

MULHER NO PAÍS DE MARIA LAMAS – A QUESTÃO SEM NOME NA OBRA *PARA ALÉM DO AMOR* –

Catarina Raquel Costa Inverno

**Dissertação de Mestrado em Estudos sobre as Mulheres.
As Mulheres na Sociedade e na Cultura**

SETEMBRO, 2010

Catarina Inverno, *Mulher no país de Maria Lamas – A questão sem nome na obra Para Além do Amor*, 2010



Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Estudos sobre as Mulheres. As Mulheres na Sociedade e na Cultura, realizada sob a orientação científica de Professor Doutor Manuel Lisboa

Declaro que esta Dissertação é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

A candidata,

Lisboa, de de

Declaro que esta Dissertação se encontra em condições de ser apresentada a provas públicas.

O(A) orientador(a),

Lisboa, de de

À senhora minha mãe, a Maria Lamas e às Mulheres do nosso país

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Maria e José, porque Força. Ao Gonçalo porque Coragem.

Aos três por quem sou e por tudo quanto há também para além do Amor.

Ao Professor Doutor Manuel Lisboa pela conjuntura.

À Professora Doutora Zília Osório de Castro, Professora Doutora Graciete Silva,
Professora Doutora Teresa Almeida, Professora Doutora Isabel Henriques de Jesus e
Doutor Pedro Coimbra por todas as lições e pela partilha.

Aos meus amigos e familiares por compreenderem o Tempo e a falta dele.

A Maria Lamas pela Obra.

RESUMO

MULHER NO PAÍS DE MARIA LAMAS

– A QUESTÃO SEM NOME NA OBRA *PARA ALÉM DO AMOR* –

CATARINA RAQUEL COSTA INVERNO

PALAVRAS-CHAVE: Mulher, Género, Identidade, Emoção, Sentimento, Razão, Sociedade, «questão sem nome»

Pretende-se no presente estudo analisar numa perspectiva de género a obra *Para Além do Amor* de Maria Lamas, publicada em Portugal em 1935, qualificando a personagem central Marta na possibilidade de anti-estereótipo das mulheres portuguesas do início do século XX. Tratar Maria Lamas é tratar a mulher portuguesa através de uma herança enriquecida de observação, conhecimento e de estudo sobre si e sobre o processo de evolução temporalmente continuado da Mulher – fruto do ser, do fazer e do querer femininos –, impulsionador e reflexo da luta intemporal pelos seus direitos. A centralidade desta Marta não bíblica de Maria Lamas remete o leitor para questões quotidianas da sobrevivência e da vivência da Mulher, em si e no colectivo social em que se integra, e para conceitos como os de Identidade e Felicidade.

Anterior a *Le deuxième sexe* de Simone de Beauvoir (1949) e *The Feminine Mystique* de Betty Friedan (1963), a obra em estudo de Maria Lamas encontra no tom confessional da sua narradora o reconhecimento não nomeado de um sentir ausente de plenitude que, associado a uma insatisfação não justificada, absorve e consome em confiança também as mulheres portuguesas de uma massa socialmente bem considerada. O problema, conhecido como «a questão sem nome», é explorado a partir da desinserção de Marta do seu contexto costumado e da sua intromissão num cenário desalinhado de rotinas que lhe serve de estímulo a um questionamento pessoal. Através da protagonista, Maria Lamas expressa o colectivo feminino que não encontra no conforto e satisfação materiais e nas circunstâncias do casamento e da maternidade a realização que lhe afirmará a felicidade individual.

Marta constituir-se-á assim instrumento vocalizado das interrogações femininas, não meramente na sua portugalidade e quiçá do seu *status*, mas de todas as mulheres que, no veneno da consciência ditosa de infelicidade do Modernismo, se afastam da imagem da ceifeira pessoana (feliz porque inconsciente) e se desconstroem no consumo, aparências e pareceres de uma sociedade ditada de regras e sistematizada em funções sociais estabelecidas na primeira metade do século XX português.

ABSTRACT

BEING A WOMAN IN MARIA LAMAS'S COUNTRY

– THE NAMELESS QUESTION AS IN *BEYOND LOVE* –

CATARINA RAQUEL COSTA INVERNO

KEYWORDS: Woman, Gender, *Self* / Identity, Emotion, Feeling, Reasoning, Society, «the problem with no name»

By considering Marta, Maria Lamas's *Beyond Love* protagonist, as a possible anti-stereotype for common Portuguese women in the first decades of the 20th century, the present dissertation intends to analyse the referred novel, which was first published in Portugal in 1935. To study Maria Lamas's work is to picture Portuguese women through an enriched legacy of observation, knowledge and science concerning themselves and the on-going evolutionary process – resultant of women's nature, their action and their demandings –, an engine and a reflex of the timeless battle for their rights. The central role-playing of such a non-biblical Marta takes the reader to individual and collective reproduced feminine daily survival and experiences, as well as to concepts such as *Self/Identity* and Happiness.

Previous to Simone de Beauvoir's *Le deuxième sexe* (1949) and Betty Friedan's *The Feminine Mystique* (1963), Maria Lamas's *Beyond Love* finds in its narrator's confessional tone an unnamed recognition of a certain unfulfilling feeling which, being paired with a non-justified dissatisfaction, secretly absorbs and consumes Portuguese women of a well-established social class. The problem, known as the «nameless problem» or «the problem with no name», is explored by the authoress by taking Marta out of an everyday routine and reinserting her in a supposedly exotic set that triggers her into a profound self-questioning about herself as a woman and her personal achievements. Maria Lamas reveals through the main character the feelings of those who do not experience a full sense of happiness through material comfort and satisfaction or through marriage and motherhood.

Marta becomes a voice for women's interrogations, not only of one's nationality or social status, but of all women in a poisoning, strictly-ruled and conscious Modernist misery; those who disassemble themselves through consumerism, appearance and considerations in a society dictated by rules and pre-established roles in the first half of the Portuguese 20th century.

ÍNDICE

| | |
|---|----|
| Introdução | 1 |
| Capítulo I: Relações do(s) sujeito(s) – enquadramento teórico e conceptual .. | 8 |
| I. 1. <i>Self</i> e identidade | 10 |
| I. 2. Amor, enamoramento e paixão | 13 |
| I. 3. A intimidade enquanto democracia | 20 |
| Capítulo II: Mulher no país de Maria Lamas | 22 |
| II. 1. Da mulher no século XX | 24 |
| II. 2. De <i>Às Mulheres Portuguesas</i> a <i>As Mulheres do Meu País</i> | 29 |
| Capítulo III: Análise de <i>Para Além do Amor</i> de Maria Lamas | 48 |
| III. 1. A «questão sem nome» | 50 |
| III. 2. A «questão sem nome» em <i>Para Além do Amor</i> | 52 |
| Conclusão..... | 58 |
| Referências bibliográficas | 61 |

Introdução

Relembrar Maria Lamas é recordar a mulher e as mulheres. Numa obra em que a *Mulher* é um dos pilares fundamentais, numa vida em que a experiência feminina rege a acção, a atitude e os princípios sobre todas as imposições, estereótipos e sistemas, rememorar as mulheres da primeira metade do século XX português partindo da observação de Lamas é fazê-lo na consciência documental da literatura como produto possível da auscultação de um Eu que, consciente da sua entidade, buscou também a afirmação identitária nas inquietudes de uma época que se reflecte na redescoberta do mundo e do próprio indivíduo; é fazê-lo numa interpretação de amplitude feminista, mas essencialmente numa análise literária sociológica e histórica pelo conteúdo de um romance que questiona o indivíduo e a consciência de si, a relação deste consigo próprio e com os outros na busca de autoconhecimento (também num processo de desdobramento) e dessa realização individual que possibilita a afirmação da felicidade. Em síntese, é numa primeira abordagem ler *Para Além do Amor* e ampliar, no contexto científico de várias ciências sociais e humanas, a problemática da «questão sem nome» e da feminilidade na sequente análise do conteúdo da obra pelas diversas perspectivas possíveis de o conhecer. É pois metodologicamente neste processo analítico que objectivamos compreender o *self* talvez distintamente feminino que se demarca da masculinização da massa social padronizada na primeira metade do século XX; questionar o indivíduo na sua sensibilidade, nessa liberdade emocional e sentimental que, conjuntamente à Razão de que é dotado, o constitui; compreender a mulher nessa dualidade entre a racionalidade que igualmente a distingue dos animais bestiais e a empenha e determina nas suas lutas pela equidade em relação aos seus pares masculinos, esses que tantas vezes a vêem como figura secundária aprisionada às castrações de uma sensibilidade maior ou mera ferramenta de propagação da espécie, nutrida de sentimentos e explícita em emoções na montra pública e nas fragilidades democráticas da intimidade. Impõe-se assim teórica e conceptualmente, ao relembrar Maria Lamas e a *Mulher* pela sua obra, a definição de conceitos como *self* e identidade, a sua inclusão e relação com a emoção e o sentimento nas particularidades do Amor e no que para além dele se pode considerar como o enamoramento, a paixão e a intimidade que os acolhe. Impõe-se pois paralelamente uma contextualização histórica no feminino desse tempo no espaço português. Impõe-se questionarmo-nos como, num

tempo de rupturas e mudanças, de redefinições e de novidade constante, de expectativas e de promessas da modernidade, (também) a mulher portuguesa esgrima com a Questão, essa que mesmo sem nome é conhecida de tantas mulheres que vivem o quotidiano na sobrevivência familiar, plenas de luxos e regalias, afirmadas na existência conjugal e maternal, mas projectadas na insatisfação, insegurança e desgosto de si pelo dever de serem felizes possuindo tudo o que neste mundo tornará felizes as criaturas (Lamas, 2003: 43). Que Questão é afinal esta?

Para Além do Amor é assim a história de Marta, de uma mulher, de uma esposa, de uma mãe. Publicada em 1935, a obra sofrerá as influências das conturbações do início do século XX português, da agitação dos anos 20 na sua formação nomeadamente intelectual e da evolução de Maria Lamas na esfera pessoal e no panorama social em que se afirma já na década de 30, período marcante do regime salazarista. Uma obra literária é fruto de tudo isto: das afirmações do contexto em que surge sempre questionáveis pela pluralidade de interpretações possíveis, resultantes das diferentes narrativas experienciais dos indivíduos. Assim, um produto literário sofre as influências do contexto em que emerge e influencia esse mesmo tecido na humanidade que o constitui. Trata-se de um reflexo comunicativo, primeiramente individual, resultante de um fingimento nocional horaciano de uma realidade captada pelos sentidos de um Eu que a intelectualiza e partilha esteticamente com um Tu que, no impulso de uma inconsciência consciente, interpreta o *corpus* daí resultante de acordo com as suas próprias narrativas. Poderemos deste modo, por exemplo, questionar de que falamos quando falamos em autoria, assim como o contributo da literatura para a factualidade dos percursos históricos ou a cooperação da História na construção das narrativas literárias. Mas poderemos igualmente reflectir sobre a relevância do factor literário no percurso (in)temporal das mulheres. Como se coloca então a questão literária nas questões de género e, em particular, do feminino? Como se relacionam as mulheres com a literatura e que papel desempenha esta arte nas vivências femininas?

Numa breve análise da História literária compreendemos a Mulher como particular destinatária de peças a ela determinadas e reconhecemos apontamentos da participação bilateral feminil na sua construção: a Mulher surge enquanto criação e criador, no sentido de se conceber literariamente como objecto retratado por um observador dependente de uma visão (por norma) masculina, mas também, e de formas mais visíveis em épocas mais recentes, enquanto Autor que na subjectividade literária se

retrata, na sua individualidade e diversidade, quiçá em busca de um real objectivo mais factual. Estes apontamentos são significativos – no sentido da sua validade e, sobretudo, no sentido da sua aceitação legítima pela massa social em que desponta depois de séculos submergida nas prisões normativas da vida comunitária. Na verdade, na sua contínua luta pela libertação social, a Mulher encontrou não só na leitura pontos de fuga, mas também formas de consubstanciação das suas ansiedades, dos seus desejos, dos seus desabafos na escrita, assim como nestas duas dimensões foi reconhecendo veículos de educação e formação, de individualidade e pertença, de expressão e de comunicação em que se faz ouvir e se escuta. Através da literatura a Mulher possibilita conhecer, conhece e conhece-se; permite-se partilhar e partilha-se: “We turn to literature to discover what makes other human beings suffer and laugh, hate and love (...). A novel or a poem or a play, or a theoretical essay for that matter, is an attempt to make others see something that really matters to the writer” (Moi, 2008: 268). Tratar-se-á assim da partilha do próprio Eu, de quem este se reconhece no seu Ser através do que lhe é de interesse. Deste modo, sendo a escrita um foco de leitura plural (e, por isso, uma possibilidade de rejeição e incompreensão), para Moi e Cavell, entre outros, este ensaio de encontrar no Outro a quem o autor se expõe o suplemento da partilha na sua reflexão pessoal constitui-se semente de vulnerabilidade. Tal poderá alegar-se como agente de perigosidade da literatura se considerarmos, como referido anteriormente, que esta é espelho da influência contextual em que brota, mas igualmente elemento influenciador desse mesmo tecido social.

A perigosidade dos actos de ler e escrever, sugerida ainda também em obras tão recentes como *Mulheres que Lêem São Perigosas* e *Mulheres que Escrevem Vivem Perigosamente* de Stefan Bollmann, concentrar-se-á nessa capacidade nem sempre considerada nas mulheres – a de pensar. A mulher que lê e a mulher que escreve são mulheres pensantes e, se mulher pensante é mulher que questiona, estas são as mulheres que se educam na reivindicação dos seus direitos (também) por reconhecerem em si uma identidade própria. As mulheres que lêem, assim como as mulheres que escrevem, são as que partilham sem pudor a estreiteza do mundo doméstico com os espaços ilimitados da leitura quando seduzidas e absorvidas pelo poder dos livros que, como defendia Marguerite Yourcenar, acumulam reservas contra os «invernos do espírito» ou porventura do corpo quando embrenhadas no espartilho entediante dos dias. Talvez por isso, fruto de uma maior e singular alfabetização também no universo feminino nos dois

últimos séculos, considere Camps que, apesar de persistirem obstáculos a uma igualdade aceitável e da mulher continuar a ser discriminada nas vidas privada e pública, “já ninguém pode deter o movimento que constitui a maior revolução do século” passado, pelo que o século XXI será o século das mulheres (Camps, 2001: 11).

Mas poderemos considerar a existência de uma escrita no feminino ao longo dos tempos, uma *écriture féminine* como popularizada nos anos 70 e 80 do século XX em obras como *Novas Cartas Portuguesas* das «três Marias» (1972), *A Literature of Their Own* de Showalter (1977), *Women Writing and Writing about Women* de Jacobus (1979) ou *The Poetics of Gender* de Miller (1986)? Ou terão sido estas, como outros exemplos, respostas consequentes à misoginia relacional em Miller e aos percursos eróticos em Nin ou às «Allisons» literárias como a de *Look Back in Anger* de Osborne? A História mais plumitativa ou menos pública responde de forma simples e concisa na sua factualidade de publicações de mulheres, sobre mulheres e para mulheres e em exercícios originais ficcionados como o dos finais da década de 90 de Moacyr Scliar que – provavelmente absorvendo a interrogação de Harold Bloom sobre a possibilidade de ter sido um indivíduo feminino quem escreveu a primeira versão da *Bíblia* – transporta os leitores à temporalidade do rei Salomão e à demanda da mais feia das suas setecentas esposas – distinta e anteposta das restantes na sua literacia – pelo cumprimento do registo da história da humanidade e do povo judeu como escriba algum havia documentado. Esta escrita de mulheres, sobre mulheres e para mulheres faculta a reflexão e a expressão no feminino e do feminino, assim como a oportunidade das leitoras se identificarem com as diversas personagens nos seus decursos contextuais literários. Mas estes argumentos não impediram a contestação de no panorama literário se etiquetar a obra textual numa tonalidade de género como exemplifica Ann Jefferson ao citar Nathalie Sarraute numa entrevista a Sonia Rykiel: “When I write, I am neither man nor woman, no dog nor cat, I am not me, I am no longer anything. There is no such thing as *écriture féminine*, I have never seen it” (Jefferson, 2000: 96).

Anteriormente às questões referentes a autoria de Barthes, à desvalorização do significado plural do texto escrito em Derrida e ao questionamento de Foucault sobre a relevância na diferença da autoria textual feminina, Maria Lamas experimenta-se na escrita, ora no registo jornalístico ora na literariedade de géneros como a poesia e a novela ou obras de cariz infanto-juvenil. Estreia-se num estilo mais romanceado ainda na década de 20 com *Diferença de Raças* (1923) e com um programa estético bem

definido de um projecto assente na verdade, auto-referencialidade e valor documental. Tal relembrar-nos-á Virginia Woolf, para quem a literatura compreende uma tentativa do ser humano de perspectivar de forma íntegra a realidade com quanta verdade lhe é possível e, desse modo, comunicar a sua visão aos outros. Como afirma numa entrevista ao franciscano Guedes de Amorim para a edição de suplemento do *Diário de Lisboa* de 12 de Julho de 1935, Maria Lamas procura no género romanceado uma feminilidade que quebra o estereótipo social pelo seu sentido humano: “O género em que trabalho com mais entusiasmo, quase febril, é o romance (...). Tenho, acima de tudo, a preocupação de ser uma escritora bem «feminina», não segundo o modelo ingénuo, frívolo e superficial que, entre nós, é considerado pela grande maioria como o único compatível com a dignidade de uma senhora mas no sentido humano”. Encontraremos então nas personagens femininas de Maria Lamas, mais que em obras de outras autoras e em particular de criação masculina, mulheres divergentes do padrão mental e social da sua época? Encontraremos uma maior humanização das figuras, nomeadamente das figuras feminis? Serão as mulheres ficcionais em Maria Lamas ficcionadas ou espelhos de perspectivas da condição feminina desses anos? Ou marcar-se-á Maria Lamas na diferença pela abordagem «feminina» não superficialmente distante, não quase pueril e não cunhada da fragilidade tida por tantos como naturalmente feminal? Respondendo como se justificativamente, Maria Lamas continua afirmando na entrevista referida que “o verdadeiro interesse da literatura feminina deve estar na revelação sincera, consciente, das reacções da mulher perante a Vida, quase sempre, senão sempre, diferentes das do homem”, até porque para Lamas, “[de] resto, verdade não quer dizer impudor, como sinceridade não significa deselegância”. Constitui tamanha afirmação uma crítica às suas antecessoras? Crítica ou não, entre linhas poderemos sentir por parte de Maria Lamas garantia de uma sinceridade contrastiva ao fingimento a que a literatura dita feminina se havia conotado, assim como a reflexão intelectualizada de um *fin gere* que se frutifica em produtos literários sensíveis a realidades a estes inerentes e que fortemente sugerem a sua denúncia e, em particular, a da condição das mulheres na *epokhé* da acção narrada. No cuidado da excelência dos seus princípios, Maria Lamas afirma sequencialmente que a pausa de vários anos entre a publicação de *O Caminho Luminoso* e do romance que a seguiu, *Para Além do Amor*, substanciara o propósito de se aperfeiçoar, também enquanto escritora, na demanda das suas expectativas nessa dimensão: “Pensei que devia, primeiro, apurar as minhas faculdades de observação, aprofundar a vida tanto quanto a minha inteligência e a minha sensibilidade mo

permitissem, estudar, sentir, para escrever, depois, alguma obra que «valesse a pena»... Aspiro a mais alguma coisa: ser uma escritora que «se toma a sério», embora me não interessem elogios unânimes”. Resumidamente, Lamas destaca a observação como interveniente no processo literário, esse pela excelência do qual reúne inteligência e sensibilidade para poder ver para além do visível, reflecti-lo no seu estudo e sensação e depois escrevê-lo: a emoção sentida por Lamas – nomeadamente através da observação – ramifica-se então na emoção estética corporizada nas suas obras depois da sua intelectualização. Compreendemos, por conseguinte, como essencial para compreensão das obras de Maria Lamas – e peculiarmente para uma possível interpretação da obra *Para Além do Amor* –, por exemplo, a informação disponível sobre a autora pela relevância da sua formação e o conhecimento do período epocal da(s) sua(s) obra(s).

Neste sentido, a presente dissertação concebe-se então também a partir de uma capitular exploração informal sobre Maria da Conceição Vassalo e Silva, essencialmente enquanto Maria Lamas (nome que adopta aquando do seu segundo casamento), junto de figuras participativas na sua narrativa de vida, assim como mais formalmente de singelas investigações e leituras de notas ou obras biobibliográficas publicadas em Portugal. Não obstante, este trabalho alarga o seu âmbito a outras dimensões pela multiplicidade e interdisciplinaridade da área em que se insere – os estudos de género e particularmente das mulheres na sociedade e na cultura –, pelo que se estrutura, partindo de *Para Além do Amor* e da sua análise, em três secções que procuram, lógica e sequencialmente, entender a riqueza e originalidade do conteúdo da obra sem descuidar a mulher que a escreveu – portuguesa de nascimento, universal de espírito – e o contexto geral em que a obra foi concebida.

