

As beatas de Aluísio: uma análise de gênero da obra *O Mulato*

Cristian José Oliveira Santos¹

1. Contexto histórico: o anticlericalismo maranhense na segunda metade do século XIX

O anticlericalismo oitocentista, longe de se reduzir a uma mera ideologia negativa, opositora aos valores católicos, foi uma matriz de movimentos, de idéias políticas que se manifestaram fortemente na organização de grupos, na literatura e na imprensa. De fato, o anticlericalismo deste período deve ser entendido como um vasto campo de sínteses de idéias manifestas em escritos de natureza científica, ficcional ou jornalística, numa dinâmica viva enraizada nas mentalidades e sensibilidades do período histórico em questão. Apesar da diversidade técnica e conceitual de correntes entre essas vertentes que se abrigavam sob o termo anticlericalismo, é possível identificar temas comuns a todas elas, tais como: a Igreja entendida como uma entidade necessariamente separada do poder estatal; a Igreja como uma ameaça ao Estado, a família e ao indivíduo; a modernidade como sistema que deve combater as pretensões clericais de ascendência através da irreligião, do poder político laical consolidado e de uma legislação que garantisse a liberdade religiosa e o ensino laical.

No contexto nacional, o embate travado entre a Igreja Católica e a Maçonaria é freqüentemente apontado como o fato histórico que resultou na deflagração de uma série de movimentos de natureza anticlerical. O principal fato causador de tal conflito foi a contenda de dois ordinários – Dom Vital e Dom Macedo – com os maçons, ao punirem com a suspensão e interdição várias irmandades e ordens terceiras por recusarem afastar de seus quadros certos confrades freqüentadores de lojas maçônicas. Em 1874 e por ordem do imperador – ele também maçom –, o Supremo Tribunal de Justiça lavrou ordem de prisão contra os dois bispos que, ao final da ação judicial, foram condenados a quatro anos de prisão.

¹ Doutorando em Literatura – Universidade de Brasília.

Apesar desta querela não ter sido totalmente olvidada pelos intelectuais maranhenses, nota-se que o abalo nas relações entre ao Império e a Igreja Católica não chegou a produzir acalorados debates naquela região a ponto de alterar o seu *modus vivendi*. Nesse sentido, Serra (apud MONTELLO, 1975, p. 8) afirma categoricamente:

Seja porque a Diocese maranhense tenha sido dirigida por prelados tolerantes e inimigos de discussões públicas, seja porque o maçonismo não exerça grande preponderância na sociedade maranhense, o certo é que atravessamos o período da luta maçônico-episcopal sem que o Maranhão saísse da habitual tranqüilidade.

A historiografia aponta como fato propiciador da formação de um anticlericalismo genuinamente maranhense a chegada em São Luís de Dom Antônio Cândido de Alvarenga, ocorrida em junho de 1878. O prelado, inflamado pela ideal do Catolicismo Ultramontano pretendia firmar como principal linha de ação um programa pastoral que pretendesse moralizar o clero que, segundo Aranha (apud MONTELLO, 1975, p. 6) encontrava-se “afundado na sodomia”. Atrelado ao desejo de moralização clerical, Dom Antônio de Alvarenga cria a *Civilização*, jornal eminentemente doutrinário, que tinha como intenção fazer oposição ao periódico *O pensador*, criado por jovens intelectuais em 1880 e que se auto-intitulava “órgão dos interesses da sociedade moderna”. A intenção de *O pensador*, nas palavras de seu principal editor, Manuel de Bethencourt (apud MONTELLO, 1975, p. 6), era clara:

O presente jornal tem um fim: combater esse espírito sacerdotal que tanto tem custado à humanidade. Não batemos os homens que o defendem, vimos apenas declarar guerra à idéia de que se fazem sustentáculos (...). Nosso programa é extenso como o pode ser a esfera do pensamento humano. Pensamos, e pensar é fazer o bem, porque pensar é ser livre, e ser livre é ser bom. Pensar é o contrário do crer. A Igreja crê, e nós pensamos. A Igreja crê, porque sonha a escravidão universal. Nós pensamos porque sonhamos a liberdade da espécie humana. Vós, padres de Roma, credes, porque explorais a mina da credulidade. (...). Vós quereis ser úteis a vós mesmos: nós procuramos sê-lo aos nossos concidadãos.

