

Paulo Margutti

uma Nísia Floresta brasileira desconhecida

Feminismo, positivismo e outras tendências





A ideia do presente livro surgiu de circunstâncias relativamente fortuitas. Estávamos redigindo a 2ª Parte de nossa História da Filosofia do Brasil, relativa à primeira metade do s. XIX, e Nísia Floresta fazia parte da lista de pensadores a serem considerados no período. Acontece que as informações a respeito dela são muito reduzidas na bibliografia disponível sobre a história da filosofia brasileira. De um modo geral, os pesquisadores que trabalharam essa questão não fazem menção a ela. Isso é surpreendente, pois estamos diante de uma mulher inteligente, culta e bastante independente em suas ações. Ela foi capaz de romper seu casamento com apenas quatorze anos de idade; de unir-se posteriormente a um estudante de direito; de adquirir, talvez em parte como autodidata, uma cultura humanística muito acima da média não só das mulheres, mas também dos homens de sua época; de publicar livros e artigos com conteúdo filosófico na imprensa nacional, tratando de temas candentes no país, como a educação feminina, a escravidão, a situação dos índios, a repressão governamental a levantes liberais e a defesa da imagem do Brasil em confronto com a civilização europeia; de fundar e dirigir um colégio para meninas, utilizando uma pedagogia reformista em relação à educação feminina; de viajar pela Europa por muitos anos, fazendo análises eruditas e por vezes refinadas das regiões que visitou; por fim, de fazer amizade com Augusto Comte, que a tinha em grande consideração e chegou a pensar na possibilidade de que ela liderasse um salão positivista em Paris. Apesar de possuir tantos atributos interessantes, ela permaneceu ignorada entre nós até mais recentemente.



Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida

Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida

Feminismo, positivismo e outras tendências

Paulo Margutti



Diagramação: Marcelo A. S. Alves

Capa: Carole Kümmecke - <https://www.behance.net/CaroleKummecke>

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

MARGUTTI, Paulo

Nísia Floresta, uma brasileira desconhecida: feminismo, positivismo e outras tendências [recurso eletrônico] / Paulo Margutti -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.

374 p.

ISBN - 978-85-5696-536-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Filosofia; 2. História; 3. Brasil; 4. Feminismo; 5. Positivismo; I. Título.

CDD: 199

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia Brasileira

199

Sumário

1	9
Introdução	
2	15
Biografia de Nísia Floresta (1810-1885)	
3	23
Obras relevantes de Nísia Floresta	
3.1. Direitos das mulheres e injustiça dos homens (1832).....	23
3.2. Conselhos à minha filha (1842).....	31
3.3. Discurso que às suas orientandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta (1847).....	34
3.4. Lágrima de um Caeté (1849).....	35
3.5. Opúsculo humanitário (1853).....	38
3.6. Páginas de uma vida obscura (1855).....	55
3.7. Cintilações de uma alma brasileira (1859).....	59
3.8. Outros escritos.....	64
4	65
Principais interpretações do pensamento de Nísia Floresta	
4.1. Ivan Lins.....	65
4.2. Peggy-Sharpe Valadares.....	68
4.3. Constância Lima Duarte.....	71
4.4. Maria Lúcia Pallares-Burke.....	85
4.5. Sônia Valério Marinho Lúcio.....	92
4.6. Charlotte Hammond Matthews.....	94
4.7. Graziela Rinaldi da Rosa.....	128
4.8. Elizabeth Maria da Silva.....	135
4.9. Eileen Hunt Botting & Charlotte Hammond Matthews.....	139

5	143
Autores cujas ideias estão ligadas ao pensamento de Nísia	
5.1. François de Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715)	143
5.2. François Poulain de la Barre (1647-1723).....	154
5.3. Sophia (? - ?).....	163
5.4. Mary Wollstonecraft (1759-1797).....	174
5.5. Jules Michelet (1798-1874).....	191
5.6. Auguste Comte (1798-1857)	202
6	217
Nossa interpretação e discussão das ideias de Nísia	
6.1. Questão da autoria de <i>Direitos das mulheres e injustiça dos homens</i>	217
6.2. Observações prévias: Nísia como mulher de ação	225
6.3. Questão do Catolicismo de Nísia.....	233
6.4. Questão do Feminismo e da educação da mulher.....	242
6.5. Questão da escravidão.....	247
6.6. Questão dos índios	252
6.7. Questão do Republicanismo Federalista	255
6.8. Questão do Nacionalismo	257
7	265
Comparação: as ideias de Nísia e dos autores relevantes	
7.1. Nísia e Fenelon	265
7.2. Nísia e Sophia.....	271
7.3. Nísia e Wollstonecraft	275
7.4. Nísia e Rousseau.....	282
7.5. Nísia e Michelet.....	288
7.6. Nísia e Comte.....	292
8	335
Nísia no contexto da filosofia brasileira	
9	357
Observações finais	
Referências	361

Introdução

A ideia do presente livro surgiu de circunstâncias relativamente fortuitas. Estávamos redigindo a 2ª Parte de nossa *História da Filosofia do Brasil*, relativa à primeira metade do s. XIX, e Nísia Floresta fazia parte da lista de pensadores a serem considerados no período. Acontece que as informações a respeito dela são muito reduzidas na bibliografia disponível sobre a história da filosofia brasileira. De um modo geral, os pesquisadores que trabalharam essa questão não fazem menção a ela. Isso é surpreendente, pois estamos diante de uma mulher inteligente, culta e bastante independente em suas ações. Ela foi capaz de romper seu casamento com apenas quatorze anos de idade; de unir-se posteriormente a um estudante de direito; de adquirir, talvez em parte como autodidata, uma cultura humanística muito acima da média não só das mulheres, mas também dos homens de sua época; de publicar livros e artigos com conteúdo filosófico na imprensa nacional, tratando de temas candentes no país, como a educação feminina, a escravidão, a situação dos índios, a repressão governamental a levantes liberais e a defesa da imagem do Brasil em confronto com a civilização europeia; de fundar e dirigir um colégio para meninas, utilizando uma pedagogia reformista em relação à educação feminina; de viajar pela Europa por muitos anos, fazendo análises eruditas e por vezes refinadas das regiões que visitou; por fim, de fazer amizade com Augusto Comte, que a tinha em grande consideração e chegou a pensar na possibilidade de que ela liderasse um salão positivista em Paris. Apesar de

possuir tantos atributos interessantes, ela permaneceu ignorada entre nós até mais recentemente. A desconcertante invisibilidade de Nísia Floresta talvez se explique pelo fato de que a filosofia brasileira tenha sido estudada inicialmente a partir de uma visão excessivamente masculina da evolução de nosso pensamento, previsivelmente cega para contribuições femininas, por mais relevantes que fossem. A única e honrosa exceção se encontra em Ivan Lins, que lhe dedicou um capítulo inteiro em sua *História do Positivismo no Brasil*, de 1967.¹ O apelo ao nome de Nísia Floresta num livro sobre a história da doutrina de Comte entre nós está relacionado à amizade entre ela e o pensador francês e à apropriação que os positivistas brasileiros fizeram desse fato, com objetivos propagandísticos. Apesar das dúvidas de Lins a respeito da adesão dela ao positivismo, expressas em seu livro, as circunstâncias foram tais que acabaram motivando uma associação exagerada das ideias de Nísia Floresta às de Comte, criando uma imagem incorreta do seu papel na história do pensamento brasileiro.

Diante dessa situação, tivemos de ampliar nossas buscas para obter as informações desejadas e, aos poucos, ficamos surpresos com a quantidade e a qualidade de trabalhos a respeito do pensamento de Nísia Floresta. Ao montar uma cronologia desses trabalhos, notamos que, de início, foram escritas apenas biografias dela por autores masculinos, como Paulo Carneiro (1928) e Aduino da Câmara (1941). Posteriormente, as coisas mudaram. Além de Ivan Lins, já mencionado, muitas autoras femininas passaram a interessar-se pelo pensamento de Nísia Floresta e tomaram a cargo o estudo e a divulgação do mesmo, como, p. ex., Peggy-Sharpe Valadares, com diversos artigos escritos entre 1988 e 2009; Constância Lima Duarte, com sua tese de doutoramento de 1991, considerada pioneira na recuperação da

¹ Ver Lins, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol 322, 1967, Capítulo Segundo, sobre Nísia Floresta, pp. 19-26.

memória de Nísia Floresta; Maria Lúcia Pallares-Burke, com importante artigo de 1996 sobre a autoria da primeira publicação nisiana, *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*; Sônia Valério Marinho Lúcio, com tese de doutoramento de 1999, envolvendo a tradução de *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*, obra de Nísia Floresta publicada originariamente na França, sendo o primeiro volume de 1864 e o segundo, de 1872; Graziela Rinaldi da Rosa, com tese de doutoramento de 2012, sobre a filosofia nisiana da educação; Elizabeth Maria da Silva, com dissertação de mestrado de 2014 sobre a pedagogia de Nísia Floresta. As coisas, porém, não terminam aí. Pesquisadoras estrangeiras também se interessaram e produziram trabalhos sobre a autora brasileira, como Charlotte Elizabeth Liddell, com tese de doutoramento de 2005, Charlotte Hammond Matthews, com livro bastante minucioso de 2010, Rachel Skinner, com uma *master thesis* de 2013, e Eileen Hunt Botting, com importante artigo de 2014, em colaboração com a já mencionada Charlotte Matthews.² Com todos esses trabalhos, a figura de Nísia Floresta está se tornando mais conhecida entre brasileiros e estrangeiros, mas sua invisibilidade ainda permanece bastante forte na comunidade filosófica do país.

Por esse motivo, resolvemos interromper provisoriamente a redação do segundo volume de nossa *História da Filosofia do Brasil* para, aproveitando o extenso material coletado, produzir um livro sobre o pensamento de Nísia Floresta. Nosso objetivo é apresentar, da maneira mais completa possível, as ideias dessa autora importante, eliminando as desinformações ainda em curso e permitindo ao leitor um estudo mais detalhado da parte mais predominantemente filosófica de sua obra.

Para cumprir essa meta, adotamos o procedimento de apresentar inicialmente as ideias de Nísia Floresta em cada uma de

² Charlotte Liddell e Charlotte Matthews são na realidade a mesma pessoa. Mais adiante, no decorrer de nosso estudo, explicaremos essa situação. As referências bibliográficas relativas a todas essas autoras serão apresentadas oportunamente.

suas obras relevantes. Em seguida, mostramos as principais interpretações do pensamento da autora. O passo seguinte seria o da discussão dessas interpretações e apresentação de nossas conclusões, mas, para fazer isso, consideramos adequado expor antes as ideias dos autores estrangeiros que mantêm ligações com o pensamento de Nísia Floresta, como, p. ex., Mary Wollstonecraft, Fénélon, Poulain de la Barre, Michelet, Comte, etc.³ Por vezes, algumas informações adicionais foram acrescentadas à exposição das doutrinas de algum desses pensadores. Isso foi assim porque o ponto discutido envolvia questões de detalhe, que ficariam mais adequadamente situadas nos locais que lhes foram destinados. O motivo de tal procedimento está em que as doutrinas da maior parte desses autores são desconhecidas do leitor brasileiro, que, sem informações sobre as mesmas, não terá condições de acompanhar adequadamente o curso de nossa argumentação. Talvez alguém ache excessiva a apresentação dessas ideias, mas pareceu-nos relevante adotar esse procedimento, a fim de justificar mais apropriadamente as afirmações feitas e evitar os equívocos comuns nessa área, em geral provocados pelos primeiros historiadores da filosofia brasileira, ao fazerem comparações superficiais entre autores brasileiros e estrangeiros, sem o devido embasamento nos textos envolvidos. Além disso, o leitor que conheça suficientemente as ideias dos autores mencionados poderá simplesmente saltar essas seções, sem prejuízo do acompanhamento da nossa análise.

Uma vez feita a exposição das ideias desses autores estrangeiros, passamos para a discussão das interpretações relevantes do pensamento de Nísia Floresta e para a apresentação de nossa própria interpretação e avaliação. Depois disso, à guisa de complementação, comparamos as ideias da autora, segundo nossa leitura, com as ideias dos autores estrangeiros mencionados, com o

³ A única exceção foi Rousseau, que consideramos suficientemente conhecido para precisar de uma exposição de suas ideias.

propósito de esclarecer as relações entre as mesmas, eliminando possíveis equívocos e propondo novas aproximações. Em seguida, procuramos localizar o pensamento de Nísia Floresta no contexto da filosofia brasileira, tentando estabelecer suas ligações tanto com pensadores do Período Colonial quanto com pensadores do s. XIX. Esse procedimento nos permitiu mostrar, ainda que sumariamente, a visão de mundo partilhada por Nísia Floresta e seus contemporâneos.

Embora um estudo completo de um autor envolva uma tarefa praticamente irrealizável, procuramos oferecer um que fosse o mais abrangente possível. Isso pode ser depreendido da extensa bibliografia consultada e da tentativa de levantar e discutir todas as questões relevantes ao nosso tema. Esperamos com isso contribuir para facilitar os próximos estudos sobre Nísia Floresta. Nossa intenção inicial era a de dividir nosso trabalho em duas partes, dedicando a primeira à apresentação das ideias da autora e à segunda a uma discussão de suas teses, como fizemos no caso de nosso livrinho sobre Mario Vieira de Mello.⁴ Todavia, o volume de informações e discussões sobre as ideias de Nísia Floresta, bem como a extensão crescente do texto nos levaram a alterar esse plano. Não deixamos de fazer nossas avaliações críticas do pensamento da autora, mas, ao invés de localizá-las numa segunda parte destinada a tal, preferimos restringi-las e concentrá-las no sexto capítulo, deixando o restante do presente texto para a apresentação das informações relevantes sobre essa brasileira, cujo desconhecimento por parte dos nossos estudiosos de filosofia se torna mais inaceitável e inexplicável a cada dia que passa.

Aproveitamos para agradecer aqui o inestimável auxílio que nos foi prestado pelas bibliotecas da rede mundial, como a *Gallica Bibliothèque Numérique* e o *Internet Archive*, que disponibilizam gratuitamente milhares de obras em domínio público no formato

⁴ Ver Margutti, P. *Desenvolvimento, cultura, ética: as ideias filosóficas de Mario Vieira de Mello*. S. Paulo: Loyolla, 2015.

pdf. Graças a elas e a outros sítios semelhantes, cuja lista seria muito extensa para apresentar aqui, conseguimos acessar, sem ter de sair de casa e morando numa pequena cidade do interior de Minas Gerais, a maioria esmagadora das obras relevantes para nossa pesquisa.

Isso posto, comunicamos por fim ao leitor que, a partir de agora, ao invés de nos referirmos a nossa autora como *Nísia Floresta* ou simplesmente *Floresta*, ou ainda *Brasileira Augusta*, conforme manda o figurino acadêmico, iremos utilizar simplesmente o nome *Nísia*, seguindo de bom grado uma idiossincrasia brasileira, ao adotar um tratamento mais coloquial e pessoal no tratamento de suas ideias.⁵

⁵ Isso será feito também no caso de outros autores envolvidos, como Poulain de la Barre, Sophia e Tobias Barreto, como se verá mais adiante.

Biografia de Nísia Floresta (1810-1885)

Nossa autora nasceu no sítio Floresta, na cidade de Papari, na Capitania do Rio Grande do Norte, filha de Dionísio Gonçalves Pinto Lisboa, advogado português, e de Antônia Clara Freire, também da mesma Capitania e proveniente de família abastada. Seu nome de batismo foi Dionísia Gonçalves Pinto. Segundo Adauto da Câmara, ela teve três irmãos: Joaquim, Clara, e uma outra moça, a mais velha, cujo nome Nísia nunca mencionou.¹ O ambiente doméstico e a educação das crianças no lar de nossa autora parece ter sido mais liberal do que o aceito para a época. Com efeito, no mesmo ano em que Nísia nasceu, a família recebeu a visita do inglês Henry Koster, que mais tarde registrou o fato em seu livro *Travels in Brazil* (1816), posteriormente traduzido para o português sob o título *Viagens ao Nordeste do Brasil* (1978). Ao descrever sua estada em Papari, Koster afirma que o senhor Dionísio lhe apresentou sua esposa. Parece também que ela se juntou ao marido para o jantar com o viajante inglês.² Isso não era comum na época. Apesar de educada nesse ambiente mais arejado, em 1823, aos treze anos de idade, Nísia casou-se com Manuel Alexandre Seabra de Melo, latifundiário de pouca cultura, e corajosamente separou-se dele mais ou menos um ano depois, voltando a morar com os pais. Logo após a separação, a família

¹ Ver Câmara, Adauto da. *História de Nísia Floresta*. 2 ed. Natal: Dep. Estadual de Imprensa, 1997, p. 17.

² Koster, H. *Travels in Brazil*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1816, pp.64-5. Na tradução para o português que consultamos: Kosster, H. *Viagens ao nordeste do Brasil*. Trad. e notas de Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942, p. 105.

mudou-se para Pernambuco, passando por Goiana e Olinda, até estabelecer-se em Recife. Em 1828, seu pai foi assassinado, aparentemente a mando de homens poderosos de Olinda, que não se conformaram com o fato de ele ter vencido uma causa contra eles. Mais ou menos nessa época, ainda em Olinda, Nísia passou a morar com Manuel Augusto de Faria Rocha, um estudante da Faculdade de Direito. O ambiente político da cidade era agitado e liberal, em virtude da rebeldia dos estudantes. Vivendo nesse clima, ao lado do companheiro, também estudante, Nísia desenvolveu uma atitude romanticamente liberal, marcada pela paixão nacionalista, pela defesa intransigente da liberdade e pelo repúdio à tirania. Em 1830, teve uma filha com o companheiro, chamada Lívia Augusta de Faria Rocha. Em 1831, começou a colaborar no jornal *Espelho das Brasileiras*, dedicado às mulheres pernambucanas, com artigos sobre a condição feminina em várias culturas. Nesse mesmo ano teve mais um filho, que morreu prematuramente. Em 1832, publicou um primeiro livro, *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, apresentado como constituindo uma tradução livre do francês para o português da obra da Sra. Godwin. Seu pseudônimo como tradutora foi *Nísia Floresta Brasileira Augusta*: *Nísia*, como diminutivo de *Dionísia*; *Floresta*, para lembrar o sítio onde nascera; *Brasileira*, para afirmar seu orgulho nacionalista; *Augusta*, para homenagear o companheiro. Ainda nesse mesmo ano, Manuel Augusto terminou o curso de Direito e o casal mudou-se para Porto Alegre, acompanhado pela mãe e pelos irmãos de Nísia. Por sua conduta heterodoxa para uma mulher na época, a fama que ela deixou no Rio Grande do Norte não foi das melhores. Talvez esse seja um dos motivos pelos quais ela e a família se mudaram para bem longe, no extremo sul do país.

Já em Porto Alegre, em 1833, teve um outro filho, chamado Augusto Américo de Faria Rocha. No mesmo ano a família foi tomada de surpresa pela morte de Manuel Augusto, aos vinte e cinco anos de idade. São poucas as informações sobre as causas

dessa morte, a qual, pela dor e saudades que produziu, afetou profundamente os escritos posteriores de Nísia.³ Nesse mesmo ano foi publicada a segunda edição de *Direitos das mulheres*. Depois que se tornou viúva, Nísia parece não apenas ter trabalhado como preceptora, mas também ter dirigido um colégio em Porto Alegre. A família residiu ali até 1837, quando se transferiu para o Rio de Janeiro, em virtude das dificuldades criadas pela Revolução Farroupilha. Antes da mudança, porém, Nísia fez amizade com Giuseppe Garibaldi, que comandava a marinha da República Rio-grandense, e com Anita, sua esposa. Em 1838, Nísia fundou no Rio o Colégio Augusto, dedicado à educação de moças. Segundo Adauto da Câmara, o currículo incluía latim, caligrafia, religião cristã, aritmética, história, geografia, francês, italiano, inglês, música, dança, piano, desenho e trabalhos de agulha. Os estatutos do colégio eram minuciosos, envolvendo inclusive a relação de punições.⁴ Nísia, enquanto diretora do colégio, vinha praticar, no cenário mais amplo da Corte, suas aptidões de pedagoga, que já exercera em Porto Alegre, onde tinha se aprofundado no estudo das humanidades. Ela chegou ao Rio ostentando uma cultura invulgar para seu sexo, revelando-se, segundo Câmara, “o mais extraordinário caso de autodidatismo neste país”.⁵

No ano seguinte ao da fundação do Colégio Augusto, foi publicada a terceira edição de *Direitos das mulheres*.⁶ Em 1842,

³ Graziela Rinaldi da Rosa obteve uma cópia da certidão de óbito de Manoel Augusto de Faria Rocha, indicando que ele faleceu de uma “constipação, depois de unguído”. Ver Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma “matrona esclarecida”*. *Contradições na filosofia de educação nísiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de pós-graduação em educação da UNISINOS, 2012, Anexo G, p. 347.

⁴ Essas punições previam prisão, ficar uma hora de pé e perder o feriado de sábado. A menina que chegasse ao colégio contando fatos ocorridos em casa seria severamente punida. A menina que, ao se despir para dormir, não se portasse com decência, seria também severamente punida, podendo inclusive ser expulsa do colégio.

⁵ Câmara, Adauto da. *História de Nísia Floresta*. 2 ed. Natal: Dep. Estadual de Imprensa, 1997, p. 39.

⁶ Wilson Martins argumenta que talvez tenha havido apenas uma edição do livro, a de 1832. As demais seriam pouco prováveis, porque a de Porto Alegre teria surgido no mesmo ano da chegada de Nísia à capital do Rio Grande do Sul e a do Rio de Janeiro teria surgido no ano seguinte ao de sua mudança para a capital do país. Nos dois casos, o tempo entre a chegada de Nísia e a publicação do

saíram a lume os *Conselhos à minha filha*, livro dedicado à sua filha Lúvia pelo seu aniversário de doze anos e que teria um grande número de traduções. A segunda edição saiu em 1845. Nos dois anos seguintes, o colégio dirigido por Nísia recebeu algumas críticas por suas propostas pedagógicas avançadas, consideradas inadequadas para as moças. Em 1847, foram publicados três novos textos de Nísia: *Daciz ou A jovem completa*, desaparecido, *Fany ou O modelo das donzelas* e *Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta*.⁷ Em 1849 saiu a primeira edição de *Lágrima de um Caeté*, poema que faz uma homenagem aos revoltosos da Praieira e que também trata da degradação do índio brasileiro em virtude da colonização. Em setembro desse ano, Lúvia sofreu um acidente ao cavalgar e recebeu conselho médico no sentido de mudar de ares. Em virtude disso e talvez para evitar as sensações de desconforto geradas pela campanha difamatória contra o seu colégio nos jornais e pela atuação da censura em relação ao seu poema elogiando os liberais, Nísia mudou-se para Paris em novembro do mesmo ano. Em 1850, foi publicado em Niterói um outro romance seu, em dois volumes, intitulado *Dedicação de uma amiga*. Em 1851, assistiu em Paris ao Curso de História Geral da Humanidade, ministrado por Augusto Comte. Segundo Marinho Lúcio, foi através dos cursos a que assistiu no Collège de France que Nísia completou tardiamente sua formação

livro seria muito curto para que a hipótese fosse viável. O mais provável é que Nísia tenha levado consigo exemplares remanescentes da edição de 1832, colocando-os à venda, em consígnção, nas cidades em que morou (ver Martins, W. *História da inteligência brasileira, Vol. II (1794-1855)*. 3 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1992, p. 306). Mas os dados de que dispomos parecem confirmar ao menos duas dessas edições: a de 1832, no Rio Grande do Norte, e a de 1833, em Porto Alegre.

⁷ O texto *Daciz ou a jovem completa* está desaparecido. Pelo que conseguimos apurar, ele foi publicado por Paula Brito em 1847. A personagem Daciz se baseia em Amélia Miranda, aluna do Colégio Augusto que recusou um casamento de conveniência para casar-se com um rapaz por quem estava apaixonada. Nísia usa a estória para criticar os pais que procuravam casar as filhas por conveniência. Ver Marinho Lúcio, S. V. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol I - 1864; Vol II - sd 1872?) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, vol I, p. 76, nota de rodapé.

em nível superior.⁸ Em agosto desse ano, viajou para Portugal, visitando o país por seis meses. Em 1852, retornou ao Brasil e, no ano seguinte, publicou o *Opúsculo humanitário*, uma obra sobre a educação feminina, cujos primeiros vinte capítulos já tinham saído anonimamente no *Diário do Rio de Janeiro*. Em 1855, morreu sua mãe, que também será constantemente lembrada por Nísia, juntamente com a memória do pai e a do companheiro Manuel Augusto. Também nesse ano, entre março e junho, circulou como folhetim no jornal *O Brasil ilustrado*, um texto seu intitulado *Páginas de uma vida obscura*, sobre os sofrimentos e o heroísmo de um escravo africano chamado Domingos. Em 1856, saiu um seu livro de versos, intitulado *Pensamentos*. Em abril desse ano, retornou à Europa, depois de fechar o Colégio Augusto, que tinha funcionado por dezoito anos.

Em Paris, recebeu a visita de Augusto Comte e trocou correspondência com ele, num total de treze missivas. Em 1857, faleceu Comte e Nísia foi uma das quatro mulheres que compareceram ao seu enterro.⁹ Ainda nesse ano, publicou o *Itinéraire d'un voyage en Allemagne (Itinerário de uma viagem à Alemanha)*, em forma de cartas dirigidas ao filho e às irmãs, relatando suas impressões a respeito das cidades alemãs que conheceu. Em 1858, saiu a primeira edição de *Consigli a mia figlia*, por ela mesma traduzida para o italiano. A obra recebeu inúmeros elogios. Ainda nesse ano, Nísia viajou pela Itália, tendo conhecido diversas cidades, como Roma, Nápoles, Florença, Veneza, etc. Em 1859, saiu a segunda edição dos *Consigli* e a primeira da sua tradução francesa, intitulada *Conseils à ma fille*, além de *Scintille*

⁸Marinho Lúcio, S. V. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol I - 1864; Vol II - sd 1872?) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, p. LII-III.

⁹ De acordo com Paulo Carneiro, as quatro mulheres que acompanharam o enterro de Comte numa única carruagem foram Sophie Bliaux, Madame Laveyssière, Madame Robinet e Nísia Floresta (Carneiro, Paulo Estêvão de Berrêdo. (ed.) *Auguste Comte et Mme Nísia Brasileira (Correspondance)*. Paris: Albert Blanchard, 1928, p. 9. *Apud* Pickering, M. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Vol III. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2009, p. 454.

d'un'anima brasiliana. Essa última obra reunia cinco ensaios: *Il Brasile (O Brasil)*, *L'abisso sotto i fiori della civiltà (O abismo debaixo das flores da civilização)*, *La donna (A mulher)*, *Viaggio magnetico (Viagem magnética)* e *Uma passeggiata al giardino di Lussenburgo (Um passeio no jardim de Luxemburgo)*. No mesmo ano, Nísia viajou pela Grécia e pela Sicília. Em 1860, estabeleceu residência em Florença e publicou a tradução italiana de *Lágrima de um Caeté*. Em 1861, voltou a residir em Paris, onde publicou, em 1864, o primeiro volume de *Trois ans em Italie, suivis d'un voyage en Grèce (Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia)*. O livro discute problemas sociais e políticos italianos, constituindo um importante testemunho a respeito da história da época. Em 1867, foi publicada em Londres *Woman*, a tradução inglesa de *La donna (A mulher)*, um dos ensaios de *Scintille*. A tradutora foi sua filha Lívia. No mesmo ano, foi publicado o romance *Parsis*, do qual não restou exemplar algum. Em 1871, saiu o livro *Le Brésil*, traduzido também para o francês pela sua filha Lívia. Ainda nesse ano, Nísia deixou Paris, retornando ao Rio. Lívia permaneceu na Europa. Em 1872, saiu o segundo volume de *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*. Quase três anos depois, em 1875, Nísia retornou definitivamente à Europa, encontrando-se inicialmente com a Filha na Inglaterra e depois dirigindo-se a Lisboa. Em suas viagens pelo Velho Continente, além de Comte, Nísia conheceu e se relacionou com diversos intelectuais europeus, como, p. ex., os escritores portugueses Alexandre Herculano (1810-1877) e Antônio Feliciano de Castilho (1800-1875), o poeta e dramaturgo italiano Alessandro Manzoni (1785-1873), o líder revolucionário Giuseppe Garibaldi (1807-1882), o poeta francês Alphonse de Lamartine (1790-1869) e o zoólogo Georges Louis Duvernoy (1777-1855). Parece, contudo, que ela nunca procurou os brasileiros das missões diplomáticas na Europa, como, p. ex., Francisco Inácio de Carvalho Moreira (Barão de Penedo), João Arthur Souza Correa, Marcos Antônio de Araújo e Abreu (segundo Barão de Itajubá) e Gonçalves de Magalhães. E até hoje não

sabemos ao certo de onde Nísia extraiu os recursos financeiros para realizar todas as suas viagens e viver luxuosamente por tanto tempo na Europa.¹⁰

Em 1878, foi publicado o seu último livro, intitulado *Fragmens d'un ouvrage inédit - Notes biographiques*, contendo informações sobre seu irmão, que falecera em 1875. Ainda em 1878, mudou-se para Rouen e depois para Bonsecours. Morreu nessa cidade em 1885, vítima de uma pneumonia, aos setenta e cinco anos de idade. Nessa ocasião, ela já não possuía o prestígio social de antes, em virtude da mudança em suas condições econômicas, da velhice, da saúde precária e da transformação dos costumes. No ano anterior, uma escritora sua conterrânea, Isabel Gondim, influenciada pelos boatos da época a respeito de Nísia, promoveu uma campanha difamatória contra ela, acusando-a de ser mestiça, leviana, adúltera e plagiadora.¹¹ Contra Nísia também se manifestou Câmara Cascudo, em 1930, num artigo de jornal. Aos poucos, porém, essas críticas preconceituosas foram desmascaradas e o valor de Nísia acabou reconhecido. Graças a isso, em 1948, sua cidade natal, Papari, passou a chamar-se *Nísia Floresta* e, em 1954, seus restos mortais foram trasladados

¹⁰ Segundo Câmara, a hipótese mais plausível é a de que ela vivia de rendas a partir da herança que lhe foi deixada pela mãe ou pelo sogro ao morrer (Câmara, Adauto da. *História de Nísia Floresta*. 2 ed. Natal: Dep. Estadual de Imprensa, 1997, pp. 81-2). No seu passaporte e no seu atestado de óbito consta que ela vivia de rendas. Mas no atestado de óbito consta também que ela faleceu como indigente. Pode ser que as rendas estivessem no fim por ocasião de sua morte. Mas sua filha Livia estava bem financeiramente nessa época. Essas circunstâncias são bastante misteriosas e ainda não encontraram uma explicação adequada. A informação sobre o passaporte e o atestado de óbito encontra-se em Freire, Luís Carlos. *História de Nísia Floresta para concurso*. Disponível em <<http://nisiastoreporluiscarlosfreire.blogspot.com.br/2015/05/historia-de-nisia-floresta-por-luis.html>>. Acesso em maio de 2017. A informação sobre o atestado de óbito encontra-se em Duarte, Constância Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, p. 63.

¹¹ Isabel Urbana Carneiro de Albuquerque Gondim (1839-1933), escritora e educadora, nascida em Papari, como Nísia. Era preocupada com a formação das mulheres. Autora do livro *Reflexões às minhas alunas* (1873), de cunho moralista, adotado em escolas femininas no país. Foi a primeira mulher a ser eleita sócia do Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte e do Instituto Arqueológico de Pernambuco. Segundo Lima Duarte, é possível que Isabel Gondim, formada em rígidos princípios puritanos, tenha dado apenas forma aos boatos que corriam em Papari sobre Nísia, verbalizando assim o preconceito e o despeito da maioria de seus conterrâneos (Ver Lima Duarte, Constância. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, p. 59-60).

solenemente de Rouen para essa cidade, onde repousam até hoje, no mausoléu construído em sua homenagem.¹²

Da extensa produção de Nísia Floresta, consideraremos as seguintes obras, em virtude de sua maior relevância filosófica: *Direitos das mulheres, injustiça dos homens, Conselhos a minha filha, Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta, Lágrima de um Caeté, Opúsculo humanitário, Páginas de uma vida obscura e Cintilações de uma alma brasileira*. Nessa última obra, consideraremos os capítulos *O abismo debaixo das flores da civilização, A mulher e Um passeio no jardim de Luxemburgo*. As demais obras não serão apresentadas, mas, como veremos, serão por vezes utilizadas para esclarecer aspectos importantes da discussão.

¹² As informações biográficas de Nísia foram extraídas de Aduato da Câmara, de Marinho Lúcio, já citados em notas anteriores, e de Duarte, C. Lima Cronologia da vida e da obra de Nísia Floresta; Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d, pp. 25-35; pp. 39-40. Também consultamos Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995. Mary Pickering fornece igualmente dados biográficos sobre Nísia, principalmente no que diz respeito ao seu relacionamento com Comte. Todavia, ela faz uma interpretação excessivamente otimista a respeito da adesão de Nísia ao positivismo, que será discutida no momento oportuno. (Ver Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. III, 2009, pp. 453-5).

Obras relevantes de Nísia Floresta

3.1. Direitos das mulheres e injustiça dos homens (1832)

Começamos por *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*.¹ Ao contrário do que afirma Duarte e do que se acreditou por muito tempo, essa obra não constitui uma tradução bastante livre de *A vindication of the rights of women* de Mary Wollstonecraft. Na verdade, ela constitui uma tradução literal de *Les droits des femmes et l'injustice des hommes*, que por sua vez foi traduzida literalmente de *Woman not inferior to man*, escrita por uma certa Sophia, “uma pessoa de qualidade”.² O problema da autoria do texto será por nós discutido mais adiante. No momento, basta que o leitor fique alertado para o fato de que Nísia apenas traduziu a obra de outra pessoa e que o único trecho escrito efetivamente por ela é o da dedicatória. Aliás, na capa da tradução do livro para o português, está claramente declarado que a obra foi

¹ Ver *Direitos das mulheres e injustiça dos homens. Por Mistriss Godwin. Traduzido livremente do francês para português, e oferecido às Brasileiras e Acadêmicos Brasileiros por Nísia Floresta Brasileira Augusta*. In: Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, pp. 95-164.

² Ver *Woman not inferior to man, or, a short and modest vindication of the natural rights of the fair-sex to a perfect equality of power, dignity, and esteem, with the men. By Sophia, a person of quality*. London: Jacob Robinson, 1743. Ver também *La femme n'est pas inferieure a l'homme. Traduit de l'anglois*. À Londres, 1750, sem indicação de autor e editora. Na época, a expressão *pessoa de qualidade* designava alguém que possuía não apenas certo grau de riqueza, mas também certos atributos de caráter e comportamento. A expressão parece ter sido usada para designar Sophia como uma pessoa suficientemente rica e educada do ponto de vista moral e intelectual para poder escrever o livro.

escrita por Místriss Godwin e traduzida livremente do francês para o português por Nísia Floresta Brasileira Augusta.

Mais adiante, na dedicatória *Às brasileiras e acadêmicos brasileiros*, o único trecho de sua autoria, Nísia modestamente reconhece sua incapacidade de fazer uma tradução digna de seus leitores e apela para a indulgência e bondade dos mesmos para desculpar seus erros e acolher suas boas intenções. Das brasileiras, Nísia afirma esperar que não se sintam vaidosas com a leitura do livro e procurem ilustrar seus espíritos lendo outros. E esse proveitoso exercício deverá vir acompanhado da prática da virtude, de tal modo que, fazendo sobressair as qualidades amáveis e naturais do sexo feminino, os homens reconheçam que as mulheres merecem uma melhor consideração na sociedade. Dos jovens acadêmicos brasileiros, Nísia espera que, percebendo o estado a que o sexo feminino tem sido injustamente condenado, sem as vantagens de uma boa educação, eles lamentem a sorte das mulheres e não critiquem a sua temeridade de oferecer a tradução em questão. Ela espera também que, no futuro, esses mesmos jovens, ocupando cargos importantes, possam ver a situação do sexo feminino com justiça e, se não chegarem a promover uma metamorfose na ordem das coisas, ao menos possam contribuir para que as mulheres tenham uma melhor sorte na sociedade.

Quanto ao texto traduzido propriamente dito, achamos importante apresentá-lo aqui em maiores detalhes, pois foi a primeira obra feminista publicada no país e teve repercussão entre nós, apesar do engano relativo à sua real autoria. O texto começa com uma *Introdução*, em que a autora descreve a situação de servidão a que as mulheres se encontram submetidas e pede aos homens que ofereçam provas de que possuem um direito natural de superioridade sobre elas.³ Sábios e ignorantes supõem que os homens sejam realmente superiores às mulheres, mas só um

³ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 115.

exame bastante acurado poderá resolver a questão.⁴ Ora, se os homens fossem filósofos no verdadeiro sentido da expressão, descobririam facilmente que os dois sexos são naturalmente iguais. O único juiz para decidir essa questão é a razão bem apurada. E se, depois de um exame rigoroso, ficar claro que não há a alegada diferença entre os sexos, veremos o quanto os homens são injustos e pouco generosos em seu relacionamento com as mulheres.⁵

O *Capítulo I* pergunta *Que caso os homens fazem das mulheres e se é com justiça*. E começa com a autora denunciando a opinião masculina comum de que as mulheres nasceram para o uso dos homens, de que elas são adequadas apenas para procriar e nutrir os filhos na infância, dirigir os afazeres domésticos, servir e obedecer aos seus amos do sexo oposto. Mas a geração das crianças, tarefa dos homens, e a nutrição das mesmas, tarefa das mulheres, são complementares e exigem a colaboração dos dois sexos. Daí a questão: que direito têm os homens de desprezar e pretender superioridade sobre as mulheres, se ambos os sexos partilham essas tarefas complementares?⁶ Para a autora, a origem desta injusta parcialidade está no fato de que as tarefas femininas de procriar e nutrir as crianças são comuns e ordinárias. Mas, se as mulheres são mais capazes que os homens para desempenhá-las, isso não significa que não possam realizar outras tarefas.⁷ Diante dessa situação, restam aos homens duas opções: ou continuar a acreditar na própria superioridade sem escutar a razão, levando as mulheres sensatas a não obedecê-los, ou aceitar a voz da razão, levando as mulheres sensatas a concordar com eles. Nesse último

⁴ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 118.

⁵ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 119-21.

⁶ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 123-4.

⁷ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 126.

caso, as mulheres lhes concederão a inocente liberdade de sentir-se senhores, mas permanecerão conscientes de que ambos os sexos têm direito de se regerem recíproca e alternadamente.⁸ Posto que homens e mulheres são suspeitos ao defenderem os interesses dos respectivos sexos, é preciso ver sobre quais alicerces eles fundamentam as ideias que fazem do sexo feminino para que essa opinião possa ser aceita ou rejeitada com conhecimento de causa.⁹

O *Capítulo II* tem o título *Se as mulheres são inferiores ou não aos homens, quanto ao entendimento*. A autora começa apontando a opinião masculina comum segundo a qual as mulheres têm no máximo relâmpagos passageiros de razão, sendo inimigas da reflexão, pensando ou por acaso ou por arrebatamento. Mas esses argumentos podem ser revertidos contra a maioria dos homens.¹⁰ Ora, de acordo com a autora,

O Criador observa a mesma ordem ao unir as almas das mulheres e dos homens a seus corpos respectivos. Os mesmos sentimento, as mesmas paixões, as mesmas proporções firmam esta união em uns e outros; e a alma obrando da mesma maneira, em ambos os sexos, é por consequência capaz das mesmas funções.¹¹

Esse raciocínio se torna mais convincente se examinarmos as estruturas das cabeças de homens e mulheres, que são as mesmas. O cérebro feminino é perfeitamente igual ao masculino, recebendo as mesmas impressões e formando as mesmas ideias pela imaginação e memória. Desse modo, só pode ser por uma inveja baixa e indigna que os homens privam as mulheres das

⁸ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 127.

⁹ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 129.

¹⁰ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 131.

¹¹ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 132-3.

vantagens a que elas tem um direito tão natural quanto eles.¹² Em virtude disso, é um grande erro pretender que as ciências são inúteis às mulheres, uma vez que são excluídas dos cargos públicos. A virtude e a felicidade são indispensáveis tanto na vida pública quanto na privada e a ciência constitui um meio necessário para alcançá-las. A exclusão das mulheres dos cargos públicos leva ao seguinte círculo vicioso: a ciência é inútil para as mulheres porque elas são excluídas dos cargos públicos e elas são excluídas dos cargos públicos porque não têm ciência.¹³

No *Capítulo IV*, a autora trata da questão de saber *Se os homens são mais próprios que as mulheres para governar*. E começa denunciando a opinião masculina comum de que as mulheres são destituídas de bom senso e incapazes de se conduzirem. Os homens não oferecem provas disso e a autora pergunta se as mulheres estão mais seguras sob o governo dos homens do que estariam sob o governo delas mesmas. Na verdade a maior parte das mulheres se perdem sob o governo masculino, ao invés de se aperfeiçoarem. Isso significa que não há motivos para elas serem submissas aos homens. Mesmo assim, as mulheres parecem ter sido condenadas por um juiz escolhido pelos homens, um velho delirante, muito apegado ao seu próprio modo de pensar para aceitar o de sua mulher.¹⁴

No *Capítulo IV*, a autora discute *Se as mulheres são ou não próprias a preencher os cargos públicos*. Para ela, o fato de as mulheres terem sido sempre excluídas dos cargos públicos não implica necessariamente que isso deva continuar assim. Na verdade, a submissão das mulheres à autoridade masculina decorreu somente da aplicação da lei do mais forte. Se as mulheres

¹² Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 133.

¹³ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 135-6.

¹⁴ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 137-8.

são privadas do poder e dos privilégios a ele ligados, isso não ocorre por falta de merecimento, mas sim por falta de um espírito de violência, de uma injustiça manifesta e de uma opressão ilegítima, características dos homens.¹⁵

O *Capítulo V* pergunta *Se as mulheres são naturalmente capazes de ensinar ciências ou não*. A autora começa a discussão alegando que as mulheres são modelos e mestres no caso da retórica. Ora, se elas possuem uma eloquência mais comunicável do que a dos homens, elas devem ser, como eles, tão capazes de ensinar as ciências. Se elas não ocupam cadeiras nas universidades, isso se deve não à incapacidade, mas à violência dos homens que se mantêm nesses lugares à revelia das mulheres. O sexo feminino parece ter nascido para ensinar e praticar a medicina. Na verdade, as observações que as mulheres fazem em suas atividades práticas revelaram-se tão exatas e tão bem justificadas que demonstraram a inutilidade e pedantismo da maior parte dos sistemas filosóficos. A autora duvida que as mulheres possam passar tanto tempo inutilmente como fazem os homens que se denominam *filósofos*. Elas achariam caminhos mais breves no estudo da natureza e não empregariam suas vidas a raciocinar sobre entes de razão e bagatelas imaginárias. Por exemplo, as mulheres não ousariam representar Deus como um venerável ancião, pois possuem Dele uma noção nobre demais para ser comparada a algum ser criado. As mulheres são tão capazes quanto os homens no caso da filosofia e da teologia. E, ao invés de se preocuparem com entidades abstratas, elas se aplicariam a refletir sobre si mesmas e sobre os objetos que as cercam, a fim de descobrir relações vantajosas e corresponder ao fim para o qual tais objetos nos foram dados. As mulheres são também tão boas cristãs quanto os homens, recebendo os *Evangelhos* com respeito e humildade e submetendo-

¹⁵ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 143.

se à sua doutrina de maneira mais exemplar do que a maioria dos homens.¹⁶

No *Capítulo VI*, a autora discute *Se as mulheres são naturalmente próprias, ou não, para os empregos [militares]*.¹⁷ Aqui, ela argumenta inicialmente como segue:

Não se acha diferença real na constituição interna e externa dos homens e das mulheres, senão pela parte dos membros destinados à geração. As diferenças que aí se encontram não são suficientes para concluir que um sexo seja naturalmente mais forte que o outro e mais capaz de suportar as fadigas da guerra.¹⁸

De acordo com a autora, o que tem contribuído para confirmar nos homens o preconceito sobre a fraqueza natural das mulheres está na maneira ordinária de falar. Assim, quando queremos censurar a falta de coraagem de um homem, afirmamos que ele é “afeminado” e, quando pretendemos exaltar a coragem de uma mulher, dizemos que ela é “um homem”. As mulheres são acusadas de covardia e incapacidade de se defenderem, mas isso não é universalmente verdadeiro.¹⁹ Assim, não há ciência, empregos nem dignidades a que as mulheres não tenham tanto direito quanto os homens. No caso dos empregos militares, as mulheres tem sido deles isentadas pelo costume. Em virtude disso,

¹⁶ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 147-50.

¹⁷ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 155. Na versão em português de *Direitos das mulheres, injustiça dos homens* o título do Capítulo VI é: *Se as mulheres são naturalmente próprias, ou não, para os empregos*. Embora o texto do capítulo seja sobre empregos militares, essa qualificação não aparece no título. Ora, no original francês, a partir do qual foi feita a tradução, o título do mesmo capítulo é: *Si les femmes sont naturellement propres aux emplois militaires, ou non?* Em virtude disso, resolvemos acrescentar o adjetivo *militares* ao título em português. Informações mais detalhadas sobre o original francês mais adiante, quando estivermos discutindo a questão da autoria de *Direitos das mulheres, injustiça dos homens*.

¹⁸ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 155.

¹⁹ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 156-7.

é muito justo que os homens sejam expostos aos perigos e sofrimentos da guerra, enquanto as mulheres ficam em segurança em suas casas. Em geral, eles são adequados para defendê-las e as ternuras femininas são as mais belas recompensas que podem desejar para indenizá-los dos perigos a que submeteram durante as guerras.²⁰

Na *Conclusão*, a autora surpreendentemente afirma que, com suas ideias, não tem a intenção de revoltar o sexo feminino contra os homens, nem de transformar a ordem social. As coisas podem ficar como estão, desde que as pessoas percebam que o sexo feminino não é tão desprezível quanto os homens querem fazer crer e que as mulheres são tão capazes de grandeza de alma como os homens. O resultado do tratamento tirânico que os homens impõem às mulheres é o desprezo que os membros de um sexo têm com relação aos do outro. Mas a culpa real cai sobre os homens, porque, se concedessem às mulheres as vantagens da educação e do saber, elas aprenderiam a desprezar essas loucuras. Com essa providência, os dois sexos viverão felizes e sem acusações mútuas.²¹ Por esse motivo, a autora exorta todas as mulheres a desprezar os vãos divertimentos e a aplicar-se ao cultivo de suas almas. Com base no pouco que podem fazer sem educação, elas devem mostrar aos homens de quanto seriam capazes se lhes fosse feita justiça.²² Aqui, como podemos ver, a autora atenua inesperada e paradoxalmente todas as críticas feitas nos capítulos anteriores aos preconceitos masculinos contra a mulher, rejeitando propostas reformistas e aceitando a manutenção do *status quo*.

²⁰ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 159-60.

²¹ Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 161-2.

²² Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 164.

3.2. Conselhos à minha filha (1842)

Passemos agora a *Conselhos à minha filha*, publicado em 1842.²³ No *Prefácio*, Nísia afirma que o sentimento materno vai além de todas as paixões humanas.²⁴ E que foi esse mesmo sentimento que a encorajou a escrever os conselhos a sua filha Lívia, de 12 anos.²⁵ No *Capítulo I*, Nísia faz um relato autobiográfico, destacando principalmente a perda do pai e do marido.²⁶ No *Capítulo II*, ela evoca a lembrança do marido falecido.²⁷ No *Capítulo III*, Nísia aconselha a filha a ser sempre natural e simples, sem vaidade e fugindo das adulações, estudando constantemente.²⁸ No *Capítulo IV*, ela aconselha a filha a seguir a prática das virtudes cristãs próprias à sua idade, ilustrando com exemplos de mulheres virtuosas.²⁹ No *Capítulo V*, ela aconselha Lívia a ser sempre obediente aos seus genitores, amando-os malgrado seus defeitos e tendo uma conduta sempre de acordo com a consciência.³⁰ No *Capítulo VI*, ela recomenda a Lívia que sofra com resignação os inconvenientes da vida. Lívia deve evitar a vaidade, que é própria apenas da alma baixa e de pouca educação.

²³ Infelizmente, não conseguimos um exemplar do original em português. Tivemos de nos basear na tradução italiana de 1858. Ver Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858.

