas, o poder é conseguido através do conhecimento, da reflexão e da ciência.

Corroborando esse pensamento, Nunes, ao analisar as populações dos conventos da década de 1960, percebeu que, neste período, “nem todas as mulheres se submeteram facilmente às tentativas de enquadramento e normatização de seus comportamentos” (2007, p. 491). Ela ainda ressalta que as freiras transformaram, em seu benefício, práticas e discursos de controle de suas vidas e beneficiaram-se de algumas iniciativas católicas.

Outras religiosas continuaram seu trabalho com as comunidades. Na Igreja Católica, as mulheres são excluídas das funções de governo. Somente homens celibatários – padres, bispos, cardeais – têm assento nos lugares onde se elabora a estratégia de atuação e se decidem os destinos da instituição. Segundo Nunes (2007), não raro eclodem conflitos entre elas e as autoridades eclesiásticas.

Para a Igreja, o espaço do saber sagrado (religioso) é masculino por excelência. Esse saber, segundo Nunes (2007), articula-se com a questão da exclusão feminina do poder na sociedade em geral, e nas Igrejas, em particular. No caso da instituição eclesial, o homem é o único detentor do poder sagrado de estabelecer a mediação entre as pessoas e a divindade pelo sacerdócio ministerial. Além disso, ele detém, com exclusividade, o poder de elaborar o discurso oficial da instituição, através do qual se estabelecem “padrões de normalidade” tipificadores do que é considerado “feminino” e do que é “masculino”. Tais padrões, reforçados e legitimados pelo discurso científico a respeito da “natureza feminina”, funcionam como mecanismos de controle, na medida em que, sendo assimilados como “próprios”, como “naturais”, qualquer afastamento deles é considerado socialmente e vivido pelas mulheres como “transgressão”.

As mulheres consagradas têm se articulado no sentido de questionar esse poder masculino e os cânones da Igreja que não veem a ordenação de mulheres como uma possibilidade. Segundo ela,

Os padrões machistas dominantes na cristandade tiveram origem num tempo em que a Igreja e a sociedade patriarcal eram plenamente correlatas, quando a Igreja tomou emprestados da sociedade patriarcal padrões de organização e os reforçou como símbolos e argumentos teológicos. A questão da subordinação das mulheres é social e religiosa. É parte da herança de ideologias seculares e teológicas. As Igrejas têm que abordar esta questão tanto em termos de organização eclesiástica quanto em termos de teologia (NUNES, 1991, p. 24 [724]).

Observa-se, assim, que o movimento silencioso das mulheres do espaço católico não significa um conformismo com a situação vigente. As mulheres do espaço sagrado reivindicam as conquistas das mulheres na arena social. Para Ruether (1991), a separação de religião e sociedade secular em vista do sexismo é enganosa.

A seguir, apresentamos o movimento das mulheres prostitutas.

2.4.2 As prostitutas tomam a praça – a publicização das práticas profanas

Pode-se dizer que os movimentos das mulheres do espaço social, no Brasil da década de 1970, também produziram efeitos nos prostíbulos. O movimento das prostitutas não tinha visibilidade como ato político, pois se destacava mais como ato transgressor ligado à sexualidade. Entretanto, assim como o movimento das freiras, ajudava a compor o cenário brasileiro da época, marcado por “movimentos de mulheres”.

As prostitutas iniciaram oficialmente a luta por seus direitos em 1979, ainda no período ditatorial. Segundo Leite (1992), na época, um delegado de polícia, ao assumir a delegacia da jurisdição dos pontos de prostituição, intensificou a perseguição às prostitutas e travestis e, numa “batida”, dois travestis e uma prostituta grávida desapareceram. O medo gerou reação, e a mobilização, feita “boca a boca” em todos os prédios de todas as ruas da Boca do Lixo, resultou em passeata, na Praça da Sé, em São Paulo. Na ocasião, a participação de um grande número de pessoas da cidade e a adesão de artistas famosos ao movimento provocaram o afastamento do delegado do cargo.

Motivadas pelo resultado da ação, as prostitutas decidiram realizar uma assembleia. Convidadas pela atriz e produtora cultural luso-brasileira Ruth Escobar para realizar o encontro em seu teatro, elas lotaram o local e ficaram no foco da televisão e da imprensa escrita.

Nesse período, a imagem da prostituta era de transgressora das normas, de uma mulher que ameaçava a tranquilidade das famílias, perturbava a ordem vigente e, por isso, devia ser afastada da sociedade. Nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, as zonas de prostituição, em geral, funcionavam em bairros específicos, dos quais a população procurava manter certa distância. Segundo Leite (1992, p.126),

Existe uma característica arquitetônica interessante em todas as zonas brasileiras: estão fixadas no bairro histórico da cidade. As casas estão caindo aos pedaços, e essa falta de manutenção está, invariavelmente, associada à degradação do viver clandestino que é introjetado assim: as prostitutas só podem viver na coisa ruim, então cuidam mal do lugar onde trabalham. Além disso, há motivos econômicos e sociais bem concretos: a prostituição ocupa, em princípio, áreas desvalorizadas. E a zona não pode ficar em lugares de grande circulação de “pessoas de bem”.

As considerações da autora, na passagem acima, reforçam a associação da imagem da prostituta ao feio, ao sujo, ao ruim. Por ser da ordem da sexualidade, a prática da prostituição deveria desaparecer da sociedade e, mais que isso, deveria ser punida. Isso explica por que a violência policial, disfarçada ou de forma mais intensa, faz parte do “histórico” da prática da prostituição. A Boca do Lixo e a Boca do Luxo, pontos “fortes” da prostituição de São Paulo, na década de 1970/1980, eram constantemente atacados pela força policial.

Em meio aos variados grupos de mulheres que se articularam na época, as prostitutas destacam-se pela organização e pelas consecutivas conquistas. Oito anos depois de a passeata em São Paulo ter sido realizada, isto é, no ano de 1987, elas realizaram o I Encontro Nacional de Prostitutas, na cidade do Rio de Janeiro (LEITE, 1992). O tema era o mesmo da passeata realizada em 1979: a violência.

Em 1988, o grupo publicou o primeiro número do polêmico jornal *Beijo da Rua*. Ele circulou até 1993 e hoje está guardado na Coordenadoria de Publicações Seriadas da Fundação Biblioteca Nacional. O jornal foi veículo difusor da ideia de que a prostituição é uma forma de trabalho que, embora incomode a sociedade, deve ser garantida como as outras profissões. Depois de 2004, o jornal passou a funcionar virtualmente e é produzido pela ONG *Davidá*. Nele, reafirma-se a sexualidade como área do prazer e não das regras morais.

Em 1989, ocorreu o II Encontro Nacional de Prostitutas, com a participação de mulheres de 11 estados brasileiros. Na ocasião, a Rede Brasileira de Prostitutas foi inaugurada, e o Ministério da Saúde fez uma parceria com as prostitutas. Desse período em diante, a Rede Nacional de Prostitutas participa de inúmeros eventos do Movimento Internacional na Europa e América Latina e principalmente nos EUA. Em

1999, tornou-se parceira da Rede Latino Americana Caribenha de trabalhadores sexuais.

Os discursos sobre a prática da prostituição que passaram a circular no Brasil a partir da década de 1980 resultam de mudanças nas condições políticas e sociais que colocaram as mulheres desse grupo social na agenda política do país.

De um lado, a grande mobilização pós-ditadura que visava restabelecer a democracia e buscar o exercício pleno da cidadania para a população brasileira (GUIMARÃES; MÉRCHAN-HAMANN, 2005) possibilitou às prostitutas colocarem na pauta nacional seus objetivos políticos; de outro, a epidemia da Aids recolocou as mulheres prostitutas como protagonistas de um cenário amedrontador, obrigando o Estado a adotar medidas que, de certa forma, possibilitaram às mulheres desse grupo instituírem-se como sujeitos do saber de sua prática.

A partir das décadas de 1980-1990, para o Ministério da Saúde, as prostitutas passaram a ser aliadas no combate às doenças sexualmente transmissíveis. Com a eclosão da AIDS, o governo sentiu a necessidade de estreitar os laços com as prostitutas para o controle do grupo de risco.

Em 1990 a 1993, foram criadas inúmeras associações de prostitutas no Brasil. Conforme Teixeira Rodrigues (2009), as políticas públicas voltadas à prostituição começaram a mudar a partir da década de 1990, inaugurando um período de incorporação de novos elementos, perspectivas e sujeitos no debate sobre a prostituição e os direitos das pessoas que exerciam a atividade

Em 1994, ocorreu o III Encontro Nacional das Trabalhadoras do Sexo, no Rio de Janeiro. As mulheres debatem temas como a lei, a saúde e as fantasias sexuais. Os objetivos foram a redução da discriminação e o reconhecimento da profissão.

Em 1997, a Comissão de Trabalho, na Câmara dos Deputados, analisou o Projeto de Lei 3436/97 do deputado Wigberto Tartuce (PSDB-DF), que propunha a definição de regras para o exercício da atividade e a garantia do direito à aposentadoria pelo INSS às profissionais do sexo.

Em 2001-2002, as mulheres desse grupo puderam comemorar a primeira pesquisa, realizada pela UNB, sobre o perfil da prostituta. Na pesquisa, revelaram-se as fragilidades do movimento e os pontos fortes. Foram entrevistadas 3 mil mulheres nos estados do Maranhão, Paraíba e Sergipe (Região Nordeste), São

Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro (Sudeste) e Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul (Região Sul). O trabalho foi encomendado pela Coordenação Nacional de DST e Aids do Ministério da Saúde e realizado pela Universidade de Brasília, a UnB, em 2001-2002. Prostitutas e técnicos da Rede Brasileira de Profissionais do Sexo acompanharam tudo, para garantir os direitos das pesquisadas: entre eles estão o de receber tratamento para as doenças, caso fossem detectadas, e o de não ter os nomes divulgados.

Em 2002, a profissão de prostituta foi reconhecida como uma das 600 ocupações profissionais do Brasil. Para Gabriela Leite (1992), esse reconhecimento representou uma grande vitória não só para ela, mas para todas as mulheres, tendo em vista que, pela primeira vez, a sociedade civil foi chamada pelo Ministério do Trabalho para descrever cada ocupação no lugar de “supostos especialistas”. Neste ano, no seminário Aids e prostituição, foi lançada a campanha “Sem vergonha, menina”. Em 2003, o Congresso Nacional começou a discutir o Projeto do Deputado Fernando Gabeira, que propõe a legalização das casas de prostituição. Gabeira é autor de projeto de lei que permite a formalização de relações de trabalho na prostituição e exige o pagamento pela prestação de serviços de natureza sexual. O projeto está em tramitação na Câmara dos Deputados.

Em 2004, a Rede brasileira de Prostituta promoveu planejamento estratégico. Participou da XV Conferência Internacional de Aids em Bangcoc, Tailândia e consolida sua presença na articulação internacional do movimento. Em 2005, elas decidiram participar do Fórum Social Mundial, quando, ao saberem de um seminário sobre prostituição promovido pelo Gapa-RS e Igualdade, no Fórum Social Mundial, prostitutas de Porto Alegre, ligadas ao NEP, e do Rio, ao Fio da Alma e *David*, decidiram conferir. Chegando lá, viram que não havia nenhuma colega mulher para falar sobre o assunto. Decidiram, então, que era hora de “falar”.

Essas ações, que vêm reafirmando a luta contra a violência e a busca pela autorrepresentação na discussão sobre seus direitos como categoria profissional, têm produzido efeitos para as mulheres e para a sociedade. Segundo Guimarães e Merchán-Hamann (2005, p.528),

Pode-se dizer que a retomada do debate sobre a prostituição sob o efeito catalizador da epidemia da AIDS acontece no contexto de um cenário

político significativamente diferenciado daquele em que se deram as discussões sobre o controle da sífilis. Nos dias de hoje, apesar de a prostituição ainda ser comumente pensada em sua associação com a marginalidade, há a explicitação de um discurso que emerge da politização de quem exerce a prostituição, reivindicando o direito de exercer a profissão em condições dignas com a garantia de direitos e o cumprimento de deveres.

Esse reconhecimento pelos direitos das prostitutas como profissionais resulta das novas condições sociais que vêm mudando a situação das mulheres na esfera social e também as condições da própria prostituta. A narrativa histórica sobre a prostituição confere a identidade social da mulher prostituta como sendo construída a partir da sua condição de transgressora das regras e normas estipuladas socialmente para o exercício da feminilidade (GUIMARÃES e MERCHÁN-HAMANN, 2005).

A partir de Guimarães e Merchán-Hamann (2005), pode-se entender tanto a construção do estigma em relação ao exercício da prostituição, quanto os mecanismos de respostas sociais de discriminação e preconceitos. Eles decorrem da sucessão de fatos históricos, nos quais a prostituta foi responsabilizada pela disseminação de doenças adquiridas pelo ato sexual.

Os mesmos autores (2005) citam como exemplo os pressupostos vinculados aos ideais higienistas, em que a prostituta foi considerada como uma ameaça para a construção da família no contexto das expectativas da edificação do Estado. As mulheres envolvidas na prática da prostituição foram categorizadas como responsáveis pela degradação física e moral dos homens e, por extensão, pela destruição das famílias. Também foram acusadas de perverter, com o exemplo desregrado de sua vida pública e do exercício de sua sexualidade, a moral da mulher-mãe, cuidadora, restrita à vida privada do lar.

Entretanto, há mudanças, em parte propiciadas pela mídia, que nos permitem ouvir a voz das próprias prostitutas. No discurso de algumas delas, a prática da prostituição é uma profissão como outra qualquer. Segundo Leite, na década de 1970, em São Paulo, ela podia ser uma das profissões mais rentáveis. De acordo com Leite (1992), na Zona da Boca do Lixo em São Paulo, na década de 1970, uma prostituta podia ganhar em uma semana mais do que ganharia em um mês como secretária em um dos muitos escritórios que buscavam funcionárias.

Do mesmo modo, a sexualidade, vista sob suas lentes, ganha um outro estatuto. Leite (1992, p. 88) assegura que

[...] as fantasias sexuais estão num plano muito mais complexo que qualquer teoria ou discurso político, que não entendem ou desconhecem esse fator primordial. A sexualidade anda muito rápido, é mais complexa do que o pensamento. Com ela, o homem passa a ter seus voos mais altos e claros. Enquanto o pensamento trai, a sexualidade escancara todas as portas, tira o freio e inicia a nossa viagem pessoal.

Para Leite (1992, p.144), a prostituta desempenha uma função didática. Nas palavras da autora,

Nenhuma ação educativa nessa área vai dar certo enquanto eles não saírem do esqueminha burocrático, enquanto eles não se livrarem do preconceito e passarem a atuar na comunidade através dos empreendedores que há em todo grupo social. Ou seja, quem melhor pode informar e orientar a prostituta em relação a esses problemas é outra prostituta. Essas pessoas, no nosso programa, são chamadas “agentes multiplicadores”, o que deixa bastante claro o caráter do trabalho deles.

O movimento das prostitutas vem se constituindo em um movimento político a partir do qual elas vêm conquistando alguns direitos ou, pelo menos, tendo mais visibilidade. Para elas, os “novos tempos” trouxeram possibilidade de politização, mesmo que isso ocorra, conforme alegam Guimarães e Merchán-Hamann (2005), a partir do estreitamento da relação com o governo e com parte da sociedade para controle do “grupo de risco” que elas representam.

Na sequência, apresentamos o dispositivo analítico e explicitamos de que maneira ele deu suporte à análise das sequências discursivas.

3 O DISPOSITIVO ANALÍTICO – AS FDs QUE ORGANIZAM O DISCURSO DAS FREIRAS E DAS PROSTITUTAS CONTEMPORÂNEAS

Nosso incansável trabalho de analistas de discurso inicia com a busca pela configuração de uma metodologia que corporifique as reflexões sobre o *corpus* que vamos analisar. De acordo com Orlandi (2004), como a AD não tem uma metodologia “pronta”, cabe a nós, analistas, a partir da leitura e da interpretação do *corpus*, explicitarmos os mecanismos de funcionamento do discurso. Para a autora,

[...] do ponto de vista da análise de discurso, o que importa é destacar o modo de funcionamento da linguagem, sem esquecer que esse funcionamento não é integralmente linguístico, uma vez que dele fazem parte as condições de produção, que representam o mecanismo de situar os protagonistas e o objeto do discurso (ORLANDI, 1996, p. 117).

Para que o analista perceba esse modo de funcionamento do discurso, é importante o constante movimento de leitura e releitura do *corpus*, o vai e vem entre a teoria e os discursos. Nesse movimento, é possível, de acordo com Ernst- Pereira (2009), identificar a relação entre linguagem, sujeito e ideologia.

Com base nas postulações de Ernst-Pereira (2009), atentamos primeiramente para alguns saberes que, na linearidade do intradiscurso, parecem manter a relação dicotômica entre as mulheres dos dois grupos²⁹. A partir desses saberes, propusemos a configuração metodológica de uma FD Sagrada e de uma FD Profana. A primeira abriga saberes que organizam o discurso das freiras, e a segunda abriga saberes que organizam o discurso das prostitutas.

Depois, no movimento entre o *corpus* e a teoria, atentamos também para o que nos incomodava na leitura do arquivo, isto é, na insistência da referência à mulher tanto no discurso das freiras quanto no discurso das prostitutas, conforme ilustramos a seguir:

Discurso de uma freira

²⁹ Os saberes serão apresentados e discutidos na análise do *corpus* (capítulo 5).

Pra mim ser mulher hoje... É assim como se a mulher hoje tivesse conquistando mais o seu espaço... É como se a mulher hoje tivesse muito mais oportunidade mesmo no mundo do trabalho. Mudou bastante... A mulher é muito.. Não que não existe preconceito, né. A mulher é ainda muito preconceituada. Mas ela é mais independente. Na questão do trabalho, em casa, em tudo...

Mulher no volante, a mulher é muito mais cuidadosa, prestam muito mais atenção. É uma questão de consciência.

Acho que não só a oração (retomando o que o sujeito um havia dito), Mas assim... Ao ponto que você... Porque a mulher não vai ter filhos, não vai ter a questão de sentir prazer com o marido... Tudo, certo? Mas assim, a mulher como religiosa, ela vai sentir prazer com tudo o que ela faz. Desde se doar pras pessoas acho que a mãe também se doa para os filhos.

Discurso de uma prostituta

Mulher aquela mulher que se dedica ao lar, aos filhos, à sua saúde, à sua profissão, seus cuidados... Como mulher. Eu sou mulher, me sinto muito mulher e admiro muito a mulher. Gostaria que todas as mulheres se cuidassem assim como eu.

Consideramos que essa insistência do referente “mulher” caracteriza o “excesso” que, assim como a “falta” e o “estranhamento”, auxiliam no reconhecimento de sequências discursivas que possibilitam criar o gesto para a análise (cf. ERNST-PEREIRA, 2009).

Ernst-Pereira (2009, p. 5) propõe que “o excesso é uma estratégia discursiva que se caracteriza por aquilo que está demasiadamente presente no discurso”. Para ela, a repetição de palavras, que se constitui em “acréscimo necessário” ao sujeito, no discurso, tem o objetivo de garantir a estabilização de determinados efeitos de

sentido. A autora esclarece que essa “garantia”, que não é da ordem consciente, pode estar relacionada ao perigo e à iminência de emergirem outros sentidos, não desejados pelo sujeito.

A seleção desses elementos (os saberes e o referente mulher) no *corpus* está relacionada diretamente à noção de FD que ancora nossa análise. O termo, surgido em 1969, nos estudos de Michel Foucault, na obra “Arqueologia do saber”, foi incorporado aos pressupostos da AD por Michel Pêcheux. Nessa linha teórica, entretanto, tornou-se indissociável da noção de ideologia. Pêcheux e Fuchs (1997a) reiteram essa indissociabilidade quando relacionam ideologia e discurso. Nas palavras dos autores,

(...) a espécie discursiva pertence, assim pensamos, ao gênero ideológico, o que é o mesmo que dizer que as formações ideológicas (...) “comportam necessariamente, como um de seus componentes, uma ou várias formações discursivas interligadas que determinam o que pode e deve ser dito (...) a partir de uma posição dada numa conjuntura”, isto é, numa certa relação de lugares no interior de um aparelho ideológico, e inscrita numa relação de classes. Diremos, então, que toda formação discursiva deriva de condições de produção específicas (...) (PÊCHEUX & FUCHS, 1997a, p. 166-7).

Essa relação entre ideologia e FD veio sendo reconfigurada nos trabalhos de Pêcheux. No primeiro momento da teoria, ele propôs a noção de FD como um espaço fechado, dotado de unicidade. Nesse momento teórico, ele supôs um sujeito totalmente assujeitado à ideologia. Esse assujeitamento teria como efeito uma tomada de posição nomeada por ele de primeira modalidade, a partir da qual o sujeito do discurso assumiria uma posição condizente com o discurso do “bom sujeito”. Conforme as palavras do próprio Pêcheux (1997b, p. 172),

a tomada de posição resulta de um retorno do “Sujeito no sujeito, de modo que a não-coincidência subjetiva que caracteriza a dualidade sujeito/objeto, pela qual o sujeito se separa daquilo de que ele toma consciência e a propósito do que ele toma posição, é fundamentalmente homogênea à coincidência-reconhecimento pela qual o sujeito se identifica consigo mesmo, com seus semelhantes e com o Sujeito. O desdobramento do sujeito – como tomada de consciência de seus objetos – é uma reduplicação da identificação.

Essa modalidade de tomada de posição, que mostra uma relação extremamente fechada do sujeito com a FD, foi apresentada na obra *Semântica e Discurso*, de 1975. Indursky (2007) explica que, neste momento teórico, ainda não há espaço para a diferença ou para a contradição. Com essa tomada de posição, só há espaço para a reduplicação da identidade, por conseguinte, só há lugar para os mesmos sentidos. A identificação do sujeito se dá com a forma-sujeito responsável pela organização dos saberes que se inscrevem na FD. Nessa tomada de posição, a partir da qual o sujeito se identifica com os saberes da FD que o constitui, funda-se a unidade imaginária do sujeito do discurso.

Na mesma obra *Semântica e Discurso* (1975), Pêcheux propõe mais duas modalidades de tomadas de posição, que relativizam o retorno do sujeito do discurso à forma-sujeito, o que lhe permite avançar nos estudos sobre a FD e a forma-sujeito. Na segunda modalidade, não há mais superposição ou recobrimento; tampouco identificação plena (como na primeira modalidade). Há, segundo Pêcheux (1997b), uma relação de distanciamento, de dúvida, de revolta e de contestação por parte do “mau sujeito” em relação ao sujeito universal. Ou seja, o sujeito luta, no seu próprio terreno, contra a evidência ideológica. De acordo com Indursky (2000, p. 73),

Tal tensão, que ocorre no interior da Forma-sujeito, estabelece a diferença no seu interior e, por conseguinte, no âmbito da Formação Discursiva, daí decorrendo a instauração da diferença e da contradição, não apenas no âmbito da Formação Discursiva, mas também na própria constituição da Forma-sujeito.