É neste ambiente de turbulência em uma cidade pequena que em 10 de janeiro de 1881, poucos meses antes de ser publicada a obra comumente apontada pelos manuais de história literária como marco do romance naturalista no Brasil, que se é

divulgado no periódico *O Pensador*: “O MULATO – Com este título será no princípio do mês publicado um romance do Sr. Aluísio Azevedo, no qual o autor propõe-se argumentar abusos religiosos, que se dão nesta cidade”. Observa-se nesta pequena nota jornalística a intenção primeira da obra ficcional em questão: argumentar abusos religiosos. Neste caso, a linha básica da argumentação do autor se desenvolveria a partir de um discurso acusador, sistemático e caricaturesco, de personagens e tipos literários que, naquela época, povoavam o universo religioso de São Luís, sua cidade natal. De fato, a obra *O Mulato* entraria para a história literária como uma obra eminentemente anticlerical.

O Mulato foi escrito antes mesmo de Aluísio Azevedo enveredar pelo jornalismo de denúncia. Entretanto, observa-se que suas teses a respeito da Igreja na obra ficcional estavam de pleno acordo com seu discurso jornalístico. Responsável em *O pensador* pela coluna *Ecos da rua*, Aluísio abusava maliciosamente das intrigas locais, recorrendo a um tom jocoso e à tática dos apelidos e da construção de estereótipos das personalidades religiosas da cidade. Os padres² são os tipos mais freqüentemente ridicularizados nos seus textos jornalísticos, mas as senhoras religiosas também não escapam de sua crítica debochada.

O processo de configuração do discurso anticlerical se pautou basicamente na caricaturização dos sujeitos, grupos e entidades que compunham o espaço mítico-religioso da época. Assim, ninguém escapou da fúria dos jovens mofineiros, quase todos membros ou simpatizantes da maçonaria: padres e freiras, clérigos e leigos, homens e mulheres. Entretanto, ao analisarmos mais detidamente os estereótipos encontrados na obra ficcional em questão, qual seja *O Mulato*, apoiados por fontes históricas que nos ajudam a traçar o pensamento coletivo do período, concluímos que a construção destes rótulos não se deu da mesma maneira para ambos os gêneros, mas se valeu de outros discursos movidos a interesses sócio-políticos que extrapolavam os limites de um simples conflito religioso, fazendo, assim, que os elementos caracterizadores dos

² “Frei magriço – a múmia – a instâncias da comadre, resolveu tomar mingau de milho para engordar. Agora sim que ele vai ficar bonitinho” (apud MONTELLO, 1975, p. 10).

personagens masculinos e femininos mereçam ser analisados de forma distinta. Sabemos que no campo literário os estereótipos de gênero são freqüentemente definidos como o “conjunto de crenças estruturadas acerca dos comportamentos e características particulares do homem e da mulher.” (NETO, et al., 2000, p. 11).

Reconhecendo que “as referências culturais são sexualmente produzidas, através de símbolos, jogos de significação, cruzamentos de conceitos e relações de poder, conceitos normativos, relações de parentesco, econômicas e políticas” (MATOS, 1997, p. 80) e admitindo que a obra em questão possa ser tipificada como romance de tese, ou seja, posta a serviço de uma ideologia (FERNANDES, 1944) pretendo identificar em *O Mulato* alguns dos elementos caricaturescos anticlericais configuradores da feminilidade a partir da análise de alguns de seus personagens.

2. O padre e as beatas: as duas faces da mesma moeda

Identificamos na obra *O Mulato* inúmeros trechos em que a postura anticlerical do autor se manifesta com fulgor. Neste sentido, o principal recurso estilístico de Aluísio na obra, bem aos moldes do naturalismo, é a caricaturização dos personagens, o que, para alguns a torna engessada:

O grande impacto naturalista, aliado às suas oportunas conotações de documento social e político contra o regime servil, seria provocado pelo romance de Aluísio Azevedo. É um livro que está para a literatura naturalista ou para a realidade que ela procura descrever como as descrições dos tratados de clínica médica estão para as respectivas doenças na vida real: é paradigmático demais, falta-lhe um pouco de espontaneidade e imprevisto, sobra-lhe o espírito de sistema (MARTINS, 1996, p. 101).