²⁴ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 10.

²⁵ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 13.

²⁶ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 14-8.

²⁷ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 19-20.

²⁸ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 21-4.

²⁹ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 25-8.

³⁰ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 29-32.

Ela deve ser caridosa, evitando censurar os erros do próximo. Deve mostrar sempre maior benevolência pelos menos favorecidos, apoiando os oprimidos e detestando com horror os interesses vis. Para justificar a prática da virtude, Nísia afirma: “Tudo é passageiro e transitório! São felizes apenas aqueles que fundam o seu império sobre a virtude”.³¹ No *Capítulo VII*, ela diz que sua filha deve ser generosa, pois a generosidade é um sentimento sublime, digno de uma alma bem formada. A vingança é um sentimento vil. A gratidão é uma virtude sublime que honra em demasia a espécie humana.³² No *Capítulo VIII*, ela recomenda a Lívia que ame seu irmão com ternura e nele contemple a imagem do seu adorável pai.³³ No *Capítulo IX*, Nísia afirma que Lívia deve respeitar a velhice, pois os mais idosos são sempre os mais instruídos numa sociedade. E acrescenta que há no mundo dois tipos de admiradores do sexo feminino: um deles é bastante comum e o outro, sumamente raro. O primeiro tipo nada vê na mulher a não ser um objeto de prazer para os seus sentidos. O segundo tipo inclui aqueles homens de coração bondoso que se prestam espontaneamente a defender as mulheres dos ultrajes a que os pertencentes ao primeiro tipo pretendem submetê-las. Lívia deve fugir dos homens do primeiro tipo e procurar cultivar a amizade dos pertencentes ao segundo.³⁴ No *Capítulo X*, Nísia aconselha Lívia a acautelar-se com relação aos homens hipócritas, dos quais ainda não tinha falado. Esses seres detestáveis sabem manejar à vontade as armas de uma modéstia aparente, para poder atingir mais seguramente os seus fins, fazendo cair sobre a mulher os

³¹ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 33-5.

³² Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 36-7.

³³ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 38-41.

³⁴ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 42-6.

dardos da maledicência. Na tarefa de identificar esses homens, ninguém, a não ser a própria mãe, pode prestar uma ajuda tão poderosa.³⁵ Depois do *Capítulo X*, Nísia apresenta uma lista de quarenta conselhos que oferece a sua filha.³⁶ Trata-se de uma recapitulação das recomendações feitas anteriormente, com alguns acréscimos, principalmente no que diz respeito ao amor a Deus e à busca do bem através da religião.³⁷ Seguem alguns exemplos desses conselhos:

X

A vaidade foi sempre e em todo tempo
Da feminil virtude o triste escolho.

XII

Prefere antes passar por ignorante
Que teres o conceito de pedante.

XV

Os homens que pretendem, egoístas,
Das ciências vedar-nos os arcanos,
Contra si pronunciam sem o crerem,
Sentença, que lhes traz terríveis danos!

XXII

Os homens leis fizeram parciais,
Que a mulher julgar deve naturais.

XXX

³⁵ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 47-9.

³⁶ Na versão brasileira, esses conselhos vêm com o título *Máximas e pensamentos para minha filha* e estão em forma de versos. Na versão italiana, eles não vêm com título e estão sob a forma de aforismos, provavelmente em virtude da dificuldade de tradução. Embora não tenhamos conseguido a versão brasileira completa de *Conselhos*, tivemos acesso ao menos às *Máximas e pensamentos para minha filha* (Ver Duarte, C. Lima. (Org.). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 12-7. Arquivo no formato doc. Segundo Duarte, essas máximas foram extraídas de Floresta, Nísia. *Conselhos à minha filha*. 2 ed. Rio: Typ. Imparcial de Paula Brito, 1845).

³⁷ Floresta, N. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 50-6.

Instrução sem virtude na mulher,
Qual mesmo a de Sólon, brilhar não pode.

XXXIV

Da mulher, que a seu sexo sobressai,
Inimigas cruéis são as mulheres!

XXXV

Em um mundo, que justo ser não sabe,
Não desejes brilhar, filha querida;
Da mulher os talentos fazer devem
Os encantos domésticos da vida.³⁸

Nísia reúne aqui algumas das teses liberais a favor da mulher, em consonância com a mensagem de *Direitos*, com teses conservadoras a favor das virtudes católicas, agora em consonância com suas obras posteriores, conforme mostraremos mais adiante.

3.3. Discurso que às suas orientandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta (1847)

Vejamos agora o *Discurso que às suas orientandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta*, pronunciado em 18/12/1847, por ocasião do encerramento do ano letivo do Colégio Augusto. O texto de pouco mais de uma página foi publicado no mesmo ano pela Tipografia Imparcial, do Rio de Janeiro. Nele, encontramos algumas importantes observações relativas à educação da mulher e sua postura ética na sociedade, que resumiremos a seguir. Em primeiro lugar, Nísia expressa sua preocupação com as formandas que iriam enfrentar o mundo, considerando-as ainda muito jovens para terem refletido adequadamente sobre as vantagens da austera

³⁸ Floresta, Nísia. Máximas e pensamentos para minha filha. In: Duarte, C. Lima. (Org.). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 12-7. Na versão italiana, esses conselhos se encontram em forma de aforismos e numerados com algarismos arábicos (Ver Foresta, N. *Scintille d'um'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, pp. 50-6).

moral que lhes tinha sido ensinada. Aconselha-as a não se deixarem vencer pela lisonja e a se escudarem na modéstia. Em segundo lugar, Nísia declara que o destino da mulher é amenizar a existência de seu semelhante, devendo por isso apegar-se desde a infância à prática das virtudes. Nessa perspectiva, são felizes aquelas alunas que, apoiadas pelos pais, recebem os meios necessários para o cultivo do espírito e lições para aperfeiçoá-lo, podendo fazer bom uso da instrução de que tanto precisa o sexo feminino. E essas alunas não devem inutilizar os esforços feitos em prol de sua educação, procurando aprimorá-la através do estudo de bons livros nas horas vagas. Nesse ponto, Nísia cita Fénelon, para quem o fastio de uma donzela é causado pela sua ignorância, a qual a leva a temer uma vida bem regulada e a buscar uma de divertimentos e prazeres. E termina recomendando às jovens que reflitam sobre as palavras do pensador francês e continuem a prática da santa religião.³⁹

3.4. Lágrima de um Caeté (1849)

O poema *A lágrima de um Caeté* é o próximo a ser considerado.⁴⁰ Ele foi publicado no Rio, em 1849, quando estava em curso a Revolução Praieira (1848-50). Apesar de se encontrar distante dos acontecimentos em Pernambuco, Nísia escreveu o poema para lamentar a derrota dos revoltosos e a morte do amigo Nunes Machado, um dos líderes do movimento e antigo colega de seu marido Augusto na Faculdade de Direito. O pseudônimo

³⁹ Floresta, Nísia. Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta. In: Duarte, C. Lima (Org.). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Ed. Universitária da UFRN, 2009, p. 56-7 [Arquivo word obtido na internet. Infelizmente, perdemos o endereço de acesso].

⁴⁰ O texto que utilizamos do poema encontra-se nos *Anexos* de Lima, Stélio Torquato. *O indianismo e o problema da identidade nacional em A Lágrima de um Caeté, de Nísia Floresta*. Tese de doutorado. João Pessoa: Un. Federal da Paraíba, 2008, pp. 162 ss. Para facilitar o cotejo com outras eventuais edições do poema que o leitor esteja consultando, iremos fazer referência sempre ao número do verso considerado.

escolhido por Nísia foi *Telesila*, a poeta guerreira de Argos.⁴¹ No *Avant-propos*, Nísia afirma que o texto, apesar de estar pronto desde fevereiro de 1849, logo depois da revolta de Pernambuco, somente foi publicado mais tarde, em virtude do que ela chama de “mil torturas inquisitoriais”.⁴² O poema pode ser dividido em cinco partes. Na primeira (estrofes I-VI, versos 1-56), o índio Caeté e o cenário são apresentados, sob a forma de um vulto que passeia às margens do rio Beberibe, recordando um passado doloroso em que foi desalojado de suas terras pelo despotismo. Na segunda (estrofes VII-LIX, versos 57-327), o Caeté lamenta a invasão dos colonizadores portugueses, a perda de suas terras e a imposição, pelos conquistadores, de vícios que vieram substituir as antigas tradições indígenas. Critica os índios Tapeirás e Tabajaras, que se aliaram aos conquistadores, e também Filipe Camarão, herói para os portugueses por contribuir para a vitória contra os holandeses, mas vilão para os índios por contribuir para sua dominação pelos lusitanos. Lembra ainda que os índios que se aliaram aos portugueses acabaram perdendo sua identidade e não conseguiram integrar-se à sociedade brasileira, tornando-se marginais desprezados e acusados de covardia. Mas os espíritos dos caetés se vingaram dos colonizadores ao longo da história, através das invasões holandesas, da União Ibérica e da Independência do Brasil. Na terceira parte (estrofes LX- LXXXIV, versos 328-451), os ruídos de uma batalha revelam tropas rebeldes avançando e anunciando a libertação da terra dos caetés pelo herói Nunes Machado, descendente e vingador tanto desses índios como dos

⁴¹ Telesila foi uma poetisa que se destacou na guerra entre Argos e Esparta, nos anos 494-3 a. C. Como os homens de Argos tinham sido massacrados no campo de batalha, Telesila se vestiu de homem, armou-se e liderou a defesa da cidade contra o ataque dos espartanos, contando com o auxílio das mulheres, dos escravos, dos jovens e dos velhos da cidade. Em reconhecimento por seu heroísmo, a cidade de Argos ergueu-lhe uma estátua no templo de Afrodite e instituiu um festival em que os homens e as mulheres trocavam suas vestimentas.

⁴² Segundo Duarte, o poema só foi publicado em maio de 1849 e sofreu ação da censura imperial, que se evidencia nas lacunas que se interpõem entre estrofes ou entre versos de uma mesma estrofe (Ver Duarte, C. Lima. Revendo o indianismo brasileiro: A Lágrima de um Caeté, de Nísia Floresta. *Boletim do CESP*, vol. 19, nº 25, jul-dez 1999, p. 157).

mortos nas revoluções de 1817 e 1824 em Recife. Mas o herói morre, gerando mais lamentos do Caeté. Na quarta parte (estrofes LXXXV- CVII, versos 452-563), o *Gênio do Brasil*, que tinha sido invocado pelo Caeté, revela que Nunes Machado continuará vivo na memória do país, pois não tinha buscado refúgio no exterior, como acontecera com os líderes de 1824. Na quinta e última parte (estrofes CVIII-CXLI, versos 564-712), o Caeté dialoga com as figuras alegóricas da *Realidade* e da *Liberdade*. A primeira argumenta que ele deve voltar à floresta, porque os brasileiros estão completamente indiferentes ao destino dos índios. A segunda desce dos céus sob a forma de uma bela virgem que atrai o Caeté. A *Realidade* revela a ele que a virgem é a *Liberdade* e que o monstro a ser enfrentado é o *Despotismo*. E acrescenta que, por mais que o Caeté tente, nunca poderá alcançar a *Liberdade*. Por desígnio divino, o *Despotismo* será expulso do Brasil no futuro, mas a melhor opção para o Caeté continua sendo refugiar-se na floresta. O Caeté inicia então viagem para as margens do rio Goiana, e chora ao chegar lá. Ao final, o seu choro sobe ao céu para se confundir com o próprio Nunes Machado. Os locais em que esteve presente a ação da censura sobre o poema de Nísia estão marcados com traços pontilhados entre as estrofes XXXIV e XXXV, LVII e LVIII, LIX e LX, LXVII e LXVIII, LXXIII e LXXIV, CXXXVII e CXXXVIII, bem como entre os versos 698 e 699 da estrofe CXXXVIII. Levando em conta o contexto em torno das lacunas, os prováveis assuntos censurados seriam os seguintes: críticas à crueldade e aos males da colonização portuguesa (estrofes XXXIV-XXXV, LVII-LVIII), a justiça tardia, porém merecida, feita aos portugueses (estrofes LIX-LX), as reivindicações dos pernambucanos revoltosos e a punição desrespeitosa dos mesmos (estrofes LXVII-LXVIII), a morte heroica de Nunes Machado e os sentimentos por ela despertados (estrofes LXXIII-LXXIV e CXXXVII-CXXXVIII), a retirada do Caeté depois dos acontecimentos adversos aos pernambucanos (versos 698-9 da estrofe CXXXVIII).

3.5. Opúsculo humanitário (1853)

Chegamos agora ao *Opúsculo Humanitário*, que, como justificaremos adiante, consideramos a obra mais importante de Nísia Floresta, uma vez que *Direitos das mulheres e injustiças dos homens* constitui apenas uma tradução de obra escrita por outra autora. O *Opúsculo* é uma coletânea de sessenta e dois artigos publicados anonimamente e sucessivamente no *Diário do Rio de Janeiro*, em 1853. O livro foi publicado no mesmo ano e dedicado a Joaquim Pinto Brasil, o irmão cuja capacidade filosófica Nísia Floresta não se cansava de admirar. Para efeito de análise, consideraremos cada um dos artigos como um capítulo independente. De acordo com Constância Duarte, com quem concordamos, o texto pode ser dividido em quatro blocos principais. O primeiro compreende os Capítulos I-V, nos quais Nísia apresenta a situação do sexo feminino nas civilizações antigas e modernas. O segundo bloco compreende os Capítulos VI-XVI, nos quais a autora faz uma análise da situação da mulher na época, examinando os casos da Alemanha, da Grã-Bretanha, da França e dos Estados Unidos. O terceiro bloco compreende os Capítulos XVII-XXXIX, em que a autora passa a estudar a situação da educação no Brasil de sua época. O quarto e último bloco compreende os Capítulos XL-LXII, nos quais Nísia apresenta um plano para a educação da mulher brasileira.⁴³ Vejamos as principais ideias apresentadas em cada um desses blocos.

No início do primeiro deles (Capítulos I-V), Nísia conclama o Brasil a educar as suas mulheres, afirmando que em todos os tempos e todas as nações a educação feminina sempre foi uma das características mais salientes da civilização, tendo influência sobre a moralidade dos povos. Na verdade, o lugar que a mulher ocupa na sociedade é “o barômetro que indica os progressos de sua

⁴³ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Ed. Massangana, 2010, pp. 28-34.

civilização”. Para ilustrar esse ponto, ela percorre diversas civilizações na história. Algumas delas, como a Ásia, o Egito e a Pérsia, nada fizeram pela educação das mulheres. Na Grécia, porém, a situação melhorou um pouco, uma vez que a mulher passou ali a ser vista não apenas como um instrumento de prazer, mas também como capaz de realizar tarefas do espírito. Faltava, porém, o cristianismo para as gregas. Isso também aconteceu em Roma, que, além do mais, manteve as mulheres na ignorância. Os bárbaros do norte e os selvagens da América e da Oceania também mantiveram a mulher em situação humilhante. Apesar de afirmar que iria deixar em silêncio a sorte das mulheres na Europa medieval, Nísia faz um breve relato das atrocidades da época, percorrendo um caminho que vai das Cruzadas até a Inquisição, mostrando que a educação da mulher ficou estacionária no período.⁴⁴

No segundo bloco (Capítulos VI-XVI), Nísia examina a situação da mulher nas três grandes nações da Europa moderna e nos Estados Unidos. De acordo com ela, a Alemanha é o país por excelência no respeito concedido à mulher, que ali sempre teve grandes vantagens em comparação com as mulheres antigas e modernas. Com efeito, em nenhuma outra nação o sentimento maternal e a ternura filial apresentaram exemplos mais tocantes. É também na Alemanha que encontramos o verdadeiro espírito de família e o respeito à velhice. Para fortalecer seu argumento, Nísia se refere a um “patriarca feminino”, uma mulher que, no momento supremo da emigração, se manifestou em assembleia e conclamou o povo germânico, ainda bárbaro, a deixar o país e conquistar uma nova pátria. Isso mostra para Nísia que o povo germânico conservava o respeito e o amor pela família mais do que os gregos e os romanos.⁴⁵

⁴⁴ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 2-16.

⁴⁵ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 17-22. Não conseguimos localizar o nome do “patriarca feminino”

Nísia passa em seguida à Inglaterra, que, para ela, tem favorecido a educação da mulher e o cultivo de sua inteligência. A competente rainha Elizabeth mereceu ser chamada por Voltaire de um dos “maiores homens” da Europa. As mulheres que participam da sorte de um povo como o britânico, que reúne a força, a vontade e o critério acurado, merecem receber a educação que as distingue e cujos resultados contribuem para o engrandecimento da nação. Daí a afirmação de Nísia:

A mulher inglesa, educada nos severos princípios de uma sã e esclarecida moral, dá provas, desde sua mais tenra mocidade, de uma discrição e modesta altivez, que as mulheres das outras nações lhe não podem disputar.⁴⁶

Assim, o invés de ver no casamento uma libertação do jugo de solteira, a mulher inglesa vê nele uma oportunidade para praticar todas as virtudes da vida doméstica. O sentimento do primeiro dever maternal e inato à mulher inglesa não precisou de um *Emílio* de Rousseau para ser indicado. Nessa perspectiva, a mulher inglesa é modelo das virtudes domésticas e da nobre altivez de seu sexo, do mesmo modo que a Inglaterra é modelo da religião, do comércio e da liberdade. Dentre as mulheres inglesas dignas de menção por sua atuação, Nísia cita Elizabeth Simpson (Mrs. Inchbald), Mary Edgeworth, Jane Austin, Elizabeth Hamilton e Hannah More. Até mesmo Voltaire e Montesquieu, grandes admiradores da constituição e dos costumes ingleses, reconheceram a importância da educação da mulher para o engrandecimento da Inglaterra. E, segundo Nísia, todos sabem das opiniões negativas desses dois autores a respeito do sexo feminino.

mencionado por Nísia. Lima Duarte oferece a hipótese de que se trata de Mathilde Franzisca Anneke (1817-84), mas a referência de Nísia ao período das grandes invasões bárbaras sugere que se trata de alguma mulher que viveu na primeira fase dessas invasões, entre 300 e 500 d. C (Ver nota de rodapé sem número, após a nota 52, em Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 20-1).

⁴⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 23.

Foram inclusive as ideias de Montesquieu que autorizaram Rousseau a dizer que a mulher foi feita especialmente para satisfazer ao homem. Mas o autor do conceituado *Contrato Social* nada mais fez do que descrever a mulher no estado selvagem, do qual ele foi um grande apologista. Contra ele, Nísia cita Philarète Chasles, para quem, nesse mesmo estado selvagem, a mulher não é nada para o homem, somente adquirindo seus direitos e seu valor quando a tirania da força física dá lugar ao reino da inteligência.⁴⁷

Passando à França, Nísia pensa que o brilho intelectual do país se explica porque a mulher pode cultivar o espírito, ao lado dos homens. Embora a legislação francesa não seja tão liberal com relação à mulher quanto na Alemanha e na Inglaterra, a atividade do espírito que lhe é permitida no país a compensa por essa parcialidade. Nas palavras de Nísia:

A mulher francesa reina de fato pelo espírito e, muita vez, mais plenamente que as soberanas de direito sobre os outros povos.⁴⁸

Apesar do antagonismo de Napoleão Bonaparte com respeito ao desenvolvimento intelectual da mulher, a França esclarecida permitiu que as luzes das ciências se espalhassem por todas as inteligências, sem distinção de sexo nem de classe. Depois de Descartes, a mulher francesa não se limitou a dar provas de coragem, como nos casos de Joana d'Arc e Carlota Corday. As francesas da época de Nísia se distinguiam por outras virtudes mais dignas da mulher, como no caso de Mme. Sevigné, Mme. Maintenon, a Condessa de Genlis, Mme. Campan, Mme. Necker,

⁴⁷Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 24-7. Philarète Chasles (1798-1873) foi um professor do Collège de France. Conhecia bastante as literaturas da Inglaterra e da Alemanha, países em que morou. Estudou a literatura de um ponto de vista cosmopolita, com a intenção de fazer uma história das ideias e das civilizações. Sua obra é vasta e dispersa, incluindo um grande número de artigos na *Revue des Deux Mondes*. Era bastante lido na época de Nísia Floresta. Não conseguimos localizar o trecho citado por ela nos escritos de Chasles.

⁴⁸ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 30.

Mme. Tastu e Mme. Guizot. E Nísia concentra sua atenção em duas escritoras que, para ela, sobressaem pela fertilidade e solidez do espírito: Mme. Staël (Anne Louise Germaine de Staël-Holstein) e George Sand (Amantine-Lucile-Aurore Dupin), que conseguiram glória literária. Mas, comparando as vidas das duas, Nísia vê a primeira como exemplo de virtudes femininas e a última como exemplo de desvio da conduta circumspecta que deveria caracterizar a mulher. E atribui esse desvio na conduta de George Sand à falta de uma educação religiosa.⁴⁹

De acordo com Nísia, uma outra característica da mulher francesa é a caridade, exemplificada pelas inúmeras associações femininas de beneficência no país. Dentre elas, destacam-se as irmãs de S. Vicente de Paulo, as quais, em sua maioria, são possuidoras de grande instrução.

Mas Nísia acrescenta nesse ponto que, apesar do apreço que tem pelas mulheres dos três países antes mencionados, é preciso reconhecer que muito ainda tem de ser feito até mesmo neles para que se obtenha uma educação feminina ideal. E, a fim de justificar a necessidade desse aperfeiçoamento, Nísia completa essa parte com uma citação do “progressista e eloquente” Júlio Michelet, cujas ideias ela confessa compartilhar de coração e para quem a mulher é *fons omnium viventium (fonte de toda a vida)*.⁵⁰

A seguir, Nísia passa a examinar os Estados Unidos, que conferem à mulher uma posição intermediária, em que ela tem as vantagens da educação herdada da metrópole inglesa sem contudo imitar os costumes aristocráticos europeus. Caracterizados pela preferência que dão ao que é útil, os americanos construíram uma

⁴⁹ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 35-8. Na verdade, a comparação dessas duas autoras feita por Nísia é inadequada, pois Mme. Staël teve uma vida tão marcada por amantes e casos extra-conjugais quanto George Sand.

⁵⁰ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 35-8. Nísia não indica de onde extraiu a citação. Ela se encontra em Michelet, J. *Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3me éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, p. XXXIV-V. Maiores informações sobre Michelet serão apresentadas mais adiante.

nação que aprofunda somente as ciências que possam contribuir para o engrandecimento do seu país. E colocaram a mulher numa posição correspondente ao seu plano de prosperidade, o que a tornou mais completamente companheira do homem, mais cônica de seus deveres e da santidade de sua missão providencial. Como exemplo de mulher americana, Nísia cita Harriet Beecher-Stowe (1811-1896), autora de *A cabana do pai Tomás* e modelo perfeito para o sexo feminino. Para Nísia, o livro de Stowe é um primor de moral, de estilo delicado, de sentimentos sublimes e de preceitos cristãos, sob a hábil direção de mãos femininas. E os brasileiros que leem esse texto, envergonhados da escravidão que também pesa sobre o nosso país, deveriam fazer seus filhos decorarem algumas das páginas mais relevantes de Stowe, com o objetivo de manter a esperança de que um dia terminará entre nós a exploração da mísera raça africana.⁵¹

No terceiro bloco de *Opúsculo Humanitário* (Capítulos XVII-XXXIX), Nísia chega ao caso do Brasil, no qual, segundo ela, nada ou quase nada foi feito para remover os obstáculos à educação da mulher. Deus colocou no coração da brasileira o germe de todas as virtudes. Resta saber que impulso o governo e os homens da nação têm dado a esse germe para que ele possa florescer. Isso exige uma observação franca e imparcial do que foi feito até agora, superando os preconceitos e o amor próprio dos amantes da tradição. Mas Nísia confessa que não tem a vã pretensão de realizar uma reforma no espírito do país, que exigirá muito tempo para acontecer. Ela apenas espera que os brasileiros percebam o quanto é essencial para a felicidade dos povos a participação da mulher no processo de civilização. Deixando de lado as índias e as escravas, Nísia concentra inicialmente a atenção nas mulheres não-indígenas e não sujeitas à escravidão. Para falar sobre elas, a autora recorre aos depoimentos de viajantes estrangeiros que estiveram no país,

⁵¹ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 38-43.

porque poucos brasileiros escreveram sobre o assunto. Ora, o Brasil herdou de Portugal o desprezo pela educação feminina. Mais preocupados com suas conquistas, os portugueses pouco se preocuparam com a instrução da mulher. Mesmo assim, algumas mulheres se destacaram, como Públia Hortência de Castro.⁵² Isso prova que, se as portuguesas não se destacam intelectualmente como as mulheres do norte, não é porque lhes falte capacidade, mas sim porque os preconceitos de sua pátria as impedem de avançar. A negligência dos portugueses com relação à educação feminina só se compara ao desprezo com que eles sempre trataram também os seus homens mais ilustres. Com isso, as ideias estacionaram em Portugal. E seus preconceitos se estenderam ao Brasil. Nosso país recebeu de sua metrópole tudo o que contribuiu para menos desenvolver o espírito e menos fazer aparecerem as vantagens de seu solo. Se tivéssemos sido colonizados pelos povos do norte, teríamos sido melhor preparados para um futuro mais glorioso. Os portugueses que aqui chegaram não possuíam espírito elevado, mas eram homens vulgares ou aventureiros ou condenados pelas leis de seu país que trataram com crueldade os primitivos habitantes na disputa pelas terras. Os sentimentos humanitários de um Nóbrega ou de um Anchieta pouco importaram na Colônia. Ali não havia academias nem escolas regulares até os inícios do s. XIX. Os brasileiros interessados em estudar tinham de deslocar-se até a metrópole. Numa situação como essa, o país não podia oferecer nenhum recurso à mulher que desejasse cultivar seu espírito. Nossas escolas primárias pareciam mais penitenciárias do que casas de educação, com

⁵² Públia Hortência de Castro (1548-1595) foi uma representante notável do humanismo português. Dotada de uma grande erudição e de um talento precoce, estudou Retórica, Humanidades e Metafísica na Universidade de Coimbra, na companhia de um irmão. Alguns dizem que, para fazer isso, teve de disfarçar-se de homem. Nas provas finais para obter o grau de licenciada, impressionou fortemente a banca examinadora pela capacidade de argumentação. Sua fama se espalhou pela Espanha, França e Itália, mas não durou muito. Em 1581, desgostosa com a solidão e o abandono em que se encontrava, entrou para o Convento do Menino Jesus da Graça, em Évora, e faleceu aos 47 anos de idade.

punições violentas. As meninas não eram açoitadas como os meninos, mas tinham de enfrentar a palmatória. O ensino da mocidade brasileira era dominado pelo sistema inquisitorial das torturas infringidas às vítimas inocentes do Santo Ofício. E essa brutalidade era aprovada por um grande número de pais, cuja educação tinha sido realizada nos mesmos moldes. Mas ao menos não era a um filho do país que o Brasil devia todos os seus erros e preconceitos.⁵³

Nessa perspectiva, a falta de uma boa educação é a principal causa da perda da orientação moral por parte da mulher. Ao contrário do que pensam Rousseau e Gregory, a mulher não foi feita para gostar de adornos e embelezar os dotes do próprio corpo.⁵⁴ Essas doutrinas errôneas só conseguem retirar da mulher toda a dignidade de sua natureza. A mulher, do mesmo modo que o homem, tem uma alma que se serve de um corpo, conforme pensa Platão. Assim, é uma verdadeira profanação pretender que essa alma consagre seu corpo apenas para adornos fúteis com o objetivo de deleitar o homem, uma criatura igual à mulher. Alguns sofistas usam a fraqueza feminina como pretexto para impedi-la de receber educação. Ora, se a natureza deu à mulher um corpo menos robusto que o masculino, não significaria isso precisamente que ela precisa exercer melhor suas faculdades intelectuais para preencher melhor os deveres de filha, esposa e mãe, sem ter de recorrer a artifícios? Mas Nísia sabe que as mulheres não podem ser igualmente instruídas e propõe apenas que todas sejam bem educadas de acordo com suas respectivas situações.⁵⁵

⁵³ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 43-60.

⁵⁴ Segundo Lima Duarte, Nísia estaria se referindo a Olinthus Gilbert Gregory (1774-1841), matemático e astrônomo inglês que também escreveu diversos artigos e comentários no *Gentlemen's diary* e no *Ladies' diary*, jornais de que foi editor. Mas, devido à especialidade predominantemente matemática desse autor, pensamos ser mais provável que ela esteja se referindo a John Gregory (1724-1773), autor de *A father's legacy to his daughters*. Ver discussão a respeito, mais adiante.

⁵⁵ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 61-5.

Nesse ponto, Nísia passa a descrever o que considera um acontecimento extraordinário que veio a mudar a categoria do Brasil, mas não a sorte de suas mulheres: a transferência da Corte. Muitas mudanças ocorreram desde então, porém não as necessárias para a educação da mulher, que permaneceu como nos tempos coloniais, ou entregue às mãos de pedagogas ineptas ou à direção das mães no seio da família. A maior parte das brasileiras sequer conseguiam aprender a ler. Ainda prevalecia a opinião de que a instrução intelectual era inútil para as meninas. O Brasil do s. XIX possuía estabelecimentos financiados pelo governo para fornecer instrução primária às meninas, mas eles eram poucos e as habilitações intelectuais das suas professoras deixavam a desejar. Essas mestras eram selecionadas e admitidas não em função de seus conhecimentos, mas sim dos apadrinhamentos que recebiam. Desde 1831, o país passou a gozar de um governo inteiramente nacional e é sob esse governo que Nísia pretende avaliar os progressos da educação das mulheres. Infelizmente, os colégios desse novo período são dirigidos por indivíduos ineptos, muitos deles estrangeiros oportunistas que se instalaram no país movidos por interesses puramente materiais. No Brasil, qualquer homem ou mulher que saiba ler e tenha meios de montar um colégio julga-se habilitado a arrogar-se o título de diretor, numa caricatura dessa função na Europa ilustrada. Não se exige nenhum exame desses educadores, que ensinam pelos compêndios que querem e estabelecem doutrinas à sua guisa. Nessa perspectiva, o pedante goza das mesmas regalias que as inteligências superiores.⁵⁶

A seguir, Nísia apresenta um quadro da situação da educação do país na época, revelando que, em 1852, para 55.500 alunos das aulas públicas, apenas 8.443 eram mulheres. Seguem-se estatísticas para Minas, Bahia, Pernambuco e Rio de Janeiro, as quais revelam que o número de escolas primárias destinadas ao

⁵⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 65-80.

sexo masculino eram em muito maior número do que aquelas destinadas ao sexo feminino. As demais províncias revelavam a mesma disparidade. Adicionando a isso a confusão dos métodos e das doutrinas seguidas pelas professoras, as quais, em sua maioria, não possuíam a necessária qualificação, ficavam claros para Nísia o número de mulheres que participavam do ensino público brasileiro e o tipo de instrução que recebiam. E, para ela, quando o próprio governo confessava ser pouco lisonjeiro o quadro da educação no país, não podíamos regozijar-nos da suposta marcha progressiva da civilização brasileira. Nessa perspectiva, sem precisar afastar-nos muito da capital do Império, era possível ainda ver casas em que a mulher se encontrava na mesma situação da época colonial, conforme a descrição feita por Ferdinand Denis.⁵⁷ Além disso, a desproporção apontada no caso das escolas públicas primárias se repetia com mais força nos estabelecimentos particulares. De um modo geral, os pais da época mediam a excelência de uma escola pelo número de alunas que ela continha, sem levar em conta o mérito de que a dirigia. Ora, Nísia afirma ter conhecido uma diretora que, apesar de achar-se à frente de um dos estabelecimentos de ensino mais frequentados da Corte, fixou o número de suas alunas, só admitindo outras quando houvesse alguma vaga.⁵⁸ Esse procedimento admirava a todos, pois era difícil compreender que um estabelecimento colocasse o ideal da educação acima do interesse pecuniário.⁵⁹

⁵⁷Ferdinand Denis (1798-1890), foi um francês que morou no Brasil entre 1818 e 1821, apaixonando-se pelo país. Ele desempenhou um papel significativo nas relações entre as culturas francesa e brasileira, podendo ser considerado o pai dos estudos brasileiros na França. Em sua estadia entre nós, ele esteve no Rio, em Salvador e no Jequitinhonha, tendo tido contato inclusive com a família Taunay. Com base em sua experiência brasileira, escreveu um bom número de obras de apresentação do nosso país aos franceses. Dentre elas, destacam-se: *Le Brésil, ou Histoire, Moeurs, Usages et Coutumes des Habitants de ce Royaume*, em seis volumes, em colaboração com Hippolyte Taunay, filho do pintor Nicolas Taunay (Paris: Nepveu, 1822); *Résumé de l'Histoire du Brésil, suivi du Résumé de l'Histoire de la Guyane* (Paris: Lecointe & Durey, 1825); etc.

⁵⁸ Segundo Duarte, essa diretora era a própria Nísia Floresta.

⁵⁹ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 81-9.

No quarto e último bloco do *Opúsculo literário* (Capítulos XL-LXII), Nísia apresenta seu projeto para a educação feminina no país, afirmando inicialmente que sempre preferiu a educação privada à pública.⁶⁰ As escolas públicas, para ela, ao invés de estimularem a emulação das classes, necessária ao avanço dos estudos, criam a oportunidade para o aparecimento da inveja, vício que tem prejudicado a existência da mulher. Poucas diretoras de colégio sabem inspirar a emulação em suas alunas, evitando que caiam nos domínios da inveja. Para Nísia, a melhor educação é aquela feita sob o teto paterno, pelas próprias mães.⁶¹ Nas palavras dela:

Uma mãe bem educada e suficientemente instruída para dirigir a educação de sua filha obterá sempre maiores vantagens, aplicando-se com terna solicitude a inspirar-lhe como emulação o sentimento da própria dignidade, que qualquer diretora não conseguiria obter de suas educandas.⁶²

Para provar isso, Nísia recorre a uma experiência com duas meninas possuidoras de idênticos recursos intelectuais, sendo uma submetida aos cuidados de uma mãe educada e outra, aos cuidados de uma preceptora num colégio. Ao final, as duas poderão estar instruídas, mas a primeira será como uma flor de estufa, intocada pelos insetos, esparzindo o aroma da inocência, enquanto a segunda será como uma flor de jardim, exposta aos insetos e às variações súbitas da atmosfera, que por vezes lhe tiram o aroma. Mas essa experiência não seria possível no seio de um povo em que a mulher ainda não é a primeira educadora de seus filhos e a amiga mais útil do homem. E, enquanto a mulher não chegar a esse

⁶⁰ Nísia usa a expressão *educação particular*, sugerindo que ela está se referindo à educação em colégios particulares. Todavia, o contexto mostra logo a seguir que ela se refere à *educação privada*, feita em casa, sob os cuidados da mãe.

⁶¹ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 90-1.

⁶² Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 91.

estado, é necessário que os pais recorram aos colégios cujas diretoras sejam suficientemente zelosas e dedicadas. Neles, a menina gozará ao menos as vantagens de seguir os estudos em horas marcadas e de não se achar em contato com os escravos.⁶³

No Brasil, introduziu-se um preconceito que constitui um verdadeiro crime. Graças a ele, as mães negam a amamentação aos próprios filhos, com base em considerações mundanas. Por causa disso, as crianças são amamentadas por escravas africanas. Se Rousseau, no *Emílio*, fez as mães francesas se envergonharem por deixarem seus filhos serem amamentados por amas com alguma educação e algum asseio, o que sentiriam as mães brasileiras que bem compreendessem esse livro, ao verem seus filhos pendendo do seio de míseras africanas, que muitas vezes passam da sessão de castigos para o berço da criança para oferecer-lhe seu leite? Nísia deplora a continuidade do costume de recorrer às amas de leite entre os brasileiros.⁶⁴

Para ela, um outro aspecto negativo da nossa educação privada está no fato de que todo o serviço doméstico era feito por escravos, expondo a menina a um grande número de lições perniciosas. Não era raro ver uma menina castigando com crueldade a própria ama que a amamentou, num sinal de ingratidão revoltante. Além disso, alguns pais ofereciam exemplos de conduta desregrada a seus filhos. Para ilustrar esses fatos, Nísia cita uma passagem do relato de viagem de Alphonse Rendu, que descreve como os pais, os filhos e os escravos viviam juntos a maior parte do tempo no país, semivestidos por causa do calor, que acelerava a puberdade em um ambiente no qual uma educação viciosa excitava os desejos e gerava um abatimento físico e moral.⁶⁵

⁶³ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 92.

⁶⁴ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 93-6.

⁶⁵ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 96-9. Alphonse Rendu (1812-75) foi um médico formado pela Escola de Medicina de Paris, especializando-se em anatomia. Trabalhou como professor de cirurgia em

De acordo com Nísia, devemos copiar a educação europeia, imitando os ingleses no respeito à religião e à lei, os alemães, no hábito de pensar e os franceses, no espírito inventivo. E devemos imitar a todos no gosto pelo trabalho e no desejo progressivo de engrandecimento através do engenho e da atividade. A menina alemã, inglesa ou francesa é um pequeno tesouro de graças naturais, respirando inocência e exprimindo naturalmente a ingenuidade de sua alma na fisionomia infantil. Já a menina brasileira encontra-se apertada no espartilho, penteada e vestida como mulher, com gestos e tom afetados, revelando-se destituída da simplicidade e pureza que constituem o maior atrativo da infância. Nesse ponto, Nísia recorre ao exemplo de uma menina de seis anos que frequentava seu colégio já com espartilhos e que acabou falecendo diante das colegas em virtude do suplício a que seu frágil organismo tinha sido submetido. Isso levou muitas moças que participaram do episódio a abandonarem os espartilhos, os quais, contudo, acabaram voltando depois de algum tempo. Essas e outras considerações levam Nísia a concluir que, no Brasil, a mocidade não receberá boa educação enquanto os nossos sistemas educacionais doméstico e público não forem radicalmente reformados.⁶⁶

Até aqui, consideramos os Capítulos XL-XLVII do último bloco. No restante dessa parte, Nísia trata de assuntos variados, todos voltados para a educação da mulher no país e que iremos apresentar de modo mais resumido. Assim, no Capítulo XLVIII, ela aconselha cada mãe brasileira a atentar para as propensões de sua

hospitais parisienses. Nos anos de 1844-5, realizou uma viagem ao Brasil, a partir da qual publicou um relato intitulado *Estudos topográficos, médicos e agrônômicos sobre o Brasil* (1848). O objetivo de sua viagem era estudar as doenças brasileiras que acometiam não só a população local, mas também os europeus fixados no país. Rendu descreveu também os locais por onde passou, avaliando os costumes, as riquezas e as doenças mais comuns. O seu trabalho é marcado pelo tom racista (Ver de Moraes, Rosa H. de Santana Girão. “Raça, clima e doença: a viagem de Alphonse Rendu para o Brasil (1844-5). *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 6, n° 2, jul-dez, 2013, p. 42-3).

⁶⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 101-11.

filha, evitando estimular as más e enfraquecer as boas. A mãe deve habituar a filha ao trabalho, considerado uma virtude necessária. Essa última não será adquirida nas representações teatrais, nos bailes e muito menos nas janelas.⁶⁷ No Capítulo XLIX, Nísia faz um alerta com relação ao tratamento severo dado pelos pais aos escravos diante das crianças. No Capítulo L, nossa autora propõe o apelo a jogos de exercício, a passeios campestres e a pequenos trabalhos agradáveis, ao invés de deixar as meninas se acostumarem a uma indolente languidez e a uma dependência total das escravas. Isso deve ser feito levando em conta que a virtude e o saber são os únicos bens indefectíveis.⁶⁸ No Capítulo LI, Nísia afirma que a educação física é tão mal compreendida entre nós como a educação moral. Crianças que já poderiam andar vivem ainda nos colos de parentes ou de escravas. O costume mourisco de fechar as mulheres em casa concorre bastante para a indolência física das meninas.⁶⁹ No Capítulo LII, Nísia denuncia que as mulheres brasileiras pobres perdem tempo precioso, sem se preocupar com o futuro. Elas carregam os filhos no colo o dia inteiro e, quando crescidos, deixam-nos por conta de si mesmos, sem qualquer ocupação. Na França e na Inglaterra a situação é diferente, pois nesses países as mulheres conseguem dividir e utilizar bem o seu tempo, desempenhando as tarefas domésticas e ajudando os maridos em seu trabalho. Isso é assim porque elas não foram inculcadas com a falsa ideia de que as mulheres nada podem por si mesmas, dependendo do braço do homem para seu sustento e da razão masculina para seu guia.⁷⁰ No Capítulo LIII, Nísia afirma

⁶⁷ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 112-4.

⁶⁸ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 117.

⁶⁹ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 121-3.

⁷⁰ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 124-5.

que o desprezo pelo trabalho nas classes abastadas possui consequências funestas e tem reflexos sobre as classes pobres, principalmente naquelas que querem ostentar uma condição econômica que não possuem.⁷¹ Quando submetidas a essa condição e estimuladas pelos pais, muitas moças pobres tentam exibir o luxo das ricas e, entregues à indolência e à ociosidade, acabam por cair na degradação e no crime. Saint Hilaire faz uma descrição pungente dessa situação.⁷² No Capítulo LIV, Nísia reitera que sua análise sobre a educação da mulher se aplica a todo o país, sem qualquer divisionismo gerado pelo orgulho provincial. Ela está escrevendo a favor de todas as mulheres brasileiras. Mas a voz da humanidade e da honra do país impõem o dever de insistir com mais energia no melhoramento da classe mais pobre. Nesse ponto, Nísia propõe a criação de uma “classe pública de operárias em toda sorte de trabalhos”, que propiciaria a uma parte das famílias desvalidas do país um meio seguro para livrá-las da miséria e de prepará-las para um futuro melhor. Para Nísia, avanço da civilização cristã nos permite vislumbrar o grande espetáculo do povo brasileiro livre da mancha da escravidão, com todo o trabalho sendo feito por braços livres.⁷³ Nos Capítulos LV-LVII, Nísia discute a educação religiosa no Brasil, afirmando que ela se encontra em

⁷¹ A edição do *Opúsculo* que consultamos apresenta inúmeros problemas de revisão. Dentre eles, destaca-se o fato de que os Capítulos LIII, LVI, LVIII, LIX e LX não foram numerados, deixando ao leitor o trabalho de inferir sua localização com base nos espaçamentos entre parágrafos e nas informações fornecidas pelo sumário. Posteriormente, conseguimos uma cópia da edição de 1853 do *Opúsculo* e confirmamos a localização dos capítulos sem numeração na edição da Fundação Ulysses Guimarães. Ver Floresta, N. *Opúsculo humanitário por B. A.* Rio de Janeiro: Tipografia de M. A. Silva Lima, 1853.

⁷² Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares.* S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 126-9. Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853) foi um botânico e explorador francês que viajou pelo sul e centro do Brasil no s. XIX. Escreveu vários relatos dessas viagens e também livros sobre a flora brasileira. Algumas de suas obras são: *Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, no Brasil* (1823), *História das plantas mais notáveis do Brasil e do Paraguai* (1824), *Viagem nas províncias do Rio de Janeiro e de Minas Gerais* (183), *Viagem no distrito dos diamantes e no litoral do Brasil* (1833), etc.

⁷³ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares.* S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 129-33.

triste estado, cujas causas são a falta de instrução e de exemplos edificantes por parte do clero para a juventude. Ela cita uma máxima do Marquês de Maricá, segundo a qual “a religião é a cadeia de ouro que une a terra ao céu”. Adaptando-a para o caso da mulher, Nísia oferece a seguinte reformulação: “a religião é a cadeia indestrutível que liga a mulher a seus deveres”. Em que pese a essas considerações, Nísia pensa que o ensino da religião é desprezado no país. Em nenhuma paróquia brasileira a religião é devidamente ensinada à mocidade. Há moças que fazem a primeira comunhão sem conhecerem os princípios da fé católica. E alguns padres brasileiros não só descuidam de ensinar o catecismo, mas também oferecem exemplos de conduta desregrada e criminoso. Motivo de crítica ainda maior é que eles são tolerados no exercício do ministério que profanaram. Para ilustrar esses fatos, Nísia recorre ao relato de viagem de Francis de Castelnau, para quem o clero brasileiro, longe de seguir o bom exemplo dado pelos sacerdotes europeus, é muitas vezes o primeiro exibir degeneração moral. Na passagem citada por Nísia, Castelnau faz inclusive referência a um alto representante da nossa Igreja Católica, que lhe teria dito que no país ele encontraria um clero, mas não padres.⁷⁴ Ainda quanto ao mesmo assunto, Nísia informa também sobre a existência de um padre francês no país, que ensinava o catecismo com solicitude para as crianças e que ela esperava pudesse servir de exemplo para os sacerdotes brasileiros. Mas a expectativa não se cumpriu e, em virtude disso, ela entregou seus filhos para serem

⁷⁴ Francis de Castelnau (1810-80), filho ilegítimo da condessa de Mesnard-La Barotière e provavelmente do futuro rei da Inglaterra, George IV, foi um explorador e naturalista francês, que nasceu em Londres e morreu em Melbourne. Nos anos 1830, passou a morar em Paris, onde foi aceito e integrado à alta aristocracia francesa, casando-se com uma prima de sua mãe. Viajou muito, em parte por conta própria e em parte por conta do governo francês. Financiado pelos duques de Orléans e de Nemours, realizou uma missão pela América do Sul, do Peru ao Brasil, de 1843 a 1847, que registrou em sua *História da Viagem*, em seis volumes (1850-2). A passagem citada por Nísia se encontra em Castelnau, F. de. *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para; exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847. Sous la direction de Francis de Castelnau. Histoire du Voyage*. Tome premier. Paris: chez P. Bertrand, libraire-éditeur, 1850, p. 132-3.

instruídos no catecismo pelo padre francês Fournier, constatando com prazer que muitas outras famílias brasileiras tinham feito o mesmo. Em outra ocasião novamente se decepcionou, porém, porque muitos dos espectadores do ato da comunhão o faziam com pouca reverência, conforme relatado por um artigo da *Revista dos dois mundos* de 1851. Nísia reconhece a verdade expressa nesse artigo, mas se ressentido do fato de ter sido relatada por um estrangeiro a quem nada devemos.⁷⁵ Nos Capítulos LVIII-LX, Nísia discute a situação das caboclas ou mulheres indígenas, que, para ela, são uma porção infeliz da humanidade que está cada vez mais entranhada em nossas florestas ou que vive dividida em aldeias pobres e desorganizadas. Quem conhece a história do Brasil não pode deixar de revoltar-se diante dos abusos impostos aos indígenas pelos colonizadores europeus. As mulheres indígenas foram as primeiras vítimas desses abusos, sofrendo com os vícios dos cristãos europeus e sendo reduzidas à escravidão. Mesmo assim, essas mulheres deram exemplos de virtudes e de heroísmo, perseguindo ou fugindo dos colonizadores com seus maridos. Personagens como Paraguaçu e Moema ilustram a grandeza dessas mulheres. Todavia, nenhuma glória ou feliz resultado surgiu dessas ações e elas estão fadadas talvez ao esquecimento.⁷⁶ No Capítulo LXI, Nísia faz uma referência aos indígenas do Brasil, que, para ela, não foram adequadamente civilizados. Eles sofreram e ainda sofrem abusos no processo de catequização. Isso tem sido descrito por observadores humanitários e imparciais, como Teófilo Benedito Ottoni, em seu livro *Viagens às margens do Mucuri*.⁷⁷ A

⁷⁵ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 133-40. O artigo mencionado por Nísia, intitulado *L'empire du Brésil et la société brésilienne en 1850*, foi escrito por Émile Adêt, na *Revue des deux mondes*, tome neuvième, 21ème année, nouvelle période, pp. 1081-1105.