Nessa segunda modalidade, o sujeito permanece no “espaço discursivo” da mesma FD, mas pode assumir diferentes posições-sujeito, o que vai produzir efeitos também na forma-sujeito. Segundo Indursky (2000, p. 73), instauram-se a diferença e a contradição “não apenas no âmbito da FD, mas também na própria constituição da forma-sujeito”. Desse modo, a forma-sujeito passa a ser pensada em seu desdobramento.

A terceira modalidade proposta por Pêcheux (1997b, p. 217) é a desidentificação, tomada de posição que, assim como a segunda modalidade, trabalha na e sobre a forma-sujeito. A diferença é que, enquanto a segunda trabalha no âmbito da mesma FD e, por seu viés, no âmbito da mesma forma-sujeito, a

terceira modalidade “rompe com a FD em que se inscreve e, por consequência, com a forma-sujeito que organiza os saberes da referida FD” (INDURSKY, 2000, p. 74). Nessa modalidade, o sujeito do discurso identifica-se com a forma-sujeito pelo viés de uma posição-sujeito inscrita em uma FD (cf. INDURSKY, 2000, p. 77).

Segundo Pêcheux (1997b, p. 217), essa modalidade realiza o trabalho de transformação-deslocamento da forma-sujeito “e não uma pura e simples anulação” da mesma. Há, portanto, um processo de desidentificação do sujeito da enunciação com os saberes que afetam a forma-sujeito “universal”, mas “esse efeito de desidentificação se realiza paradoxalmente por um processo subjetivo de apropriação dos conceitos científicos e de identificação com as organizações políticas ‘de tipo novo’” (PÊCHEUX, 1997, p. 217).

Nas palavras do autor,

A ideologia – eterna enquanto categoria não desaparece, isto é, enquanto processo de interpelação de indivíduos em sujeitos - não desaparece; ao contrário, funciona de certo modo às avessas, isto é, sobre e contra si mesma, através do “desarranjo-rearranjo” do complexo das formações ideológicas (e das formações discursivas que se encontram intrincadas nesse processo) (PÊCHEUX, 1997b, p. 217-8).

A partir da reflexão sobre as modalidades de tomada de posição, não se pode pressupor que as freiras recortarão apenas saberes que remetem ao “ser mulher” nos conventos e que as prostitutas recortarão apenas saberes que remetem ao “ser mulher” nos prostíbulos. Com base nos pressupostos da AD, podemos pressupor que se o interdiscurso é o lugar em que se constituem os objetos dos quais um sujeito enunciador se apropria para fazer deles objeto de seu discurso (COURTINE, 2009, p. 74), as mulheres recortarão saberes das FDs que as constituem, os quais “demarcariam zonas de regularidades discursivas”, mas também trarão junto outros saberes, recortados das mesmas FDs (Sagrada/Profana) ou de outras FDs.

Neste momento da tese, pode-se observar que a relação dicotômica no discurso das mulheres dos dois grupos é intermediada pela referência à mulher, que, em algumas tomadas de posição, é efeito da identificação com posições-sujeito ocupadas pela mulher do espaço social: a posição-sujeito mãe e a posição-sujeito Profissional. Ao se identificarem com essas outras posições, as mulheres dos dois

grupos trazem para seus respectivos espaços discursivos, saberes sobre a mulher mãe-trabalhadora. A imagem da mãe remete àquilo que a cultura inculcou no “ser mulher” e também a formas de uma dupla opressão, conforme apontam historiadores. A imagem da profissional remete à mulher contemporânea que luta por um espaço no mercado de trabalho. Essas duas posições-sujeito, em nosso país, nem sempre foram dissociadas, conforme a história nos fez acreditar.

Del Priore (2007, p. 78), discutindo a condição feminina no espaço social na época do Brasil colonial, ratifica que a imagem da mulher era associada a um corpo inferior, destinado à procriação e sem controle moral. Segundo a autora (2007), essa imagem era o reflexo das condições sociais em que o atraso científico de Portugal contrastava com o avanço de outras partes da Europa. França, Inglaterra ou Holanda experimentavam, entre 1620 e 1650, o progresso intelectual e uma revolução no plano científico; em contrapartida, vários fatores contribuíram para o atraso da medicina portuguesa.

Esse cenário, que tinha como protagonista a Inquisição, a qual transformou o renomado curso de medicina de Coimbra em símbolo do escolasticismo e do pensamento medieval, era transportado para a colônia. O resultado foi a disseminação de conceitos médicos que subestimavam o corpo feminino, associando-o unicamente à reprodução.

Essa imagem do corpo feminino que explica, em parte, a proibição da fundação de conventos e da prática da prostituição na colônia, sobredeterminou durante o Brasil colônia e colocou o corpo feminino a serviço da política de povoamento. As mulheres do Brasil colonial eram proibidas de exercerem quaisquer outra função que não fosse de reprodutoras biológicas e sociais (NUNES, 2007). As fronteiras deveriam ser defendidas contra os ataques de inimigos, cobiçosos das boas e ricas terras brasileiras, e o concubinato com as negras e com as índias, costume na colônia, era uma das preocupações da Coroa. Não era viável a formação de uma população mestiça sem o contrapeso de uma população branca, de raízes lusitanas. Era necessário procriar para garantir a hegemonia branca da metrópole também na colônia (NUNES, 2007, p. 484).

No final do século XIX e início do século XX, a imagem da mulher no Brasil continuou associada à figura da mãe. Segundo Rago (2007), a ideologia da maternidade foi revigorada pelo discurso masculino e, neste período, ser mãe

continuou a ser a principal missão da mulher. O discurso da maternidade foi associado ao ideal de formação da identidade nacional. Segundo Rago (2007, p.592),

Nos anos 20 e 30, a figura da “mãe cívica” passa a ser exaltada como exemplo daquela que preparava física, intelectual e moralmente o futuro cidadão da pátria, contribuindo de forma decisiva para o engrandecimento da nação. A imagem da Maria foi fortemente valorizada, enquanto a figura da mulher “fatal”, poderosa, ameaçadora e demoníaca, como Salomé, invadia o palco e fazia grande sucesso.

Esse ideal da maternidade incorporado pelos médicos, pela Igreja, pelos liberais, os industriais e muitos operários anarquistas, socialistas e comunistas era em parte fundamentado pelos ensinamentos de Augusto Comte. De acordo com Rago (2007, p. 592),

Seguindo os ensinamentos de Augusto Comte, os membros do Apostolado Positivista do Brasil entendiam que a mulher não deveria possuir dinheiro – um objeto sujo, degradante e essencialmente masculino, portanto, contrário à sua natureza. A mulher deveria se restringir ao seu “espaço natural”, o lar, evitando toda sorte de contato e atividade que pudesse atraí-la para o mundo público. A medicina fundamentava essas concepções em base científicas, mostrando que o crânio feminino, assim como toda sua constituição biológica, fixava o destino da mulher: ser mãe e viver no lar, abnegadamente cuidando da família.

Na tentativa de reafirmar a inferioridade da mulher, muitos repetiam os argumentos do médico italiano Cesare Lombroso, para o qual o amor de uma mulher por um homem não era sexual. Era uma forma de devotamento que existia entre um ser superior e outro inferior (RAGO, 2007, p. 592).

Entretanto, nesse mesmo período, a necessidade de substituição da mão-de-obra escrava, especialmente depois da promulgação da Lei do Ventre Livre e da Abolição dos Escravos, fez com que o governo passasse a incentivar a imigração de europeus. Com isso, entraram no país, em 1930, em torno de 3,5 milhões de imigrantes. Um terço deles, ou melhor, 1.160.000 eram italianos; 1 milhão, portuguesa; 560 mil, espanhóis; mais de 112 mil eram alemães; 108 mil, russos e 79 mil, australianos (RAGO, 2007).

Neste fluxo intenso, o Brasil foi “invadido” por um grande contingente de mulheres estrangeiras - italianas, espanholas, portuguesas, alemãs, romenas, polonesas, húngaras, lituanas, sírias, judias (cf. RAGO, 2007). Sós ou acompanhando suas famílias, elas vinham motivadas pelo sonho de “fazer a América”.

Muitas dessas mulheres vinham com suas famílias trabalhar na lavoura, nas fazendas de café, nas fábricas que surgiam nas cidades (RAGO, 2007). As famílias estrangeiras imigravam para fugirem do processo de proletarização em seus países de origem, do desemprego causado em parte pela perda de terras. Elas vinham motivadas pela possibilidade de manterem um tipo de trabalho de bases familiares (SILVA, 2007, p. 555).

Rago (2007) e SILVA (2007) nos ajudam a compreender a situação das mulheres que chegaram ao Brasil no século XIX e que contribuíram para formar a identidade das mulheres brasileiras. Segundo Rago (2007), embora não haja muitos estudos que documentem a presença das mulheres no Brasil do século XIX, a presença feminina era maciça. A autora afirma, em seus estudos, que, de acordo com o censo de 1890, em nosso país, existiam 119. 581 mulheres estrangeiras contra 231. 731 homens.

Grande parte desse contingente de mulheres que chegou ao Brasil neste período se constituiu uma classe trabalhadora que, a despeito das violências de gênero e do apagamento enquanto trabalhadora e enquanto mulher, modificou alguns métodos de conduta, mudando também o perfil de uma sociedade feminina que estava se formando.

SILVA (2007) discute a situação da mulher colona, a qual, acompanhando as mudanças econômicas, mais tarde, passa a boia-fria. Rago (2007) atém-se à realidade da trabalhadora fabril. Em comum entre essas duas classes de trabalhadoras, uma realidade de exploração e de apagamento enquanto força produtiva de trabalho.

De acordo com Silva (2007), a mulher colona chegou ao Brasil nas últimas décadas do século XIX. A colona fazia o serviço doméstico e trabalhava nas lavouras, mas ficava sob a tutela do marido, que assinava o contrato de trabalho com o fazendeiro. A entrada no Brasil em família era uma exigência do serviço de

imigração, o que permitia ao fazendeiro obter uma mão-de-obra barata fornecida pelos membros femininos e infantis.

Além de trabalhar nas lavouras como “meia enxada”³⁰, o que era uma vantagem para os fazendeiros, a mulher colona era importante porque era responsável por gerar, criar e cuidar dos futuros trabalhadores. Seguindo a moral da época, ela era mãe, filha ou esposa (SILVA, 2007, p. 557).

Vale ressaltar que o sistema de contratar a família do trabalhador, dar-lhe um pedaço de terra para morar e plantar era a realidade dos trabalhadores brancos, imigrantes. A situação dos negros que viviam no Brasil era diferente. Eles não recebiam parcela de terras para a subsistência e cuidavam dos piores cafezais. Além disso, eram contratados por tempo determinado e individualmente, mesmo que fossem casados e com filhos (cf. SILVA, 2007). Isso significa que as mulheres negras estavam em pior situação do que as mulheres colonas.

Com o processo de modernização da agricultura na virada dos anos 50 para os anos 60, surgiu o volante, trabalhador individualizado, temporário residente nas cidades-dormitórios, o boia-fria. Isso provocou mudança na estrutura da família. O homem passou a ter seu trabalho desvinculado do trabalho da mulher e dos filhos, e a colona, parideira de muitos filhos, futuros trabalhadores, não interessou mais aos grandes fazendeiros (cf. SILVA, 2007).

Assim, depois de cumprido seu papel de produtora de braços para as lavouras de café, sob a tutela do pai-marido-patrão, a mulher colona viu-se sozinha, sem marido, sem patrão e com filhos para criar. Com a necessidade de sustentar a casa e os filhos, ela passou à boia-fria. Perfilou-se no eixo dos canaviais, laranjais e cafezais. Se antes, estava “protegida” pela estrutura familiar, precisou realizar atos até então considerados “de puta”. “Pegar um caminhão”, ato praticado apenas por “mulheres deslavadas, mulheres que queriam estar no meio dos homens”, virou a sua rotina.

Se antes, precisava ganhar filhos para garantir o trabalho da família, como boia-fria, precisou renunciar a eles, tendo em vista que, para trabalhar, era solicitado

³⁰ Essa expressão origina-se da expressão “enxada”, usada para o trabalhador adulto do sexo masculino, acima de 17 anos de idade, com plena capacidade física e dedicado integralmente ao trabalho no cafezal e na roça (SILVA, 2005, p. 557). Meia-enxada significa “aquele que produz a metade”.

um atestado médico de esterilidade. Teve de esconder a gravidez sob as vestes, burlando o rígido controle dos empreiteiros de mão-de-obra que a impediam de subir nos caminhões que transportavam os boias-frias. Também precisou esconder o corpo não só pela necessidade de se proteger do sol, dos mosquitos, das cobras e das próprias plantas, mas também pela necessidade de esconder a condição feminina, objeto de desejo dos homens.

Na percepção de Silva (2007), tudo isso somado aos salários menores e, em geral, sem registro na carteira de trabalho, acrescido da dupla jornada e da responsabilidade pela educação dos filhos tornou mais visível a exploração do trabalho feminino. A autora ressalta ainda a violência de gênero imbricada no trabalho nas lavouras da qual a mulher ainda hoje é vítima pela sua “natureza”. Ela menciona um tipo de trabalho que há nos canaviais, realizado pelas “meninas do descarte”, que acompanham a cana desde o nascimento. Silva (2007) explica que a cana, antes de ser plantada definitivamente, é observada nos Experimentos, verdadeiros laboratórios na área rural. Logo após o plantio, são observadas as variedades e as possíveis doenças da cana. As “meninas do descarte” são encarregadas de reconhecer a doença, classificá-las e recuperar a planta. Esse processo envolve a retirada das partes afetadas – descarte – e a aplicação de agrotóxico.

As “meninas do descarte” são selecionadas pelos técnicos e fiscais. Elas devem ter um certo grau de escolaridade, pois a tarefa exige que as doenças sejam anotadas e contadas. Além do podão e das plantas doentes, elas andam com caderno e lápis para anotações e com uma bomba de veneno às costas. Segundo os técnicos e fiscais, apenas as mulheres são capazes de realizar esta tarefa, pois ela exige cuidados com a cana desde o nascimento. É uma tarefa considerada de mulher, segundo SILVA (2007).

Nessa retrospectiva histórica cujo objetivo é discutir o corpo feminino como meio de reprodução (de filhos e de força de trabalho), vale mencionar o contingente de mulheres que chegou ao Brasil nesta época de imigração europeia e foi trabalhar nas fábricas. A industrialização brasileira teve início no Nordeste do país entre as décadas de quarenta e sessenta do século XIX e, depois, deslocou-se para a região sudeste. Na passagem do século XIX, o Rio de Janeiro reuniu a maior concentração

operária do país, tendo sido superado por São Paulo apenas no ano de 1920 (cf. RAGO, 2007).

Em 1912, havia muitas mulheres trabalhando nas fábricas. Os inspetores do Departamento Estadual do Trabalho visitaram estabelecimentos fabris e constataram que, em um total de 1.775 operários, 1.340 eram do sexo feminino. Nos anos subsequentes, essa situação não mudou. Mulheres e crianças continuaram a ser maioria nas fábricas (RAGO, 2007). Além de trabalhar nas fábricas, as mulheres trabalhavam como costureiras e completavam o orçamento doméstico trabalhando em casa, muitas vezes, até 18 horas por dia para alguma fábrica de chapéu ou alfaiataria.

Mas, ao contrário do que se pensa, as trabalhadoras fabris não foram substituindo os homens nos postos de trabalho. Elas foram sendo expulsas dele, à medida em que a industrialização foi avançando e a força masculina de trabalho foi sendo incorporada. Em 1872, as mulheres constituíam 76% da força de trabalho; em 1950, elas passaram a representar 23% (RAGO, 2007).

Mas apesar da modernização e da força de trabalho da mulher, a moral da época continuou tanto nas camadas ricas quanto nas pobres. A fábrica, apesar de fornecer o sustento para muitas famílias, era descrita como “antro de perdição”, “bordel” ou “lupanar”, enquanto a trabalhadora era vista como totalmente passiva e indefesa (RAGO, 2007). Os jornais da época enfatizavam o papel de uma boa mulher.

Segundo Rago (2007, p. 589),

As trabalhadoras pobres eram consideradas profundamente ignorantes, irresponsáveis e incapazes, tidas como mais irracionais que as mulheres das camadas médias e altas, as quais por sua vez, eram consideradas menos racionais que os homens. No imaginário das elites, o trabalho braçal, antes realizado em sua maior parte por escravos, era associado à incapacidade pessoal para desenvolver qualquer habilidade intelectual ou artística e à degeneração moral. Desde a famosa costureirinha, a operária, a lavadeira, a doceira, a empregada doméstica até a florista e a artista, as várias profissões femininas eram estigmatizadas e associadas a imagens de perdição moral, de degradação e prostituição.

Observa-se, assim, que a mulher, apesar de estar inserida no mercado de trabalho, continuava a ser “invisível” socialmente. O trabalho que, para ela, era uma

questão de sobrevivência de sua família, estava vinculado à questão moral. O discurso médico colocava a trabalhadora das fábricas como responsável pela disseminação de uma “praga social”, a prostituição. O Dr. Potyguar de Medeiros, médico que, na época, estudava a profilaxia da sífilis, insistia na idéia de que se deveria proporcionar educação às mulheres das classes desafortunadas, pois era desse meio que saía “o grosso das prostitutas”. Segundo Rago (2007), era uma referência às operárias, modistas etc. que, na opinião do médico contribuíam “maiormente para a classe das meretrizes” (RAGO, 2007, p. 589).

A partir das décadas de 1960-1970, as mulheres começaram a ter mais visibilidade. No Brasil, a abertura dos conventos, a luta das minorias por mais direitos (inclusive das prostitutas) bem como o avanço nos Estudos Feministas fizeram com que as práticas femininas ficassem “extremamente coladas”. Nesse contexto, embora alguns grupos femininos não vissem suas demandas na pauta das reivindicações, alguns efeitos se faziam sentir. Esse período foi discutido no segundo capítulo (seção 2.4)

Em condições sociais mais atualizadas, embora aparentemente as mulheres pareçam ter conquistas a comemorar, a exemplo da eleição de uma presidenta, isso não significou uma mudança significativa na imagem das mulheres do espaços social.

A mídia, poderoso agente do capitalismo, ao mesmo tempo em que mostra os avanços na condição feminina, encarrega-se de colocar o corpo feminino a serviço do mercado. Não raro, transforma mulheres comuns em “musas”, “rainhas”, “imperatrizes”, e as depõe, substitui, tudo ao mesmo tempo, bastando para isso, o aparecimento de outro corpo feminino, capaz de manter os holofotes sobre si. Nas constantes emissões do *loftstory*³¹, por exemplo, a mídia torna-se um grande palco em que o corpo feminino é celebrado (e sacrificado).

Só para ilustrar, relembremos o episódio que o Brasil e o mundo inteiro acompanharam exaustivamente pela mídia no final do ano de 2009. O “espetáculo” foi protagonizado por uma estudante de uma universidade paulista a qual foi perseguida por inúmeros colegas pelos corredores da faculdade e encurralada em uma sala de aula. Os agressores exigiam que a jovem fosse entregue para ser

³¹ Com este termo, Dufour (2005) faz referência ao *reality show* francês que, a exemplo do brasileiro Big Brother, transforma repentinamente em celebridade alguém que não tem nada de especial.

estuprada e, mais, solicitavam sua expulsão da universidade, sob a alegação de que o minivestido vermelho que usava era inadequado para o ambiente acadêmico. Na opinião deles, era uma provocação. Coberta por um jaleco branco (cedido por um professor) e sob escolta policial, ela saiu da universidade sob os gritos de “Pu-ta!”, “Pu-ta!” que ressoavam pelos corredores.

Episódios como esse, absorvidos pela fluidez da sociedade contemporânea (cf. DUFOUR, 2005), são, em geral naturalizados e, como meros espectadores, podemos nem perceber as artimanhas subjacentes que trazem consequências aparentemente positivas para os envolvidos. A mídia alcançou altos pontos no lobo, e o pivô do escândalo ganhou fama e, como prêmio, por ter sido “desrespeitada”, passou por uma megatransformação corporal (com direito a lipoaspiração, plástica no corpo e no rosto, aplique nos cabelos, clareamento nos dentes) e até ganhou um posto na passarela do samba no carnaval carioca de 2010.

Analisado sob os pressupostos dos Estudos de Gênero, o episódio denuncia a tentativa de manter a imagem de “Mulher”, construída durante séculos, na diferença em relação ao homem. Analisado pelo viés discursivo sob perspectiva da AD, pode ser tomado como acontecimento. Conforme propõe Pêcheux, no texto *Papel da memória* (1999), o acontecimento é “o cruzamento de uma atualidade (o dito aqui e agora, no intradiscurso) e de uma memória (o já dito antes e em outro lugar, no interdiscurso)”.

O enunciado “Pu-ta!, “Pu-ta!”, ecoando nos corredores da universidade, extremamente ritmado, como uma escansão, aliado aos gestos dos universitários que empunhavam seus celulares e fotografavam a moça, inclusive por baixo do vestido, trouxe à memória dos telespectadores, outros cenários, outras condições de produção. Para Contardo Caligaris, “a turba era como uma ralé do século 16 querendo tocar fogo numa perigosa bruxa” (FSP, 06/11/2009); para o apresentador da rede Bandeirantes, a cena lembrou Maria Madalena apedrejada.

Observamos, assim, que a mídia engendra espaços especialmente para aprisionar a “noção” de corpo feminino. As capas de revistas, os programas televisivos, especialmente os realitys shows são alguns desses espaços, posto que reafirmam a Mulher como o “outro” diferente do homem, essencializando seu sentido. Para a mídia, todas as mulheres seriam o que Lauretis (1994) chama de “ou diferentes personificações de alguma essência arquetípica da Mulher, ou

personificações mais ou menos sofisticadas de uma feminilidade metafísico-discursiva” (1994, p. 207).

Concordamos, assim, com Lauretis (1994), quando afirma que essa é uma noção de gênero que precisa ser desconstruída, posto que é limitadora. Para a autora, essa noção “torna muito difícil, senão impossível, articular as diferenças entre mulheres e Mulher, isto é, as diferenças entre as mulheres ou talvez mais exatamente as diferenças nas mulheres” (LAURETIS, 1994 p. 207). Como se não bastasse, “tende a reacomodar ou recuperar o potencial epistemológico radical do pensamento feminista sem sair dos limites da casa patriarcal” (LAURETIS, p. 208).