Efetivamente trata-se de um típico ‘romance de tese’, de luta contra o clero maranhense. Frequentemente o personagem Padre Diogo – promovido a cônego por sua “santidade e grandes virtudes teológicas” (p. 61) – é apontado como sendo o personagem clerical por excelência, canalizador de todos os comportamentos imorais e embusteiros, próprios de um membro singular da Igreja de então. Este é caracterizado no discurso ficcional como homem hipócrita e sem escrúpulos, fornicador e assassino, exemplar fiel dos curas que “mal chegam ao altar, estão pensando no almoço e na comadre” e que “batizam ingênuos como nascidos antes da lei do ventre livre, retransformando-os, com

isso, em escravos” (p. 103). Entretanto, sua sordidez moral é freqüentemente acompanhada por certos elementos qualificadores que problematizam seu comportamento vil, elevando-o a uma categoria de personagem dúbio, complexo e, conseqüentemente, muito perigoso: apesar de ser possuidor de um “estudado ar de santarrão” (p. 39) tinha olhos e lábios de uma expressão sensual que devia agradar as mulheres (p. 72); era “um lobo velho” (p. 338); “exímio artista” (p. 331) a ponto de ser comparado a um profeta (p. 336) e a um “deus de magia” a ser adorado (p. 330). De fato, este é o fino arquiteto da religião grotesca e ridícula, conservadora, farisaica, opressora e escravagista. O Padre Diogo converte-se na materialização do mal, o inimigo a ser combatido ou, ao menos, a ser denunciado pela pena dos intelectuais. O anticlericalismo na obra supervaloriza a força deste personagem, masculino, viril, transformando-o de fato em um vilão a ser temido.

Ao lado de padres sedutores e corruptos, como o protagonista de *O Crime do Padre Amaro* e o próprio Padre Diogo, de *O Mulato*, encontramos com certa regularidade na prosa romântica da segunda metade do século XIX a presença de mulheres “afetadas” pela religião e suas práticas. Trata-se de mulheres usualmente denominadas beatas. Há dezenas de definições para designar o sentido deste termo. No nosso caso beata deve ser compreendida como toda “mulher muito devota” e que “faz vida espiritual com grandes mostras de devoção; piedosa por ostentação, hipócrita” (DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA ESPAÑOLA). Encontramos na literatura uma variedade impressionante para designá-las: beatona, beatorra, santanária, devota supersticiosa, tartufa, hipócrita, carola, fanática, excessivamente devota. A beataria, ou seja, o modo de vida destas mulheres surgiu provavelmente no século XII e era caracterizado pela renúncia ao mundo material (inclusive ao casamento), pela mortificação dos sentidos e pela dedicação às obras caritativas, mas que, desde a primeira metade do século XVIII, pelo menos, era caracterizada pela ambigüidade³. Logo, a exploração da imagem da beata como sinônimo de hipocrisia moral e religiosa na literatura brasileira não surgiu com os autores maranhenses da segunda geração. De fato, deve-se ao Padre Antônio Vieira (Sermões IX, p. 75) a primeira menção explícita a

³ Já em 1726 a beata era definida como a mulher que, “fingindo recolhimento e austeridade, vive mal e se ocupa de negócios e exercícios indecentes e perversos” (DICCIONARIO DE AUTORIDADES apud ARAYA ESPINOZA, 2004, p. 5, tradução nossa).

figura da beata na literatura nacional: “Mulher enfim, e metida a beata, posto que sem manto e capelo”. Nota-se já neste trecho de Vieira a importância de símbolos – o vestuário – como elemento norteador e caracterizador de um *modus vivendi* singular, ou seja, o fazer-se beata esteve, desde o século XVI, no mínimo, intimamente vinculado a um processo de apropriação, consciente ou inconsciente, de uma série de bens simbólicos que o caracterizavam como tal.

Na obra em questão encontramos uma série de mulheres, viúvas e solteiras, exceto Dona Quitéria – que depois da viuvez casou-se com José da Silva simplesmente “porque precisava de um homem” (p. 57) – que poderíamos caracterizar como beatas. O termo “beato” inexistente na obra. Apenas em cinco momentos Aluísio Azevedo recorre explicitamente ao termo “beata(s)”, seja como substantivo ou adjetivo: “exploravam a carolice das beatas” (p. 167); “resmungou Amância, sem desfazer a sua atitude beata” (p. 196); “Maria Bárbara fechava-se no quarto e pusera-se a rezar com desespero de beata velha” (p. 199); “as beatas subiam piedosamente os arruinados degraus do átrio” (p. 329); “as beatas sacudiam as suas eternas saias, agora entufadas pela pressão dos joelhos (p. 331).