⁷⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 143-50

⁷⁷ Teófilo Benedito Ottoni (1807-1869) foi um jornalista, empresário e político brasileiro. Militante republicano, foi um dos principais líderes da Revolução de 1842 em Minas Gerais. Fundou a Companhia de Comércio e Navegação do Rio Mucuri, que incentivou a instalação de imigrantes europeus na região. Liderou expedições no nordeste mineiro, buscando uma saída de Minas para o

humanidade e a civilização exigem dos nossos governantes e do clero medidas adequadas para retirar essa porção do povo brasileiro da vida vegetativa e torná-la útil ao país.⁷⁸ Finalmente, no Capítulo LXII, o último do *Opúsculo Humanitário*, Nísia encerra o livro procurando mostrar a importância da mulher, apesar das restrições a que ela tem sido historicamente submetida. E exorta os pais de família a educarem suas filhas nos princípios da moral, formando seus espíritos com bons livros sobre o assunto e também sobre filosofia religiosa, fazendo-as compreender que a mulher não foi criada para ser a boneca dos salões e inspirando-lhes o sentimento de sua própria dignidade.⁷⁹

3.6. Páginas de uma vida obscura (1855)

Consideremos agora as *Páginas de uma vida obscura*, texto publicado na forma de folhetim na Seção “Variedades” do jornal *O Brasil Ilustrado*, no Rio de Janeiro, nas datas de 14/03, 15/04, 30/04, 15/05, 31/05, 15/06 e 30/06/1855.⁸⁰ Como um todo, o texto se compõe de dezessete partes numeradas, às quais denominaremos aqui *capítulos*, e trata da vida e dos sofrimentos de um escravo africano chamado Domingos. A narrativa pode ser resumida como segue. *Capítulo I*: à guisa de introdução, Nísia conclama todos os leitores a ajoelhar-se sobre a sepultura de um escravo e ouvir sua história, para aprender as virtudes que honram

mar. Fundou uma colônia, inicialmente chamada *Filadélfia*, que atualmente é o município de Teófilo Otoni. Contribuiu para a pacificação, colonização e civilização dos indígenas botocudos que habitavam a região do vale do Mucuri.

⁷⁸ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 153-6.

⁷⁹ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 157-60.

⁸⁰ Ver Floresta, Nísia. *Páginas de uma vida obscura*. In: Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 25-45. Conseguimos a versão desse livro no formato doc e estaremos citando com base na paginação desse arquivo.

a humanidade.⁸¹ *Capítulo II*: a autora denuncia aquelas nações americanas que mantiveram a escravidão mesmo depois de se tornarem independentes de suas respectivas metrópoles.⁸² *Capítulo III*: Nísia apresenta Domingos, nascido no Congo, na África, que se tornou escravo no Brasil, na província de Minas Gerais. Inteligente e trabalhador, Domingos teve inicialmente um senhor bondoso que lhe reconhecia os méritos. Mas esse senhor morreu e Domingos passou às mãos de um outro senhor, ignorante e avaro. Mesmo assim, sofria com resignação os seus males, visando a recompensa na vida eterna.⁸³ *Capítulo IV*: apesar de maltratado, Domingos se manteve fiel ao seu desapiadado senhor e se dispôs a defendê-lo contra inimigos que invadiram a fazenda e ameaçavam matá-lo.⁸⁴ *Capítulo V*: todavia, ao ver uma faca ensanguentada nas mãos do senhor, o escravo percebeu que ele era um assassino. Esse homem mau, temendo ser castigado, ofereceu-lhe a liberdade, desde que Domingos assumisse a responsabilidade pela morte do inimigo. O escravo inicialmente não aceitou, revelando assim a superioridade de sua virtude diante da pequenez de seu senhor.⁸⁵ *Capítulo VI*: quando, porém, chegaram os inimigos, Domingos se compadeceu de seu senhor e assumiu a responsabilidade pelo crime. Foi levado à prisão, mas escapou do patíbulo porque seu senhor o arrancou da cela durante a noite. Porém, ao invés de dar-lhe a liberdade, vendeu-o como escravo no Rio de Janeiro, ganhando dinheiro com isso.⁸⁶ *Capítulo VII*: Domingos passou então a viver às margens do rio Jacuí,

⁸¹ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, p. 25.

⁸² Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, p. 26.

⁸³ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 26-8.

⁸⁴ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 28-9.

⁸⁵ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 29-30.

⁸⁶ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 30-2.

conservando suas virtudes cristãs ao trabalhar eficientemente como ama seca junto aos dois filhinhos de seu novo senhor. Por motivo de viagem à Europa, esse novo senhor o vendeu a uma pessoa caridosa.⁸⁷ *Capítulo VIII*: feliz com seu novo dono, Domingos se encontrou com um escravo revoltado contra a opressão que sofria, criticando seus senhores brancos e seu cristianismo. Domingos o aconselhou a ter paciência e aguardar a recompensa do céu para aqueles que sofrem na terra.⁸⁸ *Capítulo IX*: apesar dos conselhos que tinha dado, Domingos ficou impressionado com as arbitrariedades sofridas pelo escravo revoltado, cujos filhos e esposa tinham sido dele arrancados para serem vendidos. O motivo de sua reação era o fato de que ele próprio, Domingos, estava apaixonado por uma escrava chamada Maria, que era maltratada pela sua senhora. Por causa da guerra civil, Maria foi levada embora por essa mesma senhora, sem poder despedir-se de Domingos, que nem sequer ficou sabendo para onde ela se dirigiu. Seu amor contrariado e infeliz, porém, deu-lhe mais energias para trabalhar.⁸⁹ *Capítulo X*: um ano depois da separação de Maria, a cidade foi tomada pela peste, que matou uma irmã e os dois filhinhos do senhor de Domingos, que decidiu mudar-se para o Rio de Janeiro. Durante a viagem de navio, esse senhor adoeceu e foi cuidado zelosamente pelo escravo. Por ocasião de uma tempestade, Domingos ofereceu-se para transportar seu senhor de barco até a praia, a fim de que ele pudesse receber os devidos cuidados. Graças a isso, o senhor se recuperou e toda sua família bendizia o escravo devotado.⁹⁰ *Capítulo XI*: já estabelecido

⁸⁷ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 32-3.

⁸⁸ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 33-5.

⁸⁹ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 35-7.

⁹⁰ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 37-8.

no Rio, Domingos reencontrou Maria, que não tinha resistido à dor da separação de ambos e se encontrava extremamente fraca, com tuberculose.⁹¹ *Capítulo XII*: muito doente, Maria desfaleceu nos braços de Domingos. Mas sua senhora, uma megera cristã, reconhecendo o escravo que fora amante de Maria, separou-os brutalmente. Domingos recorreu então ao seu senhor, pedindo-lhe que comprasse Maria para que ele se casasse com ela. A senhora da escrava, porém, não aceitou a proposta de compra, em virtude de seu ódio para com Domingos, que ela considerava causador da doença de Maria. Os dois escravos passaram a viver alimentados pela esperança de que um dia o duro coração dessa senhora se abrandasse.⁹² *Capítulo XIII*: Maria morreu, porém, sem poder casar-se com o amado. Oito anos depois, Domingos teve um filho com outra escrava, dedicando-se a ele com todo zelo e carinho, prometendo a seu senhor que faria dele um escravo tão dedicado quanto ele próprio. Mas a criança apresentou desde cedo uma saúde fraca, infeccionada pelo leite de sua mãe viciosa, também escrava da família. Domingos se ressentia da diferença entre o filho do amor, criado pela mulher amada, como seria se ele se tivesse casado com Maria, e o filho de uma união puramente material, criado por uma mulher sem princípios.⁹³ *Capítulo XIV*: o senhor de Domingos teve de viajar para o exterior e, nesse período, a mãe de seu filho foi vendida, causando novos sofrimentos ao escravo. Seu senhor retornou com mais saúde e vigor, entretanto, desenvolvendo uma boa convivência com seu escravo.⁹⁴ *Capítulo XV*: Domingos adoeceu e, como se não bastasse isso, perdeu o filho, passando a esperar pela própria morte.⁹⁵ *Capítulo XVI*:

⁹¹ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 38-9.

⁹² Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 39-40.

⁹³ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, p. 41.

⁹⁴ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, p. 42.

⁹⁵ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, p. 43.

Domingos faleceu, apesar dos tratamentos que recebeu, tornando-se um exemplo do Pai Tomás brasileiro.⁹⁶ *Capítulo XVII: Domingos morreu como excelente cristão no Hospital de Santa Isabel. Seu senhor, que chorou sua morte, deixou para outrem os cuidados de velá-lo, para evitar o doloroso espetáculo do passamento de sua alma para o seio de Deus.*⁹⁷

3.7. Cintilações de uma alma brasileira (1859)

Chegamos agora à última das obras de Nísia que consideraremos em mais detalhes, as *Cintilações de uma alma brasileira*.⁹⁸ Trata-se de uma coletânea dos seguintes textos: *O Brasil*, de 1858, *O abismo debaixo das flores da civilização*, de 1856, *A mulher*, de 1857, *Viagem magnética*, de 1857, e *Um passeio ao jardim de Luxemburgo*, cuja data de escrita é desconhecida. Destes, só não consideraremos *O Brasil* e *Viagem magnética*, que não possuem interesse filosófico mais imediato.

Em *O abismo debaixo das flores da civilização 1859*, Nísia conta que passeava às margens do Sena, com saudades do Brasil e da mãe. Mas seus pensamentos foram interrompidos pelo encontro com um grupo de prostitutas, as quais, usando cabanas rústicas e música, atraíam os homens para fazer sexo. Com isso, elas transformaram um recanto do parque numa autêntica “feira do prazer” (*foire au plaisir*). Nísia afirma que escreve sobre isso para alertar os jovens quanto aos perigos da prostituição, defendendo uma posição moralista que condena essa atividade pecaminosa.⁹⁹

⁹⁶ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, p. 44.

⁹⁷ Duarte, C. Lima *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Editora Universitária da UFRN, 2009, pp. 44-5.

⁹⁸ Floresta, N. *Scintille d'un'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859. Há tradução para o português em Floresta, N. *Cintilações de uma alma brasileira*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1997, mas consultamos a versão em italiano.

⁹⁹ Floresta, N. *Scintille d'un'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, pp. 26-32. Como podemos ver, Nísia adota aqui uma posição contrária à prostituição. Esse ponto, porém, é controverso nas disputas feministas contemporâneas. Além das

Em *A Mulher*, Nísia conta uma estória e extrai dela prescrições morais a respeito do aleitamento materno. As personagens são duas mulheres, que tomam o trem em Paris e se dirigem a um lugarejo a vinte léguas dali, onde encontram um bebê, filho de uma parisiense, que era cuidado nas piores condições de higiene e conforto.¹⁰⁰ Daí o comentário que segue:

Ó mães sem coração, que desprezais os mais sagrados deveres da natureza, separando dos vossos seios os próprios filhos, essa parte de vossa alma, para mandá-los a sugar um leite estranho em algum vilarejo distante, onde não fazeis mais vidas! Somente a vós quero narrar o que vi. Aos vossos olhos quero explicar o deplorável quadro que me despedaçou o coração e que formará o processo verbal do vosso desnaturamento diante das gerações futuras!¹⁰¹

Uma das mulheres retorna a Paris e a outra permanece no vilarejo por mais quatro dias. A descrição que essa última faz das condições das crianças parisienses amamentadas por amas de leite do vilarejo revela as tristes condições de saúde, higiene e falta de carinho materno a que as mesmas eram submetidas.¹⁰² Ao retornar também a Paris, a segunda mulher se decide a escrever para fazer reviver o dever sagrado naquelas mães que confiam suas crianças a mãos estranhas. Para ela, apesar do progresso científico, ainda observamos monstruosidades como as descritas

feministas que se colocam contra a prostituição considerando-a uma forma patriarcalista de exploração da mulher e de dominação da mesma pelo homem, temos também aquelas feministas que consideram a prostituição, desde que não seja forçada, uma opção de trabalho válida tanto para mulheres como para homens. Entre as feministas que se opõem à prostituição, temos, p. ex., Kathleen Barry, Melissa Farley, Catharine MacKinnon, etc. Entre as feministas mais liberais que admitem a prostituição como forma válida de trabalho, temos, p. ex., Katie Beran, Holly Fechner, Katherine Bartlett, etc. Não discutiremos essa questão em nossa apresentação das ideias de Nísia.

¹⁰⁰ Floresta, N. *Scintille d'um'anima brasileira. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, pp. 33-4.

¹⁰¹ Floresta, N. *Scintille d'um'anima brasileira. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, p. 34.

¹⁰² Floresta, N. *Scintille d'um'anima brasileira. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, pp. 34-42.

anteriormente. A causa disso é a incredulidade, que decorre da educação moral, geralmente defeituosa por toda parte. O motor dessa educação não é o ouro, vil metal que tudo compra, exceto o amor e a virtude. Seu motor é o sentimento de ternura, que se encontra principalmente no coração da mulher. Mas essa ternura precisa ser bem dirigida com uma educação culta e fortificada pela prática do dever e pela razão que sabe aplicá-la em benefício dos outros. Devem cessar os discursos tolos que perturbam a razão da mulher, fazendo-a crer que é uma rainha quando ela nada mais é do que uma escrava dos caprichos masculinos. Na sequência do livro, que não iremos detalhar aqui por motivos de espaço, seguem-se diversas recomendações da autora quanto à educação da mulher e à atitude do homem para com ela. Nísia confere bastante ênfase às três dimensões da mulher enquanto filha, esposa e mãe. As ideias apresentadas convergem com aquelas já expostas em outros livros seus. E Nísia termina citando um longo trecho dos versos elogiosos de Leopardi sobre a mulher.¹⁰³

Finalmente, em *Um passeio no Jardim de Luxemburgo*, Nísia descreve a caminhada e as discussões de três pessoas neste local. Tudo indica que ela própria é a narradora. As personagens são dois homens e uma mulher, nativos de três províncias entre as vinte e uma que constituem “um grande império”, que o leitor constatará ser o Brasil.¹⁰⁴ Dentre os homens, um é mais velho, e o outro é jovem. A mulher é também jovem. O homem jovem é descrito como possuidor de uma mente brilhante, dedicada às ciências, sendo por isso chamado de *Newton brasileiro*. Os três representam as duas idades do ser humano: a das “belas flores da primavera”, no caso do par de jovens, e a dos “maduros frutos do outono”, no

¹⁰³ Foresta, N. *Scintille d'um'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, pp. 42-67. Os versos são extraídos do poema *Nelle nozze della sorella Paolina*. Ver Bickersteth, G. L. (ed.). *The poems of Leopardi. Edited with an introduction and notes and a verse-translation in the metres of the original by G. L. Bickersteth*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1923, pp. 166-171.

¹⁰⁴ Foresta, N. *Scintille d'um'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, pp. 77-8.

caso do mais velho. Eles passeavam raciocinando sobre o futuro de sua terra natal, compartilhando suas esperanças, temores e votos ardentes pelo seu progresso. O primeiro assunto por eles tratado foi o dos meios empregados inutilmente até então para limpar a sociedade brasileira dos inumeráveis vermes que a infestavam, bem como dos meios desgraçadamente deixados de lado ou aplicados por intelectos inábeis ou egoístas, mais voltados para a felicidade privada do que para a pública. Mas logo em seguida a discussão toma a direção do assunto mais importante para a grandeza de uma nação, a saber, a educação da juventude. A situação da mulher aparece então na discussão, que revela ter sido o sexo feminino tratado de acordo com o egoísmo e o interesse pessoal que predominam nos homens de todas as nações. Isso acaba produzindo uma mulher que geralmente satisfaz aos gostos, aos caprichos e aos preconceitos de cada povo e não uma mulher arquetípica que deve servir de exemplo à família, fazendo concordar a felicidade do homem com o verdadeiro amor da humanidade.¹⁰⁵

Ao continuar a discussão, Nísia alega que a mulher ainda não foi considerada sob o seu verdadeiro aspecto e sua educação nem sequer começou. Existe aqui e ali algum esboço da mesma feito por pintores incapazes, mas essa tarefa só será levada a termo pelos povos que compreendam bem toda a importância da mulher na construção do futuro. Isso ainda demorará para acontecer, mas já há pessoas que trabalham nisso. Um deles é o grande filósofo do século, digno concidadão de Descartes, que soube compreender e apreciar a mulher para associá-la à sua doutrina regeneradora. O sistema humanitário por ele fundado estabelece para a mulher um grau particularmente distinto, que a habilita a desenvolver com vantagens as faculdades da inteligência e do coração no exercício da virtude, as quais farão dela a base mais sólida do progresso da

¹⁰⁵ Foresta, N. *Scintille d'um'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, pp. 78-80.

civilização. O projeto de melhoramento que ocupava os três personagens tinha por fundamento, sem que eles o percebessem, o mesmo princípio defendido por Augusto Comte, o grande filósofo do século antes mencionado. Mas eles tomavam rumos diferentes. O homem mais velho, consumido pelas dores da vida, consolava-se em carregar uma pequena pedra para a construção do edifício do futuro. O homem mais novo, cujas crenças ainda eram virgens, marcadas pela reflexão de gabinete e não pelo contato com o mundo, caracterizava-se pelo amor à ciência e pelo desejo de aplicá-la em benefício da pátria. Entre os grandes projetos que tinha em mente, um dos mais favoritos era o da educação da mulher, que a narradora considera uma preocupação fundamental, desejando que a luz que dele emana sirva de inspiração para outros homens. E faz votos de que a nação brasileira se torne uma das maiores do mundo pela concórdia de seus filhos no amor pelo estudo, pela moral e pela liberdade, tal como no caso do homem mais novo. E assim os três transeuntes, americanos de alma, brasileiros de coração, dedicando-se a estudar a civilização europeia, não se deixaram abater pela aparência externa que à primeira vista fere o forasteiro, especialmente nas duas grandes capitais do mundo não-civilizado. Os três talvez mal traduzissem a palavra *progresso*, mas essa palavra para eles significava uma educação perfeita que desenvolve as boas tendências dos povos e a ordem que os governa.¹⁰⁶ E Nísia assim termina o texto:

Voltando o pensamento para a terra natal, os nossos três observadores a viam jovem, fresca, forte e generosa, no ato ainda de pagar aqui e ali os tributos da longa infância, na qual foi deixada, mas toda disposta a secundar nobremente o vivo impulso que lhe imprime o movimento da grande obra social.

E depois de um exame bem ponderado e imparcial das vantagens da civilização falaz do velho mundo e daquela que surge fúlgida e espontânea no vasto horizonte do novo mundo, os seus corações

¹⁰⁶ Foresta, N. *Scintille d'um'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, pp. 80-4.

se exaltavam em si mesmos por terem sido formados sob o belo céu da mais bela parte da América.¹⁰⁷

Esse trecho final revela a crítica de Nísia à “civilização falaz do velho mundo” e suas esperanças otimistas em relação ao futuro da civilização brasileira ainda em fase de crescimento. Mas digno de nota é o fato de que a mulher jovem, surpreendentemente, não se manifesta em momento algum do passeio pelo jardim de Luxemburgo, deixando a conversação para os interlocutores masculinos.

3.8. Outros escritos

Como já informamos, Nísia também escreveu outros textos, como *Fany ou O modelo das donzelas* (1847), *Dedicação de uma amiga* (1850), *Itinerário de uma viagem à Alemanha* (1857), *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia* (1864), *O Brasil* (1871) e *Fragments de uma obra inédita* (1878). Os dois primeiros são novelas que descrevem personagens femininas exemplares, que retomam os temas feministas já tratados nas obras estudadas. O terceiro e o quarto são descrições das viagens de Nísia, bem no espírito dos intelectuais da época, que costumavam relatar criticamente suas experiências no exterior. O quinto constitui uma descrição ufanista do Brasil. O sexto e último fala sobre o irmão de Nísia, falecido em 1875. Essas obras possuem relevância filosófica menor e, por esse motivo, não serão apresentadas aqui em detalhe. Mesmo assim, quando necessário, serão utilizadas para esclarecer algum aspecto relevante do pensamento ou da vida de Nísia.

¹⁰⁷ Foresta, N. *Scintille d'um'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, p. 85.

Principais interpretações do pensamento de Nísia Floresta

4.1. Ivan Lins

Uma vez apresentadas as ideias de Nísia Floresta em suas obras mais relevantes, podemos passar agora às principais interpretações de seu pensamento, para depois formular as nossas próprias conclusões a respeito. Começemos com Ivan Lins, que faz referência a Nísia em seu conhecido livro *História do positivismo no Brasil*.¹ De acordo com Lins, ela ouviu, em 1851, quando se encontrava em Paris, uma das conferências do curso de *História Geral da Humanidade*, ministrado por Comte, e algum tempo depois, por ocasião de sua segunda viagem à Europa, iniciou amizade com ele, tendo-lhe inclusive oferecido um exemplar do *Opúsculo Humanitário*.² Depois da leitura do mesmo, Comte fez o seguinte comentário em uma carta de 30 de setembro de 1856, endereçada a Lafitte:

Desde que fiquei inteiramente livre, fiz as leituras excepcionais que espontaneamente prometera. O opúsculo em português, além de revelar-me que eu sabia indiretamente mais uma língua, inspira-me sólidas razões para esperar se torne a nobre dama,

¹ Lins, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol 322, 1967.

² Lins, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol 322, 1967, p. 20.

sua autora, dentro em breve, uma digna positivista, suscetível de alta eficácia para a nossa propaganda feminina e meridional.³

No mesmo ano da redação da carta, Nísia passou a morar em Paris com a filha. Em outubro de 1856, Comte novamente se refere a ela nos seguintes termos:

Em agosto devo, antes de mais nada, assinalar o meu primeiro contato direto com a nobre viúva brasileira que, a meu ver, apresenta, pelo coração, pelo espírito e pelo caráter, todos os indícios de uma preciosa discípula, se eu conseguir transformá-la suficientemente os hábitos metafísicos.⁴

Segundo Lins, Comte não confiava muito na plenitude da conversão de Nísia ao positivismo. Mesmo assim, alimentou a esperança de que um dia ela e a filha dirigissem o primeiro salão positivista, como podemos ver pela carta que Comte endereçou ao Dr. Audiffrent, em março de 1857:

Durante vossa visita de outono, comunicar-vos-ei especialmente as fundadas esperanças que me inspiram, para o nosso mais decisivo progresso, duas novas discípulas meridionais: uma nobre viúva brasileira, e, sobretudo, sua digna filha, contando respectivamente 47 e 22 anos. Estão em Paris há sete meses e tenho motivo de esperar que aqui se fixarão, de modo a poderem presidir o verdadeiro salão positivista que nos seria tão precioso. Ambas são eminentes pelo coração e suficientes quanto ao espírito. Acha-se, contudo, a mãe de tal modo imbuída dos hábitos do século XVIII, que pouco devemos esperar da plenitude de sua conversão, embora as suas simpatias remontem ao meu curso de 1851, cuja influência ela não pôde, entretanto, receber senão através de uma única das sessões [...]. Sua filha, porém,

³ Comte, A. *Correspondance inédite, 2ème série*, p. 195. *Apud* Lins, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol 322, 1967, p. 20. A referência a Comte está incompleta no livro de Lins.

⁴ Comte, A. *Douzième confession annuelle*. In: *Testament*. 2 ed. Paris, 1896, p. 236. *Apud* Lins, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol 322, 1967, p. 21. A referência ao texto de Comte está incompleta no livro de Lins.

comporta uma incorporação completa, que a mãe secundará sem rivalidade disfarçada.⁵

Optamos por reproduzir aqui os três trechos das cartas mencionadas porque eles nos serão úteis quando estivermos discutindo positivismo de Nísia. Além do fato de ter Comte frequentado a casa de Nísia em Paris, Lins menciona ainda um poema elegíaco, que ela escreveu em homenagem a Clotilde de Vaux, em 1857, e uma tentativa dela no sentido de que o filósofo francês, então doente, aceitasse ser atendido pelos “primeiros médicos” de Paris e que ele teria recusado cortesmente.⁶

Ainda segundo Lins, a influência de Comte sobre Nísia se encontra principalmente no livro *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*, de 1864, expressão da maturidade de nossa autora e que Adauto da Câmara considera inclusive ser a sua obra prima. Nesse texto encontram-se ecos da moral do positivismo e de sua teoria sobre a escravidão e a domesticidade. A crítica que Nísia ali faz a Napoleão I comprova não só a sua forte personalidade, mas também sua adesão a Comte, que tinha sido o único a criticar esse personagem por suas nefastas guerras de conquista. Lins ainda observa a existência de uma nota favorável à Religião da Humanidade em *Itinerário de uma viagem à Alemanha*, de 1857.⁷

⁵ Comte, A. *Lettres à divers*. 1ère partie, pp. 382-3. Apud Lins, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol 322, 1967, p. 21. A referência a Comte está incompleta no livro de Lins.

⁶ Lins, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol 322, 1967, p. 22-3. A expressão *primeiros médicos* parece referir-se aos maiores especialistas de Paris, profissionais ricos que Comte desprezava intelectual e moralmente (ver a carta dele a Nísia, de 24 de agosto de 1857, na qual ele declina o conselho da brasileira, em *Sept lettres inédites d'Auguste Comte a Mme. Nísia Brasileira*. Rio de Janeiro: au Siège Central de l' Apostolat Positiviste du Brésil, 1888, pp. 14-7). Mais sobre esse episódio quando estivermos avaliando as relações entre as ideias de Nísia e as de Comte.

⁷ Lins, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol 322, 1967, p. 24-5.

4.2. Peggy-Sharpe Valadares

Consideraremos agora Peggy-Sharpe Valadares, professora da Florida State University, uma das primeiras estudiosas de Nísia. Infelizmente, dos diversos textos que ela escreveu a respeito, só tivemos acesso à sua *Introdução* à edição de 1989 do *Opúsculo humanitário*.⁸ Dos aspectos ali discutidos, destacaremos apenas alguns, que consideramos mais relevantes para nossa discussão.

Para começar, Valadares pensa que Nísia foi profundamente influenciada por quatro filosofias políticas do s. XIX, a saber, a ilustração, o ideal romântico, o positivismo e o utilitarismo.⁹ No caso da filosofia da ilustração, Valadares sugere que o pensamento de Nísia a favor da mulher foi motivado pelos trabalhos de Rousseau, que, embora tenha elaborado um modelo de cidadania preocupado com a igualdade de direitos, revelou desinteresse em criar um espaço para a participação feminina na vida pública. O ideal romântico da feminilidade independente, que constituiu um desdobramento do iluminismo, estava ligado à ideia de que a reforma da sociedade começaria pela reforma da vida privada, através dos poderes do amor. Nos dois casos, a postura política por

⁸ Valadares, P. S. Introdução. In: Nísia Floresta. *Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. IV-LXIII. Os demais textos de Valadares, aos quais não tivemos acesso, sobre Nísia são as seguintes: Valadares, Peggy-Sharpe. Women and Social Reform in Nísia Floresta's *Opúsculo humanitário*. Brasil/Brazil, 1, 1 (Fall), 1988, 17 – 29; Valadares, Peggy-Sharpe. La mujer brasileña y la reforma social en el *Opúsculo humanitário* de Nísia Floresta. In Schulman, Ivan (Ed.), *Contextos: literatura y sociedad latinoamericanas del siglo XIX*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 1991, pp. 8-25; Valadares, Peggy-Sharpe (presented 1994, April). Maternal Myth vs. Social Reform in Nísia Floresta's 'A Mulher'. Paper presented at XXXVII Annual Foreign Language Conference, University of Kentucky, Lexington, KY, 1994; Valadares, Peggy-Sharpe. Nísia Floresta: 'Woman. Brasil/Brazil, 14, 8, 1995, 83 – 120; Valadares, Peggy-Sharpe. Educating Heroines with Nísia Floresta. Paper presented at I Congress of Brazilian Women Writers in New York, Brazilian Endowment for the Arts, New York, NY, 2009.

⁹ Nessa lista de correntes, Valadares usa a expressão *idealismo romântico*, mas está se referindo ao ideal romântico de feminilidade e não à corrente filosófica de mesmo nome que se desenvolveu na Alemanha. Por esse motivo, preferimos substituir essa expressão por *ideal romântico*, menos propensa a gerar confusão.

parte da mulher era desvalorizada. Foi só com o advento do utilitarismo que a situação se inverteu.¹⁰

Mas, antes do desenvolvimento do utilitarismo, entre 1820 e 1826, já apareceram os *Opuscules* de Comte, numa primeira etapa da apresentação das suas doutrinas positivistas. E Valadares considera improvável que seja mera coincidência o uso da palavra *opúsculo* no título da obra de Nísia de 1853, uma vez que o contato dela com as ideias de Comte se iniciou em 1851, por ocasião de sua primeira estada em Paris. Para Valadares, Nísia talvez não tenha realizado todas as esperanças de Comte quanto à divulgação do positivismo no Brasil. Mesmo assim, mais tarde em sua carreira, ela chegaria a situar-se plenamente no domínio do pensamento comtiano, o que já estaria sugerido em suas primícias como escritora.¹¹

Finalmente, a perspectiva utilitarista relativa aos direitos políticos iguais para homens e mulheres, exposta por Wollstonecraft, Mill e Bentham, enfatizou a noção de que as diferenças entre os sexos não são naturais, mas socialmente determinadas, podendo ser modificadas através de reformas dos costumes. Os utilitaristas estavam conscientes de que as mulheres não poderiam se desenvolver plenamente se não fossem reconhecidas como pessoas iguais na esfera pública.¹²

Para Valadares, a perspectiva de Nísia sobre a mulher e sobre a reforma da sociedade brasileira parece assimilar ecleticamente elementos dessas quatro correntes de pensamento. Isso implica inclusive numa tensão básica entre essas correntes, que teria afetado o pensamento de Nísia. Por um lado, ela estava apegada a certos modos tradicionais de pensar a mulher, ligados à

¹⁰ Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. XXII.

¹¹ Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. XXII-III

¹² Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. XXV.

ilustração e ao romantismo. Por outro, ela estava tentando libertar-se dessa tradição, em busca das filosofias mais liberais que medravam na metade do s. XIX.¹³ Assim, Nísia extraiu do positivismo e do utilitarismo algumas ideias centrais que ela incorporou em suas críticas à situação da mulher em sua época, como, p. ex., a ideia de *utilidade*, a de *igualdade entre a natureza masculina e a feminina*, a da *atuação da mulher na esfera pública* e a da *promoção da educação feminina*. Essas ideias estão na base das mudanças propostas para a sociedade brasileira no *Opúsculo*. Não é de espantar, portanto, que a opção de Nísia pelo abolicionismo, pelo republicanismo, pelo indianismo e pelo feminismo tenha sido atacada pelos seus adversários conservadores.¹⁴ E vale acrescentar que ela se preocupa não só com as mulheres das classes mais elevadas, mas também com as mulheres pobres, as da classe média, as escravas africanas e as indígenas.¹⁵

Ainda de acordo com Valadares, Nísia incorporou conceitos positivistas e utilitaristas ao seu pensamento, embora tenha assumido uma posição ambivalente na questão do determinismo biológico e ambiental. Ela aceitou a crença da época, segundo a qual a natureza humana é determinada pela história e pelo ambiente. Mas recusou o determinismo biológico, pois, para ela, um indivíduo não deve considerar-se imperfeito nem inferior simplesmente porque nasceu mulher. E viu claramente que, dos três fatores deterministas representados pela história, pelo ambiente social e pela biologia, o único que se poderia modificar era o do ambiente social, através de uma educação adequada.¹⁶

¹³ Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. XXV.

¹⁴ Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. XXVIII.

¹⁵ Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. XXXVII.

¹⁶ Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. XLI.

Passando ao *Opúsculo*, Valadares afirma que essa obra apareceu como uma anomalia no contexto cultural brasileiro da época, ao destacar a educação como meio de superação do problema da inferioridade feminina. Embora essa obra não revele uma divisão estrutural externa, ela possui uma organização temática interna que gira em torno dos seguintes temas: as condições universais da mulher através da história; a superioridade da educação da mulher européia; a situação da mulher no país; as recomendações para mudar essa situação; uma palavra de esperança para o futuro.¹⁷

Depois de apresentar resumidamente as ideias do *Opúsculo*, Valadares termina fazendo referência à exortação final de Nísia na obra, no sentido de que a mulher seja educada para enfrentar os desafios do futuro. Segundo essa intérprete, temos aqui uma nota de esperança que antecipa o binômio positivista *ordem e progresso*, mostrando que, antes mesmo de seu contato com Comte, Nísia já tinha elaborado por conta própria uma síntese pessoal que iria convergir posteriormente com o pensamento positivista.¹⁸

4.3. Constância Lima Duarte

Passemos agora a Constância Lima Duarte, a pioneira que, segundo Soihet, realizou uma excelente pesquisa sobre Nísia Floresta, autora até então praticamente desconhecida no Brasil. Duarte percorreu arquivos e bibliotecas do nordeste ao sul do país, bem como do exterior, em Portugal, na França e na Itália, para evidenciar a ação política, social e literária de Nísia.¹⁹ Defendeu sua

¹⁷ Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. XXXII.

¹⁸ Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. XLII.

¹⁹ Soihet, R. Nísia Floresta e mulheres de letras no Rio Grande do Norte: pioneiras na luta pela cidadania. Resenha de Lima Duarte, Constância. Nísia Floresta: vida e obra. Natal: Ed. da UFRN, 1995. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis: UFSC, vol. 13, nº 1, jan-abr 2005, pp. 193.

tese sobre essa última em 1991, na USP, sob orientação de Nadia Battela Gotlib.²⁰ Por esses e outros motivos, Duarte é considerada a intérprete mais importante de nossa autora. Os textos que utilizaremos de maneira combinada para expor sua interpretação são *Nísia Floresta: vida e obra* e *Nísia Floresta e seu projeto intelectual*.²¹

Conforme Duarte, Nísia deve ter sido uma das primeiras mulheres a romper os limites do espaço privado e a publicar textos em jornais da grande imprensa brasileira. Sua constante presença na imprensa nacional desde 1830 marca um dos traços de sua modernidade, sempre participando das questões polêmicas da época. Além disso, se observarmos o conjunto da obra de Nísia, perceberemos o diálogo que os textos realizam entre si, indicando um mesmo plano de ação. Seu propósito era formar e modificar consciências, visando a alteração do quadro ideológico social. O primeiro passo nessa trajetória foi dado em 1832, com a publicação do que Duarte pensa ser uma “tradução livre” de *Vindication of the rights of women*, de Mary Wollstonecraft. Um outro trabalho pioneiro é o poema *A lágrima de um Caeté*, com um posicionamento a respeito da difícil situação dos indígenas, o elogio da natureza e uma manifestação de lusofobia. Em *Páginas de uma vida obscura*, Nísia se posiciona em relação ao sistema escravocrata vigente no país, enaltecendo as qualidades do negro africano e defendendo um tratamento mais humanitário para os escravos. Por volta de 1870, Nísia aderiu apaixonadamente ao abolicionismo. Das viagens que ela fez pela Europa resultaram os livros *Itinerário de uma viagem à Alemanha* e *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*, que não são meros relatos, mas sim ricas e

²⁰Constancia Lima Duarte. *Nísia Floresta: Vida e Obra*. 3 vols. Tese de doutorado (USP). Orientador: Nadia Battella Gotlib. Data da Defesa: 30/10/1991. Dois dos volumes da tese trazem traduções ou edições de textos de Nísia. Infelizmente, não tivemos acesso a esse texto.

²¹ Ver Duarte, C. Lima *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Editora da UFRN, 1995. Ver também Duarte, C. Lima Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. (Org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Natal: Fundação Ulysses Guimarães, s/d, pp. 37-94.

detalhadas descrições dos locais por ela visitados e seus respectivos tipos humanos, com sensibilidade e erudição.²²

Com o objetivo de construir o “perfil intelectual” de nossa autora, Duarte faz um estudo abrangente de sua vida e sua obra. Essa última é discutida de três pontos de vista: a) a militância em torno do indianismo, do nacionalismo, do escravagismo, do feminismo e do positivismo; b) a militância a favor da educação feminina; c) os relatos de viagem pela Europa. De acordo com Duarte, a herança iluminista e a formação liberal de Nísia determinaram os ideais com que se identificou e as posições que assumiu. Nessa perspectiva, a defesa da pátria e do oprimido, seja ele o índio, o escravo ou a mulher, está sempre presente em seus escritos, tanto naqueles em português como naqueles em outras línguas.²³ No que segue, veremos como Duarte interpreta os dois primeiros pontos de vista mencionados, deixando de lado o terceiro, por possuir menor relevância filosófica.

No que diz respeito à militância de Nísia em torno do nacionalismo, Duarte analisa o texto *O Brasil*, que aparece em *Cintilações de uma alma brasileira*. Nele, Nísia descreve as belezas e a grandeza territorial do país, relata as principais lutas nacionais pela libertação e critica a colonização portuguesa. Os viajantes estrangeiros que construíram o que ela considerava uma falsa imagem do país também são criticados. E aqueles que ela considera justos em relação ao país são elogiados, como Humboldt, Saint-Hilaire e Rugendas.²⁴ Nísia também faz projeções com

²² Duarte, C. Lima. Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., pp. 38-40.

²³ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 86-7.

²⁴ Alexander von Humboldt (1769-1859), irmão do ministro e linguista prussiano Wilhelm von Humboldt, foi um cientista polivalente, que trabalhou em diversas áreas, como antropologia, física, geografia, geologia, mineralogia, botânica, etc. Realizou uma viagem exploratória pela América Central e pela América do Sul, entre 1799 e 1804, e outra pela Ásia Central, em 1829, que o tornaram mundialmente conhecido. Não pôde permanecer no Brasil, porque os portugueses o encontraram no país perto da fronteira com a Venezuela e o consideraram um possível espião. Entre outras obras, publicou uma *Viagem interminável pela América do Sul*.

relação ao futuro do país, que considera promissor. Esse sentimento nacionalista está presente em outros textos também, como *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*, e *Itinerário de uma viagem à Alemanha*.²⁵ Duarte também encontra traços de ufanismo nos textos da nossa autora.²⁶

A militância de Nísia quanto ao indianismo se encontra em *A lágrima de um Caeté*. De acordo com Duarte, o poema de Nísia trata também da Revolução Praieira, o que pode ter sido uma das causas do sucesso da publicação, a qual teve duas edições em 1849. Em virtude dessa composição, alguns acham que o livro é apenas sobre a Revolução Praieira e outros, que envolve dois textos distintos, um sobre o índio e outro sobre a revolta. Na verdade, o poema reúne dois dramas, ou seja, o do índio brasileiro espoliado pelo colonizador português e o dos liberais pernambucanos da Revolução de 1848-9. Aparentemente distintos, estes dramas acabam se entrelaçando no decorrer do poema, chegando mesmo a quase se identificarem. Segundo Duarte, isso está ligado ao fato de que o indígena se tornou, por volta do século XIX, personagem de inúmeros livros em prosa e em verso e também motivo de peças musicais e das artes plásticas, na Europa e no Brasil.²⁷

Auguste de Saint-Hilaire (1779-1853) foi um botânico e naturalista francês que viajou pelo Brasil entre 1816 e 1822, tendo escrito sobre os costumes e as paisagens brasileiras do s. XIX. Criticou bastante o governo de D. Pedro I, que não considerava à altura das necessidades do país, e expressou suas esperanças de que Pedro II, na época ainda uma criança, pudesse resolver o problema. Era contrário ao regime republicano instaurado nos demais países sul-americanos e achava que, com a monarquia, o Brasil caminhava lentamente em direção à civilização. Entre outras obras, escreveu *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce*, *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, *Viagem à província de S. Paulo*, *Viagem pelo distrito dos diamantes e pelo litoral do Brasil*, etc.

Johann Moritz Rugendas (1802-1858) foi um pintor alemão que viajou pelo Brasil entre 1822 e 1825, retratando o povo e os costumes encontrados. Em 1845, retornou ao Brasil e retratou membros da família real, tendo participado da Exposição Geral de Belas Artes. Retornou à Europa em 1846. Em 1835, publicou em Paris a *Viagem pitoresca no Brasil*, uma tradução francesa do texto alemão. Estudou os costumes dos escravos africanos, defendeu a abolição gradativa da escravidão no país, analisou os resultados negativos da colonização sobre os indígenas e alertou para o desenvolvimento do federalismo em Pernambuco.

²⁵ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 81-3.

²⁶ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 83-91.

²⁷ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 98-101.

Para Duarte, o poema foi escrito no calor do momento, por ocasião da morte de Nunes Machado, em 02 de fevereiro de 1849. Nele, Nísia recorda o passado histórico de Pernambuco, criticando a dominação colonial portuguesa e denunciando o extermínio dos primitivos habitantes da região. O poema não só faz violentas críticas aos portugueses opressores, mas também exalta os movimentos revolucionários, incitando a novas revoltas. Daí a censura sobre o mesmo.²⁸

Para Duarte, *A lágrima de um Caeté* reúne as duas maiores tendências do romantismo brasileiro: a questão indígena e as lutas político-sociais, ambas marcadas por forte carga nacionalista. Para realizar essa união, Nísia constrói dois tempos históricos, o da colonização e o do Império. No primeiro deles, o protagonista é o Caeté, que representa o índio brasileiro, e o antagonista, o colonizador português. No segundo momento, os protagonistas são os liberais, representados por Nunes Machado, e os antagonistas, os soldados do Imperador. Assim, o poema constitui um lamento tanto pela derrota do indígena quanto pela dos revoltosos de Pernambuco, vistas sob a mesma perspectiva do vencido e oprimido pela força dos vencedores.²⁹ Podemos constatar aqui o tom de libelo anticolonialista que perpassa o texto. Em lugar de uma idealização deformadora da figura do índio, temos uma denúncia da opressão. Nísia, diferentemente dos demais indianistas de sua época, reconhece e denuncia a perda da identidade cultural do índio através do contato com o colonizador.³⁰ E, depois da derrota dos praieiros, o dilema do Caeté consiste numa escolha entre atender à demanda escapista do Romantismo idealizador ou manter-se preso às condições reais de vida do indígena da época. E ele opta por afastar-se da civilização, buscando a liberdade no interior das matas. Temos aqui um

²⁸ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 109-10.

²⁹ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, p. 112.

³⁰ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 117-8.

posicionamento ideológico bem claro da narradora, para quem, entre defender ideais e sobreviver, o oprimido deve decidir pela sobrevivência longe da cidade.³¹

Nesse ponto, Duarte faz referência ao estudo crítico que Maria José de Queiroz realizou do indianismo hispano-americano, numa tese que abre novas perspectivas para o tratamento da questão. Segundo Duarte, neste trabalho a autora estabelece uma distinção entre *indianismo* e *indigenismo*. O primeiro termo designa a abordagem literária conhecida, baseada no mito do bom selvagem, que "pondera no índio a beleza, a força, o heroísmo", e se detém "sobretudo, em exterioridades".³² Já o segundo termo se refere a uma corrente muito mais legítima e concreta, pois "foge às considerações estéticas, ao exotismo, ao espetáculo. Indaga pelo homem. Nem mito, nem símbolo, nem herói. Criatura triste e miserável, espoliada e explorada pelos brancos, esquecida pela civilização". O indigenismo pretende tratar "o índio, *como ele é*".³³ O indianismo envolve um afastamento da realidade através da idealização do índio; o indigenismo busca aproximar-se da realidade mais triste do índio, marcada por suas derrotas. No entendimento de Duarte, o poema de Nísia aproxima-se bem mais do indigenismo do que do indianismo, pois dá a palavra ao índio e defende seu direito de lutar pela liberdade contra o colonialismo estrangeiro.³⁴ Nessa perspectiva, até mesmo o pseudônimo de

³¹ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 123-4.

³² Queiroz, Maria José de. *Do indianismo ao indigenismo nas letras hispano-americanas*. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia da UFMG para a cátedra de Literatura Hispano-Americana. Belo Horizonte, 1962, p. 95. *Apud* Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, p. 125.

³³ Queiroz, Maria José de. *Do indianismo ao indigenismo nas letras hispano-americanas*. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia da UFMG para a cátedra de Literatura Hispano-Americana. Belo Horizonte, 1962, p. 95. *Apud* Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, p. 125.

³⁴ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, p. 126-7.

Telesila, adotado por Nísia, revela a sua intenção de resistir sempre e enfrentar as dificuldades, tal como a heroína grega.³⁵

Quanto à militância de Nísia na questão da escravidão, Duarte a relaciona a *Páginas de uma vida obscura*, considerando, porém, que esse texto revela com mais contundência as contradições da nossa autora. De fato, ela, por um lado, denuncia a escravidão como inaceitável num país livre e cristão e, por outro, conta a história de vida de um escravo que termina na direção contrária às suas intenções.³⁶ A história e a atitude do escravo evidenciam o endosso da escravidão e a identificação do mesmo com Cristo. Duarte, seguindo Ronaldo Vainfas, vê a influência de Vieira na posição de Nísia. Com efeito, o jesuíta considera a escravidão uma virtude, um sacrifício a favor da alma. Se os homens são iguais perante Deus e se a alma é livre espiritualmente, podemos então desprezar a escravidão terrena.³⁷ O catolicismo funcionava simultaneamente como justificativa última da escravidão, pois através dele as almas africanas seriam salvas, e como elemento ideológico de manutenção do sistema, no nível do próprio escravo. E é no confronto entre a crítica à escravidão, apresentada no início da história, e o relato da vida de Domingos, entendida como um *exemplo*, que se evidenciam as contradições de Nísia. Aliás, essas contradições estavam presentes no pensamento liberal da época e se refletiam nas ambiguidades frequentemente apontadas. Em virtude disso, Duarte afirma que, se nos ativermos apenas às *Páginas de uma vida obscura*, concluiremos que Nísia não adota uma posição anti-escravocrata, endossando, pelo contrário, o sistema vigente. Sua única restrição é a de que esse sistema deveria ser mais humano.³⁸

³⁵ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, p. 130.

³⁶ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, p. 141.

³⁷ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 146-7.

³⁸ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 149-50.

Mas essa proposta é alterada posteriormente. Para Duarte, a pregação abolicionista explícita de Nísia se encontra não na história de Domingos, mas em *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*. Por ocasião da redação desse livro, Nísia já residia na Europa há mais de dez anos e se encontrava mais próxima dos movimentos de opinião pública contrários à escravidão. O apelo a favor dos escravos surge nas primeiras páginas da obra. E, ao denunciar os preconceitos da raça branca com respeito à raça negra, Nísia se coloca à frente do pensamento dominante em sua época, baseado em experiências pseudocientíficas que visavam provar a inferioridade da raça negra. Isso indica uma evolução no pensamento de Nísia, que começou com tímidos protestos, revelando seus conflitos e suas ambiguidades, até assumir finalmente uma posição de fato humanitária. Nesse momento, seu conceito de *escravidão* é ampliado a toda e qualquer forma de dominação de um ser sobre outro. Duarte pensa que, a partir de *Três anos na Itália*, Nísia passou a ser citada pelos positivistas como uma adepta e teve alguns de seus trechos mais fortes sobre a escravidão reproduzidos em suas publicações. É possível inclusive que os textos de Nísia tenham tido circulação entre intelectuais europeus importantes, contribuindo para motivar a intervenção da Junta Francesa de Emancipação junto a D. Pedro II para pedir-lhe a abolição da escravidão no país.³⁹

Passemos agora à militância de Nísia no caso do feminismo, que, segundo Duarte, lhe proporcionou notoriedade e possui dois aspectos: a) a luta a favor dos direitos da mulher; b) a luta a favor da educação feminina. Examinando em conjunto a obra de Nísia, Duarte constata que a maioria de seus textos abordam questões

³⁹ Duarte, C. Lima *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Editora da UFRN, 1995, pp. 162-4. A Junta Francesa de Emancipação foi uma sociedade fundada por intelectuais liberais franceses, cujo objetivo era lutar pela extinção do trabalho escravo. Vários escritores e professores faziam parte de seus quadros. Preocupados com a lentidão do processo da abolição no Brasil, eles enviaram uma mensagem a D. Pedro II, em julho de 1866, em que manifestavam seu estado de espírito e apelavam ao imperador para que terminasse a escravidão no país o mais cedo possível (Moura, C. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. S. Paulo: EDUSP, 2004, p. 228).

referentes à mulher. Em alguns deles, ela trata dos direitos e deveres da mulher; em outros, ela trata da educação feminina. O seu texto mais significativo em relação ao primeiro assunto é *Direitos das mulheres, injustiça dos homens*, que Duarte considera fundante do feminismo brasileiro. Isso é assim porque, como veremos mais à frente, essa intérprete equivocadamente acredita que, apesar de ter sido publicado como tradução livre de Mary Wollstonecraft, cujo nome de casada era Mrs. Godwin, o texto resultante na verdade seria um outro livro, escrito por Nísia a partir de uma apropriação antropofágica.

Ainda segundo Duarte, o tema mais importante em Nísia Floresta é a questão da educação como condição básica para a libertação da mulher em relação à situação de opressão em que se encontrava no s. XIX. Essa ideia é defendida principalmente em textos como *Opúsculo Humanitário, A mulher, Conselhos à minha filha, Discurso às educandas do Colégio Augusto, Daciz ou a jovem completa* (desaparecido), *Fany ou o modelo das donzelas* e *O abismo sob as flores da civilização*. Essas obras fundamentaram o exercício do magistério de Nísia Floresta.⁴⁰ Vejamos o caso das mais relevantes para nossa discussão.