Na análise da sociedade contemporânea, Dufour (2005) salienta a fratura da modernidade, marcada pela assunção do Neoliberalismo, produtor de um sujeito esquizóide, precário, acrítico e psicotizante. Nesse período, o sujeito desejado pelo Neoliberalismo é um homem novo, e o preço a pagar por esse homem novo é o enfraquecimento da função simbólica (cf. DUFOUR, 2005). Como exemplo desse enfraquecimento, Dufour (2005) aponta, na Psicanálise, o declínio da figura do Pai em sua dimensão simbólica, e também o declínio de todas as figuras do Pai tal como se apresentam, isto é, o Pai celeste, a Pátria e todas as outras formas de celebração do Pai. Segundo ele,

Na pós-modernidade, não há mais outro no sentido do Outro simbólico: um conjunto completo no qual o sujeito possa verdadeiramente engancha uma demanda, formular uma pergunta ou apresentar uma objeção. Nesse sentido, é idêntico dizer que a pós modernidade é um regime sem outros ou que a pós-modernidade é repleta de semblantes de outros que imediatamente mostram o que realmente são: tão cheios de presunção quanto as tripas (DUFOUR, 2005, p. 59).

As postulações de Dufour (2005) que apontam para mudanças nas condições subjetivas da pós-modernidade provocadas pelas condições sociais dialogam com os estudos de Pêcheux sobre os processos de interpelação-identificação do sujeito. Para Pêcheux (1997b), as condições sociais mudam, mas essa mudança não é um “corte” ou uma ruptura. É, antes, um “corte continuado” (cf. PÊCHEUX, 1997b, p. 198), tendo em vista que os acontecimentos históricos de outras condições sociais continuam a ressoar no discurso. Como a história da produção dos conhecimentos não está acima ou separada da luta de classes,

[...] o próprio dos conhecimentos que precedem o corte em um campo epistemológico dado é que eles permanecem inscritos na forma-sujeito, isto é, que eles existem sob a forma de um sentido evidente para os sujeitos – seus suportes históricos -, através das transformações históricas que afetam esse sentido (PÉCHEUX, 1997b, p. 192).

Desse modo, as condições sociais atualizadas (pós-modernidade) não podem ser pensadas como uma descontinuidade ou uma mudança nas relações de gênero vivenciadas pelas mulheres. De acordo com a AD, os momentos históricos sociais que descrevemos no capítulo 2 (As condições sócio-históricas das freiras e das prostitutas) e os momentos históricos que trouxemos no presente capítulo continuam a ressoar no discurso, seja dando suporte a uma unidade imaginária, seja transbordando os sentidos de “ser mulher” nos espaços que estamos analisando.

Atentar para essa contradição, própria do sujeito da AD, permitiu-nos compreender as formas de controle que advêm da Igreja, do Estado, das relações de gênero, da sociedade. Do mesmo modo, permitiu-nos vislumbrar as estratégias de resistência que, no discursivo, deixam-nos entrever, nas brechas da língua, o sujeito do desejo.

4 OS PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Neste capítulo, trataremos do *corpus* da pesquisa, o qual é formado por um arquivo de falas das freiras e das prostitutas, constituído a partir da pergunta “O que é ser mulher?”. Primeiramente, justificaremos a escolha do discurso feminino como objeto de pesquisa; depois, apresentaremos os sujeitos da pesquisa e as condições de produção do discurso sobre o “ser mulher”.

4.1 A ESCOLHA DO *CORPUS* E A JUSTIFICATIVA

A escolha do universo feminino como objeto de pesquisa iniciou na década de 2000 quando desempenhávamos a função de professora de Língua Portuguesa em turmas de ensino médio na escola pública. Na ocasião, a escola recebia meninas de cidades do interior que moravam em conventos femininos católicos ou casas de moradia pertencentes às instituições.

No ano 2000, havia quatro meninas nas turmas do Ensino Médio em que atuávamos, mas, no percurso de nossa ida para a escola, encontrávamos algumas outras, que moravam em casas religiosas e que estudavam em escolas próximas da nossa. As jovens eram facilmente reconhecidas nas ruas, pois andavam juntas e vestiam-se com roupas fechadas, escuras, saias até os tornozelos. Um observador mais atento podia reconhecer a instituição religiosa à qual pertenciam.

Nas aulas, as meninas passavam quase despercebidas, pois mantinham absoluto silêncio, não conversavam com os colegas e nem umas com as outras. Recusavam-se a fazer trabalhos em grupos; trabalhavam apenas com as companheiras.

Ao chegar o mês de maio – mês de Maria – elas levavam uma imagem de Nossa Senhora a qual era deixada por algum tempo em cima da classe de uma

delas. Em movimento quase imperceptíveis, a imagem era repassada para a classe de outra, numa troca de professor ou, na nossa aula, no momento em que explicávamos a matéria ou escrevíamos no quadro. Nos intervalos, a imagem era repassada para uma outra que estudava em outra sala, ficava um tempo na classe de uma delas e passava para a classe da outra e, assim, sucessivamente durante o mês todo.

Certo dia, uma delas não compareceu à aula. Quando procuramos a direção da escola, as informações foram vagas: ela havia sido transferida para outra escola ou voltado para o interior. Ao conseguirmos conversar com uma das colegas e perguntar pela menina, a resposta foi que ela “chorava muito”, “tinha saudade de casa”, “os pais vieram buscar”. Conseguimos também saber um pouco da rotina do convento: de manhã, elas estudavam; à tarde, tinham formação para a vida religiosa e trabalhos manuais. Em alguns conventos, havia uma rotina de afazeres domésticos (arrumar os quartos, a mesa, lavar pratos, limpar o convento).

Nesse período, planejávamos continuar os estudos na linha teórica em que havíamos feito o mestrado – que parecia ser a melhor opção. O contato com a AD em uma disciplina do mestrado, entretanto, havia produzido efeitos e nos sentíamos extremamente inclinadas a estudar o discurso e suas condições de produção.

Quando buscamos a UCPel para o doutorado, projetos sobre o estudo do corpo, sob a coordenação da Prof. Dr.^a Aracy Ernst-Pereira, estavam em andamento, e a escolha do discurso feminino, a partir da nossa experiência na escola, pareceu instigante para nos inserirmos na proposta. Inicialmente, a análise incidiria sobre o discurso de freiras, mas, ao frequentarmos a disciplina de Gênero e Discurso, ministrada pela prof. Dr.^a Susana Funck, fomos “desafiadas” por ela a analisar também o discurso de mulheres prostitutas.

Motivadas pela possibilidade de colocar em diálogo os Estudos de Gênero e a AD, iniciamos o percurso para compor o *corpus* experimental. A partir de Courtine (2009), *corpora* experimentais podem ser entendidos como aqueles constituídos de sequências discursivas produzidas em situação experimental como, por exemplo, resposta a uma questão, a uma instrução etc.

Para a constituição do *corpus*, recorremos a professoras de uma instituição de ensino superior de Santa Maria. Uma professora possibilitou os encontros com

algumas religiosas que, por sua vez, propiciaram o encontro com outras irmãs. Outra professora nos levou até um prostíbulo, apresentou-nos ao responsável por ele que intermediou a relação com as mulheres do local e com outras mulheres dos locais próximos.

Algumas religiosas estudavam ou trabalhavam na instituição que visitamos. A maioria das prostitutas estava envolvida em projetos contra a Aids, desenvolvidos na referida instituição de ensino superior. Essa situação revela a atuação das mulheres desses grupos no espaço acadêmico, seja como sujeitos que buscam saberes seja como participantes de um processo que visa compreender o universo da feminilidade. Também conversamos, por intermédio de uma ex-aluna, com uma ex-prostituta, que atualmente é dona de um prostíbulo.

No primeiro encontro com as mulheres, apresentamos a proposta de trabalho e o documento que assegura a privacidade e a proteção aos direitos dos envolvidos na pesquisa (Anexo B).

Foram quatro visitas aos locais de trabalho/estudo das mulheres. Os encontros foram previamente agendados com as professoras, no caso das freiras, e com o responsável pelos prostíbulos, no caso das prostitutas. Uma dificuldade encontrada durante o processo de formação do *corpus* deveu-se à rotatividade das prostitutas em seus locais de trabalho. Nem sempre encontrávamos as mulheres com quem havíamos contatado a primeira vez. Algumas estavam atendendo algum cliente, outras não estavam mais trabalhando no local.

Ao chegarmos aos locais de pesquisa, conversávamos um pouco, explicávamos a pesquisa, ligávamos o gravador e fazíamos a pergunta “O que é ser mulher?”. As mulheres discorriam sobre o “tema”, só havia intervenção (com a repetição da pergunta ou um comentário), quando as mulheres ficavam muito tempo em silêncio.

Em geral, depois de algum tempo em silêncio, algumas ficavam ansiosas por tomar a palavra. Por fim, conseguimos o depoimento de cinco irmãs religiosas e de cinco prostitutas, os quais foram gravados e transcritos.

4.2 OS SUJEITOS FEMININOS: SUSSURROS, SILÊNCIOS, VOZES, RISOS.

A cidade em que a pesquisa foi realizada é uma cidade interiorana, de porte médio, que tem em torno de 300 mil habitantes. É uma cidade movimentada pelo comércio e por atividades relacionadas à educação no ensino superior.

As freiras que responderam à pergunta pertencem a congregações religiosas diferenciadas e, no documento que assinaram no momento da pesquisa (Anexo B), duas se identificaram como acadêmicas, duas como profissionais atuantes na área da educação e uma se identificou como religiosa. Elas têm entre 25-65 anos e vieram de cidades do interior do RS ou do interior de outros estados. São Paulo das Missões, Dourados (Mato Grosso), interior da Bahia e do Paraná são alguns lugares de origem. Em geral, são filhas de famílias pobres de agricultores.

Elas moram nos conventos e/ou casas de moradia. Esses/Essas, em geral, localizam-se em zonas nobres da cidade, são gradeados e protegidos por aparatos da modernidade (guardas, porteiro eletrônico, secretárias). Há alguns conventos em lugares afastados do centro cujo acesso é bastante dificultado. Em meio ao barulho da cidade, são lugares silenciosos, geralmente arborizados, que funcionam como espaços privados que abrigam mulheres que “escondem” o corpo.

As prostitutas que responderam à pergunta identificaram-se como garota de programa (uma delas), como dona de casa (uma delas) e três não responderam sobre a profissão. Quatro elas estão na faixa dos 20-50 anos. A ex-prostituta e atual dona de um prostíbulo tem 76 anos. Como as religiosas, elas são todas de cidades do interior do RS ou do interior de outro Estado. Também vêm de famílias pobres e, em geral, contam uma vida de sacrifícios.

Essas mulheres trabalham em uma zona de meretrício do centro da cidade. Ainda que central, ela fica um pouco afastada do centro comercial e administrativo. Nessa região, desenvolvia-se a principal atividade econômica do município – a ferrovia -, pois ela ligava o centro e a estação da Viação Férrea do Rio Grande do Sul, atualmente desativada (COLVERO, 2010). O movimento de ferroviários e de outros trabalhadores ligados indiretamente à estação ferroviária dava um certo

status à cidade. Hoje, esse local, conhecido como a antiga Gare, encontra-se praticamente abandonado.

Os prostíbulos que visitamos, ao contrário dos conventos, são espaços reduzidos, poluídos, barulhentos. Em geral, localizam-se atrás de bares, com um fundo falso, isto é, são porões que, sem proteção alguma, constituem-se em espaços públicos nos quais se oferecem as mulheres que “expõem” o corpo.

Nos corredores do convento que visitamos e das escolas que pertencem às comunidades religiosas, circulam mulheres que vestem hábito ou saias compridas, que usam sapatos sem saltos e falam baixinho. Nas paredes, há imagens de Maria que evocam a mulher santificada, a mulher-mãe. No interior dos prostíbulos que visitamos, circulam mulheres diferenciadas. Há mulheres discretas com pouca maquiagem, que aguardam sozinhas pelo cliente; há mulheres com maquiagem carregada, que conversam e riem em grupo. Há mulheres que aguardam serem abordadas; há mulheres que abordam o cliente. Nas mesas, garrafas de bebida e restos de cigarros evocam a mulher profana, a mulher-mercadoria.

Durante os encontros, pôde-se perceber que tanto para as freiras quanto para as prostitutas, a pergunta “O que é ser mulher?” soava quase como uma pergunta inquiridora. As respostas eram marcadas ora por períodos de silenciamento, ora por respostas rápidas que vinham num fôlego. Elas pareciam surpreendidas e “encurraladas” pela pergunta. Ao verem o gravador, prestes a ser ligado, repetiam “ser mulher... o que é ser mulher...”. A tensão fazia-se presente; o discurso fazia-se lugar de “não-ditos”. O sujeito descentrado, constituído pelo “Não-um”, era envolvido pela ideologia (PÊCHEUX, 1997a) e tentava dar uma aparência de fechamento ao discurso.

Na sequência, apresentamos as condições de produção do discurso das mulheres e os procedimentos para a análise.

4.3 AS CONDIÇÕES DE PRODUÇÃO DO DISCURSO SOBRE “SER MULHER”

A noção de condições de produção, sob a perspectiva da AD, foi proposta por Pêcheux, em 1969. Na ocasião, o idealizador dessa linha teórica questionou a noção de condições de produção advinda da Análise de Conteúdos e a noção psicolagizante de um sujeito ciente de suas intenções. Na época da AAD-69, a noção foi reformulada a partir da noção descritiva de “circunstâncias” de um discurso (cf. MALDIDIER, 2003, p. 23).

Malidier (2003) explica a origem do conceito. Advindo do Marxismo, ele era utilizado em psicologia social. Em AD, tratou-se de uma tentativa para caracterizar, nos termos de uma teoria social, os elementos do esquema de comunicação de Jakobson.

Segundo a autora,

A referência às condições de produção designava a concepção central do discurso *determinado* por um “exterior”, como se dizia, então, para evocar tudo o que, fora a linguagem, faz com que um discurso seja o que é: tecido histórico-social que o constitui. Ao mesmo tempo, tinha um papel operatório na construção do *corpus*: verdadeiro filtro, pode-se dizer mais tarde, para selecionar as sequências discursiva que formam o espaço fechado do *corpus* (MALDIDIER, 2003, p. 23)

A essa noção de condições de produção subjaz a ideia de “construção do *corpus* como conjunto de sequências dominadas por um estado supostamente estável das condições de produção” (MALDIDIER, 2003, p. 23). No decorrer dos estudos da AD, a noção veio sendo reformulada.

Courtine (2009, p. 68) reconfigura a noção de condições de produção a partir da noção de formação discursiva. Seu objetivo é delinear uma forma de *corpus* que mantenha a possibilidade de identificar, na materialidade dos discursos, o efeito inscrito das contradições ideológicas de classe.

Segundo Rasia (2004), ao abordar as condições de produção como heterogêneas umas em relação às outras, circunscrevendo-as ao campo da contradição inerente à materialidade dos discursos, Courtine, em um texto de

1981³², promove a ressignificação da noção. De acordo com Rasia (2004, p. 120), o fundamento da proposição de Courtine é que

Ao lado da determinação histórica do já-la, também opera o lugar do impensado, que emerge nas contingências históricas em que os preconstruídos trabalham, lugar esse de ancoragem do extralinguístico exterior ao objeto linguístico específico. É esse lugar do impensado que desestabiliza a noção das condições de produção enquanto vetor, conforme as definia Pêcheux (1969), porque, ao invés de uma direção orientada, o que se tem, a partir da relação plural e contraditória da FD com seu interdiscurso, são deslocamentos dos sentidos previstos.

Em nosso trabalho, recortamos o universo discursivo, entendido por Courtine (2009, p. 54) como “o conjunto potencial dos discursos que poderiam ser objetos de um tratamento” para chegarmos ao campo discursivo do feminino. Um campo discursivo é definido pelas condições de produção específicas que, segundo Courtine (2009, p. 54), garantem a legitimidade dos campos considerados.

Segundo Maingueneau (1997), há a necessidade de se delimitar e de se restringir a análise mesmo no interior dos campos discursivos, a fim de se aumentar a capacidade analítica. O autor propõe a delimitação dentro do campo discursivo a partir da categoria de espaço discursivo. Segundo o autor (1997, p. 117), o espaço discursivo delimita um subconjunto dentro do campo discursivo e liga, pelo menos, duas formações discursivas que, provavelmente, mantenham relações privilegiadas, cruciais para a compreensão dos discursos considerados.

Nesta pesquisa, trabalhamos em dois espaços discursivos, que estamos nomeando espaço sagrado (da religião) e espaço profano (da prostituição). A noção de espaço discursivo está relacionada às condições de enunciação e tem relação com a noção de FD.

A partir disso, analisamos o discurso das mulheres com base em duas FDs: a FD do discurso das freiras, que estamos nomeando FD Sagrada e a FD do discurso das prostitutas que estamos nomeando FD Profana. Vale ressaltar que tomamos a FD como heterogênea, isto é, como um espaço que comporta a igualdade e a diferença.

³² O texto discutido pela autora é *Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse Du discours; à propôs Du discours communiste adresse aux chrétiens* (Language, (62): 9-127, Paris, juin 1981.

Consideramos, a partir de Pêcheux (2002) que a língua das mulheres cujos discursos estamos analisando é uma língua fissurada que comporta um espaço de exterioridade semanticamente estável e um espaço de deslocamento de sentido. No primeiro espaço, há proibição de interpretação. Nele, pressupõe-se o uso de proposições lógicas de verdadeiro ou falso, com interrogações disjuntivas (PÊCHEUX, 2002), que, neste trabalho, estão sendo associadas, ao “ser ou não ser santa?” (na língua das freiras) ou “ser ou não ser puta?” (na língua das prostitutas). No outro espaço, pressupõe-se uma transformação desse sentido e, quem sabe, a possibilidade de apagamento das dicotomias entre as mulheres dos dois grupos mediante o trabalho da história, da língua e do sujeito.

No espaço semanticamente estável, a linguagem se organiza para abrigar a evidência, isto é, o “efeito ideológico que provoca no gesto de interpretação a ilusão de que um enunciado quer dizer o que realmente diz” (ORLANDI, 2004, p. 44); no outro, há as falhas, os equívocos, os lapsos que podem estilhaçar o sentido de “ser mulher”.

Para realizar a análise, recortamos sequências discursivas de referência (sdr) dos espaços sagrado e profano. O recorte, para Orlandi (1984, p. 14), é uma unidade discursiva, ou seja, “fragmentos correlacionados de linguagem-situação”, cuja noção se relaciona com as condições de produção dos discursos e com o gesto do analista, que recortará as sequências discursivas de acordo com seu tema e com os objetivos propostos na pesquisa.

Para fazer os recortes, foi necessário ultrapassar a superfície linguística e buscar efeitos de sentido possíveis para o “ser mulher” em cada um dos espaços considerados. Esses efeitos de sentido são percebidos pelo analista e estão relacionados à noção de tema do discurso. Courtine (2006, p. 158) define tema de discurso como “um elemento que figura no intradiscurso de uma sequência cuja importância é acentuada, marcada na cadeia” e menciona que, para apreendê-lo, o analista deve afastar-se das estruturas meramente linguísticas. Segundo ele (2009, p. 160), tal posição nos levaria a pensar que os discursos “falam por si próprios”, dando espontaneamente, com sua forma linguística, as chaves para sua interpretação.

Com base no que precede, recortamos as sequências discursivas de referência dos discursos das freiras e das prostitutas a partir de temas³³ que estão relacionados ao domínio de saber das duas FDs (Sagrada e Profana) com as quais as mulheres dos dois grupos estabelecem relação (de identificação, contraidentificação ou de desidentificação).

Como essa seleção já constitui a análise, apresentamos as sequências, junto às análises e à discussão, no próximo capítulo.

³³ Agradecemos à professora Aracy Ernst-Pereira que, na leitura do texto de qualificação, apontou possibilidades de recorte dos temas.

5 AS ANÁLISES: SER MULHER É: O QUE A LÍNGUA DAS FREIRAS E A LÍNGUA DAS PROSTITUTAS SUPORTAM E O QUE DESSAS LÍNGUAS TRANSBORDA

Nesta parte da tese, apresentaremos as análises das SDRs selecionadas no *corpus*. Antes, abordaremos a questão da língua na AD.

5.1 A NOÇÃO DE LÍNGUA NA AD E O FUNCIONAMENTO DO DISCURSO DAS FREIRAS E DAS PROSTITUTAS CONTEMPORÂNEAS

A noção de língua saussuriana, ponto-chave de uma ciência sem sujeito, é um constante objeto de reflexão. Em meio a questionamentos e elucubrações no campo da linguagem, chegou-se ao postulado de que a língua, na perspectiva saussuriana, que se institucionalizara como *Um*³⁴, tinha a sua contraparte, isto é, era constituída pelo *Não-Um*.

O cerne da problemática era o reconhecimento do sistema e a dificuldade de renunciar ao sujeito pela maioria dos pós-saussurianos. Milner (1987), por exemplo, aceitou que havia uma estrutura linguística, mas insistiu na ideia de que o sujeito, mesmo excluído, é o ponto em que cessa a autonomia do *Um*. O autor argumentou que o sujeito bate à porta do *Um*, que ele faz barulho na armadura que o encapsula e que a Linguística se estrutura pelo ponto de cessação que ela mesma faz questão de ignorar (MILNER, 1987, p. 25).

Observamos, com isso, que Milner (1987) reconheceu a língua enquanto forma invariante, isto é, como o núcleo que, em cada uma das línguas, suporta sua unicidade e sua distinção (MILNER, 1987, p. 12), admitindo “a cisão da língua com a palavra cuja mecânica, abertamente ou não, funciona em todas as versões comuns

³⁴ A língua enquanto sistema.

da Linguística” (1987, p. 12). No entanto, reivindicou a “outra” com a qual a própria língua saussuriana se identifica se desidentificando. Essa é a alíngua³⁵, parte que escapa para o não-idêntico: o equívoco e aquilo que o promove, tudo o que suporta o duplo sentido e o dizer em meias-palavras, comuns em nossas conversações (idem, p. 13).

Para Milner (1987), essas duas partes convivem na partição do correto/incorreto que ocupa lugar central nas gramáticas e nas descrições linguísticas. A partir da leitura que faz de Milner (1997), Teixeira esclarece que

O autor analisa a posição pela qual Saussure confere cientificidade à linguística como a afirmação do ideal da ciência. O ideal da ciência, como instância simbólica, refrata-se em seu correlato imaginário: uma ciência ideal, que por suposição a encarna. Na interpretação de Milner, Saussure busca autorizar uma ciência referindo-a aos princípios que lhe permitem o reconhecimento como figura ideal (a semelhança da lógica, da matemática, das ciências biológicas). Isso implica conceber a língua – objeto da ciência – como completude, sustentada no fato de não ser falada por ninguém cujo ser seja especificável (ibid., p. 26).