Assim, uma leitura ponderada de *Para Além do Amor* pela centralidade da sua protagonista, na sua desconstrução e reconstrução enquanto figura exemplificativa de mulher numa condicionante conjectural de tempo e de espaço, eleva à reflexão conceitos como os de *self* e de identidade, as multiplicidades ópticas de emoção e de sentimento e os abstraccionismos do amor, do enamoramento e da paixão, nomeadamente na dualidade da democratização da intimidade e das suas fronteiras. Por conseguinte, anterior a uma contextualização essencialmente histórico-social e à análise da «questão sem nome» – na sua manifestação feminina silenciosa (e quiçá silenciada) e, em particular, figurativa e confessional em Marta na obra referida –, depreendemos

necessário a sua conceptualização como pilar teorizador da leitura crítica do texto literário de Maria Lamas em análise.

Cumulativamente, a segunda secção ou capítulo delineará o enquadramento geral da obra referida, respondendo à questão da Mulher no cosmos português, da globalidade do feminino no século XX à realidade nacional, como registada nas vozes de Ana de Castro Osório e de Maria Lamas na baliza temporal da primeira metade do século XX. Compreendemos a importância de balizar assim este estudo pelo conteúdo e forma angular contextual histórica e exemplificativa literária que se estabelece nas publicações ensaísticas de *Às Mulheres Portuguesas* (1905) e *A Mulher no Casamento e no Divórcio* (1911) de Ana de Castro Osório e n' *O Caminho Luminoso* (1930) e *As Mulheres do Meu País* (1950) de cariz literário e censitário de Maria Lamas. Outras obras poderiam ter sido naturalmente consideradas, pelo que a selecção se justifica apenas nas temáticas abordadas e na voz feminina que nelas se explica e revela relativamente a assuntos como o casamento, a maternidade, entre outros perfis da condição feminina, na temporalidade da acção do romance em análise neste estudo, no referente aos expoentes basilares do meio e da educação na consciência da Mulher de si e da sua circunstância.

No terceiro capítulo desta dissertação comentaremos a «questão sem nome», essa indefinição de um estado aparentemente restrigente e perturbante da Mulher na sua condição. *Para Além do Amor* sobressai no panorama literário nacional na abordagem desta questão peculiar, assim como na obra literária de Maria Lamas – mulher que, não politizando a sua acção social e pela criação e produção literárias, desvela os seus interesses pela dignidade e dignificação das mulheres portuguesas através da educação e da acção feminina nos domínios privado e público, intelectual e laboral para que, desse modo, se construísse o percurso em direcção à fraternidade que confiara na sua fé à convivência dos seres humanos enquanto seres análogos e agentes numa construção individual e comunitária. Para essa possibilidade concebe esta dinamização pedagógica nos seus romances que, particularmente em *Para Além do Amor*, buscou no seu tom confessional uma partilha íntima das ansiedades provavelmente escondidas das mulheres pensantes, essas que descobrem, mesmo na sua totalidade sociológica, uma incompletude sem causas reconhecidas que despertara igualmente, em outras dinâmicas espaciais e temporais, a consideração de Virginia Woolf alumiada em *A Room of One's Own* (1929) e, vinte anos mais tarde, a reflexão de Simone de Beauvoir nas páginas ensaísticas de *Le Deuxième Sexe*.

Capítulo I

Relações do(s) sujeito(s) – enquadramento teórico e conceptual

“If one is a woman that is surely not all one is; the term fails to be exhaustive, not because a pregendered person transcends the specific paraphernalia of its gender, but because gender is not always constituted coherently or consistently in different historical contexts, and because gender intersects with racial, class, ethnic, sexual and regional modalities of discursively constituted identities.”

- *Gender Trouble*, Judith Butler

Para Felski “fiction means plot” e, conseqüentemente, “from perfunctory potboilers to modernist masterpieces, novels rely on the bare bones of storytelling, on connections made across time, on one thing following another” (Felski, 2003: 95). Reforça esta ideia defendendo que as intrigas são ubíquas, quer literária quer experiencialmente falando, pelo que nesse sentido cita Mount afirmando: “Novels must deal in consecutive movements and the effect of people upon one another. It is social and hence, in some measure, a narrative art, because what people do or don’t do to one another has consequences which must be followed through” (Felski, 2003: 103). Será porventura certo que, como a realidade se transfigura no tempo e nas relações intra e interpessoais, qualquer intriga literária seja ficcionada, independentemente até do carácter autobiográfico que se lhe possa considerar, dado que a escrita dessa narrativa compreende uma interpretação primeira da vivência nela referida. Não poderemos, logo, descuidar a possibilidade plural de significados e, assim, concludente e naturalmente, cortamos no imediato nessa multiplicidade uma teoria unitária quer a nível da leitura quer na escrita. A ficcionalidade da obra antecipa essa variedade interpretativa, deixando-se por ela enriquecer numa linguagem literária que, simulando o autêntico na mescla da realidade e da concepção imaginativa, resulta de uma codificação sinalética expressiva de ideias de um emissor que, deste modo, as propõe a um destinatário através de um interlocutor, aquele que será verdadeiramente quem as exprime enquanto seu narrador. Necessitará nesse caso o elemento autoral de um texto da experiência real do cenário que apresenta? Se nos reduzirmos a esta questão aparentemente nos limitamos à ideia, por exemplo, de que homem algum nunca tendo sido mulher poderia escrever sobre o género feminino, do mesmo modo que mulher alguma teria interesses numa escrita reveladora de masculinidades. Tal dar-nos-ia, contudo, uma perspectiva

tão diferente quanto interessante na relevância dos escritos de mulheres e dos registos sobre estas, reavaliando na sua significância gravemente a escrita de mulheres sobre o seu género. Tal lembrar-nos-á a inquietação de Woolf em *A Room of One's Own* ao confirmar o desmesurável número de publicações masculinas quando comparado às de autoria feminina tendo como objecto a Mulher: "...what was surprising and difficult of explanation was the fact that sex – woman, that is to say – also attracts agreeable essayists, light-fingered novelists, young men who have taken the M. A. degree; men who have taken no degree; men who have no apparent qualification save that they are not women. (...) Women do not write books about men – a fact that I could not help welcoming with relief, for if I had first to read all that men have written about women, then all that women have written about men, the aloe that flowers once in a hundred years would flower twice before I could set pen to paper" (Woolf, 2005: 580).

Maria Lamas contesta o *cliché* da escrita das mulheres ainda no seu tempo, veiculando a necessidade de uma não banalização a que esta globalmente se vê estereotipada nessa ingenuidade legitimadora da dignidade de uma senhora. E, como Woolf, reclama-o também na sua escrita (re)criando figuras identitárias em ambientes propícios à sua revelação, nomeadamente através das suas emoções e sentimentos, da relação consigo próprias e com os outros e das vivências da intimidade nas suas variadas dimensões. São exemplos Beatriz, a jovem campesina e de educação liberal de *Diferença de Raças* (1923) que co-protagoniza incompatibilidades no matrimónio; Maria da Graça, a jovem usurpada pela Lisboa de facção imodesta corporificada na madrinha que a educa e nas (con)vivências conjuntas destas em *O Caminho Luminoso* (1930); ou a húngara Ilonka de *A Ilha Verde* (1938) que, descrente do amor, se deixa fascinar gradualmente tanto pela ilha como pelo guia turístico – contíguos na visão estrangeira cativada do exótico – aquando de uma inesperada estadia em S. Miguel.

Compreende-se debater assim a temática feminina nas suas diferentes cenarizações, ou seja, nos assuntos que – e no caso particular desta dissertação assente na análise de um romance de uma mulher – habitam as intrigas como se intrinsecamente relacionados à Mulher e à condição da sua vivência, como se tutelares na sua identidade pelo (re)tratamento do indivíduo feminino como determinadamente emocional. Conceptualmente, cabe-nos apresentar nas linhas orientadoras para a análise constitutiva da terceira parte desta dissertação as questões do *self* e da identidade, da emoção e do

sentimento e da vivência amorosa e relacional do Eu com o Outro nas dimensões de intimidade e de compromisso nela compreendidas.

Self e Identidade

Cogito, ergo sum: o pensamento moderno começará (também) com o *self*. Descartes compreendeu como não sendo a sua própria existência questionável ao reconhecer-se enquanto ser consciente. Hoje, aparentemente, a nossa identidade prender-se-á não tão-só a um auto-reconhecimento de consciência, mas igualmente à nomeação social – todos temos um nome próprio e um nome de família que nos compromete ou agrupa em colectivos familiares na amálgama civil, o que numa perspectiva social de certo modo nos individualiza pelo sentido de pertença e concomitante distinção relativamente aos Outros. É comum ser-se «irmã de», «primo de», «colega de», «amigo de», pelo que podemos considerar que «cada um» é relativamente «ao outro» como se «ser Eu» compreendesse opostamente «não ser Tu», mas não marginalizando quanto a este uma relação integracionista. Sociologicamente, consideramos a existência de uma relação recíproca entre o *self* e a sociedade que o integra, no sentido de que a existência e a acção do agente individual influencia a sociedade que lhe possibilita e promove grupos de pertença. Como afirmado por Mead, o *self* emerge dessa interacção social entre o Eu «como eu sou» e o Eu «como os outros me vêem», pelo que a vida social é um processo de apropriação e acerto contínuo aos padrões existentes por parte do indivíduo que se constitui dessa exteriorização social e de uma dimensão biológica que lhe é intrínseca (Mead, 1967). É pois na convivência destes dois factores – da soma de um *I* individual e de um *me* social de que o primeiro tem consciência – que se delineiam os papéis incutidos ao indivíduo na dramaturgia da vida quotidiana. Neste sentido compreende Goffman (1993) que todos os indivíduos se constituem personagens na cena social e que, por tal, dependem de um *script* orientador ou regulador de comportamentos, um guião que ao ser ou não aceite compromete o indivíduo perante os outros e lhe possibilita ou permite a transfiguração do seu *self* em vários *selves* pelas impressões que pretende, em concordância com as diferentes situações em que se encontra, transmitir aos outros a quem, como a si mesmo, se dá a conhecer. Deste modo, a perspectiva unitária de *self* em Mead encontra em Goffman a questão da *persona*, ou seja, da máscara, da aparência, do que o sujeito se considera e dá a considerar aos outros nesse processo de interacção social que, mesmo se constituindo

comunicativo a partir de um universo simbólico partilhado pelos vários actores sociais nele intervenientes, não constitui garantia de adaptação do indivíduo ao meio ou se pode entender como simples actividade cooperativa: a informação social é pois “uma informação sobre um indivíduo, sobre as suas características mais ou menos permanentes, em oposição a estados de espírito, sentimentos ou intenções que ele poderia ter em certo momento” (Goffman, 1982: 52); ou seja, “cada um representa ser ele próprio (...). Tudo é, simultaneamente, ilusão e realidade, em graus diversos. Basta por vezes um ligeiríssimo incidente (...) para remodelar o conjunto da situação, isto é, transformar o significado para os interactores (Winkin, 1999: 94).

Assim, para entender a pessoa há que entender a sociedade em que se insere dado que é este o contexto que padroniza as actividades e a interacção social em que a sua acção ocorre. Desta contextualização brotam ascendências de conhecimento do Eu de si mesmo, nomeadamente a partir da interacção com os meios físico e humano em que se move, entre outros, pelo que podemos considerar que o significado de si para si mesmo decorre dessa partilha interactiva. O *self* será, deste modo, quer individual quer colectivo no seu carácter, pelo que, ao considerá-lo e à conceptualização do indivíduo de si mesmo, há que ponderar a questão da representação – uma premissa tripartida nas teses do *self* individual, do *self* relacional e do *self* colectivo que se assumem como coexistindo no indivíduo. Ou seja, este identificar-se-á no fundamento das suas características particulares, quando por exemplo, “the individual self contains those aspects of the self-concept that differentiate the person from other persons as a unique constellation of traits and characteristics that distinguishes the individual within his or her social context” (Sedikides e Brewer, 2001: 1); em termos de relações binómicas, estimando-se “those aspects of the self-concept that are shared with relationship partners and define the person’s role or position within significant relationships” (Sedikides e Brewer, 2001: 1); e em trâmites de pertença ou integração num núcleo.

O ser humano é portanto, naturalmente, uma entidade que compreende em si conteúdo e estrutura, um auto-conceito, que para muitos – nomeadamente Rosenberg (1979) – assimila os pensamentos, os sentimentos e as ilusões e alusões imaginativas do indivíduo, mas também se constitui de elementos cognitivos e afectivos, incluindo a auto-estima (Franks e Marolla, 1976; Stryker, 1980). Num olhar retrospectivo temporal, poderemos então entender a questão do *self* como uma das fatalidades do monopólio behaviorista e o absurdo dos limites de uma noção de que é possível explicar as

complexidades comportamentais do ser humano não considerando o seu pensar e o seu sentir, particularmente se entendendo a capacidade reflexiva do sujeito como uma reconhecida e essencial marca distintiva do animal humano porque racional dos outros animais não dotados de racionalidade: “One of the most notable things about human beings that distinguishes them from all other animals is their ability to self-reflect, to form images and ideas of what they are like, to ponder important questions about themselves, to seek outcomes that are congenial to their sense of self, to exert deliberate control over themselves, and to engage in other acts of selfhood” (Leary e Tangney, 2003: xii). Deste modo, os leitores de textos como o capítulo de James na última década do século XIX sobre a consciência do *self*, por exemplo, não mais conseguirão descartar a ideia de que o pensar e o sentir do Eu lhe serão elementos arbitrários do comportamento.

Tal na racionalidade humana permite ao sujeito a reflexão, inclusive auto-avaliativa, e, portanto, nutritiva à estima que o indivíduo terá por si com base no que de si conhece e no que em si observa, isto é, da sua própria leitura (comumente influenciada pela parcialidade das suas expectativas e mediante críticas de quem o rodeia e com quem contacta). O auto-conceito será não mais que essa panóplia de sentidos ou significados que cada um encontra em si mesmo, baseada na observação, nas inferências, nas expectativas e desejos de cada um e na (re)acção do Outro relativamente ao Eu – factores que participam na componente afectiva de forma determinante porque influenciadores da auto-estima do indivíduo, factores que desenham a imagem que o Eu faz de si próprio e que o orientam nas suas interacções com os meios envolventes. A questão da auto-estima, na presente dissertação entendida como expansão da auto-avaliação individual fruto da observação do sujeito de si mesmo, é entendida por Cast e Burke (1999) como estando intimamente ligada ao processo cognitivo de verificação ou confirmação numa perspectiva identitária. Como se relacionam então as questões de *self* e de identidade? Resumidamente, podemos considerar que, num contexto da psicologia social, o *self* poderá abordar-se sob vários ângulos ou perspectivas, “including research on the nature of self-awareness, and self-consciousness, knowledge about the self and the structure of the self-concept, the executive functions of the self as an agent of motivation and action, the origins and consequences of self-esteem, and the self as a product of interpersonal and cultural processes” (Brewer e Hewstone, 2004: xi). Por outro lado, a questão da identidade, como argumentou Tajfel no início dos anos 80 do século passado, dirá respeito a todo o

auto-conhecimento como apresentado pelo indivíduo perante os outros e como revelado pelos outros ao indivíduo. Afinal, emergindo o *self* de uma interação social no contexto de uma sociedade complexa e diferenciadora, este é não só um produto em si mesmo, mas igualmente reflexo da própria sociedade (Stryker, 1980), assim como a sua identidade se assume como implicada de uma contra-identidade alternativa à considerada pelo Outro a que se compara (Burke, 1980). Consequentemente, qualquer exercício identitivo poderá depreender duas ópticas: a da estrutura social que motoriza os agentes ou actores sociais num enfoque externo através das suas acções e dos papéis a desempenhar contextualizadamente; e a da agência que integra a capacitação individual da escolha de papéis a partir dos comportamentos, negociações e compromissos sociais assumidos.

Deste modo, o conceito ou concepção – representação mental assente num conjunto de características consideradas e estabelecidas – que cada ser humano faz de si mesmo é determinado pelo sujeito na sua individualidade, mas igualmente no colectivo em que se insere, quer nas características que lhe são singulares quer nas que o integram numa unidade de pertença global. Tratar-se-á assim não apenas de um conceito, mas igualmente de uma imagem e, particularmente, de memória. Isto é, quer baseado num significado quer numa percepção, o auto-conhecimento representa-se na memória individual, pelo que não deve ser marginalizado na sua dimensão memorialista (Klein, 2001), como o haviam igualmente previsto, embora distintivamente, Descartes ao compreender a identidade na experiência do pensamento e Locke ao entender de forma quase apenas empírica a identidade na extensão memorialista da consciência (baseado na capacidade de reprodução de vivências a partir da memória e não, como argumentado por Hume, através da capacidade de reconstrução das experiências por via memorialista). Mais tarde, conceberia Paul Ricoeur a memória autobiográfica enquanto identidade pessoal, essa *ipseidade* em que o *self* é um sentir. Que sentir é então este que se concebe no *self* – é o sentir público de emoções ou o sentimento tido na sua interioridade privada?

Amor, enamoramento e paixão

Num cenário pré-Damásio a emoção retrata-se como factor de maior intensidade e de menor durabilidade e o sentimento como seu contrário, ou seja, sinónimo de menos intensidade mas de maior duração no tempo. No seu intervalo poderemos assimilar a

paixão. Com Damásio, sentir equivale a sentir emoção e o ser humano constrói-se nesse sentido enquanto composto de emoção e razão que, numa escala cognitivamente ascendente, se reproduz entre a razão superior que o concede de decisão na sua consciência e os instrumentos involuntários de sobrevivência objectivados nos seus reflexos, no seu metabolismo e nos seus instintos. No intervalo destes dois pólos compreender-se-á a emoção, uma variação neurobiológica desencadeada por um estímulo, avaliativa do cenário em que o sujeito está inserido e reactiva na sua adaptação ao mesmo (Damásio, 2003).

Lida numa dicotomia ou relação intensidade/tempo, a emoção institui-se na tríade das emoções consideradas primárias (de que são exemplo o medo, a surpresa e a alegria, como todas as outras emoções caracterizadas por uma programação conatural), das emoções consideradas secundárias ou sociais (como, por exemplo, a vergonha, o ciúme ou a culpa) e nas emoções de fundo como a boa ou a má disposição da pessoa, a sua energia ou entusiasmo. Estas emoções reorganizam-se enquanto recompensa ou punição da acção do sujeito, pelo que na sua memória suscitam sentimentos de prazer ou de dor respectivamente. O sentimento é pois a memória da emoção, pelo que compreendemos de todo o modo o seu carácter de durabilidade mais extensiva. Assim, há que distinguir a aptidão da pessoa de «sentir emoções» da sua idoneidade de «ter sentimentos», dado que a primeira é genuinamente uma (re)acção pública e a segunda subentende a privacidade da interioridade que a emoção não tem.

Já no seu carácter etimológico o morfema «emoção» parece de alguma forma dar-se ao seu significado: «emoção» deriva de *e movere*, ou seja, «mover para fora». Este «sair de si» depreende desde logo a exteriorização da incidência da emoção através de meios como a voz ou o corpo: “A emoção é uma experiência subjectiva que envolve a pessoa toda, a mente e o corpo. É uma reacção complexa desencadeada por um estímulo ou pensamento e envolve reacções orgânicas e sensações pessoais. É uma resposta que envolve diferentes componentes, nomeadamente uma reacção observável, uma excitação fisiológica, uma interpretação cognitiva e uma experiência subjectiva” (Pinto, 2001: 243). Também Damásio compreende esta orientação para o exterior da emoção como sendo factor essencialmente distintivo, assim como nela considera reacções químicas e neurais que constituem um padrão e se encontram entre os dispositivos bio-reguladores corporais (Damásio, 1999: 72-74) – como Reich e Lowen haviam verificado enquanto factor primordial para a saúde psíquica e física do Homem,

isto é, como uma espécie de máquina homeostática. Neste sentido, as emoções, segundo Damásio, conhecem a sua origem no tronco cerebral através de complexos processos biológicos, dependentes de estruturas e procedimentos do cérebro humano, e daí se estendem às partes superiores deste: “A emoção é a combinação de um processo avaliatório mental, simples ou complexo, com respostas disposicionais a esse processo, na sua maioria dirigidas ao corpo propriamente dito, resultando de um estado emocional deste, mas também dirigidas ao próprio cérebro (núcleos neuro-transmissores no tronco cerebral), resultando em alterações mentais adicionais” (Damásio, 2000: 153). Podemos então compreender que, no resultado de todos estes processos, os sentimentos são concebidos pelas emoções, pelo que sentir emoções significa ter sentimentos. Assim, por exemplo, no que respeita ao amor poderemos considerá-lo uma emoção na sua experiência e um sentimento pelo prazer ou dor que promove e pela memória que fabrica. Para Beck e Beck-Gernsheim (2002), o amor é não mais que o caos natural resultante das transformações ocorridas no tempo, nomeadamente no século XX, que compreendem a demanda pela harmonia entre as questões amorosas, familiares e a liberdade de cada um nessa busca incessante do «saber viver»: “Women and men are currently compulsively on the search for the right way to live, trying ot cohabitation, divorce or contractual marriage, struggling to coordinate family and career, love and marriage, new motherhood and fatherhood, friendship and acquaintance” (Beck & Bech-Gernsheim, 2002: 2) – realidades que nas últimas décadas, como defende Giddens (1995), se têm propiciado, assim como promovido, metamorfoses na vivência da intimidade. Consequentemente, em sociedades em que as identidades sociais gradualmente se desconceituam também os antagonismos referentes às questões de género pautam a esfera privada e interferem na emocionalidade ou sentimentalidade do Eu. Assim, e no caso particular do amor, este é enquanto emoção e sentimento o *graal* que se promove enquanto motor de decisões como as de casamento e divórcio nessa procura constante do Eu pela sua identidade.