Segundo Duarte, o *Opúsculo humanitário* se destaca nesse conjunto, pois apresenta um síntese do pensamento da autora sobre a educação da mulher.⁴¹ E nossa intérprete afirma que, enquanto em *Direitos das mulheres* Nísia rejeita a ideia de uma revolução radical nos costumes, a situação é outra no *Opúsculo*, em que ela defende a ideia de uma completa transformação no sistema

⁴⁰ Duarte, C. Lima. Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., p. 41.

⁴¹ Duarte, C. Lima. Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., p. 49.

educacional.⁴² Quanto ao plano educacional de Nísia para a mulher brasileira, que parece ter sido o objetivo fundamental do livro, Duarte o localiza na última parte do *Opúsculo humanitário* (Capítulos XL-LXII). Ali, segundo ela, podemos perceber o jogo de forças e de influências sobre Nísia:

Por um lado, próxima do pensamento liberal mais progressista; e, por outro, limitada por sua formação religiosa aos ditames conservadores do catolicismo.⁴³

Do lado liberal, Nísia defende que as escolas para meninas e meninos sejam em igual número e que o governo deveria fiscalizar a qualidade do ensino ministrado nas escolas. Ela protesta contra a proibição de acesso das meninas às escolas de nível secundário, denuncia as facilidades concedidas a estrangeiros para abrirem escolas no país e deplora o baixo nível intelectual da maioria das professoras. Do lado conservador, ao se deixar contaminar por ideias moralistas de fundo religioso ou até mesmo pelo positivismo, Nísia acaba por não contribuir para a melhoria da condição da mulher, aproximando-se perigosamente dos teóricos que tentava combater, como Rousseau e Gregory. Ela se identifica em parte com Kant, ao considerar a religião de um ponto de vista subjetivo, como o conhecimento de nossos deveres a partir de ordens divinas.⁴⁴ Para ela, a religião é forte o suficiente para

⁴² Duarte, C. Lima. Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., p. 54.

⁴³ Duarte, C. Lima. Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., p. 56.

⁴⁴ Essa aproximação entre Nísia e Kant só é feita por Duarte. Por esse motivo, não discutiremos no corpo do texto essa questão. Como, porém, a aproximação não nos parece correta, apresentaremos aqui uma breve ideia do que pensamos a respeito. Tomemos o caso de *Filosofia nos limites da simples razão* (Ver Kant, I. *Religião nos limites da simples razão*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008). De acordo com James DiCenso, com quem concordamos, Kant pretende ali traduzir as doutrinas religiosas históricas em termos da pura religião da razão. Ele considera as doutrinas do cristianismo a partir do viés luterano. Com esse procedimento, Kant tenta maximizar o sentido e a utilidade das doutrinas do pecado original, da encarnação, da redenção através da graça e da vida

garantir a vitória dos valores morais nas pessoas que a praticam. Daí sua tendência a definir a educação do ponto de vista da sociedade e não do indivíduo. Ora, com essas bases, a educação feminina proposta por Nísia não avança muito no que diz respeito às mudanças nas condições da mulher de seu tempo. A cultura geral seria útil apenas para melhor preparar a mulher nas suas responsabilidades de mãe de família. O poder feminino ficaria limitado à influência sobre os filhos. Nessas postulações contraditórias, Nísia se aproxima dos positivistas, que defendiam simultaneamente a ampla educação da mulher e a limitação de sua atuação ao domínio doméstico, e também dos higienistas, que julgavam necessária a educação feminina só para aplicação junto aos filhos.⁴⁵

numa comunidade redimida, usando como base as necessidades da razão prática. Kant está interessado numa concepção universal e não paroquial da religião. Para ele, a moralidade é independente das doutrinas religiosas tradicionais. Além disso, Kant afirma não apenas que há uma única religião verdadeira, mas também diversos tipos de fé. Com isso, o cristianismo e qualquer outra religião histórica eticamente orientada podem ser traduzidos em termos da única fé verdadeira (Ver DiCenso, J. J. *Kant's religion within the boundaries of mere reason: a commentary*. Cambridge-N. York: Cambridge Un. Press, 2012). Assim, graças a sua formação, Kant mantém a crença pietista na consciência moral interior como base da religião. Mas afasta-se do cristianismo ao colocar-se contra os seus rituais externos; ao elaborar uma concepção da Santíssima Trindade como um único Ser com três funções pessoais; ao avaliar de maneira independente os textos bíblicos; ao conceber a revelação não como progressiva e sim como tendo ocorrido uma única vez na história; ao ver Cristo não como personagem histórico e sim como representação do ideal moral presente em cada indivíduo de maneira inata; ao conceber uma lei moral inata na razão pura humana que não precisa de Cristo como mediador encarnado para estabelecer contato do homem com o Infinito; etc. Como podemos ver, Nísia e Kant podem ter algo remotamente em comum ao considerarem a religião de um ponto de vista subjetivo. Mas os dois certamente não vêem da mesma maneira o o conhecimento de nossos deveres a partir de ordens divinas, como pensa Duarte. Na católica Nísia, isso é dogma de fé, dado pela revelação divina. No pietista Kant, isso já está presente de maneira inata na razão humana. Desse modo, qualquer semelhança que possa haver entre os dois autores não decorre de uma improvável afinidade intelectual e constitui mera coincidência.

⁴⁵ Duarte, C. Lima. Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., pp. 56-9. O higienismo foi uma doutrina nascida na primeira metade do s. XIX, que considerava a doença um fenômeno social, envolvendo todos os aspectos da vida humana. De acordo com essa doutrina, a higiene constitui uma questão social, envolvendo medidas profiláticas, como, p. ex., o cuidado com o tratamento da água, a instalação de redes de esgoto, a coleta de lixo, etc.

Numa avaliação global do *Opúsculo humanitário*, Duarte afirma que nele Nísia faz uma distinção entre *emancipação* e *educação*, deixando a primeira para o Velho Mundo e a parte setentrional do Novo Mundo, e apelando à segunda para o caso específico do Brasil. Isso se explica pela enorme distância entre as situações culturais da Europa e da América do Norte e a do nosso país, distância essa de que Nísia estava bastante consciente. É por esse motivo que ela se concentra mais nos deveres da mulher brasileira, deixando de lado a reivindicação dos direitos de cidadania, diferentemente de Wollstonecraft, que privilegia os direitos antes de chegar aos deveres. Mas, se levarmos em conta as condições de vida das mulheres brasileiras e o acanhamento do ambiente intelectual da época, podemos compreender melhor as limitações de Nísia em comparação com as qualidades de Wollstonecraft. Assim, ao recuar em suas reivindicações, a autora brasileira cede de alguma forma à ideologia do sexo dominante de sua época. Mas, segundo Duarte, isso não diminui em nada o ineditismo de sua contribuição na denúncia dos preconceitos contra as mulheres do Brasil de sua época.⁴⁶

Para Duarte, as obras *Conselhos à minha filha*, *Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta* e *Abismo sob as flores da civilização* se inscrevem na tradição de prosa moralista de intenção doutrinária, comum tanto na literatura européia quanto na brasileira, principalmente pela inspiração dos fascículos do Marquês de Maricá, muito divulgados nos jornais da época. Todos esses textos estão ainda ligados à questão educacional, mas agora pretendem transmitir ensinamentos através de exemplos positivos de conduta, como no caso dos dois primeiros, ou de exemplos prejudiciais à sociedade, como no caso do terceiro. Em todos eles, estão presentes informações de caráter biográfico.⁴⁷ Por motivos de

⁴⁶ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 175-83.

⁴⁷ Duarte, C. Lima. Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., p. 61.

espaço, deixaremos de comentar aqui as análises que Duarte faz dos textos *Fany ou o modelo das donzelas* e *A mulher*.

Quanto à militância de Nísia em torno do positivismo, Duarte procura atenuar a forte ligação que os positivistas brasileiros estabeleceram entre as ideias dela e as de Comte, com base na amizade dos dois, na correspondência que mantiveram e no fato de ter ela acompanhado o cortejo fúnebre do pensador francês, ao lado apenas de três outras mulheres, todas positivistas. Mas, ao buscar evidências da adesão de Nísia ao positivismo, Duarte constata que essa adesão foi limitada. Com efeito, muitas das posições que ela assumiu, como a defesa da abolição, do moralismo e da educação feminina, p. ex., eram teses que iam além das doutrinas positivistas, sendo partilhadas por outras correntes da época. O texto *Um passeio no jardim de Luxemburgo* é considerado o mais “positivista” de Nísia, pois contém referências explícitas à doutrina e elogios a Comte. Ali, nossa autora reconhece o positivismo como a doutrina que enfatiza a importância e o papel da mulher e situa o fundador dessa filosofia como merecedor de homenagens em virtude disso. De acordo com Duarte, o narrador, no texto em questão, é o personagem mais velho, cujas ideias se identificam com as de Nísia.⁴⁸ O homem jovem não pode ser identificado por falta de dados. A mulher jovem, por fim, não se manifesta durante a discussão permanecendo ofuscada pelos outros dois personagens. Duarte sugere que essa mulher poderia ser Lúvia, a filha de Nísia que a acompanhava nos giros pela Europa, porque, nos seus relatos de viagem, a autora quase sempre ignora a moça, dando a impressão de que está viajando sozinha. Quanto aos elementos “positivistas” presentes no texto, Duarte menciona a ideia de *progresso*, envolvendo uma perfeita educação, capaz de desenvolver o lado bom dos povos e a ordem que os governa. Temos aqui uma formulação do lema positivista *ordem e*

⁴⁸ Essa hipótese, porém, é equivocada. Basta uma leitura superficial do texto para percebermos que o narrador não é nenhum dos três personagens, mas sim um observador onisciente, localizado numa metaposição e podendo ser identificado com a própria Nísia.

progresso. Além disso, o texto enfatiza a visão utópica da mulher e reconhece o seu papel na sociedade num tempo futuro. Há aqui também um diálogo com Comte nessa espécie de espera messiânica em relação a uma reforma social, moral e política da sociedade, em que a mulher se realizará plenamente como filha, esposa e mãe. Duarte vê nessa valorização da mulher a ligação de Nísia com o positivismo, apesar da independência de pensamento que ela manteve em relação a outros aspectos dessa doutrina. Nessa perspectiva, Duarte pensa que Nísia fez uma leitura pessoal do positivismo, destacando nele os pontos que mais atendiam aos seus interesses intelectuais. Isso lhe conferiu um “verniz positivista” que enganou a muitos intérpretes, que nela viram uma adesão completa às doutrinas comtianas. E, enquanto o pensador francês afundava na intolerância que rejeitava qualquer questionamento de seus dogmas filosóficos e na contradição entre o lema do *viver para outrem* e o autoritarismo da república positivista, reforçado pela disciplina despótica da religião da humanidade, Nísia encontrava outros rumos, caminhando em direção ao liberalismo revolucionário.⁴⁹

A discussão acima encerra a nossa apresentação da interpretação de Duarte relativa aos pontos de vista a partir dos quais ela considera o pensamento de Nísia Floresta. Conforme indicamos anteriormente, não levaremos em conta a parte em que Duarte analisa os relatos de viagem da nossa autora, por não possuírem a necessária relevância filosófica para serem aqui considerados.

Na *Conclusão* de seu importante estudo sobre Nísia, Duarte afirma que as filosofias políticas que influenciaram a brasileira, como o iluminismo, o idealismo romântico, o positivismo e o utilitarismo, merecem ainda estudos mais detalhados que determinem com mais atenção como foram assimiladas por ela, estabelecendo as semelhanças e as diferenças. Além disso, a

⁴⁹ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 183-98.

contribuição intelectual de Nísia impõe uma revisão da *brasiliana* mais conhecida, pois certamente ela escreveu páginas nesse gênero que merecem ser consideradas. A crítica brasileira costuma considerar de imporância menor a obra de nossa autora, mas isso ocorre porque os estudiosos da nossa literatura não levaram em conta a perspectiva adequada para efetuar essa avaliação. Nísia é não apenas integrante de nossa história literária, mas também uma mulher numa situação específica na história nacional. E não podemos esquecer que ela foi uma das raras mulheres de sua época a escrever nos jornais e a publicar livros sob uma ótica feminina. Ela chega inclusive a subverter a estética de seu tempo, ao escrever sobre outras terras, quando os românticos brasileiros só falavam do nosso país.⁵⁰

4.4. Maria Lúcia Pallares-Burke

Passemos a Pallares-Burke, com sua crítica à tese de Duarte de que o texto de *Direitos das mulheres, injustiça dos homens* seria uma adaptação livre das ideias de Wollstonecraft ao caso brasileiro. Em seu texto, intitulado *A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta*, Pallares-Burke afirma “com um misto de constrangimento e entusiasmo” que jamais houve a aclamada tradução para o português do polêmico livro da autora inglesa.⁵¹ Nísia não desempenhou o papel de difusora das ideias de sua predecessora. A tradução de *A vindication of the rights of woman* ainda está por ser feita.⁵² Pallares-Burke informa ter descoberto isso ao constatar que o

⁵⁰ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995, pp. 330-1.

⁵¹ Ver Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia. *A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta*. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, pp. 167-92.

⁵² Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia. *A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta*. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, pp. 168-9.

pretensão original inglês não era reconhecível no texto de *Direitos das mulheres*. Neste último, por exemplo, chama atenção a ausência absoluta de qualquer menção a Rousseau, figura central na argumentação de Wollstonecraft.⁵³ Nas palavras de Pallares-Burke:

Omitir Rousseau e substituí-lo pelo jovem Catão do início da era cristã e por um obscuro Potlos não parecia ser boa estratégia para angariar leitores para um texto ousado que não fazia nenhuma concessão às tradições e que, na verdade, se punha dura e abertamente a criticá-las.⁵⁴

Não há, de fato, referência a Rousseau em *Direitos*, mas sim a Catão, que é discutido às páginas 138-40. Além disso, há uma referência a certo Potlos, à página 118, que nem Duarte nem Pallares-Burke conseguiram identificar. Esse último ponto será esclarecido mais adiante.

A certa altura de sua pesquisa, Pallares-Burke começou a perceber semelhanças entre a tradução nisiana e o texto *Da igualdade dos dois sexos: discurso físico e moral em que se vê a importância de se desligar dos preconceitos* (1673), de François Poulain de la Barre, que ela classifica como um “cartesiano social”.⁵⁵ As semelhanças por ela encontradas foram as seguintes: a) não há engano mais “antigo e mais universalmente acreditado” do que a crença na diferenciação entre os sexos (Nísia, p. 118; Poulain, p. 4-5);⁵⁶ b) a ideia da superioridade masculina é tão

⁵³ Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, p. 171.

⁵⁴ Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, pp. 173.

⁵⁵ Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, pp. 175.

⁵⁶ Pallares Burke utilizou os seguintes textos para fazer a comparação: Floresta, N. *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Intr. e notas de Constância Lima Duarte. S. Paulo: Cortez, 1989, e

difundida que “avançar uma doutrina contrária a um prejuízo tão inveterado deve parecer um paradoxo” (Nísia, p. 118; Poulain, p. 5); c) as mulheres mereceriam o primeiro lugar na sociedade civil pela tarefa de criar filhos, a despeito do desprezo dos homens a esse respeito (Nísia, p. 124; Poulain, p. 86); d) “todos concordam em respeitar as pessoas à proporção de sua utilidade” (Nísia, p. 124; Poulain, p. 87); e) os homens podem passar sem príncipes, generais, etc., como no caso dos selvagens, “mas podem passar sem amas na sua infância?” (Nísia, p. 125; Poulain, p. 87); f) “as mulheres não deixarão jamais de ser necessárias” (Nísia, p. 125; Poulain, p. 87); g) enquanto “autores e ao mesmo tempo parte interessada”, os homens não possuem a imparcialidade necessária para decidir sobre a igualdade ou desigualdade entre os sexos (Nísia, p. 119; Poulain, p. 90).⁵⁷

Pallares-Burke relata que, com a comparação feita, grande parte do enigma sobre o que fez Nísia estava solucionada. Mas posteriormente ela descobriu que a verdadeira chave desse enigma estava num texto ainda mais esquecido que o de Poulain: *Woman not inferior to man*, de 1739, cujo autor ou autora se escondeu sob o pseudônimo de *Sophia, a person of quality*. Segundo Pallares-Burke, essa pessoa se apropria de partes substanciais do texto de Poulain, mas sem citá-lo, desenvolvendo assim uma crítica ao mesmo tempo cartesiana e apaixonada da ideologia patriarcal. Foi esse livro de Sophia, plagiado de Poulain, que Nísia traduziu. Assim, a pretensa “tradução livre” de Wollstonecraft foi o que poderíamos chamar de “plágio-tradução de outro plágio”, tirando

De la Barre, François Poulain. *The equality of the two sexes*. Lewiston/Lampeter/Queenston: Edwin Mellen Press, 1988. Nós tivemos acesso a edições diferentes: Aguiar Bezerra, G. B. de (Org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. s.l.: Fundação Ulysses Guimarães, s/d. e Poulain De la Barre, François. *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral, où l'en voit l'importance de se défaire des préjugés*. Paris: Jean du Puis, 1673. Em virtude disso, fizemos uma transposição dos números de páginas das edições por ela utilizadas para as nossas. Para referir-nos ao autor francês, optamos por usar *Poulain*.

⁵⁷ Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, p. 176.

alguns poucos erros sem importância e pequenas alterações, como a menção a um intrigante *Potlos*, que permanece inidentificável.⁵⁸ Como exemplos de alterações do texto de Sophia, Pallares-Burke cita as seguintes: a) “is not this the case with most of the Men, *our clergy not excepted?*” (Sophia, p. 5), traduzido como “eis aqui precisamente o caso em que se acha a maior parte dos homens: *os Judeus, os Maometanos, os Pagãos, todos se conduzem da mesma maneira*” (Nísia, p. 116-7);⁵⁹ b) “and as our sex, when it applies to learning, may be said *at least to keep pace with the Men*” (Sophia, p. 38), traduzido como “o nosso sexo aplicando-se às ciências *excede mito [sic] aos homens*” (Nísia, p. 145); c) “But granting Cato to be infallible in his assertions, what then? Have not Women as much right to be mistresses, as the Men have to be masters? No, says Cato. But why? *Because they have not. Such convincing arguments must make us fond of hearing him farther*” (Sophia, p. 31), traduzido como “mas suponhamos que Catão seja infalível em suas decisões, o que resulta daqui? Não têm as mulheres tanto direito de serem senhoras, como os homens? Não, diz Catão. Mas por quê? *Porque não têm argumentos assaz convincentes que nos excite a curiosidade de ouvi-los por muito tempo*” (Nísia, p. 139); d) “A *Schurman*, with a thesis in her hand, displaying nature in it's most innocent useful lights, wou'd have been as familiar a sight, as a Physician in his chariot, conning Ovid's *Art of Love*” (Sophia, p. 37), traduzido como “Um *Eclesiástico* com uma tese na mão explicando a Natureza em seus pontos mais inocentes e úteis, seria um objeto tão familiar como um Médico na sua carruagem

⁵⁸ Pallares-Burke, Maria Lúcia García. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, pp. 177-9.

⁵⁹ Ver Sophia, a person of quality. *Woman not inferior to Man: or, A short and modest vindication of the natural right of the fair-sex to a perfect equality of power, dignity, and esteem, with the men*. London: John Hawkins, 1739. Pallares-Burke utiliza a edição em fac-símile da Brenthan Press, 1975. Nós utilizamos uma edição de 1743 e indicamos os números das páginas de acordo com ela. Em todos os itens que seguem, os grifos marcando as diferenças são sempre nossos.

aprendendo de cor e [sic] arte de amor de Ovídio” (Nísia, p. 144);⁶⁰ e) “I think *it evidently appears*, that there is no science, office, or dignity, which Women have not an equal right to share in with the Men” (Sophia, p. 55), traduzido como “Julgo, pois, *ter provado de uma maneira evidente*, que não há ciência, empregos e dignidades, a que as mulheres não tenham tanto direito de pretender como os homens” (Nísia, p. 159); f) “I myself was accidentally witness to the diverting scene of a *journeyman taylor’s beating his wife about the ears with a neck of mutton*, to make her know, as he said, her sovereign lord and master” (Sophia, p. 15), traduzido como “Já fui testemunha da cena divertida de um *homem de baixa condição, pondo um sinal na testa da mulher* para lhe fazer ver, unicamente, dizia ele, que era seu senhor” (Nísia, p. 126); g) “but yet they are of opinion, that even such of us are most remarkable [...], still betray something which speaks the *imbecility of our sex*” (Sophia, p. 19), traduzido como “mas ainda assim dizem, que essas dentre nós, que são mais recomendáveis [...], deixam escapar todavia alguma coisa de *fraqueza do sexo*” (Nísia, p. 129).⁶¹

Uma vez comprovada a “artimanha” de Nísia, Pallares-Burke tenta explicá-la. Ela exclui de início duas possibilidades. A primeira seria que Nísia agiu motivada pelo desejo de ser identificada como a autora do texto. Com efeito, ela apenas queria ser considerada a mediadora de ideias progressistas europeias. A segunda seria que Nísia agiu motivada pela pérfida ambição de fazer Wollstonecraft passar por plagiária. Mas é difícil imaginar que tenha ocorrido a Nísia a hipótese de que algum leitor brasileiro fosse conhecedor do texto de Sophia e identificasse o plágio, atribuindo-o a

⁶⁰ No original inglês, Sophia se refere à holandesa Anna Maria van Schurman (1607-1678), que, em virtude de seus altos dotes intelectuais, foi um paradigma das realizações femininas nas discussões sobre o feminismo a partir do s. XVII.

⁶¹ Ver Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, p. 179, nota 28; 188.

Wollstonecraft e não à tradutora.⁶² A partir dessas considerações e da análise das circunstâncias da vida de Nísia, Pallares-Burke procura explicar de outra maneira a “travessura literária” da nossa autora. Ela argumenta que, ao atribuir a obra de Sophia a Wollstonecraft, Nísia atingia dois objetivos. Em primeiro lugar, prestava homenagem a uma mulher intrépida e pouco reconhecida, cuja vida se assemelhava à dela própria. Em segundo, conferia ao texto a autoridade que gozavam as ideias e hábitos ingleses entre nós. Desse modo, se Wollstonecraft não era suficientemente revolucionária no seu escrito, era famosa e polêmica o suficiente para garantir um público de brasileiros interessados em lê-la. E Sophia, apesar de esquecida na Europa, é que teria mensagem importante para os brasileiros. Ao atribuir a Wollstonecraft a autoria de *Woman not inferior to man*, Nísia estava a dizer que essa era a obra mais condizente com alguém que desafiara as convenções sociais.⁶³ Com o passar do tempo, porém, o impulso mais revolucionário de Nísia se inibiu. A tradução do texto de Sophia era um ato revolucionário e marcou a fase inicial de uma trajetória intelectual que iria no futuro recuar para propostas menos radicais e talvez mais realistas.⁶⁴ E mesmo se o regozijo pela tradução de Wollstonecraft não mais se justifica entre nós, as letras e o feminismo brasileiro têm motivos maiores para se orgulhar da façanha de Nísia.⁶⁵

⁶² Pallares-Burke, Maria Lúcia García. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, p. 184.

⁶³ Pallares-Burke, Maria Lúcia García. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, pp. 186-7.

⁶⁴ Pallares-Burke, Maria Lúcia García. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, p. 189.

⁶⁵ Pallares-Burke, Maria Lúcia García. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, p. 192.

Duarte escreveu uma réplica ao importante artigo de Pallares-Burke, intitulada *Nísia Floresta: incompreensão em relação à sua genialidade*.⁶⁶ Ali, ela reconhece que o artigo de Pallares-Burke é resultado de pesquisas minuciosas e conserva o mérito de ter descoberto outros pensadores que influenciaram Nísia além de Wollstonecraft, como Poulain e Sophia. Mas Duarte não concorda com as acusações de “plágio” e de “travessura literária”, feitas por Pallares-Burke. Com efeito, não faz sentido falar de *plágio* no caso de algo que foi escrito há cerca de cento e sessenta anos. A ideia de *plágio* implica mera imitação. *Travessura literária*, por sua vez, sugere uma brincadeira impensada, o resultado de um ato inconsequente. E Duarte não acredita ser esse o caso de Nísia, que, na opinião dela, não fez uma tradução nem plagiou a inglesa ou qualquer outro autor. O que ela de fato fez foi apropriar-se das ideias sobre o tema que circulavam na época, adaptando-as à realidade brasileira. *Direitos* possui a intencionalidade e o projeto político da autora, que se estende por todos os quinze títulos que publicou no Brasil e na Europa.⁶⁷

Para Duarte, no seu cerne, *Direitos* se aproxima em vários aspectos de *Rights of Woman* de Wollstonecraft ou do livro de Poulain. Mas eles se distanciam, tomando cada um o seu rumo de acordo com as motivações dos respectivos autores, os seus públicos e as condições da mulher em cada país. E a originalidade de Nísia está nas apropriações antropofágicas que realizou em relação a autores estrangeiros. Ela se apropria do texto europeu para superá-lo, como pode ser inferido pelo acréscimo da expressão *injustiça dos homens* no título da obra. Assim, o que realmente importa é o fato de Nísia ter citado Catão, como Poulain de la Barre, e não Rousseau, como Wollstonecraft. E o maior desvio com relação à escritora inglesa, a Poulain de la Barre e a Sophia está na

⁶⁶ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: incompreensão em relação à sua genialidade*. *Ciência & Trópico*, Recife, v. 26, n. 2, jul/dez 1998, pp. 253-60.

⁶⁷ Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: incompreensão em relação à sua genialidade*. *Ciência & Trópico*, Recife, v. 26, n. 2, jul/dez 1998, pp. 253-5.

Conclusão de Direitos, em que Nísia afirma não ter tido a intenção de revoltar as mulheres contra os homens nem de transformar a ordem das coisas. O gesto de Nísia, não compreendido por Pallares-Burke, deve ser lido como uma estratégia do dominado que usa a linguagem do dominador para jogá-la contra o próprio dominador. Ao invés de “plágio”, temos aqui um gesto de legítima defesa, numa apropriação e desconstrução de escritos europeus na perspectiva da periferia, visando à construção de um outro texto. A informação de Nísia, de que se tratava de um texto “livremente traduzido” é um importante detalhe que não pode ser desprezado. É justamente nessa declaração de “liberdade” que está explicitado o posicionamento de Nísia em relação aos autores que a precederam. Mesmo que essa atitude seja vista como “pirataria” intelectual, é preciso relativizá-la como representando um gesto de defesa do oprimido diante do centro produtor de discursos e, mais ainda, como o Grito do Ipiranga da mulher brasileira diante da sociedade patriarcal.⁶⁸ Os equívocos envolvidos por essa discussão serão por nós discutidos e esclarecidos mais à frente.

4.5. Sônia Valério Marinho Lúcio

Vejamos agora o caso de Sônia Valéria Marinho Lúcio, outra estudiosa de Nísia a ser considerada, pois produziu uma tese de doutorado a respeito da obra *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*.⁶⁹ Embora a tese se refira a um dos relatos de viagem de Nísia, cuja relevância filosófica é menor, a *Apresentação* e a *Introdução* oferecem algumas discussões importantes sobre o pensamento de nossa autora. De acordo com Marinho Lúcio, Nísia percorreu os caminhos desses países de acordo com um modelo

⁶⁸ Duarte, C. Lima. Nísia Floresta: incompreensão em relação à sua genialidade. *Ciência & Trópico*, Recife, v. 26, n. 2, jul/dez 1998, pp. 255-60.

⁶⁹ Ver Marinho Lúcio, S. V. Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro *Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce* (Vol I - 1864; Vol II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999.

que poderia ser denominado *viagem romântica*. Essa última surgiu após a Revolução Francesa e as Guerras Napoleônicas, sendo realizada por ingleses, franceses, russos e alemães. A Itália era um destino comum, que mais tarde foi ampliado para a Espanha, a Grécia e países do Oriente. Marinho Lúcio menciona neste ponto Michel Butor, que, no livro *Le voyage et l'écriture*, de 1974, relata que quase todos os grandes escritores europeus tinham enveredado pelas estradas e pela literatura de viagem em meados do s. XIX.⁷⁰ Aos poucos, mulheres também começaram a engrossar o público de viajantes, como no caso de Nísia e sua filha. Em geral essas mulheres pertenciam à classe média e viajavam graças às conquistas femininas na educação, que criaram para elas novas oportunidades de trabalho e despertaram desejos por novos conhecimentos.⁷¹

Para nossa discussão, o ponto mais importante do estudo de Marinho Lúcio está nas críticas que ela faz a Nísia. Como boa leitora do século XX, Marinho Lúcio confessa que gostaria de encontrar na nossa autora uma feminista combativa. Mas o que ela encontrou foram contradições em uma mulher que, por um lado, prega a resignação, a entrega ao outro, a vida doméstica, a dedicação exclusiva ao ensino dos filhos, e que, por outro lado, afirma que o casamento não é a única função para a mulher, aconselhando as jovens procurar em si mesmas a segurança e felicidade; uma mulher que, por um lado, denuncia tiranos e apoia insurreições populares para libertar a pátria e os escravos, achando que a Grécia de sua época precisava não de um rei, mas de um republicano como Washington, e que, por outro lado, considera

⁷⁰ Marinho Lucio, S. V. *Introdução*. In: *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol I - 1864; Vol II - sd 1872?) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, p. V-VI.

⁷¹ Marinho Lucio, S. V. *Introdução*. In: *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol I - 1864; Vol II - sd 1872?) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, p. XIV.

estar o Brasil vivendo sob uma monarquia bem resolvida, quando comparada com as demais repúblicas da América do Sul; uma mulher que, por um lado, da mesma maneira que muitas outras de seu século, sente-se atraída pela figura de Byron, identificando-se com a alma desgarrada e incompreendida do poeta, e que, por outro lado, lamenta os seus desmandos em Veneza; uma mulher que, por um lado, viajava com a filha Lívia de 28 anos, que tinha sido por ela educada e que tinha recebido e recusado dois pedidos de casamento na Itália, e que, por outro lado, tratava essa filha se fosse uma criança, deixando-a sempre na sombra, numa atitude inquietante para o leitor de hoje, estudioso de psicologia; uma mulher que, por um lado, defende a participação da mulher brasileira na sociedade e que, por outro, não faz qualquer referência às escritoras brasileiras do seu tempo em nenhum de seus textos.⁷² Essas críticas serão avaliadas e discutidas oportunamente.

4.6. Charlotte Hammond Matthews

Outros estudos extremamente importantes de Nísia foram feitos por Charlotte Hammond Matthews. Em 2005, quando se chamava Charlotte Elizabeth Liddell, escreveu uma tese de doutorado sobre a brasileira, orientada por Hilary Owen, e um artigo sobre a questão da amamentação materna no Brasil e na França do s. XIX.⁷³ Posteriormente, mudou seu nome para

⁷² Marinho Lucio, S. V. *Introdução*. In: *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol I - 1864; Vol II - sd 1872?) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, p. XIX.

⁷³ Ver Liddell, Charlotte Elizabeth. *Brazil's first feminist? Gender and patriotism in the works of Nísia Floresta*. PhD Thesis. Un. of Manchester. 2005; Liddell, Ch. E. "Nature, nurture and nation: Nísia Floresta's engagement in the breast-feeding debate in Brazil and France". *Feminist Review*, 78, 2005, pp. 69-82. Rachel Skinner escreveu também uma dissertação de mestrado (Master of Arts Thesis) sobre Nísia, mas bastante inspirada em Liddell. Por esse motivo, não a discutiremos aqui. Ver Rachel Davidson Skinner. *Nísia Floresta: Setting a Foundation for Feminist Literature in Brazil*. A thesis submitted to the faculty of Brigham Young University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Department of Spanish and Portuguese. Brigham Young University, 2013.

Charlotte Hammond Matthews, tendo ainda publicado vários trabalhos sobre Nísia. Dentre eles, destacam-se o artigo *Entre ‘texto fundante’ e ‘travessura literária’: pensando as raízes de Nísia*, de 2010, e o excelente livro *Gênero, raça e patriotismo nas obras de Nísia Floresta*, de 2012, no qual essa autora retoma sua tese de doutorado e faz uma análise bastante abrangente, objetiva e inovadora do pensamento da brasileira.⁷⁴ Como esses últimos cobrem praticamente tudo o que Matthews produziu sobre Nísia e por motivos de espaço, limitar-nos-emos à discussão dos mesmos.

Começamos pelo artigo *Entre ‘texto fundante’ e ‘travessura literária’: pensando as raízes de Nísia*. Nele, Matthews faz uma revisão da polêmica em torno da “tradução livre” de Wollstonecraft, questionando algumas das hipóteses levantadas por Pallares-Burke a respeito de *Direitos* e das motivações de Nísia para recorrer a um texto obscuro em inglês. Isso permite a Matthews avaliar o que as verdadeiras origens do texto significam para um estudo da obra subsequente de Nísia e por sua posição no cânone brasileiro.⁷⁵ Ao redigir esse artigo, Matthews parte do pressuposto de que Nísia, aos vinte e dois anos, encontrou a versão francesa de *Woman not inferior to man*, traduziu-a para o português e, por alguma razão, atribuiu a autoria do texto a Wollstonecraft e não à anônima Sophia.⁷⁶ Isso significa que Matthews, ao escrever o artigo, ainda não tinha conhecimento da verdadeira fonte francesa usada para a tradução, de modo que algumas de suas hipóteses a respeito são equivocadas. Por esse

⁷⁴ Ver Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nísia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012; Matthews, Ch. H. (2010). Between "founding text" and "literary prank": reasoning the roots of Nísia. *Ellipsis* 8 (2010), pp. 9-36. Charlotte Matthews cita Charlotte Liddell em seus textos como se se tratasse de outra pessoa, não deixando claro que mudou de nome após 2005. A informação de que na verdade os dois nomes pertencem à mesma pessoa foi-nos dada por Scott Mahler, Commissioning Editor and Managing Editor da Editora Tamesis, que publicou o livro *Gender, race and patriotism in the works of Nísia Floresta*.

⁷⁵ Matthews, Ch. H. Between "founding text" and "literary prank": reasoning the roots of Nísia. *Ellipsis* 8, 2010, p. 10.

⁷⁶ Matthews, Ch. H. Between "founding text" and "literary prank": reasoning the roots of Nísia. *Ellipsis* 8, 2010, p. 16.

motivo, iremos restringir-nos aqui a apresentar e discutir apenas os pontos relevantes que significam novas informações e não dependem dos equívocos existentes.

Um dos pontos que nos interessa é a análise que Matthews faz de algumas diferenças que Pallares-Burke encontra entre o texto inglês de Sophia e a tradução de Nísia. Matthews alega que, quando tinha vinte e dois anos, Nísia era fluente em francês e possivelmente em italiano, mas que ainda não conhecia o inglês. Por esse motivo, ela deve ter conhecido o texto de Sophia em sua versão francesa. Desse modo, para efeito de comparação entre os textos envolvidos, Matthews usa não a versão inglesa original de 1739, mas sim uma versão francesa publicada em 1751, intitulada *Le triomphe des dames*.⁷⁷ Em sua comparação, Matthews procura mostrar que as diferenças entre o original em inglês e a versão em português não constituem inovações de Nísia, mas se explicam pelas diferenças já existentes entre o original em inglês e sua versão em francês, que serviu de base para a subsequente tradução feita pela brasileira do francês para o português. Matthews discute três casos em especial. O primeiro deles revela as seguintes diferenças entre o original inglês e a tradução de Nísia:

Upon the strength of this prejudice, they adhere to it as the only true one, and without ever examining into it, or comparing it with others; they condemn all beside it as erroneous. Is not this the case with most of the *Men*, our clergy not excepted? (Sophia, p. 31).

A versão em português é a seguinte:

Além deste prejuízo eles se ligam fortemente a ela como a única verdadeira, e sem se darem ao trabalho de examinar ou compará-la, condenam todas as outras como errôneas. Eis aqui precisamente o caso em que se acha a maior parte dos homens:

⁷⁷ Ver Anônimo. *Le triomphe des dames. Traduit de l'anglois de Miledi P*****. Londres: 1751. Matthews poderia ter utilizado também a versão francesa de 1750, *La femme n'est pas inférieure à l'homme*, cujo texto é idêntico, com exceção do título e outras adaptações menores.

os Judeos, os Mahometanos, os Pagãos, todos se conduzem da mesma maneira (*Direitos*, p. 58).

Isso faz supor que Nísia teria feito uma adaptação no final da frase traduzida. Quando, porém, comparamos com a parte final da versão francesa, a diferença se explica:

Voilà précisément le cas dans lequel se trouvent la plus grande partie des hommes: les Juifs, les Mahometans, les Payens, tous se conduisent de même. (*Le triomphe*, p. 58).

O segundo caso envolve uma diferença entre a versão francesa e a tradução para o português. Em *Le triomphe*, lemos “et, comme on peut dire que notre sexe va aussi loin que les hommes” (p. 88), ao passo que, em *Direitos*, temos “o nosso sexo [...] *excede muito* aos homens” (p. 66).⁷⁸ Matthews argumenta que a diferença não é tão grande assim, pois a tradução de Nísia coaduna com o sentimento predominante no texto original, servindo apenas para tornar a frase mais consistente com a afirmação feita no parágrafo seguinte, de que “plusieurs femmes ont surpassé les hommes” (*Sophia*, p. 38; *Le triomphe*, p. 89; *Direitos*, p. 66).

O terceiro e último caso considerado por Matthews envolve o que poderia ser considerado uma atenuação da descrição da tirania dos homens sobre as mulheres. No texto original de *Sophia*, lemos:

a journeyman taylor’s beating his wife about the ears with a neck of mutton, to make her know, as he said, her *sovereign lord* and *master*. And yet this, perhaps, is as strong an argument as the best of their sex is able to produce, tho’ conveyed in a greasy light (*Sophia*, p. 55).

Comparando com a versão francesa, temos uma primeira atenuação em que o pedaço de carne ossuda do pescoço de um

⁷⁸ Matthews não cita a passagem do original inglês, que é equivalente à versão francesa e reza: “and as our sex, when it applies to learning, may be said at least *to keep pace with the Men*” (*Sophia*, p. 38). Os grifos em todas as citações são nossos.

carneiro que atinge a cabeça da mulher desafortunada se transforma num pedaço de pão, menos perigoso. Comparando com a tradução de Nísia, temos uma segunda atenuação, em que o pedaço de pão se transforma apenas em um sinal que o homem tirânico faz na testa da mulher. Concordando com Pallares-Burke, Matthews pensa que, ao fazer essa atenuação, Nísia estava adaptando a sua tradução às circunstâncias brasileiras, evitando inspirar maiores tiranias e grosserias para com as suas compatriotas. Com essa análise, Matthews procura mostrar que a tradução de Nísia é bem mais fiel à versão francesa do que Pallares-Burke sugere.⁷⁹

Outro ponto que nos interessa no artigo de Matthews está no que ela considera serem as reais intenções de Nísia com sua tradução. Essa intérprete britânica pensa que o único traço genuinamente esclarecedor de *Direitos*, do qual é possível extrair conclusões claras e firmes sobre suas intenções, é a pequena *Dedicatória*, através da qual Nísia introduz sua tradução. Ali, ela espera que o livro possa produzir efeitos sobre as brasileiras e os acadêmicos do país, aos quais ele é dedicado. Com relação às brasileiras, Nísia espera que suas patricias procurem educar-se e tentem permanecer virtuosas o tempo todo. E sua sugestão de que as mulheres merecem a mais alta consideração na sociedade é claramente diversa das alegações de Sophia. Afinal de contas, uma alta consideração não é a mesma coisa que a posição mais elevada exigida para as mulheres por Sophia. É verdade que Nísia reconhece as condições miseráveis das mulheres e admite que elas possam ter pequenos empregos, indicando que não se opunha à participação feminina na esfera pública do trabalho remunerado, mas esse apelo é tímido e se afasta bastante das exigências feitas por Sophia. Com relação aos acadêmicos brasileiros, Nísia espera que no futuro, quando estiverem ocupando cargos políticos, sejam

⁷⁹ Matthews, Ch. H. Between "founding text" and "literary prank": reasoning the roots of Nísia. *Ellipsis* 8, 2010, pp. 17-9.

capazes de fazer justiça à situação das mulheres no país. Ela não está seduzida por sonhos impossíveis de revolução, mas apenas por reformas possíveis. Essa sua posição constitui uma clara tentativa de atenuar o desafio colocado pelo texto traduzido, mas reitera a renúncia mais forte e mais surpreendente feita pela própria Sophia na sua conclusão. Matthews considera extremamente significativo que Nísia inclua em sua dedicatória precisamente o anticlímax presente na conclusão de Sophia e não os argumentos revolucionários que caracterizam a maior parte do texto original. Desse modo, a contribuição de Nísia na dedicatória parece indicar que eram os elementos mais conservadores da argumentação de Sophia que a atraíram ao texto e que tais elementos permanecem no restante da carreira literária da brasileira.⁸⁰

Os demais pontos levantados por Matthews dizem respeito à reavaliação do lugar ocupado por Nísia no feminismo brasileiro e ao grau de concordância entre as ideias dela e as de Sophia. Com relação ao primeiro ponto, Matthews pensa que o fato de Nísia ter feito apenas uma tradução do texto de Sophia implica em que *Direitos* não mais possa ser considerado a obra fundante do feminismo brasileiro. Acompanhando Hilary Owen, Matthews pensa que esse privilégio passa a pertencer a *Diálogos*, um curto texto cartesiano da gaúcha Ana Barandas, publicado como parte de uma coletânea intitulada *O ramallete ou flores escolhidas no jardim da imaginação*, de 1845.⁸¹ Ali, Barandas defende o direito

⁸⁰ Matthews, Ch. H. Between "founding text" and "literary prank": reasoning the roots of Nísia. *Ellipsis* 8, 2010, pp. 27-9.

⁸¹ Hilary Owen é uma professora de português e estudos luso-africanos da Un. of Manchester, especializada nos escritos de mulheres portuguesas, brasileiras e moçambicanas, além de temas como feminismo, estudos de gênero e teoria pós-colonial. Foi orientadora da tese de doutorado de Matthews, quando ainda se chamava Charlotte Liddell.

Ana Eurídice Eufrosina de Barandas (1806-?) nasceu em Porto Alegre, filha de uma família burguesa conservadora e bem de vida. Ela provavelmente foi educada em casa. Casou-se aos dezesseis anos com Joaquim Pena Penalta, um advogado português, com quem teve duas filhas. Entre 1833 e 1837, morou na mesma rua que Nísia em Porto Alegre e muito provavelmente fez amizade com ela. Por algum tempo, Barandas viveu no Rio, para escapar da violência da Guerra dos Farrapos (1835-45).

das mulheres à participação política, revelando clara influência da tradução de Nísia. Além disso é quase certo que as duas mulheres se conheceram e eram provavelmente amigas, uma vez que moravam próximas uma da outra em Porto Alegre.⁸² Desse modo, Barandas é que mereceria o título de primeira feminista do Brasil. Mesmo assim, a tradução de Nísia quase certamente desempenhou um papel central no nascimento da escrita feminista no país. Embora o *status* de Nísia sofra com essa reavaliação, sua contribuição ainda tem de receber o valor que merece, uma vez que o simples fato de traduzir um texto tão radical quanto o de

Retornou a Porto Alegre em 1841. Divorciou-se do marido em 1843, possivelmente em virtude do adultério por ele cometido. Contra os costumes da época, ela conseguiu registrar em cartório, com colaboração do próprio ex-marido, um acordo de divórcio que a tornava responsável pelas duas filhas e lhe permitia manter a propriedade adquirida através do casamento. Seus escritos foram reunidos na obra *Ramalhetes ou flores escolhidas no jardim da imaginação*, publicada em 1845 e republicada no final do s. XX (ver Barandas, A. E. E. de. *Ramalhetes ou flores escolhidas no jardim da imaginação*. 2 ed. Porto Alegre: Nova Dimensão; EDIPUCRS, 1990). Trata-se de uma coleção de textos da autora, incluindo sonetos de amor, um conto alegórico intitulado *A queda de Safo*, um relato nostálgico da destruição de seu lar na infância, intitulado *Lembrança saudosa*, uma estória romântica, intitulada *Eugênia ou a filósofa apaixonada*, e um texto feminista intitulado *Díálogos*. Neste último, ela descreve um debate entre uma jovem chamada Mariana, seu pai extremamente conservador, Huberto, e Alfredo, um primo mais jovem e intelectualmente mais aberto do que o tio. A moça joga seus interlocutores um contra o outro, aproveitando-se do contexto violento da guerra farroupilha para argumentar que as mulheres possuem as mesmas ou até melhores habilidades argumentativas que os homens. Ela acaba quase convencendo o primo, mas não o pai, de que as mulheres deveriam poder participar dos debates políticos ao menos para preservar suas vidas, sua honra e a propriedade da família, além de apoiar seus homens na conservação da unidade do país sob a coroa de D. Pedro II. Como *Direitos das mulheres, injustiça dos homens* foi apenas uma tradução do texto de Sophia, *Os Diálogos* de Ana de Barandas constituem a primeira defesa, feita por autora brasileira, dos direitos femininos à participação na vida pública e política no país, embora não argumentem a favor do voto da mulher e recebam seu impulso a partir de uma noção conservadora de *propriedade*. Como temos notícia da existência de exemplares de *Direitos das mulheres, injustiça dos homens* a partir de 1833 em Porto Alegre, é provável que Barandas conhecesse esse texto e tenha sofrido influência dele. (Essas informações foram extraídas de Ana de Barandas: a liberal feminist for her times. In: Davies, C., Brewster, C. and Owen, H. *South American Independence. Gender, Politics, Text*. Liverpool: Liverpool Un. Press, 2006, pp. 228-39).

⁸² De acordo com Hilda Agner Hübner Flores, as duas podem ter-se conhecido através de Manoel José de Freitas Travassos, que era amigo de Ana de Barandas e José Pena Penalta, tendo sido padrinho do casamento dos dois em 1822. A filha de Manoel Travassos casou-se com o irmão de Manoel Augusto Faria Rocha, companheiro de Nísia, possibilitando a ligação da família dela com a de Ana de Barandas. Esse parece ter sido o elo que liga as duas escritoras. Ver Hübner Flores, H. A. Parte I. Ana Eurídice Eufrosina de Barandas. Vida e Obra. In: Barandas, A. E. E. de. *O ramalhete*. 2 ed. Porto Alegre: Nova Dimensão; EDIPUCRS, p. 40-1.

Sophia já era um ato revolucionário. E mesmo enquanto tradução, *Direitos* continua sendo o primeiro grito de união na luta pela emancipação das mulheres brasileiras. Além disso, apesar de apresentar em sua obra um tom menos militante do que em *Diálogos*, Nísia se destaca entre as feministas brasileiras de seu tempo pelo fato de que, diferentemente delas, continuou a escrever e publicar extensamente sobre o tema da condição feminina por toda sua vida. É verdade que ela acabou por produzir uma obra conservadora a esse respeito. Mas é a sua preocupação constante e sua contribuição para a discussão da posição da mulher na sociedade que garantem o seu papel dominante no cânone feminista do Brasil.⁸³

Com relação ao segundo e último ponto, Matthews pensa que, ao escolher o texto de Sophia para traduzir, Nísia não discordava fundamentalmente das teses centrais ali defendidas, incluindo a capacidade da mulher para ocupar os mais elevados e difíceis cargos públicos. Sua disposição em traduzir as ideias de Sophia e sua própria vida de escritora, diretora de colégio e viajante, entrando em diálogo com alguns dos mais importantes pensadores de sua época, certamente indicam que ela não acreditava estar a vida pública para além das capacidades da mulher. No estudo dos escritos autorais de Nísia e do papel crescentemente privado e familiar que ela defende para as mulheres, a percepção dessas suas convicções subjacentes nos ajuda a compreender o processo pelo qual ela chegou à sua posição final a respeito do lugar da mulher na sociedade. Fica claro que Nísia não exclui as mulheres da esfera pública porque acredita que elas não tenham capacidade, mas sim porque essa atividade não se encaixa na sua visão da mulher. Essa percepção também nos ajuda a demonstrar a força das várias influências intelectuais que moldam sua obra, desde o pensamento iluminista até o liberalismo

⁸³ Matthews, Ch. H. Between "founding text" and "literary prank": reasoning the roots of Nísia. *Ellipsis* 8, 2010, pp. 30-1.

européu de sua época, como, p. ex., o discurso predominantemente católico sobre a maternidade no Brasil e na Europa e a crescente influência do positivismo, através de sua amizade com Augusto Comte.⁸⁴

Passemos agora ao livro *Gênero, raça e patriotismo nas obras de Nísia Floresta*, em que, como dissemos, Matthews faz uma análise bastante abrangente e inovadora do pensamento da brasileira, envolvendo os seguintes aspectos: a “tradutora de Wollstonecraft”, a educadora, a feminista, a indianista, a abolicionista e a patriota.⁸⁵ Infelizmente, não teremos condições de espaço para discutir todos os pontos levantados por Matthews em seu livro. Por esse motivo, restringiremos a discussão aos aspectos mais relevantes da sua interpretação de Nísia.