Entretanto, sua astúcia literária é inegável ao categorizar tão bem no curso da obra estas personagens femininas através dos seus atributos físicos, discursos e práticas sociais a ponto de não deixar dúvida de que podem ser classificadas como tais. A título de ilustração vejamos três casos: Dona Maria Bárbara, sogra de Manuel Pescada, viúva, papadora de várias missas diárias (p. 18), “como devota, não havia outra” (p. 19), possuidora de um oratório de madeira “caprichosamente trabalhado e cheio de uma porção variadíssima de santos” (p. 166). Dona Quitéria, também viúva, “de muita religião” (p. 57), “nunca deixou de ser devota” (p. 57). Dona Amância, “cronicamente virgem” (p. 85), “dava-se a coisas de igreja; sabia vestir anjos de procissão” (p. 85).

É importante entender que a constituição do eu feminino na obra, bem como a caricaturização destas mulheres devotas se realizam a partir da internalização de um sistema, qual seja, o patriarcado. De fato, *O Mulato* reflete fielmente o binarismo instaurado pelo patriarcado em que o mundo é dividido entre masculino e feminino, dominador e dominado, respectivamente. Nesse contexto, a feminilidade se constrói à medida que a mulher se submete à estrutura social vigente, onde o masculino é

referência absoluta. A adoção de um estilo de vida beateril ou carola era contemplado por Aluísio como um risco para o futuro das nobres famílias maranhenses. Com a pretensão de criar uma categoria estável e ideal de ser feminino, o autor chegou a associar possíveis características físicas e psíquicas da mulher a um modelo educacional excessivamente religioso que não as preparava adequadamente para exercer a função de mãe e de administradora do lar. Por conseguinte, a mulher beata é uma vítima do sistema clerical, devendo, por isso, ser protegida de tais erros. O padre, por sua vez, é vislumbrado como “um fator de desorganização da família e, ao invés de elevar o nível moral da sociedade, contribuía para sua corrupção” (MERIAN apud SOUSA, p. 90). Nota-se, por conseguinte, que a construção dos estereótipos masculinos e femininos se dá de forma absolutamente distinta, em que o autor não abre mão do discurso binarista: oprimido e opressor. De fato, a configuração da caricatura beateril não se deu simplesmente pela exploração dos elementos narrativos que recorrem a símbolos do espaço religioso, mas muito mais pelo fato das mesmas estarem se distanciando do modelo social pensado para elas, qual seja ser mãe, boa esposa e administradora do espaço privado do lar. É interessante notar que nesta construção ideológica, o ambiente religioso não é apontado como capaz de bestializar o homem, mas seria extremamente perigoso para as mulheres, já que poderia transformá-las em sujeitos cheios de vício e supersticiosos. Em uma crônica de março de 1881, Aluísio chega ao extremo de associar elementos anatômicos – feiúra, magreza, pés chatos – e de personalidade – nervosismo e passividade a estas mulheres:

A mulher maranhense é por excelência a devota, a mulher cheia de superstições, cheia de abusões. E a mulher nervosa, sem exercício, sem movimento [...]. É a mulher feia, magra, anêmica, cheia de frieiras, com hálito quente, as mãos humidas, pescocinho se finando, as orelhas se despregando do craneo, a bocca contrahida por uma tristeza ideal e lyrica, os olhos mortos, a cor biliosa, a espinha arqueada, os hombros levantados e os pés chatos e vacilantes (apud SOUSA, s.d., p. 90).

Nota-se, por conseguinte, uma clara tentativa de (des)construir o corpo das beatas através de um discurso aterrador e determinista, como meio de impor às mulheres uma educação positivista – constituída, sobretudo pelas chamadas prendas domésticas, tais como bordar, tocar piano, falar francês (ISMERIO, 1995) –, afastando-as, definitivamente, do perigosíssimo espaço religioso, já que “a mulher assim preparada não ia gastar ociosamente os dias na igreja, porque compreende que um dever sagrado a prende a sua casa a sua família (UMA CARTA... apud SOUSA, s.d., p. 92).