Deste modo, o amor constitui-se elemento inegável na(s) dinâmica(s) da intimidade e interação social no Ocidente e um dos elementos centrais da vida em sociedade (Noller, 1996). Neste sentido, por exemplo, Kiegelmann (2001) afirma-o enquanto experiência vulgar da quotidianidade, enquanto parte integrante da vivência e experiência de cada um; Simonnet (2006) idealiza-o na sua história resumindo-o a três domínios: “sentimento, casamento, sexualidade. Ou, se preferirmos: amor, procriação,

prazer”; e Stendhal, numa classificação pré-científica, apresenta-o em *Do Amor* sob forma de amor físico – o amor de teor puramente sexual, enquanto jogo social, como agente de vaidade que proporcionará supostamente *status quo* e a paixão. As concepções de cariz amoroso são desse modo de extrema relevância na agência organizacional de sociedades e culturas que, de forma implícita, definem de acordo com este o que é ou não adequado e desejável nas relações entre indivíduos (Beall e Sternberg, 1995). Referido como peça primária na construção discursiva social sobre felicidade e o puzzle factorial que a configura, o amor constitui-se motor relevante do desenvolvimento das relações interpessoais, nomeadamente em considerações tradicionalmente perspectivadas em relação ao universo feminino, no qual o perfil amoroso é entendido como suprema vocação e fonte de um ideal de intimidade castrador da autonomia e liberdade pessoal da Mulher que nele se emaranha. Não se revela assim surpreendente a profusão da temática amorosa na literatura e outras artes, ou mesmo na filosofia e áreas quejandas, tal como a gradual relevância que esta tem vindo a medir essencialmente desde a década de 70 do século passado, momento até ao qual se entenderia como acientífica pelo seu carácter abstracto e assistemático (Feldman, 1985): “o amor não deixa fósseis e apaga muitas vezes as marcas dos seus passos. Apenas subsistem ilusões, evocações fugazes, veladas, disfarçadas... As grandes crónicas ignoram-no, preferindo feitos guerreiros. Os registos notariais e as certidões de casamento reduzem-no a uma vil contabilidade. Restam a Arte e a Literatura: cartas e diários íntimos, poemas, quadros, desenhos, esculturas...” (Simonnet, 2006). Não obstante o retardamento do seu estudo num prisma mais científico, cada vez mais recorrentemente psicólogos e sociólogos teorizam a questão amorosa em encadeamentos específicos – por exemplo, nos enquadramentos do casamento, divórcio e namoro – e, pelos teores relacional entre sujeito e objecto e complementar entre estruturas e práticas, num prisma não meramente individual. Já Goode em 1959 considerara num artigo que retrata a importância teórica do amor a participação deste na acção social, particularmente como agente promotor de novas relações sociais, um elemento determinativo pelo aproximar ou apartar do sujeito a um relacionamento íntimo que se proporciona (o que, presumivelmente, ultrapassará a dicotomia de possibilidade de amor romântico). Neste aspecto não podemos limitar-nos a uma reflexão amorosa individual, mas, como na perspectiva de Luhmann, devemos expandir-nos numa reflexão que entenda o amor como parte integrada num código civil que, ao ser partilhado por um grupo de elementos que convivem entre si, se torna meio

de comunicação no mesmo: “ (...) um código de comunicação cujas regras determinarão a expressão, a formação, a simulação, a atribuição indevida aos outros e a negação de sentimentos, bem como a assunção de consequências inerentes sempre que tiver lugar uma comunicação deste género” (Luhmann, 1991: 21).

Neste contexto, Alberoni compreende o enamoramento como um fenómeno espontâneo “que dispara quando duas pessoas estão predispostas a iniciar uma outra fase das suas vidas” (Alberoni, 2000: 223), como estado nascente de um movimento colectivo a dois, como um acto não voluntário processado inconscientemente que coloca um termo na separação do sujeito e do objecto. Esta predisposição assemelha a experiência do enamoramento em ambos os géneros (Tennov, 1979: 214-241), mesmo se “os homens, dado que são capazes de realizar o orgasmo sexual (fora de uma relação emocional), são mais capazes de distinguir entre enamoramento e atracção sexual. As mulheres, pelo contrário, podem ser mais inclinadas a interpretar a sua excitação erótica como um aspecto de enamoramento” (Tennov, 1979: 222). Talvez também por estes motivos, os sujeitos enamorados partam *a priori* provavelmente com diferentes expectativas para a relação que se estabelece, registando-se uma preferência masculina pelo descontínuo e a tendência feminina para a continuidade contrastiva no campo da estrutura temporal estereotipada a nível do género: “o desejo, o prazer na mulher, manifesta-se como necessidade de continuidade, a interrupção não pode significar senão desinteresse, repúdio” (Alberoni, 1991a: 28). Esta contraposição de continuidade e descontinuidade portará uma antítese distintiva feminina-masculina, já que para o indivíduo feminino acções reflexivas de enternecimento e afabilidade se avizinham com erotismo e para o homem constituem experiências diferentes. Assim, e sendo consequentemente a diferença entre amizade e amor mais desvanecida no feminino, as mulheres confundem com maior facilidade a ênfase erótica e o enamoramento (Tennov, 1979). Estará então «qualquer sujeito» propenso a amar? Poderemos depreender nas dissimilaridades consideradas anteriormente uma genderização dos discursos amorosos? Serão o discurso e o decurso amorosos diferentes de acordo com o género do sujeito envolvido?

Como a mulher e o homem, o amor e o discurso amoroso parecem inesgotáveis no tempo. Ovídio, Castiglione, Platão, Capellanus, Dante, Petrarca, Shakespeare, Camões, Camilo, Schopenhauer, Saramago, entre outros, escreveram, cada um no seu género, autênticos e diversificados (tanto que até contraditórios) tratados sobre estas

temáticas. Menos ou mais científicas, foram também variadas as teorias criadas sobre o amor. Por exemplo, John Alan Lee teorizou a questão amorosa em três estilos primários – *eros*, *storge* e *ludus* – que, como no caso das cores primárias misturadas na paleta de um pintor, considera poder dar origem a estilos secundários na sua junção – *mania*, *ágape* e *pragma* (Amado, 2010: 108-111); Sternberg teorizou o mesmo assunto com base na triangularidade metafórica da paixão, da intimidade e do compromisso: a paixão enquanto componente de impulsos que conduzem à atracção e ao romance e consumação sexual (pelo que envolve o desejo, a idealização e a adoração), a intimidade pelo sentimento de proximidade e conexão que legitimam o privilégio da relação (pelo que compreende a estima e valorização da pessoa amada, o bem-estar e a promoção deste, por exemplo) e o compromisso como decisão tomada a curto e longo prazos de manutenção da relação e dos princípios que a regem (pelo que considera, entre outros aspectos, a fidelidade e a lealdade). Detendo-nos na proposta de Sternberg, encontramos proposições explicativas de vários tipos de relação e nestas subentendemos uma quarta dimensão – o tempo. Como numa escala gradativa de totalidade à nulidade, a plenitude é considerada no «amor verdadeiro ou total» – absoluto de paixão, intimidade e compromisso – e a sua negação decifra-se no «amor ausente ou não amor» vazio de qualquer uma das três componentes referidas. No seu intervalo concebe-se o «amor romântico» que, misturando intimidade e paixão num estilo quase cinematográfico, se vivido como filosofia se poderia metamorfosear em verdadeiro; o «amor fátuo» insensato no conhecimento real de cada um dos seus agentes sobre o parceiro; o «amor paixão», em que poderemos situar o amor à primeira vista enquanto regido pela atracção; o «amor companheiro», em que o casal abdicará da paixão em prol do companheirismo e da fidelidade; a «amizade», na qual impera a afinidade e o prazer da companhia dos sujeitos; e o «amor vazio», regido pelo compromisso sobre a falta de afinidade ou paixão (como, por exemplo, nos casamentos combinados, ditos contratuais, tão comuns em práticas sociais que se estenderam temporalmente ao longo de gerações em classes particulares). Se tomarmos estas duas teorizações como exemplo, como as entenderemos relativamente ao género?

Destas tipologias amorosas, a do «amor romântico» é a que mais comumente se desvela. Segundo Bawin-Legros (2004), os seus ideais terão sempre afectado as aspirações amorosas femininas, mas também em menor agudeza as dos homens – afirmação que não nos surpreenderá se relembrarmos os contornos literários dos últimos

séculos, por exemplo, e a componente narrativa de paixões avassaladoras neles reproduzidas bebericada pelas senhoras, na sua passividade e prazer fantasista, entre as obrigações do tecido familiar e do governo da casa, do cumprimento religioso e das atenções sociais. Também Giddens defende o amor romântico como essencial e predispostamente feminino até pela divisão genderizada das esferas de acção que assim o cultivou, lembrando-o antes dos finais do século XVIII “sobretudo na sua relação com o casamento, um amor companheirosco, ligado à responsabilidade mútua do marido e da mulher na gestão da casa ou da quinta” (Giddens, 1995: 29). Não obstante, as metamorfoses comportamentais, suaves mas assertivas, e a consentânea afirmação da educação das crianças pela progenitora (aparentemente fortalecida consoante a redução numérica dos agregados familiares) terão deslocado a centralidade da autoridade paterna no lar para a afectividade materna (Ryan, 1981: 102). É pois no espaço de intimidade da casa de família que dominarão princípios que não os racionais dominantes na esfera pública e que, quiçá por tal motivo, como refere Giddens citando um artigo publicado em 1839, o indivíduo feminino mais se aproxima da sua afirmação individual – quer no amor quer em outras dimensões da sua vivência: o homem “governa por lei; ela [a mulher] por persuasão... O império da mulher é um império de suavidade (...) as suas ordens são carícias, as suas ameaças lágrimas” (Giddens, 1995: 29). É portanto neste sentido que conceptualizações como a do amor romântico se revelam aliadas a esta subordinação feminina que as marginaliza do espaço público exterior à casa. Igualmente Giddens, avaliando os percursos evolucionários das mulheres nomeadamente já no século XX (consequentes da época ficcionalmente narrada por Maria Lamas), se refere à transição do modelo de amor romântico para «amor confluyente» enquanto fruto das transformações que decorrem da exigência da partilha de relações íntimas igualitárias pelos indivíduos, dinâmica nocional em que encaixa a questão da «relação pura» – a intimidade não espartilhada por padrões social ou culturalmente estabelecidos. Assim, se por um lado “o amor romântico teve durante muito tempo uma pulsão igualitária, intrínseca à ideia de que uma relação deriva mais do envolvimento emocional de duas pessoas do que dos critérios sociais externos” (Giddens, 1995: 41) – revelando-se, porém, assimetricamente no que respeita a poder –, o “amor confluyente presume igualdade na dádiva e contradádiva emocional e quanto mais assim for tanto mais uma ligação amorosa se aproxima do protótipo da relação pura” (Giddens, 1995: 41). Ora, tal possibilitará a intimidade de forma mais espontânea se considerarmos a intimidade como uma questão de “comunicação emocional, com os outros e com o próprio, num

contexto de igualdade interpessoal” (Giddens, 1995: 90). Então poderemos compreender uma democratização da intimidade resultante desse conflito entre liberdade pessoal e vida familiar, dessa contradição assexuada – segundo apontamentos conceptuais de Ulrich Beck e Elisabeth Beck-Gernstein no início da segunda metade do século XX – que germina da necessidade de confluência entre a capacitação de independência e flexibilização dos indivíduos e a concretização dos ideais de família na conjugalidade e parentalidade e de afectividade no amor e na amizade.

A intimidade enquanto democracia

A paixão, o amor – em particular o amor romântico – e a intimidade entrecruzam-se como factores de ordem arbitrária nas vivências humanas, constituindo por conseguinte dimensões das relações sociais de afectividade. Por este motivo, qualquer que seja a leitura analítica a ser realizada relativamente a estes, interpretá-los constitui-se de observações criteriosas de factores de ordem social e política e de contextualização histórica e cultural. A sua abordagem teorizada tem-se por isso debatido com os desafios e confrangimentos subsequentes, evoluindo transitoriamente de perspectivas individuais e essencialistas para horizontes estruturais e causais que acentuam a imagem construtivista pela via social das três questões, mais especificamente no que respeita ao amor e à intimidade.

Nessa aparente marginalização do determinismo pessoal e biológico valorizar-se-ão a historicidade e a culturalidade num cenário em que o amor se constitui motor de acção social por permitir e promover, como referido anteriormente, novas relações interpessoais em sociedade. Em particular no século XX, globalmente, o amor terá perdido essa faceta de predestinação (tantas vezes flor sem fruto no defraudar das expectativas essencialmente femininas) e reivindicado como anteriormente, mesmo se em moldes diferentes, dinâmicas que se antevêm perigosas na génese das desigualdades e até da violência obscuramente presente na teia relacional. A genderização discursiva sobre o amor romantizado e a intimidade, nomeadamente na atribuição de papéis estabelecidos e comportamentos determinados de acordo com o género, advinha-se influenciador e implicativo nas relações entre indivíduos nessa concepção de poder e submissão que, no seu desnivelamento, legitima acções e discursos que poderão ser de risco para as mulheres na sua condição e condicionamento

sociais. Como alerta Bourdieu (1999: 94), o que constitui factor protector poderá alienar-se e constituir-se factor de dominação e, logo, de violência de vária ordem.

Todavia, o projecto masculino da democratização no domínio público parece ter encontrado, essencialmente no século XX, o seu paralelismo na feminilidade da democratização do espaço privado. O democratismo da vida pessoal é um processo menos explícito que, contudo, se reproduz e desvela na independência e autonomia sem precedentes que as mulheres foram afirmando no decorrer do século passado a partir das construções já operadas nas épocas anteriores. Segundo Giddens, – em quem nos basearemos particularmente na abordagem desta questão – “autonomia significa a capacidade individual para a auto-reflexão e para a autodeterminação” (1995: 128) – nomeadamente no êxito auto-reflexivo do *self* – pelo que, citando David Held, entende que “os indivíduos deveriam ser livres e iguais na determinação das condições das suas próprias vidas; isto é, deveriam gozar de direitos iguais (e, conseqüentemente de obrigações iguais) na especificação da estrutura que gera e limita as oportunidades que lhes estão disponíveis, desde que não usem essa estrutura para negar os direitos dos outros” (Held, 1986: 271). Neste sentido, a democracia implica obrigações para além dos direitos que garante igualmente, assim como a limitação constitucional do poder distributivo (des)autoritário pela negociação entre iguais. Por tal, Giddens compreende a possibilidade de intimidade como implicativa da promessa democrática que, encontrando a sua génese na emergência da «relação pura», manifesta o desenvolvimento de uma estrutura ética ordenativa pessoal democratizada que, nas relações pessoais e interpessoais, se ajusta a um modelo de amor confluyente (Giddens: 1995: 130).

A intimidade democratizada enquanto conjunto de regalias e obrigações modelador da *praxis* valida-se, nomeadamente, nos exemplos da equidade marital que permitem ao elemento feminino conjugal ponderar e decidir-se relativamente à separação ou divórcio do seu cônjuge quando em cenários de opressão, maus-tratos de outra ordem ou insatisfação, ou mesmo relativamente aos bens materiais adquiridos na hierarquia familiar cuja gestão durante tanto tempo se centralizava e prendia nas determinações e vontades do elemento masculino do casal constituído contextualmente figura de poder.

Capítulo II

Mulher no país de Maria Lamas

Vós, mulheres, sujeitai-vos aos vossos maridos, como ao Senhor, porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da Igreja [...].”

- Efésios 5: 22

Talvez por mera questão organizativa ou concretização do diverso ou mais abstracto, as representações constroem-se geralmente de forma dicotómica: na racionalidade ou irracionalidade dos seres, na ocidentalidade ou carácter oriental geográficos ou na visibilidade da esfera pública e do privado intimista, por exemplo. Na listagem de exemplos anterior não podemos deixar de considerar o de carácter social, cultural e histórico no que respeita à separação de géneros a nível do poderio masculino e da subserviência, dita tradicional, feminina: “Muitas famílias defendem ainda concepções rígidas e estereotipadas sobre o género, ensinando aos rapazes que a sua esfera de acção é o poder, a aventura e a responsabilidade e às raparigas que elas são submissas por natureza e que devem procurar ser resignadas, passivas e preocupar-se com os outros” (Andreae, 2003: 197). Se reunirmos os exemplos listados dessa dicotomia aparentemente regente de ordem, arriscando uma leitura global e generalizada com base nos mesmos, resumidamente podemos perceber que, mesmo dotada de uma racionalidade como a masculina, na sua ocidentalidade e orientalidade vividas ora pública ora privadamente, a mulher acarreta (ainda) o estigma de uma inferioridade que a preenche de obrigações e que abafa na expectativa social os seus direitos. Referente ao indivíduo feminino surge assim, em particular, a obrigação socialmente moral do cuidado que se ramifica nas suas experiências de conjugalidade e maternidade. Esta «ética do cuidado», tomada em diversos contextos essencialmente culturais como alicerce de caracterização individual, impõe ao indivíduo feminino uma normatividade acrescida de comportamentos na sua acção e inacção, participando desse modo na visão do Outro sobre si e na interacção social, mas também na avaliação que o próprio indivíduo faz de si mesmo. Então, na excepcional perversão dos preceitos vigentes na comunidade em que se integram, “qualquer conduta que pareça pôr em risco esse tipo de conduta [de sujeição, apatia e resignação feminis] é motivo de escárnio, de zombaria e de ofensas; e como as raparigas têm sido tradicionalmente mais reprimidas

que os rapazes, os estereótipos de género recaem sobre elas de uma forma particularmente severa” (Andreae, 2003: 197).

Questionar-nos-emos se estas teses ainda se validam na actualidade, mas a sua legitimação quotidianamente se constrói no que nos mais diversos cenários situacionais podemos observar. A História aparenta-se sequencial, composta nessa ininterrupção de acontecimentos pontuais conexos em constâncias e, paradoxalmente, em rupturas impulsionadoras de uma diferença muitas vezes discutível. Tomando os textos literário e não literário como espelho dessa historicidade da actuação humana e a título exemplificativo relembramos a obra de Bernardim Machado *Menina e Moça ou Saudades* (1554) ou a epistolografia de *Carta de Guia de Casados* de D. Francisco Manuel de Melo (1651): a primeira pela construção da figura feminina na conjuntura espacial de inscrição e de ordem de que esta é levada – a casa, esse lugar de partilha e de aprendizagem do afecto e da dor e das artes de fazer e cuidar, então na reprodução imitativa dos outros elementos femininos e no futuro na reprodução e transmissão aos frutos de um seu casamento; a segunda pelo subtil retrato, conselheiro e preventivo, de questões do foro da vida privada, familiar e social do sujeito casado seiscentista num misógino enquadramento de idealidade harmoniosa em toda a casa. Dos séculos seguintes bastará relembrar obras como *Verdadeiro Método de Estudar* de Luís António Verney (1782), *Cartas sobre a Educação da Mocidade* de Ribeiro Sanches (1759) ou *O Incesto* de Mário de Sá-Carneiro (1912), nas quais as temáticas educativas se abordam no enquadramento do sujeito feminino no âmbito familiar, nos seus afazeres impreteríveis e decorrentes responsabilidades, em particular numa fracção social menos popular e mais abastada como a burguesia. Nesse quadro esperava-se da mulher uma educação que a consentisse na sua excelência no governo da casa, no trato do marido e no cuidado aos filhos que nela encontrariam uma primeira educação; ou seja, apesar de alguma inovação de conteúdo, a necessidade de aprendizagem da mulher remete-se para o seu papel tradicional, criticando-as Mário de Sá-Carneiro no conto referido porque “cegas elas próprias, educarão mais tarde identicamente as filhas. E os homens clamam o seu orgulho revoltante de machos – a mulher é um ser inferior ... em geral de pouca inteligência; fútil, má e falsa. Mas decerto. É isso. É isso porque a fizeram assim. Fizeram-na assim os homens e ela mesma colaborou na sua destruição. As mães são as piores inimigas do seu sexo” (Sá-Carneiro, 1991: 220). Transfigurar-se-á, na

consequência de críticas como as de Sá-Carneiro, a representação da mulher na sociedade e na cultura do século passado, designadamente no caso português?

Da mulher no século XX

Depreender-se-á em *history* uma *herstory* que durante as várias décadas de muitos séculos se foi fazendo, paralela e intrinsecamente, sem que dela registos mais factuais que possibilidades singelas como a literatura a documentassem. Como afirmam Duby e Perrot (1995), “as mulheres foram, durante muito tempo, deixadas na sombra da história. O desenvolvimento da antropologia e a ênfase dada à família, a afirmação da história das «mentalidades», mais atenta ao quotidiano, ao privado e ao individual, contribuíram para a fazer sair dessa sombra” (Duby e Perrot, 1995: 7). Ou seja, essa visibilidade feminina começou a ganhar-se na ampliação da imagem do sujeito na sua humanidade e em contextos específicos relacionados a essa prática. Nesse exercício a humanidade descobriu-se homem e mulher quase como se descobriu provida de direitos e deveres, entre tantas outras dicotomias que a caracterizam ou especificam.