De acordo com Matthews, a vida da brasileira foi cercada de mitos e desinformações, alguns dos quais persistem até hoje, por meio de uma construção hagiográfica da escritora e de sua obra. O objetivo de Matthews é promover uma reavaliação desinteressada do lugar que Nísia ocupa no cânone brasileiro, bem como das muitas alegações que são feitas a respeito de sua obra.⁸⁶ Com isso, Matthews não pretende contestar a posição imensamente importante de Nísia no interior do desenvolvimento da escrita das mulheres e do feminismo no Brasil. A sua expectativa é que seu estudo possa servir para assegurar o lugar de Nísia no cânone brasileiro, embora com algumas modificações inevitáveis, a partir de uma fundamentação mais imparcial e mais sólida.⁸⁷

⁸⁴ Matthews, Ch. H. Between "founding text" and "literary prank": reasoning the roots of Nísia. *Ellipsis* 8, 2010, pp. 31-2.

⁸⁵ Mathews, Ch. H. Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012.

⁸⁶ Mathews, Ch. H. Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 1.

⁸⁷ Mathews, Ch. H. Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 9.

Ao discutir a situação de Nísia enquanto “tradutora de Wollstonecraft”, Matthews reafirma as hipóteses por ela já assumidas no artigo *Entre “texto fundante” e “travessura literária”*. Como nessa época ainda não possuía todas as informações a respeito da versão do texto de Sophia em francês efetivamente utilizado por Nísia para fazer a tradução, Matthews constrói hipóteses mais ou menos equivocadas sobre o que aconteceu.⁸⁸ Essas hipóteses não precisam ser discutidas aqui. Mas há um aspecto da argumentação de Matthews que merece nossa consideração, quando ela faz referência a um trecho de *A moreninha*, de Joaquim Manoel de Macedo, em que Carolina, a personagem principal, revela ter lido Wollstonecraft. Embora não tenhamos mencionado, esse trecho já tinha sido discutido por Duarte e Pallares-Burke. Na referência feita, tudo indica que o livro mencionado por Alencar é a tradução de Sophia feita por Nísia. Matthews reconhece que esse fato é o único exemplo concreto da influência de *Direitos das mulheres e injustiça dos homens* sobre escritores brasileiros da época, mas provavelmente a repercussão desse texto foi além dessa única instância. De longe, a mais importante ressonância está nos *Diálogos* de Ana de Barandas. Assim, embora não tenha sido autora do primeiro escrito feminista no país, Nísia, com sua tradução, desempenhou um papel fundamental no nascimento dessa tendência literária no país.⁸⁹

Para analisar Nísia enquanto educadora, Matthews leva em conta a carreira de professora de Nísia, a educação por ela prescrita e as discrepâncias entre esses dois aspectos de sua vida. Matthews também identifica os argumentos de Sophia em defesa de uma educação igual para a mulher e rastreia a influência dos mesmos na obra de Nísia. As concordâncias e divergências entre Sophia e Nísia, bem como o envolvimento dessa última com o

⁸⁸ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 16-22.

⁸⁹ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 25-6.

ensino revelam suas motivações, suas ideias e as influências que recebeu, segundo Matthews.⁹⁰

Na segunda metade do s. XIX, o discurso masculino defendia melhorias na educação da mulher, com vistas aos benefícios que isso traria para a nação. Os argumentos eram porém de caráter patriarcal, pois os benefícios em questão estavam voltados sobretudo aos cidadãos masculinos brancos. Focada no interesse nacional, Nísia também adota esse discurso masculino. Entretanto, ao sugerir que a educação é a única via da mulher para a felicidade, *status* social e autonomia espiritual, Nísia também apresenta a educação como oferecendo alguns benefícios pessoais para a mulher.⁹¹ Embora o uso desse argumento por Nísia possa refletir parcialmente a influência dos primeiros gestos esboçados em direção à reavaliação nacionalista da educação feminina, esse uso também a posiciona à frente do movimento, como uma fonte de inspiração para escritores posteriores. Tobias Barreto, p. ex., usa o mesmo argumento em 1879, na Assembleia Provincial Pernambucana, ao dizer que o maior desenvolvimento intelectual dos homens em relação às mulheres se devia não à natureza, mas à sociedade. Entretanto, do mesmo modo que Nísia, ele acrescenta que não defende direitos iguais nem emancipação política para as mulheres.⁹²

Ainda conforme Matthews, na segunda metade do s. XIX, as discussões sobre a educação feminina enfatizavam o papel de esposa e de mãe, destacando as melhorias que adviriam para a

⁹⁰ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 29.

⁹¹ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 31.

⁹² Costa, Emilia Viotti da. Patriarchalism and the myth of the helpless woman. In: *The Brazilian Empire: Myths and Histories*. Revised. ed. London: Un. of North Carolina Press, 2000, pp. 247-65. *Apud* Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 32. Não tivemos acesso à versão inglesa do livro de Costa. A versão em português que consultamos é a seguinte: Costa, Emilia Viotti da. *Da Monarquia à República. Momentos Decisivos*. 9 ed. S Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2010. Aqui, o trecho relevante de Costa se encontra às pp. 520-1.

nação se as mulheres tivessem um melhor tratamento no interior da família. Matthews pensa que Nísia foi típica nesse procedimento, mas difere de suas contemporâneas que também trataram do assunto, porque colocou a teoria em prática ao dirigir seu colégio. E um dos aspectos mais intrigantes da intervenção de Nísia no debate em questão está no fato de que o foco na virtude e nos deveres domésticos, em seus escritos, está em conflito com a sua prática educacional no Colégio Augusto.⁹³

Quanto à teoria educacional de Nísia, Matthews pensa que a decisão dela de traduzir o texto de Sophia sugere que a brasileira se identificava com as ideias da autora britânica. Todavia, conforme mencionado, o radicalismo de Sophia está em contradição com os escritos posteriores de Nísia. A coincidência mais clara nas posições das duas autoras está na identificação que ambas fazem da educação deficiente como a causa principal da condição da mulher. Em virtude disso, elas concordam nos aspectos que seguem. Sophia, em sua argumentação, conclui que todas as faltas das mulheres podem ser atribuídas à falta de educação. E ataca duramente os homens por privarem a mulher desse direito. Ora, isso envolve uma associação entre *educação* e *virtude* que constitui a posição assumida por Nísia em seus escritos posteriores à tradução do texto de Sophia. Mas a brasileira é menos veemente do que a britânica em suas críticas aos homens. Um outro ponto de contato está na ênfase de Sophia no fato de que a educação feminina interessa igualmente homens e mulheres, produzindo uma vida mais feliz e mais harmoniosa para todos, sem os usuais conflitos entre os sexos. Embora essa mesma ideia possa ser encontrada nos escritos de Nísia, ela pensa que a melhoria não vem do conhecimento, mas sim da virtude feminina despertada por uma educação adequada.⁹⁴

⁹³ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 32-3.

⁹⁴ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 37-8.

Ao discutir os escritos de Nísia no Brasil voltados para a educação, Matthews faz referência a *Conselhos à minha filha*, a *Fany, ou o modelo das donzelas*, e ao *Discurso que a suas educandas dirigiu N. F. B. Augusta em 18 de dezembro de 1847*. Matthews pensa que a mensagem comum desses três textos é a de que a educação, baseada numa doutrina moral e católica adequada, constitui o único caminho para a virtude, a qual corresponde ao único meio pelo qual uma mulher pode cumprir corretamente seus deveres e atingir a felicidade.⁹⁵ Matthews passa a seguir para o *Opúsculo*, de 1853, o primeiro texto escrito por Nísia depois de sua viagem inicial à Europa. Esse é indubitavelmente o seu texto brasileiro mais ambicioso, voltado inteiramente para uma discussão e defesa da educação feminina, na opinião de Matthews. O *Opúsculo* oferece uma clara evidência do avanço das ideias de Nísia, desde a publicação dos três textos didáticos mencionados, sugerindo que ela foi bastante influenciada por sua experiência na Europa. Aqui, a tensão entre uma postura liberal e uma conservadora se torna particularmente visível. Além disso, apesar da diferença de objetivos em relação a Sophia, ainda aqui encontramos alguns pontos de semelhança com os argumentos dessa última. Por exemplo, ambas argumentam que a inteligência não tem sexo; que a fraqueza física não impede a mulher de estudar. Além disso, ambas criticam o desejo deliberado dos homens de reprimir e controlar as mulheres. Embora o tom seja mais moderado em Nísia, ela considera as ações dos homens a esse respeito não apenas tolas, como quer Sophia, mas também impatrióticas. Essa mudança sutil, mas significativa, revela o quanto o contexto da independência brasileira e o discurso da construção da nação levaram a um redirecionamento fundamental das ideias que Nísia extraiu do texto de Sophia. Com essa mudança de enfoque, a brasileira consegue esconder o seu desafio ao

⁹⁵ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 40-7.

conservadorismo prevalente no país por trás de uma fachada de devoção patriótica.⁹⁶

De acordo com Matthews, o *Opúsculo* foi a última obra de Nísia a concentrar-se na educação feminina e o seu desvio desse foco reflete sua mudança definitiva para Paris em 1856 e o fim de sua carreira de professora. A partir de então, Nísia se preocupa em identificar o papel da mãe educadora, favorecendo a ação materna na formação das crianças de ambos os sexos na tenra infância. Nessa fase, os esforços dela como professora são enfaticamente apresentados como resultantes de uma vocação patriótica e até mesmo de um sacrifício, mas nunca como uma ocupação em busca de realização pessoal ou como necessidade financeira. Essa autoconstrução como patriota parece ser uma tentativa de reconciliar a sua própria vida pública com a esfera exclusivamente privada de ação que ela então atribuiu à mulher.⁹⁷

E é essa contradição fundamental entre os escritos de Nísia e sua realidade pessoal que, na opinião de Matthews, não só torna a análise da sua posição em educação tão difícil de deslindar, mas também revela as forças que afetavam seu trabalho. A vida de Nísia sugere que ela estava convencida da igualdade de inteligência entre homem e mulher e da capacidade desta última para receber uma educação igual à masculina. Mas há uma separação entre, de um lado, essa crença fundamental e sua prática na própria vida de Nísia e, de outro, a definição de *educação* que aparece em seus escritos. Tudo indica que ela colheu recompensas intelectuais e financeiras consideráveis a partir de seu incomum conhecimento e parece que pretendia partilhar essas vantagens com suas alunas, embora não estivesse disposta a incluir isso na retórica de dever patriótico que elaborou para si mesma e para todas as mulheres em seus escritos. As referências contínuas de Nísia à igualdade de

⁹⁶ Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 48-59

⁹⁷ Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 60-2.

inteligência nos dois sexos desafia um dos princípios fundantes do patriarcalismo. Mas o radicalismo potencial dessa posição é derrotado nos escritos de Nísia, em virtude da incapacidade dela em abandonar a avaliação católica da virtude feminina que limita a esfera de influência da mulher ao sentimento, nos moldes da ginolatria positivista. Em síntese, Nísia está encurralada no paradoxo inevitável do feminismo liberal inicial, no qual cada avanço para a mulher, por menor que seja, só pode ser atingido através de um apelo aos interesses dos homens. Isso implica perder de vista a noção de *direitos da mulher*.

Ao estudar o feminismo de Nísia, Matthews identifica dois papéis no cerne da sua concepção de *mulher*: os deveres da maternidade e a tarefa de guardiã moral e regeneradora do homem. Para Matthews, esses dois papéis correspondam a aspectos essenciais de um mesmo discurso feminino de construção da nação, no qual a mulher aparece como produtora e influenciadora de cidadãos. Essa perspectiva sobre a mulher é central para a construção da democracia liberal patriarcal e acaba por prender Nísia no interior da esfera privada.⁹⁸

Matthews identifica ainda certas discrepâncias entre o *Opúsculo* e a obra subsequente de Nísia, publicada na Europa. Algumas delas parecem resultar da percepção das necessidade de cada auditório por parte da brasileira. Mas outras refletem a influência de correntes intelectuais diferentes em sua obra, em particular do positivismo, depois do estabelecimento de sua amizade com Comte. A visão nisiana da mulher como regeneradora e guia do homem no caminho do verdadeiro progresso é inegavelmente comtiana, mas uma consideração mais detalhada da obra da brasileira revela que seu compromisso com o positivismo não é fácil de explicar.⁹⁹ Uma outra possível influência

⁹⁸ Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 65.

⁹⁹ Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 66-7.

de Comte sobre Nísia estaria no afastamento dessa última, em seus últimos escritos, da questão da igualdade da mulher em relação ao homem. Essa questão é substituída pela defesa explícita da superioridade moral da mulher, superioridade essa que caminha lado a lado com a inferioridade social e financeira, colocando-a numa situação de infantilidade contínua. O conceito de *mulher* como guardiã moral já está renunciado no *Opúsculo*, mas vai ser na obra posterior, depois do retorno à Europa e de um envolvimento maior com o positivismo, que Nísia atribuirá categoricamente à mulher o sublime ofício de regeneradora do homem. Isso confere à mulher uma real influência no desenvolvimento da nação, no interior de um discurso patriótico.¹⁰⁰

Para Matthews, o que mais atraiu Nísia em direção ao pensamento de Comte foi sem dúvida o papel regenerador da mulher. Isso fica bastante claro em *Um passeio pelo jardim de Luxemburgo*. Mas Matthews observa que Nísia é seletiva em relação aos aspectos do positivismo que ela adota, admitindo, p. ex., a capacidade intelectual da mulher, coisa que não ocorre em Comte. Todavia, com a exaltação do papel regenerador, Nísia acaba aderindo a um discurso androcêntrico, que reduz a esfera de ação e a autonomia da mulher, tornando-a mero objeto de veneração vazia. Isso pouco difere da concepção rousseuniana, que vê a mulher como adorno e que Nísia critica enfaticamente. Na verdade, a mulher continua sendo um “ornamento”, só que agora é sua beleza espiritual e não física que constitui objeto de veneração. E a influência regeneradora da mulher deve ser exercida nos limites do lar. Ao defender isso, Nísia repete não apenas Comte, mas também as noções que prevaleciam em sua época e nas propostas iluministas de construção da sociedade.¹⁰¹

¹⁰⁰ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 71-3.

¹⁰¹ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 73-4.

De acordo com Matthews, a definição de *mulher* em Nísia é dominada pelas relações familiares, levando ao motivo dominante de suas discussões sobre o assunto, a saber, a “santíssima trindade” da filha, esposa e mãe, à qual, por vezes, é acrescentada a quarta dimensão da *irmã*. O papel de *filha*, embora esteja sempre presente na definição nisiana de *mulher*, é pouco caracterizado nos textos da brasileira, ficando restrito a uma atitude passiva e obediente, em que todo o poder e influência estão nas mãos da progenitora. O papel de *esposa* é o de uma amiga prudente e devotada, de uma companheira inseparável do marido, assegurando a felicidade, harmonia, limpeza e a administração financeira do lar. E, nessa visão da esposa ideal, fica claro que a capacidade particular de autossacrifício por parte da mulher desempenha um papel significativo. De acordo com Matthews, temos outra vez, nessa concepção ingênua e idealizada de força na fraqueza, uma possível influência de Comte.¹⁰²

A mudança de posição a respeito do casamento, quando comparamos o *Opúsculo* com os escritos europeus posteriores de Nísia, também aparenta revelar influência do positivismo, segundo Matthews. Para essa última, com efeito, Nísia não parece condenar completamente o divórcio no *Opúsculo*, uma vez que afirma ser a ausência dessa instituição na França uma das causas de infelicidade e de problemas sociais. Já nos escritos europeus, essa postura aparentemente mais liberal em relação à indissolubilidade do casamento tende a desaparecer, sugerindo alguma influência de Comte, para quem o casamento é não apenas indissolúvel, mas também compulsório para todos os cidadãos.¹⁰³

Outro ponto que revelaria a influência do positivismo sobre Nísia seria o fato de que, enquanto o *Opúsculo* está preocupado primariamente com a educação das filhas pelas mães, *A mulher*,

¹⁰² Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 75-7.

¹⁰³ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 78.

em contraste, amplia essa preocupação para a educação também dos filhos. Ora, Comte vê na educação dos filhos uma das contribuições mais valiosas da mulher para a sociedade positivista ideal.¹⁰⁴

Para Matthews, Nísia faz apenas uma breve consideração sobre o trabalho feminino fora do lar no *Opúsculo*. Embora ela defenda o emprego remunerado para mulheres das classes pobres, ela falha na proposta do tipo de educação prática que facilitaria isso. A sua relutância em engajar-se inteiramente na questão das mulheres pobres ou trabalhadoras pode ser em parte a resposta inevitável de uma escritora que trata de um assunto que vai além de sua experiência. Mas também é claro que o emprego feminino entra em conflito irreconciliável com o papel regenerador da mulher tal como concebido por Nísia. Ela é incapaz de negar que a oportunidade de ganhar dinheiro é essencial para muitas mulheres, não podendo condenar aquelas que trabalham, embora sugira que as mesmas poderiam cumprir seus deveres domésticos “sagrados” se não o fizessem. Todavia, diferentemente de Comte, o projeto regenerador de Nísia para a mulher não envolve uma reestruturação completa da sociedade. Por esse motivo, ela aceita as realidades econômicas de sua época e permite que as mulheres continuem trabalhando, embora isso as impeça de realizar sua verdadeira missão.¹⁰⁵

Em sua avaliação geral do feminismo de Nísia, Matthews afirma que a leitura de sua obra mostra como o humanismo de Sophia, defendendo a absoluta igualdade intelectual das mulheres em relação aos homens, que inicialmente encontra eco na obra da brasileira, aos poucos perde força diante da adesão crescente da nossa autora a uma visão da mulher baseada na superioridade moral. Essa mudança em parte reflete a influência do positivismo

¹⁰⁴ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 79.

¹⁰⁵ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 85-7.

sobre Nísia. Mas Matthews pensa que a posição da brasileira foi sobretudo profundamente moldada pelo seu enfoque crescentemente patriótico, que atuou lado a lado com representações iluministas da família como fundamento da nação e com a revalorização feminista relacional da mulher no s. XIX através do prisma da diferença biológica. Essa última projeta a mulher no interior da esfera privada do lar, continuando a vê-la como produtora de cidadãos. O envolvimento de Nísia com a questão da amamentação materna revela a extensão em que o patriotismo dirigiu sua visão da mulher, oferecendo ainda uma boa percepção das interseções entre essa mesma visão e os problemas de classe, gênero e raça na sua escrita. Esse envolvimento revela também as dificuldades por ela encontradas na tentativa de reconciliar suas propostas com sua própria identidade de membro pertencente à elite branca do país e, mais ainda, com sua imagem de um Brasil “civilizado”, formado por uma classe média branca.¹⁰⁶

No que diz respeito ao indianismo de Nísia, Mathews analisa o poema *Lágrima de um Caeté*. Nele, o Caeté está localizado no momento presente da autora, e não no passado colonial, o que representa uma diferença em relação aos outros indianistas da época. E o motivo para essa diferença está em que a verdadeira motivação de Nísia para escrever o poema foram os eventos contemporâneos da Revolução Praieira. O seu objetivo principal era defender e dar apoio ao ideal federalista da revolta e ao seu herói vencido, Nunes Machado. Assim, em última instância, *Lágrima* constitui antes uma expressão pela causa nativista e federalista e uma elegia a Nunes Machado do que um lamento pela condição do índio. Nessas circunstâncias, é surpreendente que o poema tenha sido publicado logo depois que a revolta foi abafada.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 87-8.

¹⁰⁷ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 93-5.

No poema, o índio Caeté é sobretudo um recurso literário, uma construção romântica, uma alegoria para o povo brasileiro. Nísia pode ter escolhido esse índio em parte por razões geográficas, uma vez que suas tribos viviam no norte da Bahia e no sul de Pernambuco. Mas o que deve tê-la atraído mais fortemente foi o fato de que os caetés se recusaram a aliar-se às forças colonizadoras portuguesas e em consequência foram submetidos a um duro tratamento. Assim, Nísia encontrou no índio Caeté uma figura para representar Pernambuco, marcado pelo nativismo e pelo desejo de independência. Com isso o Caeté se torna um símbolo para o dualismo político e indianista do poema, de tal modo que não apenas ele é pernambucano, mas também o verdadeiro pernambucano se identifica com ele. E é justamente nesse uso do Caeté como um símbolo de nativismo e federalismo que o poema propõe seu desafio mais fundamental à ideologia unificadora do movimento literário indianista.¹⁰⁸ Segundo Matthews, uma das diferenças mais impressionantes entre o retrato do índio brasileiro feito por Nísia e o de outros indianistas seus contemporâneos está nas duras críticas que ela dirige às tribos que se aliaram aos portugueses. Um dos criticados é Antônio Filipe Camarão.¹⁰⁹ Para Nísia, com efeito, os grandes traidores do país são os portugueses. A atitude de vilificação desses últimos era típica da primeira fase da literatura indianista, mas Nísia se destaca também aqui, porque ela está criticando não apenas os lusitanos, mas também – e principalmente – a elite política centralizadora e conservadora sob o comando de D. Pedro II.¹¹⁰

¹⁰⁸ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 96-7.

¹⁰⁹ Índio brasileiro da tribo potiguar, que se chamava Poty ou Potiguaçu significando respectivamente *camarão* ou *camarão grande*, antes de se converter ao catolicismo e ser batizado como Antonio Filipe Camarão. Nasceu entre 1580 e 1600, tendo sido educado pelos jesuítas. Aprendeu a ler e a escrever, além de adquirir noções de latim. Lutou ao lado dos portugueses por ocasião das invasões holandesas do Brasil, tendo participado de várias batalhas. Morreu em consequência dos ferimentos sofridos durante a Batalha de Guararapes, em 1648.

¹¹⁰ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 104-5.

Em sua análise, Matthews critica a tese de Duarte, segundo a qual o foco de Nísia na derrota e destruição do índio permitem considerar o poema mais *indigenista* do que *indianista*. Para Matthews, essa afirmação não interpreta adequadamente a motivação de Nísia para escrever o poema e subestima consideravelmente a idealização e alegorização do Caeté. Na verdade, *Lágrima* é um lamento pela derrota da Praieira e pela morte de seu líder. Nessa perspectiva, o índio deve ser uma figura trágica e derrotada, do mesmo modo que Nunes Machado. Matthews pensa que a motivação primária por trás do retrato do Caeté é a de usar uma imagem romântica para embelezar o tom lamentoso do poema. Duarte vê em *Lágrima* evidências para a compreensão de Nísia sobre a situação infeliz do índio de sua época. Em oposição a isso, Matthews sugere que consideremos seus últimos escritos para avaliar, por um lado, a percepção de Nísia em relação aos índios “reais” e, por outro, seu projeto para eles na sociedade brasileira do s. XIX.¹¹¹

Além disso, segundo Matthews, enquanto no poema Nísia defende claramente o direito do Caeté à terra face à invasão portuguesa, no *Opúsculo* ela é muito mais ambígua: embora o índio ainda tenha direito inegável às riquezas do Brasil, essas últimas não mais pertencem somente a ele. Matthews pensa que esse contraste entre *Lágrima* e o *Opúsculo* destaca a natureza do papel do Caeté no primeiro texto, em que ele representa figurativamente o “verdadeiro” sentimento nativista e federalista pernambucano. Mas o que distingue mais agudamente a consideração do índio por Nísia no *Opúsculo* está no seu foco específico nas mulheres indígenas. Ela as descreve nos mesmos termos que usa para as mulheres brancas, empregando a mesma retórica e atribuindo-lhes valores equivalentes. E, como seria de esperar, Nísia constrói a mulher indígena no interior da mesma

¹¹¹ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nísia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 101-2.

identidade doméstica relacional, como esposa e mãe, com que ela caracteriza suas companheiras brancas. Na visão de Nísia, a mulher indígena boa e patriota deve incorporar a cultura branca brasileira e dar as costas à sua herança cultural. E, apesar de afirmar que a mulher indígena deve receber uma educação igual à de suas contrapartes “civilizadas”, Nísia não acredita que ela também mereça um *status* social igual ao das mulheres brancas. Desse modo, ela fracassa em atribuir um real valor à forma de vida tradicional e aos sistemas de crenças das mulheres indígenas, vendo-as apenas de um ponto de vista cristão branco e essencialmente europeu em sua origem e que se autodefine como *civilizado*.¹¹²

Com base nas considerações acima, Matthews vê, na obra de Nísia, três construções diferentes do índio, com três diferentes objetivos. Na primeira delas, no poema *Lágrima*, o índio aparece como representante perfeito do povo pernambucano. Na segunda, no *Opúsculo*, ele aparece como um bárbaro que precisa ser civilizado, mas ao preço de abandonar sua identidade cultural. Na terceira construção, nos textos europeus de Nísia, o índio aparece como distinto da população brasileira branca “genuinamente civilizada”, como uma antítese de uma identidade nacional construída a partir da e para a Europa.¹¹³

Matthews avalia também a reputação de Nísia na questão do escravismo. Para tanto, ela analisa os escritos relevantes da brasileira sobre o assunto, tanto os publicados no Brasil como os publicados na Europa. No caso dos primeiros, Matthews leva em conta *Lágrima de um Caeté*, *Opúsculo humanitário*, *Páginas de uma vida obscura*, *Passeio ao aqueduto da Carioca* e *O pranto filial*. Por motivos de espaço, porém, consideraremos apenas o *Opúsculo* e *Páginas*.

¹¹² Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 114-8.

¹¹³ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 120.

No caso do *Opúsculo*, Matthews pensa que essa obra, ao descrever a escravidão como um obstáculo ao processo de civilização do país, mostra que a preocupação principal de Nísia não era com o bem-estar do escravo, mas sim com o bem-estar da sociedade brasileira. Embora ela dirija seus argumentos para os efeitos morais perniciosos no caso do escravo, ela está interessada sobretudo no caso do senhor.¹¹⁴ Ao adotar a retórica de acusar a influência negativa da escravidão para o país, Nísia faz eco aos argumentos antiescravistas que prevaleciam em sua época. Assim, os escravos domésticos são vistos por ela como uma grave ameaça, em virtude de sua coabitação com a família do seu senhor. Mas Nísia diverge da maioria dos seus contemporâneos envolvidos no debate sobre a escravidão ao evitar as teorias ligadas à inferioridade racial. Mesmo assim, em trechos como “sob o invólucro grosseiro do preto bate muita vez um coração nobre” (*Opúsculo*, p. 115), ela revela, através do uso da palavra *grosseiro*, o racismo inevitável que fundava todo discurso sobre a escravidão em sua época. É também possível, com a imagem que ela constrói do nobre e virtuoso escravo, que Nísia tenha sido em parte inspirada pela *Cabana do pai Tomás*, de Harriet Beecher Stowe. E, como a americana, a brasileira não faz um apelo direto para o fim da escravidão. Nísia não identifica para si nem para seus leitores um papel ativo na abolição da escravidão. Pelo contrário, ela parece defender uma atitude de resignação diante de algo que depende do governo. Nessa perspectiva, ela parece incapaz de reconhecer que cada família possuidora de escravos é cúmplice com a instituição que está condenando. Enquanto a abolição não acontece pelas mãos do governo, o máximo que ela pode recomendar a seus leitores é que, como cristãos, dirijam caridosamente os seus escravos, sugerindo implicitamente que a orientação gentil e cuidadosa é um substituto válido para a liberdade. Quando comparado com *Lágrima*,

¹¹⁴ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 130.

o *Opúsculo* é um texto extremamente conciliatório, sem a força de linguagem ou a emoção encontradas no poema.¹¹⁵

Matthews pensa que esse tom conciliatório é mais evidente em *Páginas de uma vida obscura*, pequena peça de ficção inspirada no sucesso prévio de Stowe.¹¹⁶ Domingos é apresentado por Nísia como o *Tomás brasileiro*. Mesmo assim, as inúmeras contradições do texto da brasileira se manifestam, solapando muitas das posições antiescravidão nele defendidas. Na verdade, o compromisso de Nísia com as ideologias escravocratas de justificação religiosa torna seu antiescravismo grandemente problemático. Mas antes de considerar o modo pelo qual a mensagem de Nísia está comprometida ideologicamente, Matthews procura identificar em *Páginas* os argumentos que valeram ao texto a reputação de antiescravista. Um tema central ali tratado é o da condenação das crueldades associadas ao sistema, que levam à degeneração moral, física e intelectual dos escravos. E, ao atribuir as falhas desses últimos à sua condição e não à sua raça, Nísia toma posição contra as teorias do racismo científico que fundavam boa parte do discurso pró-escravismo da época. Mas essa posição vem contrabalançada por uma noção de *degeneração*, que Nísia revela em seus retratos negativos da África como bárbara e pagã. Outra preocupação importante em *Páginas* está na separação dos membros da família escrava.¹¹⁷

Com base nessas considerações, Matthews conclui que a intenção principal do texto é produzir uma melhoria nas condições dos escravos. Isso coloca Nísia ao lado não dos *abolicionistas*, mas sim dos *emancipacionistas*.¹¹⁸ Os primeiros defendiam o término

¹¹⁵ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 126-30.

¹¹⁶ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 130.

¹¹⁷ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 130-4.

¹¹⁸ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 134.

imediatamente da escravidão, muitas vezes sem indenização, enquanto os últimos favoreciam uma abordagem gradual e a melhoria das condições dos escravos, buscando uma solução de compromisso mais satisfatória aos proprietários dos mesmos.¹¹⁹ Aceitando a escravidão como inalterável, Nísia procura melhorar as práticas sociais envolvidas. Mas com isso ela deixa de reconhecer que esse sistema mais estável e mais produtivo satisfaz aos interesses da elite branca e não dos escravos. Isso é agravado pelo fato de que Domingos serve o seu senhor abusado com a mesma devoção e resignação com que serve os seus senhores mais afáveis. O aspecto mais importante do caráter de Domingos é sua fé cristã. Aliás, esse é o único aspecto do caráter dessa figura unidimensional. Isso está em franco contraste com a figura do Caeté em *Lágrima*, que tem ao seu lado Deus e o homem em busca de vingança pelos maus tratos recebidos. É apenas o negro que deve adotar o papel de vítima passiva, numa posição que o exclui da ação social ou política. Além disso, o fato de Domingos ter nascido livre na África serve sutilmente para excluí-lo da possibilidade de atingir uma autêntica cidadania brasileira. A superioridade moral de Domingos lhe nega acesso à ação social e fundamenta seu *status* de inferioridade social e sua posição como vítima indefesa.¹²⁰

Segundo Matthews, é a justificação religiosa que garante a perspectiva mais explicitamente pró-escravista do texto. Essa posição já tinha sido defendida no Período Colonial pelo Pe. Antônio Vieira. O discurso correspondente ainda era usado depois da independência, mas estava rapidamente perdendo terreno, como observa Leslie Bethell.¹²¹ A própria Nísia tenta combater esse

¹¹⁹ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 158.

¹²⁰ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 135-8.

¹²¹ Bethell, L. *The abolition of the Brazilian slave trade. Britain, Brazil and the slave trade question (1807-1869)*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1970, p. 63. *Apud* Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 138.

discurso justificatório ao condenar aqueles que sugerem estarem os africanos em melhor situação no Brasil como escravos do que na África como pagãos. É verdade que Duarte encontra similaridades entre o retrato de Domingos e a obra de Vieira, que estabeleceu uma ligação entre a escravidão e o calvário. Mas, levando em conta a mencionada crítica de Nísia à justificação religiosa e o fato de que esse argumento estava caindo em desuso na época, Matthews sugere que a resignação de Domingos ao estilo de Cristo pode ser inteiramente atribuída à influência de *A cabana do pai Tomás*. Ao perdoar seu senhor Legree que o espanca até a morte, Tomás é colocado por Stowe implicitamente em paralelo com Cristo. Nísia vai mais longe e declara explicitamente que Domingos imitava Cristo. E é significativo que Nísia escolheu não seguir Stowe, deixando de conferir a Domingos uma morte cruel comparável ao sacrifício de Cristo. Essa omissão está de acordo com a natureza geralmente sanitizada do texto de *Páginas*, que não contém descrições de abusos físicos, restringindo-se a alusões às crueldades emocionais do cativo, à separação da família e à morte prematura. O quadro predominantemente humano que Nísia oferece da escravidão no país estranhamente destoa de suas afirmações de que a maioria dos senhores de escravos eram duros e ambiciosos. E embora Stowe e Nísia enfatizem a superioridade das almas dos escravos em relação a seus corpos e tanto Tomás como Domingos assumam igualmente, os valores da resignação cristã, Nísia se afasta de sua contemporânea americana ao colocar na boca de Domingos a asserção de estarem os escravos sendo punidos por Deus em virtude dos pecados de seus pais.¹²²

Dando continuidade à sua análise, Matthews observa que, no meio de seu discurso predominantemente cúmplice, Nísia oferece um rápido lampejo da posição oposta, através do episódio em que Domingos se encontra com um escravo que amaldiçoa todos os

¹²² Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 138-9.

senhores e vigorosamente condena as injustiças do sistema. Duarte parece sugerir que o escravo revoltado permite a Nísia expressar sua própria condenação da escravidão e que os argumentos usados por ele servem para desafiar a posição de Domingos. Em oposição a isso, Matthews argumenta que Nísia vê a santa resignação do seu personagem como marca de grande força e nobreza espiritual e não como fraqueza. Desse modo, ao invés de dar voz às concepções de Nísia e mostrar a fraqueza de Domingos ao defender a resignação cristã, como afirma Duarte, o propósito efetivo do escravo revoltado no texto é ilustrar os perigosos efeitos dos maus tratos impingidos aos escravos.¹²³

Numa avaliação final de *Páginas*, Matthews pensa que esse texto deveria ser visto como um trabalho importante no desenvolvimento de um discurso crítico sobre a escravidão. Ele merece ser contado como uma contribuição ao desenvolvimento de uma consciência social relativa ao sistema escravista. Mesmo assim, os apelos para uma abordagem mais humanitária não são suficientes para que *Páginas* possa ser considerado um escrito antiescravista.¹²⁴

No caso dos escritos europeus relevantes para a questão do abolicionismo de Nísia, Matthews analisa os textos *Brasil e Viagem Magnética*, contidos em *Cintilações de uma alma brasileira*, e *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*. Esses escritos, de acordo com Matthews, têm por objetivo mostrar o Brasil para o resto do mundo sob a melhor luz possível. Em virtude disso, começamos agora a ver o fim da escravidão como uma possibilidade real e ao alcance da mão. E emerge na obra de Nísia um sentimento abolicionista mais claramente expresso, refletindo os interesses do novo público a que ela se dirigia. Mesmo assim, a influência do discurso tipicamente brasileiro sobre a escravidão permanece visível, levando Nísia a usar argumentos que por vezes

¹²³ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 142.

¹²⁴ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 147.

não eram adequados para seus leitores europeus.¹²⁵ Por motivos de espaço, consideraremos aqui apenas a análise que Matthews faz de *Três anos na Itália*.

Essa é a obra mais extensa de Nísia, na qual, de acordo com a intérprete britânica, pela primeira vez encontramos apelos bastante específicos pelo fim da escravidão. Mas a condenação nisiana do trabalho escravo ainda está moldada por certos discursos brasileiros. Na maior parte dos casos, Nísia trata a escravidão em termos genéricos, sem referir-se especificamente ao caso do Brasil, numa aparente tentativa de fazer com que o assunto se distanciasse das questões de identidade nacional. Além disso, ela condena as teorias científicas sobre a inferioridade moral dos negros e os preconceitos que elas geram. Mas Nísia questiona apenas a noção de *inferioridade moral*, deixando de lado qualquer tentativa de demonstrar que os escravos negros possuíam capacidades intelectuais que os habilitariam à igualdade social e política.¹²⁶

A posição de Nísia no caso específico do sistema escravista brasileiro se encontra numa longa passagem nas páginas iniciais do primeiro volume de *Três anos na Itália*. Aqui, é possível identificar muitos dos argumentos empregados por Nísia nos seus escritos anteriores. O primeiro deles é que a escravidão é uma fonte de vergonha para o país. E o apelo de Nísia à abolição está claramente construído como um ato de patriotismo cuja preocupação primeira é a opinião da comunidade internacional. Aqui também, intrínseca a essa preocupação, está a asserção de que a Europa em geral e Portugal em particular são culpados pela existência da escravidão no Brasil. Ao atribuir a responsabilidade pela escravidão à Europa, Nísia constrói essa instituição como parte inerente da história e da

¹²⁵ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 150.

¹²⁶ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 152-3.

identidade cultural do Velho Mundo, distanciando-a ao mesmo tempo da identidade natural e nacional do Brasil.¹²⁷

Mas Nísia recomenda que sábias medidas devem ser tomadas para evitar os resultados pretensamente perigosos da abolição da escravidão. A única solução viável para evitar a desordem violenta seria transformar a escravidão em domesticidade. Se os negros forem amados, eles servirão aos brasileiros, não como bichos, mas como homens. Segundo Matthews, essa visão finalmente permite um lugar para o escravo na sociedade brasileira, mas esse lugar ainda é inteiramente submisso e moldado pelo pensamento racista. Nessa perspectiva, um Domingos liberto ainda permaneceria submetido a uma forma de domesticidade em que ele seria ainda um escravo por natureza, embora não mais por nome. Matthews pensa que essa noção de *domesticidade* talvez revele a influência do positivismo sobre Nísia, uma vez que ela nunca recomenda uma verdadeira integração dos escravos, ao negar-se a reconhecê-los uma identidade brasileira.¹²⁸

Diante das evidências acima, que apontam na direção de uma posição pró-escravista em Nísia, Matthews procura determinar de onde surgiu a reputação da brasileira como abolicionista. Em primeiro lugar, Nísia começou a tratar da questão da escravidão e a condenar suas condições em uma época na qual poucos de seus contemporâneos estavam fazendo isso, antecipando o discurso antiescravidão por cerca de uma década. Em segundo, ela fez uso de um grande número de argumentos contrários à escravidão, de tal modo que pode ter influenciado o surgimento da consciência abolicionista no país, através da preocupação com a opinião negativa dos europeus a respeito dessa instituição. Assim, a contribuição de Nísia para o debate

¹²⁷ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 153-4.

¹²⁸ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 155.

antiescravagista no Brasil não pode ser negada, apesar de encontrarmos em sua obra um grau considerável de complacência com os argumentos pró-escravidão em voga na época. Em que pese às suas evidentes pretensões antiescravistas, sua obra publicada no Brasil sobre o assunto está claramente comprometida com o racismo, a complacência e a dependência da escravocracia que predominavam na época.¹²⁹

No que diz respeito à questão das mulheres africanas escravizadas, Matthews observa que Nísia faz poucas referências a elas em suas discussões. E um dos aspectos mais importantes de seu tratamento do problema está na sua condenação do uso de amas de leite escravas. Aqui, Matthews observa que, mesmo reconhecendo que a mãe do filho de Domingos, em *Páginas*, foi corrompida pela escravidão, Nísia atribui a morte desse filho não ao fato de que a mãe tenha sido vendida e separada dele, mas sim ao seu estado físico e moral degenerado. Matthews destaca ainda duas outras ocasiões em que Nísia retrata as mulheres escravas. Em *Páginas*, ela apresenta Maria, a amada de Domingos, como maltratada e miserável, o que a leva à morte. Em *O Brasil*, ela descreve um grupo de lavadeiras como trabalhadoras robustas e felizes. Nos dois casos, porém, Matthews observa uma sexualização latente das mulheres escravas, sugerindo que Nísia não escapou da influência da percepção de sua época a respeito dessas mulheres, vistas como promíscuas, sexualmente disponíveis ou ameaçadoras. Nísia nunca tratou do assunto do abuso sexual das mulheres escravas, embora essa prática fosse difundida e aceita no país. Ela parece inclusive estar mais preocupada com a inferioridade da mulher escrava do que com o abuso de poder exercido pelo proprietário. Mesmo assim, Nísia não se alinha ao lado das mulheres brancas que maltratam cruelmente suas escravas.¹³⁰

¹²⁹ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 156.

¹³⁰ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 162-9.

O último aspecto do pensamento nisiano considerado por Matthews é o patriotismo, que entre nós tem sido estudado como o seu nacionalismo. Por motivos de espaço, não apresentaremos aqui toda a análise da intérprete britânica, limitando-nos aos pontos mais relevantes para a nossa discussão. Nessa parte de seu livro, Matthews procura explicar como Nísia reconcilia uma das contradições centrais no interior de sua identidade literária: a contínua construção de si mesma como uma brasileira patriota e devotada que, apesar disso, vive na Europa a maior parte de sua vida adulta. O objetivo de Matthews é compreender como esses dois aspectos da identidade de Nísia – a patriota e a expatriada – estão interconectados e dependem um do outro.

De acordo com Matthews, a obra de Nísia passa por uma mudança notável no estilo e na abordagem depois de sua primeira viagem à Europa, entre 1849 e 1852. Parece que a oportunidade de contemplar o Brasil do lado de fora a capacitou a conceitualizar a nação pela primeira vez. Depois dessa visita, ela torna centrais as percepções do Brasil pelos estrangeiros para discutir os fenômenos sociais do país. E começa sobretudo a abordar a questão da própria identidade nacional, construindo a nação no interior dessa recém-adquirida percepção internacional. Assim, apesar de ter adotado o pseudônimo *Brasileira* já em 1832, foi somente depois de deixar o país que o patriotismo de Nísia realmente despertou. E o aspecto comum aos textos que ela escreveu depois de 1852 passa a ser o patriotismo, que ela continua a usar como justificativa primária para escrever e publicar. Ela faz constantes referências ao seu amor pela pátria e suas saudades profundas. E, aparentemente consciente da incongruência entre essa postura e sua residência na Europa, Nísia também sugere que não é uma viajante por vontade própria, mas que foi obrigada a permanecer uma exilada sobre a terra em virtude de circunstâncias não explicadas. Para Matthews, porém, a vida de Nísia foi definida mais pelas viagens do que por qualquer outro fator. A quantidade dessas viagens que ela realizou, tanto na sua primeira breve estadia na Europa quando na segunda,

bem mais longa, revelam sua alma incansável e tornam extraordinária a sua afirmação de que ela nunca poderia ser uma verdadeira viajante, porque seu coração não estava nisso. Na verdade, Nísia estava convencida de sua pouco costumeira identidade como uma brasileira viajando pela Europa, frequentemente notando a falta de viajantes compatriotas e vangloriando-se por vezes de ter sido a primeira mulher brasileira a percorrer certos lugares. Mas o alívio que ela sente por seu *status* de pioneira desmente sua autoimagem de viajante involuntária.¹³¹

Um outro ponto que nos interessa aqui é a avaliação que Matthews faz da posição política de Nísia em comparação com sua prática patriótica. A intérprete britânica observa que é notável a ausência, no retrato que Nísia faz do Brasil, de qualquer discussão de ideais políticos e de governo da nação. Mesmo assim, Matthews pensa ser possível extrair, das referências esparsas ao governo em seus textos, conclusões válidas a respeito de suas posições políticas. Tradicionalmente, Nísia tem sido identificada como republicana e federalista. Mas seus escritos, principalmente os europeus, revelam uma poderosa tensão entre sua representação emotiva da nação como entidade unificada e seu conceito do estado como um sistema político em funcionamento, entre sua missão pública como escritora e suas ideias políticas pessoais. A posição de Nísia em relação à monarquia brasileira no *Opúsculo* não está claramente definida. Ela tem Pedro I em alta conta pela declaração de independência, embora considere que o país só conseguiu um governo verdadeiramente nacional com sua abdicação em 1831. Essa indefinição pode em parte ser explicada pelos objetivos do *Opúsculo* e pela história das publicações anteriores de Nísia. Com efeito, *Lágrima* foi o último texto que ela publicou antes de sua primeira viagem à Europa e é provável que o antimonarquismo ali defendido, bem como a subsequente censura sofrida, tenham

¹³¹ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 170-1.

contribuído para a sua decisão de viajar ao exterior. Esse texto contra a ordem estabelecida não estaria completamente esquecido quando do retorno de Nísia, cerca de dois anos depois. Assim, parece possível que ela tenha tentado restaurar sua reputação entre os leitores do Rio, de tal modo que a postura acrítica expressa no *Opúsculo* corresponderia a uma tentativa de afastar-se de posições políticas mais radicais e fazer as pazes com a elite da capital. Essa hipótese é apoiada por uma passagem em que Nísia condena sentimentos regionalistas separatistas, sugerindo que o poder do Brasil está no seu grande tamanho e portanto na sua unidade (*Opúsculo*, p. 129). Mas Matthews lembra aqui que o objetivo de Nísia nessa obra era a melhoria da educação das mulheres e que, para ser tomada a sério pelo público do país, ela não deveria confrontar a ordem estabelecida.¹³²

Já nos escritos europeus, Nísia não faz muitas referências ao governo do Brasil e seu imperador. As poucas encontradas são predominantemente positivas, embora por vezes surpreendentemente pouco entusiásticas. Pedro II é pouco mencionado, mas sua capacidade de liderança é claramente apoiada.¹³³ O único escrito europeu de Nísia que expressa ideais federalistas e republicanos é o ensaio *O Brasil*. Mesmo aqui, Matthews identifica alguma relutância no texto, que deveria mais apropriadamente ser intitulado *Pernambuco*, graças ao caráter evocativo do amor da autora pela região que ela considerava ser sua província. Aqui, sem as coerções de leitores brasileiros conservadores, parece que o solo e o céu unificadores do Brasil foram fraturados e realocados. Nísia recorre também a várias passagens da descrição de Pernambuco por Johann Moritz Rugendas, procurando aproveitar-se da autoridade masculina desse autor para apoiar seu viés pernambucano e defender, através

¹³² Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 190-3.

¹³³ Mathews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 193.

dele, sua posição favorável aos movimentos federalistas e republicanos no país. Segundo Matthews, em *O Brasil*, Nísia se encontra na difícil posição de, por um lado, opor-se à ideologia política fundamental da nação e, por outro, de retratar a monarquia de Pedro II sob a melhor luz possível. Assim, ela indica claramente sua preferência pelo republicanismo, mas, ao mesmo tempo, elogia enfaticamente Pedro II por seu caráter moderador e conciliador. Para seu retrato do Brasil como uma nação política e socialmente madura, uma crítica da monarquia seria contraproducente. Mesmo assim, Nísia não foi capaz de exorcizar sua preferência intelectual pelo republicanismo.¹³⁴

Resumindo sua avaliação do patriotismo de Nísia, Matthews afirma que, apesar de sua interação problemática e muitas vezes subserviente às percepções europeias, a brasileira tem um propósito patriótico explícito e não é cúmplice na construção da superioridade europeia. Na verdade, ela retrata o Velho Mundo como decrépito e espiritualmente moribundo, enquanto o Brasil aparece cheio de juventude e vigor. Mas Nísia precisa passar por cima de suas preferências intelectuais e ideológicas para manter essa construção. Sua decisão de permanecer na Europa, participando entusiasmamente das atividades culturais e intelectuais que lhe eram oferecidas, desmente sua condenação da degeneração moral da sociedade ocidental e as fortes saudades que ela alega sofrer. Ela partilha talvez o inevitável destino do expatriado voluntário: mitificar constantemente a pátria, embora plenamente consciente de que a vida é melhor no exílio.¹³⁵

Em sua avaliação final da vida e do pensamento de Nísia, Matthews pensa que uma leitura cuidadosa da sua obra revela consistentemente que, ao lado da questão do gênero e por vezes até mais que ela, é a questão do patriotismo que molda a maioria de

¹³⁴ Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 195-9.