Reconhecemos muitos destes elementos estéticos supramencionados na obra ficcional em análise. Em oposição à figura distinta do Padre Diogo, onde a imagem caricaturesca é construída a partir do uso abundante de adjetivos qualificativos positivos, os atributos físicos e psicológicos das beatas são comumente grotescos. Ele é “meigo, jeitoso e simpático” (p. 64) enquanto ela – a beata – é “uma víbora” (p. 18), com “mau gênio” (p. 128), “insuportável” (p. 128), um “diabo” (p. 128); ele tem o corpo teso (p. 31) enquanto elas – as beatas – têm “duros corpos encarquilhados” (p. 330), “como cadáveres sujeitos a uma ação galvânica, e trêmulos” (p. 331), “rosto macilento” (p. 79); ele é bonito, dotado de uma fisionomia forte e bem conservada (p. 31, 72) enquanto elas são velhas (p. 91), sem seios (90), com “o rosto enrugado e macilento” (p. 18); ele é um homem diplomático, prudente e ardiloso (p. 85-86), ela é desbocada (p. 86), “beaticamente” resmungona (p. 109); ele, um homem culto (p. 325), representante legítimo do papado (p. 124-125,), elas pateticamente supersticiosas (p. 118, 119, 174, 175), feiticeira (p. 210) e débeis intelectualmente (p. 86); ele é terno (p. 72), elas são nervosas, vítimas de enxaquecas; ele é “um santo! Um verdadeiro santo” (p. 65) e ela, um demônio de mulher (p. 79). Nota-se claramente que se atribui ao corpo feminino uma série de predicados negativos a tal ponto que o mesmo é caracterizado como “naturalmente inferior” ao masculino, o que acabou implicando em uma completa generalização desta hierarquização de características no universo social (RAGO, 1998). Em outras palavras, o discurso anticlerical na obra foi construído a partir de um modelo patriarcal, estratificado por gêneros, em que é atribuído ao Padre Diogo, como homem e detentor do discurso religioso características físicas positivas e uma personalidade relativamente complexa, enquanto às beatas é destinada uma caricatura simplista, ingênua e negativa, como se esta fosse uma imagem real e inevitável de toda e qualquer mulher que ousar transpor os limites do espaço privado e sagrado do lar.

3. As beatas em *O Mulato* como seres desviantes

A presença das beatas em *O Mulato* tem uma importância crucial. Para Aluísio Azevedo, como pensador positivista, a presença constante de mulheres nas igrejas era

um grande mal para a família à medida que as impedia de permanecer integralmente no espaço a elas reservado, o lar, ambiente onde deveriam exercer com primor o papel de administradora e educadora dos filhos. Com a intenção de as transformarem em mães e esposas perfeitas, a educação positivista previa uma instrução básica, especialmente costurar, bordar, fazer renda, tocar piano, aprender francês, etc. O sustento caberia sempre ao chefe da família, ou seja, ao marido.

Assim, a figura beateril na obra é construída a partir da negatificação de outro personagem feminino: Ana Rosa. A apreensão da verdadeira e conveniente “realidade” feminina é tomada a partir de um modelo prévio de sociedade e de “boa mulher”, o que relegava ao ostracismo ou ao estereótipo de desviante toda e qualquer experiência estranha ao modelo androcêntrico. Ser categorizada como “boa mulher” ou como “ser desviante” estaria intimamente ligado ao grau de fidelidade destes sujeitos quanto ao cumprimento do exercício de seus papéis atribuídos socialmente e, por sua vez, constituintes de sua identidade. Estes papéis seriam, basicamente,

padrões ou regras arbitrárias que uma sociedade estabelece para seus membros e que definem seus comportamentos, suas roupas, seus modos de se relacionar ou de se portar... Através do aprendizado de papéis, cada um/a deveria conhecer o que é adequado (e inadequado) para um homem ou para uma mulher numa determinada sociedade, e responder a essas expectativas (LOURO, 1997, p. 24).

As beatas são o tipo clássico de “seres desviantes”. Ao lhe atribuirmos a qualidade de “não ser”, ou seja, ao defini-las como a negação objetivada da “essência feminina”, temos que nos reportar ao conjunto de atributos que caracterizariam a feminilidade almejada por Aluísio Azevedo e pelos intelectuais positivistas da segunda geração. São estes: o casamento, a maternidade, a obediência servil ao esposo e o cuidado do lar. Neste contexto, a solteirice ou a viuvez, a credence supersticiosa, fruto da ignorância cultural, a própria feiúra ou defeitos físicos, bem como os desvios de conduta moral são apontados em *O Mulato* como tristes conseqüências daquelas que preferiram a sacristia ao lar. A vida beateril, de fato, era uma ameaça a estrutura familiar já que dessencializava os papéis que os positivistas consideravam mais caros à identidade feminina, qual seja, ser mãe e ser uma boa esposa. Nesse sentido, o discurso ficcional de *O Mulato* deve ser vislumbrado como produtor de uma “realidade” social determinada, e não simplesmente como “reflexo de uma suposta base material das relações sociais de produção” (RAGO, 1998, p. 26).