Das franjas dos séculos anteriores, a mulher na transição do século XIX para o século XX transporta conceptualizações de si própria essencialmente na funcionalidade social. É certo que, como assinala Camps, “cada indivíduo identifica-se, ao longo da vida, com uma série de realidades, situa-se em determinados espaços, que o definem e lhe dizem, a ele e aos outros, quem é” (Camps, 2001: 71). Com o sujeito feminino e a luta pela sua afirmação não foi diferente. Também a mulher se constrói enquanto indivíduo a partir do tecido social em que se insere: “as identidades proporcionam ao indivíduo reconhecimento social. Os outros reconhecem-nos por aquilo que dizemos e demonstramos ser. A consciência de si – foi dito em filosofia – passa necessariamente pelo olhar do outro. Passa pela linguagem que falamos” (Camps, 2001: 71). Ou seja, como Nietzsche havia afirmado, como se se definindo o sujeito pelo rebanho comunitário que integra, o que em Ortega compreende o somatório do Eu e da sua circunstância no sentido de que o indivíduo se deve encaixar numa realidade externa a si para se reconhecer enquanto parte e ser, concomitantemente, reconhecível. Será nessa dialéctica entre sujeito e sociedade que, segundo Berger e Luckman (1966), a identidade individual se formará através de duas etapas: na socialização primária e na socialização secundária. Na primeira, o mundo interiorizado é aquele aceite pelo indivíduo, sem questionar o que observa, na equivalência entre auto-identificação e a identificação

proporcionada pelo “outro generalizado” (no conceito de Mead perfaz a atracção dos papéis e atitudes que, a princípio específicos, se generalizam), inculcando uma estrutura nómica numa panóplia de valores e regras estabelecidos. Na segunda, o sujeito sabe distinguir-se entre si mesmo e as suas funções mantendo o distanciamento necessário a esse reconhecimento proporcionado pela interiorização de submundos institucionais (Berger e Luckman, 1966). Neste enquadramento, numa espreitadela mais descontraída sobre a História pelo feminino, podemos ponderar a ideia de, que tão tamanha havia sido a influência do meio e preponderante o papel da educação ao longo do tempo, que a mulher se consignou durante séculos ao elementar da sua sociabilidade, isto é, como se não experienciando outra socialização que não a primária. Tal percepção fundamentar-se-á na resignação do sujeito feminino ainda e também no século XX à identidade que lhe é proposta – se não mesmo imposta – e que, lenta mas gradualmente, se vai redefinindo desde então: “várias gerações de mulheres foram agentes e impulsionadoras de uma mudança reconhecida como a maior revolução do século XX. As suas filhas são as primeiras beneficiárias da mudança e, logicamente, já não são revolucionárias: foram educadas numa igualdade que, embora com deficiências e erros, foi abrindo caminho. Têm a vantagem e o inconveniente de não terem sido forçadas a lutar contra um mundo masculino hostil ou indiferente à igualdade entre os sexos” (Camps, 2001: 111). Que mulheres são então estas as concebidas pelo século XX?

Muito sucintamente, as mulheres do século passado – na semelhança de outras e na continuidade da sua acção – são agentes, atrizes e espectadoras das transformações sofridas e concretizadas nesse tempo nos padrões estabelecidos, em particular nas remodelações relacionais entre os géneros no palco público da existência humana e também na vida privada – essa realidade não natural mas histórica, que existe desde a origem dos tempos e que se constrói de acordo com as sociedades em que é vivida: “Não há uma vida privada, com limites definidos de uma vez por todas, mas uma sequência, ela própria mutante, da actividade humana entre a esfera privada e a esfera pública. A vida privada só tem sentido em função da vida pública e a sua história é antes de mais a sua definição” (Ariès e Duby, 1991: 15).

Nesse espaço, secundarizado pelo seu teor intimista como episódica foi sendo a relevância feminina, a mulher dotara-se por definição não própria mas colectiva de obrigações e afazeres de ordem doméstica, entre outras, mas também e dentro dos parâmetros de liberdade das suas épocas se foi instruindo e instrumentalizando de forma

a tornar consistentes as respostas necessárias às perturbações da sua condição. Evolutivamente os dois espaços foram assim parecendo conjugar-se e gradualmente, como no exemplo do século passado, a mulher foi conquistando a sua extensão mais pública e reconhecível em tantas dimensões como na luta pelo direito à escolha através da *praxis* sufragista, o acompanhamento na maternidade pré e pós-natal, a contracepção ou a sua entrada no mercado de trabalho. A imagem da mulher vai assim cumulativamente sofrendo alterações e o século XX aprende a reconhecê-la “[n]a «garçonne», produto da guerra e dos Anos Loucos, [n]a mulher «emancipada», produto da pílula, ou até mesmo [n]a «superwoman» dos anos oitenta, produto do feminismo e da sociedade de consumo, capaz de se equilibrar com sucesso entre a carreira, os filhos e os amores” (Duby e Perrot, 1995: 10). A história das mulheres – em particular as das mulheres no século XX – construir-se-á efectivamente através de imagens e discursos que se descodificam e que encontram nas novas ciências sociais análises que, não raramente, circunscrevem a especificidade feminina ao serviço do homem e da família nesse círculo de aprisionamento do lar: “Adornado com os trunfos da modernidade, caucionado pela ciência, difundido pelos novos *media* como o cinema, as revistas e a publicidade, o modelo da mãe-esposa-sem-profissão triunfa, ao mesmo tempo que se democratiza” (Duby e Perrot, 1995: 10-11). Este arquétipo feminino parecer-nos-á paradoxal pela imagética fantasiosa de (maior) liberdade que as mulheres parecem ter conquistado, reproduções que se reflectem nos comportamentos, atitudes e acção de alguns grupos a título colectivo mas também na sua individualidade. A mulher parece, no decorrer do século XX, «fazer-se» (contrastivamente ao «ser feita» na formatação normativa vigente em épocas anteriores), mais morosamente na primeira metade do século e de forma estrondosa nas décadas seguintes.

“De uma guerra a outra, a primeira metade do século XX desfia os seus anos de massacre, de crise e de ditadura” (Duby e Perrot, 1995: 27) no confronto entre o duplo desafio da democratização e da questão populacional no declínio demográfico que se faz sentir, mas de semelhante modo na nova partilha entre géneros, já que a maioria dos Estados europeus rompe com as distinções sociais entre o público e o privado, a família e o Estado, o indivíduo e o Estado. Entendida tradicionalmente num prisma masculino ao identificar-se com questões de virilidade, a guerra requer a mobilização de retaguardas, pelo que nos seus vários cenários ora, por um lado, as mulheres ocupam e acumulam os lugares esvaziados pelos combatentes nas suas

profissões (nomeadamente nos sectores de actividade primário e secundário) ora, por outro lado, os acompanham já na primeira metade do século como enfermeiras e auxiliares em espaços de acção periféricos ao campo de batalha. Não obstante, no reingresso masculino à vida quotidiana fora das manobras bélicas dá-se o regresso feminino, de modo acentuado na maioria das realidades, ao lar. Logo, segundo Françoise Thébaud, “no longo prazo de uma história das relações entre homens e mulheres, ela surge, pelos seus efeitos simbólicos e materiais, mais como uma força conservadora, e mesmo reaccionária, do que como uma força de mudança” (Duby e Perrot, 1995: 29).

Na verdade, o movimento emancipador feminino constrói-se de avanços e recuos e os intervalos bélicos não mais são que disso exemplo. As mulheres souberam prover o país de soluções para as suas necessidades, respondendo pela sua capacitação tantas vezes não nelas considerada. Mostraram-no e mostraram-se-lhes e, assim, de alguma forma se descobriram e à necessidade de maior afirmação em outros espaços que não o dos limites caseiros. A mulher que se havia deixado domesticar rivaliza então com as pressões do seu encarceramento e encontra particularmente na educação utensílios de alforria a essa sua condição. As experiências proporcionadas pela(s) guerra(s) abriram nas mentes femininas a perspectiva da autonomia e a mulher buscou no enleio dessa vontade, mais determinada e voraz, a mudança na gestão dos seus papéis sociais, essa metamorfose que se foi efectivando com a naturalidade (porque paralela a outras transformações operadas no decorrer deste século) do bichinho de seda que enclausurado no seu casulo esvoaça deste na liberdade de uma borboleta. Menos ou mais visivelmente, na verdade, os direitos e o *status* femininos modificaram-se ao longo do século XX. Não que as mulheres perdessem o estatuto de focos de moralidade e emocionalidade, mas ganharam por certo no decorrer do século necessidades, caprichos e projecção em outras áreas que não as que lhe são relacionadas tradicionalmente.

Tomando o caso americano de exemplo tão visível nos retratos cinematográficos ao jeito de Hollywood, o tornear de século reencontra-nos com as sufragistas que na sua generalidade acreditavam legitimar no voto a equidade; com o activismo pela mulher moldado em novos contornos, perseguidor de outras liberdades individuais; com o engajamento feminino em actividades de pendor profissional até então tidas como apenas masculinas; com o consumo de álcool e o tabagismo públicos; com a redução do comprimento do vestuário e no corte dos cabelos; com os percursos cada vez mais

vincados em prol de uma liberdade sexual feminina que não fosse confundida com libertinagem. A década de 20 americana, por exemplo, fora momento de festas e convívios, de bem-estar, de consumo, de uma consciência livre do sujeito de si e de expressão e concretização de vontades sem coibição – essa euforia da prosperidade que se abafa abruptamente com a Depressão em 1929 e que retrocede a (con)vivência feminina nos seus núcleos de integração em parte através da crise no mercado de trabalho que, pelos muitos trabalhadores para pouco trabalho (ou muitos empregados para pouco emprego), ditou o retorno da mulher aos seus papéis costumados. Mas se a lei validava a preferência masculina no campo laboral, políticas do casal presidencial Roosevelt permitiram, na defesa da participação de todos os seres humanos na política, que mulheres tomassem lugares governamentais e judiciais de algum destaque para a época. Depois da Depressão os papéis genderizados costumados exageraram-se em território americano, como em muitos outros, os cabelos femininos voltaram a exhibir-se compridos, assim como os vestidos e outras peças de vestuário. Com a aproximação da Segunda Guerra Mundial a mudança operou-se de novo na partida dos homens para a guerra e no abraçar feminino da resposta às lacunas na mão-de-obra, primeiro apenas pelas raparigas solteiras e depois do episódio de Pearl Harbor também pelas mulheres casadas. O trabalho feminino era então entendido como carência nacional e obrigação patriótica, pelo que a propaganda governamental e dos vários meios de comunicação procurava convencer as mulheres da conjugação da sua feminilidade com o compromisso laboral outrora másculo. Relevante como a experiência e a aquisição de competências laborais por estas mulheres, a ocupação das vagas nas academias e universidades deixadas pela evasão forçada masculina prendou-as não meramente dos saberes domésticos mas também de outros conhecimentos que as muniram para ensejos futuros. Numa leitura simples dos dois casos depreender-se-á que as mulheres, nas mais diversas faixas etárias, encontraram um nível de auto-conceito previamente obscuro que prontamente desejaram conservar e fortalecer, então, com a mesma naturalidade que se prontificavam a aproveitar as oportunidades de consumo que o pós-guerra proporcionou. É este, nos Estados Unidos da América como em outras geografias, um período de prosperidade, de criação e produção de bens. Na sua maioria, os homens procuraram proporcionar às mulheres auxiliares no trabalho doméstico e, no seu resultado, maior flexibilidade no tempo dispendido com o mesmo e mais eficiência; em contrapartida, as mulheres proporcionar-lhes-iam o conforto familiar do lar – combinação que suturaria as linhas concepcionais da *happy family*. Tal conjuntura

alicerça uma explosão na natalidade – *baby boom*, o que tornou mais comum o modelo de família alargada, acentuou as necessidades familiares a nível de consumo, regulou o trabalho masculino tido como meio de provimento e subsistência familiar e ocupou as mulheres com as responsabilidades maritais e maternas. Tamanhas exigências servem de rampa à rebelião das décadas seguintes. Em 1963 *The Feminine Mystique* de Betty Friedan de algum modo reforçou o movimento feminista que parecera dormente nas quatro décadas anteriores e as mulheres (re)iniciaram-se numa série de reivindicações nos panoramas político, educacional e comercial, trazendo as questões de género a debate na consciência nacional e formando núcleos como a National Organization for Women em que Friedan participou ou Stop the ERA organizado por Phyllis Schlafly – núcleos estes que genderizados não eram apenas femininos, mas também de homens que, como se formando pequenos clubes, se juntaram por razões próprias procurando agir em relação às diferenças de género. As décadas de 80 e 90, quer no caso americano quer em outras realidades, vincaram essencialmente a imagem da «supermom», a mulher que numa aparente facilidade consegue manobrar-se com sucesso nas vidas familiar e profissional e na sua figura bem cuidada e sedutora.

Primeiro nas camadas mais afortunadas e, mais tardia e gradualmente, nas outras camadas sociais, o século passado elaborou-se assim, em particular nos vários quadrantes do mundo ocidental, de instrumentos facilitadores dos afazeres domésticos, desvelou e erotizou os corpos no *soutien* e na mini-saia e assistiu à invasão feminina do mundo escolar e profissional. Portugal, cabeça europeia na noção pessoana fitando o Velho Continente, apropriou-se, adaptou, viveu e sobreviveu às mesmas questões de acordo com as suas realidades, arquitectando as imagens ressuscitadas na educação das portuguesas e reproduzidas nas artes como a literatura, ora como condenação e crítica ora como ênfase e apelo à acção de todas e de cada uma.

De Às Mulheres Portuguesas a As Mulheres do Meu País

Como Maria Lamas, uma notória maioria dos portugueses definia-se como católica. O pendor cristão na organização quotidiana da sociedade portuguesa é portanto marcante. A *Bíblia* é em muitas camadas sociais leitura comum e em muitas famílias uma espécie de didáctica normativa de comportamentos, atitudes e vivências. Dependendo do contexto, esta era ditosa das leis sociais que, consubstanciadas na moral e bons costumes absorvidos pelos indivíduos, assim delimitavam as fronteiras da

tolerância e da aceitação. A missa era prática familiar semanal ao dia do Senhor e os valores individuais e familiares consolidavam-se na legitimação pela Palavra escrita ou na voz do pregador. Na verdade, torna-se curioso como, ao longo da História humana, também o mais antigo livro do mundo foi proibitivo para o entendimento feminino no espantoso social e como logo, quicá contraditoriamente, se tornou (na suposta vocação e na obrigatoriedade do dever de oração das mulheres) um consentimento antecessor de outros relativos à selecção literária própria ou possível ao colectivo feminino não analfabeto.

No mundo antigo, particularmente nos modelos bíblicos, os arquétipos femininos prendem-se essencialmente à esfera do lar nos domínios da conjugalidade e, em muitos exemplos, da maternidade ou parentalidade. Nesses padrões a mulher surge enquanto sinónimo de esposa, “como um bem imóvel do homem, como sua dependente, como meio masculino de adquirir descendentes legais, como ama dos filhos, como cozinheira e dona de casa” (Yalom, 2004: 19). Pago o «mohar», a relação do casal considerava-se legítima e a noiva tomava obrigações pela lei e pelo costume de obediência, modéstia e fertilidade. Tais obrigações eram tomadas para com o marido, muitas vezes um homem ainda desconhecido aquando do contracto matrimonial – como acontece, segundo a *Bíblia*, a Isaac e Rebeca, um exemplo que tem as particularidades de a mulher ser ouvida na decisão tomada e desta se tornar para o marido não apenas objecto amoroso mas, igualmente, uma substituta emocional no luto por sua mãe.

Não obstante, na *Bíblia* são também exemplificadas condutas diferentes da norma estipulada que compreendia o repúdio de uma «mulher-esposa» nos casos de adultério ou sua suspeita, insubordinação, falta de humildade e infecundidade: por exemplo, Abraão escolhe Sara (que tardia e milagrosamente concebe Isaac) exilando temporariamente Agar; enganado por Labão, Jacob esperara Raquel e por um filho com ela, casando-se com Lia e tendo filhos desta e de outras mulheres; e Elcana preferira Ana de quem não tinha filhos a Penina que lhe havia garantido descendência.

O mito escrito para a esposa judaico-cristã é, no entanto, Eva que, conjuntamente a Adão, tem sido considerada – quer primeiro pelos Hebreus quer mais tarde por cristãos e muçulmanos – protagonista da raça humana. Todavia, se no primeiro capítulo do Génesis se proclama que Deus criara o homem à sua imagem e que à imagem de Deus o criara homem e mulher, subsequentemente no segundo capítulo do Livro Eva surge como se criada a partir de uma costela de Adão, relato que tem

promovido argumentos de como a mulher é vera e intrinsecamente inferior ao homem na sua existência e dependência. Naturalmente, outras leituras têm sido feitas dos mesmos textos, como são exemplo as posições de feministas que entendem Eva como um melhoramento de Adão, a visão de feminino presente em muitos dos discursos do Papa Pio XII ainda num período pré-conciliar ou as preocupações com a promoção efectiva da dignidade e da responsabilidade das mulheres do Papa Paulo VI no período posterior ao Concílio Vaticano II. Mas neste segundo relato hipotético da criação do elemento feminino, numa linguagem mais metafórica e sugestivamente explicativa, a mulher é criada por Deus a partir do homem como um interlocutor, como o seu desdobramento, como resultado de uma acção desse outrar-se que lhe conceberia o Outro, seu complemento. Esse Outro chamar-se-ia então mulher pela identidade essencial referente ao homem: ela chamar-se-á «‘issah» porque criada a partir de «‘is».

Assim, “tanto judeus como cristãos tomavam por certo que as mulheres eram inferiores aos homens e precisavam duma tutela masculina durante toda a vida” (Yalom, 2004: 31), uma tutela que não deveriam escolher e obter por dotes de sedução. As mulheres viviam portanto confinadas à esfera privada do lar e aos seus afazeres e, quando saindo para ir ao templo, fá-lo-iam sem o cabelo e o rosto desvelados a fim de não se discretear perante os homens observadores numa conduta tentadora. Por conseguinte, a questão da tentação aparenta-se intrinsecamente ligada à Mulher por tornar-se esta objecto da atenção e desejo masculinos.

Será Eva quem primeiro corporiza a tentação. A descrição bíblica do pecado original no Génesis distribui de alguma forma os papéis nele desempenhados por homem e mulher, sobre quem explica terem caído as consequências: ao homem o labor da busca pela sua subsistência e à mulher as dores em meio das quais verá nascer os filhos. Tal sugerirá *a priori* os papéis a desempenhar pelo homem e pela mulher – o primeiro como garantidor de subsistência, pelo que se coloca num espaço exterior à esfera privada e familiar; a segunda como fiança da sua própria descendência, o que remete a mulher ao seu papel no meio familiar e à maternidade. João Paulo II em *Mulieris Dignitatem* – uma carta apostólica papal por ocasião do ano mariano sobre a vocação e a dignidade da mulher – considera então que a imagem e a semelhança de Deus no ser humano, mesmo não sendo destruídas pelo pecado, foram ofuscadas. Reclama ainda que as palavras dirigidas à mulher na descrição bíblica no Génesis (3, 16), “sentir-te-ás atraída para o teu marido e ele te dominará”, constituem uma ameaça à

unicidade do ser, nomeadamente nos seus direitos enquanto tal, pois tal domínio indicará a perda da estabilidade da igualdade fundamental, cuja violação não só se comportará elemento em desfavor da mulher, mas concomitantemente diminuirá a verdadeira dignidade do homem. Porém, a sua implicação revela-se (in)temporalmente uma referência à relação recíproca do casal no casamento, mas também abrangente dos diversos campos da convivência social nos episódios em que a mulher permanece em desvantagem ou é discriminada pelo facto de ser mulher. Tal remeter-nos-á de novo para a relevância (substancial em comunidades com tendências religiosas como as portuguesas) de documentos como a carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, na qual João Paulo II firmará com fontes bíblicas a igual dignidade da mulher e do homem, superior a discriminações e inferioridades a que a História condenará o género feminino, fazendo-o na igualdade pelas diferenças, essa igualdade essencial entre homem e mulher do ponto de vista da humanidade como considerada no feminismo intrínseco de Maria Lamas.