¹³⁵ Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 199-200.

sua obra e a construção que a autora faz de si mesma. Matthews afirma que seu estudo de Nísia está baseado na premissa de que, embora a recuperação feminista liberal recente da sua obra tenha sido válida, agora precisamos de uma leitura mais atenta e politicamente objetiva de seus escritos para determinar sua contribuição como mulher para os debates nacionais centrais do s. XIX. Com efeito, os textos cambiantes de Nísia tornam difícil reduzir sua identidade a qualquer rótulo fixo, seja ele de caráter político ou discursivo. Há ainda muito mais a ser pensado, dito e escrito sobre Nísia e sua obra.¹³⁶

4.7. Graziela Rinaldi da Rosa

Podemos passar agora para Graziela Rinaldi da Rosa, que escreveu uma tese de doutoramento com base em extensa bibliografia sobre Nísia Floresta.¹³⁷ Ali, ela afirma que nossa autora recorreu a vários pseudônimos, seguindo uma tendência da época, com o objetivo de se proteger de eventuais acusações geradas pela sua postura de defender teses polêmicas.¹³⁸

Sobre o Colégio Augusto, Rosa nos informa que as disciplinas nele ensinadas compreendiam latim, caligrafia, história, geografia, religião, matemática, português, francês, italiano, inglês, música, dança, piano, desenho e costura. As aulas de línguas estrangeiras eram ministradas por professores contratados na Europa e o método de ensino excluía o uso do português. Nísia

¹³⁶ Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 204-5.

¹³⁷ Ver Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012. Para referir-se à nossa autora, Rosa usa a grafia do s. XIX, chamando-a de Nizia Floresta Brasileira Augusta (p.24). Para padronizar, preferimos utilizar a grafia atual, trocando o z pelo s.

¹³⁸ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, pp. 23-4.

estimulava também a emulação sadia entre as alunas.¹³⁹ A virtude e o saber constituíam os pilares da educação nisiana praticada no colégio, que tinha um número restrito de alunas.¹⁴⁰ Segundo Rosa, os estabelecimentos educacionais de Nísia sofreram a influência de Comte, mesmo que ela não tenha aderido à religião da humanidade. Com base em Câmara, Rosa informa ainda que o colégio praticava punições, castigos e prisões.¹⁴¹

Rosa nos informa ainda sobre um colégio que teria sido fundado por Nísia em Porto Alegre, quando lá morou. Para levar à frente o empreendimento, ela teria feito um empréstimo com Francisco de Paula Coelho. Ela também teria tido dificuldades em quitar a dívida, motivo pelo qual o credor tomou medidas legais. Ao final do processo, Nísia pagou o empréstimo, com juros, em 31 de outubro de 1836.¹⁴² Ainda segundo Rosa, esse colégio é um ponto obscuro na biografia de Nísia. O máximo que sabemos a respeito é que funcionou no centro de Porto Alegre e que ali estudou o pequeno Marechal Câmara.¹⁴³ Depois da morte do

¹³⁹ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, pp. 165-6.

¹⁴⁰ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 171.

¹⁴¹ Câmara, A. da. *História de Nísia Floresta*. 2 ed. Natal: Depto Estadual de Imprensa, 1997, p. 37. Apud Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 177.

¹⁴² Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, pp. 46-7.

¹⁴³ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 186. O marechal mencionado é José Antônio Correia da Câmara (1824-1893), Visconde de Pelotas, que seguiu as carreiras militar e política. Lutou ao lado do governo na Guerra dos Farrapos, na Guerra contra Rosas, na guerra contra Aguirre e na Guerra do Paraguai. Tornou-se marechal em 1870. Foi ministro da guerra, conselheiro de guerra e senador do Império pelo partido liberal, entre 1880 e 1889.

marido, Nísia, então com vinte e oito anos, já era professora de latim, francês e italiano no colégio de Porto Alegre.¹⁴⁴

Em sua análise da filosofia nisiana da educação, Rosa procura mostrar as contradições dessa mesma filosofia a partir de uma análise de suas aproximações com a Igreja Católica, Rousseau, Comte e teorias feministas. Em sua contextualização da época de Nísia, Rosa vê o período como marcado pela submissão das mulheres aos homens. Assim, apesar de apresentar reivindicações e críticas à maneira pela qual viviam as mulheres daquele tempo, o *Opúsculo humanitário* acaba por manter alguns dos princípios dessa submissão. Os biógrafos de Nísia seguiram a via apologética, exaltando a figura da “grande educadora”, enquanto Rosa procura mostrá-la como expressão do pensamento conservador que considerava a educação das meninas pela via moral e não pela científica.¹⁴⁵

Para Rosa, Nísia enfatiza a educação moral das meninas e, em virtude disso, contribui para a manutenção do poder patriarcal. O objetivo dela era a formação de “matronas esclarecidas”, pois não havia outra alternativa no seu momento histórico. Enquanto as mulheres não podiam ocupar cargos públicos, atuando fora do âmbito doméstico, ela as preparava para atuarem em casa de forma que, ao longo do tempo, pudessem ocupar outros espaços.¹⁴⁶ Nísia contestou a dominação masculina e denunciou os problemas das relações entre os sexos no país, mas ofereceu uma proposta educacional que não se propõe a mudar o papel da mulher na

¹⁴⁴ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 195.

¹⁴⁵ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, pp. 293-4.

¹⁴⁶ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, pp. 67-8.

sociedade como mãe e esposa virtuosa. Suas escolas para meninas se baseavam numa filosofia cristã conservadora.¹⁴⁷

Em síntese, a educação defendida por Nísia em suas obras foi de caráter moral, ressaltando o papel da mulher como esposa, mãe e filha. Ao considerar que a família iria contribuir para o progresso da sociedade brasileira, Nísia acabou relacionando sua filosofia da educação com as ideias conservadoras da época, em que os valores cristãos e a religião comtiana da humanidade estavam em diálogo.¹⁴⁸

Rosa se baseia em Valadares para afirmar que Nísia foi influenciada pela filosofia da ilustração, pelo idealismo romântico, pelo utilitarismo e pelo positivismo. Aqui, o que nos interessa é o estudo mais detalhado que Rosa faz das relações entre as ideias de Comte e Nísia. Com efeito, Rosa pensa que, do ponto de vista pedagógico, os dois autores eram influenciados pela ideologia do patriarcalismo, pois, para ambos, a educação da mulher consiste em sua preparação moral. Ora, a cultura patriarcal contém uma perspectiva ética que valoriza o dever. A noção de que educar a mulher é contribuir para a dignidade da família e do mundo está impregnada pelo ideário positivista. A ênfase na dimensão moral tem por objetivo neutralizar as disposições subversivas e manter o *status quo*. Nessa perspectiva, o positivismo de Comte foi a expressão de um liberalismo de cunho autoritário e conservador, que emergiu no s. XIX e exerceu influência sobre vários países, inclusive o Brasil.¹⁴⁹ A influência de Comte sobre Nísia é inegável, pois ela se revela positivista ao propor para as meninas uma

¹⁴⁷ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nísiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 98.

¹⁴⁸ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nísiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 294.

¹⁴⁹ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nísiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, pp. 38-40.

educação alternativa que contribuía para a manutenção do poder patriarcal. Nísia caiu numa armadilha que não teria como prever. Ela procurou favorecer a inserção da mulher na sociedade, mas fez com que tal inserção se desse pela porta dos fundos, valorizando a mulher letrada inicialmente na vida doméstica e projetando um futuro em que ela ocuparia cargos públicos. Nísia não pretendia formar apenas “matronas esclarecidas”, buscando o respeito e a valorização da mulher na sociedade através da educação. Mas sua atitude foi ambígua, pois, apesar das críticas à situação da mulher de sua época, não chegou a oferecer às suas alunas uma educação que lhes proporcionasse um lugar fora do espaço doméstico, mantendo-as submissas aos homens. Seus conselhos e o próprio estatuto do Colégio Augusto, bem como sua aproximação às ideias de Comte, revelam insegurança, conservadorismo e uma mentalidade típica de uma mulher do s. XIX. Mas sua posição não poderia ter sido diferente em seu tempo. Ela não rompeu com os valores e padrões de comportamento para as mulheres da época, embora tenha politizado essa realidade e avançado no que diz respeito ao acesso das meninas à educação. Ela imaginou novos tempos para a mulher e, no que se refere à sua própria vida, foi além da tríade “esposa, mãe e filha”, tornando-se uma intelectual.¹⁵⁰ A filosofia da educação de Nísia é contraditória justamente porque, na sua vida, ela enfrentou a tradição e questionou crenças estabelecidas, mas para suas alunas ela propôs uma vida sem transgressões. Ela indicou o caminho da ciência, mas não da mesma maneira que Comte. Para ela, a ciência é o conhecimento moral. Os conhecimentos das meninas não eram obtidos por meio da observação e da experiência e, além disso, a biologia não fazia parte do currículo de seu colégio.¹⁵¹ E isso está

¹⁵⁰ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, pp. 294-6.

¹⁵¹ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, pp. 298-9.

em contradição com sua defesa, em *Direitos das mulheres*, da capacidade da mulher para o conhecimento científico.¹⁵² Nísia foi também abolicionista, mas não propôs uma revolta social em suas obras. A escravidão era ruim à medida que afetava a estrutura familiar. E essa última deveria ser preservada.¹⁵³

Para reforçar seu argumento sobre as ligações entre as ideias de Nísia e do positivismo comtiano, Rosa acrescenta que, no texto *Um passeio no jardim de Luxemburgo*, a brasileira faz referência explícita ao positivismo e inclui elogios a Comte. Além disso, os positivistas ortodoxos brasileiros não se teriam empenhado na publicação da correspondência entre Comte e Nísia se não a considerassem uma fiel admiradora de seu mestre.¹⁵⁴ Os hábitos de Nísia que Comte chamava de “metafísicos” estavam diretamente relacionados com o fato de ela ser uma cristã e lutar pelos direitos humanos. Para Comte, a crença em algo divino, inatingível, impossível de observar ou testar experimentalmente, constituía um hábito metafísico, revelando que Nísia ainda se encontrava no segundo estágio do desenvolvimento humano, tal como estabelecido pela lei dos três estados. Ele também não reconhecia a necessidade de direitos humanos, alegando que o indivíduo não tem outro direito senão o de cumprir sempre o seu dever. A noção de *direito* deve desaparecer do domínio político, assim como a noção de *causa* deve ser eliminada no domínio filosófico. Apesar dessa diferença, Comte e Nísia convergem na pregação de uma reforma moral da sociedade. Além disso, o objetivo da educação

¹⁵² Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nísiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 277. Essa crítica, como esclareceremos mais à frente, se baseia na suposição equivocada de que Nísia é a autora de *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*.

¹⁵³ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nísiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 300.

¹⁵⁴ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nísiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 248.

positivista é preparar a humanidade no sentido de viver para outrem, que coincide com o objetivo da educação nisiana, que é preparar a mulher para manter o casamento. A religião comtiana, assim como a filosofia nisiana da educação, defendem a tese de que os problemas morais da humanidade serão sanados a partir do coração feminino. Mas Comte e Nísia, ao mesmo tempo que passam uma imagem de valorização da mulher, terminam por mantê-la na posição submissa de mãe e esposa.¹⁵⁵ Nísia elaborou uma filosofia da educação moral baseada nas concepções de Comte.¹⁵⁶ O lugar da mulher, tanto no pensamento dele como no de Nísia, é privado e não público. Nessa perspectiva, os salões constituíam um diferencial, pois as mulheres que os mantivessem em suas casas poderiam receber filósofos e operários, incentivando o livre intercâmbio de ideias. Além disso, Nísia é utilitarista, porque pensa que as mulheres serão necessárias enquanto existirem homens e estes tiverem filhos. Ela e Comte enfatizam o papel utilitário da mulher em sociedade, mas Nísia reivindica um papel social mais ativo para o sexo feminino, não restrito aos salões. Comte, por sua vez, defende uma subordinação da razão masculina ao sentimento feminino, enfatizando ainda a ideia de que o homem deve sustentar a mulher para que ela possa cumprir seu santo destino social.¹⁵⁷ Em Nísia, as mulheres devem ser treinadas no altruísmo para se tornarem verdadeiramente úteis. Elas devem ser educadas não apenas para si mesmas, mas para a humanidade. Em Comte, o lema *viver para outrem* é fundamental

¹⁵⁵ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, pp. 251-7.

¹⁵⁶ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 265.

¹⁵⁷ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, pp. 269-71.

na religião positivista.¹⁵⁸ Esse altruísmo, nos dois autores, funciona como base dos seus respectivos utilitarismos.

4.8. Elizabeth Maria da Silva

Elizabeth Maria da Silva, em sua dissertação de mestrado, faz uma interessante pesquisa sobre Nísia, revelando um ótimo conhecimento da bibliografia a respeito de nossa autora e apresentando quadros que indicam os nomes dos pensadores citados ou mencionados por ela em suas obras.¹⁵⁹ O ponto mais importante de seu trabalho, porém, está na análise mais detalhada das relações entre as ideias de Nísia e outros autores, como Fénélon, Rousseau, Wollstonecraft e Comte. A comparação com Fénélon é a mais desenvolvida, porque, segundo Silva, os demais autores já foram bastante estudados por outros pesquisadores. De acordo com ela, o pensador francês aparece citado e elogiado em obras como o *Opúsculo*, os *Conselhos à minha filha* e o *Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Silva pensa que Fénélon, com sua obra *Da educação das meninas*, um discurso fundador sobre a educação feminina, inspirou a autora brasileira e merece por isso um tratamento mais cuidadoso. Em seu livro, Fénélon, apesar de conferir à mulher apenas o governo do lar, defendia a educação feminina, opondo-se assim às ideias de sua época sobre esse problema. De acordo com Silva, são sete os capítulos de *Da educação das meninas* que mais influenciaram Nísia: *Capítulo 1, Da importância da Educação das meninas; Capítulo VI, Uso das histórias para as meninas; Capítulo VII, Modo de fazer entrar no espírito das meninas os elementos da*

¹⁵⁸ Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma matrona esclarecida: contradições na filosofia de educação nísiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de Pós-graduação em Educação da UNISINOS, 2012, p. 275.

¹⁵⁹ Ver Silva, Elizabeth Maria da. *Mulheres, emancipai-vos! Um estudo sobre o pensamento pedagógico de Nísia Floresta*. Dissertação de mestrado. Caruaru: UFPE, Centro Acadêmico do Agreste, Depto de Pós-graduação em Educação, Curso de Mestrado em Educação Contemporânea, 2014.

*religião; Capítulo X, Vaidade de beleza e atrativos; Capítulo XI, Instrução das meninas acerca dos deveres; Capítulo XII, Continuação das obrigações das mulheres; Capítulo XIII, Das aias e Conselhos de uma senhora acerca da educação de sua filha.*¹⁶⁰ Silva pensa que, para Fénélon, a educação feminina deve ter um cunho moral e particular, voltada para os filhos e o lar, mas com objetivos públicos e sociais. Nísia, por sua vez, enfatiza o mesmo tipo de educação, mas sem restringi-la apenas ao lar. O Colégio Augusto não preparava as meninas apenas para as cercanias domésticas, procurando capacitá-las também para o trabalho fora de casa quando necessário. Nesse ponto, Nísia defende uma educação mais aberta do que Fénélon. No que diz respeito ao ensino de música e artes, bem como de idiomas, ambos defendem que devem fazer parte da educação das meninas. Mas aqui também os dois autores diferem quanto à finalidade desses estudos. Com efeito, Nísia critica a maneira pela qual se ensinavam idiomas e artes nos colégios brasileiros, nos quais predominava uma instrução imposta, sem complementação através dos conhecimentos literários e do cultivo do gosto, indispensáveis para o aprendizado nesse setor. Apesar desses distanciamentos, Nísia revela reverência pelas ideias de Fénélon nas obras acima mencionadas.¹⁶¹

No caso de Rousseau, Silva pensa que Nísia se inspirou em algumas das convicções do pensador genebrino, no que diz respeito à liberdade e à educação para as meninas. No *Livro V do Emílio*, sobre *Sofia ou a mulher*, Rousseau afirma que essa personagem feminina deve ocupar seu lugar na ordem física e

¹⁶⁰ A tradução dos títulos dos capítulos XI, XII e XIII feita por Silva obscurece os objetivos do autor. Com efeito, no original francês, esses capítulos são intitulados, respectivamente, *Instruction des femmes sur leurs devoirs*, *Suite des devoirs des femmes* e *Avis a une dame de qualité sur l'éducation de sa fille*, que ficariam melhor traduzidos respectivamente como segue: *Instrução das mulheres sobre seus deveres*, *Continuação dos deveres das mulheres* e *Conselhos a uma dama de qualidade sobre a educação de sua filha*. Ver Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10^{ème} ed. Paris: Lib. Hachette, 1909, p. 105; 114; 139.

¹⁶¹ Silva, Elizabeth Maria da. *Mulheres, emancipai-vos! Um estudo sobre o pensamento pedagógico de Nísia Floresta*. Dissertação de mestrado. Caruaru: UFPE, Centro Acadêmico do Agreste, Depto de Pós-graduação em Educação, Curso de Mestrado em Educação Contemporânea, 2014, pp. 82-7.

moral. Os sexos são iguais e a diferença entre eles é exterior. Embora seja difícil estabelecer o que diferencia o homem da mulher, Rousseau pensa que tudo o que eles têm em comum pertence à espécie e tudo o que eles têm de diferente pertence ao sexo. Em virtude disso, o genebrino acaba por restringir a mulher ao mundo doméstico, embora defenda as qualidades de uma mulher instruída. A Sofia rousseauniana não frequentava escolas, mas sabia ler, escrever e contar, pois esses eram os conhecimentos destinados às mulheres de seu tempo. Nessa perspectiva, Rousseau não defende uma educação igualitária para ambos os sexos, estabelecendo certos limites no caso da mulher. As semelhanças entre Nísia e o genebrino estariam, em primeiro lugar, na ênfase na tríade *mãe, esposa e filha* na formação natural da mulher. A diferença estaria no fato de que, para Rousseau, a mulher deve assumir esses papéis num regime de total obediência ao marido, devendo sua educação ser voltada apenas àquilo que convier ao desenvolvimento dessas tarefas. Para Nísia, em oposição, a educação feminina deve ir além da mera preparação para o cumprimento das funções definidas pela tríade mencionada. Em segundo lugar, Nísia e Rousseau convergem na questão da educação do corpo, tanto no aspecto da higiene como no aspecto da educação física. Ambos combatem o uso de espartilhos, p. ex. Assim, há uma aproximação entre as ideias de Nísia e as de Rousseau em algumas das obras da primeira, apesar de, no *Opúsculo*, ela deixar evidente sua oposição às ideias do genebrino. Silva atribui ainda a Graziela Rinaldi da Rosa e a Constância Duarte a tese de que Nísia sofre grande influência de Rousseau, a ponto de defender uma educação moderada para a mulher, sem maiores pretensões de reforma social. Silva admite uma aproximação entre as ideias de Nísia e Rousseau, mas pensa que a nossa brasileira foi além do genebrino no pensamento em relação à mulher.¹⁶²

¹⁶² Silva, Elizabeth Maria da. *Mulheres, emancipai-vos! Um estudo sobre o pensamento pedagógico de*

Quanto às relações entre as ideias de Nísia e as de Mary Wollstonecraft, Silva considera que os brasileiros vieram a conhecer a obra dessa última graças à tradução de *A vindication* feita pela brasileira. Mas critica o fato de que essa obra ainda é desconhecida no país, além de faltarem estudos sobre a mesma entre nós. Para Silva, Nísia e Wollstonecraft se aproximam nas suas condutas rebeldes diante das sociedades patriarcais de suas respectivas épocas. Ambas mantiveram, p. ex., relacionamentos amorosos sem o correspondente matrimônio religioso; ambas fundaram escolas para meninas; ambas sofreram críticas por parte de membros mais conservadores da sociedade. Silva menciona ainda uma outra obra de Wollstonecraft, os *Pensamentos sobre a educação de filhas*, de 1787, em que ela defende ideias semelhantes às de Nísia, como a necessidade de uma educação igualitária para meninos e meninas, o cuidado com as companhias das crianças e a importância da amamentação e da família. Mas foi na obra *A vindication* que a ideia de emancipação feminina surgiu mais nitidamente no pensamento de Wollstonecraft. E foi justamente ao traduzi-la para o português, adaptando-a à realidade brasileira, que Nísia reforçou as indagações da escritora inglesa, desfazendo preconceitos sobre a capacidade das mulheres e defendendo sua inserção na vida pública.¹⁶³

Finalmente, no caso de Comte, Silva retoma a interpretação de Duarte, para quem a adesão de Nísia ao positivismo foi bem limitada, restringindo-se a alguns aspectos da discussão sobre a mulher. Apoiando-se também em Rosa, Silva pensa que Nísia se aproxima do ideário positivista sobre a mulher e, desta forma, acaba por colocar nas mãos da esposa a responsabilidade pela manutenção da paz no lar. Todavia, contra Rosa, para quem Nísia

Nísia Floresta. Dissertação de mestrado. Caruaru: UFPE, Centro Acadêmico do Agreste, Depto de Pós-graduação em Educação, Curso de Mestrado em Educação Contemporânea, 2014, pp. 87-90.

¹⁶³ Silva, Elizabeth Maria da. *Mulheres, emancipai-vos! Um estudo sobre o pensamento pedagógico de Nísia Floresta*. Dissertação de mestrado. Caruaru: UFPE, Centro Acadêmico do Agreste, Depto de Pós-graduação em Educação, Curso de Mestrado em Educação Contemporânea, 2014, pp. 90-3.

apenas reproduziu o pensamento comtiano e contribuiu assim para manter as mulheres em seus cativeiros, Silva pensa que Nísia não fundou o Colégio Augusto apenas para formar mães de família. Ela desenvolveu um tipo de educação que ia além disso. E, ainda contra Rosa, Silva pensa que é falsa a tese de que o colégio fundado por Nísia tinha por objetivo dar prosseguimento aos objetivos de Comte, com sua religião da humanidade, uma vez que o estabelecimento de ensino dirigido por ela foi fundado no Rio de Janeiro em 1838, ao passo que a religião da humanidade surgiu apenas em 1851.¹⁶⁴

4.9. Eileen Hunt Botting & Charlotte Hammond Matthews

Botting & Matthews, num artigo provocativo, argumentam que pesquisas recentes mostraram que o uso do nome de Wollstonecraft feito por Nísia é apenas simbólico e não literal, uma vez que ela não traduziu livremente *Uma defesa dos direitos das mulheres*.¹⁶⁵ Na verdade, Nísia meramente invocou o nome da autora inglesa e parte do título de sua obra para uma tradução de *Woman not inferior to man* (1739), um texto iluminista menos conhecido sobre a igualdade dos sexos. Em virtude disso, Botting & Matthews desafiam a descrição tradicional de Nísia como a “tradutora” original de Wollstonecraft para o Brasil e seu nascente movimento feminista. Elas argumentam que, ao invés disso, a brasileira deveria ser vista como a intelectual latino-americana mais influente que divulgou o nome de Wollstonecraft para fins políticos em seu engajamento local com a questão dos direitos femininos.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Silva, Elizabeth Maria da. *Mulheres, emancipai-vos! Um estudo sobre o pensamento pedagógico de Nísia Floresta*. Dissertação de mestrado. Caruaru: UFPE, Centro Acadêmico do Agreste, Depto de Pós-graduação em Educação, Curso de Mestrado em Educação Contemporânea, 2014, pp. 93 ss.

¹⁶⁵ Eileen Hunt Botting and Charlotte Hammond Matthews, ‘Overthrowing the Floresta–Wollstonecraft Myth for Latin American Feminism’. *Gender & History*, Vol.26 No.1 April 2014, pp. 64–83.

¹⁶⁶ Eileen Hunt Botting and Charlotte Hammond Matthews, ‘Overthrowing the Floresta–Wollstonecraft Myth for Latin American Feminism’ *Gender & History*, Vol.26 No.1 April 2014, p. 64.

O artigo de Botting & Matthews faz considerações bastante amplas, abrangendo a América Latina em geral. No que segue, limitar-nos-emos à parte em que essas autoras tratam da contribuição e do papel de Nísia. Botting & Matthews a descrevem como uma mulher extraordinariamente ativa e produtiva, que publicou oito obras no Brasil, entre 1832 e 1856, e mais cinco na Europa, onde viveu de 1856 até sua morte. Mas foi principalmente sua primeira publicação, a “tradução de Wollstonecraft”, que atraiu grande atenção da academia moderna e sobre a qual foi construída sua posição no cânone feminista brasileiro. Em 2011, porém, Botting & Matthews descobriram, através de uma pesquisa na Biblioteca Nacional da França, que, em 1826, César Gardeton publicou um livro intitulado *Les droits des femmes, e l'injustice des hommes; par Mistress Godwin. Traduit librement de l'Anglais, sur la huitième édition*. Esse texto era uma reprodução exata da tradução de 1750/51 de *Woman not inferior to man*, de Sophia, com exceção do título e de algumas atualizações na ortografia. Não pode haver dúvida de que foi esse o texto que Nísia traduziu para o português, respeitando o título, o suposto autor e tudo mais. Diante dessa constatação, Botting & Matthews esperam que a identificação de *Droits des femmes* de Gardeton como a fonte para a tradução de Nísia finalmente acabará com o mito persistente de que a brasileira ou “traduziu” ou tirou inspiração de Wollstonecraft.¹⁶⁷

Botting & Matthews pensam que é fácil acreditar que uma jovem mulher educada como Nísia possa ter escolhido traduzir um texto que defendia a igualdade das mulheres em relação aos homens. Mas reconhecem que há uma disparidade considerável entre o texto traduzido por ela e as ideias bem mais conservadoras que ela defende nas suas obras posteriores. Nísia provavelmente optou por traduzir o texto de uma escritora já famosa – ou infame

¹⁶⁷ Eileen Hunt Botting and Charlotte Hammond Matthews, ‘Overthrowing the Floresta–Wollstonecraft Myth for Latin American Feminism’ *Gender & History*, Vol.26 No.1 April 2014, pp. 68-71.

– porque ele interessaria a um público maior e venderia bem, ao contrário do que aconteceria no caso de um autor desconhecido. Isso significa que, mesmo com apenas vinte e dois anos de idade, Nísia compreendia o poder de Wollstonecraft como um símbolo do discurso a favor dos direitos da mulher. Botting & Matthews levantam a questão de saber se Nísia em algum momento tomou consciência de seu engano. O *Opúsculo*, de 1853, escrito depois de sua primeira viagem à Europa, contém a única referência que ela faz a Wollstonecraft, sugerindo que Nísia já estava então familiarizada com a obra dessa autora, em virtude do contato com traduções genuínas de seus textos ou de discussões intelectuais a respeito de suas ideias. Mas, se Nísia estava ciente de seu engano quanto à tradução de *Direitos*, era tarde demais para fazer qualquer coisa a respeito. O público brasileiro já tinha sido enganado por ela também, como podemos constatar pela alusão que Leopoldo, herói da novela *A moreninha*, faz a Wollstonecraft, permitindo pressupor que José de Alencar, o autor, tinha lido *Direitos*. E Leopoldo recupera os favores da moreninha quando lhe promete introduzir na Assembleia Provincial uma lei sobre os direitos das mulheres, caso fosse eleito algum dia. Esse cenário reflete o apelo de Nísia aos estudantes universitários brasileiros para que fizessem alguma coisa nessa direção, no seu prefácio à tradução do texto de Sophia.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Eileen Hunt Botting and Charlotte Hammond Matthews, 'Overthrowing the Floresta-Wollstonecraft Myth for Latin American Feminism' *Gender & History*, Vol.26 No.1 April 2014, pp. 71-2.

Autores cujas ideias estão ligadas ao pensamento de Nísia

Uma vez apresentadas as principais interpretações de Nísia, passaremos agora à exposição das ideias dos autores ligados ao seu pensamento: Fénelon, Poulain de la Barre, Sophia, Wollstonecraft, Michelet e Comte. Isso será necessário porque esses autores e suas obras são pouco conhecidos entre nós e uma familiaridade maior com suas ideias será útil para que possamos fazer uma interpretação e uma avaliação mais adequadas do pensamento de Nísia, principalmente a respeito da situação da mulher. Cabe observar ainda que Rousseau também é um autor relevante para nosso estudo, mas não nos deteremos na apresentação das suas ideias sobre o tema porque elas são mais conhecidas pelos leitores brasileiros.

5.1. François de Salignac de la Mothe Fénelon (1651-1715)

Começemos por Fénelon, que foi sacerdote, teólogo e escritor. Atuou como preceptor do Duque de Borgonha, neto de Luís XIV, e como arcebispo de Cambrai, entre 1695 e 1715. Em 1681, escreveu o livro *Da educação das meninas*, para uso particular do Duque e da Duquesa de Beauvilliers, que, além de diversos meninos, tinham oito filhas.¹ O texto foi publicado em

¹ A publicação a que tivemos acesso é: Fénelon. *De l'éducation des filles. Texte collationné sur l'édition de 1687 avec une introduction et des notes pédagogiques et explicatives à l'usage des institutrices et des instituteurs par Charles Defodon*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909.

1687. Fénélon se tornou partidário do quietismo e nessa questão foi adversário de Bossuet, que o acusou junto ao papa Inocêncio XI.² Por esse motivo, acabou condenado pelo papa e obrigado a abjurar sua posição, penalidade que ele cumpriu humildemente. Seu prestígio diminuiu mais ainda por ocasião da publicação de seu romance *As aventuras de Telêmaco* (1699), que envolvia críticas à política de Luís XIV. Nesse livro de caráter utópico, Fénélon descreve as viagens de Telêmaco, filho de Ulisses. Acompanhado por seu preceptor Mentor, o personagem percorre diversos estados da Antiguidade, que enfrentavam problemas semelhantes aos da França da década de 1690. No início de 1699, Fénélon perdeu o posto de preceptor e foi banido da corte por Luís XIV, que não ficou satisfeito com a sátira ao seu governo nas *Aventuras de Telêmaco*.

O texto de Fénélon que mais nos interessa aqui é o *Tratado da educação das meninas*. Ele começa dizendo: “Nada é mais negligenciado do que a educação das meninas”.³ As pessoas julgam que elas não precisam ser sábias, uma vez que a curiosidade as torna vãs e afetadas. Basta que saibam governar seus lares e obedecer a seus maridos sem raciocinar. É verdade que as mulheres possuem em geral um espírito mais fraco e mais curioso que os homens. Assim, não é o caso de envolvê-las em estudos nos quais poderiam ficar perdidas. Elas não devem ocupar cargos públicos nem buscar conhecimentos mais detalhados de política, arte militar, jurisprudência, filosofia e teologia. Em compensação, a natureza deu a elas a habilidade manual, a limpeza e a economia, para ocupá-las tranquilamente nos seus lares. E, quanto mais são fracas, tanto mais é importante fortalecê-las. Afinal de contas, elas possuem deveres que são fundamentais para toda a vida humana.

²Quietismo é a doutrina que concebe a oração mística e a união com Deus como contemplação, paz intelectual e passividade interior. Com isso, confere menos importância à meditação, à oração falada e à ação piedosa. O quietismo foi defendido por Miguel de Molinos, François Malaval e Madame Guyon, tendo alcançado popularidade na França, na Itália e na Espanha nas décadas de 1670 e 1680. Essa doutrina foi condenada como heresia pelo papa Inocêncio XI, em 1687.

³ Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 1.

São elas que sustentam ou que levam à ruína os lares, são elas que regulam em detalhe as coisas domésticas e que, por conseguinte, decidem o que é mais importante para todo o gênero humano. Delas depende a principal parte dos bons ou dos maus costumes de quase todo mundo. Os homens não podem esperar alguma doçura na vida, se a sua sociedade mais estrita, a do casamento, se torna amarga. Os filhos, dos quais surgirá o restante do gênero humano, não se tornarão boas pessoas, se suas mães os estragarem desde os primeiros anos. Além disso, a virtude é importante tanto para os homens quanto para as mulheres. Elas são a metade do gênero humano, redimido pelo sangue de Cristo e destinado à vida eterna. Daí a importância de educar adequadamente as meninas.⁴

Na educação ordinária, a menina é mantida ignorante e isso faz com que ela se aborreça e não saiba com que se ocupar de maneira inocente. As pessoas instruídas e ocupadas com coisas sérias têm em geral pouca curiosidade. O que elas sabem as faz menosprezar muitas coisas que elas ignoram. Elas veem o ridículo e a inutilidade da maior parte das coisas que as almas pequenas, as quais nada sabem e nada têm a fazer, são levadas a aprender. Em oposição a isso, as meninas mal instruídas e sem aplicação têm uma imaginação sempre errante. Sem um alimento espiritual sólido, elas voltam sua curiosidade para objetos vãos e perigosos.⁵ Para remediar esse mal, Fénelon afirma ser uma grande vantagem começar a educação das meninas desde a sua mais tenra infância.⁶ A ignorância das crianças as torna flexíveis e inclinadas a imitar tudo o que elas veem. Daí a importância de só oferecer-lhes bons modelos nessa ocasião.⁷

O grande defeito da educação ordinária está na separação entre o *prazer* e o *aborrecimento*. O primeiro está nas brincadeiras

⁴ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 2-7.

⁵ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 8-10.

⁶ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 13.

⁷ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 23.

e diversões e o segundo, no estudo. A criança a ela submetida só pode suportar com impaciência o estudo e correr ardentemente atrás das diversões. Essa situação precisa mudar, de modo a tornar o estudo agradável, escondendo-o sob a aparência de liberdade e de prazer. E os professores devem tolerar que as crianças por vezes interrompam os estudos para pequenas escapadas em busca de diversão. Elas precisam dessas distrações para relaxar o espírito.⁸ Nessa perspectiva, as histórias são importantes na educação das crianças. Dentre essas histórias, destacam-se as sagradas, que devem ser contadas sem dizer que são belas, colocando o sentimento de sua beleza acima da explicitação verbal da mesma.⁹

Nos primeiros anos, a criança não consegue raciocinar adequadamente. Por esse motivo, é preciso dirigir docemente o primeiro uso da razão infantil em direção ao conhecimento de Deus, sem pressionar. Elas devem ser persuadidas das verdades do cristianismo, sem terem motivos para duvidar delas.¹⁰ Aqueles que ensinam devem desenvolver ao máximo no espírito das crianças os conhecimentos que constituem os fundamentos de toda religião.¹¹ As crianças devem ter diante de si o Evangelho e os grandes exemplos da Antiguidade, mas só depois que revelarem a docilidade e a simplicidade de sua fé.¹² Aquele que deve sempre ser colocado diante dos olhos das crianças é Jesus Cristo, autor e consumidor de nossa fé, o centro de toda a religião e nossa única esperança.¹³ O *Decálogo* deve ser explicado a fundo para as crianças, que devem ver nele um resumo da lei de Deus. O *Evangelho*, por sua vez, deve ser visto como contendo conseqüências remotas do *Decálogo*.¹⁴

⁸ Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 41-2.

⁹ Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 57.

¹⁰ Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 63.

¹¹ Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 68.

¹² Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 76.

¹³ Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 82.

¹⁴ Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 84.

Quanto às meninas, é preciso preservá-las de diversos defeitos comuns ao seu sexo. Elas em geral são educadas numa frouxidão e numa timidez que as torna incapazes de uma conduta firme e regrada. No começo elas exibem muita afetação e depois se acostumam com os temores mal fundados e com as lágrimas que vertem tão facilmente. Mas o desprezo por tais afetações pode servir para corrigi-las, uma vez que elas são grandemente motivadas pela vaidade. É preciso evitar também as amizades muito tenras, as pequenas invejas, os cumprimentos excessivos, as bajulações. Isso tudo estraga as meninas e as acostuma a achar muito seco e muito austero aquilo que é grave e sério. Elas precisam ser ensinadas a falar de maneira curta e precisa, pois tendem a confundir a facilidade de falar e a vivacidade da imaginação com qualidades do bom espírito. Outra causa da prolixidade das mulheres está em que elas nascem artificiais e usam longos desvios para chegar aos seus objetivos. Elas também são tímidas e cheias de falsa vergonha, o que constitui uma fonte de dissimulação. O remédio contra isso é afastá-las das sutilezas próprias das almas pequenas e acostumá-las a expressar ingenuamente suas inclinações sobre todas as coisas permitidas.¹⁵ Mas nada deve ser mais temido do que a vaidade nas meninas. Elas nascem com um desejo violento de agradar. Já que para elas estão fechados os caminhos que conduzem os homens à autoridade e à glória, elas procuram compensar essa desvantagem através dos prazeres do espírito e do corpo. Contra isso, elas devem entender o quanto a honra que provém da boa conduta e da capacidade verdadeira é mais estimável do que aquela que provém de seus cabelos ou de suas vestimentas. As graças verdadeiras não dependem de uma aparência vã e afetada. As meninas precisam aprender as regras da modéstia cristã. Além disso, elas devem ser desestimuladas a cultivarem mentes brilhantes. De fato, quando têm alguma vivacidade, elas se envolvem com tudo, querem falar

¹⁵ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 92-3.

de tudo, escolhendo as obras menos proporcionadas à sua capacidade e afetando desgosto pelas coisas comuns. Uma menina só deve falar das verdadeiras necessidades, com ar de dúvida e respeito. Ela não deve discutir coisas que estão acima do alcance comum das meninas, mesmo que as conheça.¹⁶

Os deveres de uma mulher envolvem a educação dos filhos homens até certa idade, a educação das filhas mulheres até que se casem ou se tornem religiosas, a conduta dos empregados domésticos, o controle da despensa e a administração econômica do lar, aí incluídos os contratos de locação e o recebimento de rendas. A ciência das mulheres, como a dos homens, deve limitar-se àquilo que é necessário ao desempenho de suas funções. Uma mulher curiosa poderá achar que isso constitui um limite muito estreito à sua curiosidade, mas isso constitui um engano, porque ela não conhece a importância e a extensão das coisas em que deve ser instruída.¹⁷

As meninas devem aprender a ler e a escrever corretamente. E devem conhecer as quatro operações da aritmética e as principais regras elementares do direito, como saber a diferença entre um testamento e uma doação. Mas elas não precisam se aprofundar nas dificuldades do direito, com as quais elas são incapazes de lidar.¹⁸ Depois de receber em primeiro lugar essas instruções, as meninas podem se dedicar, conforme o seu lazer e o alcance de seus espíritos, à leitura de livros profanos que não apresentem perigo para as paixões. Isso ajudará a desinteressá-las das comédias e dos romances. Elas precisam conhecer a história grega e romana, em que verão prodígios de coragem e desinteresse. Elas precisam conhecer a história da França e dos países vizinhos. Tudo isso ajuda a engrandecer o espírito e a elevar a alma com grandes sentimentos, desde que sejam evitadas a vaidade e a afetação. Quanto ao ensino de línguas, o italiano e o espanhol não são recomendáveis, porque propiciam a leitura de livros

¹⁶ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 98-100.

¹⁷ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 107-8.

¹⁸ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 117-8.

perigosos e capazes de aumentar os defeitos das mulheres. Mas o ensino de latim é razoável, porque é a língua da Igreja. As mulheres poderiam ler também obras de eloquência e poesia, mas com muito cuidado na escolha das mesmas. Isso também se aplica à música e à pintura.¹⁹ As mulheres devem ainda temer e desprezar a ociosidade, acreditando, como faziam os primeiros cristãos, que as pessoas trabalham não para se divertir, mas para desenvolver uma ocupação séria, contínua e útil, seguindo o modelo de Cristo.²⁰

Finalmente, não podemos esperar que uma boa educação possa ser conduzida por uma professora má. É dever dos pais acompanhar o trabalho das professoras de seus filhos, aconselhando-as e instruindo-as quando necessário.²¹ E embora seja difícil encontrar professoras, há uma dificuldade maior ainda quando os pais agem sem regularidade, tornando inútil todo o trabalho educacional.²² E Fénelon termina com a citação de uma passagem dos Provérbios de Salomão, em que a simplicidade dos costumes, a economia e o trabalho de uma mulher rica e nobre são descritos e admirados através da autoridade do homem mais sábio de todos, autoridade essa que o religioso francês considera equivalente à do próprio Espírito Santo.²³

O livro de Fénelon termina com uma parte intitulada *Conselhos a uma dama de qualidade sobre a educação de sua filha*.²⁴ Ali, ele afirma que a educação proporcionada pela mãe é superior àquela que a filha possa receber num convento.²⁵ Mas essa tarefa estará sujeita a grandes perigos, se a mãe não escolher

¹⁹ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 120-3.

²⁰ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 126.

²¹ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 132-3.

²² Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 134.

²³ *Povérbios*, XXXI, 19. *Apud* Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 135-8.

²⁴ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 139-49.

²⁵ Fénelon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 139.

com cuidado as mulheres que conviverão com sua filha.²⁶ Em seguida, como Fénélon está se dirigindo à Duquesa de Beauvilliers, ele observa que a filha dessa dama revela possuir um espírito avançado e confessa temer que ela tome gosto por desenvolver uma mente brilhante e um excesso de curiosidade vã e perigosa. Para ele, as mulheres são geralmente mais apaixonados pela aparência do espírito do que pela do corpo. Aquelas que são capazes de estudar e que esperam distinguir-se com isso têm mais disponibilidade para seus livros do que para suas adaptações. Fénélon prefere uma mulher instruída nas contas de seu mordomo do que nas disputas dos teólogos sobre a graça. A Duquesa deve ocupar sua filha com obras de tapeçaria, que serão úteis para o lar e acostumarão a menina a renunciar ao comércio perigoso do mundo. A mulher forte tece, encerra-se no lar, se cala, crê e obedece, sem disputar contra a Igreja. Fénélon ainda aconselha a Duquesa a inspirar na filha o gosto por uma verdadeira moderação.²⁷ Mas o principal recurso de uma mãe é conquistar o coração da filha para a virtude cristã.²⁸

Segundo Compayré, Fénélon, em seu livro, denuncia a pouca instrução que recebiam as meninas de seu tempo, em comparação com a ampla educação conferida aos meninos. Isso gerou os seguintes preconceitos em sua época: a mulher sábia é vã e cheia de preciosidades; a mulher geralmente possui espírito mais fraco do que o homem; ela deve ser educada ignorando o mundo. Contra essa situação, Fénélon propõe que, ao invés de ensinar coisas inúteis à mulher, devemos prepará-las para seu papel na família. Assim, quanto mais fraca é a mulher, tanto mais ela deve ser fortalecida. E, como o mundo não é um fantasma inexistente, a mulher possui deveres a cumprir que não são menos consideráveis do que os dos homens. A virtude não é menor nas mulheres do que

²⁶ Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 141.

²⁷ Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, pp. 142-5.

²⁸ Fénélon, F. S. de la M. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie., 1909, p. 147.

nos homens. Assim, além de seu papel social de filha, esposa e mãe, a mulher tem seu destino pessoal e por conseguinte possui o direito de ser educada em função disto.²⁹

O trabalho de Fénelon é sem dúvida inovador no campo da educação. Nosso autor possui um grande conhecimento dos aspectos ligados à formação das crianças, além de revelar uma grande afeição por elas. Segundo McBruney, sua pedagogia foi chamada de *educação atraente*, uma vez que supõe uma combinação bem dosada de *verdade* e *prazer*. Nessa perspectiva, tudo o que o professor exigir da criança deve parecer uma tarefa agradável.³⁰ A educação atraente se baseia numa concepção positiva da natureza humana, não dominada pelo dogma do pecado original, que envolve a ideia de uma corrupção inata do ser humano. Para Fénelon, a natureza humana é boa, de tal modo que a doutrina do pecado original perde força em seu pensamento.³¹ Em virtude disso, as propostas pedagógicas de Fénelon em relação à educação feminina apresentam um ar de liberdade e ousadia, quando comparadas com as práticas ascéticas de Port-Royal.³² Câmara Bastos vai numa direção diferente, ao dizer que, dos treze capítulos de seu livro, Fénelon dedica seis à religião, porque a criança é portadora do pecado original e sua educação precisa prevenir os vícios, disciplinar as emoções e conduzir às virtudes.³³ Na verdade, os capítulos que Fénelon dedica à religião são apenas três.³⁴ E, embora ele reconheça a existência do pecado original, não o enfatiza a partir de um ponto de vista negativo, considerando que a

²⁹ Compayré, Gabriel. Fénelon. In: *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire publié sous la direction de Ferdinand Buisson. Édition de 1911*. Disponível em <<http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=2725>>. Acesso em setembro de 2017.

³⁰ McBruney, K E. Fénelon the teacher. MSC Thesis. Dept of Foreign Languages, Kansas State Teachers College of Emporia, 1969, p. 13.

³¹ Compayré, G. Fénelon et l'éducation attrayante. Paris: Paul Delalplane, 1910, p. 34.

³² Compayré, G. Fénelon et l'éducation attrayante. Paris: Paul Delalplane, 1910, p. 34.

³³ Câmara Bastos, M. H. Documento da educação das meninas por Fénelon (1852). *História da Educação - RHE*, v. 16, n. 36, jan/abr 2012, p. 149.

³⁴ Ver Capítulos VI, VII e VIII de *De l'éducation des filles*.

educação atraente possuirá maior eficiência na formação moral adequada para a criança. Um ponto interessante a ser notado é que, no trecho que vai do *Capítulo III* ao *Capítulo VIII*, Fénelon se refere não às meninas, objeto de estudo do livro, mas às crianças em geral. Isso faz supor que ele admite a existência de um solo comum na educação das meninas e dos meninos quando se encontram na tenra idade. Quanto à sua posição com respeito à educação da mulher, ele defende um feminismo que poderíamos denominar *moderado*. Com efeito, apesar de considerar que ela deva receber educação, essa última não deve ser tão completa como no caso do homem. Além daquilo que é necessário para o adequado cumprimento de suas funções no lar, o máximo que pode ser permitido à mulher é a leitura de livros profanos cuidadosamente escolhidos, o estudo das histórias grega e romana e o conhecimento do latim, língua oficial da Igreja na época. Assim, a postura liberal de Fénelon para com a mulher é contrabalançada por elementos conservadores provenientes do seu catolicismo. De acordo com Compayré, malgrado a extensão de seu espírito e a amplitude de sua perspectiva, Fénelon ainda alimenta muitos preconceitos a respeito da instrução das mulheres. Parece-lhe que a ciência não foi feita para elas e não convém à delicadeza feminina. Desse modo, não é de espantar que o plano de estudos por ele proposto seja insatisfatório e não corresponda ao ideal de educação das mulheres tal como concebido atualmente. Em resumo, o plano de estudos proposto por Fénelon às meninas de seu tempo reflete as duas tendências contrárias que dividiam seu espírito: de um lado, a alta cultura intelectual de um letrado apaixonado pelas obras da Antiguidade e, de outro, os preconceitos de um padre católico que tem medo de um desenvolvimento muito amplo do pensamento.³⁵

Há outros aspectos das ideias de Fénelon que nos interessam aqui, os quais se encontram em obras como *Aventuras de Telêmaco*

³⁵ Compayré, Gabriel. Fénelon. In: *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire publié sous la direction de Ferdinand Buisson. Édition de 1911*. Disponível em <<http://www.inrp.fr/edition-electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/document.php?id=2725>>. Acesso em setembro de 2017.

e *Sobre o amor puro*. Com efeito, para ele, nossa felicidade é apenas um fim subalterno que Deus liga ao fim último e essencial, que é a Sua glória. Para cumprir tal fim essencial de nossa criação, é preferível colocar Deus acima de nós e só querer nossa beatitude pela Sua glória.³⁶ Em outras palavras, o amor desinteressado pela beatitude é mais perfeito do que aquele influenciado pelo interesse próprio.³⁷ E, de acordo com Patrick Riley, o que nos ensina Mentor, o verdadeiro herói das *Aventuras de Telêmaco*, é uma versão política da doutrina quietista feneloniana do amor desinteressado por Deus. Assim como só amamos verdadeiramente a Deus pela renúncia ao amor próprio, do mesmo modo, segundo Fénélon, a ideia de puro desinteresse aplicada à política, por ele defendida, domina as teorias de todos os legisladores antigos.³⁸ Para Fénélon, na Antiguidade não se buscava encontrar a felicidade pela conformidade à ordem, mas sim despojar o ego de todos os recursos por amor à ordem. Riley sugere que Rousseau se inspirou em Fénélon, quando escreveu, no verbete sobre *Economia Política* da *Enciclopédia* de Diderot, que todos os legisladores antigos pressupuseram que o princípio fundamental da sociedade política está na predominância do público sobre o privado.³⁹ Ora, as *Aventuras de Telêmaco* de fato defendem uma série de teses ligadas ao amor desinteressado. Ali, p. ex., Mentor afirma que um

³⁶ Fénélon, F. de S. Sur le pur amour. In: *Oeuvres spirituelles de feu Mons. François de Salignac de la Mothe-Fénélon*. Nouvelle éd., revue et considérablement enrichie. Tome Premier, contenant les Traités Spirituels. s.l., s.n., 1740, pp. 50-1.