Configuração perfeita de mulher, arquétipo de fêmea aos moldes do positivismo⁴, em que a passividade, a ausência de criatividade, o narcisismo, a vaidade e a fraqueza moral são tidas como expressões naturais do caráter feminino (NYE, 1995), Ana Rosa, a mocinha de *O Mulato*, se encaixa perfeitamente em todos estes atributos positivos: “Via-se dona-de-casa; pensando muito nos filhos; sonhava-se feliz, muito dependente na prisão do ninho e no domínio carinhoso do marido. E sonhava umas criancinhas loiras, ternas, balbuciando tolices engraçadas e comovedoras, chamando-lhe “mamã”!” (p. 25).

⁴ Para Comte, principal representante da escola positivista, o casamento era o alicerce da organização social, onde era atribuído à mulher o papel de administradora do lar e educadora dos filhos impondo um modelo de comportamento feminino baseado numa visão patriarcal.

O estado de solteirice ou de viuvez é o primeiro elemento caracterizador do *modus vivendi* das beatas. É graças a sua recusa (ou incapacidade pelos seus atributos físicos) em casar-se pela primeira vez ou novamente – no caso das viúvas – que se desenvolve um discurso referente a elas. Nesse sentido, em um ensaio, Aluísio considera a solteirice feminina como fruto da dedicação excessiva aos assuntos eclesiásticos: “D. Chiquinha, você não entra para o coração? Deus me livre, D. Gertrudes, credo! Lulu me disse que lá só tem velhas beatas e quarentonas que já perderam a esperança do casório” (apud MONTELLO, 1975, p. 10).

Ana Rosa, a “boa mulher”, defende arduamente o casamento como o melhor futuro a ser ambicionado, chegando a tratá-lo como única distração possível para uma mulher, referindo-se, provavelmente, ao cuidado com os rebentos:

– Oh! Como devia ser bom!... E pensar que havia por aí mulheres que eram contra o casamento!...

Não! Ela não podia admitir o celibato, principalmente para a mulher!... Para o homem – ainda passava... viveria triste, só; mas em todo o caso – era um homem... teria outras distrações! Mas uma pobre mulher, que melhor futuro poderia ambicionar que o casamento? Que mais legítimo prazer do que a maternidade... (p. 25)

Nesse mesmo contexto, vislumbra-se satisfeita como proprietária do lar e, ao mesmo tempo, propriedade do marido, apontado como referência absoluta de sua existência:

Via-se dona-de-casa, com o molho das chaves na cintura – a ralhar, a zelar pelos interesses do casal, cheia de obrigações, a evitar o que contrariasse o esposo, a das as suas ordens para que ele encontrasse o jantar pronto. E queria fazer-lhe todas as vontades, todos os caprichos – tornar-se passiva, servi-lo como um escrava amorosa, dócil, fraca, que confessa sua fraqueza, seus medos, sua covardia, satisfeita de achar-se inferior ao seu homem, feliz por não poder dispensá-lo (p. 143)

Em *O Mulato*, ao lado de Dona Maria Bárbara e Dona Maria do Carmos – que passam o tempo todo suspirando e evocando a imagem dos seus falecidos maridos – encontramos Dona Amância, “cronicamente virgem” (p. 85) e algumas outras mulheres solteiras. Dentre estas se destaca Etelvina, apelidada de “Lagartixa”, sobrinha de Dona Maria do Carmo, hipocondríaca. Aluísio a constrói através de uma descrição absurdamente jocosa, transformando-a em um ser bestial:

Criaturinha sumamente magra, e tão nervosa como a tia; nariz muito fino, grande e gelado, mãos ossudas e frias, olhos sensuais e dentes podres.

Era detestável: os rapazes do comércio chamavam-lhe “Lagartixa”. Fazia-se muito romântica; prezava a sua cor horrivelmente pálida; suspirava de cinco em cinco minutos. Diziam, em ar muito sério, que ela tivera aos dezesseis anos uma formidável paixão por um italiano, professor de canto, o qual fugira aos credores para o Pará e que, desde então, Etelvina nunca mais tomara corpo (p. 84).