Como Lamas, outras portuguesas (e portugueses) se manifestaram relativamente a questões femininas em interpretações críticas ou meramente reflexivas da condição da mulher no panorama nacional ou, por vezes também, de forma quiçá mais modesta na globalidade. Tamanhas manifestações muitas vezes se (re)produziram nas narrativas literárias, mas igualmente em publicações de teor ensaísta ou de cariz jornalístico. Por exemplo, na edição de 11 de Janeiro de 1920 do jornal regional torrejano *O Almonda*, Danilo (pseudónimo de um colaborador regular), numa carta a uma «boa amiga», explana sobre o casamento que diz ser “um contracto, como um contracto de compra ou venda duma propriedade ou dumas tantas... pipas de vinho”, acusando fazerem-se “escripturas, discut[ir]em-se as terras ou dinheiro que devem constituir o dote... enfim, uma verdadeira transação commercial”; na edição do mesmo jornal duas semanas mais tarde, a 25 de Janeiro de 1920, Danilo comenta a questão feminina no contexto do sufrágio defendendo que “os homens já se não entendem muito bem com estas coisas de política e se as mulheres se chegam a intrometer nos negócios públicos, endoidece tudo”; e Lydia Gonçalves comenta o papel das mulheres no campo literário no primeiro número de Dezembro de 1920 do mesmo periódico semanal: “há uns trinta ou quarenta annos no nosso paiz, não era sem um grande esforço que a mulher se dedicava a literatura. Não lhe bastava ter talento. Era preciso vencer a resistênciã que opunham a expansão das suas aptidões literárias, porque havia o erro tremendo de julgar que a

mulher se masculinizada com o cultivo das letras, e d'ahi nascia a extranhêsa com que era acolhida aquella que se abalançava a aplicar-se a literatura”. No exemplo literário português, circunscrevendo-nos igualmente à primeira metade do século, publicam-se obras como *A mulher de luto: processo ruidoso e singular* de Gomes Leal (1902), de Júlio Dantas *Soror Mariana* (1915) e *Arte de Amar* (1922), o *Livro de Sórora Saudade* (1923) e *Charneca em Flor* (1935) de Florbela Espanca, *A Linguagem da Mulher* de João da Silva Correia Júnior (1935), *Gladiadores* (1934) e *Batôn* (1938) de Alfredo Cortês, *Solidão – Notas do Punho de uma Mulher* de Irene Lisboa (1939), *Mau Tempo no Canal* (1944) de Vitorino Nemésio ou o *Caminho da Culpa* publicado no mesmo ano e assinado por Joaquim Paço D'Arcos. Ora numa lírica ou prosa mais literárias ora mais ensaísticas numa análise cuidada e reflexiva de um contínuo temporal, estas, entre tantas obras, registaram retratos da mulher por meio de figuras femininas e das suas acções ou inércias sob o olhar masculino ou feminino dos seus intérpretes e documentadores. Travam-se ideias e ideais sobre a Mulher em campos como o amoroso, o literário e educacional, o político e económico, entre outros vértices e faces de uma sociedade que, acompanhando ao seu ritmo as mudanças sofridas em outras geografias, consente, mais ou menos comodamente, variações e metamorfoses.

Destas publicações de acordo e desacordo social no que respeita ao feminino surge não só a caracterização da mulher portuguesa do início do século, mas igualmente a crítica pela inoperacionalidade geral que dela se sugere. Em 1905, crente de que “o numero faz a força e o habito fará o resto” (Osório: 1905: 203), Ana de Castro Osório dirige-se *Às Mulheres Portuguesas* num alerta elucidativo da sua condição nesse início de século e num apelo à acção presente para construção de possibilidades futuras mais propícias ao seu bem-estar e felicidade, responsabilizando-as também pelo seu cumprimento: “Ninguem se poderá isentar dessa tremenda responsabilidade moral, que tanto cabe ao homem como á mulher, a esta mais ainda porque nas suas mãos, com a educação da infancia, que lhe pertence está confiado o futuro” (Osório, 1905: 7). Nesta passagem introdutória da sua obra, Ana de Castro Osório incute de imediato a mulher de responsabilidade na construção da massa social futura pela sua educação e formação. No início do século XX caberia à mulher a instrução dos filhos, essa que se complementaria com a frequência escolar nas massas sociais que a tal tivessem verdadeiro acesso. A educação do indivíduo constituir-se-á então desses dois pontos que se interligam entre si num tom de complementaridade e num discurso de continuidade

de muita da normatividade anterior a este período de ruptura(s). Deparamo-nos assim no campo educacional com a assertividade e perpetuação de um modelo social que se pretende expandir essencialmente desde 1927 e que, apesar de algumas excepções, limita a actividade e movimentação feminis, principalmente, às funções maritais, ao governo e cuidado da casa e às práticas religiosas ou espirituais – marcadores educativos que pela diferença, logo a partir do berço nas expectativas e nos trajectos de tentativa da sua concretização, diferencia homens e mulheres na padronização social. Nesta perspectiva os progenitores educam os filhos de maneira diferente em relação a várias imputações e tarefas quotidianas, o que terá implicações no modo como se desenvolvem, nas suas escolhas pessoais e profissionais e na forma como realizam os seus papéis no palco social ao longo da vida – a encenação destas narrativas reger-se-á facilmente pelos tradicionais estereótipos de género absorvidos pelos pais, os quais se tornam nocivos aos indivíduos masculino e feminino que os incorporam, tendendo a perpetuá-los através das lentes com que se percebem e com que avaliam as outras pessoas (Vieira, 2006), factor participativo na modelagem da conceptualização do indivíduo em si e do Outro.

Constata-se a insuficiência da educação feminina numa perspectiva de companheirismo e parentalidade do homem moderno e no objectivo de “corresponder dalgum modo ás necessidades espirituas da alma feminina que desperta emfim para uma nobre e mais util missão social” (Osório, 1905: 8). Propõe-se a mudança pela reflexão e pelo agir proporcionados por uma instrução a haver enquanto veículo de aperfeiçoamento fundamental, “visto que a nossa civilização se baseia não na força mas na inteligencia, não na rotina mas no progresso” (Osório, 1905: 43). A mulher portuguesa, nesse período vista como “ignorante e futil, (...) tem todos os defeitos dos incultos, não merecendo do homem a consideração que se tem pelos iguais, mas a tolerancia que se dispensa ás crianças irresponsáveis” (Osório, 1905: 43). Por isso, há que instrui-la e dotá-la dos instrumentos necessários à sua capacitação em competências que lhe facilitem e tornem mais eficazes as suas tarefas em consonância com a determinação e expectativa sociais, mas de igual modo a facultem de autonomia tanto quanto do comprometimento que já acarreta: “o que na mulher educada é espirito, é na outra grosseria; o que numa é presciencia, é na outra desconfiança; o que numa é desenvoltura e graça, é na outra descaramento; o que numa é observação, é na outra bisbilhotice...” (Osório, 1905: 45). A mulher “entregue ao seu proprio discernimento

fará o que a sua consciencia esclarecida e o respeito proprio lhe ensinam, e não o que o mêdo lhe dictar” (Osório, 1905: 46-47).

A educação surge assim como motor de autonomia feminina, como agente de diferenciação e enquanto teia de conhecimento que dotará a mulher de liberdade e individualidade num país em que, pela análise iconográfica de manuais e obras artísticas do decorrer das primeiras décadas do século passado, se ministra, na óptica ideológica e na prática social do regime vigente, a atribuição sexuada das esferas de actividade na distinção de dois universos: o da interioridade da casa e das fronteiras familiares, espaço de confinamento e dedicação da mulher; e o da produção laboral externa ao lar, da criatividade e do ócio do mundo masculino (Mascarenhas, 2001).

A instituição escolar é nas décadas iniciais do século XX uma «oficina de almas» através de um projecto pedagógico que se oculta nas entrelinhas de um Programa oficial e um epicentro de massificação e expansão de princípios específicos que, nas casas de família pelos seus valores considerados de boa índole, encontra nas mães, «fadas do lar» e «cozinheiras de futuro», e na sua subalternidade relativamente aos maridos via de disseminação. O ensino institucional, e especificamente enquanto instrução mista, forma-se de progressos e retrocessos, pela junção de alunos dos dois géneros aquando da Reforma da Instrução Primária em 1911 na I República; na revogação dessa medida em 1919 por Leonardo Coimbra; na homologação da Lei n.º 1880/26 em 1926 que “cessa (...) a coeducação em todos os centros de população com aglomerado superior a 5000 habitantes, desde que neles haja mais de um lugar de professor (Anjo e Pedroso, 1971: 31); pela Constituição de 1933 que continuará a fomentar moldes educativos «genderizados» através de decretos-lei que sustentam o apartamento de sexos por considerar-se, “de acordo com as tradições nacionais e com as de toda a humanidade, que a educação da mulher não pode ser igual à do homem e que há o dever de as diferenciar o mais cedo que se possa (...). As raparigas devem ser [então] ensinadas por professoras e segundo programas apropriados. Os rapazes por professores que os façam homens” (Anjo e Pedroso, 1971: 32). Ou seja, na sequência do que lhe foi anterior, o Estado Novo esforçou-se por conservar em Portugal a Mulher no seu posto tradicional num espaço que deveria privilegiar e no qual se deveria extremar. A Constituição de 1933 deliberara por certo o princípio da Igualdade entre cidadãos perante a Lei, mas com prerrogativas e alusões que relegavam as mulheres à secundarização no microcosmo familiar e, principalmente, no macrocosmo social. Neste

contexto, as mulheres praticamente não gozavam de direitos – tratando-se de uma rapariga solteira estaria sob a égide paterna; sendo uma mulher casada, os direitos eram exercidos pelo chefe de família (papel corporizado no marido), o que consubstanciava uma série de incapacidades para a mulher, por exemplo, na dificuldade ou impossibilidade de exercer um cargo de cariz político e de decisão ou na negação de direito ao voto. Relativamente a esta última torna-se curiosa a acção legislativa replicativa à acção de Carolina Beatriz Ângelo: os aspectos discricionários do Código Civil de 1867 ressentem-se ainda na sociedade portuguesa desse início do novo século e os portugueses entendem na conceptualização de «chefe de família», entre outros princípios mais objectivos como idade e literacia, o homem enquanto rosto socializado que, como «peão público», se movimenta, circula e manifesta exteriormente, livre de espartilhos e dignificado de direitos e a mulher como prestadora de serviços de cuidado na agenda familiar. No núcleo familiar de Carolina Beatriz Ângelo compreendiam-se apenas duas mulheres – Carolina e a filha, pelo que a primeira, viúva, era garantidora de todas as obrigações masculinas na subsistência e sobrevivência de ambas. Nesse sentido, em 1911 Carolina Beatriz Ângelo apresentou-se junto à mesa de voto nas Constituintes como chefe de família, gozando das obrigações dessa designação e na intenção de usufruir os seus direitos. Na dificuldade de o conseguir sentenciou-se a Lei na voz de João Baptista de Castro, juiz que realçou como absurda e iníqua a marginalização feminina no sufrágio e o seu paradoxo para com os argumentos democráticos do republicanismo. O voto foi efectivado, mas em 1913 a Lei rectificava-se masculinizando-se verbalmente no discurso legal definidor do indivíduo votante por capacidade e legitimidade perante a mesma.

Como alegado pelas feministas portuguesas e por quem com elas partilhava objectivos e argumentos, a educação constituir-se-á factor fundamental na individualidade e na autonomia femininas, quer perante a própria mulher que através dela melhor se conhece e reconhece os seus direitos enquanto indivíduo, quer perante a sociedade em que a mulher se insere e se pretende integrar, a partir de então numa perspectiva mais consciente, de forma mais activa. No período do Estado Novo a mulher poderá ser (ainda) para o lar, mas é-o já de forma diferente. Nestas décadas já não é só a mulher que se prende a uma socialização do amor e a um espartilho marital que a determina sociologicamente na relação dela com o Outro com quem partilha a intimidade. Esta doação feminina à casa e seus periféricos não é já somente entendida

como provação no universo feminino, mas como uma libertação ainda estrangida que permitirá, todavia, às mulheres caracteristicamente sem poder reproduzir o poder do Estado – as mulheres governam em casa de acordo com os princípios estatais – no caso, da governação salazarista – poupando, zelando e preparando o futuro, num exercício produtivo ou reprodutivo dos valores invioláveis que se acreditava dignificarem as consciências e moralizarem os seres. Na verdade, paradigmaticamente, o regime salazarista deliberará uma relação ambivalente de contiguidade e distanciamento entre o chefe da Nação e a massa feminina. Como nos discursos de Mussolini no início da década vintista, como Hitler na imagética da sua união à(s) mulher(s) alemã(s) (metaforicamente sugerindo a sua dedicação patriótica) ou como Franco no apelo à participação feminina na construção do imperialismo espanhol, também Salazar se dirigiu às mulheres portuguesas no intuito de garantir a homogeneização feminina e consolidar a educação e o aparelho ideológico nacional, apoiando modelos conceptuais e a concretização de meios como a Mocidade Portuguesa e a Obra das Mães para a Educação Nacional: “Ficam visíveis, pois, as discrepâncias entre a retórica de um Estado que afirma a centralidade da «instrução» na construção das suas políticas, e a sua procura em realizar os ideais de igualdade, liberdade e fraternidade, por um lado, e, por outro, a sua própria actividade irregular e precária no desenvolvimento das formas de escolaridade que ultrapassem as barreiras do patrocínio” (Araújo, 2007: 46).

Defendia o Estado Novo propagandista – assente na tríade Deus, Pátria e Família – que ao regime se devia a solidez familiar e a ordem social, a liberdade da crença e prática religiosas, assim como a paz permanente em Portugal até mesmo em períodos de conflito na Europa e no resto do mundo (como durante a Segunda Guerra Mundial). E como se relacionam estas questões às portuguesas? Objectivamente nessa propaganda dirigida ao público feminino nos seus papéis definidos pela relação com o outrem masculino e com o poder, particularmente na relação com o segundo que se revela no espaço português sob administração salazarista como comprometidos entre si, mas sem nunca no imediato se entrelaçarem. Apesar de alguma abertura ao universo feminino no mundo laboral tido como profissional, este proxenetismo estatal (como definido por Virginia Woolf e Brecht) parece apenas e uma vez mais remeter a mulher para a sua natureza tradicionalista, essa que baseia a construção de uma «cultura feminina» no Estado Novo e se inscreve na legislação face ao trabalho, à educação e à participação

política e social, que oculta a sujeição feminil e mistifica os escritos e actos em que se expõe na extensão destas décadas (pelo menos) até à Revolução de Abril.

A exposição do «ser feminino» na História faz-se nomeadamente através da literatura, essa dedução de realidades pluralizada na sua interpretação de acordo com o indivíduo que a regista e com o indivíduo a quem se dirige ou dela faz uma leitura. A selecção dos exemplos a que este texto se remete revela-se não apenas difícil, mas parcial, justificando-se meramente na sua datação e autoria quanto ao pensamento feminino da primeira metade do século XX português, na vivência da feminilidade e do(s) feminismo(s) das suas autoras e na diversidade de conteúdo que apresentam, assim como pela sua relevância relativamente às questões em abordagem no próximo capítulo desta tese. O Feminismo encontra em Ana de Castro Osório e Maria Lamas veículos experienciais de diferença, mas promessas concretas de construção e reconstrução de mentalidades e influência nas atitudes e comportamentos de mulheres e homens, em parte através das reflexões e do tratamento da mulher ensaística e literariamente – essa com que quem lê se identifica e, por conseguinte, pela qual se reflecte, questiona e instrui. Terão as reflexões de Ana de Castro Osório em *Às Mulheres Portuguesas* (1905) e em *A Mulher no Casamento e no Divórcio* (1911) participado na emergência e na construção crítica das mulheres que se pensam e buscam a felicidade, na concomitância da sua emocionalidade e racionalidade, como a protagonista Marta de *Para Além do Amor* de Maria Lamas (1935)? Ter-se-ão iluminado os caminhos femininos de tolerância, coragem e determinação nos exemplos consubstanciados nas personagens feminis de obras como *O Caminho Luminoso* (1930) da mesma autora?

Já no romper do século, em 1902, no oitavo número da revista *Sociedade Futura* que dirige, Ana de Castro Osório comentara o ensino feminino na mais aguda crítica: “Vemos, em geral, a educação das mulheres, que hão de ser mães das futuras gerações d’homens feita sem elevação moral nem intellectual – um mostuário vistoso para illudir parvos, ou a mais boçal e crassa ignorância. (...) É urgente que nos convençamos de que a mulher ignorante é o mais triste e aborrecido verbo d’encher que a sociedade agasalha”. Quando em 1905 publica *Às Mulheres Portuguesas*, a autora, feminista e particularmente activa no movimento português, retoma essa questão. Segundo esta, é o analfabetismo motivo de vergonha nacional, constrangimento que se agrava pelo facto de no continente ser substancialmente superior a iliteracia feminina, dado que se

entende que a primeira instrução – não raras vezes única, pelo facto de nem todos serem objecto de escolarização – constitui obrigação maternal: “E ha ainda quem lhes diga que fiquem em casa a educar os filhos, em vez de pretenderem ganhar o seu pão honestamente pelo trabalho! Mas ensinar o quê, se ellas não sabem o mais elementar, se muitas vezes nem sabem ler nem escrever!?” (Osório, 1905: 50). Na consciência de que apenas um terço dos literatos são mulheres, afirma prontamente que o que falta a Portugal neste tempo em que a força física “vale (...) muito pouco para aferir superioridades (...) é a instrução, principalmente a instrução prática que faz progredir um povo” (Osório, 1905: 52), pelo que valida o seu feminismo como defensor de que “educar a mãe para ser a educadora dos filhos; educar a mulher em geral para viver de si mesma, e para si, quando pertença á enorme legião das que iam solteiras e portanto, sem filhos a educar nem casa a governar, deve ser um dos (...) mais porfiados empenhos” (Osório, 1905: 54).

Se por um lado no indivíduo se compreende socialização porque determinante na formação do *self* individual, do *self* relacional e do *self* colectivo, por outro, a sociedade acarreta-se de individualização, essa em que cada ser que a constitui e a forma participa. Logo, o sujeito pertence ao núcleo familiar que, por sua vez, se enquadra no colectivo social. Por tal, a educação proporciona conhecimento e possibilidade de reivindicação de direitos, assim como maior eficácia e consciência na execução dos deveres de cada um por si e pelos outros e, igualmente, reforça a participação do Eu na construção das vivências que lhe dizem respeito. Ana de Castro Osório relembra-o no exemplo da gestão dos bens materiais, nomeadamente financeiros: “Convenceram-na – e ella acreditou! – de que não deve pensar em politica, porque isso lhe tira toda a modestia e dúctil graça tornando-a uma desagradavel Maria da Fonte; e, no entanto, não sendo ouvida quando se trata de novos empréstimos, despesas extraordinarias e desequilibrios orçamentaes, mais do que ninguem os sente e sofre ella, na qualidade de reguladora das despesas da familia” (Osório, 1905: 68-69). Ou seja, no início do século passado como nas décadas imediatamente seguintes, a gestão dos bens centralizava-se exclusivamente no elemento masculino, fosse este pai ou irmão no caso das raparigas solteiras ou marido no caso das mulheres casadas. À mulher caberia apenas a gestão das despesas de manutenção e governo da casa no que respeita aos bens de consumo e ao cuidado e bem-estar familiar que deve garantir de acordo com as possibilidades materiais que a regem. Apesar de a tomada de decisão relativamente aos bens materiais familiares de

forma alguma lhe estar próxima, é também a mulher quem tem de lidar com as suas consequências, sejam estas positivas ou negativas, por ordem a manter a estabilidade e a aparência da sua condição perante os outros. Também por isso a mulher se deve educar, para bem dos homens e para bem próprio, pelo presente que vivem e pelo futuro em cuja edificação participam: “É que, hoje, desinteressadas por educação e por habito das questões que tanto preocupam o espirito masculino, não pensam que – em todos os actos da vida nacional em que os seus nomes entrassem, protestando pelo direito e pelo dever contra a injustiça, a força e a intriga politica, seria uma afirmação dos seus sentimentos civicos e a próva de que comprehendiam as questões de que depende a felicidade da sua Patria, o futuro honrado dos seus filhos” (Osório, 1905: 71).