³⁷ Fénélon, F. de S. Sur le pur amour. In: *Oeuvres spirituelles de feu Mons. François de Salignac de la Mothe-Fénélon*. Nouvelle éd., revue et considérablement enrichie. Tome Premier, contenant les Traités Spirituels. s.l., s.n., 1740, p. 59; 67.

³⁸ “Eis, segundo Platão, o que faz do homem um Deus, é preferir por amor o outro a si mesmo, até esquecer-se, sacrificar-se, contar-se como nada. Esse amor é, segundo ele, uma inspiração divina. É o belo imutável, que rouba o homem ao próprio homem e o torna semelhante a ele [o belo imutável] pela virtude”. Fénélon, F. de S. Sur le pur amour. In: *Oeuvres spirituelles de feu Mons. François de Salignac de la Mothe-Fénélon*. Nouvelle éd., revue et considérablement enrichie. Tome Premier, contenant les Traités Spirituels. s.l., s.n., 1740, p. 76.

³⁹ Riley, P. Introduction. In: Fénélon, F. de. *Telemachus, son of Ulysses*. Ed. and transl. by Patrick Riley. Cambridge: Camb. Un. Press, 1994, p. XXI.

rei sábio encontra sua felicidade na virtude e une os homens por laços de amor, mais fortes do que o temor.⁴⁰ O homem verdadeiramente livre é aquele que, desprovido de todo temor e todo desejo, só se submete aos deuses e à sua razão.⁴¹ O mais infeliz de todos os homens é um rei que acredita ser feliz quando torna miseráveis os seus súditos. Ele é duplamente infeliz, porque não conhece seu sofrimento nem pode curar-se dele. A verdade não consegue atravessar a multidão de bajuladores para chegar até ele. Esse rei é tiranizado por suas paixões, não conhece seus deveres, jamais teve o prazer de fazer o bem e não sentiu os encantos da pura virtude.⁴² O fim único e essencial do governante está em jamais querer a autoridade e a grandeza para si mesmo, porque essa busca ambiciosa só conseguiria satisfazer um orgulho tirânico. É preciso sacrificar-se nas penas infinitas do governo para tornar os homens bons e felizes.⁴³ A comparação entre as ideias de Nísia e as de Fénélon serão feitas mais à frente.

5.2. François Poulain de la Barre (1647-1723)

Passemos agora a Poulain de la Barre, que nasceu em Paris e foi educado nos quadros da escolástica católica, graduando-se em 1663 e completando os estudos de teologia na Sorbonne em 1666. No ano seguinte, entrou em contato com o cartesianismo, passando a criticar a filosofia escolástica desde então. Um pouco depois, no curto período de três anos, publicou as seguintes obras feministas num viés cartesiano: *Da igualdade dos dois sexos*:

⁴⁰ Fénélon, F. de. *Telemachus, son of Ulysses*. Ed. and transl. by Patrick Riley. Cambridge: Camb. Un. Press, 1994, p. 86.

⁴¹ Fénélon, F. de. *Telemachus, son of Ulysses*. Ed. and transl. by Patrick Riley. Cambridge: Camb. Un. Press, 1994, p. 273.

⁴² Fénélon, F. de. *Telemachus, son of Ulysses*. Ed. and transl. by Patrick Riley. Cambridge: Camb. Un. Press, 1994, pp. 274-5.

⁴³ Fenelon, F. Les aventures de Télémaque suivies des aventures d'Aristonous, pp. 1223-4. Disponível em <<http://paralleles-editions.com/lorraine/livres/telemaque.pdf>>. Acesso em maio de 2017. Há um bom resumo das doutrinas de Mentor no Livro XVIII, p. 1215-78.

discurso físico e moral em que se vê a importância de se desligar dos preconceitos (1673), *Da educação das damas para a conduta do espírito nas ciências e nos costumes: conversações* (1674) e *Da excelência dos homens contra a igualdade dos sexos* (1675). Ao contrário do que possa parecer, a última dessas obras não corresponde a uma mudança de orientação nas ideias feministas Poulain, mas sim a uma resposta contra os argumentos tradicionais a favor da superioridade masculina. Apesar de seu cartesianismo, ele foi ordenado sacerdote católico em 1679, tendo trabalhado em duas pequenas paróquias na Picardia.⁴⁴ Essa situação perdurou até 1688, quando ele abandonou a batina e retornou a Paris. No fim desse mesmo ano, converteu-se ao calvinismo e mudou-se para Genebra. Ali, casou-se com Marie Ravier em 1690. Para ganhar a vida, trabalhou inicialmente como professor de francês, tendo inclusive publicado um pequeno guia para a correta pronúncia dessa língua. Em 1708, conseguiu o cargo de professor num colégio e publicou um comentário teológico a respeito da interpretação da *Bíblia* de acordo com a doutrina protestante. Faleceu em Genebra, em 1723. Na França, suas ideias foram ignoradas por uns três séculos, tendo reaparecido apenas no s. XX. Já na Inglaterra a sua influência foi mais importante. Seu livro *Da igualdade dos dois sexos* foi traduzido para o inglês em 1677 e muitas de suas ideias e trechos foram aproveitados pela nossa já conhecida “Sophia”, na obra *A mulher não é inferior ao homem* (*Woman not inferior to man*), publicada inicialmente em 1739 e depois, numa versão ampliada, em 1751, agora com o título de *Triunfo da beleza* (*Beauty’s Triumph*). O livro Poulain de la Barre também foi objeto de uma tradução livre, feita em 1758 por uma “Dama”, com o título de *Direitos da mulher justificados* (*Female rights vindicated*). Essa tradução foi republicada em duas edições revistas, em 1780 e 1833, sob os títulos respectivamente de

⁴⁴ Ele pode ter escapado da censura pelo fato de que suas obras feministas não tinham indicação de autor, como veremos a seguir.

Restauração da mulher (Female restoration) e de *Direitos da mulher justificados (Female rights vindicated)*. Embora tenha influenciado a discussão feminista em língua inglesa no decorrer dos séculos XVIII e XIX, o nome de Poulain permaneceu ignorado e não reconhecido pelos seus plagiadores.⁴⁵

A obra relevante de Poulain que iremos examinar aqui intitula-se *Da igualdade dos dois sexos, discurso físico e moral, em que se vê a importância de se desfazer dos preconceitos*.⁴⁶ A primeira edição francesa do livro tem 243 páginas e não indica o nome do autor.⁴⁷ Na transcrição da segunda edição que consultamos, a qual adota o formato tipográfico atual, o texto tem apenas 72 páginas. No *Prefácio*, Poulain faz uma declaração de princípios marcadamente cartesiana. Com efeito, ele afirma ali que a primeira coisa que devemos fazer para adquirir uma ciência sólida é duvidar da nossa própria educação e tentar descobrir a ciência por nós mesmos. No avanço da pesquisa, observaremos necessariamente que estamos cheios de preconceitos, aos quais devemos renunciar para obter conhecimentos claros e distintos. De todos esses preconceitos, um dos mais significativos é aquele ligado à tese da desigualdade dos sexos. Examinando-o de acordo com a regra da verdade, segundo a qual nada deve ser aceito como verdadeiro se não for apoiado por ideias claras e distintas, verificamos que, de um lado, ele é falso e, de outro, que os dois sexos são iguais. Para estabelecer isso, Poulain se propõe a refutar

⁴⁵ Essas informações da vida e obra de Poulain de la Barre foram extraídas de Clarke, D. François Poulain de la Barre. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/francoisbarre/>>. Acesso em fevereiro de 2017.

⁴⁶Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral, où l'en voit l'importance de se défaire des préjugés*. Paris: Jean du Puis, 1673. Além dessa obra, consultamos também Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral, où l'en voit l'importance de se défaire des préjugés*. 2. éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Saisie, transcription, corrections, notes, notice et mise en page par Michel Fingerhut, 2010. Por motivos práticos, seguiremos a paginação dessa segunda edição em nossa apresentação das ideias de Poulain.

⁴⁷ O mesmo acontece em *Da excelência dos homens contra a igualdade dos sexos (1675)*. Mas em *Da educação das damas para a condução do espírito nas ciências e nos costumes: conversações (1764)*, apesar de não haver indicação de autor nas partes relevantes, Poulain assina a dedicatória do livro.

dois tipos de adversários: o vulgo e quase todos os sábios.⁴⁸ Daí a divisão da obra em duas partes principais, cujos títulos respectivos são: a) *Primeira Parte, em que se mostra que a opinião vulgar é preconceituosa e que, comparando sem interesse o que se pode observar na conduta dos homens e das mulheres, fica-se obrigado a reconhecer uma total igualdade entre os sexos* (pp. 9-29);⁴⁹ b) *Segunda Parte, em que se faz ver porque os testemunhos contrários à igualdade dos dois sexos, extraídos dos poetas, dos oradores, dos historiadores, dos jurisconsultos e dos filósofos, são todos vão e inúteis* (pp. 31-76).

Na *Primeira Parte*, Poulain mostra que a opinião vulgar a respeito das mulheres é que elas são feitas para os homens e só servem para educar as crianças de tenra idade e cuidar do lar. Em todos os países, as mulheres estão em situação de sujeição e dependência total dos homens. Além do mais, elas suportam essa sua condição como se fosse seu estado natural. Os homens se tornaram senhores das mulheres porque, no início dos tempos, notando que eram fisicamente mais fortes do que elas, acharam que eram mais fortes em tudo.⁵⁰ Com isso, as mulheres ficaram restritas ao lar e não tiveram parte nos primeiros empregos, que foram ocupados pelos homens. Elas foram deixadas de lado também nos mistérios da religião, entre os pagãos. E não tiveram parte nas ciências. Como as ocupações masculinas eram maiores e mais importantes, até nas maneiras as mulheres acabaram refletindo essa situação, dedicando-se a trivialidades. Comparando,

⁴⁸ Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2 éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, pp. 5-6.

⁴⁹ Na edição de Fingerhut, de 2010, o final do título da Primeira Parte reza: "...fica-se obrigado a reconhecer uma total *realidade* entre os sexos" (grifo nosso). Mas isso não faz muito sentido e certamente constitui um erro de transcrição, pois, na edição original, de 1673, lemos: "...fica-se obrigado a reconhecer uma total *igualdade* entre os sexos" (grifo nosso). Por esse motivo, resolvemos fazer a substituição de *realidade* por *igualdade*. Ver Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral, où l'en voit l'importance de se défaire des préjugés*. Paris: Jean du Puis, 1673, p. 1.

⁵⁰ Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2 éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, pp. 10-13.

porém, as meninas com os meninos, vemos que elas possuem em grau mais perfeito todas as qualidades excelentes que se encontram nos meninos de futuro promissor. Além disso, o estudo é inútil à maior parte dos homens. E, numa conversação, eles acabam por esquarterar o espírito e a fazer confusão, enquanto as mulheres expressam com ordem e clareza o que sabem. Conversando com mulheres de espírito sobre Deus, p. ex., Poulain confessa não ter ouvido de nenhuma delas que o via sob a forma de um velho venerável. Na verdade, elas não conseguiam imaginá-lo sob uma forma semelhante à humana, embora concebessem que existe um Deus. A respeito da alma, as mulheres com quem Poulain conversou diziam sentir que ela é distinta do corpo e de tudo aquilo que é percebido pelos sentidos. E que se tivessem tido a oportunidade de estudar o assunto, saberiam o que a alma é. Diferentemente dos homens, as mulheres possuem justeza de espírito. E enquanto eles são operários que trabalham com pedras brutas, elas são lapidadoras hábeis que sabem polir o que lhes vem às mãos. Elas possuem a arte de falar, conhecem a eloquência e a aplicam tanto na fala como na ação. Elas conhecem o direito e revelam possuir uma capacidade para a prática jurídica que a maior parte dos homens não tem. Elas sabem contar histórias, conhecem teologia, compreendem a medicina e não acreditam em astrologia. Quando sábias, são mais estimáveis que seus correspondentes masculinos. Elas são capazes de aprender ciências e têm tantas virtudes quanto os homens. Sua conduta é exemplar quando se dedicam ao celibato nos mosteiros, quando se casam, quando educam os filhos.⁵¹

Na *Segunda Parte*, um pouco mais longa, Poulain critica os argumentos dos homens a favor da superioridade masculina. Ele se coloca contra aqueles que são sábios apenas de nome e que considera tão preconceituosos quanto o homem vulgar. E combate

⁵¹ Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2 éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, pp. 14-29.

igualmente a autoridade dos poetas e dos oradores, também preconceituosos na questão da inferioridade das mulheres.⁵² Poulain procura mostrar que as mulheres são mais estimáveis nos empregos, já que os serviços que elas prestam são incomparavelmente maiores do que os de todos os outros. As mulheres são sempre necessárias para conservar nossas vidas, para ajudar os homens quando ainda não sabem o que são. Elas não agem para a glória pessoal, mas para o bem das crianças que educam. Os sacrifícios a que elas se sujeitam não têm comparação em nenhuma sociedade.

Os testemunhos contra as mulheres que podemos extrair da história são falsos. Tudo o que os homens disseram a respeito das mulheres deve ser suspeito, porque eles são ao mesmo tempo juízes e parte interessada. Se soubermos decifrar o passado com sinceridade, veremos que as mulheres nunca estiveram abaixo dos homens e que a virtude delas é mais excelente que a deles. Contra os juristas, que alegam ser a inferioridade feminina um produto da natureza, Poulain argumenta que eles não sabem o que é *natureza* nem como foi que ela distinguiu os sexos da maneira que pretendem. Contra os filósofos, Poulain alega que eles levaram para suas escolas os seus preconceitos, sendo toda a sua ciência fundada sobre os juízos que eles aprenderam desde o berço.⁵³

Em defesa das mulheres, Poulain argumenta que não é preciso mais espírito para aprender a tricotar do que para aprender a física. O espírito não tem sexo e é o mesmo para todos os seres humanos. Deus uniu o espírito ao corpo da mulher, assim como ao do homem, de acordo com as mesmas leis. O espírito não age em um sexo de maneira diferente do outro, de tal modo que é igualmente capaz das mesmas coisas em ambos. O espírito percebe as coisas da mesma maneira nos dois sexos. Em virtude disso, as

⁵² Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2^o éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, pp. 31-2.

⁵³ Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2^o éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, pp. 33-7.

mulheres são capazes em metafísica, em física e em medicina. Elas podem conhecer as paixões, podem aprender lógica, matemática, astronomia. Elas são capazes em gramática, na eloquência, na moral, no direito e na política. Bem instruídas, elas são capazes de se informar sobre a maneira que se vive nos países estrangeiros, dominando a geografia e a história profana. Elas são capazes também em história eclesiástica e teologia.⁵⁴ As mulheres não foram excluídas das ciências por causa de uma ausência natural de disposição. Os dois sexos têm iguais direitos em relação às ciências. A felicidade e a virtude estão no conhecimento. É preciso ser sábio para ser solidamente virtuoso. O estudo não encheria as mulheres de orgulho. E as ciências não são necessárias apenas aos empregos fora do lar. As mulheres precisam delas para atingir a virtude e a felicidade.⁵⁵

A partir desse ponto, Poulain divide o texto da *Segunda Parte* em seções marcadas pela introdução de subtítulos. Por motivos de espaço, não detalharemos a exposição dessas seções. Como, porém, os subtítulos dão uma boa ideia dos assuntos tratados em cada uma delas, forneceremos a seguir a lista dos mesmos. Poulain trata de mostrar, em primeiro lugar, *Que as mulheres não são menos capazes que os homens para os empregos da sociedade* (pp. 53-8); em segundo, *Que as mulheres têm uma disposição vantajosa para as ciências e que as ideias justas de perfeição, de nobreza e de honestidade lhes convêm tanto quanto aos homens* (pp. 58-61); em terceiro, ele pergunta *De onde vem a distinção dos sexos, até onde ela se estende* e tenta mostrar *que ela não introduz diferença alguma entre os homens e as mulheres com relação ao vício e à virtude e que o temperamento em geral não é bom nem mau em si* (pp. 61-6); em quarto e último lugar, argumenta *Que a diferença observada entre os homens e as mulheres no que concerne aos*

⁵⁴ Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2 éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, pp. 39-47.

⁵⁵ Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2 éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, pp. 48-53.

costumes vem da educação que lhes é dada (pp. 66-76). Aachamos conveniente destacar que, nessa última seção, Poulain faz severas críticas a Platão, Aristóteles, Sócrates, Diógenes, Demócrito e Catão, por suas posições sexistas. E termina o texto com as seguintes palavras a respeito deles:

Eis alguns dos grandes e sublimes pensamentos que aqueles que estudam os sábios como se fossem oráculos entretiveram sobre o belo sexo: e o que há de agradável e de bizarro ao mesmo tempo é que pessoas sérias se servem com gravidade daquilo que esses antigos famosos disseram muitas vezes só de brincadeira. Tanto é verdade que os preconceitos e as primeiras impressões levam a cometer equívocos àqueles mesmos que passam pelos mais racionais, mais judiciosos e mais sábios.⁵⁶

Fingerhut faz um excelente resumo do texto de Poulain, mostrando que esse último procura demonstrar que as diferenças anatômicas entre o homem e a mulher só dizem respeito às funções reprodutoras, não se estendendo às demais partes do corpo e notadamente ao cérebro, aos sentidos e aos membros. Daí podemos concluir que as mulheres são tão capazes quanto os homens para perceber o mundo, raciocinar e agir. Elas podem ocupar todas as funções e cargos atribuídos aos homens. Esses últimos os exercem não em virtude de uma superioridade natural em relação às mulheres, mas sim em virtude de preconceitos veiculados pela tradição. Numa análise histórica que poderia ser qualificada de *sociológica*, Poulain demonstra que a oposição entre os sexos visa a assegurar a posição de poder do homem na sociedade. Ela possui raízes antigas e, para mostrar isso, Poulain cita filósofos gregos e analisa com fineza e ironia a psicologia da misoginia dos mesmos. Aos olhos do vulgo, a referência à Antiguidade justifica aquilo que não passa de um preconceito, o qual era sustentado de maneira falaciosa pelos pensadores da

⁵⁶ Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2 éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, p. 76.

época de Poulain, todos homens e, portanto, juízes e partes interessadas ao mesmo tempo. A única autoridade que devemos reconhecer é a da razão, que permite colocar em questão todas as outras formas de autoridade.⁵⁷ Seguindo Paul Hoffmann, Fingerhut declara ainda que Poulain não é o primeiro feminista, mas sim Christine de Pisan.⁵⁸ Cerca de duzentos anos antes de Descartes e trezentos antes de Poulain, ela dialoga com a razão no seu *Livro da Cidade das Damas* e coloca as mesmas questões que o autor de *Da igualdade dos dois sexos*, como a misoginia dos Antigos, a incapacidade física da mulher diante do homem, a sua impossibilidade de aceder aos empregos, às letras e às ciências.⁵⁹

De acordo com David Clarke, com quem concordamos, são três os aspectos que fundamentam as teses de Poulain a respeito da igualdade dos sexos. O primeiro deles é a sua rejeição da autoridade da Bíblia e dos pensadores tradicionais, preferindo confiar na razão ou na experiência para decidir as questões relativas ao assunto em pauta.⁶⁰ O segundo está na sua

⁵⁷ Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2. éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, p. 78.

⁵⁸ Fingerhut M. Poulain de la Barre, F. Annexes. In: *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2. éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, p. 79. Christine de Pisan (1364-circa 1430) foi uma autora italiana da Idade Média tardia. Escreveu poesias e textos em prosa sobre biografias e conselhos práticos para as mulheres. Casou-se aos quinze anos e ficou viúva dez anos depois. Sua motivação para escrever veio principalmente da necessidade de ganhar a vida para sustentar a mãe, uma sobrinha e dois filhos. Morou por muito tempo em Paris e depois na abadia de Poissy, tendo escrito sempre em francês. Suas principais obras feministas são o *Livro da Cidade das Damas* (1405) e *O tesouro da cidade das damas*, também conhecido como *O livro das três virtudes* (1405). Na primeira, ela critica aspectos misóginos do poema *Romance da Rosa* de Jean de Meun, o qual satiriza as convenções do amor cortês e retrata as mulheres como meras sedutoras. Para tanto, ela cria uma cidade simbólica em que as mulheres são apreciadas e defendidas através de diálogos mantidos por três entidades alegóricas – *Razão*, *Justiça* e *Retidão*. Na segunda obra, que constitui um manual de educação, ela destaca os efeitos persuasivos do discurso e da ação feminina na vida cotidiana, alegando que as mulheres devem reconhecer e exercitar sua capacidade de promover a paz entre as pessoas.

⁵⁹ Fingerhut M. Poulain de la Barre, F. Annexes. In: *De l'égalité des deux sexes, etc.* 2. éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Transcription par M. Fingerhut, 2010, p. 81.

⁶⁰ Para indicar os trechos de onde extraiu as teses de Poulain de la Barre, Clarke se utiliza da tradução inglesa do *De l'égalité*, que também consultamos para conferir a adequação (Ver Clarke, D. *The equality of the sexes. Three feminst texts of the seventeenth century.* Transl. with an Intr. and notes by Desmond M. Clarke. Oxford: Oxford Un. Press, 2013).

identificação da tradição como uma das fontes principais das crenças sobre as mulheres. O Terceiro corresponde à sua sugestão de que o interesse masculino foi um fator importante na formação das crenças dos homens sobre as mulheres. Eles são ao mesmo tempo juizes e litigantes. Poulain de la Barre adotou dos cartesianos a ideia de que muitas crenças comuns são preconceitos, ou seja, julgamentos feitos sem o devido exame. Ele também tomou emprestado de Descartes a tese de que não conhecemos diretamente a natureza das coisas. Só temos acesso a elas indiretamente, por meio de suas propriedades. Nessa perspectiva, apelar para a natureza feminina constitui uma falsa explicação da falta de realização das mulheres.⁶¹ Daí sua nova hipótese para explicar a posição inferior das mulheres: elas se encontram em situação de inferioridade porque foram excluídas da educação.⁶² A comparação das ideias de Poulain com as de Nísia será feita em momento oportuno.

5.3. Sophia (? - ?)

Passemos agora ao caso de Sophia, a autora de *Woman not inferior to Man*. Como vimos, esse livro foi publicado em 1739, na Inglaterra.⁶³ No mesmo ano, surgiu uma outra obra, intitulada *Man superior to Woman*, escrita por “Um Cavalheiro”, que respondia aos argumentos de Sophia.⁶⁴ Isso a levou escrever uma

⁶¹ Clarke, D. *The equality of the sexes. Three feminst texts of the seventeenth century*. Transl. with an Intr. and notes by Desmond M. Clarke. Oxford: Oxford Un. Press, 2013, pp. 151-2. *Apud* Clarke, D. François Poulain de la Barre. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/francoisbarre/>>. Acesso em fevereiro de 2017.

⁶² Clarke, D. *The equality of the sexes. Three feminst texts of the seventeenth century*. Transl. with an Intr. and notes by Desmond M. Clarke. Oxford: Oxford Un. Press, 2013, p. 189. *Apud* Clarke, D. François Poulain de la Barre. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/francoisbarre/>>. Acesso em fevereiro de 2017.

⁶³ Conforme informamos em nota anterior, a edição a que tivemos acesso é de alguns anos depois (1743).

⁶⁴ Ver *Man superior to Woman; or, a vindication of Man's natural right of sovereign authority over the Woman. Containing a plain confutation of the fallacious arguments of Sophia, in her late treatise entitled, Woman not inferior to Man. Interspeded with a variety of characters, of different kinds of*

réplica intitulada *Woman's superior excellence over men* (1740).⁶⁵ Por fim, em 1751, provavelmente organizada por Sophia, surgiu uma edição conjunta dos três textos mencionados, intitulada *Beauty's triumph*.⁶⁶ Todas essas publicações ocorreram na Inglaterra.

Há algumas hipóteses sobre a identidade de Sophia. Esse nome é evidentemente um pseudônimo para ocultar o verdadeiro autor ou autora, bem ao estilo de algumas obras da época. Na Grã-Bretanha, as suspeitas recaem sobre Mary Wortley Montagu (1689-1762) e Sophia Fermor (1721? 1724?-1745). Começemos por essa última. Era bem educada e bela. Foi admirada secretamente por Horace Walpole, mas casou-se por conveniência em 1744, aos vinte e quatro anos, com John Carteret, o segundo Conde de Granville, homem culto muito mais velho que ela, passando a ser conhecida como Lady Granville. Morreu no ano seguinte, acometida por uma febre, poucas semanas após o nascimento de sua filha Sophia Carteret. Não conseguimos encontrar informações sobre o que escreveu. De qualquer modo, ela teria no máximo dezoito anos em 1739, ano da publicação de *Woman not inferior to Man*. E, como argumenta Mirella Agorni, é questionável supor que uma jovem com essa idade pudesse produzir uma obra tão complexa quanto o livro de Sophia.⁶⁷ Acresce o fato de que ela teria de produzir, praticamente com a mesma idade, a resposta a *Man superior to*

Women, drawn from life. To which is prefix'd, a Dedication to the Ladies. By a Gentleman. London: T. Cooper, 1739. Disponível em <<http://www.theabsolute.net/minefield/mansup.pdf>>. Acesso em abril de 2017.

⁶⁵ Infelizmente, não conseguimos cópia dessa obra. O texto que consultamos está na terceira parte de *Beauty's Triumph*. Ver nota seguinte.

⁶⁶ Ver Anônimo. *Beauty's triumph or, the Superiority of the Fair Sex invincibly proved. Wherein the arguments for the natural right of Man to a sovereign authority over the Woman are fairly urged, and undeniably refuted; and the undoubted title of the Ladies, even to a superiority over the Men both in head and heart, is clearly evinced, etc.* In three parts. London: J. Robinson, 1751. A primeira parte corresponde a *Woman not inferior to Man*; a segunda, com pequenas alterações, a *Man superior to Woman*; a terceira, a *Woman's superior excellence over Men*.

⁶⁷ Agorni, M. *Translating Italy for the eighteenth century: British Women, translation and travel writing (1739-1797)*. Manchester: St. Jerome, 2002, p. 67.

Woman. Não nos esqueçamos também que seu casamento por conveniência não é muito compatível com as ideias defendidas por Sophia. Essas considerações fazem de Lady Granville uma candidata pouco provável à autoria da obra em questão.

Passemos a Mary Montagu, que nasceu com o nome de Mary Pierrepont. Seu pai era muito rico e ela, insatisfeita com a instrução que recebia de sua governanta, complementou sua educação na biblioteca da mansão paterna. Estudou latim como autodidata. Com cerca de quinze anos de idade, já tinha escrito poemas, uma novela epistolar e um romance em prosa e verso. Seu pai queria que ela se unisse a Clotworthy Skeffington, mas ela fugiu e se casou com Edward Wortley Montagu. Tornou-se conhecida em virtude de suas cartas descrevendo os costumes da Turquia, por ocasião sua estadia no Império Otomano, quando acompanhou o marido na função de embaixador britânico em Istambul. Ela é conhecida também pelos seus escritos a favor do desenvolvimento intelectual e social das mulheres, assunto que também repercute em suas cartas. Entre 1737 e 1738, Lady Montagu publicou anonimamente um periódico político chamado *O contrassenso do senso comum*, para confrontar um periódico de oposição chamado *Senso comum*.⁶⁸ Ali, principalmente no número VI, ela elogia as mulheres e as desaconselha a ler o *Senso comum*, por diminuir o sexo feminino e oferecer conselhos viciosos. O trecho que segue é uma boa ilustração de seu estilo:

Entre os erros mais universais, acredito estar aquele de tratar o sexo mais fraco com um desprezo que tem uma influência muito má sobre sua conduta. Quantas pensam ser desculpa suficiente dizer que são mulheres para ceder a qualquer loucura que venha às suas cabeças? Isso as torna membros inúteis da comunidade e apenas pesados fardos para suas próprias famílias, nas quais o sábio marido pensa que diminui a opinião de seu próprio

⁶⁸ Ver Montagu, Lady Mary Wortley. *The nonsense of common sense (1737-1738)*. Number VI. Ed. with an Introd. and notes by Robert Halsband. Evanston: Northwestern Un., 1947. Northwestern Un. Studies in the Humanities. Number Seventeen.

entendimento se em algum momento condescende em consultar a de sua esposa. Desse modo, o que a natureza lhes deu é jogado fora e o que seus mestres mesquinhos esperam delas é uma obediência cega. E, do outro lado, uma complacência cega é mostrada por aqueles que são indulgentes, dizendo frequentemente que a fraqueza das mulheres deve ser tolerada e que é uma tarefa vã e exasperante tentar fazê-las ouvir a razão.⁶⁹

A partir dessas informações, vemos que, tanto pela sua biografia como pela semelhança de tom e tema no sexto número de *O contrassenso do senso comum*, Lady Montagu é uma candidata mais provável à autoria de *Woman not inferior to Man*.⁷⁰ Mesmo assim, ainda não há dados suficientes para essa atribuição. Pesquisas mais detalhadas serão necessárias para decidir a questão.

Como Nísia verteu o texto de Sophia do francês para o português, buscamos informações a respeito das traduções francesas dessa obra na época e tivemos notícia segura de pelo menos três delas. A primeira é de 1750, sem indicação de autor e editora, intitulada *La femme n'est pas inférieure à l'homme*; a segunda é de 1751, com a indicação enigmática *traduit de l'Anglois de Miledi P*****; intitulada *Le triomphe des dames*; a terceira é de 1826, com indicação clara de autor e tradutor, intitulada *Les droits des femmes et l'injustice des hommes. Par Mrs. Godwin. Traduit de l'anglais sur la 8e édit. par C. Gardeton*.⁷¹ Tivemos acesso às duas primeiras, cujos textos são praticamente idênticos, se excetuarmos os títulos. Em comparação com o original inglês de 1743, a edição

⁶⁹ Montagu, Lady M. W. *The nonsense of common sense (1737-1738). Number VI*. Evanston: Northwestern Un., 1947, Number Seventeen, p. 25.

⁷⁰ Essa é também a opinião de Camille Garnier. Ver Garnier, C. “La femme n'est pas inférieure à l'homme” (1750): oeuvre de Madeleine Darsant de Puisieux ou simple traduction française? In: *Revue d'histoire littéraire de la France*, n. 4, juillet 1987, Paris: Armand Colin; Paris: PUF, pp. 709-713.

⁷¹ Ver Anônimo. *La Femme n'est pas inférieure à l'Homme*. Traduit de l'Anglois. London: s.n., 1750; Anônimo. *Le triomphe des dames*. Traduit de l'anglais de Miledi P****. À Londres: s. n., 1751; *Les droits des femmes et l'injustice des hommes*. Par Mrs. Godwin. Trad. de l'anglais sur la 8e édit. par C. Gardeton. Paris: s. l., 1826.

francesa de 1750, que utilizamos como base, apresenta, entre outras, as seguintes pequenas diferenças: a) o título em inglês é mais completo e inclui o nome do autor, enquanto o título em francês é menos completo e não inclui o nome do autor; b) na versão inglesa, há na contracapa dois versos de Rowen sobre a condição da mulher, que não aparecem na edição francesa; c) na versão inglesa, não há subtítulo antes de começar o Capítulo 1, enquanto na edição francesa foi incluído um subtítulo.⁷² Por muitos anos, os críticos viam *La femme n'est pas inférieure à l'homme* e *Le triomphe des dames* como tendo sido escritos por Madeleine Darsant de Puisieux (1720-98). A referência a *Miledi P*****, na segunda tradução, sugere que o nome oculto seja *Puisieux*.⁷³ Madeleine foi autora de romances e tratados de moral, além de feminista ativa. Nasceu em Paris e se tornou amiga e amante de Diderot, que a auxiliou na publicação de seus livros *Conselhos a uma amiga* (1749) e *Os caracteres* (circa 1750). A tese de que *Sophia* era pseudônimo de Madeleine foi defendida por Alice Laborde, para quem a escritora francesa é um epígono superior de Poulain de la Barre, além de uma feminista engajada, cujo espírito forte e ousado seria digno de Diderot, seu ilustre amante. Laborde faz referência a uma nota de 04/10/1750, escrita por Duval, secretário do lugar-tenente de polícia Nicolas-René Berryer, nota essa que consta dos Arquivos da Bastilha na Biblioteca do Arsenal.⁷⁴ Segundo a nota, Madeleine apresentou um

⁷² Título da versão inglesa: *Woman not inferior to man, or, a short and modest vindication of the natural right of the fair-sex to a perfect equality of power, dignity, and esteem, with the men. By Sophia, a person of quality.* Versos na contracapa: *How hard is the condition of our sex, / Thro' ev'ry state of life the slaves of man? / ----- / Wherefore are we / born with high souls, but to assert ourselves, / shake off this wild obedience they exact, / and claim an equal empire in the world.* (Rowe's *Fair penitent*). Título da versão francesa: *La femme n'est pas inférieure à l'homme. Traduit de l'anglois* (sem os versos de Rowen e sem indicação de autor). Subtítulo que aparece antes do Capítulo 1 apenas na edição francesa: *Dissertation, dans laquelle on prouve que la femme n'est pas inférieure à l'homme.*

⁷³ *Miledi* é um afrancesamento de *Milady*.

⁷⁴ A Biblioteca do Arsenal está situada no bairro da Bastilha, em Paris. Na segunda metade do s. XVIII, o marquês de Paulmy montou uma vasta coleção enciclopédica de livros, manuscritos e estampas, aberta aos homens de letras. A instituição foi confiscada durante a Revolução de 1789,

manuscrito que é uma apologia das mulheres e na qual se quer provar que elas não são inferiores aos homens.⁷⁵ Mas a autoria do texto de Sophia também costuma ser atribuída ao marido de Madeleine, Philippe-Florent de Puisieux (1713-72). Angenot, p. ex., afirma que ou ele ou sua esposa publicaram em Londres, em 1750, um opúsculo intitulado *La femme n'est pas inférieure à l'homme*, que no ano seguinte teve nova edição sob o título *Le triomphe des dames*. Com base nessa informação, Angenot conclui que é bastante improvável que a obra tenha sido “traduzida do inglês”, como consta no subtítulo da folha de rosto.⁷⁶ Todavia, o texto de Sophia pode ter sido de fato vertido do inglês por Philippe-Florent de Puisieux, autor de várias traduções desse tipo. Antoine-Alexandre Barbier, p. ex., no *Dicionário das obras anônimas*, registra o marido de Madeleine como sendo o tradutor de *Triunfo das damas*.⁷⁷ Essa última hipótese é mais provável, uma vez que o texto de Sophia faz referência a dois periódicos britânicos datados de 1739, *Common Sense* e *History of the works of the learned*, o que enfraquece a tese da autoria de Madeleine de Puisieux. Com efeito, para redigir *La femme n'est pas inférieure à l'homme* por volta de 1750, essa escritora francesa deveria ter consultado periódicos pelo menos dez anos mais antigos e redigidos numa língua que ela provavelmente não conhecia. Além disso, as alusões à Inglaterra, que se acham no texto de Sophia, não aparecem nos

tornando-se biblioteca pública em 1797 e sendo por fim ligada à Biblioteca Nacional de França em 1934. As suas coleções privilegiam a literatura francesa do s. XVI ao XIX e a história do livro. Os Arquivos da Bastilha ali presentes, dentre os quais se encontra a nota de Duval, envolvem documentos relativos a prisioneiros, arquivos da polícia de Paris, documentos privados dos oficiais da Bastilha, alguns documentos da família real, etc.

⁷⁵ Ver Laborde, A. *Diderot et madame de Puisieux*. Saratoga, California: Anma Libri, 1984.

⁷⁶ Angenot, M. *Les champions des femmes: examen du discours sur la supériorité des femmes (1400-1800)*. Montréal: Les Presses de l'Université du Québec, 1977, p. 80.

⁷⁷ Barbier, Ant.-Alex. *Dictionnaire des ouvrages anonymes*. 3me éd., revue et augmentée. Tome IV, R-Z, Paris: Paul Daffis, 1879, p. 835-6.

demais textos de Madeleine.⁷⁸ A terceira tradução de *Woman not inferior to man*, como vimos, é de 1826.⁷⁹ O suposto tradutor, César Gardeton (1786-1831) foi um publicista que atuou nas áreas musical, gastronômica e feminista. Algumas de suas obras são *Bibliographie musicale de la France et de l'étranger* (1822), *Dictionnaire des alimens* (1826) e *Le triomphe des femmes* (1822). Aparentemente, ele pirateou a tradução de Puisieux de 1750, protegido pelo período de mais de setenta anos que separava as duas publicações. E o apelo a Mrs. Godwin como autora pode ter sido um equívoco ou uma manobra comercial para vender mais livros. Infelizmente, não tivemos acesso à versão de Gardeton, mas, como vimos, de acordo com Botting & Matthews, o texto é uma reprodução exata da mencionada tradução francesa de 1750, excetuando-se a atualização da ortografia e a mudança do título. E tudo indica que Nísia utilizou a versão pirateada de Gardeton, acreditando piamente que se tratava de fato de uma obra de autoria de Wollstonecraft.⁸⁰

Com base nisso, sentimo-nos à vontade para fazer uma comparação entre o texto traduzido por Nísia e a versão francesa

⁷⁸ Ver Garnier, C. “La femme n’est pas inférieure à l’homme” (1750): oeuvre de Madeleine Darsant de Puisieux ou simple traduction française? In: *Revue d’histoire littéraire de la France*, n. 4, juillet 1987, Paris: Armand Colin; Paris: PUF, pp. 710.

⁷⁹ De acordo com o *Journal général de la littérature de France*, parece ter havido duas edições dessa tradução. A primeira seria anterior a 1826, mas não sabemos ao certo a data. A segunda é de 1826. A editora, nos dois casos, é Hivert. Ver *Journal général de la littérature de France*. Vingt-neuvième année. Paris: Chez Treuttel et Würtz, 1826, p. 218, para a 1ª edição sem data, e p. 345 para a 2ª edição datada de 1826. Essa informação é confirmada pelo *Catálogo de uma parte da biblioteca de Deneux*, em que a publicação de 1826 é registrada como 2ª edição. Ver *Catalogue d’une partie de la bibliothèque de M. L.-C. Deneux, dont la vente aura lieu de 27 mai 1844, et jours suivants, Place de l’oratoire, n° 6, par le ministère de M. Lenormand de Villeneuve, Commissair-Priseur, assisté de M. J. Techener, libraire*. Paris: Librairie de J. Techener, 1844, p. 14. Não sabemos qual dessas edições Nísia teve em mãos, mas elas eram muito provavelmente idênticas.

⁸⁰ Essa informação se encontra em Botting, E. H. & Matthews, Ch. H. Botting, E. H. & Cronin, M. A vindication of the rights of women within the women’s rights tradition, 1739-2015. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman*. Mary Wollstonecraft. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. With essays by Ruth Abbey, Eileen Hunt Botting, Norma Clarke, Madeline Cronin, Virginia Sapiro. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 315-22.

de 1750 e pudemos constatar que são praticamente idênticos.⁸¹ As principais diferenças estão no título, na numeração dos capítulos e na distribuição dos parágrafos pelo texto. A numeração dos capítulos é diferente na tradução de Nísia porque ela começa por uma *Introdução* e termina por uma *Conclusão*, colocando seis capítulos entre ambas. Em contraposição, a versão francesa numera também a *Introdução e a Conclusão* como se fossem capítulos, num total de oito e não seis. Mas, independentemente da diferença na numeração, os textos respectivos são todos idênticos. A distribuição dos parágrafos é diferente na tradução de Nísia porque, por vezes, o início ou o fim de um parágrafo na versão francesa não coincide com o início ou o fim do que deveria ser o parágrafo correspondente na versão em português. Isso nos permitiu chegar às seguintes conclusões: a) o título *Direitos das mulheres, injustiça dos homens* não foi inventado por Nísia, mas sim por Gardeton, com o objetivo de estabelecer uma ligação com as obras de Wollstonecraft; b) a diferença na numeração dos capítulos pode não ter sido estabelecida por Nísia, mas sim por Gardeton, na edição pirateada; c) a diferença na distribuição dos parágrafos também pode não ter sido determinada por Nísia, mas sim por Gardeton, na edição pirateada; d) mesmo que essas alterações tivessem sido todas elas feitas por Nísia, o sentido do texto original permaneceu inalterado. Isso significa que a tradução da nossa brasileira foi *muito pouco livre*. Como não tivemos acesso à versão francesa publicada por Gardeton, vemos que o máximo que ela poderia ter feito seria alterar a numeração dos capítulos e a distribuição dos parágrafos pelo texto. Mas parece-nos mais provável que essas alterações foram feitas por Gardeton.

⁸¹ A edição de 1750 que consultamos de *La femme n'est pas inférieure à l'homme* não tem indicação do autor, informando apenas que o texto foi "traduzido do inglês". Mas, curiosamente, ela traz, numa das páginas iniciais em branco do livro, as seguintes observações a lápis: "(Par de Puisieux) (Philippe Florens) d'après Barbier (ou par sa femme: Madeleine d'Arsant)". E na contracapa, logo abaixo do título da obra, também se lê, escrito a lápis: "par Mme. Godwin". Não sabemos as datas em que essas observações foram acrescentadas, mas elas refletem muito bem as especulações da época a respeito da autoria do livro de Sophia.

E se nos perguntarmos por que Nísia traduziu o texto de Sophia e não o de Wollstonecraft para o português, as razões para tanto não são difíceis de elencar. Em primeiro lugar, porque ela acreditava piamente que o texto de Sophia era de autoria de Wollstonecraft. Em segundo lugar, porque talvez ela conhecesse apenas o texto de Sophia quando o traduziu como se fosse de Wollstonecraft. Ela provavelmente leu *Uma defesa dos direitos das mulheres* alguns anos depois de 1842, talvez durante sua primeira viagem à Europa, hipótese que consideraremos mais à frente. Em terceiro lugar, porque, se tivesse conhecimento simultâneo dos dois textos, ela provavelmente escolheria o de Sophia para traduzir, pois possuía menor extensão e era mais fácil de compreender do que o texto wollstonecraftiano vasado em estilo rebuscado na *Défense des droits des femmes*. Nesse caso, acreditamos que a honestidade intelectual de Nísia não lhe permitiria atribuir a autoria do texto traduzido a Wollstonecraft, uma vez que tinha sido escrito por Sophia.

Quanto à apresentação das ideias de Sophia, ela já foi feita quando expusemos anteriormente o conteúdo da tradução de sua obra feita por Nísia. Mas cabem aqui algumas observações a respeito da originalidade do trabalho dessa misteriosa autora britânica. Vimos que, para Pallares-Burke, Sophia se apropriou de partes substanciais do texto de Poulain, mas sem citá-lo. Nessa perspectiva, Sophia simplesmente teria plagiado Poulain. Não foi isso, porém, que constatamos ao comparar os dois textos. O de Poulain, como vimos, se divide em duas partes, procurando mostrar, na primeira, que a crença segundo a qual o homem é superior à mulher não passa de um preconceito e, na segunda, que os argumentos contra a tese da igualdade dos sexos são inúteis e sem fundamento. O de Sophia, por sua vez, se divide em oito capítulos, que tratam muitas vezes de temas semelhantes aos de Poulain, mas numa ordem

diferente.⁸² Além disso, o tratamento dado por Sophia aos temas em comum com Poulain nem sempre é feito da mesma maneira e com a mesma extensão. Em alguns casos, o desenvolvimento do tema por Sophia é maior e, em outros, menor. No geral, porém, o desenvolvimento do assunto por Poulain é maior do que o de Sophia. As principais semelhanças entre ambos podem ser relacionadas como segue: a) o Capítulo 2 de Sophia, que trata da opinião dos homens sobre as mulheres, às pp. 11 ss., tem um correspondente no texto de Poulain às pp. 124 ss.;⁸³ b) o Capítulo 3 de Sophia, sobre a inferioridade ou não das mulheres quanto ao entendimento, tem um correspondente em Poulain às pp. 125 ss.; c) o Capítulo 4 de Sophia, sobre a capacidade das mulheres para governar, tem um correspondente em Poulain às pp. 176 ss.; d) o Capítulo 5 de Sophia, sobre a capacidade das mulheres de ocupar cargos públicos, tem um correspondente em Poulain às pp. 174-5; e) o Capítulo 6 de Sophia, sobre a capacidade das mulheres de ensinar ciências, tem um correspondente em Poulain à p. 175; o Capítulo 7 de Sophia, sobre a capacidade das mulheres de ocupar cargos militares, tem um correspondente em Poulain à p. 176. Algumas semelhanças mais pontuais também ocorrem, como, p. ex.: a) a crítica à noção de que uma prática bem estabelecida pelo costume deve ser verdadeira (Poulain, p. 125; Sophia, p. 35); b) a recusa da ideia de que as mulheres representam Deus sob a forma de um velho venerável (Poulain, p. 135; Sophia, p. 42); c) a defesa da tese de que a mente ou a alma não tem sexo (Poulain, p. 157; Sophia, p. 23); d) a concepção de que a suposta inferioridade feminina decorre da ausência de educação adequada para as mulheres (Poulain, p. 189 ss.; Sophia, p. 27 ss.). Digno de nota também é o fato de que ambos

⁸² Para efeito de comparação, estamos utilizando aqui a edição inglesa de *Woman not inferior to man*, publicada em 1743.

⁸³ Para facilitar a comparação, estamos utilizando aqui a tradução inglesa do texto de Poulain. Ver Poulain de la Barre, F. A physical and moral discourse concerning the equality of both sexes. In: *The equality of the sexes. Three feminist texts of the seventeenth century*. Transl. with an Introduction and notes by Desmond M. Clarke. Oxford: Oxford Un. Press, 2013, pp. 119-200.

utilizam o nome de Catão, mas de maneira diferente. Poulain recorre brevemente ao pensador romano para criticar a alegação machista de que o homem não deve ser imprudente a ponto de confiar um segredo a uma mulher (p. 199); Sophia recorre a Catão de maneira um pouco mais detalhada para criticar sua tese machista de que as mulheres não podem ser tratadas como iguais aos homens (p. 31-3).

Desse modo, apesar das semelhanças de tom e de espírito, podemos dizer que o texto de Sophia não constitui um plágio do de Poulain, correspondendo antes ao de um discípulo que desenvolveu de maneira independente os assuntos que encontrou em seu mestre. A “adaptação livre” que Duarte atribuiu à tradução da versão francesa do texto de Sophia para o português na verdade foi feita por Sophia em relação ao texto original de Poulain de la Barre. Nessa perspectiva, a adoção do pseudônimo *Sophia* não parece ter sido uma coincidência. Com efeito, em *Da educação das damas para a conduta do espírito nas ciências e nos costumes*, Poulain recorre a uma personagem chamada *Sophie*, uma dama tão realizada e tão completa que pode ser considerada a própria sabedoria.⁸⁴ De um modo geral, concordamos com a avaliação de Karen O’Brien, para quem o texto de Sophia é uma adaptação do livro de Poulain, com muitas adições próprias, que tornam difícil fazer uma distinção entre tradução e produção original. Para O’Brien, os historiadores da literatura assumiram que o panfleto de Sophia é uma tradução parcial e não reconhecida de Poulain, mas, na verdade, ele é uma adaptação livre de sua obra, escrita com uma voz altamente pessoal, desarmadoramente franca e feminina. Conforme O’Brien, Sophia está menos interessada nos aspectos históricos e sociológicos do argumento de Poulain do que na sua análise da operação do poder masculino. Ela gasta a maior

⁸⁴ Ver S. n. *De l'éducation des dames pour la conduite de l'esprit dans les sciences et dans les moeurs. Entretiens*. Paris: Jean du Puis, 1674, Avertissement, s. n. Ao final da dedicatória “à son altesse royale mademoiselle”, encontramos o nome do autor como sendo “le très humble & très obeissant serviteur, Poulain” (s. n.).

parte de sua obra embelezando as partes de Poulain relativas à adequação intelectual das mulheres para pesquisa científica e cargos públicos. Partindo do princípio de que a razão é uma prerrogativa que a natureza concedeu à mulher, Sophia afirma que as diferenças físicas entre homens e mulheres são mínimas e que a concepção dominante, segundo a qual não podem ter empregos na igreja, no governo e no exército, é simplesmente o produto de preconceito masculino. O'Brien ainda informa que Sophia entremeia sua adaptação de Poulain com citações de Rowe e Pope, com referências a Boadiceia, à Rainha Elizabeth I e a Eliza, que ela pensa ser Elizabeth Carter.⁸⁵ Essa última é citada por Sophia como exemplo moderno de superioridade de gênio e julgamento.⁸⁶

5.4. Mary Wollstonecraft (1759-1797)

Chegamos agora a Wollstonecraft, uma filósofa voltada para questões morais e políticas, que produziu reflexões radicais sobre a condição feminina. Ela escreveu sobre a educação das filhas, sobre política, sobre os direitos das mulheres, sobre história e diversos aspectos da filosofia. Sua influência foi além da contribuição substancial para o feminismo, pois seus relatos de viagem contribuíram para a formação de um novo gênero literário e tiveram impacto sobre o movimento romântico. Wollstonecraft foi a segunda de sete crianças. Seu avô era rico e deixou uma boa herança para seu pai, que a dissipou em virtude de má administração. Após o empobrecimento da família, ela exerceu as ocupações que restavam para uma mulher em suas condições:

⁸⁵ Boadiceia, também conhecida como Boudica, Boadicea, Bonduica ou Bonduca, foi uma rainha celta de personalidade forte que liderou tribos contra os romanos que ocupavam a Grã Bretanha por volta de 60 d.C. A Elizabeth Carter mencionada parece ser uma poetisa, escritora e tradutora britânica, amiga de Samuel Johnson e de Elizabeth Montagu. Conhecia várias línguas e estudou ciências. Sua fama e fortuna resultaram da tradução que fez das obras de Epiteto para o inglês. Nasceu em 1717 e morreu em 1806.