Observamos, assim, que, para Milner (1987, p. 26), a língua como Todo faz parte de um imaginário que se sustenta a partir do não-Todo. Para ele, a língua é a rede pela qual a alíngua falta, ainda que, em si mesma, “a rede não deve comportar nenhuma falta”. Nessa bipartição, a língua, comportando a alíngua, toca o real, espaço do indizível que, no próprio objeto cercado, volta a comprometer, como não-Todo, a ordem que seu apagamento permitiu estabelecer.

Teixeira (2000), assim como Milner (1987), considera que irrompe, na simetria das regras e dos paradigmas, exatamente aquilo que corrompe essa simetria e que a regra simultaneamente busca apagar. O homem, sim, está na língua, mas como “ausência” (afanizado), como impossibilidade que insiste em se dizer. Para a autora, “o mesmo movimento pelo qual a linguística se institui como um lugar de saber diz que é possível ver a marca de um ausente, de um não-dito”. Essa interpretação faz aparecer a falha que o próprio real da língua vem escrever na linguística (cf. TEIXEIRA, 2000, p.113).

³⁵ O termo alíngua é usado por Milner, no texto O amor da língua (1987), para fazer referência ao termo *lalangue*, usado por Lacan para definir a articulação do desejo à língua. (TEIXEIRA, 2000, p. 112). O conceito de *lalangue*, elaborado por Lacan, por sua vez, tem o objetivo de dar conta da equivocidade que trabalha sem cessar a língua, isto é, impõe limites ao de língua. Refere-se àquilo que pode ludibriar a univocidade inerente a qualquer nomeação.

Sem adentrar no espaço de divergências suscitadas por Saussure quando propôs a noção de língua enquanto sistema e, ao mesmo tempo, deixou a “descoberto” os anagramas³⁶, nesta tese, guiamo-nos pela noção de língua da AD. Sendo assim, consideramos o sistema, de cuja organização depreende-se a regra, o sistemático, mas levamos em conta sobretudo o desarranjo, isto é, as falhas, os equívocos, os deslizes que nos permitem “escutar” o sujeito que fala.

Segundo Orlandi (2004), para a AD, a noção de estrutura é insuficiente, posto que ela homogeneiza a ideia de organização, arranjo, combinatória. Nessa linha teórica, a noção de materialidade leva-nos às fronteiras da língua e nos faz chegar à consideração da ordem simbólica, incluindo nela a história e a ideologia. A partir da materialidade, chegamos à falha da língua e da história (equívoco, interpretação) e também aos sujeitos, podendo compreender de que modo o discurso funciona e produz sentidos.

Assim, consideramos que o sistema linguístico é o mesmo para diferentes sujeitos ou, nas palavras de Pêcheux, o sistema é o mesmo “para o materialista e para o idealista, para o revolucionário e o reacionário, para aquele que dispõe de um conhecimento dado e para aquele que não dispõe desse conhecimento” (PÊCHEUX, 1997b, p. 91). Porém, atentamos para o não-fechamento da língua e refletimos sobre a língua a partir do “que não é ela”, isto é, a partir da história, das instituições, das circunstâncias (TEIXEIRA, 2000).

Chegamos, assim, ao real da língua “enquanto base material significativa em que se inscrevem as repetições, as falhas, os deslocamentos” (cf. MARIANI, 1996, p. 90). Segundo Pêcheux (2002), não procuramos o real, nós o encontramos, tropeçamos nele. Para isso, a primeira exigência consiste em dar o primado aos gestos de descrição das materialidades discursivas. Uma descrição, nesta perspectiva, não é uma apreensão fenomenológica ou hermenêutica na qual descrever se torna indiscernível de interpretar: essa concepção da descrição supõe, ao contrário, o reconhecimento de um real específico sobre o qual ela se instala: o real da língua (cf. MILNER, 1987) e o real da história (cf. PÊCHEUX, 2002).

³⁶ Teixeira (2000, p. 121) menciona a crítica de Pêcheux e Gadet (em *A língua improvável*) a autores que não reconhecem nos anagramas saussurianos o equívoco na língua. De acordo com os dois autores, a língua saussuriana não exclui a *lalangue*.

Essa proposta, advinda de Pêcheux, é também compatível com a teoria lacaniana em que o registro do simbólico é pensado como uma ordem afetada pelo real e, por isso, não-fechada, incompleta, não-toda. Segundo Ferreira (2000, p. 108),

A relação com o equívoco afeta toda língua. Sob diferentes formas, encoberto por diferentes marcas sintáticas, o equívoco se manifesta, vem à tona e ganha corpo e significação. O modo de materializar-se pode ser pelo viés da falta, do excesso, do repetido, do parecido, do absurdo, do *non-sense*, e por aí se estendem as possibilidades. O que há de comum em todas elas é a ruptura do fio discursivo e o impacto efetivo na condição do fazer e desfazer sentidos.

Para a autora, a língua é um sistema sintático passível de jogo. Dentro desse espaço, as marcas significantes da língua são capazes de deslocamentos, de transgressões, de rearranjos. É isso que faz com que um determinado segmento possa ser ele mesmo ou o outro. Assim, na língua e pela língua, conseguimos compreender os processos de interpelação-identificação que constituem os sujeitos de nosso *corpus*, os quais dão sentido ao “ser mulher” nos espaços sagrado e profano.

Com a desconstrução da materialidade linguística, iremos observar os pontos em que a descrição e a interpretação, funcionando como num “batimento”, conforme aponta Pêcheux (2002), permitem-nos identificar as posições-sujeito ocupadas por freiras e por prostitutas. Essas posições, em nosso trabalho, são efeitos dos processos de identificação e de contraidentificação de freiras e de prostitutas com os saberes das FDs convocadas pelas mulheres desses dois grupos.

Na AD, podemos considerar a língua como a base comum do discurso das freiras e das prostitutas, mas o discurso de cada uma sobre o “ser mulher” será diferenciado, haja vista que os sujeitos femininos colocam a língua em funcionamento para se representar como sujeitos femininos de dois grupos que, como mulheres, tiveram sua história silenciada. As condições sócio-históricas nos mostram que as freiras, em sua maioria, construíram sua história entre os muros dos conventos, dos colégios de meninas, entre as mulheres pobres das comunidades de periferia. As prostitutas construíram sua história sob cacetetes, prisões, deboches.

Com o objetivo de analisar o discurso das mulheres desses dois grupos, recortamos sequências discursivas de referência (sdrs) com base em saberes que

foram emergindo na leitura do *corpus*. Para que percebêssemos esses saberes, foi preciso nos deslocar daquilo que Pêcheux (2002) denominou de obsessão pelo logicamente estabilizado e atentarmos para elementos da exterioridade que, abrigados no interdiscurso, passaram a funcionar quando convocados por uma FD.

A seguir, apresentamos as sequências discursivas de referência que serão discutidas de maneira a responder as perguntas de pesquisa elencadas na introdução: que saberes as freiras e as prostitutas recortam ao ocuparem as posições-sujeito autorizadas em seus espaços sociais?; que outras posições-sujeito as mulheres dos dois grupos ocupam no processo de interpelação-identificação? que ressignificações elas dão ao “ser mulher” em seus espaços discursivos? quais foram as relações de gênero vivenciadas pelas mulheres desses dois grupos específicos? que efeitos essas questões promovem na questão da identidade?

5.2 OS SABERES QUE SUPORTAM E OS SABERES QUE TRANSBORDAM O “SER MULHER” NOS CONVENTOS E NOS PROSTÍBULOS

Nesta parte da tese, procuraremos responder às perguntas de pesquisa que nortearam a análise. Com essa intenção, apresentaremos os saberes que as freiras e as prostitutas recortaram do interdiscurso ao responderem à pergunta “O que é ser mulher?”. A partir da relação que essas mulheres estabelecem com esses saberes, discutiremos as posições-sujeito ocupadas por elas nos processos de interpelação-identificação.

Entre os saberes que emergiram durante as leituras e releituras do *corpus*, selecionamos a **disciplina**, os **riscos** e **perigos**, a **maternidade**, a **profissão**, a **liberdade** e o **prazer**. Também destacamos, nessas sequências, a referência à mulher.

Esses elementos compõem as SDRs que recortamos da fala das freiras e da fala das prostitutas, ao observarmos sua recorrência nas respostas das mulheres (conforme se pode observar no *corpus*, Anexo A). O recorte de SDRs com os

mesmos saberes não significa, entretanto, que o sentido das palavras para as mulheres dos dois grupos seja o mesmo. Na AD, o caráter material do sentido das palavras consiste na dependência constitutiva do que Pêcheux trata como “o todo complexo das formações ideológicas” (1997b, p. 160). Nas palavras de Pêcheux (1997b, p. 162),

Diremos, nessas condições, que o próprio de toda formação discursiva é dissimular, na transparência do sentido que nela se forma, a objetividade material contraditória do interdiscurso, que determina essa formação discursiva como tal, objetividade material essa que reside no fato de que “algo fala” (*ça parle*) sempre antes, em outro lugar e independentemente, isto é, sob a dominação do complexo das formações ideológicas.

Esse “todo complexo das formações ideológicas” (e o interdiscurso intrincado neste processo) representa a Ideologia que, segundo Pêcheux (1997b, p. 162), fornece “a cada sujeito” sua “realidade” enquanto sistema de evidências e de significações experimentadas.

Nas sequências que serão analisadas, iremos discutir de que modo a Ideologia fornece às mulheres dos dois grupos a “sua” realidade, interpelando-as como sujeitos, levando-as a ocuparem determinadas posições-sujeito. Conforme salienta Courtine (2009, p. 86), a posição-sujeito, na AD, não é o sujeito gramatical, tampouco o sujeito da enunciação. Essa categoria é uma função vazia, lugar do sujeito universal próprio a uma determinada FD.

Após a análise das sequências, apresentaremos nossas reflexões sobre o processo de interpelação-identificação das freiras e das prostitutas e discutiremos as relações de gênero pertinentes a esses dois grupos femininos específicos. Com isso, apresentaremos também nossas reflexões sobre a identidade feminina sob o viés da subjetividade, inserindo-nos nos Estudos Feministas contemporâneos que postulam uma representação de gênero de mulheres de grupos específicos intersectada com variadas posicionalidades.

Eis os saberes recortados dos espaços sagrado e profano e a análise que fizemos.

5.2.1 A (in)disciplina

- **Espaço sagrado**

SDR1 – **Talvez** o próprio... A própria vida de **oração** tenha diferença. Não que a mulher mãe não tenha a sua vida de **oração**, mas talvez não tão... É mais forte assim. Não é que... De uma certa forma, é uma regra de vida. **Nós**... A oração, mas é uma coisa em que com o tempo *você* aprende a ter gosto, a **gente** tem todo um processo de... Gosto pela oração. Então talvez essa seja uma diferença que também é uma coisa que diferencia **nós** das outras mulheres porque assim, mulher, jovem. Qual é o teu próximo passo? Construí... Constituir família, ser mãe. E **nós**, como mulher da vida religiosa. Então, nosso próximo passo, sermos irmãs, mas nessa vida de oração, que isto mais assim externaliza o que a gente vive dentro da gente demonstra externaliza com as orações. Sim, através de orações, porque é na oração que *você* vai *ãã* avaliar como é que *você* está vivendo seu dia-a-dia. *Você* vai fazer a diferença. Claro que tem muitas mães também que ou mulheres, sendo mães ou não que também têm uma vida de oração, mas não como uma regra de vida. (Freira A)

SDR2 – **Nós** queremos representar Maria. Ainda que não consigamos, né porque é tudo um processo de sermos jovens. Mas algumas irmãs já conseguem pela disciplinação. Eu penso o que **ela** faria se estivesse no meu lugar. (Freira E)

SDR3 – A minha opção de vida é essa. **Eu** não vou ir contra a minha opção de vida, né. O que me sustenta na vida religiosa é a **oração**. (Freira D)

SDR4 – É é verdade a **mulher** cresceu muito na sociedade, mas, às vezes, ela se deixa ... A **mulher** empresta seu próprio corpo, **ela** acaba sendo um objeto de venda, mas ela precisa se cuidar um pouco para não se perder para não se deixar vulgarizar. Deve manter assim a sua personalidade, seu ser mulher, essa questão da delicadeza, do cuidado. O corpo feminino, né. A delicadeza, o respeito, e principalmente a questão assim ó da... da... Sinceridade. Eu acho que a mulher precisa resgatar essa questão da transparência que faz ela ser mulher. Ser mulher é assim como... A delicadeza, cuidado. (Freira C)

SDR5 – A **mulher** sendo tão... Como é que eu vou explicar. Não vou dizer diminuída, mas escrava de suas próprias paixões, né dos sentimentos, dos instintos **ela** tem levado muitas vezes isso a **mulher** tem levado o homem e a sociedade à decadência. (Freira E)

A **disciplina**, materializada nas palavras regra, oração (SDR1 e SDR3), disciplinação (SDR2) e na expressão “representar Maria” (SDR2) marca a posição-sujeito freira. Na linguagem, essa posição é representada pelo uso dos pronomes **nós** (SDR1; SDR2) e **eu** (SDR3), os quais marcam a inserção dos sujeitos falantes no grupo das freiras.

Ao ocupar a posição-sujeito freira, os sujeitos femininos contrapõem a **disciplina** à **indisciplina**. Esse saber, materializado nas expressões objeto de venda, diminuída, escrava de suas próprias paixões e dos instintos (SDR4 e SDR5), é recortado para fazer referência à mulher do espaço social. Na linguagem, essa referência é marcada pelo uso do pronome da terceira pessoa (ela), com o qual as freiras fundam a representação da outra mulher e, ao mesmo tempo, procuram dela manter distanciamento.

Observamos, assim, que, para as freiras, ser mulher no espaço sagrado é ser disciplinada, ter força de vontade para seguir a vida que escolheu; ser mulher fora desse espaço é ser escrava das paixões, ser dissoluta. Ao se representarem como disciplinadas, as freiras que responderam à pergunta se inscrevem na FD sagrada e assumem uma posição-sujeito condizente com o “discurso do bom sujeito” (cf.

PÊCHEUX, 1997b, p. 215). Os sujeitos falantes se colocam em relação de igualdade com o seu grupo (das freiras) e em relação de diferença com as mulheres de fora dos conventos.

Na SDR1, a freira, na tentativa de ratificar a diferença, antecipa o que a pesquisadora vai dizer (ou pensar) e tenta “fechar” o sentido de “ser mulher” em seu espaço discursivo, conforme se pode observar:

Talvez o próprio... A própria vida de oração tenha diferença. Então **talvez** essa seja uma diferença que também é uma coisa que diferencia **nós** das outras mulheres porque assim, mulher, jovem. Qual é o teu próximo passo? Constru... Constituir família, ser mãe. E **nós**, como mulher da vida religiosa. Então, nosso próximo passo, sermos irmãs, **mas** nessa vida de oração, que isto mais assim externaliza o que a gente vive dentro da gente demonstra externaliza com as orações. (Freira A).

Esse mecanismo, chamado antecipação, é uma estratégia discursiva com a qual o sujeito se coloca no lugar em que o seu interlocutor “ouve” suas palavras e se antecipa quanto ao sentido que elas produzem (ORLANDI, 2003, p. 39). Entretanto, ao usar essa estratégia, o sujeito feminino equivoca-se e mostra hesitação (marcada no discurso pelo silêncio e representada graficamente pelas reticências). A hesitação, observada na fala do sujeito feminino vem marcada também, na linguagem, pelo uso do advérbio *talvez* e da conjunção adversativa *mas* na mesma sequência SDR1.

A palavra *talvez* que, de acordo com o dicionário, indica uma possibilidade, mas não a certeza; e a conjunção *mas* que, *de acordo* com a gramática, introduz um segmento que denota basicamente uma oposição [...] ao que foi dito, no discurso da freira, marcam o movimento do sujeito no processo de interpelação-identificação.

Com esse movimento, não há mais identificação plena com a FD Sagrada. Ao duvidar de que a oração diferencia as mulheres do espaço sagrado das mulheres do espaço social, a freira se contraidentifica com os saberes dessa FD e relativiza seu retorno à forma-sujeito que organiza seu discurso. O sujeito feminino ocupa a posição de “mau sujeito” e, conforme Pêcheux (1997b, p. 215), luta, no seu próprio

terreno (no espaço sagrado), contra a evidência ideológica. Essa posição (de mau sujeito) marca a diferença no grupo das freiras.

A seguir, discutiremos de que modo as prostitutas recortam a **disciplina** no seu espaço.

- **Espaço profano**

SDR6 – Eu queria ver na mulher, em algumas, mais **disciplina**, mais sabedoria, porque elas não sabem... Elas têm que tentar saber o que elas não... Não... Não buscam... Elas tentaram buscar. Para **aprendermos** mais, para **sabermos** mais. Porque o pouco que eu sei... Eu transmito para as outras pessoas. (Prostituta F)

SDR7 – Eu gostaria que todas as pessoas... **Cuidada...** Tive sempre muito **cuidado** com meus dentes... Tenho 50 anos (Prostituta F). **Sou** mãe de um sargento, **sou** mãe de uma filha casada... E **eu** me admiro **eu** como mulher... (idem)

SDR8 – Mulher **disciplinada** ela tem que agir diante dos fatos que **nós** convém. (idem)

No espaço profano, a **disciplina** emerge associada à falta, ao que as prostitutas não têm. Por não terem disciplina, elas não têm cuidado com o próprio corpo. Nesse discurso emerge também a questão do saber, do conhecimento. Há uma crítica às prostitutas que não sabem (fazer seu trabalho), que não se cuidam (das doenças venéreas).

Entretanto, ainda que a imagem da prostituta como a mulher que não se cuida emerja no discurso e seja ratificada em “a mulher disciplinada tem de agir como nós convém” (SDR 8), o sujeito feminino marca também a diferença no grupo das prostitutas.

Essa diferença pode ser percebida no uso do pronome indefinido “algumas”, na passagem, “eu queria ver na mulher, *em algumas*, mais disciplina” (SDR6), momento em que o sujeito feminino relativiza a imagem da prostituta. Do mesmo modo, ao dizer “Tive sempre muito **cuidado** (com meus dentes)” e “**Eu** me admiro **eu** como mulher” (SDR7), a prostituta que fala procura escapar à padronização. A diferença entre as mulheres do mesmo grupo (das prostitutas), marcada no discurso pelo saber e pelo cuidado, mostra que não há identificação plena do sujeito falante com a FD Profana e também que não há homogeneização no grupo das mulheres do espaço profano.

A seguir, apresentaremos os **riscos** e **perigos** nos dois espaços que estamos discutindo.

5.2.2 Riscos e perigos

- **Espaço sagrado**

SDR9 – **Nós** queremos representar Maria. Ainda que não consigamos, né porque é tudo um processo de sermos jovens. Mas **algumas irmãs** já conseguem pela disciplinação. **Eu** penso o que **ela** faria se estivesse no meu lugar. (Freira E)

No discurso das freiras, os **riscos** e **perigos** são materializados pelos verbos querer e conseguir. O verbo querer representa o desejo de cumprir o papel designado pela Igreja e também a identificação com a FD Sagrada que determina que as freiras devem representar Maria. Com o uso do **nós**, o sujeito feminino, coloca-se estrategicamente no grupo das mulheres designadas para representar Maria e tenta manter uma unidade. Com o uso do **eu** [penso o que ela faria se

estivesse em meu lugar], a freira marca o desejo de ter disciplina, de ser fiel aos desígnios de Deus e traz a imagem de Maria como modelo de resistência às tentações.

O verbo conseguir, sobre o qual incide a negação, mostra a impossibilidade de algumas freiras jovens representarem Maria. Nessa sequência, observamos a relativização do retorno do sujeito à forma-sujeito que organiza seu discurso, pertinente à contraidentificação. Em nossa análise, consideramos que, na posição-sujeito freira, os saberes mencionados marcam também a diferença no grupo das religiosas. Há freiras jovens que, por não serem disciplinadas, não conseguem imitar Maria e há freiras mais velhas que conseguem pela disciplinação. Podemos dizer, assim, que há diferença entre as mulheres do grupo das religiosas.

- **Espaço profano**

SDR10 – Há riscos e perigos. A **gente** pisa fora... Da casa. Tá sempre **arriscando** e tem mulheres que não têm medo... (Prostituta F)

SDR11 – A gente faz o que pode, **arrisca** até a saúde... Vai que fura uma camisinha... **Adquire** uma doença. Não conhece... Qualquer um pagando a gente tem que ir, a gente não sabe, quem vê cara não vê coração. (Prostituta H)

SDR12 – O preconceito... **Pelo que** a gente faz. Quando ganhei minha filha, ela tinha três meses. Aí eu deixei de ser uma dona de casa ...e ... **deixei de ser uma dona de casa, uma pessoa, né...** Pra ficá **aqui**. (Prostituta G)

Os **riscos** e **perigos**, no discurso das mulheres do espaço profano remetem à imagem da prostituta como a mulher transgressora que deveria ser excluída do convívio social e confinada aos prostíbulos. Essa representação social da prostituta foi construída no princípio das práticas femininas venais, reforçada na era cristã e

ratificada em períodos em que as doenças ligadas à sexualidade atingiam a sociedade.

Na Idade Média, quando a virgindade era proclamada como ideal cristão, a prostituta era considerada a contraparte da mulher dos conventos, isto é, era a mulher que tinha o corpo aberto para servir aos homens. Sendo assim, era a pecadora, a transgressora das normas vigentes, a filha do diabo e representante de Eva, que deveria viver escondida nos bordéis e nos prostíbulos.

Entre as mulheres destes dois grupos, situava-se a mulher do espaço social. Sua imagem era associada à família, à obediência às normas determinadas pelos homens. Na SDR12, o sujeito falante marca a diferença entre as mulheres do espaço social e as mulheres do espaço profano. Ao dizer “deixei de ser uma dona de casa, uma pessoa, né para ficar aqui”, ela se identifica plenamente com a FD Sagrada, que propalava que a mulher que vivia nos prostíbulos não era considerada uma pessoa, pois não era casada e também não tinha filhos.

Nas SDRs 10 e 11, as prostitutas que enunciam subvertem o sentido das palavras **riscos** e **perigos** e se colocam como alvos, como mulheres que têm motivos para terem medo. Ao dizer “a gente pisa fora... da casa”, o sujeito feminino remete à imagem das prostitutas associadas a mulheres que não podiam circular livremente fora do seu espaço. Nessas passagens, elas ratificam a diferença entre elas e as mulheres do espaço social e usam o medo para marcar a diferença, conforme se pode perceber na passagem “Há mulheres que não têm medo” (SDR10).