Num tom semelhante e na sombra da recente implantação da República – em que o feminismo português diversamente participou, acreditando que com o republicanismo a condição da mulher se abonaria de equidade social –, Ana de Castro Osório publica em 1911 *A Mulher no Casamento e no Divórcio*, particularizando assim, por exemplo, a questão feminina em dois domínios fundamentais e na altura em debate. A publicação desta obra, como o debate dos assuntos nela tratados, sugerirá desde logo subterrâneas mudanças sociais sofridas em Portugal. Na forma comum estilística da feminista, a nível do conteúdo e no que respeita em especial ao divórcio, Ana de Castro Osório afirma de imediato nas linhas iniciais da obra que “só com a Republica ella veio; só com a Republica nós contávamos que ella viesse. Se houve ingenuos que acreditaram o contrário, não fomos nós desses. (...) A lei do divorcio, que é uma das que mais profundamente revolvem a estructura social, modificando a familia, que se torna mais sagrada, unida mais pelo afecto do que prêsa nas malhas da lei, não podia de modo algum sêr feita por ministros da monarchia...” (Osório, 1911: 7-8). Aplauda a República por tê-la passado, celebra a lei que salvará muitas «almas sacrificadas» e explica o seu teor de forma simples, objectivo e crítico, quase num tom pedagógico na didáctica das que lutam pelo conhecimento e reconhecimento de todas dos seus direitos naturais e, em complemento destes, dos que a Lei opera. O divórcio litigioso autentica como causas justas o adultério de qualquer dos cônjuges, o que de tão acentuada importância moral chega a “parecer (...) impossivel que um homem se eleve tanto acima dos preconceitos do seu sexo, que atinja a liberdade de espirito bastante para decretar, em nome da mais bella noção da justiça, um artigo que é todo em favôr da mulher” (Osório, 1911: 9); o afastamento do cônjuge por cumprimento de pena;

afrontas graves verbais ou de outra ordem; o abandono domiciliário em mais de três anos; o paradeiro desconhecido do indivíduo por mais de quatro anos; a loucura incurável do sujeito validada em sede própria com um intervalo temporal definido; a separação de facto por dez anos; o vício, como o do jogo; e o perigo à saúde por doença contagiosa. Tentando explicar a relevância da lei de acordo com cada um destes parâmetros que a autorizam, Ana de Castro Osório justifica a urgência da publicação da obra referida, assim como da lei que levou à sua produção enquanto elemento moralizador e dignificador da família (Osório, 1911: 12). Como poderia então uma lei do divórcio ser edificante e dignificadora da família? Tal questão remeter-nos-á para a da aparência. Como nas décadas seguintes, nomeadamente nas décadas de 40 a 60 como exemplificado por Simone de Beauvoir e Betty Friedan em *Le Deuxième Sexe* (1949) e *The Feminine Mystique* (1963) respectivamente, já nas três primeiras décadas do século XX se coloca a «questão do parecer». O progresso aos mais diferentes níveis promove imagens de conforto e de felicidade na aparência da satisfação de todos. Contudo, a imagem da família feliz e perfeita que se procurava fazer transparecer da forma mais visível nos meios sociais, muitas vezes, não se coadunava com a realidade íntima e privada, particularmente ora pelas expectativas frustradas incutidas à mulher em relação ao casamento e à maternidade, ora pela maior necessidade feminina de libertação, autonomia e satisfação própria, frutos de uma maior consciência e do conhecimento de si proporcionado no decorrer da primeira metade do século. A mulher portuguesa, como se em consequência da sua atitude passiva crónica ao longo do tempo, sentir-se-á enganada na descoberta das fragilidades do matrimónio, das subversões da maternidade e do desnível social de que cada vez mais toma consciência no lugar de vítima consentida pela sua apatia: “A mulher que ansiosamente procura no casamento a libertação, não sabe, porque ninguém lho disse, que a sua servidão é completa desde que o Código lhe manda obediência passiva ao marido” (Osório, 1911: 23); “Quando um homem e uma mulher vão contrahir este contracto, (...) o homem e a mulher caminham para o casamento sem lhe conhecerem as vantagens e desvantagens, sem saberem o grau de responsabilidades que lhes traz, sem calcularem as obrigações que se comprometem a cumprir, desconhecendo os seus direitos e desprezando os seus deveres” (Osório, 1911: 33); “A mulher, sim; essa é que conserva a sua ignorancia das garantias legaes que lhe dá o casamento, tendo passado da atmosfera asfixiante da casa paterna, onde desempenha o papel ridiculo de ingenua oficial, para a casa (não digo propria, porque ella não lhe pertence) mas do marido, onde vae dahi para o futuro desempenhar o papel,

moralmente inferior, de governante dum dinheiro que não possui nem sabe ganhar, dirigindo uma casa onde ao menor repelão de genio lhe poderão fazer sentir a sua nulidade. (...) E a força moral da mulher que vae ao casamento procurar o unico emprego para que a criaram e dirigiram a sua educação, onde está?” (Osório, 1911: 35).

A este panorama geral da mulher portuguesa no início do século passado devemos acrescentar a imagem da mulher solteira que, “chegada que seja aos 21 annos, é senhora da sua vontade, dos seus bens e do seu trabalho” (Osório, 1911: 39), não gozando todavia de quaisquer direitos políticos, mas muitas vezes se limitando ao desfrute das suas ingenuidades e, em resposta a um qualquer estímulo que a sujeite à mudança, dos seus apetites. Maria da Graça de *O Caminho Luminoso* (1930) concebe-se nesta imagem envolvendo-a na dramatização dos trilhos de vária ordem que compelem os indivíduos, individual e colectivamente, a uma espécie de perdição – ideia que servirá de argumento para a necessidade de recuperação afincada dos valores morais da fé cristã tão presentes no regime salazarista e na responsabilização da mulher no reencontro com a função congénita materna. Nesta intriga, a protagonista, Maria da Graça, pela orfandade maternal é deslocada do meio campesino onde nasce para o espaço urbano, onde é recebida e criada por uma madrinha que, desde logo na sua caracterização, se distingue das demais mulheres pela sua viuvez vivida na juventude e nos luxos da riqueza. A conjugação destas características possibilita à protagonista experiências de privilégio e fatuidade típicas da «vã idade» dos que se deixam deslumbrar pela diferença e se deixam acentuar pelo contraste com modelos de modéstia, de labor e de dignidade femininas como as de uma sua amiga e da mãe desta. Maria da Graça e a madrinha constroem esse contraste, pelo menos até ao momento em que na vil cegueira do amor toda a fortuna se perde nas falências e vícios de um sedutor e bem-falante visconde por quem a madrinha da protagonista se apaixona. A autora, particular observadora da sua contemporaneidade, critica nesta associação do amor romântico aos prazeres e luxos da vida mundana citadina a sede desconcertante de ascensão social, económica e financeira num período que se rege pela orientação feminina na sua virtude valorativa e sentimental na selecção amorosa. É possivelmente esta desconstrução do meio abastado em que se insere, nesse caminho processual de catarse, o que permitirá a Maria da Graça olhar Luís – aquele por quem não faria escolha racional nas controvérsias do amor – como seu companheiro de vida: “Depois da grande mudança que se operara na sua existência, vendo agora, com outros olhos, os

diversos aspectos da humanidade, Maria da Graça deixara de considerar o Luís como um pobre operário, sem categoria social para se colocar a par de uma rapariga educada e elegante como ela, o companheiro da infância que se recebe com afabilidade em casa quando não há visitas, mas que não se apresenta às pessoas de uma certa representação” (Lamas, 1930: 184). Entre o Portugal europeu e o Portugal africano a mulher delinea-se dum mesmo traço neste romance de Maria Lamas: é aquela que se induz do compromisso de harmonizar a turbulência e descontentamento sociais na nova dignidade e humildade de Maria da Graça, ganhas pelo caminho luminoso da fé e da moral cristãs; é a “mulher consciente da sua missão na Terra, capaz de sacrificar-se, sabendo encontrar, mesmo nas ocupações humildes, o encanto que há, sempre, no cumprimento do dever” (Lamas, 1930: 170), enquanto sujeito que, alegoria na protagonista, se instalou “radiante de alegria, na casa pequenina, mas confortável, que transformou num lar cheio de encanto” (Lamas, 1930: 198).

Também a partir do exemplo de *O Caminho Luminoso* na tipicidade dos romances da época que propendiam, menos ou mais conscientemente, a apoiar as ideias do regime imperante num tom de propaganda colonial, fortalecida no decorrer das décadas de 20 e de 30 do século passado, e que, assentando na vivência conjugal, alenta a exploração das oportunidades de vida nos territórios portugueses em África. Construindo-se com base na imagem do casal enquanto unidade, esta imagética propagandista reencontra a Mulher como poder centralizador da moral do lar português. E é esta a imagem feminina que mais se torna recorrente na Literatura, quer principalmente a nível da lírica nos contrastes das fragilidades mas força moral das mulheres camponesas relativamente à frieza e luxo das mulheres corrompidas pelos males citadinos, quer nas novelas e romances como *O Caminho Luminoso* de Maria Lamas ou, mesmo já previamente, como *A Ilustre Casa de Ramires* de Eça de Queirós (1900) ou *Cérebros e Corações* de Maria Amália Vaz de Carvalho (1903) – romances que parecem desde logo alinhar a figura feminina burguesa como configuração de um suposto poder que se materializa, por exemplo, nos bustos e outras representações da República (sinalética que se reforça pelos símbolos a esta associados) e na convicção cada vez mais premente de que a visibilidade da Mulher e a sua presença mais agenciadora, autorizada e participativa promovem o bem-estar comum.

A Mulher portuguesa nas duas décadas finais da primeira metade do século XX não se reveste assim exclusivamente da complacência, conformismo, anuência ou

acomodação da ceifeira pessoa que, na espinhosa tarefa diária que lhe dá o sustento, vive feliz como se francamente inconsciente. Estas mulheres são parte do retrato nacional, as que cada vez mais se tornam visíveis enquanto agentes da sua própria acção e não apenas marionetas movidas pela perpetuação dos hábitos e constâncias da ordem mimética social. É neste contexto, transformista e de transformação e no intervalo de duas décadas na condução da revista *Modas e Bordados* e o exílio, que Maria Lamas, enquanto “expressão de fraternal solidariedade com as mulheres” portuguesas (Lamas, 1950: 6), procura talvez “abalar a indiferença ou antes a ironia com que os portugueses usam encarar os problemas femininos” compondo uma «obra-retrato» num tom quase censitário sobre as mulheres portuguesas. *As Mulheres do Meu País*, composta entre 1948 e 1950, levou no decorrer desse tempo a mulher que se propõe ao feito à descoberta do que as mulheres nacionais são feitas, essas que desde o virar do século cada vez mais «se fazem» do que «se deixam fazer», nas “suas vidas humildes ou desafogadas, [n]as suas aspirações ou [n]a sua falta de aspirações, sintoma alarmante de ignorância, desinteresse e derrota” (Lamas, 1950: 5). Inicia o percurso pelo feminino encurralado nas insularidades e na continentalidade entre Caminha e Vila Real de Santo António pelas camponesas, essas que esquecidas resumem numa frase simples a crueza do arranque de um projecto como este: “As mulheres que labutam sol a sol na terra portuguesa costumam definir o seu destino com esta frase concisa e trágica: A nossa vida é muito escrava. (...) O sentido (...) é sempre o mesmo, como arrastado é sempre o seu viver, na serra, na lezíria, à beira-mar ou na charneca ressequida e sem fim. O que varia é a paisagem, e com ela o clima, o traje, os costumes, o género de trabalho e o processo de o realizar” (Lamas, 1950: 7). Como nestas linhas sobre as mulheres campesinas minhotas, o tema é tratado ao longo da obra (depois de o ter sido feito nos fascículos que lhe dão origem) reflectindo a sociedade predominantemente agrícola da época, desde as paisagens agrestes nortenhas às infindáveis searas do celeiro nacional alentejano. Cumulativa e concomitantemente, além da temática laboral abordam-se questões como a amorosa, em que por exemplo narra a observadora o amor como sonho máximo e maximizado de todas as moças que, «conversadas» ou numa relação preparativa do casamento o vivem intensa e idilicamente e nas simbologias de objectos próprios da sua condição, como o lenço de algibeira bordado de quadras que consagram o enlace amoroso nas terras minhotas. Para além destes assuntos e na sua continuidade, relatados os modos de vida característicos e envoltos de particularidades na ruralidade e litoralidade nacionais, Maria Lamas ocupou-se das questões prementes das mulheres

urbanas, abordando a sua profissionalização e problemas da condição feminina como os direitos políticos, a prostituição e a realidade das mães solteiras, assim como as instituições femininas, os desportos para as mulheres e as propriedades amorosas e éticas das mulheres portuguesas: “O constante movimento de mulheres nas ruas das cidades. O seu aspecto varia, porém, conforme a hora: de manhã predominam aquelas que vão para os seus empregos, sucedendo o mesmo à hora do almoço; durante a tarde são principalmente as mulheres domésticas, de vida mais ou menos abastada, que animam os bairros mais centrais, fazendo compras ou simplesmente dando o seu passeio habitual a pretexto de qualquer coisa que desejam ver ou saber” (Lamas, 1950: 468).

Curiosa e assumidamente, Maria Lamas “anota a recente ocupação dos espaços públicos pelas mulheres, reflectindo-se nos horários a diferenciação social. Anota que as cidadãs nasceram com as cidades” (Fiadeiro, 2003: 146). Será este o baluarte não constrangedor mas, de certo modo, libertador da condição feminina. Talvez pelo progresso como sugerido por Manuel da Fonseca n’ «o largo» de *O Fogo e as Cinzas* no início da década de 50, em que as mulheres ora se aprisionam nos seus lares e nos seus afazeres ora, progressivamente, com as conquistas do desenvolvimento usam *bâton*, soltam os cabelos e movem-se pelas ruas sem companhia de homem algum, com a mesma sentença de alforria social com que a revolução sexual das décadas seguintes as liberta fisicamente. Na verdade, a mulher portuguesa não tem o mesmo estatuto social que o homem ou até dentro da sua «classe feminina», não tem os mesmos direitos politizados, não é um colectivo homogéneo; é um grupo que se divide em domésticas e empregadas que partilham, essencial e comumente, o casamento como via referencial num destino que as torna realmente mulheres enquanto «mulher de» – pelo que quando não casam os seus horizontes se cerram ainda mais e muitas procuram num parentesco garantias de subsistência (se não garantidoras da sua independência financeira), trabalhando sem ordenado mas mantendo sempre a pesada sombra da gratidão por um dever que as ensombra apesar da sua dedicação parental. Maria Lamas compreende que estas raparigas domésticas se deixam cair nos enganos da vida por falta da instrução de que as mulheres se deveriam munir na sua individualidade e preparação técnica para uma profissão que lhes garantisse autonomia e as não marginalizasse: “As mulheres domésticas vivem, pois, nas mais variadas circunstâncias, desde as que passam privações e fazem prodígios de economia para manter a família com o ordenado ou salário do marido, pai ou irmão, até àquelas que vivem desafogadamente. (...) Ser

doméstica, na generalidade, equivale a viver no âmbito limitado do lar, isto é, absorvida pelos problemas familiares, desligando-os dos grandes problemas gerais, que se ignoram ou se desdenham, como se eles nada tivessem que ver com o que se passa portas adentro de cada casa” (Lamas, 1950: 447).

Por outro lado, a mulher empregada surge como resposta às dificuldades financeiras do aglomerado familiar, já que “só assim se justificava, no consenso geral, a quebra da tradição que limitava a actividade feminina ao ambiente doméstico” (Lamas, 1950: 427). Neste período há profissões que as mulheres dominam como o professorado primário, a enfermagem e os serviços de assistência social e, nestas ou em outras ocupações, levam as transformações temporais e na mentalidade social a que “mesmo aquelas cuja família vive desafogadamente” comecem “a compreender as vantagens materiais e morais da sua independência económica” (Lamas, 1950: 427-428), pelo que “a maioria dos pais, que o podem fazer, vai procurando dar às filhas uma educação prática, que lhes permita contar consigo próprias em todas as emergências da vida” (Lamas, 1950: 428). A mulher portuguesa começa assim, decidida e definitivamente, a exteriorizar-se cada vez mais ao lar: por um lado pela sua profissionalização e/ou educação (também a nível superior) em ascendência; por outro lado, pela socialização – inicialmente entre os seus pares e mais tarde na homogeneização dos espaços e de várias actividades também com os indivíduos masculinos – que reveste cada vez mais o quotidiano das “mulheres elegantes que enchem as casas de chá, frequentam as «matinéés» de cinema e outros espectáculos que se realizam à tarde, passeiam nas ruas mais concorridas, a pretexto de qualquer compra insignificante, e aparecem sempre nos lugares em voga, nas «passagens de modelos», em toda a parte onde se convencionou «passar o tempo»” (Lamas, 1950: 448). Ou seja, essas mesmas mulheres que são domésticas sem se prenderem pela sua condição social às tarefas do lar, sendo-o apenas pela sua garantia ser a sua única obrigação; essas mulheres que pelo seu *status* tomam a gestão e a organização domésticas como os seus únicos deveres profissionais e que, ocasionalmente, se dedicam igualmente à caridade, entre outras formas de visibilidade social tidas como obrigação e, conseqüentemente, necessidade individual numa presença pública.

Conclusiva e sumariamente, podemos anotar então que por certo, de facto, o seu lugar natural traçava o destino destas mulheres e as situava para apoio a uma ordem que procurava escorar-se não afectada por dinâmicas e mobilidades sociais (Neves, 2001).

Neste sentido, dependendo especialmente da sua classe ou relevância por estatuto familiar (dado que as mulheres do povo, de uma classe média e de uma classe mais burguesa ou valorizada socialmente se distinguem também nestas questões), a mulher que se compromete profissionalmente numa dimensão exterior ao lar vincula-se igualmente e ainda nas suas obrigações neste e vice-versa. Isto é, a mulher portuguesa que se revela pela observação e interpretação de Maria Lamas em *As Mulheres do Meu País* não é apenas afectada ao lar mas a compromissos fora deste espaço a que se havia privatizado ao longo do tempo nos constrangimentos e por decretação social. Assim, a mulher que trabalha em casa trabalha igualmente fora desta, participando no presente na construção do futuro (mas já não num âmbito apenas familiar), em prol das vidas económica familiar e do país. Neste sentido, as mulheres não se mostram mais escassamente como agentes sociais participativos apenas na reprodução fisiológica e ideológica nacional, mas potências de transmissão de valores alegadamente intemporais e construtoras de riqueza material, moral e espiritual no país.

Falar da condição feminina em Portugal na primeira metade do século XX é fazê-lo em concordância com os padrões epocais de um regime particular e de valores vinculados que emerge do final da Monarquia e da implantação da República e desagua já na década de 70 numa mudança que se afirma mais democratizada. Há assim que olhar a mulher portuguesa enquanto mulher condicionada pelos costumes e pelas leis; enquanto sujeito que se organiza em associações e organizações femininas como a Liga Republicana de Mulheres (criada em 1909 pelas feministas Adelaide Cabete, Ana de Castro Osório e Maria Veleda); enquanto ser que luta pela emancipação feminina e expõe as suas ideias em boletim próprio e em congressos organizados internacional e nacionalmente por entidades como o Concelho Nacional de Mulheres Portuguesas fundado em 1914. A primeira metade do século XX afirmará ainda mais veementemente a mulher como ser dotado de palavra e expressão, do seu direito e necessidade; como pessoa que, cada vez mais conhecedora de si, reflecte, age e opina; como sujeito que – como células que se reproduzem analogamente espraiando-se na massa social portuguesa como em outros pólos – poderá conduzir à reflexão e elevação moral e intelectual de outras perante si mesmas e as comunidades que integram.

Capítulo III

Análise da obra *Para Além do Amor*

“No casamento, como em qualquer outra forma de colonização, a dinâmica teve origem na revolta do colonizado, a mulher. Com isso se iniciou um processo de libertação que (...) libertará um dia o próprio colonizador. Também este está sendo um processo longo, contraditório, escandaloso, perturbador, mas também ele faz parte do processo geral da conquista da nossa liberdade.”

- «Reflexões sobre o casamento» in *O Casamento: Cadernos o Tempo e o Modo*

Camps entende o universalismo dos direitos humanos como um presente com defeito do liberalismo pela sua abstracção que, parecendo incluir todos, exclui na realidade muitos indivíduos (Camps, 2001: 26). Nesta abstracção implicar-se-á a divisória entre o privado e o público originador das desigualdades que oprimem a mulher. Os privilégios, mesmo se não tão raras vezes apenas na sua aparência, ocultam as diferenças num desejo de unidade que cego excluirá outras perspectivas: “São as desvantagens e desigualdades que nos levam a falar de justiça, não o contrário. O privilégio, por si mesmo, desqualifica para falar das desigualdades. Ninguém, em princípio, tem legitimidade para falar em nome do interesse comum, pois nenhum grupo pode falar em nome do outro. Só aquele que sofreu a exclusão sabe do que fala” (Camps, 2001: 29). Este argumento levantará a questão da validação da representatividade que se constitui através de acordos sociais reguladores, quer no real quer na sua ficção, o nível de permissividade das sociedades à sua representação. Como na sociedade do século XX já mergulhada em pluralismos representativos que se reproduzem de modo ilimitado, a representação das mulheres pelos homens – ou a de quaisquer outros núcleos considerados de alguma forma minoritários – poderá compreender-se discutível nesse expressar-se «em vez de» e «pelo» sujeito-mulher considerando que na representação convencional do género, diferenciadora de masculino e feminino, se verifica uma valoração aditada nos homens relativamente às mulheres, pelo que essa diferenciação se torna uma determinação de valor.

Em consequência, a literatura – nomeadamente em romances como *Para Além do Amor* (1935) de Maria Lamas – encontrou na auto-representação a circunscrição desta problemática, crendo salvaguardar a expressão do sujeito na imparcialidade que a singularidade experimental subjacente nas auto-narrativas permite – sem, no entanto, deixar de ressaltar a distância temporal necessária entre a experiência vivida e a sua

(re)formulação. Contudo, circunscrever não é sinónimo de superação ou solução da problemática referida e, neste sentido, à sombra da concepção de confessionalidade em Foucault, esta actividade de emancipação confunde-se por vezes com o efeito de um poder coactivo aos indivíduos numa sujeição colectivizada. Maria Lamas, por exemplo, objectivara a sua obra no âmbito da auto-referencialidade, o que na opinião de muitos poder-se-á constituir num fantasioso engano de real liberdade. No entanto, Lamas, entre outros exemplos autorais, desse princípio ou da sua tentativa consciente não abdicou. Para esse fim, neste exemplo literário, como em outros de teor semelhante ou mais científico, colocar-se-ão as questões do «ser-se mulher» e da feminilidade que se relaciona ao sujeito que assim é designado. Procede-se a uma individualização diferenciadora que distingue por características inerentes que ora se confundem nas considerações apolíneas das questões de género ora se espraiam a outras problemáticas como as de *status*. Não obstante, independentemente da leitura que lhes seja feita, estas compreendem sempre juízos e/ou injunções: “On the one hand, individualization means the disintegration of previously existing social forms – for example, the increasing fragility of such categories as class and social status, gender roles, family, neighbourhood, etc. (...): which new modes of life are coming into being where the old ones, ordained by religion, tradition or state, are breaking down? The answer points to the second aspect of individualization. It is, simply, that in modern societies new demands, controls and constraints are being imposed on individuals” (Beck e Beck-Gernsheim, 2005: 2). Tal reflecte-se em particular no feminino enquanto fio de carácter humano do entrançado social e enquanto sujeito, ou seja, colectiva e individualmente.