Nota-se no texto acima referenciado que a magreza da “Lagartixa” é atribuída ao abandono do ser amado, um sujeito masculino. Efetivamente, a imagem de Etelvina como mulher, sua representação como sujeito, está absolutamente subordinada ao discurso agressivo tecido pelos homens, os “rapazes”. É devido a um ato intervencionista destes “rapazes” a criação da tal “criaturinha”. O ser fantasmagórico – tinha uma “cor horrivelmente pálida” – e animalesco – era uma “Lagartixa” – deve-se aos homens, donos da narrativa. Trata-se aqui, da inexistência na obra de imagens e representações que designassem a experiência feminina a partir de suas próprias referências (IRIGARAY apud NYE, 1995). Etelvina não é citada na obra como beata, mas o fato de ter sido criada por uma tia beata não a fez escapar do triste destino das jovens senhoras: a solteirice. A magreza e anemia que a caracterizava são provas incontestes de sua contaminação beateril (ALUÍSIO apud SOUSA, s.d., p. 90).

Ana Rosa, contrastando com a magreza e falta de cor de Etelvina, sempre foi bonita de formas (p. 22). Ao invés de recorrer à sorte para alimentar suas fantasias românticas, como faziam Bibina, Lindoca e a Eufrásia (p. 174), Ana Rosa preferia os livros de sua “bibliotecazinha de poetas e romancistas” (p. 22). Bem ao estilo de educação positivista “não era estúpida” (p. 22): tocava violão e piano, falava algo em francês, bordava, costurava e cantava bem (p. 22), competente suficientemente “para tomar conta de uma casa e educar muitos filhos” (p. 24), ao contrário de sua avó beata, Dona Maria Bárbara, tida como “má dona de casa” (p. 18). Ana Rosa “praticava bem com os pobres” (p. 23), enquanto as beatas maltratavam os negros impiedosamente (p. 19, 58), eram tidas como “megera” (p. 58), uma fúria” (p. 18), “víbora” (p. 18), “só falava a gritar” (p. 18), “quando se punha a ralar – Deus nos acuda! – incomodava toda a vizinhança!” (p. 18), “insuportável!” (p. 18), “muito orgulhosa” (p. 19), “muito cheia de escrúpulos de sangue” (p. 19), “quando falava nos pretos, dizia ‘os sujos’” (p. 19), “quando se referia a um mulato, dizia ‘o cabra’” (p. 19). No que se referia a escravidão, Manuel de Bethencourt (apud SOUSA, s.d., p. 87) chega a relacionar a impiedade com que os negros eram tratados com a “piedade” afetada das mulheres maranhenses: “Toda

a mulher que goste de igreja, papa missas, ladainhas e tem temor pelo confissão, é má para os seus escravos”. Dona Maria Bárbara representa bem este tipo de “mulher má”, já que tratava seus escravos como “sujos” (p. 19) e os obrigava a rezar “todas as noites, em coro, de braços abertos, às vezes algemados” (p. 19).

4. Conclusão

A construção do arquétipo feminino positivista no discurso anticlerical em *O Mulato* resultou no surgimento ficcional de um grupo constituído por beatas, mulheres solteiras ou viúvas, ocupantes do espaço mítico-religioso, consumidoras ativas de bens simbólicos, materiais ou discursivos. Num contexto histórico de combate à Igreja, Aluísio Azevedo recorreu a caricaturização da beata, mas conservou, sob a égide dos valores positivistas, sistema patriarcal por excelência, os elementos configuradores da feminilidade como construto social, ou seja, em que a mulher é apresentada como ser passivo e ingênuo e a vida beateril como a consequência social daquelas que, ao invés de exercerem com decência a função de mãe e administradora do lar, enveredaram pelos caminhos de templos, dando mais valor a prática supersticiosa da religião que ao marido e aos filhos. A beata é um sujeito duplamente segregado no discurso ficcional. Em primeiro lugar, por que sua existência como sujeito no âmbito do discurso clerical é desenvolvida a partir da negação dos elementos físicos e psicológicos do Padre Diogo, ou seja, usa-se como referencial um modelo androcêntrico na construção do sujeito feminino. Ou seja, a beata tem a sua caricatura formada a partir da falta, do “não ser” masculino. Assim, sua imagem é a fruto da ausência, de um *trou*; à medida que não é detentora da masculinidade, acaba ocupando um espaço coadjuvante no discurso anticlerical. Enquanto o Padre Diogo é a objetivação requintada do mal perpetrado pela Igreja, a beata, em virtude de sua pertença ao universo “feminino”, frágil por natureza, é condenada ao papel de vítima infeliz, ou seja, a vida beateril é apontada como resultante de uma sociedade que não educou suas mulheres corretamente. Segundo, à medida que a beata recusa a tornar-se uma “boa mulher”, submissa, torna-se um sujeito que deve ser necessariamente segregado através de uma caricaturização grotesca. O discurso narrativo transforma estas mulheres em seres ignóbeis, perversos, hipócritas e infelizes à medida que identifica em seus atributos físicos e psicológicos os sinais claros de sua decisão errada, qual seja, de permanecer fora dos limites do espaço privado do seu lar.