Nessas sequências, a memória traz para o discurso a imagem da prostituta como a mulher que era acusada de propagar a devassidão e as doenças, de perturbar a ordem pública, de facilitar o adultério e, mais ainda, de desencadear a ira divina. Conforme Farge e Davis (1991, p. 461), as prostitutas eram, em praticamente todo o mundo, “apontadas a dedo”.

Segundo Farge e Davis (1991), em diversos países europeus, medidas foram tomadas para identificá-las. Na Alemanha, elas passaram a usar um vestuário especial, foram proibidas de participar da vida pública e de festejos religiosos e, quando morriam, eram enterradas em cemitérios especiais. Elas eram perseguidas e excluídas do convívio social. Quando apanhadas pela polícia, eram levadas em

carroças cheias de mulheres, para os hospitais ou lugares em que eram encarceradas. A dinâmica social, higiênica, médica e policial exigia que elas fossem excluídas e perseguidas.

Segundo Walkowitz (1991, p. 410), a polícia foi encarregada de limpar as ruas e teatros, isto é, de tirar as prostitutas das ruas, liberando o espaço para as mulheres respeitáveis. As prostitutas eram obrigadas a registrar-se em uma polícia de costumes, a submeter-se à inspeção médica e a residir em bordéis registrados.

Em Paris, as prostitutas ficaram proibidas de aparecerem em público de alguma maneira que atraísse a atenção sobre si antes que as luzes das ruas se acendessem e tinham de estar decentemente vestidas. Em Hamburgo, o código municipal regulava pormenorizadamente o vestuário das mulheres de má fama e as zonas onde lhes era permitido circular. A intenção era controlar as deambulantes clandestinas, mulheres não registradas que, com cores vistosas comportamento provocante e olhares vergonhosos, se esforçavam por atrair a atenção dos transeuntes (WALKOWITZ, 1991, p. 412).

Nessa posição-sujeito, a prostituta marca a diferença entre as mulheres dos prostíbulos e as mulheres do espaço social. Na SDR10, ao dizer “A **gente** pisa fora... da **casa**. [...] e tem **mulheres** que não têm medo... (Prostituta F), a inserção do sujeito falante (a gente) no grupo das prostitutas mostra a identificação com a imagem das mulheres que têm medo; o uso da terceira pessoa (há mulheres) faz referência a outras mulheres (do espaço social), que “não têm medo”. Observa-se, assim, a diferença (o medo) entre as prostitutas e as mulheres do espaço social.

Na sequência, apresentaremos outros saberes encontrados no *corpus*. Na evidência, eles apontam para uma imagem atualizada das freiras e das prostitutas.

5.2.3 A maternidade e a profissão

- **Espaço sagrado**

SDR 13 – Para mim ser mulher é ser pessoa geradora de vida, né? Porque nada mais que a mulher pode gerar novas vidas. **Ser mulher** é gerar vida através daquilo que se passa assim, não propriamente somente tendo filhos, mas fazer com que as pessoas tenham mais vida. Mas através do trabalho da **gente** dar a vida por aquilo que a **gente** faz. Para mim **ser mulher** é dar (ênfase) a vida e cuidar da vida.(FREIRA C)

SDR 14 – Ser mulher no espaço religioso principalmente tendo Maria como modelo. Maria que foi a **mãe** que ensinou seu filho, assim como **nós** fazemos através do trabalho na sociedade, né? Trabalho voltado assim esse **cuidado como mãe** (FREIRA C).

Observamos, nas SDRs 13 e 14, que as freiras ocupam a posição-sujeito mãe. Essa posição provisória, ocupada por meio do trabalho que realizam, é materializada por meio do “cuidado” que elas têm com os filhos de outras mulheres, comparado ao “cuidado” de mãe. Ao ocuparem essa posição-sujeito, elas continuam inscritas na FD Sagrada, mas agora pelo viés da representação da mulher do espaço social. Conforme as condições sócio-históricas, ser mãe era, segundo a Igreja Católica, a única maneira de as mulheres do espaço social se redimirem.

Ao mesmo tempo, as freiras recortam saberes de uma outra FD, a profissional. A partir dessas duas posições-sujeito, elas se identificam com Maria, que cuidou do filho e, ao mesmo tempo, com a mulher que exerce uma profissão, que trabalha fora de casa. Em escolas e creches, elas exercem a função de cuidadoras dos filhos de outras mulheres.

- **Espaço profano**

SDR15 – Complicado... Mãe verdadeira é aquela que cuida do seu filho e não deixa faltar nada em casa. Quem trabalha como **nós** trabalhamos aqui para não deixar faltar nada. (PROSTITUTA H)

SDR16 – Aqui dentro é um trabalho, né. **Somos** profissional e lá fora a gente tem uma vida, **somos** mãe, dona de casa, vó. É difícil. **Ser mulher** é misturar as **duas mulheres** É a **gente** dá conta... Mas não é fácil. É muito difícil. (Prostituta G)

SDR17 – Ser mulher é... Depende da situação. A **gente** vira mulher da vida é outro jeito, mas não deixei de ser família. Varia de pessoa para pessoa, de situação. **Eu**, por exemplo, já passei por tantas. Fui casada, fui sozinha, tô com companheiro há 30 anos. A minha melhor escola é a da vida. **Eu** tive só um ano de colégio. Quando criança, passei fome. Não fui amada pelo primeiro marido, nem pelo segundo. **Perdi um filho. Aí começou meu martírio.** (Prostituta J)

SDR18 – **Eu** não queria ser o que **eu** sou hoje porque aqui **eu** estou aqui, mas **eu** sou uma profissional, tirei enfermagem, tirei cabeleireira, manicure. (Prostituta F)

SDR19 – A **mesma mulher** que está lá a **advogada**, a **doutora** o nosso trabalho não muda nada. (Prostituta F)

As prostitutas também ocupam a posição-sujeito mãe, mas estrategicamente, associam a imagem da mãe que se sacrifica pelo filho ao trabalho ao trabalho que realizam (prostituição). Assim, ser uma “mãe-prostituta” e usar o corpo para não deixar faltar nada ao filho é ser “quase santa”. A imagem da prostituta é, assim, construída à imagem de Maria (como mãe) e à imagem da mulher do espaço social (como profissional). Elas trazem para o discurso a imagem da mãe que faz sacrifício pelo filho e instituem um discurso de redenção. Na SDR16, a identificação da

prostituta com Maria, pelo viés da posição-sujeito mãe, pode ser observada também na fala “Perdi um filho. Aí começou meu martírio”.

5.2.4 O prazer

- **Espaço sagrado**

SDR20 – **Nós**... A oração, mas é uma coisa em que com o tempo você aprende a ter gosto, a **gente** tem todo um processo de... Gosto pela oração. Então talvez essa seja uma diferença que também é uma coisa que diferencia **nós** das outras mulheres porque assim, mulher, jovem.

SDR21 – Acho que não só a **oração** (retomando o que a freira A havia dito), mas assim... Ao ponto que você... Porque a **mulher** não vai ter filhos, não vai ter a questão de sentir **prazer** com o marido... Tudo, certo? Mas assim, a mulher como religiosa, ela vai sentir prazer com tudo o que ela faz. Desde se doar pras pessoas acho que a mãe também se doa para os filhos.

O prazer é um saber discursivizado no espaço sagrado pelo viés da oração. A SDR21 foi enunciada no momento em que três freiras conversavam descontraidamente com a pesquisadora sobre “o que é ser mulher? E foi um complemento ao que a freira enunciativa da SDR20 (Freira A), havia comentado. Mas, ao falar, o sujeito feminino da SDR21 “esquece” que a expressão “a mulher” está sendo usada para fazer referência ao que está “fora” do espaço sagrado e usa a expressão para se referir à mulher “dentro” do espaço sagrado. Com esse gesto, traz para o discurso um saber proibido – o prazer – nos conventos femininos da Idade Média e Moderna.

Esse saber, proibido às mulheres em geral, sempre esteve associado ao corpo. Não por acaso a Igreja Católica pregava a separação entre o corpo e o espírito, ressaltando o pecado do primeiro e a pureza do segundo. Entretanto, embora a Igreja obrigasse as religiosas a negarem o corpo, algumas mulheres do espaço sagrado não conseguiam ter controle sobre ele.

Teresa de Jesus, a freira mística dos conventos, não negou a relação entre o corpo e o espírito, entre o divino e o humano, conforme se pode observar na passagem a seguir:

Quis o Senhor que viesse então algumas vezes esta visão. Via um anjo ao pé de mim, para o lado esquerdo, em forma corporal, o que não costumo ver senão por maravilha. [...] Nesta visão quis o Senhor que o visse assim: não era grande mas pequeno, formoso em extremo, o rosto tão incendido, que parecia dos anjos mais sublimes que parecem todos se abrasam. [...]. Via-lhe nas mãos um dardo de ouro comprido e, no fim da ponta de ferro, me parecia que tinha um pouco de fogo. Parecia-me meter-me este pelo coração algumas vezes e que me chegava às entranhas. Ao tirá-lo, dir-se-ia que as levava consigo, e me deixava toda abrasada em grande amor de Deus. Era tão intensa a dor, que me fazia dar aqueles queixumes e tão excessiva a suavidade que me causava esta grandíssima dor, que não se pode desejar que se tire, nem a alma se contenta com menos de que com Deus. Não é dor corporal mas espiritual, embora o corpo não deixa de ter a sua parte, e até muita. É um requebro tão suave que têm entre si a alma e Deus, que suplico à Sua bondade o dê a gostar a quem pensar que minto (TERESA DE JESUS, 1983, p. 236).

Espíndola (2003, p. 78) assegura que, nos conventos da Baixa Idade Média e da Idade Moderna, o misticismo pode ser considerado uma forma de transgressão, pois as freiras visionárias subvertem a ordem e, de “servas de Deus”, passam a ser a “esposas de Deus”, podendo viver a sua sexualidade. Segundo a autora (2003), ao viver os prazeres do corpo “em oração”, as mulheres do espaço sagrado livravam-se do risco de serem severamente punidas nas fogueiras da Inquisição.

É importante ressaltar que o prazer é um saber que também faz parte das condições sociais atualizadas e, mais especificamente, do discurso contemporâneo sobre a sexualidade feminina, sendo, inclusive, uma forma de negociação da sociedade capitalista. No discurso das freiras, a passagem “a mulher como religiosa, [e que, portanto, ora], vai sentir prazer com tudo”, mostra a contraidentifica-se com a FD católica, que nega o prazer do corpo às freiras.

Assim, ao carregar o prazer para o ato de orar, a freira sai da posição-sujeito freira e ocupa a posição-sujeito mulher. Oração e prazer, juntos, lembram, contraditoriamente a mulher santa que tem a **oração** como regra de vida (para expiar os pecados dos homens) e a outra mulher, do espaço social que reivindica prazer na sociedade contemporânea. A palavra **oração**, junto à palavra **prazer**, faz a fronteira entre a memória e a atualidade.

O sujeito feminino religioso traz para o discursivo a imagem da freira e exclui o prazer com o marido. Entretanto, sem perceber, identifica tal saber com o ato de orar. Na oração, tem-se prazer com “tudo”, isto é, pode-se ser como a outra.

- **Espaço profano**

SDR22 – Não, só pra amizade. Alguns ficam amigo, vêm sempre, **eu** tenho um amigo que vem há dez anos. Você sabe, né... Os homens querem... buscam... prazer.

SDR23 – O preconceito... Pelo que a gente faz. Onde eu moro ninguém me disse nada. Eu, a minha família sabe... Eu tenho netos. Estou aqui há vinte anos. Quando ganhei minha filha, ela tinha três meses. Aí eu deixei de ser uma dona de casa, .., deixei de ser uma dona de casa você sabe... Uma pessoa né... Pra ficá aqui. Claro que eu trabalhei em balcão, no bar. Eu trabalhava assim como empregada e fazia programa. Eu dei estudo para eles.

As prostitutas, ao mencionarem o prazer, identificam-se com a forma-sujeito Católica, cujos saberes apontam para a prostituta como a mulher que devia dar prazer aos homens. Farge e Davis (1991) apontam que a prostituição na França do Sudeste, na Alemanha e na Itália do século XV, era percebida como fenômeno

resultante de ações sociais e culturais. Segundo as autoras, para a sociedade da época, a prostituição era uma maneira de controle e de proteção de seus membros. A prostituição era o “mal necessário”, ante a compreensão de que a fornicção masculina era algo “natural” e que os homens precisavam “exercitar” a sua virilidade sem molestar as mulheres respeitáveis, futuras esposas e mães (FARGE e DAVIS, 1991, p.462). Essa representação explica, pelo menos em parte, a tolerância das autoridades municipais e religiosas, as quais se encarregavam de criar e financiar bordéis e prostíbulos (FARGE e DAVIS, 1991, p. 462).

5.2.5 A liberdade

- **Espaço sagrado**

SDR24 – Meu Deus! Imagina se eu **dependesse** do meu marido para fazer compras, sei lá sair, fazer um curso, pra algum coisa, e ser **dependente** do marido para poder sair. Hoje ainda existe um pouco disso, graças a Deus, hoje a mulher está **dirigindo**. Acho muito bom a mulher ter conseguido **isso**. Acho bonito a mulher conseguir vencer **isso**. (Freira A)

A liberdade, no discurso da freira, é materializada no discurso da não dependência do homem. Nessa posição, o sujeito falante se identifica com a FD Sagrada, já que as freiras não podem casar. Entretanto, também se identifica com os saberes que remetem à escolha de algumas mulheres que, na Idade Média e na Idade Moderna, iam para os conventos para escapar à ingerência dos maridos. Nos conventos, elas estavam submetidas ao direito canônico e não aos códigos e leis municipais que regulavam a vida das mulheres por meio do casamento.

- **Espaço profano**

SDR25 – Eu acho que hoje em dia a mulher é **igual** ao homem. **Faz tudo igual ao homem até melhor**. Até melhor... **Eu** paguei um pintor pra pintar a minha casa. Chegou outro amigo. **Eu** falei: deixa que **eu** pinto com carinho... Com delicadeza. Não existe aquela pessoa burra. (Prostituta G)

A liberdade, no discurso da prostituta, também é discursivizada na diferença em relação ao homem. “Fazer tudo igual ao homem” (“até melhor”) e, ao mesmo tempo, “não ser uma pessoa burra” significa sair da dependência.

A seguir, apresentaremos nossas reflexões sobre os processos de interpelação-identificação das freiras e das prostitutas contemporâneas.

5.3 O PROCESSO DE INTERPELAÇÃO-IDENTIFICAÇÃO: OUTRAS POSIÇÕES-SUJEITO E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DISCURSIVA DE GÊNERO DAS FREIRAS E DAS PROSTITUTAS CONTEMPORÂNEAS

Ilustramos, na Figura 2 e discutimos, a seguir, o processo de ressignificação do “ser mulher” no espaço sagrado,

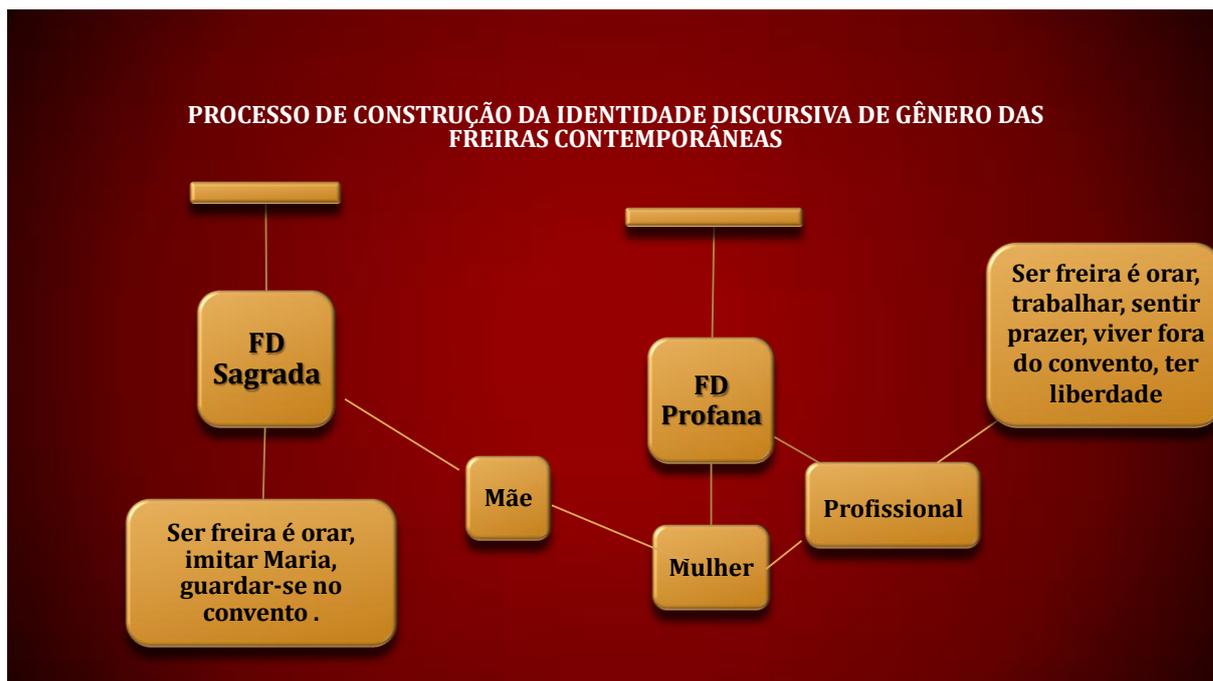


Figura 2 – Representação do processo de construção da identidade discursiva de gênero das freiras contemporâneas.

Na Figura 2, pode-se observar o movimento discursivo dos sujeitos femininos do espaço sagrado. Ao mobilizarem os saberes **disciplina**, **riscos** e **perigos** para responder à pergunta “O que é ser mulher?”, elas trazem para o intradiscurso, a imagem da freira construída no início da Era Cristã. Essa imagem, trazida pela via da memória, remete à freira enclausurada, que vivia em oração para afastar a presença do demônio e poder representar Maria, na sua virtude e obediência a Deus. Desse modo, pode-se dizer que ocorre um movimento de Identificação, chamado por Pêcheux (1997b), de primeira modalidade, dos sujeitos femininos com a forma-sujeito Católica. As mulheres do espaço sagrado ocupam a posição-sujeito freira e se inscrevem na FD Sagrada.

Entretanto, o discurso é um espaço móvel e, conforme preconiza Pêcheux (1997b), não há identificação plena, pois, no discursivo, há espaços de equívoco e há outros sentidos que escorregam pelas margens. Em nossa pesquisa, esses outros sentidos estão relacionados a outras posições-sujeito. Essas, ocupadas provisoriamente pelas freiras, são efeito da contraidentificação com a forma-sujeito Religioso Católica. A contraidentificação é a segunda modalidade proposta por Pêcheux (1997b).

Uma dessas posições-sujeito é a posição-sujeito mãe. Ao ocuparem essa posição, as freiras continuam filiadas à FD Sagrada, mas pelo viés das mulheres do espaço social. No discurso das freiras, essa posição pode ser identificada por um saber, o **cuidado**, conforme podemos observar na SDR (recortada do anexo I – Freira C), *“Ser mulher é gerar vida [...] não propriamente somente tendo filhos, [...] ser mulher é dar (ênfase) a vida e cuidar da vida”*.

Outra posição-sujeito é a posição-sujeito profissional que, no discurso das freiras, é uma extensão da posição-sujeito mãe, posto que o trabalho das freiras que responderam à pergunta se realiza em escolas e creches. Essa posição-sujeito, entretanto, está filiada à FD Profana, tendo em vista que remete ao espaço fora dos conventos e também à sociedade capitalista, em que o desempenho profissional implica algum tipo de remuneração.

Também consideramos que as freiras ocupam a posição-sujeito mulher, quando mobilizam os saberes **prazer e liberdade**. Em nossa análise, tais saberes foram associados a formas de transgressão (e resistência) das freiras. O primeiro lembra os conventos da Idade Média nos quais algumas freiras chamadas místicas encontravam na oração uma forma de viver os prazeres do corpo. O segundo lembra que algumas freiras escolhiam o convento para não se submeterem a regras sociais, as quais determinavam que a mulher deveria ser dependente e submissa ao homem.

Analisando-se esse percurso discursivo feito pelas freiras, pode-se entender que a identidade discursiva não pode ser pensada como homogênea e tampouco como essencializada. Os sujeitos femininos do espaço sagrado que se constituem nos movimentos de identificação e de contraidentificação, ressignificam o sentido de “ser mulher” nos conventos. Ser uma freira contemporânea é orar, tentar (mas nem sempre conseguir) representar Maria, trabalhar, sentir prazer (com tudo o que faz), viver fora dos conventos e ter liberdade.

A seguir, apresentamos, na Figura 3, o processo de construção discursiva da identidade de gênero das prostitutas contemporâneas.



Figura 3 – Representação do processo de construção da identidade discursiva de gênero das prostitutas contemporâneas.

Na Figura 3, pode-se observar o movimento discursivo das mulheres do espaço profano. Ao mobilizarem os saberes **disciplina**, **riscos** e **perigos**, elas trazem para o intradiscorso, pela via da memória, a imagem da prostituta na contraposição à mulher do espaço sagrado. Antes da Era Cristã, na Grécia Antiga, a prostituta pública era colocada em uma posição antagônica em relação à prostituta sagrada. Com o advento do cristianismo, a imagem da prostituta foi reforçada (pela Igreja e, depois, pelo Estado) como a contraparte da mulher dos conventos. A freira era a mulher santificada que servia a Deus; a prostituta era uma não-pessoa, a mulher que servia aos homens, isto é, um objeto no qual eles podiam depositar seus dejetos.

Essa imagem da prostituta levou as municipalidades da Idade Média a fundarem prostíbulo para que os rapazes das famílias pudessem desenvolver sua sexualidade sem perturbarem as moças de família e sem correrem o risco de gerarem filhos ilegítimos.

Esse imaginário social sobre a prostituta refletia, em parte, os saberes da medicina do século XIII sobre o corpo feminino - em seus aspectos fisiológicos, de reprodução e de enfermidades. De acordo com Thomasset (1990), os médicos do

período seguiam os ensinamentos do filósofo Guilherme de Conches³⁷, que defendia a ideia de que as mulheres, no ato sexual, produziam uma semente, assim como os homens, a qual era responsável pelo prazer feminino.