Estas questões não são, no entanto, apenas do século XXI que agora se inicia, este que encontra – na maioria dos moldes sociais globalizados pelos países considerados desenvolvidos – a mulher como agente integrante e participante desse desenvolvimento, da sua humanização e globalização. Estas questões ganharam forma mais visível no século passado quando Virginia Woolf verbalizou em *A Room of One's Own* (1929) esse desapego à valorização feminina como espelho de feira que distorce meramente para a sobrevalorização máscula: “Women have served all these centuries as looking-glasses possessing the magic and delicious power of reflecting the figure of man at twice its natural size. (...) That serves to explain in part the necessity that women so often are to men. For if she [Rebecca West] begins to tell the truth, the figure in the looking-glass shrinks, his fitness for life is diminished” (Woolf, 2005:285-286);

assim como com as teorizações de teor feminista de Simone de Beauvoir, a publicação de *The Feminine Mystique* de Betty Friedan (1963) e as subtilezas no panorama nacional de textos como o conto “Retrato de Mónica” de Sophia de Mello Breyner Andresen. Também aqui, objectiva ou subjectivamente, primeiro esteve o Verbo; logo depois a acção – aquela que possibilita às mulheres de hoje a acção em si, por e para si.

A «questão sem nome»

No final da década de 40 com a publicação de *Le deuxième sexe* (1949), Simone de Beauvoir argumenta que a mulher não nasce mulher, mas que se torna mulher. Numa leitura analítica generalizada desta ideologia poder-nos-emos questionar relativamente à concepção do indivíduo. Como argumentara inicialmente a *Bíblia*, o ser humano concebe-se enquanto homem e mulher como se complemento um do outro e como sendo indiscutivelmente essenciais entre si para a propagação da sua espécie. Pensar no sentido «beauvoiriano» é questionar de que forma se torna então o ser feminino mulher, que elementos participam nessa sua transformação e de que necessita para ser reconhecido como tal. Curiosamente, não só de questões fisiológicas e biológicas (como o útero e a capacidade gestativa, por exemplo) se moldou a resposta conceptual; nem mesmo de questões psicológicas ou comportamentais que toldam a mulher como cevada de sentimentalidade ou emoção e orientada pela normatividade do urdido social, tantas vezes maquinal, que integra. Pensar a mulher, nomeadamente a partir dos anos 40, é pensá-la também na sua sexualidade, na sua liberdade, entre outras dimensões; pensar a mulher torna-se pensá-la na sua feminilidade.

Como Beauvoir na Europa com *Le deuxième sexe*, nos Estados Unidos da América anos mais tarde a questão da feminilidade é marcada pelo *The Feminine Mystique* (1963) de Betty Friedan. Um pouco como na feminilidade teórica freudiana de cariz essencialista distinta da de Lacan de teor construtivista, se em Beauvoir a questão da feminilidade surge em referência à humanidade (consequente da determinação do homem como sujeito e da mulher como «o outro») e à liberdade da mulher que concorrem para o terceiro princípio de que a mulher se torna mulher não nascendo como tal, em Friedan a mulher nasce como se envolve em obrigações sociais num papel que é em relação a si e para si defendido. Mas mais do que este estereótipo social a obra de Friedan desvela em traços mais alargados o que Beauvoir deixara – como Woolf anteriormente a si – em sugestão: as mulheres, que como todo o ser humano buscam a

felicidade, encontram em si um dos obstáculos a essa mesma plenitude num problema que se repercute numa insatisfação aparentemente injustificável, numa agitação constante que no sujeito feminino se estranha e entranha, num anseio de que tem consciência de padecer. Nenhuma das três autoras referidas, como quaisquer outros/as, nomearam concretamente este problema. Com Friedan, no entanto, tomou nome a partir do título do capítulo que inicia a sua reflexão, designando-se assim «the problem with no name». É neste contexto antitético de *selfhood* e de *gender-role* que se define em Friedan, respectivamente, em antítese à humanidade a feminilidade. A imagem repetitiva, algo propagandista e tão manipulada e explorada através dos *media*, da mulher como mãe e dona de casa feliz é nesse período ainda sombra da premência de que esta não é um indivíduo mas meramente mulher como na visão freudiana de estranheza e inferioridade. Friedan questiona-se: “Why, with the removal of all the legal, political, economic and educational barriers that once kept woman from being man’s equal, a person in her own right, and individual free to develop her own potential, should she accept this new image which insists she is not a person but a woman by definition barred from human existence and a voice in human destiny? (Friedan, 1964: 61). Em resposta, Betty Friedan reencontra a imagem da mulher que, abandonando as questões da emancipação protagonizadas pelas suas ascendentes, se limita no pós-guerra americano a buscar realização pessoal no casamento e nos cuidados do lar e familiares, mantendo desse modo a unidade e estrutura sociais de alguma forma predefinidas que compreenderão como “the fundamental theme behind marriage (...) not just the social structure of our lives” mas gradualmente “a matter of identity” (Beck & Beck-Gernsheim, 2002: 51) e, sequencialmente, a conjugalidade enquanto instituição singularizada no desenvolvimento e subsistência do *self* individual. Se feminilidade compreende estas asserções, Friedan evoca a resistência a essa, afirmando que “by choosing femininity over the painful growth to full identity, by never achieving the hard core of self that comes not from fantasy but from mastering reality, these girls are doomed to suffer ultimately that bored, diffuse feeling of purposelessness, non-existence, non-involvement with the world that can be called anomie, or lack of identity, or merely felt as the problem that has no name” (Friedan, 1964: 172). É esta a «questão sem nome», essa que se desenha textualmente como sendo feminina, mas que podemos questionar ainda hoje se assim apenas o será; esta que surge em Friedan como um problema das mulheres americanas do pós-guerra, mas que podemos questionar na sua intemporalidade e na limitação sem fronteiras da sua espacialidade; esta de que já em

1935 Maria Lamas impregna no protagonismo de Marta na descoberta de si, do Amor e de tudo o que haverá para além deste.

A «questão sem nome» em *Para Além do Amor*

Para Além do Amor surge no panorama nacional no período das desconfianças e normatividades do misógino Estado Novo. A produção feminina, como qualquer outra, não deve fugir ao cânone ideário instituído e é por muitos entendida também como veículo de propaganda e propagação dos princípios, nomeadamente de ordem social, que alicerçam o regime. A tríade salazarista convencional relativamente a Deus, Pátria e Família articula e manobra a acção populacional no fervor religioso moralizador, na dedicação obrigacional à pátria e na dignificação familiar do lar em que todos, mais do que direitos assistidos no imediato, se garantem de deveres. A Mulher é neste contexto intermediário familiar relativamente a Deus pela oração, pela veemência da sua crença e deve ser na sua acção como as bíblicas Maria e Marta na esfera em que se inscreve como protagonista – Maria no garante da sucessão e do exemplo de dignidade e Marta no cuidado e zelo do lar e da família como no seu significado senhorial aramaico. A protagonista do romance de Maria Lamas em análise corresponde a todas estas devoções portuguesas da moral da primeira metade do século XX – Marta é a senhora que, da solenidade do meio burguês em que habita, pratica a caridade com desvelo e sujeição, partilha a sua vivência com o marido Jorge que respeita e honra na sua dignidade feminina e vela maternal e protectoramente o filho Carlos Manuel no quotidiano fastidioso, repetitivo, regular e insonso de que é (sobre)vivente. Não obstante, a narradora intimista desvela-se mais perante o leitor que perante qualquer uma das personagens com que contracena; a envolvência não se quer com o Outro ficcional, mas com Aquela que lê munida de semelhante sensibilidade e de sensações idênticas à protagonista, esta que se retrata na sua narrativa privada na trajectória adúltera que, questionando os valores da sua cómoda vida burguesa e nas rupturas das decisões conscientes, encontra a felicidade a que para ser ela própria renuncia.

O título da obra convida-nos imediatamente a uma reflexão que se bifurca em duas questões: o Amor na sua vivência e o que existirá para além deste. A resposta surge-nos prometida na frase inicial do romance: “O passeio de hoje foi uma revelação” (p. 31). O morfema «revelação» apresenta-nos desde logo a ideia de que a narrativa que se vai desenrolando terá sido tão inesperada para a sua protagonista como o será para o

leitor. E há a preocupação de um encaixe espacial mais que temporal nas linhas seguintes, esse que se revela como estimulante ao que a narração confirmará em seguida. A revelação afirmada inicialmente mostra-se primeiro em contornos geográficos assente no desconhecimento da narradora do espaço em que se move pela sua diversidade. Contudo, é este o ponto de projecção desse desconhecido que se vai agora desbravando para as vivências que, da mesma forma inesperada, a narradora se disponibiliza a conhecer ao confessar-se:

Sempre considerei os programas, cuidadosamente meditados, os mais terríveis destruidores do prazer e do deslumbramento. Nos passeios, como na vida... Às vezes, penso que seria delicioso viver ao sabor da fantasia, detendo-nos onde a beleza nos sorrisse, e colhendo a flor da emoção onde quer que ela desabrochasse. (pp.32-33)

Torna-se curioso como esta mulher de pouco mais de trinta anos, convencionalmente casada e mãe, busca ainda o encanto que se promete socialmente pelas vias da conjugalidade e da maternidade. Há como que a sugestão de uma analogia entre as despreocupações e o gozo assim possível do(s) passeio(s) e a vida que deveria propiciar a mesma fruição e encaminhar o indivíduo para e pela sua felicidade. A narradora conduz-nos então à questão das suas expectativas vivenciais e da concretização ou aniquilação destas, nomeadamente ao afirmar o marasmo em que se vê inserida e ao aborrecimento existencial que potencialmente a envolve neste:

A princípio não consegui entusiasmar-me com a perspectiva de mais uma corrida através da região que me é familiar (...). Mas a verdade é que principiava a sentir-me presa dum aborrecimento mortal, arrependida, já, de não ter acompanhado o Jorge e o Carlos Manuel, ou, pelo menos, de não ter ficado no Estoril.

O Estoril... Nice... Biarritz... Os mesmos *flirts*, os mesmos escândalos, a mesma parada de celebridades mundanas, a mesma exibição de bizarras e audácias. Este... aquele... esta... aquela... Sensações iguais, palavras iguais, aventuras iguais e, sempre, a mesma saciedade, a mesma mentira. (p. 31)

Poderemos considerar que “hoje, que o nosso planeta está visto por todos os lados, achamo-lo pequeno e temos fome e sede de mais alguma coisa” (Osório, 1905: 53). Poderemos compreender nesta passagem uma caracterização dos enganos da

dramaturgia social como os entendeu Goffman (1993) enquanto máscaras da fascinação primeira e de desilusão consequente. Poderemos entender – até pela repetição de morfemas – a atonia vivencial de episódios constantes porque repetitivos, a mundanidade dos seus intervenientes, a sobrevalorização do «parecer» na ostentação exótica. Não podemos, todavia, descuidar o discurso intimista das entrelinhas que afirma nesse fastio a ilusão e clama a vontade de diferença, de mudança e de ruptura da voz narrativa que buscará, como as provocações modernistas essencialmente nas décadas anteriores, a novidade constante sensorial e social. É esta demanda que retira Marta do seu espaço privado comum a todos os dias no apartamento físico familiar e da casa e a leva ao *Palace* no Buçaco na promessa de regeneração ou de encontro com a serenidade que assevera ser-lhe porventura desconhecida. Esta mulher busca na “ânsia de quietação, que, de vez em vez, [lhe] adoece a ... sensibilidade” (p. 31) esse isolamento enganoso pelo contraste entre a serenidade paisagística e o tumulto pessoal:

Três dias passados, o tédio tornou-se meu companheiro inseparável, a fazer-me sentir que a serenidade majestosa da paisagem é incompatível com o meu temperamento. Mais uma vez me enganei! Sim, o isolamento faz-me mal. Tenho a alma sedenta de paz e simplicidade, mas os meus nervos querem agitação e bulício. (p. 31-32)

O isolamento, a Natureza e a penumbra ou a noite são cenários propícios à reflexão do sujeito consigo próprio pela intimidade que promovem. Não nos surpreenderemos por isso com o engano a que Marta se predispõe ao inserir-se no espaço densamente natural e sensorial do Buçaco ou à consciência reflexiva incontornável e incontrolável que se manifesta em si então mais determinada e concretamente. A estes condimentos situacionais, Maria Lamas acrescenta desde logo no primeiro capítulo o estímulo emocional que se corporiza em Gabriel de Sá e que demarcará determinadamente a acção de Marta nos restantes catorze capítulos que constituem a obra: “o apaixonado sente uma onda de excitação, uma explosão de energia e uma maior sensação de bem-estar. Anda no ar a possibilidade da verdadeira felicidade, uma enorme sensação de liberdade, de oportunidades sem fim” (Andreae, 2003: 225). É o entusiasmo pela companhia de Gabriel que endereça Marta em passeios pelo Buçaco; é o prazer das experiências a dois que isola os amantes (e particularmente Marta) no bulício urbano no regresso à capital; é a sensação de bem-estar e a vivência

da felicidade que aparta Marta dos condicionamentos morais e sociais e a enleva pelo adultério ao fascínio da sua feminilidade e à liberdade face aos espartilhos da sua condição de mulher. Em exemplo dessa definição funcional do amor como *limerence*, Gabriel de Sá constitui-se perante Marta como a faísca que promove esse estado de embriaguez do sujeito pela sugestão de plenitude, um estado aproximado da paixão vivido num sentimento arrebatado, inebriante, premente e avassalador impossível de ignorar (Tennov, 1979). O marasmo vivencial de Marta quebra-se desta forma pelo interesse inicial e pela companhia da figura personificada em Gabriel na relevância determinante e gradual que preenche na sua vida: “A importância incrível que assume cada encontro torna-o, naturalmente, tão terrível quanto excitante. (...) Embora a atracção sexual seja quase sempre forte, o apaixonado está consciente de que o que sente é algo mais especial, mais espiritual; qualquer coisa que vem do mais profundo das suas almas e também do âmago dos seus corpos. (...) Desta maneira, o ser amado adquire uma magnificência ainda maior aos olhos do apaixonado. Por isso a reciprocidade por que o apaixonado tão ardentemente anseia parece ainda mais improvável, mas, quando é concedida, provoca uma alegria ainda maior” (Andrae, 2003: 226-228). Ou seja, a relação gélida e lisa do casamento (Mann, 1970) cujas anilhas rapidamente se transformam em nós e espartilham a acção passiva do sujeito (Nietzsche, 1997) – em particular do indivíduo feminino – conduzem Marta a essa emancipação pela suposta paridade da experiência de adultério que se lhe apresenta, na verdade, como probabilidade de verdadeiro amor e, conseqüentemente, possibilidade de felicidade. Ana de Castro Osório afirmara que “não é negando e demolindo que se forma a nova alma feminina”, mas que se “o homem português tem o terror instintivo da mulher culta e intelectualmente independente” (Osório, 1905: 62-63) deve a mulher por si tornar-se mulher e não se manter “a rapariga portuguesa [que] não tem opiniões, para não ser pedante; [que] não lê, para não ser doutora e não ver fugir espavoridos os noivos, que por acaso a procurassem” (Osório, 1905: 215). Marta é essa mulher que pela convivência com Gabriel desperta a sua feminilidade e conquista a sua humanidade individual. Não é apenas a esposa e a mãe na continência conjugal e maternal, mas Ser que reflecte, opina, deseja, ambiciona, decide e age não mais pelos constrangimentos limitadores da sociedade burguesa em que se integra. Ao conhecer Gabriel de Sá, a protagonista de *Para Além do Amor* descobre-se e confia-se à novidade do mundo livre em que, crente como o cantor milionário de liberdade e de sonho que recorda no Buçaco de que *la vita è così breve piu bello sarebbe sognare*, se pode deter na beleza

que lhe sorri e colher a flor da emoção onde quer que ela desabroche, assim cumprindo a sua felicidade. Marta nega-se então a ser a mulher decorativa; recusa-se enquanto mulher “essencialmente passiva, sem ambições que vão além da satisfação que as pequenas vaidades do luxo trazem, [que] não aspira senão ao casamento, para elle se cria e engalana, nelle põe a única esperança do seu futuro” (Osório, 1905: 197); experimenta-se antes como dotada de vontades e necessidades que porventura, por vezes, contrariam os padrões da malha social. E como se define em si e perante si (pois não se confia ou desvela plenamente perante os outros por motivos que em outras reflexões seriam de todo o interesse perscrutar)? Fã-lo nessa conjunção do estímulo emocional e duma racionalidade reflexiva e consciente que, no isolamento do seu ser mas nocionalmente certa da sua abrangência geral, questiona a insatisfação, insipidez e a incompletude de saber-se limitada, constrangida e secundarizada – essa consciência de si que a faz interrogar-se, buscar-se, «outrar-se» como forma de se conhecer num discurso monologado interior exteriorizado na partilha das inconfidências narrativas:

Porquê? Porque hei-de trazer em mim, a sufocar-me, a fazer-se ouvir mais alto que o riso, que a alegria das horas despreocupadas e a agitação exterior, mais alto, ainda, que o alvoroço festivo dos meus triunfos e dos meus caprichos satisfeitos, esse grito angustioso que escuto e não compreendo, que me atormenta e me dá vibrações de indefinível voluptuosidade? Às vezes, penso que, se esta voz se calasse, era como se morresse a minha verdadeira vida. E, contudo, em certos momentos ela faz-me apeteecer a morte!

Mas que quero eu, afinal? Que poderá dar-me a vida, que ainda não me tenha dado? Eu devia ser feliz, porque possuo tudo o que, neste mundo, torna felizes as criaturas. Tudo? É mentira! É mentira! Há qualquer coisa mais. Riqueza, viagens, deslumbramentos e prazeres não chegaram para encher o vácuo da minha alma. Nem o casamento. Nem a maternidade. (pp. 43-44)

O alvoroço interior de Marta cumpre-se assim da insatisfação injustificável que a atormenta e a si subjuga quaisquer motivos de felicidade, dessa que na época se consubstanciava na posse e no poder material. Há a inflexão do «dever ser feliz» e do «ser-se feliz» realmente como se o primeiro encontrasse suposta garantia na materialização da vida e o segundo fosse objecto de incapacidade humana. Não é o corpo de Marta que se concebe preenchido de lacunas, mas a sua alma que afirma ser

vazia; não é a sua exteriorização que se desvela imperfeita, mas a sua interioridade que afirma incompleta; não é a socialização do seu ser que emerge insatisfatória, mas a sua individualidade que afirma insaciada como se – apesar do casamento e da maternidade tidos como vínculos paradigmáticos da mulher – fosse esta uma mulher inacabada até ao verdadeiro (re)conhecimento de si, como todas as que silenciosamente se questionam de igual modo e como qualquer indivíduo que, feminino ou masculino, busca a felicidade:

Se eu revelasse a alguém esta verdade do meu sentir, seria julgada imoral ou, pelo menos, desequilibrada. (...) Mas adivinho, tenho a certeza de que esta mesma insatisfação faz sangrar milhões de almas de mulher, sem que elas tenham coragem de o confessar a si próprias. Muitas nem chegam a ter a consciência da ansiedade latente que lhes anuvia o coração e as algemas ao marasmo duma tristeza humilde e resignada. E são estas [como a ceifeira inconsciente na lírica de Pessoa], talvez, as menos infelizes. Entregam-se à vida numa conformidade total (...). Curvam as cabeças vencidas, sem luta, pela força esmagadora duma herança de renúncia e submissão que vem de gerações remotas, como património sagrado que lhes compete receber, para transmitir, intacto, a quem vier depois. Apesar disso, quanta revolta íntima, quantas lágrimas choradas sob aparência dum viver normal, próspero, invejável, até! (p. 44)

Neste intervalo em que a narrativa ganha contornos ensaísticos Maria Lamas expressa o silêncio de mulheres que, agrilhoadas aos papéis sociais femininos da primeira metade do século XX português, se vêem em conflito no seu íntimo pela dificuldade diligente de confronto com a realidade exterior a si que as resigna. A passagem transcrita é mais que a afirmação da problemática que perturba a mulher portuguesa; é a constatação das suas causas e consequências num prenúncio da impossibilidade de se ser feliz. A passagem transcrita é só por si, na obra *Para Além do Amor* e no panorama nacional que lhe serve de cenário e fundamentação, a asserção verbalizada do cenário global que importunou também as mulheres portuguesas descontentes nos limites da sua própria paisagem e meramente assistentes da sua passagem quando conscientes de que, como afirma Pessoa em seus versos, “quem tem alma não tem calma” e por isso sente essa sede que não se satisfaz. É pois a esta que Friedan mais tarde chamou «a questão sem nome», essa não nomeável ou concretamente definida pelo tanto que engloba.