Concluindo, a análise da mulher como tipo literário ou como personagem marginal em obras ficcionais de autoria masculina permanece sendo de grande valia para a crítica literária simplesmente porque tais figuras ainda não foram, em absoluto, abordadas em todas as suas vertentes, sob todos os seus aspectos. Não creio que a fala masculina a respeito das mulheres tenha se tornado tão óbvia. De fato, a fonte ainda não secou! Quando nos debruçamos sobre determinados períodos históricos da literatura nacional, por exemplo, temos o pressentimento de que os textos já foram explorados até o esgotamento e o discurso masculino a respeito das mulheres é mais do que óbvio. Creio que a adoção dessa postura é até compreensível quando estamos tratando de momentos literários específicos, como é o caso do romantismo, em que a figura da mulher, juntamente com todos os outros personagens marginais da trama – recordo-me agora do negro – eram estereotipados ao extremo como estratégia estilística do autor para navegar com enorme tranquilidade sob as águas sombrias da complexidade humana. Entretanto, a estigmatização não é recorrente em todo o curso da história, nem em todas as obras de determinado período, nem mesmo é atribuída a todos os personagens femininos de um texto específico. Em outras palavras, entre os pólos das categorias “mulher anjo” e “mulher demônio” há dezenas de tipos femininos que marcam a nossa literatura e que certamente não foram esgotados. Creio que já alcançamos, pelo menos em parte, certo consenso teórico no campo da teoria feminista e isso nos poderia ajudar a analisar o discurso “patriarcal” – seja o encontrado na obra literária propriamente dita, seja nos teóricos masculinos – um terreno fértil de questionamento e de conseqüente desconstrução dos discursos criados e repetidos durante séculos.

5. Bibliografia

ARAYA ESPINOZA, Alejandra. De espirituales a históricas: las beatas del siglo XVIII en la Nueva España. **Historia**, Chile, v. 37, n. 1, enero/jun. 2004.
Disponível em: <http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942004000100001>. Acesso em: 3 maio 2007.

AZEVEDO, Aluísio. **O mulato**. Porto Alegre: L&PM, 2002. 388 p. (Coleção L&PM Pocket).

BEATO. In: DICCIONARIO de la Real Academia Española. 21. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 2001. Disponível em: <<http://buscon.rae.es/draeI/>>. Acesso em: 25 jun. 2007.

FERNANDES, Florestan. O “romance social” no Brasil. **Folha da Manhã**, São Paulo, 27 abr. 1944. Disponível em: <<http://www.iff.org.br/listaDocumento.aspx?obj=229&sub=262>>. Acesso em: 20 jun. 2007.

ISMERIO, Clarisse. **Mulher**: a moral e o imaginário: 1889-1920. Rio Grande do Sul: EDIPUCRS, 1995.

LOURO, Guacira Lopes. A emergência do gênero. In:_____. **Gênero, sexualidade e educação**: uma perspectiva pós-estruturalista. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 24.

MARTINS, Wilson. **História da inteligência brasileira**. 2. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 1996. p. 101-104.

MATOS, Maria I. Santos de. Gênero e história: percursos e possibilidades. In: SCHPUN, Mônica Raiza (Org.). **Gênero sem fronteiras**: oito olhares sobre mulheres e relações de gênero. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1997. p. 80.

MONTELLO, Josué. **Aluísio Azevedo e a polêmica d’“O Mulato”**. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1975. 335 p. (Documentos brasileiros, 67).

NETO, A. et al. **Estereótipos de gênero**. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 2000. (Cadernos de Educação).

NYE, Andrea. A análise do patriarcado. In:_____. **Teoria feminista e as filosofias do homem**. Tradução de Nathanael C. Caixeiro. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1995. p. 142-201.

RAGO, Margareth. Epistemologia feminista, gênero e história. In: PEDRO, Joana Maria; GROSSI, Miriam Pillar (Org.). **Masculino, feminino, plural**. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1998. p. 21-41.

SOUSA, Alexander Miller Câmara. **Rainha do lar e anjo tutelar**: os intelectuais e construção do arquétipo feminino em São Luís na segunda metade do século XIX. Disponível em: <<http://www.outrotempo.uema.br>>. Acesso em: 4 jun. 2007.