Na opinião de Conches, as prostitutas tinham a matriz entupida e, por isso, não tinham prazer na relação sexual e também não concebiam, porque, devido às vilosidades, não retinham a semente (THOMASSET, 1990, p. 76). Ele explicava as gravidezes resultantes das violações de mulheres pela fraqueza da carne feminina. Essa fraqueza, na opinião de Guilherme de Conches, era tão grande que a mulher, quando estuprada, podia sentir prazer e, portanto, engravidar (THOMASSET, 1990, p. 80).

Os saberes, **disciplina**, **riscos** e **perigos**, recortados pelas prostitutas que responderam à pergunta indiciam a identificação com a FD Profana a qual, do mesmo modo que a FD Sagrada, tem seus saberes organizados pela forma-sujeito Religioso Católico. Entretanto, diferentemente das freiras, as prostitutas identificam-se com essa forma-sujeito pelo viés da posição-sujeito prostituta, que se inscreve na FD Profana.

Outra posição-sujeito ocupada pelas prostitutas é a posição-sujeito mãe. No discurso das prostitutas, assim como no discurso das feiras, a posição-sujeito mãe também está relacionada ao **cuidado**, mas esse saber é voltado ao sustento do filho e é usado para justificar a prática da prostituição. Na SDR (recortada do Anexo A – Prostituta F), “*sou mãe de um sargento, sou mãe de uma filha casada*”, a posição-sujeito mãe dá *status* à prostituta, pois ela conseguiu criar os filhos e fazer deles “pessoas de bem” (um policial e uma mulher casada).

Na Figura 3, pode-se observar que as prostitutas passam da posição-sujeito prostituta para a posição-sujeito mãe, e por extensão, à posição-sujeito profissional, reivindicando igualdade em relação às demais mulheres no campo do trabalho. No discurso, a filiação é percebida pela presença das expressões “profissional” e “trabalho”. A partir dessas duas posições-sujeito (mãe e profissional), as prostitutas se identificam com as mulheres do espaço social, isto é, com as advogadas e as “doutoras” do espaço social, conforme se pode observar na sequência que segue: “A

³⁷ Guilherme de Conches nasceu em 1090, na França. Escreveu a obra *Dragmaticon Philosophia*, tratado sistemático no qual são discutidas ideias sobre sistematização de conceitos ligados às ciências e particularmente à saúde.

mesma mulher que está lá a advogada a doutora o nosso trabalho não muda nada” (Prostituta F).

Atribuímos a emergência dessas outras posições-sujeito aos discursos contemporâneos em que a luta das mulheres do espaço profano tem respaldo na luta das mulheres do espaço social. Tanto em um espaço quanto em outro, as mulheres vêm lutando desde a década de 1970 por seus direitos, especialmente no mercado de trabalho.

Com a análise, pode-se perceber o percurso discursivo feito pelas prostitutas na construção de uma identidade discursiva que, assim como a identidade das freiras, não pode ser pensada como homogênea e nem como essencializada. Os sujeitos femininos do espaço profano que se constituem nos movimentos de identificação e de contraidentificação, ressignificam o sentido de ser prostituta na contemporaneidade como ser profissional, ser mãe, ter (e ser) família, ser mulher, viver fora dos prostíbulos, não ser dependente do homem.

Sintetizando, pode-se dizer que a posição-sujeito freira e a posição-sujeito prostituta representam diferentes modos de os sujeitos femininos contemporâneos se relacionarem com a Ideologia, isto é, com a forma-sujeito Religioso Católico. A forma-sujeito, conforme preconizou Pêcheux, não é dotada de unicidade, haja vista que sujeitos femininos de diferentes grupos relacionam-se com ela de diferentes maneiras. Indursky (2000) esclarece que

Se, inicialmente, ao identificar-se com a FD, o sujeito do discurso o fazia diretamente com a forma-sujeito que a organizava, agora precisa identificar-se com a forma-sujeito pelo viés de uma posição-sujeito inscrita em uma FD, pois cada posição-sujeito representa diferentes modos de se relacionar com a forma-sujeito (77).

Destaca-se ainda que essas duas posições-sujeito, que se identificam com a forma-sujeito Católica, inscrevem-se em FDs (Sagrada ou Profana), “que representam ‘na linguagem’ as formações ideológicas que lhes são correspondentes” (cf. PÊCHEUX, 1997b, p. 161). Com tal análise, pode-se compreender a heterogeneidade da FD (Sagrada) que abre espaço para “acolher” saberes da FD Profana e da FD (Profana) que abre espaço para “acolher” saberes da FD Sagrada.

Sintetizando o que estamos discutindo nesta seção, observamos que as posições-sujeito que emergiram no movimento de identificação com a FD Sagrada (no caso das freiras) e com a FD Profana (no caso das prostitutas) sustentam as posições-sujeito freira e a posição-sujeito prostituta, autorizadas nos espaços sociais das mulheres dos dois grupos. Essas posições-sujeito fundam a unidade imaginária das freiras e das prostitutas e reproduzem a dicotomia entre elas. Entretanto, ao ocuparem outras posições-sujeito, intersectando-se com a mulher do espaço social, freiras e prostitutas transbordam o “ser mulher” em seus espaços e derrubam a fronteira construída no imaginário social.

Na sequência, apresentamos algumas considerações sobre o referente “mulher” no discurso das mulheres dos dois grupos.

5.3.1 O sujeito do desejo: na fronteira, uma terceira margem e a mulher como duplê

As posições-sujeito ocupadas pelas mulheres que responderam à pergunta “O que é ser mulher?” estão representadas na Figura 4, apresentada a seguir.

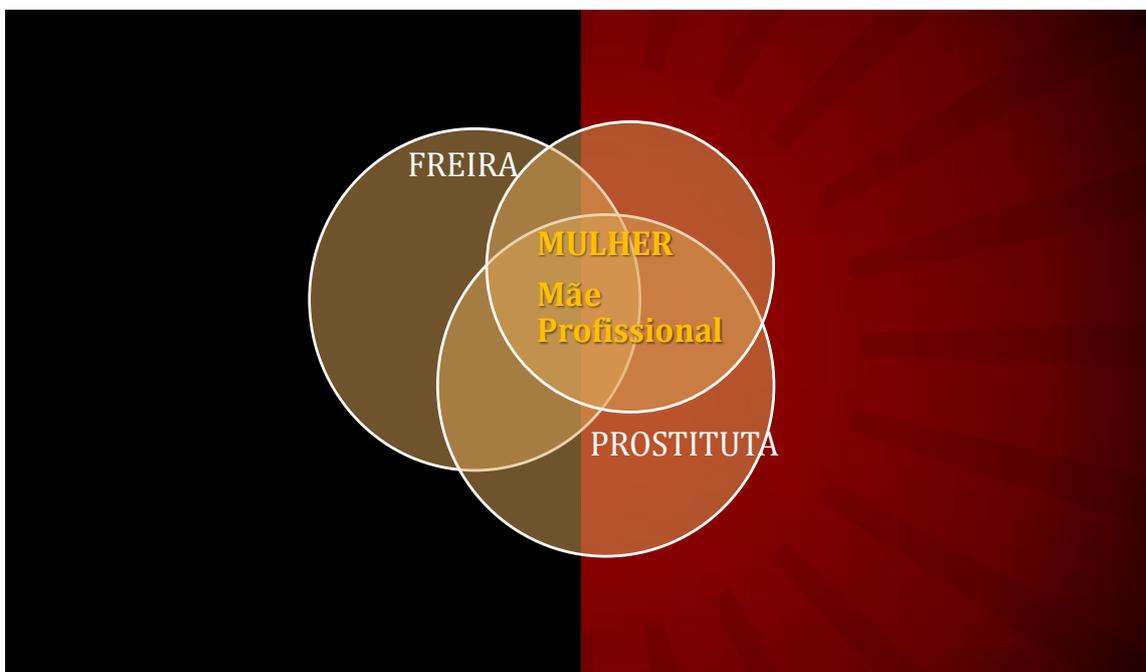


Figura 4 – Representação de outras posições-sujeito ocupadas pelas freiras e pelas prostitutas contemporâneas.

Na referida figura, pode-se observar a emergência da categoria “mulher” que, no discurso das freiras e das prostitutas, emergiu não apenas por meio da identificação com as posições-sujeito mãe e profissional, mas também como uma marca da contradição. Em nosso *corpus* discursivo, a “mulher” ora é a mulher dos conventos, ora é a mulher dos prostíbulos, ora é a mulher do espaço social.

A “mulher”, quando emerge na identificação com as mulheres do espaço social, possibilita que freiras e prostitutas se coloquem em posição de igualdade com a mulher do espaço social. Quando emerge no excesso, na fala das freiras e das prostitutas, conforme mencionado, no capítulo 3, funciona como uma estratégia discursiva cujo objetivo (cf. Ernst-Pereira, 2009) seria garantir um sentido e não outro. Sob os pressupostos da AD, esse referente (e seus correspondentes mulheres, ela, elas) não tem um sentido que lhe seria próprio, posto que o sentido de uma palavra, de uma expressão, de uma proposição etc., não existe ‘em si mesmo’ (cf. PÊCHEUX, 1997b, p. 160). A palavra “mulher” adquire seu sentido em referência às posições ideológicas nas quais as mulheres dos espaços sagrado e profano se inscrevem, situando-se na fronteira discursiva entre “ser ou não ser uma freira”, entre “ser ou não ser uma prostituta”.

Nessa fronteira, que é o espaço discursivo em que as relações lógicas deixam de funcionar (cf. Pêcheux, 2002), a imagem da mulher funciona como um princípio organizador das freiras e das prostitutas contemporâneas. Mais especificamente, é a “mulher” que organiza o espaço discursivo em que as mulheres dos espaços sagrado e profano se produzem.

A partir dos estudos de Dufour (2005), estamos considerando a “mulher” um “terceiro”, o “Um”, um dublê político, usado pelas freiras e pelas prostitutas para ocuparem lugares que não foram autorizados em suas práticas, mas que vieram sendo construídos nas margens, nas entrelinhas, de revés dos discursos hegemônicos e nos interstícios das instituições (cf. Lauretis, 1994, p. 238).

A partir disso, pode-se postular que os discursos de freiras e de prostitutas, analisados em suas condições de produção, revelam sujeitos divididos, contraditórios. Embora as FDs Sagrada e Profana continuem determinando o “ser mulher” nos dois espaços considerados, as condições de produção são atualizadas, desestabilizam saberes e permitem a emergência de um sujeito do desejo que, no movimento de vaivém, entre a representação do gênero e o que essa representação

exclui (LAURETIS, 1994), salta à revelia do sujeito. Esse sujeito [do desejo], embora silenciado, é representado, no grupo das freiras, pela vontade de viver como as outras mulheres; no grupo das prostitutas, pela vontade de ser uma profissional do sexo com direitos de lutar e de obter respeito na profissão.

A partir desse “dublê político”, pode-se postular que as representações de gênero de freiras e de prostitutas são construídas fora da representação do que é “ser uma freira” e fora do que é “ser uma prostituta”. Nesse caso, o “gênero, como relação, é não apenas o efeito da representação, mas também o seu excesso, aquilo que permanece fora do discurso [mas que pode ser recuperado pelas condições de produção], como um trauma em potencial que, se quando não contido, pode romper ou desestabilizar qualquer representação (LAURETIS, p. 209).

5.4 A MEMÓRIA E AS RELAÇÕES DE GÊNERO NO DISCURSO DAS FREIRAS

Em meio à contradição, própria às posições-sujeito, ocupadas por freiras e prostitutas, emergem também as relações de gênero que, nesta parte da tese, são discutidas como efeito da memória discursiva. Ao falar de memória discursiva, Courtine (2009, p. 105-6) menciona que essa noção “diz respeito à *existência histórica do enunciado* no interior de práticas discursivas regradas por aparelhos ideológicos”.

No discurso do sujeito feminino religioso, a **disciplina**, recortada para evocar a unidade das mulheres que representam Maria, também traz para o fio do discurso algumas estratégias (e seus efeitos) utilizadas pela Igreja para manter a virgindade feminina.

Nos conventos da Idade Média, a oração como regra de vida fazia parte de uma rotina extenuante. Os ofícios monásticos começavam no meio da noite e se estendiam o dia todo, com pequenos intervalos (de duas a três horas) até a hora de dormir (cf. LAVEN, 2003). As freiras “de coro” tinham obrigação de assistir a todo o ritual e tinham de “ficar de pé, sentar-se, voltar-se para a frente, curvar a cabeça e fazer cada gesto de reverência segundo o procedimento correto e a devida ordem do ofício” (LAVEN, 2003, p. 39).

Laven (2003) menciona que o “programa” de religiosidade, além das rezas em comum, era complementado com a prece e as meditações privadas. A intensidade dessas práticas afetava fisicamente as mulheres a tal ponto que, em 1638, a comunidade do San Zaccaria fez uma petição a Roma noticiando que as freiras estavam sofrendo de doenças decorrentes das práticas realizadas nos conventos (LAVEN, 2003, p. 39).

No Brasil da era colonial, a situação não era diferente. No recolhimento de Santa Teresa em São Paulo, boa parte do dia era dedicada à oração. Segundo Algranti (1993, p.193), as reclusas despertavam às 4h30min e, às 5h, deveriam estar no coro para orações até 5h45min. As mulheres iniciavam as rezas com a matina, continuavam com as laudes e prima e, depois da antífona, recolhiam-se às celas para as orações mentais. Às 8h, voltavam ao coro para rezar a terça e a sexta.

Observamos, assim, que a rotina de orações, para os homens da igreja, funcionava como um meio de proteger as religiosas das tentações do demônio. Para Laven (2003), pela manhã, ao orar, as freiras deveriam agradecer a Deus por tê-las preservado do demônio a noite toda. À noite, antes de ir para a cama, elas deveriam examinar a consciência, para ver se não haviam ofendido o Senhor durante o dia. Nesse meio tempo, as mulheres do espaço sagrado eram exortadas a uma contínua meditação sobre as glórias do estado virginal bem como incentivadas à prática de maus-tratos com o corpo (cilícios, torturas) para garantir a virgindade. Para os homens da Igreja, a oração era a garantia de que elas não haviam copulado com o demônio (LAVEN, 2003, p. 41).

Outras estratégias foram adotadas para afastar as mulheres dos riscos e perigos que o contato com o mundo fora dos conventos representava. Na Contra-Reforma, a Igreja instaurou a clausura compulsória, cujo objetivo era afastar as mulheres dos perigos da sociedade. A clausura compulsória que havia sido

idealizada pelo Bispo Caesarius de Arles (470-542), para controlar os desejos sexuais femininos, embora propagada pelos homens da Igreja, não era uma regra. Apenas algumas casas e ordens femininas haviam-na incorporado como “obediência”.

Como esse era um dos pontos atacados pelos reformadores de Lutero, a Igreja, com o objetivo de reforçar a virgindade como ideal cristão, aplicou a primeira medida tridentina. O papa Pio V, com a bula *Circa Pastoralis* de 29 de maio de 1566, com base no cânone número 5, decretou a clausura compulsória para todas as freiras professas, qualquer que fosse a natureza de sua regra. O cânone 5 decretava que

Após a profissão religiosa, nenhuma freira poderá sair de seu convento sob qualquer pretexto, mesmo por um breve período, a não ser por um motivo legítimo aprovado pelo bispo, não obstante quaisquer concessões e privilégios. E ninguém, de qualquer tipo, condição, sexo ou idade pode entrar no convento sem a permissão do bispo ou superior dada por escrito, sob pena de incorrer imediatamente em excomunhão (p. 778, cap. 5, In: Laven, 2003, p. 100).

A medida foi objeto de muitas discussões entre os membros do clero, pois prejudicava as freiras das Ordens Mendicantes, que viviam de esmolas, as freiras da Ordem Terceira, que viviam em comunidades formais do lado de fora, e as freiras da Ordem das Converse, que eram empregadas e precisavam sair todo dia (LAVEN, p. 2003, p. 101). Ainda assim, a determinação foi adotada, já que ia ao encontro dos objetivos que a República de Veneza tentava pôr em prática há várias décadas. O Patriarca de Veneza, para quem a “clausura nascera com os conventos” (LAVEN, p.102), seguiu à risca as ordens do concílio reformador e separou as mulheres dos conventos das pessoas do mundo leigo (LAVEN, 2003).

Observa-se, assim, que a Igreja e o Estado aliam-se para enclausurar as freiras. Os conventos venezianos foram cercados com altos muros, de maneira que fosse impossível escalá-los ou ver seu interior de palácios próximos (LAVEN, 2003, p. 103). Os altos muros tinham um valor simbólico, além da força prática, lembrando às mulheres de dentro e às pessoas de fora que era preciso separar as freiras da contaminadora influência da sociedade.

Medidas foram tomadas. Os buracos de ventilação das latrinas foram bloqueados; as janelas foram emparedadas; os conventos passaram a ter apenas duas pesadas portas, uma abrindo-se para a terra e outra para a água. Além disso, a *ruota* (roda que possibilitava a passagem de comida e outros produtos essenciais sem revelar ninguém ou nada do outro lado do muro) foi ajustada para não permitir a mais leve fissura (LAVEN, 2003, p. 104).

Também se proibiram as visitas de parentes masculinos. Apenas os pais, os irmãos e os tios imediatos tinham permissão para visita, mas as conversas entre eles e as freiras deveriam ser escutadas por uma freira especialmente indicada. Caso os negócios de família exigissem intimidade, a *ascoltrice* (escutadora) ficava fora do alcance do ouvido. As visitantes mulheres eram vistas com menos desconfiança, mas também precisavam obter a aprovação da freira encarregada da roda, a qual deveria admitir apenas mulheres honradas (LAVEN, 2003, p. 105). Quando as freiras ficavam doentes, o médico do convento era chamado, mas não atendia pessoalmente a enferma; outras freiras discutiam o caso com ele, recebiam instruções e medicavam as companheiras (LAVEN, 2003, p.107).

As áreas ao redor dos conventos viraram áreas de exclusão, pois qualquer pessoa que fosse pega andando por elas podia ser presa. Cabia aos membros do Conselho dos Dez³⁸ levar à Justiça qualquer estranho que quebrasse as regras impostas aos conventos. Em 1562, os magistrados eram legalmente obrigados a realizar uma série de inspeções duas vezes por ano nos conventos de Veneza e das Ilhas, tarefa que partilhavam com o vigário do Patriarca (ou no caso dos conventos da Laguna com um delegado do bispo de Torcello). As inspeções centravam-se nos pontos de acesso aos conventos. Também cabia aos magistrados verificar se as portas que davam dos aposentos para a parte enclausurada do convento se achavam emparedadas. Se essas inspeções não eram satisfatórias, os magistrados comunicavam aos Chefes dos Dez que, por sua vez, propunham novas medidas legislativas ao Conselho (LAVEN, 2003).

Cumpria-se, assim, um disseminado ditado latino - "*autmaritus, autmurus*" – traduzido por "na ausência de marido para governá-la, a moça precisava de muros

³⁸ Instituído em 1335, o "Conselho dos Dez" era presidido pelo Doge, o patriarca italiano, e composto por dez membros do Conselho-Mor e por seis conselheiros. Eles formavam um Tribunal que julgava os delitos praticados contra o Estado (Revista Tudo Veneza, ISBN, 88-7204-241-0).

para contê-la”, que resumia o problema dos “apetites femininos” (LAVEN, 2003, p. 100).

Dentro dos conventos, guardadas por altos muros, as freiras nem de longe representavam a unidade que a ideia de “representar Maria” preconizava. As diferenças sociais e raciais eclodiam e, não raro, eram determinantes para o empoderamento de algumas delas e para a submissão de outras. Desde o início da fundação dos conventos, os postos de comando, quando ocupados pelas freiras, eram reservados às *monache* ou freiras de coro, que podiam fazer votos plenos, solenes e progredir do *status* de noviça. Elas eram, em sua maioria, mulheres criadas com educação e delicadeza, a cujos pais o convento era uma opção barata, principalmente se eles tinham mais que três filhas (LAVEN, 2003). O mais famoso dos conventos venezianos – o San Zaccaria – tinha uma lista aristocrática. Só elas eram elegíveis para se tornarem membros do capítulo, o corpo governante da casa. Cada cargo, conhecido como *obedientia*, tinha um período de um ou dois anos e as escolhas precisavam ser confirmadas pelo patriarca ou seu delegado. Algumas dessas mulheres, que exerciam a função de abadessa, cuidavam da administração dos conventos, da disciplina e do bem-estar espiritual.

Essa situação que, segundo Laven (2003), consolida o caráter de elite dentro dos conventos e ilustra o empoderamento de algumas freiras, o qual pode ser relacionado à classe social. Essa relação entre poder feminino nos conventos e classe social é corroborada pela pesquisa realizada por Nascimento (1997). A autora, que estudou os mosteiros fundados por mulheres da nobreza leonesa entre os séculos XII e XIII, constatou que os objetivos dessas fundações correspondiam às estratégias de preservação patrimonial e de reprodução das linhagens nobres. Também é salientado, nesse período, o projeto feminino de construção de um lugar de acolhida para mulheres da família, longe da ingerência masculina. Nesses lugares, estrategicamente, as mulheres que não estavam destinadas ao casamento, podiam exercer um papel protagonista dentro da sociedade feudal e, como tal, requerer sua condição de nobre.

Nascimento (1997) salienta que, apesar de a difusão das teorias misóginas da época medieval reafirmarem a condição de submissão das mulheres dos conventos, elas se relacionaram de formas diferenciadas com a sociedade e contribuíram para a transformação de seu entorno. Com isso, é possível pensar que a possibilidade de

agenciamento das mulheres dos conventos, na Idade Média, estava relacionada à esfera econômica.

Para algumas mulheres, entretanto, os conventos eram espaços inacessíveis. Para as brancas pobres, a exigência do dote dificultava o acesso ao convento. Para as mulheres negras, indígenas e mestiças, a única possibilidade de entrar em um convento era como escrava a serviço das religiosas professas. Segundo Nunes (2007, p. 489), no final do século XVIII, em 1775, no total de conventos e recolhimentos em Salvador, havia 564 escravas e servas e 32 escravos para 300 religiosas e outras moradoras. A autora relaciona essa situação com a reprodução da sociedade escravocrata da época. Ela denuncia as relações de gênero, pois a pureza de sangue, exigida para o ingresso no convento, significava a interdição para as mestiças e as filhas de judeus, os chamados “cristãos novos”. A Coroa Portuguesa não permitia que negras e mestiças entrassem em uma ordem religiosa, alegando que elas eram impuras de sangue e tinham tendência acentuada à luxúria e à lascívia.