CONCLUSÃO

Como Durkheim e Freud, entre outros, durante muito tempo se considerou que a diferença fisiológica ou biológica entre mulheres e homens implicaria igualmente diferenças psicológicas. Tomada como evidência a considerar, esta ideia tornou-se pressuposto de muitas investigações cujos resultados raramente foram contestados e, conseqüentemente, por exemplo, permitiram outros propósitos caracterizacionais como o do interesse particular das mulheres pela esfera relacional e afectiva e dos homens pela autonomia, auto-suficiência e eficácia (Doise, 1998). Não obstante, a partir do início do século XX – e Portugal não foi contundentemente excepção – começaram a fazer-se sentir mudanças de perspectiva que, entre outros factores, se devem à consciencialização e reivindicação femininas da igualdade relativamente aos homens em todos os sectores sociais, na luta pelos seus direitos (naturais) e emancipação.

Todavia, *les silences de l'histoire* para que Michelle Perrot chama a atenção, esse mutismo feminino ou a reduzida e convencionada visibilidade da expressão das mulheres na sociedade, deixaram por responder muitas questões que, em particular a partir das últimas décadas, têm despertado, gradual e evolutivamente, o interesse pelo estudo da condição e imagem femininas em diversos contextos, nomeadamente um interesse crítico pela *herstory* (em oposição completiva a *history*) nas suas construções e protagonistas tantas vezes não consideradas. Na transversalidade dos estudos de género há assim que equacionar as várias ciências que naturalmente participam nessa busca de conhecimento e, entre elas, entender a literatura como, por um lado, representação ficcional ou ficcionada, mas também, por outro lado, enquanto reflexo dos espaços e das épocas em que as personagens da acção narrada ou o sujeito lírico se movimentam. Paralelamente há ainda a ter em conta o carácter dialógico da literatura, infindável na criação literária e na leitura e influenciador das interpretações plurais pelas vivências ou experiências dos dois interlocutores: por exemplo, a Madalena de Vilhena garrettiana reflectirá porventura na sua fragilidade as mulheres que ao lê-la se identificam com a delicadeza emocional e psicológica que a caracteriza; assim como a ânsia de novas sensações de Maria Ema em *O Vale da Paixão* de Lídia Jorge espelhará as singularidades adúlteras das vivências possíveis de algumas leitoras como, século antes, a pretensiosamente determinada Inês Pereira vicentina o produzira. Por conseguinte, ler Marta em *Para Além do Amor* é ler faces da mulher portuguesa das primeiras décadas do século XX a partir da interpretação de Maria Lamas e dos propósitos a que se

formatara. Talvez fosse assim esta a sua obra mais autobiográfica até à data (e por isso não tenha sido assinada como as anteriores com um pseudónimo), um retrato possível de si que se colectiviza nas mulheres que partilham o que nele expressa de forma intimista. Afinal, segundo Maria Antónia Fiadeiro (1993: 13), Maria Lamas haveria tido duas preocupações em *Para Além do Amor*: ser sincera e ser mulher.

Se entendermos «sinceridade» como contrário de «fingimento» enquanto transfiguração, entenderemos este exercício de escrita de Maria Lamas não como mera construção ficcional de uma narrativa, mas como meio de vozeamento de uma realidade escondida, assim vivida no mais íntimo de cada uma, mas que apresenta, no entanto, consequências para a própria mulher e para a sua felicidade. É pois na sua sinceridade e idoneidade feminina que em 1935 Maria Lamas apresenta ao prelo a demonstração experimental de uma proposta literária e ensaística pela cenarização de um amor tido como incompatível com a instituição matrimonial, enquanto parcela da organização social e da partilha amorosa com o(s) outro(s). O romance referido, como a autora no que respeita à expectativa estereotipada da sociedade, joga na confluência freudiana coexistente de sentimentos ternos de afecto e de sentimentos sensuais, comum no estado amoroso, com a possibilidade de catarse do Eu através da vivência continuada ou da experiência temporária de um amor capacitado de emoção e sensação. A personagem materializa abrangente e transcendentemente o real, ou seja, mesmo generalizando exemplifica parte da realidade das mulheres da época em que se situa e, possivelmente, na questão abordada – «questão sem nome», um estado não próprio desse tempo mas recorrente. Tal não só não quebra a verosimilitude necessária ao abraço emocional e identitário das leitoras a quem se dirige como também não inviabiliza a cumplicidade pedagógica e o auto(re)conhecimento feminil. Essa verosimilhança reveste as premissas que o momento político que contextualiza *Para Além do Amor* procura incutir na conduta feminina, mas, concomitantemente, desvela a hipocrisia e pudor que lhe serviria de máscara nas questões não colocadas, nas interrogações impensadas, nas revoltas inconfessadas e em todas as faces mais femininas de uma questão tão própria e tão abrangente que não encontra denominação. É essa a *questão sem nome*.

A didactologia das linhas de *Para Além do Amor* prende-se assim à trama de controvérsias que reveste uma moral convencional, determinadamente defendida na tríade salazarista e na apologia familiar enunciada na Constituição de 1933. É Marta quem personifica a controvérsia na reconstrução – fundamentalmente pela memória e pela acção – da narrativa de um amor adúltero que resgata de uma vida dissolvida em

convenções e aparências e sem intento, presa a um casamento e a uma maternidade educada na suposta civilidade de uma fracção urbana socialmente valorizada. É esse amor adúltero o que provavelmente promove e por certo possibilita em Marta a visão analítica do seu Ser, da sua condição (e paralelamente da conjuntura geral desse «ser-se mulher» naquele tempo) e essa fracção completiva na coordenação – ou, porventura pontualmente, na subordinação – do Eu que se pretende e do que se solicita. Marta torna-se consequentemente agente da sua acção, mas também motor da actividade dos outros, nomeadamente masculinos, que com ela convivem. Talvez à excepção de Carlos Manuel (e possivelmente porque o amor parental não encontra barreiras nem limites que o coíbam na sua franca afirmação), a relação de Marta com o marido Jorge e o amante Gabriel polariza a acção dos seus três intervenientes: a de Marta na subtracção das suas obrigações sociais na vontade que a move, essa que lhe grita pelo prazer e pela partilha equilibrada da relação com Gabriel de Sá mesmo quando tem de atender aos desvelos de um casamento que, mesmo se de aparência e infeliz, não se fragiliza pela intrínseca relação com os deveres emocionalmente inquestionáveis da maternidade; a de Jorge que se prende às obrigações conjugais da fartura material necessária à subsistência familiar e aos caprichos da convivência social da classe em que se integra; e a de Gabriel cuja energia e força iniciais se vão esbatendo na consumação adúltera e a partir daí em Marta – e só no que a ela enquanto mulher diz respeito – prende a atenção do leitor.

O estímulo de Marta em Gabriel e na relação vivida com este encontra outras denominações nas narrativas de vida de muitas mulheres que, como ela e em consequência deste, se buscam na sua identidade e no confronto com a incompletude e insatisfação resultante nos mais variados obstáculos à afirmação da sua felicidade. É em Marta que, com a publicação em 1935 de *Para Além do Amor*, Maria Lamas corporiza e reclama o estado feminil das mulheres que se acomodam nos receios do silêncio dando voz à insaciabilidade das vidas femininas que, visual e deslumbrantemente cheias, se desvelam vazias de sentido no seu íntimo. Todavia, esta «questão sem nome» compreender-se-á nessa inconstância e infinitude, não apenas como problemática de uma única dimensão temporal e/ou espacial, mas como afirmação possível de um estado de ser humano, mulher e homem, que se (re)conhece apenas na reflexão intimista do ser de si na sua individualidade e no confronto com os parâmetros da sua socialização, nomeadamente em épocas como o início do século XX e a actualidade em que «ser-se» de algum modo implica a multiplicidade de se «ser plural». Impõe-se então questionar: de que outras formas se manifesta (actualmente) a «questão sem nome» no ser humano?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alberoni, F. (2000). *As Nascentes dos Sonhos*. Venda Nova: Bertrand Editora.

Alberoni, F. (1991a). *O Erotismo*. Venda Nova: Bertrand Editora.

Alberoni, F. (1991b). *Enamoramento e Amor*. Venda Nova: Bertrand Editora.

Alberoni, F. (1991c). *Público e Privado*. Venda Nova: Bertrand Editora.

Amado, N. (2010). *Diz-me a Verdade sobre o Amor*. Alfragide: Academia do Livro.

Amâncio, L., Tavares, M., Joaquim, T., Sousa de Almeida, T. (2007), *O Longo Caminho das Mulheres – Feminismos 80 anos depois*. Lisboa: Dom Quixote.

Amâncio, L. (1998). *Masculino e Feminino – A construção social da diferença*. Porto: Edições Afrontamento.

Andreae, S. (2003). *Anatomia do Desejo – A Ciência e a Psicologia do Sexo, do Amor e do Casamento*. Porto: Campo das Letras.

Anjo, M., Pedroso, A. (1971). *Coeducação em Debate*. Lisboa: Ludus.

Ariès, P., Duby, G. (1991). *História da Vida Privada – Da Primeira Guerra aos Nossos Dias*. Porto: Edições Afrontamento.

Araújo, H. C. (2007). “Direitos, cidadania das mulheres e educação: um caminho esperado?” in *O Longo Caminho das Mulheres – Feminismos 80 anos depois*. Lisboa: Dom Quixote.

Araújo, H. C. (2000). *Pioneiras na Educação: As Professoras Primárias na Viragem do Século, 1870-1933. Contextos, Percursos e Experiências*. Lisboa: Instituto de Inovação Educacional.

Armstrong, K. (2009). “Conseguimos nós viver sem o Outro?” in *Podemos Viver Sem o Outro? As Possibilidades e os Limites da Multiculturalidade*. Lisboa: Tinta da China, pp. 127-137.

Badinter, É. (1986). *L'un est l'autre: des relations entre homme et femmes*. Paris: Odile Jacob.

Baptista, A. A. (1968). “Reflexões sobre o casamento” in *O Casamento: Cadernos O Tempo e O Modo* [ed. Ut.: 2003, *O Tempo e o Modo. Revista de Pensamento e Acção. Uma Antologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.]

Bawin-Legros, B. (2004). “Intimacy and the new sentimental order” in *Current Sociology*, v. 52, n.º, pp. 241-255.

Baym, N. (1978). *Women's Fiction*. Ithaca: Cornell University Press.

Beall, A. E., Sternberg, R. J. (1995). “The social construction of love” in *Journal of Social and Personal Relationships*, nr. 12, pp. 417-438.

Bealsey, C. (2002). *Poststructuralism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Bealsey, C. (1999). *What is Feminism? An Introduction to Feminist Theory*. London: Sage.

Beauvoir, S. (2008). *O Segundo Sexo – volume 1*. Venda Nova: Bertrand Editora.

Beauvoir, S. (2008). *O Segundo Sexo – volume 2*. Venda Nova: Bertrand Editora.

Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (2005). *Individualization*. London: Sage Publications.

Beck, U., Beck-Gernsheim, E. (2002). *The Normal Chaos of Love*. Cambridge: Polity Press.

Berger, P., Luckman, T. (1966). *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.

Bock, G., James, S. (1992). *Beyond Equality and Difference – Citizenship, Feminist Politics and Female Subjectivity*. London: Routledge.

Bourdieu, P. (1999). *A dominação masculina*. Oeiras: Celta Editora.

Branden, N. (2008). *The Psychology of Romantic Love*. New York: Penguin Books.

Brewer, M. B., Hewstone, M. (2004). *Self and Social Identity (Perspectives on Social Psychology)*. Oxford: Blackwell Publishing.

Brownmiller, S. (1985). *Femininity*. New York: Fawcett Columbine.

Bruckner, P., Finkielkraut, A. (1981). *A Nova Desordem Amorosa*. Lisboa: Bertrand Editora.

Burke, P. J., Stets, J. E. (2009). *Identity Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Burke, P. J. (1980). "The Self: measurement implications from symbolic interactionist perspective" in *Social Psychology Quarterly*, 43, pp. 18-29.

Butler, J. (2007). *Gender Trouble*. New York: Routledge.

Camps, V. (2001). *O Século das Mulheres*. Lisboa: Editorial Presença.

Cast, A. D., Burke, P. J. (1999). *Integrating self-esteem into identity theory*. Portland: Pacific Sociological Association.

Cornillon, S. K. (1976). *Image of Women in Fiction*. Ohio: Bowling Green University Popular Press.

Czarniawska, B. (2004). *Narratives in Social Science Research*. London: Sage.

Daco, P. (1997). *Compreender as Mulheres e a sua Psicologia Profunda*. Lisboa: Vega.

Damásio, A. (2003). *Ao Encontro de Espinosa*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Damásio, A. (2000). *O Erro de Descartes – Emoção, Razão e Cérebro Humano*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Damásio, A. (1999). *O Sentimento de Si – o Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Doise, W. (1998). “Prefácio” in Amâncio, Lúcia (1998). *Masculino e Feminino – A Construção Social da Diferença*. Porto: Edições Afrontamento.

Duby, G., Perrot, M. (1995). *História das Mulheres – O Século XX*. Porto: Edições Afrontamento.

Eco, U. (2003). *Sobre Literatura*. Algés: Difel.

Feldman, R. S. (1985). *Social Psychology: Theories, Research and Applications*. New York: McGraw-Hill.

Felski, R. (2008). *The Uses of Literature*. Oxford: Blackwell.

Felski, R. (2003). *Literature After Feminism*. Chicago: The University of Chicago Press.

Fiadeiro, M. A. (2003). *Maria Lamas – Biografia*. Lisboa: Quetzal Editores.

Fiadeiro, M. A. (1993). “Maria Lamas: uma mulher em pessoa” in *Maria Lamas*. Lisboa: Instituto da Biblioteca e do Livro.

Fisher, H. (2004). *Why We Love – The Nature and Chemistry of Romantic Love*. New York: Henry Holt and Company.

Fisher, H. (1994). *Anatomy of Love: A Natural History of Mating, Marriage and Why We Stray*. Toronto: Fawcett Columbine.

Foucault, M. (2009). *O que é um Autor?*. Lisboa: Vega.

Franks, D., Marolla, J. (1976). "Efficacious action and social approval as interacting dimensions of self-esteem. A tentative formulation through construct validation" in *Sociometry*, 39, pp. 324-341.

French, M. (1975). *The Women's Room*. New York: Summit Books.

Friedan, B. (1964). *The Feminine Mystique*. New York: Dell Publishing Co.

Guiddens, A. (1995). *Transformações da Intimidade – Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. Oeiras: Celta.

Goffman, E. (1993). *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*. Lisboa: Relógio d'Água.

Goffman, E. (1982). *Estigma – Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.

Havelock, E. (1977). *Sex and the Marriage*. Londres: Greenwood Press.

Hazel, H. (1983). *Endless Rapture. Rape Romance and the Female Imagination*. New York: Charles Scribner's Sons.

Held, D. (1986). *Models of Democracy*. Cambridge: Polity Press.

Hendrick, C., Hendrick, S. (2000). *Close Relationships – A Sourcebook*. Thousand Oaks: Sage Publications.

Hendrick, C., Hendrick, S. (1983). *Liking, Loving and Relating*. Monterey: Brooks Cole.

Hojjat, M., Sternberg, R. J. (1997). *Satisfaction in Close Relationships*. New York: The Guilford Press.

Jefferson, A. (2000). *Nathalie Sarraute, Fiction and Theory: Questions of Difference*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kiegelmann, M. (2001). *Qualitative Psychology Nexus*. Schwangau: Die Deutsche Bibliothek.

Klein, S. B. (2001). “A Self to Remember: a cognitive neuropsychological perspective on how self creates memory and memory creates self” in *Individual Self, Relational Self, Collective Self*. Philadelphia: Taylor and Francis Group, pp. 25-46.

Lamas, M. (2003). *Para Além do Amor*. Lisboa: Parceria A. M. Pereira Livraria Editora.

Lamas, M. (2003). *As Mulheres do Meu País*. Lisboa: Editorial Caminho.

Lamas, M. (1942). *O Caminho Luminoso*. Porto: Livraria Civilização.

Lancelin, A., Lemonnier, M. (2010). *Os Filósofos e o Amor*. Lisboa: Tinta da China.

Leary, M., Tangney, J. (2003). *Handbook of Self and Identity*. New York: Guilford Press.

Luhman, N. (1991). *O amor como paixão. Para a codificação da intimidade*. Lisboa: Difel.

Mann, T. (1970). *Sur le mariage. Lessing, Freud et la pensée moderne de mon temps*. Paris: Aubier-Flammarion.

Marqués, J. V. (1981). *¿Que hace el poder en tu cama?*. Barcelona: El Viejo Topo

Marqués, J. V. (1980). *No es natural*. Valencia: Editorial Prometeo.

Mascarenhas, J. M., Marques, R. (2005). *Maria Lamas – uma mulher do nosso tempo*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa.

Mascarenhas, J. M., Neves, H., Calado, M. (2001). *O Estado Novo e as Mulheres: o Género como Investimento Ideológico e de Mobilização*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa / Biblioteca Museu República e Resistência.

Mead, G. H. (1967). *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: The University of Chicago Press.

Moi, T. (2008). “I am not a woman writer: about women literature and feminist theory today” in *Feminist Theory*, 9 (3), pp. 259-271.

Moi, T. (2002). *Sexual / Textual Politics*. New York: Routledge.

Neves, H. (2001). *O Estado Novo e as mulheres*. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa / Biblioteca Museu República e Resistência.

Nietzsche, F. (1997). *Humano, Demasiado Humano*. Lisboa: Relógio d'Água.

Noller, P. (1996). "What is this thing called love? Defining the love that supports marriage and family" in *Personal Relationships*, nr. 3, pp. 97-115.

Osório, A. C. (1911). *A Mulher no Casamento e no Divorcio*. Lisboa: Guimarães & C.^a Editores.

Osório, A. C. (1905). *Às Mulheres Portugêsas*. Lisboa: Viuva Tavares Cardoso.

Perrot, M. (1998). "Michel Foucault et l'Histoire des Femmes" in *Les Femmes au les silences de l'Histoire*. Paris : Flammarion.

Pinto, A. C. (2001). *Psicologia Geral*. Lisboa: Universidade Aberta.

Prata, R. (2002). "Literatura e História: Texto e o Autor" in *Colóquio Literatura e História: para uma prática interdisciplinar: actas*. Lisboa: Universidade Aberta.

Rappaport, J. (1995). "Empowerment meets narrative: Listening to Stories and Creating Settings" in *American journal of Community Psychology*, 23 (5), pp. 795-807.

Reis, C. (2008). *O Conhecimento da Literatura*. Coimbra: Edições Almedina.

Rooney, E. (2006). *The Cambridge Companion to Feminist Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-26.

Rosenberg, M. (1979). *Conceiving the Self*. New York: Basic Books.

Rousseau, J. J. (2004). *Discourse on the Origin of Inequality*. New York: Dover Publications Inc.

Rubin, L. B. (1983). *Intimate Strangers*. New York: Harper Colophon.

Rubin, Z. (1973). *Liking and Loving: An Invitation to Social Psychology*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Ryan, M. (1981). *The Cradle of the Middle Class*. Cambridge: Cambridge U. Press.

Sá-Carneiro, M. (1991). *O Incesto*. Lisboa: Publicações Europa-América.

Sedikides, C., Brewer, M. B. (2001), *Individual Self, Relational Self, Collective Self*. Philadelphia: Taylor & Francis Group.

Simonnet, D., Courtin, J., Veyne, P., Le Goff, J., Solé, J., Ozouf, M., Corbin, A., Sohn, A. M., Bruckner, P., Ferney, A. (2006). *A Mais Bela História do Amor*. Porto: Asa.

Stendhal, H. (2010). *Do Amor*. Lisboa: Relógio d'Água.

Sternberg, R. J. (1998). *Love is a Story – A New Theory of Relationships*. Oxford: Oxford University Press.

Sternberg, R. J. (1998). *Cupid's Arrow – The Course of Love Through Time*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stryker, S. (1980). *Symbolic interactionism: a social structural version*. Menlo Park: Benjamin Cummings.

Tennov, D. (1979). *Love and Limerence*. New York: Stein and Day.

Torres, A. (2001). *Sociologia do casamento. A família e a questão feminina*. Oeiras: Celta Editora.

Tyson, L. (2006). *Critical Theory Today: A User-friendly Guide*. New York: Routledge.

Vieira, C. (2006). *É Menino ou Menina? Género e Educação em Contexto Familiar*. Coimbra: Almedina.

Weis, K., Sternberg, R. J. (2006). *The New Psychology of Love*. Yale: Yale U. Press.

Winkin, Y. (1999). *Os Momentos e os seus Homens – Erving Goffman*. Lisboa: Relógio d'Água.

Wojtyla, K. (1989). *A Dignidade da Mulher – Carta Apostólica de João Paulo II*. Braga: Editorial A O.

Wollstonecraft, M. (1996). *A Vindication of the Rights of Woman*. New York: Dover Publications Inc.

Woolf, V. (2005). *Selected Works of Virginia Woolf*. London: Wordsworth Editions.

Yalom, M. (2004). *História das Mulheres Casadas*. Lisboa: Teorema.