Nos conventos, na contrapartida das freiras de coro, havia as *converse*, que eram de famílias pobres. Segundo Laven (2003), em geral, elas não tinham como pagar o dote, pois eram filhas ilegítimas ou freiras oriundas das classes dos artesãos. A vida religiosa estava fora do alcance da maioria dessas mulheres, e a única maneira de elas entrarem para o convento, era como *converse*, o que as marcava para uma vida de serviços domésticos. Eram consideradas inferiores e tratadas como tais. Realizavam os trabalhos braçais, permitindo às freiras de coro liberarem-se dos deveres mais mundanos da vida conventual para se dedicarem aos rigores da vida religiosa. Elas eram excluídas dos privilégios e poderes.

Entretanto, apesar da vigilância da Igreja sobre as mulheres dos conventos, nesses locais não se conseguiu evitar o ressurgimento das visionárias. Elas eram mulheres que percebiam, ou imaginavam perceber, por meio de comunicações sobrenaturais, coisas ocultas aos homens. A Igreja, devido ao medo de ser enganada, colocava-as sob investigação. Na impossibilidade de provar seus poderes místicos, elas eram declaradas feiticeiras e destinadas à fogueira (ALGRANTI, 1993, p. 309-310).

Esse “fenômeno”, que se manifestava em variados lugares, desestruturando os inquisidores católicos, nas celas dos conventos, teve uma representante. Madre

Teresa de Jesus é um dos mais significativos exemplos das místicas. Nascida em 1515, vinda de uma família que, em termos de instrução, não distinguia homens e mulheres, ela experimentou o fascínio pela palavra escrita, ainda na infância, na biblioteca do pai. Conhecedora da obra de Santo Agostinho, a religiosa que fundou a Ordem das Carmelitas Descalças, renovou as práticas católicas. Foi perseguida pela Santa Inquisição e obrigada a narrar suas experiências místicas para o julgamento do Tribunal do Santo Ofício. Deixou uma obra preciosa para a Igreja Católica.

A renovação provocada por Santa Teresa pode ser analisada sob diversos ângulos. Em variadas passagens da obra *Livro da Vida* (1983), percebe-se o comprometimento dela com a vontade de Deus e não com a vontade da Igreja da época. Além do exercício da vida contemplativa (proposto pela Igreja), ela propôs o exercício da vida ativa, que se caracterizava pelo trabalho com a população, em meio aos pobres.

Outro aspecto dessa renovação é a sua proposta de uma dedicação mais rígida à vida religiosa. Em um momento em que a Igreja passava por um certo afrouxamento em suas práticas, o convento de São José, fundado por ela, tinha a clausura mais estreita do que a clausura de outros conventos. Do mesmo modo, insistiu no voto de pobreza, a regra que, no âmbito da Igreja Católica, vinha sendo esquecida. Em nome da obediência a essa regra, lutou para que o convento São José abrigasse órfãos pobres sem exigir o dote. Em suas palavras,

Foi para mim como um antegozo da glória ver instalado o santíssimo Sacramento e quatro órfãos pobres, todas grandes servas de Deus, recebidas sem dote, porque este não se exigia. Nosso intuito desde o princípio fora, efetivamente, receber pessoas que, com seu exemplo, pudessem ser fundamento do edifício que pretendíamos elevar para nele termos vida de grande perfeição e oração. Eu via, assim, realizada, conforme os meus desejos, uma obra que sabia ser para o serviço do Senhor e honra do hábito de sua gloriosa Mãe (TERESA DE JESUS, 1983, p. 300).

Outro aspecto interessante, que atesta a sua insubmissão aos homens da Igreja, é a crítica que faz aos confessores. Em uma época em que se exigia que as freiras demonstrassem obediência a eles, que lhes contassem tudo o que ocorria na vida pública e na vida privada, Santa Teresa (1983) considera-os pouco experientes. Ela reclamava praticar as penitências a partir do julgamento deles, culpava-os por

alguns “desvios” no caminho da Igreja e se queixava da indiscrição de alguns confessores, que contavam uns aos outros os “segredos do confessionário”.

Entretanto, o ponto alto da transgressão de Teresa de Jesus revela-se na sua relação com o corpo. Conforme já apresentado anteriormente, em uma época em que a Igreja ressaltava a oposição entre o corpo e o espírito, a religiosa congregava esses dois pólos para se relacionar diretamente com Deus, seu único e verdadeiro Mestre. Essa posição era uma ofensa aos homens da Igreja que se consideravam intercessores da relação entre Deus e as mulheres religiosas e únicos representantes de Deus na terra.

Os conventos femininos podem ser tomados, portanto, desde sua fundação, como lugares de contradição. Organizados de acordo com os interesses da Igreja e da sociedade patriarcal, eles cumpriam a função de assegurar que as mulheres estivessem sob a “benção” da Igreja ou a “custódia” do Estado. Entretanto, também foram espaços de subversão da ordem, de insubmissão feminina.

A seguir, apresentamos as relações de gênero vivenciadas pelas mulheres dos prostíbulos.

5.5 A MEMÓRIA E AS RELAÇÕES DE GÊNERO NO DISCURSO DAS PROSTITUTAS

No espaço profano, a memória traz a **disciplina** para lembrar que as prostitutas são mulheres indisciplinadas, que não se cuidam, que não sabem. Na Idade Média, a imagem da prostituta era o reverso da imagem da mulher dos conventos. Ela era pecadora, a transgressora das normas vigentes, mulheres que usavam o corpo para ganhar dinheiro. Segundo o discurso da Igreja, elas eram as filhas do diabo, as representantes de Eva, as mulheres de pouca condição que deveria viver escondidas, pois tinham o corpo aberto para servir aos homens.

Os saberes riscos e perigos, nos discursos das prostitutas, são recortados do interdiscurso para relembrar a vulnerabilidade das mulheres do espaço profano. Na

França do século XV, quando a prostituta tinha a função social de moralizar a vida urbana (ROSSIAUD, 1991, p. 23), a institucionalização da prostituição visava evitar os “assaltos”, prática masculina que consistia na reunião de grupos de dois a quinze indivíduos que, à noite, entravam em casas de moças, geralmente humildes, violavam a presa e a levavam para lugares reservados estuprando-a (ROSSIAUD, 1991). As violações, sempre acompanhadas de injúrias degradantes para a vítima e de humilhações e golpes, colocavam a “escolhida” como culpada, como objeto obrigado a submeter-se. Rossiaud (1991) menciona o fato de essas mulheres, depois de “atacadas”, dificilmente poderem voltar para casa. Por terem perdido a virgindade e a honra, eram amaldiçoadas também pela família e, em geral, não lhes restava outro destino senão o prostíbulo.

Essa prática, comum entre rapazes de famílias mais abastadas, fez com que os notáveis e as autoridades da época propusessem aos filhos e criados a fornicação municipalizada (ROSSIAUD, 1991, p. 33). Com Rossiaud (1991), pode-se entender que algumas prostitutas da Idade Média eram, em geral, mulheres que haviam sido atingidas na sua sexualidade. Segundo o autor, entre 1436 e 1486, as investigações apresentam 125 casos de violação e 80% desses eram ataques coletivos cometidos por rapazes que viam as mulheres, especialmente as mais pobres, como presas fáceis (ROSSIAUD, 1991, p. 25).

Farge e Davis (1991) também apontam a prostituição na França do Sudeste, na Alemanha e na Itália do século XV, como fenômeno resultante de ações sociais e culturais. Segundo as autoras, para a sociedade da época, a prostituição era uma forma de controle e de proteção de seus membros. A prostituição era o “mal necessário”, ante a compreensão de que a fornicação masculina era algo “natural” e que os homens precisavam “exercitar” a sua virilidade sem molestar as mulheres respeitáveis, futuras esposas e mães (FARGE e DAVIS, 1991, p.462). Essa representação explica, pelo menos em parte, a tolerância das autoridades municipais e religiosas, as quais se encarregavam de criar e financiar bordéis e prostíbulos (FARGE e DAVIS, 1991, p. 462).

A seguir apresentamos nossas conclusões que sintetizam as questões propostas em nosso estudo bem como algumas reflexões sobre a análise.

6 CONCLUSÕES

Em uma análise discursiva, não há ponto final. A cada novo olhar lançado sobre o objeto discursivo, surgem olhares outros, tão díspares que parece estarmos sempre começando. Neste final provisório, procuramos nos centrar em nosso ponto inicial. Mas onde havíamos iniciado?

Partimos do desejo de estudar o discurso feminino religioso católico, o qual surgiu da convivência, em sala de aula, com meninas aspirantes a freiras que moravam em congregações religiosas. Ao decidirmos que nosso *corpus* seria o discurso de freiras adultas sobre “o que é ser mulher”, foi-nos sugerido que estudássemos também o discurso de mulheres prostitutas (cf. explicado no capítulo 4, seção 4.1).

O desafio lançou-nos imediatamente à pesquisa de campo e, em seguida, estávamos com as entrevistas gravadas e transcritas e com o objetivo principal definido: compreender como as freiras e as prostitutas contemporâneas construíam a sua representação de gênero em um momento histórico em que as condições sociais tensionam a sua condição subjetiva. O recorte na representação de gênero das mulheres nos pareceu extremamente produtivo haja vista que, embora muitos trabalhos tenham sido escritos sobre o tema, a maioria deles tem como foco o olhar de “outros” sobre a mulher.

A partir daí, mergulhamos na leitura da História das Mulheres e dos pressupostos dos Estudos Feministas, a qual nos permitiu um encontro tão valioso com a nossa própria história (enquanto mulher) que, não raro, esquecíamos a urgência de escrever, de entregar o texto. Paralelamente, íamos retomando leituras sobre a teoria da AD, as quais foram realizadas nas aulas do Doutorado.

Por fim, optamos por mobilizarmos dois dispositivos teóricos para embasar a análise: a noção de FD e a noção de posição-sujeito. A noção de FD como “aquilo que determina o que pode e deve ser dito” (cf. Pêcheux, 1997) foi fundamental para elencarmos os saberes nos discursos das mulheres e, então, elegermos as FDs Sagrada e Profana como dispositivo analítico.

Na sequência da pesquisa, a noção de FD como heterogênea, a partir da qual elencamos saberes advindos de diferentes regiões do interdiscurso, possibilitou-nos

compreender a construção da identidade discursiva de gênero de freiras e de prostitutas como um movimento que se situa entre a memória e a atualidade. Nas FDs Sagrada e Profana, há saberes que evocam o passado dos conventos e prostíbulos e há saberes que remetem à contemporaneidade, marcada pela dessacralização das práticas sagradas e pelas lutas pela profissionalização das práticas profanas.

Desse modo, embora a ideologia dominante determine a filiação à FD Sagrada (no caso das freiras) e à FD Profana (no caso das prostitutas), o interdiscurso, enquanto conjunto de dizeres, possibilita que a FD seja reconfigurada. Nessa reconfiguração da FD, os “saberes que não fazem parte de uma determinada FD, em um determinado momento e em uma dada conjuntura, passam a integrá-lo, aí introduzindo a diferença e a divergência, o que está na origem da constituição de qualquer FD” (cf. INDURSKY, 2007, p. 168).

É a partir dessa reconfiguração da FD que pode ser compreendida a relação que as freiras e as prostitutas da contemporaneidade estabelecem com a ideologia dominante, a qual tenta manter a imagem do corpo feminino na dicotomia que veio perpassando os séculos, isto é, ora santificado ora profanado. Nesse jogo, o passado lembra quando conventos e prostíbulos eram lugares onde se guardavam mulheres que deveriam ser afastadas da sociedade; o presente insere as freiras e as prostitutas na sociedade contemporânea, na qual elas vivem, trabalham, circulam entre as mulheres de outros espaços, compondo com elas o grande grupo das mulheres.

Durante a pesquisa, foi fundamental o estudo das modalidades de identificação, de contraidentificação e de desidentificação que nos permitiu entender de que modo a ideologia opera no discursivo. A identificação, primeira modalidade apresentada por Pêcheux (1997b), foi percebida como um gesto de interpretação com o qual freiras e prostitutas tentam fechar o sentido de “ser mulher” em seus respectivos espaços. Com esse gesto, elas se assujeitam à memória que homogeneiza as imagens da freira e da prostituta, essencializando-as. Essa modalidade assegura a dicotomia que determina que a freira deve servir a Deus e a prostituta deve servir aos homens.

A contraidentificação, segunda modalidade, foi percebida como um movimento que é efeito das condições sociais atualizadas. Essas condições

desestabilizam os saberes e provocam um rearranjo que rompe com a imagem das freiras e das prostitutas construída durante séculos. No discursivo, elas saem de seus espaços e invadem o espaço da mulher do espaço social.

Desse modo, pode-se entender o jogo discursivo entre “ser freira” e “ser prostituta”, “ser mãe”, “ser trabalhadora” e “ser mulher”. Nessa trama entre “ser mulher” como a ideologia católica impõe e “ser mulher” como as condições sociais possibilitam, surge uma identidade feminina múltipla a partir da qual se pode questionar a noção de igualdade dentro desses grupos e de diferença entre as mulheres dos dois grupos e as mulheres do espaço social.

A AD, como disciplina de interpretação, possibilitou o estudo dessas formas de subjetivação, dessas representações que, ao se linearizarem no intradiscurso, não apenas ampliam as possibilidades de se estudar a categoria mulher como igualdade/diferença em contextos específicos (cf os Estudos Feministas), ou condições de produção específicas (cf. a AD), mas também ampliam as possibilidades de se elencar relações de gênero que, muitas vezes, por serem naturalizadas, não são foco de uma tentativa de desconstrução ou, conforme Sarti (2004), não são contempladas em estudos sobre mulheres.

A partir da análise discursiva sob os pressupostos da AD, a noção de posição-sujeito rompe com a noção de mulher essencializada e, mais que isso, derruba a fronteira entre freiras e prostituta construída como um lugar de divisão, de distanciamento, de separação de corpos femininos, colocados a serviço da Igreja e do Estado.

A partir dessas considerações, freiras e prostitutas só ocupam lugares polarizados na linguagem do poder. Nos conventos e nos prostíbulos, o “ser mulher” pode ser redesenhado, posto que sentidos diferentes emanam das mesmas palavras e mesmos sentidos emanam de palavras diferentes.

Freiras e prostitutas trazem a marca do sujeito. Não aquele sujeito uno, centrado, indivisível das ciências sociais, mas o sujeito dividido, contraditório, marcado da Análise de Discurso de linha francesa. Um sujeito heterogêneo que abriga em si mesmo a igualdade e a diferença, conforme propõe Pêcheux.

Sendo assim, é possível postular que, por entre os muros dos conventos (que teoricamente têm o objetivo de salvaguardar a honra das mulheres castas da

sociedade), e por entre a escuridão dos porões (que teoricamente têm o objetivo de isolar as prostitutas do seio social), há sujeitos femininos que escapam à padronização.

Em nossa tentativa de colocar um ponto final (provisório), fica ainda o desejo de dar continuidade à pesquisa. A possibilidade se abre especialmente em relação à terceira modalidade de subjetivação, a desidentificação, a qual nesta pesquisa não foi encontrada. Segundo Pêcheux (1997b), essa modalidade realiza o trabalho de transformação-deslocamento da forma-sujeito “e não uma pura e simples anulação” da mesma. Há, nesse caso, um processo de desidentificação do sujeito da enunciação com os saberes que afetam a forma-sujeito “universal”, mas “esse efeito de desidentificação se realiza paradoxalmente por um processo subjetivo de apropriação dos conceitos científicos e de identificação com as organizações políticas ‘de tipo novo’” (PÊCHEUX, 1997b).

Em nosso trabalho, a desidentificação das freiras e das prostitutas com as FDs às quais estão assujeitadas e às Formas-sujeito que as organiza implicaria uma identificação com as “políticas do tipo novo”, representadas pela abertura dos conventos e dos prostíbulos. Ao mesmo tempo, implicaria um rompimento das mulheres com as FDs Sagrada e Profana nas quais se inscrevem e, por consequência, com a forma-sujeito que organiza os saberes dessas FDs (cf. INDURSKY, 2000, p. 74).

Entretanto, apesar de nossas expectativas, não percebemos esse rompimento no discurso das mulheres que entrevistamos. Conforme já mencionamos, as mulheres dos dois grupos tentam manter-se naquilo que a ideologia impõe e, embora deixem escapar outros sentidos, fazem-no usando a categoria mulher.

Também é possível levantar a hipótese, a ser testada em trabalhos futuros, de que outros grupos femininos podem ter seus discursos analisados no sentido de se buscarem igualdades/diferenças entre mulheres de contextos específicos, conforme propõem os estudos Feministas e conforme possibilita a Teoria não-subjetiva da subjetividade, proposta por Pêcheux.

REFERÊNCIAS

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e devotas: mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750- 1822*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Edunb, 1993.

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (Notas para uma investigação). In: ZizekSlavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996, pp.105-142.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminino e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAZARIN, Ercília Ana. Posição-sujeito: um espaço enunciativo heterogêneo. In: FERREIRA, Maria Cristina e INDURSKY, Freda. *Análise do Discurso no Brasil: mapeando conceitos, confrontando limites*. São Carlos: Claraluz, 2007.

COLVERO, Carolina Appel. *Mulheres na batalha: performances de gênero em bares com prostituição em Santa Maria*. 82f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Santa Maria, Rio Grande do Sul, 2010.

COSTA, Claudia de Lima. *O sujeito no feminismo: revisitando os debates*. *Cadernos Pagu* [online]. 2002, n.19, pp. 59-90. ISSN 0104-8333.

_____. O leito de Procusto. *Cadernos Pagu* (2), 1994, p. 141-174.

_____. O tráfico do gênero. *Cadernos Pagu*, v. 11, p. 127-140, 1998.

COURTINE, Jean Jacques. *Análise do discurso político: o discurso comunista endereçado aos cristãos*. São Carlos: EDUFSCAR, 2009.

_____. COURTINE, Jean-Jacques. Introdução. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. *História do corpo* 3. As mutações do olhar: o século XX. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Vozes, 2008. p. 7-14. Tradução de Histoire Du corps – 3. Lês mutations Du regard. Le XX' s

_____. Linguagem, discurso político e ideologia. In: COURTINE, Jean Jacques. *Metamorfoses do discurso político: as derivas da fala pública*. Trad. Nilton Milanez e Carlos Piovezani Filho. São Carlos: Claraluz, 2006. pp.59 -86.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*, v. 2. A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1990. pp. 29-63.

DE CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 2008.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na colônia: o corpo feminino. In: DEL PRIORE, Mary (org.) *História das mulheres no Brasil*. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2007, pp.78-114.

DUFOUR, Dany-Robert. *A arte de reduzir as cabeças*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2005.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESPÍNDOLA, Dulce Pansera. *Libro de La vida, de Teresa de Jesus: a autobiografia como manifestação literária feminina*. Tubarão: USSC, 2003. Dissertação de Mestrado, Centro de Ciências da Linguagem, Universidade do Sul de Santa Catarina, 2003.

ERNST-PEREIRA, Aracy. *A falta, o excesso e o estranhamento na constituição/interpretação do corpus discursivo*. Anais do IV Seminário de Estudos em Análise do Discurso. UFRGS, 2009.

FARGE, Arlette e DAVIS, Natalie Zemon. Introdução. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*, v. 3. Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991. pp.458-465.

FERREIRA, Maria Cristina Leandro. *Da ambiguidade ao equívoco: a resistência da língua nos limites da sintaxe e do discurso*. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2000.

FIGUEIREDO, Luciano. Mulheres nas Minas Gerais. In: DEL PRIORE, Mary (org.) *História das mulheres no Brasil*. 9ª Ed. São Paulo: Contexto, 2007. pp.141-188.

FRUGONI, Chiara. A mulher nas imagens, a mulher imaginada. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*, v. 2. A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1995. p. 461- 511.

GADET, Françoise *et al.* Apresentação da conjuntura em Linguística, em Psicanálise e em Informática aplicada ao estudo dos textos na França, em 1969. Trad. Eni P. Orlandi. In: GADET, F.; HAK, T. (orgs.). *Por uma análise automática do discurso*:

uma introdução à obra de Michel Pêcheux. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997a. pp.39- 60.

GUIMARÃES Katia & MERCHÁN-HAMANN, Edgar. *Comercializando fantasias: a representação social da prostituição, dilemas da profissão e a construção da cidadania*. Rev. Estud. Fem. vol.13 no.3 Florianópolis Sept./Dec. 2005.

HARAWAY, Donna. (1991) 'Gênero' para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra. *Cadernos Pagu*, n.22, pp.201-246, jan./jun. 2004.

HAROCHE, Claudine. Análise crítica dos fundamentos da forma sujeito (de direito). In: HAROCHE, Claudine. *Fazer dizer, querer dizer*. São Paulo:Hucitec, 1975. pp.156-211.

HUFTON, Olwen. Mulheres, trabalho e família. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente, v. 3. Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991. pp.23-69.

INDURSKY, Freda. A fragmentação do sujeito em Análise de Discurso. In: INDURSKY, Freda; CAMPOS, Maria. do Carmo (Orgs.). *Discurso, memória, identidade*. Porto Alegre: Editora Sagra Luzzatto, 2000. (Ensaio 15), pp.70-91.

_____. Formação discursiva: ela ainda merece que lutemos por ela? In: INDURSKY, F., LEANDRO FERREIRA, M. C. *Análise de discurso no Brasil: mapeando conceitos, confrontando limites*. São Carlos: Claraluz. 2007.

KEHL, Maria Rita. *Deslocamentos do Feminino*. 2 ed. Rio de Janeiro: Imago, 2008.

KRAMER, Henrich & SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras). 19ª Ed. Rio de Janeiro. Record: Rosa dos Tempos, 2007.

LARGMAN, Esther. *Jovens polacas: da miséria na Europa à prostituição no Brasil*. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008.

LAURETIS, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. pp.206-242.

LAVEN, Mary. *Virgens de Veneza: vidas enclausuradas e quebras de votos no convento renascentista*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2003.

LEITE, Gabriela Silva. *Eu, mulher da vida*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

MAINGUENEAU, Dominique. *Novas tendências em análise do discurso*. Campinas: Pontes, 1997.

MALDIDIER, Denise. *A inquietação do discurso: re(ler) Michel Pêcheux hoje*. Trad. Eni P.Orlandi. Campinas: Pontes, 2003.

MARIANI, Bethania. Ideologia e inconsciente na constituição do sujeito. *Gragoatá*, Niterói, n. 5: linguagem, língua e discurso, 1996, pp.87-95.

MATTHEWS-GRIECO, Sara. Corpo e sexualidade na Europa do antigo regime. In: CORBIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (orgs.). *História do corpo: Da renascença às luzes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. O corpo, aparência e sexualidade. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente, v. 3. Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991. pp.71-119.

MAZZIEIRO, João Batista. Sexualidade criminalizada: prostituição, lenocínio e outros delitos– São Paulo 1870-1920. In: *Revista Brasileira de História*. Vol.18, n. 35, São Paulo, 1998.

MORAES, Maria Lygia Quartim de. *Vinte anos de feminismo*. 1996. Tese (livre docência em Sociologia) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

MILNER, Jean-Claude. *O Amor da Língua*. Trad. Ângela Cristina Jesuíno. Porto Alegre, Artes Médicas, 1987.

MURARO, Rose Marie. Breve Introdução Histórica. In: KRAMER, Henrich & SPRENGER *Malleus Maleficarum* (O martelo das feiticeiras). 19ª Ed. Rio de Janeiro. Record: Rosa dos Tempos, 2007.

NASCIMENTO, Maria Filomena Dias. *Ser mulher na Idade Média*. Textos de história, vol. 5, nº 1, Brasília, 1997. pp 82-91. Disponível em: <<http://www.red.unb.br/index.php/textos/article/view/5807/4813>>. Acesso em 15 jul. 2012.

NICHOLSON, Linda. Interpretando o gênero. *Revista Estudos Feministas*, v.8, n.2, pp.9-41, 2000.

NUNES, Maria José Rosado. Freiras no Brasil. In: DEL PRIORE, Mary (org.) *História das mulheres no Brasil*. 9. ed., São Paulo: Contexto. 2007, pp.482-509.

OPITZ, Cláudia. O cotidiano da mulher no final da Idade Média. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente*, v. 2. A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1990, pp.353-435.

ORLANDI, Eni Puccinelli. "Segmentar ou recortar?". *Linguística: questões e controvérsias*. Série Estudos 10. Curso de Letras do Centro de Ciências Humanas e Letras das Faculdades Integradas de Uberaba, 1984.

_____. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. 4 ed. Campinas, SP: Pontes, 1996.

_____. *Análise de Discurso*. Princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2003.

_____. *Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Campinas: Pontes, 2004.

_____. *Discurso em análise: Sujeito, Sentido e Ideologia*. 2 ed. Campinas, SP: Pontes Editores, 2012.

PÊCHEUX, Michel. *Análise de Discurso: três épocas (1983)*. Trad. Jonas de A. Romualdo. In: GADET, F. & HAK, T. (orgs.) *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 3ª Ed. Campinas: Unicamp, 1997a. pp.311-318.

_____. *Papel da memória*. In: ACHARD, P. *et al. Papel da memória*. Trad. José Horta Nunes. Campinas, SP: Pontes, 1999.

_____; FUCHS, Catherine. *A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas (1975)*. Trad. Péricles Cunha. In: GADET, F.; HAK, T. (Orgs.). *Por uma análise automática do discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. 3. ed. Campinas: Unicamp, 1997a. pp.163-252.

_____. *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio (1975)*. Trad. Eni P. Orlandi. 3 ed. Campinas: Unicamp, 1997b.

_____. *O discurso: estrutura ou acontecimento (1983)*. Trad. Eni P. Orlandi. Campinas, SP: Pontes, 2002.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. *História [online]*. 2005, vol.24, n.1, pp.77-98. ISSN 1980-4369.

_____. *Relações de gênero como categoria transversal na historiografia contemporânea*, *Topoi*, v. 12, n. 22, jan.-jun. 2011, pp.270-283.

PISCITELLI, Adriana. *Re-criando a categoria Mulher*. Disponível em: <<http://www.pagu.unicamp.br/sites/www.pagu.unicamp.br/>>. Acesso em: out. de 2000.

RAGO, Margareth. *Os prazeres da noite, prostituição e códigos da sexualidade feminina em São Paulo (1890-1930)*. Doutorado, IFCH/UNICAMP, 1991.

_____. Trabalho feminino e sexualidade. In: DEL PRIORE, Mary (org.) *História das mulheres no Brasil*. 9. ed., São Paulo: Contexto. 2007, pp.579-606.

RASIA, Gesualda. *Os discursos sobre língua e ensino no Brasil da 1ª e da 2ª República: o duplo lugar da determinação e da contradição*. Porto Alegre: UFRGS, 2004. Tese (Doutorado em Análise do Discurso), Instituto de Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

ROHDEN, Fabíola. *Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente*. Cadernos Pagu (8/9) 1997, pp.51-97.

ROSSIAUD, Jacques. *A prostituição na Idade Média*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

RUETHER, Rosemary Radford. Diferença e direitos iguais das mulheres na igreja. Mulher – Mulher. *Revista Concilium*, Rio de Janeiro, v. 238 n. 6 238, pp.23-31.

SALLES, Catherine. *Nos submundos da antiguidade*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

SARTI, Cynthia Andersen. O feminismo brasileiro desde os anos 1970: revisitando uma trajetória. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 12, n. 2, 2004.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, v.20, n.2, jul./dez. 1995. pp.71-99.

SHOHAT, Ella. Feminismo fora do centro. Florianópolis, jan., 2001. *Revista Estudos Feministas*, v. 9, Nº 1, 2001. Entrevista concedida a MALUF, Sônia Weidner; COSTA, Cláudia de Lima.

SILVA, Maria Aparecida Moraes. De colona a bóia-fria. In: DEL PRIORE, Mary (org.) *História das mulheres no Brasil*. Ed. 9ª, São Paulo: Contexto. 2007, pp.554-577.

SILVA, Renata Silveira da. *O imaginário do trabalhador no discurso da CUT*. Pelotas: UCPEL, 2010. 199f. Tese (doutorado) – Universidade Católica de Pelotas. Programa de Pós- graduação.

SILVEIRA, Verli Fátima Petri da. *Imaginário sobre o gaúcho no discurso literário: da representação do mito em Contos gauchescos, de João Simões Lopes Neto, à desmitificação em Porteira fechada, de Cyro Martins*. 2004. 332 p. Tese (Doutorado em Letras (Teoria do Texto e do Discurso), UFRGS, Programa de Estudos da Linguagem, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS, 2004.

SOARES, Vera. *Muitas faces do feminismo no Brasil* (1998). Disponível em: <<http://www2.fpa.org.br/uploads/vera.pdf>>. Acesso em: 19 mai. 2012.

SONNET, Martine. Uma filha para educar. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente, v. 3. Do Renascimento à Idade Moderna*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991. pp.140-179.

TASSO, Rossana Dutra. *Uma desordem silenciada? O sujeito e a identidade em questão*. In: Seminário de Estudos em Análise de Discurso, SEAD II, 2005, Porto Alegre. Anais. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/analisedodiscurso/anaisdosead/2SEAD/SIMPOSIOS>>, Acesso em 10 de outubro de 2013.

TEIXEIRA, Marlene. *Análise de Discurso: elementos para uma abordagem do sentido do discurso*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

TELES, Maria Amélia de Almeida. *Breve história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

TERESA DE JESUS, Santa. *Livro da vida*. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

THOMASSET, Claude. Da natureza feminina. DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente, v. 2. A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1990. pp.64-97.

VAINFAS, Ronaldo. *Casamento, amor e desejo no ocidente cristão*. São Paulo: Ática, 1986. (Série Princípios)

WALKOWITZ, Judith. Sexualidades perigosas. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente, v.4. O século XIX*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1991. pp.402-441.

WEMPLE, Suzanne Fonay. As mulheres do século V ao século X. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente, v. 2. A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1995. pp.227-271.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomáz Tadeu da. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

OBRAS CONSULTADAS

BARBI, Sílvia Helena. *A teoria polifônica de Ducrot e a análise do discurso*. Ver. Est. Ling., Belo Horizonte, v. 8, n. 1, p. 183-209, jan./jun. 1999. Disponível em: <www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/relin/article/download/.../2257> Acesso em: 15 de setembro de 2013.

BENVENISTE, Émile. A natureza dos pronomes. In: ____. *Problemas de linguística geral I*. 4a ed. Campinas, SP: Pontes, 1956/1995.

BRENANN, Margaret. Clausura: a institucionalização da invisibilidade das mulheres nas comunidades eclesásticas. *Revista Concilium*, Rio de Janeiro, v. 202, n. 6 238, pp.23- 31.

CAZARIN, Ercília Ana. *Identificação e representação política: uma análise do discurso de Lula*. Ijuí: Editora da Unijuí, 2005.

CAZARIN, E. A. Sobre La frontière absente (un bilan) In: INDURSKY, Freda; LEANDRO FERREIRA, Maria Cristina (org.). *Michel Pécheux e a Análise de Discurso: uma relação de nunca acabar*. São Carlos: Clara Luz, 2005, pp.269-274.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges & PERROT, Michelle. *História das mulheres no Ocidente, v. 2. A Idade Média*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1990. pp.98-141.

DEL PRIORE, Mary. *Histórias Íntimas: sexualidade e erotismo na história do Brasil*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2011.

DORNELES, Elisabeth Foutoura. A dispersão do sujeito em lugares discursivos marcados. 2005. Tese, Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

GROSZ, Elisabeth. *Corpos reconfigurados*. Cadernos Pagu (14) 2000. pp.45-86.

KUHN, Adriana. Gênero e Religião. fazendogenero7. Anais.2006. Disponível em: <http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/A/Adriana_Kuhn_24_B.pdf>. Acesso em: 15 fev. 2010.

ORLANDI, Eni Puccinelli. *Análise de Discurso*. Princípios e procedimentos. Campinas: Pontes, 2003.

SCOTT, Joan. Prefácio a gender and politics of history. In: *Cadernos Pagu* (3)1994, pp.11-27.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

CHEMAMA, Roland (Org.). *Dicionário de psicanálise*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1995.

ANEXOS

ANEXO A – OS DISCURSOS DAS MULHERES DOS ESPAÇOS SAGRADO E PROFANO

FREIRA A

Meu Deus! Imagina se eu dependesse do meu marido para fazer compras, sei lá sair, fazer um curso, pra algum coisa, e ser dependente do marido para poder sair. Hoje ainda existe um pouco disso, graças a Deus, hoje a mulher está dirigindo. Acho muito bom a mulher ter conseguido isso. Acho bonito a mulher conseguir vencer isso.

Ser mulher é ser diferente. Elas são diferentes. Entre elas e em relação aos homens. Faz a diferença você estar acompanhado de uma mulher ou estar acompanhada de um homem.

Quando perguntei de forma mais direta sobre o que é ser mulher na igreja católica, respondeu que era diferente e completou:

Talvez o próprio... a própria vida de oração tenha diferença. Não que a mulher mãe não tenha a sua vida de oração, MAS talvez não tão... É mais forte assim. Não é que... De uma certa forma, é uma regra de vida. Nós... a oração, MAS é uma coisa em que com o tempo você aprende a ter gosto, a gente tem todo um processo de... gosto pela oração. Então talvez essa seja uma diferença que também é uma coisa que diferencia nós das outras mulheres porque assim, mulher, jovem. Qual é o teu próximo passo? Constru... Constituir família, ser mãe. E nós, como mulher da vida religiosa. Então, nosso próximo passo, sermos irmãs. MAS nessa vida de oração, que isto mais assim externaliza o que a gente vive dentro da gente demonstra externaliza com as orações. Sim, através de orações, porque é na oração que você vai avaliar como é que você está vivendo seu dia-a-dia. Você vai fazer a diferença. Claro que tem muitas mães também que ou mulheres, sendo mães ou não que também têm uma vida de oração, mas não como uma regra de vida.

FREIRA B

Pra mim ser mulher hoje... É assim como se a mulher hoje tivesse conquistando mais o seu espaço... É como se a mulher hoje tivesse muito mais oportunidade mesmo no mundo do trabalho. Mudou bastante... a mulher é muito Não que não existe preconceito, né. A mulher é ainda muito preconceituada. mas ela é mais independente. Na questão do trabalho, em casa, em tudo...

Mulher no volante, a mulher é muito mais cuidadosa, prestam muito mais atenção. É uma questão de consciência.

Quando perguntei diretamente sobre “ser mulher no espaço religioso”, respondeu-me:

Acho que não só a oração (retomando o que o sujeito 1 havia dito), mas assim...ao ponto que você... porque a mulher não vai ter filhos, não vai ter a questão de sentir prazer com o marido... tudo, certo? mas assim, a mulher como religiosa, ela vai sentir prazer com tudo o que ela faz. Desde se doar pras pessoas acho que a mãe também se doa para os filhos.

FREIRA C

Para mim ser mulher é ser pessoa geradora de vida, né? Porque nada mais que a mulher pode gerar novas vidas. Ser mulher é gerar vida através daquilo que se passa assim, não propriamente somente tendo filhos, mas fazer com que as pessoas tenham mais vida. Mas através do trabalho da gente dar a vida por aquilo que a gente faz. Para mim ser mulher é dar (ênfase) a vida e cuidar da vida.

Ser mulher no espaço religioso principalmente tendo Maria como modelo. Maria que foi a mãe que ensinou seu filho, assim como nós fazemos através do trabalho na sociedade, né? Trabalho voltado assim esse cuidado como mãe.

É é verdade a mulher cresceu muito na sociedade, mas, às vezes, ela se deixa ... A mulher empresta seu próprio corpo, ela acaba sendo um objeto de venda, mas ela precisa se cuidar um pouco para não se perder para não se deixar vulgarizar. Deve manter assim a sua personalidade, seu ser Mulher, essa questão da delicadeza, do cuidado.

O corpo feminino, né? A delicadeza, o respeito, e principalmente a questão assim ó da... da... Sinceridade. Eu acho que a mulher precisa resgatar essa questão da transparência que faz ela ser Mulher. Ser Mulher é assim como... a delicadeza, cuidado.

FREIRA D

Ser mulher é cuidar da casa, não querer ser melhor do que ninguém mas também não se diminuir, né. Cultivar o feminino, cuidados da casa, a feminilidade, o cuidado com o corpo prestar atenção àquilo que os outros necessitam. Justamente a parte do cuidado. Isso faz parte de ser mulher. Esse cuidado. E da beleza não só da sua própria, MAS do ambiente e da beleza interior. Cuidado quanto às boas maneiras quanto a tudo, NÉ, procurar se cultivar interiormente como através do momento de reflexão, de leitura e também da oração, música. Tem que ter um lugar reservado para se cuidar. Não só ser ativista MAS também ter a parte concreta de ...

Tem que estar reservado. A oração também. Há um momento para rezar.

Temos o direito de ter esses momentos no dia-a-dia. A minha opção de vida é essa. Eu não vou ir contra a minha opção de vida, né. O que me sustenta na vida religiosa é a oração.

Leituras do momento: Como estabelecer limites e como ter limites.

FREIRA E

É uma pergunta difícil de responder especialmente no momento em que nós vivemos. Por que a mulher em si especialmente foi criada por Deus para ser mãe e ser filha, mas com tudo o que anda acontecendo por aí.

A mulher sendo tão... como é que eu vou explicar. Não vou dizer diminuída, mas escrava de suas próprias paixões, NÉ dos sentimentos, dos instintos ela tem levado muitas vezes isso a mulher tem levado o homem e a sociedade à decadência.

A mulher tem levado muitas vezes a sociedade e o homem à decadência. Quando ela tem uma cultura que combina com o ser feminino... O trabalho é feito com mulheres. A família é a célula da sociedade.

Nós podemos dar uma contribuição muito grande para a sociedade.

Nós somos um movimento de educadores. Nós visamos à educação própria e à educação alheia.

Nós queremos representar Maria. Ainda que não consigamos NÉ porque é tudo um processo de sermos jovens. MAS algumas irmãs já conseguem pela disciplinação.

Eu penso o que ela faria se estivesse no meu lugar.

PROSTITUTAS

PROSTITUTA F

Mulher aquela mulher que se dedica ao lar, aos filhos, à sua saúde, à sua profissão, seus cuidados... Como mulher. Eu sou mulher, me sinto muito mulher e admiro muito a mulher. Gostaria que todas as mulheres se cuidassem assim como eu.

Eu queria ver na mulher, em algumas, mais disciplina, mais sabedoria, porque elas não sabem... Elas têm que tentar saber o que elas não... Não... Não buscam... elas tentaram buscar. Para aprendermos mais, para sabermos mais. Porque o pouco que eu sei... Eu transmito para as outras pessoas. Eu gostaria que todas as pessoas... Cuidada Tive sempre muito cuidado com meus dentes... Tenho 50 anos. Sou mãe de um sargento, sou mãe de uma filha casada... E eu me admiro eu como mulher... Eu não queria ser o que eu sou hoje porque aqui eu estou aqui, mas eu sou uma profissional, tirei enfermagem, tirei cabeleireira, manicure.

E pedicure e sou profissional.

Há riscos e perigos. A gente pisa fora... da casa. Ta sempre arriscando e tem mulheres que não tem medo... elas não devem ter medo. As mulheres não devem ter medo, elas devem se cuidar, se preservar e buscar o que elas não têm com quem sabe...

Eu gostaria que as mulheres que dependem daqui que elas mudassem... Tem muita guria nova já. Eu acho que elas não deviam perder a vida e deixar a vida nisto aqui [...] interferência da intermediária. Claro que seria melhor se tivessem mais respeito.

Mulher disciplinada ela tem que agir diante dos fatos que nós convém... Por exemplo se alguém me atacar eu vou ter que me defender. A mesma mulher que está lá a advogada a doutora o nosso trabalho não muda nada.

PROSTITUTA G

Aqui dentro é um trabalho NÉ somos profissional e lá fora a gente tem uma vida, somos mãe, dona de casa, vó. É difícil. Ser mulher é misturar as duas mulheres É a gente dá conta... Mas não é fácil. É muito difícil.

O preconceito... Pelo que a gente faz. Onde eu moro ninguém me disse nada. Eu, a minha família sabe... Eu tenho netos. Estou aqui há vinte anos. Quando ganhei minha filha, ela tinha três meses. Aí eu deixei de ser uma dona de casa, (silêncio) e [pausa] deixei de ser uma dona de casa você sabe ... uma pessoa NÉ... pra ficá aqui. *Claro* que eu trabalhei em balcão, no bar. Eu trabalhava assim como empregada e fazia programa. Eu dei estudo para eles.

PROSTITUTA H

Complicado... Mãe verdadeira é aquela que cuida do seu filho e não deixa faltar nada em casa. Quem trabalha como nós trabalhamos aqui para não deixar faltar nada. A mulher não tem sai buscar fora... A gente faz o que pode *arrisca* até a saúde... Vai que fura uma camisinha... Adquire uma doença. *Não conhece...* Qualquer um pagando a gente tem que ir, a gente *não sabe*, quem vê cara não vê coração.

Quando chega em casa esquece tudo que passou lá fora mesmo se foi maltratada tem que esquecer tudo que é coisa que aconteceu lá fora. A gente tá aqui pra trabalhar. Elas está esperando a atenção da mãe.

No meio da conversa, a pesquisadora perguntou: Aqui, há espaço para o amor?

A prostituta respondeu: Não, só pra amizade. Alguns ficam amigo. Vêm sempre. Eu tenho um amigo que vem há dez anos. Você sabe, né os homens querem... Buscam... Prazer.

PROSTITUTA I

Eu acho que hoje em dia a mulher é igual ao homem. Faz tudo igual ao homem até melhor. Até melhor... Eu paguei um pintor pra pintar a minha casa. Chegou outro amigo. Eu falei: deixa que eu pinto com carinho... Com delicadeza. Não existe aquela pessoa burra. Olha eu acho assim que a questão e segurança. Isso é uma coisa que preocupa muito. Eu acho que tá igual. Eles não respeitam nada nem ninguém. Hoje em dia tem que se preparar. Se alguém te assaltar. Eu sou uma que se alguém me assaltar... Eu vou dar é lógico. Tem que ser esperta. Tu nunca sabe quem vem atrás de ti. Quem tá a teu lado. A mulher é mais frágil.

PROSTITUTA J

Ser mulher é... Depende da situação. A gente vira mulher da vida é outro jeito, mas não deixei de ser família. Varia de pessoa para pessoa, de situação. Eu, por exemplo, já passei por tantas. Fui casada, fui sozinha, tô com companheiro há 30 anos. A minha melhor escola é a da vida. Eu tive só um ano de colégio. Quando criança, passei fome. Não fui amada pelo primeiro marido, nem pelo segundo. Perdi um filho. Aí começou meu martírio.

Não mudou nada... A mulher sempre foi objeto para o homem. Da parte deles, vem a tradição, não da parte da mulher.

Claro que muda alguma coisa. A gente trabalhando honestamente em casa de família, a gente tá assim num ambiente bom. Não tem nada melhor do que a gente viver na casa da gente, se dedicar pra alguém.

ANEXO B –

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Título da pesquisa: A representação discursiva de gênero de mulheres contemporâneas

Pesquisadora responsável: Jandira Aquino Pilar

Orientadora: Dr^a Aracy Ernst

Instituição: Universidade Católica de Pelotas (UCPel), Pelotas RS

Endereço: Rua Félix da Cunha, 412 CEP 96010-000

Contato: (53) 2128.8242

I. Justificativa e objetivos da pesquisa

A presente pesquisa visa a um estudo sobre a representação discursiva de gênero de mulheres da contemporaneidade. O projeto insere-se nos estudos da Análise de Discurso de linha francesa e dos Estudos de Gênero e busca compreender como, em condições sociais atualizadas, mulheres de diferentes grupos sociais constroem sua subjetividade.

II. Os procedimentos a serem utilizados

As participantes responderão a uma pergunta: **O que é ser mulher?**, que terá o caráter de uma entrevista semiestruturada. A resposta será gravada e posteriormente transcrita. Não haverá identificação das pessoas entrevistadas, as quais serão referidas apenas como “sujeitos”.

III. Desconfortos ou riscos esperados

Esta pesquisa não trará desconfortos ou riscos para a entrevistada.

IV. Liberdade de abandonar a pesquisa sem prejuízo para si

A entrevistada terá total liberdade de abandonar a pesquisa sem prejuízo para si no momento que desejar.

Eu, _____, que exerço atividades no/na _____ como _____, cidade de _____, fui informada dos objetivos da pesquisa de maneira clara e detalhada. Estou ciente de que, a qualquer momento, poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão se assim desejar. A pesquisadora Jandira Aquino Pilar certificou-me de que todos os dados desta pesquisa referentes a mim serão confidenciais, sem identificação pessoal ou institucional. Além disso, caso eu tenha novas perguntas sobre este estudo, posso contatar com a pesquisadora responsável pelo telefone (55) 91479019 para qualquer pergunta sobre os meus direitos como participante deste estudo ou se penso que fui prejudicada pela minha participação.

Declaro que recebi cópia do presente Termo de Consentimento.

_____	_____
Nome da participante	Assinatura da participante
JANDIRA AQUINO PILAR	_____
Pesquisadora	Assinatura da pesquisadora

Santa Maria, RS,.....de.....de 2010.