⁸⁶ O'Brien, Karen. *Women and Enlightenment in eighteenth-century Britain*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2009, p. 17.

acompanhante de damas, professora e governanta. Não teve educação formal, mas graças a suas amizades com intelectuais e às atividades de tradução e de produção de resenhas, adquiriu bom conhecimento de línguas e de autores clássicos. Sua vida foi marcada por episódios emocionalmente difíceis. Ela morou por algum tempo com sua irmã casada, ajudando-a a criar a sobrinha recém-nascida. Por motivos ignorados, porém, ela e a irmã fugiram, deixando para trás o cunhado e a criança, a qual morreu logo depois. Wollstonecraft morou também em Lisboa, quando foi visitar sua amiga Fanny, que tinha se casado e estava esperando um filho. Não teve boa impressão da vida e da sociedade portuguesa e retornou à Inglaterra logo depois da morte da amiga e da criança. Nessa ocasião, Wollstonecraft fundou uma escola, que não teve sucesso e foi uma fonte de preocupações pessoais e financeiras. Depois da falência e fechamento da escola, ela trabalhou inicialmente como governanta e depois como colaboradora da *Analytical Review*, de propriedade de seu amigo Joseph Johnson. Nessa época, conheceu o artista Henry Fuseli, que era casado. Conheceu também Thomas Paine e William Godwin. Com esse último, as coisas não correram bem e ambos saíram despontados um com o outro. Quanto a Fuseli, ela ficou encantada. Tentou cultivar uma afeição platônica por ele, mas acabou se apaixonando e, por esse motivo, em 1792, viajou para a França. Ali conheceu o comerciante norte-americano Gilbert Imlay, que a registrou como esposa em 1793, para protegê-la da perseguição dos franceses durante a Revolução. Eles não se casaram, mas coabitaram até 1796 e tiveram uma filha. Ela também se apaixonou por Imlay, mas o relacionamento lhe trouxe muita infelicidade, em virtude da falta de ardor e da infidelidade dele. Graças a isso, ela tentou matar-se por duas vezes em 1795. Finalmente, retornou à Inglaterra e se separou de Imlay em 1796, quando reencontrou William Godwin e desta vez se tornou amante dele. Casou-se com ele em março de 1797 e, em agosto, teve uma filha, chamada Mary Wollstonecraft Godwin, futura Mary Shelley, autora de

Frankenstein. Morreu em setembro do mesmo ano, em virtude de complicações provenientes do parto. Sua reputação foi prejudicada pelo relato bastante franco de sua vida, feito por Godwin, nas *Memórias da autora de 'Uma defesa dos direitos da mulher'* (1798). E o texto de Stuart Mill, *Sujeição das mulheres* (1869), acabou por eclipsar a maior parte das contribuições aos debates feministas do período.⁸⁷ Dentre as obras que Wollstonecraft escreveu, as que nos interessam mais diretamente aqui são *Pensamentos sobre a educação das filhas, com reflexões sobre a conduta feminina nos deveres mais importantes da vida* (1787), *Uma defesa dos direitos dos homens, em uma carta ao muito honrado Edmund Burke* (1790) e *Uma defesa dos direitos da mulher com críticas sobre assuntos políticos e morais* (1792). Apresentaremos resumidamente as duas primeiras e a última em mais detalhes.

⁸⁷ John Stuart Mill (1806-1873) defende os direitos das mulheres ao voto e a uma educação adequada. No texto mencionado, *On the subjection of women*, escrito em coautoria com sua esposa, ele defende a igualdade dos sexos. Para ele, o tratamento desigual das mulheres é inconsistente com o utilitarismo. Ele pensa que as mulheres ainda escolherão ficar em casa, cuidando do lar e dos filhos, mas que, nas questões de educação, voto e tomada de decisão no interior da família, a moralidade exigia um papel igual para as mulheres. Para ele, o que se chama de *natureza feminina* é uma coisa eminentemente artificial, resultado de repressão forçada em algumas direções e de estimulação desnaturada em outras. O trabalho de Mill se baseia em Wollstonecraft. Nos textos de ambos, observamos a esperança por um mundo melhor, desde que a sociedade deixe de ignorar as capacidades de metade da população (Ver verbete Feminism. In: Crimmins, J. E. (ed.). *The Bloomsbury encyclopedia of utilitarianism*. London; New York: Bloomsbury Publishing Plc, 2017, p. 166). De acordo com Botting, Wollstonecraft desenvolveu uma justificativa racional teológica para a igualdade dos sexos e Mill construiu uma fundação secular liberal para o mesmo argumento (Ver Botting, E. H. Editor's Introduction: Reading Wollstonecraft's A Vindication of the Rights of Woman. In: Botting, E. H. *A Vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Ed. and with an Intr. by E. H. Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 1). Embora a teoria de Wollstonecraft seja fundada na teologia racional, ela é naturalista no sentido de que depende da concepção de ser humano como feito à imagem racional de Deus. Em contraste, a teoria de Mill é secular, ou seja, não contém apelo à teologia ou ao sobrenatural. Sua teoria também não é metafísica, pois rejeita o apriorismo e favorece uma abordagem empírica para definir o ser humano em relação a uma concepção utilitarista de felicidade (Botting, E. H. Editor's Introduction: Reading Wollstonecraft's A Vindication of the Rights of Woman. In: Botting, E. H. *A Vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Ed. and with an Intr. by E. H. Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 19). As informações sobre a vida de Wollstonecraft foram extraídas de Tomaselli, S. Verbetes Mary Wollstonecraft. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/wollstonecraft/>>. Acesso em novembro de 2016. As informações sobre o caso com Fuseli foram extraídas de Godwin, W. *Memoirs of the Author of A Vindication of the rights of woman*. 2nd ed., corrected. London: J. Johnson, 1798, pp. 85 ss.; 96-7; 100-1.

Os *Pensamentos sobre a educação das filhas* foram a primeira obra escrita por Wollstonecraft e já trazem em embrião as suas ideias futuras sobre a condição da mulher. O livro compreende uma série de recomendações sobre a conduta feminina nas diversas áreas da vida em sociedade. Por exemplo, Wollstonecraft argumenta que a amamentação dos filhos deve ser feita pela mãe.⁸⁸ No cultivo da disciplina moral, deve-se evitar dissimulação, com aderência estrita à verdade, submissão própria aos superiores e condescendência para com os inferiores. A mulher deve aprender a combinar as ideias.⁸⁹ As realizações externas tornam a pessoa meramente atraente. As meninas precisam aprender mais do que música, desenho e geografia, para que possam desenvolver suas mentes. E essas realizações não devem impedir o cultivo de outras mais importantes.⁹⁰ As maneiras artificiais decorrem da afetação, enquanto as realizações externas envolvem apenas um erro de julgamento.⁹¹ Muito tempo de uma menina é gasto em vestidos, que correspondem a uma realização exterior. A simplicidade da roupa e maneiras sem afetação deveriam vir juntas.⁹² As belas artes podem encher o tempo e impedir uma jovem de se perder na dissipação, que enerva a mente e muitas vezes leva a conexões impróprias. O conhecimento será adquirido imperceptivelmente e o gosto aperfeiçoado se a admiração dos outros não é tão buscada quanto o aprimoramento

⁸⁸ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 1-10.

⁸⁹ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 11-23.

⁹⁰ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 24-9.

⁹¹ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 30-4.

⁹² Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 35-41.

pessoal.⁹³ A leitura é a ocupação mais racional, se as pessoas buscam alimento para o entendimento. Uma mulher pode ser a companheira e amiga de um homem culto e ainda saber como cuidar de sua família.⁹⁴ Os internatos concentram-se demais nas maneiras, de tal modo que o temperamento é negligenciado. Além disso, as mesmas lições são ensinadas para todos e há um excesso de informação. As virtudes são melhor ensinadas em casa, se a mãe dedica seu tempo e pensamentos a essa tarefa.⁹⁵ A formação do temperamento deveria ser o pensamento constante e a primeira tarefa de um progenitor ou de um professor. E o exemplo reforça melhor o preceito.⁹⁶ No caso do casamento, quando ele ocorre muito cedo, acaba por atrapalhar o desenvolvimento. Se a mente de uma mulher ganhou alguma força, ela provavelmente dará mais atenção a suas ações do que uma garota. E se ela pensa seriamente, escolherá como companheiro um homem de princípios, coisa que uma jovem não faria.⁹⁷ Quanto ao tratamento dos servos, não podemos torná-los sábios ou bons, mas podemos ensinar-lhes a ser decentes e organizados, o que levará algum grau de moralidade.⁹⁸ Nada mais absurdo do que permitir às garotas adquirirem gosto pelos jogos de cartas.⁹⁹ O teatro é adequado para quem vai assistir

⁹³ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 42-7.

⁹⁴ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 48-56.

⁹⁵ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 57-60.

⁹⁶ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 61-8.

⁹⁷ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 93-103.

⁹⁸ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 118-23.

⁹⁹ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 144-7.

à peça e não para quem vai se mostrar e perder tempo.¹⁰⁰ A sociedade exige um gosto imoderado pelas roupas e muitas mulheres da moda gastam metade da noite indo de um lugar a outro para exibir sua riqueza, repetir cumprimentos costumeiros e despertar inveja naquelas que pretendem rebaixar.¹⁰¹ Muitas outras reflexões e recomendações sobre a condição feminina são analisadas no livro em questão, mas acreditamos que os exemplos acima servem para dar uma ideia do clima intelectual que inspira a autora.

Uma defesa dos direitos dos homens (1790) foi escrita em resposta a *Reflexões sobre a revolução na França* (1790), de Edmund Burke, que faz uma crítica conservadora ao movimento francês de 1789, defendendo a monarquia constitucional, a aristocracia e a Igreja da Inglaterra. Em oposição a isso, Wollstonecraft ataca a monarquia e a aristocracia, defendendo o republicanismo. Ela critica Burke por sua linguagem sexista, através da qual ele associa, por um lado, o belo à fraqueza e à feminilidade e, por outro, o sublime à força e à masculinidade.¹⁰² Wollstonecraft joga essas definições contra o próprio Burke, acusando-o de tornar os cidadãos em mulheres fracas e de defender uma sociedade desigual baseada na passividade das mulheres. Favorável ao republicanismo, ela invoca o *ethos* da classe média emergente no país. Influenciada pelos iluministas, ela acredita no progresso e acusa Burke de basear-se na tradição, à qual ela opõe a crença na razão.

Por fim, o famoso livro *Uma defesa dos direitos da mulher* foi escrito às pressas, depois que Wollstonecraft leu o *Relatório*

¹⁰⁰ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 148-55.

¹⁰¹ Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787, pp. 156-60.

¹⁰² Wollstonecraft, M. A Vindication of the rights of men. In: Wollstonecraft, M. *Oxford World's Classics. A vindication of the rights of woman. A vindication of the rights of men*. Introd. by Janet Todd. Oxford: Oxford Un. Press, 1994, pp. 45-6.

sobre a instrução pública, de 1791, que Talleyrand apresentou para a Assembléia Nacional Francesa e no qual ele defendia a ideia de que as mulheres deveriam receber apenas educação doméstica. A autora não ficou satisfeita com o resultado e pretendia escrever um segundo volume mais elaborado, mas faleceu antes de completá-lo. O livro foi dedicado a Talleyrand, na expectativa de que as ideias de Wollstonecraft sobre os direitos da mulher pudessem ser discutidas na França e, caso confirmadas, fossem respeitadas na revisão da constituição do país.¹⁰³ Como se trata de uma obra longa, exporemos abaixo apenas aquelas partes da mesma que interessem mais diretamente à nossa discussão.

Na *Introdução*, Wollstonecraft faz uma apresentação prévia de sua opinião, alegando que, do ponto de vista físico, a mulher é mais fraca do que o homem. Mas, não satisfeitos com essa preeminência natural, os homens procuram colocar a mulher mais abaixo ainda, para torná-la um objeto sedutor momentâneo. E a mulher, intoxicada pela adoração sensual que o homem lhe move, não busca conseguir um interesse durável no coração masculino nem tornar-se amiga dessa criatura que encontra satisfação ao associar-se com ela. Wollstonecraft pretende mostrar que a elegância é inferior à virtude e que o primeiro objeto da ambição louvável é desenvolver o caráter como ser humano, independentemente da distinção de sexo.¹⁰⁴

No início de sua discussão, Wollstonecraft afirma que a razão humana foi obscurecida por preconceitos profundamente enraizados, levando-a tomar qualidades espúrias por virtudes. Daí a necessidade de examinar o curso seguido pela razão em direção ao erro, curso esse marcado por diversas circunstâncias

¹⁰³ Wollstonecraft, M. *A vindication of the rights of women*. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 21-4..

¹⁰⁴ Wollstonecraft, M. *A vindication of the rights of women*. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 29-31.

adventícias. Para Wollstonecraft, a civilização europeia de sua época era rica em preconceitos, que deram origem a um mundo irracional e injusto, no qual uma pequena parcela do povo era rica e poderosa simplesmente por nascimento.¹⁰⁵ Nessa perspectiva, ela se refere a Rousseau, que estava insatisfeito com essa situação e se esforçou para provar que tudo *estava* certo no passado. Uma multidão de outros autores se esforçavam para provar que tudo *está* certo na época de Wollstonecraft. Ela, por sua vez, se esforçará para provar que tudo *estará* certo no futuro.¹⁰⁶ Contra Rousseau, ela afirma que o retorno ao estado de natureza com sua ignorância sensual não é a solução, mas sim a busca da perfeição humana no estabelecimento da verdadeira civilização.¹⁰⁷

Ao discutir a opinião predominante em sua época sobre o caráter sexual, Wollstonecraft alega que muitos argumentos engenhosos foram usados para provar que a mulher não possui suficiente força de espírito para adquirir a virtude autêntica e que os caminhos do homem para a virtude são diferentes. Mas se a mulher possui uma alma, só deveria haver um único caminho para conduzir a *humanidade* para a virtude ou para a felicidade.¹⁰⁸ Um ser só pode ser virtuoso pelo exercício de sua própria razão. Rousseau tem essa opinião a respeito dos homens e Wollstonecraft a estende também para as mulheres.¹⁰⁹ O que escritores como

¹⁰⁵ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 37-8.

¹⁰⁶ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 40.

¹⁰⁷ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 44.

¹⁰⁸ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 45.

¹⁰⁹ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 47.

Rousseau e o Dr. Gregory escreveram sobre a educação feminina contribuiu para tornar as mulheres mais artificiais, fracas no caráter e, portanto, mais inúteis como membros da sociedade.¹¹⁰ Sofia, a futura esposa de Emílio, tal como apresentada no livro de Rousseau, é cativante, mas os fundamentos de seu caráter devem ser atacados. Nesse ponto, a opção que se apresenta para Wollstonecraft é a seguinte: ou a mulher é um ser moral ou é tão fraca que precisa ser governada pelo homem.¹¹¹ Ora, para o pensador de Genebra, a mulher nunca deve sentir-se independente. Ela precisa ser governada pelo medo para exercitar sua dissimulação natural e tornar-se uma escrava coquete, um objeto de desejo sedutor, uma companheira mais doce para o homem, sempre que ele escolher relaxar. A esse argumento Wollstonecraft replica dizendo que, embora os homens sejam mais fortes do que as mulheres, e por isso pareçam estar destinados a atingir um maior grau de virtude do que elas, não há nada que permita concluir que as virtudes da mulher sejam diferentes por causa de sua natureza. Na verdade, a virtude possui um único padrão eterno, de tal modo que o homem e a mulher têm a mesma direção simples. Isso é tão verdadeiro quanto o fato de existir um

¹¹⁰ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 48. O texto de Rousseau sobre a educação da mulher está no Livro V do seu *Emílio* (1762), em que ele trata da formação de Sofia, a futura esposa do personagem principal (Ver Rousseau, J. J. Émile. In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*. Tome Deuxième. Paris: Lib. Hachette, 1865). O Dr. John Gregory (1724-1773) foi um médico e moralista escocês que escreveu *O legado de um pai a suas filhas*, para lembrar e honrar os pensamentos de sua mulher morta em 1761. Gregory pretendia que o texto fosse destinado apenas a suas filhas, mas após sua morte seu filho o publicou em 1774 e a obra se tornou famosa, obtendo muitas edições e traduções em outras línguas. Gregory dá conselhos às filhas sobre religião, conduta moral, diversões, amizade, amor e casamento. (Ver Gregory, J. *A father's legacy to his daughters by the late Dr. Gregory, of Edingurgh*. A new edition. Illustrated with plates. London: printed for T. Cadell and others, 1809). Em virtude da alusão explícita que Wollstonecraft faz à obra *A father's legacy to his daughters*, temos certeza de que ela está se referindo a John Gregory e não a Olynthus Gilbert Gregory. Isso, como veremos mais adiante, torna mais provável que o autor a que Nísia se refere, no *Opúsculo*, seja John Gregory e não Olynthus G. Gregory, como pensa Duarte.

¹¹¹ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 51.

Deus.¹¹² O Dr. Gregory, por sua vez, caiu num erro similar ao de Rousseau, ao aconselhar suas filhas a cultivar o natural apreço da mulher pelos vestidos. Dizer que a mulher já nasce com apreço pelos vestidos é risível. E supor que o exercício das faculdades femininas produzirá esse apreço é falso, pois ele não é natural e sim adquirido. O Dr. Gregory vai mais longe e recomenda que a jovem esconda seus sentimentos, dissimulando-os, para que os homens não tirem conclusões inadequadas de suas ações.¹¹³ Ora, que o libertino tire a conclusão que quiser. Nenhuma mãe sensível irá coibir a franqueza da juventude de sua filha em nome dessas precauções indecentes. A mulher que fortalece seu corpo e exercita sua mente na administração de sua família e na prática da virtude tornar-se-á uma amiga e não uma humilde dependente de seu marido. O elo mais sagrado da sociedade é a amizade. O amor é sentido em algum grau pela grande massa da humanidade. Essa paixão afasta a mente de seu estado costumeiro e exalta as afeições. Mas a segurança do casamento permite que a febre do amor diminua, fazendo com que a calma ternura da amizade substitua a admiração cega e as emoções sensuais. O curso da natureza é tal que a amizade ou a indiferença se segue ao amor. E isso parece harmonizar-se perfeitamente com o sistema de governo predominante no mundo moral.¹¹⁴

Mais adiante, Wollstonecraft defende, entre outras teses, que a mulher, enquanto criatura não só moral, mas também racional, deve empenhar-se em adquirir virtudes humanas pelos mesmos meios que o homem, ao invés de ser educada como um ser imaginário que só existe pela metade, ao estilo das quimeras

¹¹² Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 52-3.

¹¹³ Ver Gregory, J. *A father's legacy to his daughters by the late Dr. Gregory, of Edinburgh*. A new edition. Illustrated with plates. London: printed for T. Cadell and others, 1809, p. 36.

¹¹⁴ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 54-6.

selvagens de Rousseau.¹¹⁵ A mãe que quiser dar uma verdadeira dignidade de caráter a sua filha deve proceder de maneira diametralmente oposta àquela que Rousseau recomenda com os ilusórios encantos da eloquência e dos sofismas filosóficos. Na verdade, a eloquência do genebrino torna plausíveis os contrassensos e suas conclusões dogmáticas fazem ficar perplexos aqueles que não conseguem refutá-las, apesar de não terem sido convencidos por elas.¹¹⁶

Ao discutir o estado de degradação a que a mulher foi reduzida em sua época, Wollstonecraft afirma que o poder de generalizar ideias, de extrair conclusões gerais a partir de observações particulares, é o único que merece o nome de *conhecimento*. Ora, ela pensa que esse poder foi negado à mulher por autores que o consideraram inconsistente com o caráter sexual feminino. Se o homem puder provar isso, então a mulher só existe para ele. É verdade que o poder de generalizar ideias não é comum entre homens e mulheres. Mas esse poder depende de exercício e, no caso das mulheres, tudo conspira para torná-lo mais difícil no mundo feminino do que no masculino.¹¹⁷

Neste ponto, Wollstonecraft faz diversas críticas a autores que contribuíram para a situação degradada da mulher, como Rousseau, Fordyce, Gregory e Chesterfield.¹¹⁸ Por motivos de espaço, não as apresentaremos aqui.¹¹⁹

¹¹⁵ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 65.

¹¹⁶ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 67-8.

¹¹⁷ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 81-2.

¹¹⁸ James Fordyce (1720-96) foi um poeta e pastor presbiteriano escocês. Atuou como ministro da congregação presbiteriana em Monkwell Street, em Londres. Seus *Sermons to young ladies* foram publicados originalmente em 1776 e tiveram inúmeras edições. Trata-se de uma obra bastante conservadora, que, embora pretenda compreender a mulher de um ponto de vista religioso, revela grande dose de chauvinismo masculino (Ver Fordyce, J. *Sermons to young women. Two volumes in*

Um pouco mais à frente, Wollstonecraft procura mostrar as consequências desastrosas da má educação que as mulheres recebem desde a mais tenra infância. De acordo com nossa autora, existe uma associação habitual de ideias que cresce junto conosco e que produz um grande efeito no caráter moral da humanidade. Essa mesma associação molda a nossa mente de tal forma que permanece por toda a vida. Essa escravidão habitual às primeiras impressões tem um efeito mais prejudicial na mulher do que no homem, porque as ocupações a que ele se dedica tendem a enfraquecer os sentimentos e romper associações que violentam a razão.¹²⁰ Se as mulheres fossem racionalmente educadas, elas teriam uma visão mais abrangente das coisas e ficariam satisfeitas em amar apenas uma vez em suas vidas. E o casamento levaria a paixão a transformar-se em amizade, essa intimidade terna que constitui o melhor refúgio contra a preocupação.¹²¹

Em outro ponto, Wollstonecraft discute a modéstia, que em sua época era vista como um dos mais importantes atributos da mulher. Entendida no sentido de *pureza de espírito*, a modéstia constitui a única base da castidade e possui parentesco próximo com aquele refinamento de humanidade que só se encontra em

one. Third American from the twelfth London edition. Philadelphia: M. Carey; New York: I. Riley, 1809). Philip Dormer Stanhope, 4º Conde de Chesterfield (1694-1773), foi um estadista e homem de letras britânico. Era egoísta, calculista, prepotente, dissimulado e pouco generoso, apesar de possuir talentos brilhantes. A obra criticada por Wollstonecraft se intitula *Cartas a seu filho sobre a arte de tornar-se um homem do mundo e um cavalheiro*, de 1774 (Ver Chesterfield, Conde de. *Letters to his son by the earl of Chesterfield on the fine art of becoming a man of the world and a gentleman*. Project Gutenberg Ebook. Disponível em <<http://www.gutenberg.org/files/3361/3361-h/3361-h.htm>>. Acesso em outubro de 2017.

¹¹⁹ Ver Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, Capítulo V, pp. 105-41.

¹²⁰ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 143.

¹²¹ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 146.

mentes cultivadas. E a mulher que mais aperfeiçoou sua razão deve ser aquela que mais modéstia possui, embora uma digna moderação de conduta possa ter-se seguido à timidez encantadora da juventude. A mulher que dedicou uma porção considerável de seu tempo em empreendimentos intelectuais e cujas afeições foram exercitadas com base na utilidade, deve ter mais pureza de espírito do que aqueles seres ignorantes que se ocuparam apenas com prazeres e conquistas. Enquanto sexo, as mulheres são mais castas do que os homens. E uma vez que a modéstia é efeito da castidade, merecem ter essa virtude atribuída a elas. Mas a castidade não produzirá modéstia se não passar de mero respeito pela opinião dos outros e se o coquetismo e as histórias de amor infeliz ocuparem os pensamentos.¹²²

Wollstonecraft discute ainda os efeitos perniciosos da importância conferida à boa reputação sobre a moral, os problemas sociais resultantes da riqueza e da desigualdade social, os resultados negativos da tirania dos pais na educação dos filhos e os problemas gerados pela imposição de deveres aos filhos sem justificação racional.¹²³ Não discutiremos esses pontos aqui, por motivos de espaço.

Um dos aspectos mais importantes da discussão de Wollstonecraft está no longo *Capítulo XII*, em que propõe um sistema educacional para o país com base em suas reflexões sobre a situação da mulher. De acordo com nossa autora, as crianças deveriam ser motivadas a pensar por elas mesmas, e isso só pode ser feito se elas conviverem com outras crianças e buscarem os mesmos objetivos. No convívio apenas com adultos, a criança adquire cedo uma preguiça mental, pois fica acostumada a fazer perguntas aos mais velhos e não

¹²² Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 149-53.

¹²³ Ver Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, Capítulo VIII, pp. 160-69; Capítulo IX, pp. 170-79; Capítulo X, pp. 180-2; Capítulo XI, pp. 183-7.

a buscar a informação por si própria. Se ela convivesse com outras crianças, isso nunca aconteceria e os assuntos de investigação não ficariam inteiramente nas mãos dos adultos, que frequentemente restringem ou mesmo destroem as capacidades infantis ao introduzi-las de maneira precoce.¹²⁴ A educação em casa também não é recomendável, pois, embora propicie um plano de estudos mais ordenado, faz com que a criança adquira uma opinião muito elevada de sua própria importância. Isso é assim porque, em casa, ela pode tyrannizar os criados e, graças à ansiedade das mães preocupadas em transmitir-lhe boas maneiras, a criança tem as virtudes sufocadas no momento de nascerem. A única maneira de evitar esses inconvenientes seria buscar uma combinação de educação pública e privada: em casa, a criança teria as afeições domésticas, que em primeiro lugar abrem o coração para as várias modificações da humanidade; na escola, a criança poderia passar, em termos igualitários, grande parte de seu tempo em companhia de outras crianças. Mas Wollstonecraft pensa que o medo de inovação se estendia a tudo na Inglaterra de sua época. E a causa estava na timidez apreensiva de um bando de preguiçosos que queriam preservar o lugar confortável que receberam por hereditariedade. Eram essas as pessoas que mais esforçadamente insistiam em manter a tradição, clamando contra qualquer reforma, como se fosse uma violação da justiça. Uma das causas disso estava nas reminiscências do catolicismo romano, presentes nos colégios do país.¹²⁵ Esses colégios também separavam os sexos, de tal modo que as mesmas críticas já feitas por Wollstonecraft aos colégios de meninas também se aplicavam aos colégios de meninos. O aprimoramento dos dois sexos demanda que eles sejam educados juntos, tanto em seus lares como

¹²⁴ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 188.

¹²⁵ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 189-91.

nas escolas públicas. Se os meninos e as meninas puderem estudar juntos durante o dia, a decência graciosa poderia ser inculcada em ambos, produzindo a modéstia sem aquelas distinções sexuais que mancham o espírito.¹²⁶ Nas escolas públicas, não apenas os meninos e as meninas deveriam ficar juntos, mas também os pobres e os ricos. Para prevenir distinções provenientes da vaidade, todos deveriam vestir-se da mesma maneira e submeter-se à mesma disciplina. Isso também promoveria casamentos mais cedo, os quais produzem os efeitos morais e físicos mais saudáveis. E nas escolas, quando cometessem alguma falta, as crianças deveriam ser julgadas por seus colegas, pois isso seria um método excelente para fixar princípios de justiça na mente delas, além de influenciar seus temperamentos, que podem ser estragados pela tirania.

Um outro ponto que Wollstonecraft defende é que a educação também deveria ser voltada para um tratamento mais humano para com os animais.¹²⁷ Ela afirma que suas observações sobre a educação nacional são apenas pistas, mas que deseja sobretudo enfatizar a necessidade de educar os sexos juntamente, para aperfeiçoar ambos, fazendo as crianças dormirem em casa para aprender a amar o lar e frequentarem durante o dia a escola pública mista igualitária, pois só assim formarão uma opinião justa delas mesmas.¹²⁸ E nessas escolas públicas as meninas deveriam aprender os elementos de anatomia e medicina, não só para cuidarem de sua própria saúde, mas também para se tornarem enfermeiras racionais de seus filhos, pais e maridos. Ao discutir as vantagens da educação pública e doméstica combinadas,

¹²⁶ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 196.

¹²⁷ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 199-202.

¹²⁸ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 204.

Wollstonecraft reconhece ter lidado mais com as peculiaridades relativas às mulheres, porque se trata de um sexo oprimido. Mas a gangrena produzida pelos vícios da opressão não está confinada a elas e sim à sociedade como um todo.¹²⁹

No último capítulo de seu livro, Wollstonecraft discute alguns exemplos da loucura gerada pela ignorância das mulheres, complementando sua análise com reflexões sobre o aperfeiçoamento moral da sociedade que seria produzido por uma revolução nas maneiras femininas.¹³⁰ Não apresentaremos essa discussão aqui, destacando apenas que, no final desse capítulo, Wollstonecraft argumenta que, para a mulher tornar-se um membro verdadeiramente útil da sociedade, ela deve ser levada, através do cultivo extensivo de seu entendimento, a adquirir uma afeição racional por sua pátria. A mulher se tornou tola ou imoral em virtude da ignorância que lhe foi imposta, de tal modo que a mudança salutar da sociedade depende de uma revolução nas maneiras femininas. É da tirania do homem que muitas das loucuras da mulher provêm. A dissimulação que caracteriza seu caráter foi produzida pela opressão. Ao afirmar os direitos que a mulher tem em comum com o homem, Wollstonecraft não está tentando desculpar suas faltas, mas provar que elas são consequência natural de sua educação e posição na sociedade. Se isso é verdade, então é razoável supor que a mulher mudará seu caráter, corrigindo seus vícios e loucuras, quando puder ser livre num sentido físico, moral e civil.¹³¹

¹²⁹ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 208-9.

¹³⁰ Ver Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, Capítulo XIII, pp. 210-26.

¹³¹ Wollstonecraft, M. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 224-6.

Como podemos ver, Wollstonecraft é uma reformista e sua defesa do feminismo apresenta uma evolução que vai de uma posição mais moderada, em *Pensamentos sobre a educação das filhas*, passando pelos ataques ao sexismo de Burke em *Uma defesa dos direitos dos homens*, até chegar a uma postura mais radical, em *Uma defesa dos direitos da mulher*. Concentraremos nossa atenção nessa última obra, que, de acordo com Janet Todd, é extraordinária em virtude da disjunção que faz entre o título e o conteúdo. Não temos aqui um equivalente feminino do texto dela sobre os *Direitos do Homem*, mas antes um livro voltado para as maneiras e não para os direitos civis. O que parece mais revolucionário em Wollstonecraft é sua insistência em que o público e o privado estão juntos, que o político e o pessoal são uma coisa só. Ela acredita no progresso individual, de tal modo que, com algumas mudanças, todo mundo poderia melhorar.¹³² Em *Uma defesa dos direitos do homem* ela combate o reacionário Burke e, em *Uma defesa dos direitos da mulher*, ataca Rousseau, cujas ideias sobre a mulher ela considera ao mesmo tempo fascinantes e perigosas.¹³³ O principal ímpeto de seu argumento é a educação, não apenas estendendo-a para as mulheres, mas formando um novo currículo para ambos os sexos. As ideias de Wollstonecraft sobre a religião apresentam um grande contraste quando comparamos os *Pensamentos sobre a educação das filhas* e *Uma defesa dos direitos da mulher*. O Deus da primeira obra é um Ser misterioso que conforta, enquanto o Deus da segunda é um racionalista severo que recompensa suas criaturas com uma vida *post mortem* pelo bom uso que fizeram de sua razão.¹³⁴ Em *Uma defesa dos direitos da mulher*, a sedução é deixada de lado em nome de um sentimento agudo do eu, restando pouco espaço para a

¹³² Todd, J. Introduction. In: *Mary Wollstonecraft. A vindication of the rights of woman. A vindication of the rights of men.* Oxford world's classics. Oxford: Oxford Un. Press, 1993, p. XIX.

¹³³ Todd, J. Introduction. In: *Mary Wollstonecraft. A vindication of the rights of woman. A vindication of the rights of men.* Oxford world's classics. Oxford: Oxford Un. Press, 1993, p. XVIII.

¹³⁴ Todd, J. Introduction. In: *Mary Wollstonecraft. A vindication of the rights of woman. A vindication of the rights of men.* Oxford world's classics. Oxford: Oxford Un. Press, 1993, p. XX.

atividade sexual na energia da vida. A sexualidade depende de uma depravação do apetite e não passa de uma atividade desagradável que constrange o espírito. Ela deveria ser usada apenas para a procriação.¹³⁵ Concordamos com a avaliação de Todd.

Além disso, como observa muito bem Elizabeth Botting, *Uma defesa dos Direitos da mulher* constitui a um dos poucos textos políticos ou filosóficos escritos por uma mulher que são reconhecidos como clássicos da civilização ocidental. O livro de Wollstonecraft foi construído a partir da teologia moral heterodoxa de Samuel Richardson, das epistemologias empíricas de Locke e Hume, das filosofias educacionais de Locke, Rousseau, Talleyrand e Catharine Macaulay, assim como das teorias do iluminismo escocês sobre desenvolvimento político e econômico. Ao fundir essas influências intelectuais diversificadas em *Uma defesa dos Direitos da mulher*, Wollstonecraft inspirou os debates sobre a Revolução Francesa com uma perspectiva universal visionária sobre os direitos dos seres humanos.¹³⁶

5.5. Jules Michelet (1798-1874)

Chegamos agora ao momento de apresentar as doutrinas de Jules Michelet (1798-1874), que Nísia considera, como vimos, “progressista e eloquente” e cujas ideias ela afirma compartilhar de coração. Ele foi sobretudo um historiador, responsável pela introdução do termo *Renascença* para nomear o período da evolução cultural europeia marcado pelo rompimento com a Idade Média e pelo retorno à Antiguidade Clássica. Escreveu uma *História da Revolução Francesa* (1847), mas sua obra mais importante é a *História da França* (1855-67, 19 vols.). Michelet também ministrou vários cursos, como, p. ex., o *Curso de filosofia*

¹³⁵ Todd, J. Introduction. In: *Mary Wollstonecraft. A vindication of the rights of woman. A vindication of the rights of men.* Oxford world's classics. Oxford: Oxford Un. Press, 1993, p. XXIII.

¹³⁶ Botting, E. H. Editor's Introduction. In: Botting, E. H. *A Vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft.* Ed. and with an Intr. by E. H. Botting. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, p. 4.

professado na Escola Normal (1827-8), o *Curso de história professado na Escola Normal (1828-9)*, os *Cursos no Colégio da França (1849-51)*. Ele escreveu também uma grande quantidade de pequenas obras sobre assuntos variados, como *Do padre, da mulher e da família (1845)*, *O povo (1846)*, *As mulheres da revolução (1854)*, *O pássaro (1856)*, *O amor (1859)*, *A mulher (1860)*, *O mar (1861)*, *A montanha (1868)*, etc. Essas obras menores, sobretudo aquelas que tratam da situação da mulher, foram extensamente lidas por toda a Europa.

Dentre os cursos que Michelet ministrou, são relevantes para nosso estudo aqueles do Colégio de França.¹³⁷ De acordo com Monod, esses cursos trataram dos seguintes temas: *O amor (1849)*, *A mulher (1850)* e *Nossos filhos (1851)*. Neles se encontram fragmentos dos três livros que ele publicou mais tarde sob esses três mesmos títulos. O objetivo pedagógico de Michelet nos três cursos é o da educação da família para a cidade. Ainda de acordo com Monod, o programa desses cursos era o seguinte: em 1849, o tema era a necessidade que os homens têm de aprender a se amar e fundar seu amor na justiça que será a base da educação; em 1850, no 1º semestre, o tema era a necessidade que o homem e a mulher têm de se amarem na justiça e se salvarem pela educação mútua; no 2º semestre, o tema era a necessidade que o homem e a mulher têm de se amarem no seu melhor ego (moi), a saber, a criança, e se salvarem pela justiça; em 1851, o tema era a necessidade que o homem letrado e a mulher iletrada têm de se amar em seu melhor ego (moi), a saber, a cidade, e a se salvar pela justiça. Os textos dos três cursos deveriam formar um livro que teria por plano mostrar o amor como a lei moral do mundo, enquanto repousando sobre a liberdade da justiça. Michelet prega a educação da humanidade no amor, a liberdade de justiça, começando pela educação mútua do homem e da mulher,

¹³⁷ Infelizmente, só conseguimos cópias manuscritas desses cursos, bastante ilegíveis para nossos olhos não treinados. Por esse motivo, recorreremos à biografia de Michelet, escrita por Gabriel Monod, como fonte de informações sobre o conteúdo dos cursos em questão.

continuando pela da criança e completando-se pela da cidade. Monod informa também que as lições de 1850 foram muito metódicas e substanciais, cobrindo os itens que seguem. Em primeiro lugar, para fundar a unidade moral, é preciso mudar a família e a iniciativa deve provir da mulher. É ela que deve ensinar o homem a responder às duas exigências da época, a saber, a concentração da força e o alargamento do coração. Em segundo, o acordo moral entre o homem e a mulher é necessário para que eles se associem na educação da criança e lhe proporcionem a mesma fé. Para Michelet, a mulher e o homem de sua época estavam separados: ele, voltado para seus afazeres e ela, voltada para a Igreja e o mundo. Em terceiro, a mulher da época não tinha o senso de justiça, em virtude do divórcio entre ciência e religião. Os homens devem saber explicar o *como* das coisas para as mulheres e para as crianças que perguntam pelo *porquê*. Em quarto, o gênero humano foi enfraquecido moralmente pela separação dos sexos. Por causa disso, as mulheres devem trazer o homem de volta ao lar pelas virtudes interiores, pela ordem e pela justiça. Elas devem também aprender a amar a igualdade. Em quinto, os franceses perderam o sustentáculo da lenda e da tradição. Com isso, o mundo antigo da graça se tornou o mundo da fantasia e da cópia. É preciso fazer com que a mulher entre junto com o homem no mundo da justiça. Em sexto e último lugar, a família, o estado e a religião não tinham encontrado sua base e sua fórmula definitiva antes da Revolução. É só depois dela que serão encontrados. Até aqui, temos os assuntos tratados no primeiro semestre de 1850. No segundo, Michelet traça um retrato ideal da mulher e de seu papel. Essa segunda parte do curso, da qual se reencontram muitos trechos em *A mulher*, constitui uma espécie de poema, uma meditação lírica que se afasta completamente do que seria um curso de história. Os principais assuntos tratados aqui são os seguintes. Primeiro, nenhuma revolução será sólida se não transformar a família e não se fundar nela. Segundo, a mulher alimenta o homem moralmente pela oração e materialmente pelo

cuidado com o corpo dele e pela cura de seus males. Terceiro, o homem, por sua vez, alimenta a mulher pela ciência. Mesmo assim, é através dela que se dará a unidade entre a ciência e a vida. Quarto, a mulher representa a natureza e a pureza para o lar. Ela se concebe como alguém que crê. O homem se concebe como alguém que sabe. É preciso associar a fé e a ciência em um amor comum por Deus e pela França, lar das nações. A mulher deve ser um Deus-pátria. Quinto e último, a mulher é padre e médico. Somente ela sabe o preço da dor e os remédios para curá-la. Monod considera esse curso de 1850 extraordinário e estranho, fadado a escandalizar, mas inspirado pelos mais nobres sentimentos, ligados à convicção de que a salvação da França dependia de uma revolução moral. Além disso, na época Michelet se encontrava em um estado de exaltação causado pela espera do nascimento de seu filho com a esposa que ele adorava e cuja saúde frágil o deixava dolorosamente ansioso o tempo todo. Esse filho veio a falecer pouco depois do parto, fato que, aliado a outros problemas, como a doença de sua esposa, a reação contra suas ideias e a situação política da França, o levou a abandonar a terceira parte de seu curso sobre a educação. Ele preferiu recorrer a lições que constituíam um apelo à ação e um protesto contra a reação crescente.¹³⁸ Por motivos de espaço e relevância, não apresentaremos o teor dessas lições aqui.

Concentraremos nossa atenção agora na obra *Do padre, da mulher e da família*, que provavelmente Nísia leu antes de escrever o *Opúsculo humanitário*, no qual ela faz a citação elogiosa de Michelet.¹³⁹ No *Prefácio à terceira edição* de seu livro, o pensador francês se coloca contra o padre que se intromete entre o homem e

¹³⁸ Monod, G. *La vie et la pensée de Jules Michelet (1798-1852). Cours professé au Collège de France par Gabriel Monod. Tome second. La crise de la pensée de Michelet. La prédication démocratique.* Paris: Lib. Ancienne Honoré Champion, 1923, pp. 255-7.

¹³⁹ O livro de Michelet foi publicado originalmente em 1843. Tivemos acesso à terceira edição, de 1845. Ver Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille.* 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845.

a mulher, rompendo a unidade do casamento.¹⁴⁰ Condenado ao celibato, o padre está privado não só das mais doces alegrias do coração, mas também, e principalmente, não tem acesso a milhares de coisas do mundo natural e moral. Muitos acreditaram que, com o celibato, estavam dedicando sua vida à ciência. Mas justamente essa última nunca encontrou seu aprofundamento nessa vida seca e mutilada. O celibato produz uma atividade inquieta nas pesquisas, nas intrigas e nos afazeres, uma sutileza azeda de escolástica e de disputa.¹⁴¹ Com isso, caímos numa situação em que o padre, aquele que menos ama, governa a mulher, aquela que mais ama.¹⁴² E a culpa por essa situação não é dos jesuítas nem dos padres, mas dos próprios homens.¹⁴³ O homem deve sustentar a mulher. Ele deve alimentar espiritualmente – e materialmente, se puder – aquela que o alimenta com seu amor, seu leite e seu sangue.¹⁴⁴ Michelet se sente profundamente um filho da mulher. A cada instante ele reencontra sua mãe em si. Ele lhe deve muito e tenta compensá-la através da sua tentativa de recuperação das mulheres e das mães.¹⁴⁵

No *Prefácio à primeira edição*, também no mesmo texto que consultamos, Michelet afirma existir uma discórdia na família em sua época, separando o marido das mulheres. E no seio dessa discórdia está um homem invisível, o padre. Michelet pensa que as mulheres

¹⁴⁰ Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, p.vi. Embora esse *Prefácio* constitua um acréscimo, acreditamos que ele possa ser mencionado, porque o espírito continua o mesmo da primeira edição provavelmente lida por Nisia.

¹⁴¹ Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. XVI-VII. Ver também Anônimo. *Du prêtre, de M. Michelet, et du simple bon sens. Par un solitaire*. 2ème éd. Paris: A. Sirou, 1845, p. 50. Obs.: ao final do exemplar que consultamos, há uma anotação a lápis indicando que o autor é Hyppolite Barbier.

¹⁴² Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, p. XIX.

¹⁴³ Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, p. XXV.

¹⁴⁴ Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, p. XXVIII.

¹⁴⁵ Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. XXXV-VI.

francesas são educadas e governadas pelos padres, esses inimigos dos homens, que combatem o espírito moderno, a liberdade e o futuro. Tais inimigos, influenciados pelo espírito de morte do jesuitismo, são invejosos naturais do casamento e da vida em família.¹⁴⁶

O livro *Do padre, da mulher e da família* tem três partes principais. Na primeira delas, Michelet trata da supervisão educacional no s. XVII.¹⁴⁷ Ali, depois de analisar diversos aspectos e autores ligados ao tema, Michelet conclui que o período em questão foi o século do triunfo do equívoco. Ele pensa que os fatos históricos por ele estudados, os quais não exporemos aqui por motivos de espaço, assim o demonstram. Para ele, todos os intelectuais da época, obedientes ou rebeldes, fazem a guerra de joelhos e beijam os pés do papa, embora querendo atar-lhe as mãos. Eles articulam suas razões através de distinções e de pseudoverdades. Os traços dominantes do s. XVII são a mentira, a falsidade, a hipocrisia.¹⁴⁸

Na segunda parte, Michelet discute a prática educacional em geral e especialmente no s. XIX. Ele procura mostrar como a instituição da confissão produz efeitos negativos sobre a família. O confessor entra de posse da alma do marido e isola sua esposa. Nessa perspectiva, o confessor de uma moça é o invejoso do marido e seu inimigo secreto. Todo o seu trabalho é isolar essa mulher e ele faz isso em sua consciência. Ademais, em sua época, o confessor se tornou supervisor. Como confessor, ele recebe a mulher na igreja; como supervisor, ele a visita em casa. Como confessor, ele é sobretudo passivo, escuta muito e fala pouco, sendo obrigado ao segredo; como supervisor, ele é ativo, prescreve ações e influencia os pensamentos,

¹⁴⁶ Michelet, J. *Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. 14-6.

¹⁴⁷ O título da Primeira Parte é *De la direction au dix-septième siècle*. A palavra *direction* é de difícil tradução. Ela significa *administração, gerenciamento, supervisão*. As atividades de Fénelon como tutor, p. ex., são descritas como as de um *directeur*, ou seja, de alguém que exerce a *direction*. Por esse motivo, achamos conveniente traduzir *direction* por *supervisão educacional*.

¹⁴⁸ Michelet, J. *Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. 186-7.

não sendo obrigado ao segredo.¹⁴⁹ Nessa parte, Michelet discute ainda o hábito, a supervisão nos conventos, a absorção da vontade e a concupiscência, assuntos que não desenvolveremos aqui por motivos de espaço.

Finalmente, na terceira parte, Michelet trata *Da família*. Aqui encontramos assuntos mais relevantes para comparação com as ideias de Nísia. Nessa parte, ele afirma que o cisma na família é marcado pela união da mulher e da filha contra o marido. A causa disso está em que a mulher e a filha são educadas pelo padre, inimigo do marido. O padre tem um privilégio especial, único, que o marido pode invejar: a virgindade da alma da mulher, os inícios da sua vontade.¹⁵⁰ O casamento dá ao marido a oportunidade única de se apossar verdadeiramente da mulher, subtraindo-a da influência externa, assegurando-se dela para sempre. Mas ele raramente faz isso, deixando-a à parte, entediada, vivendo como uma viúva. Mas a mulher francesa, mais do que a inglesa e a alemã, mais do que qualquer outra mulher, se presta a secundar o homem e pode tornar-se para ele a companheira, a amiga, o *alter ego*. O homem que quiser seriamente iniciar uma mulher em sua vida poderá fazê-lo com certeza, mas precisará de muita paciência e doçura. Nesse caso, terá uma companheira autêntica, uma confidente segura e uma ajudante zelosa. Nessa pessoa que, deixada a si mesma, lhe parece pouco séria, ele encontrará, nos momentos difíceis, uma luz de inspiração e muitas vezes um conselho sábio. Mas Michelet denuncia que isso não estava acontecendo em seu tempo. Abandonada a si própria, a mulher buscava refúgio no filho, que se tornava um irmãozinho, um pequeno marido. Mas o filho ia para o colégio e a mulher ficava só.

¹⁴⁹ Michelet, J. *Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. 229-33.

¹⁵⁰ Michelet, J. *Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, p. 294; 296.

Ela era só, mesmo tendo um marido e um filho. E, sem ter também o que fazer, ela não apenas ficava só, mas também entediada.¹⁵¹

Para que a família mantenha sua força e unidade, é preciso que a criança fique em seu seio o máximo possível. A mãe deve educá-la sob a supervisão do pai, até o momento em que a pátria, a grande mãe, a reclame para a educação pública. Com a educação da criança pela mãe, a ideia verdadeira da família se realizará, pois ela envolve uma iniciação da criança pela mulher e da mulher pelo homem. A alimentação intelectual, como a material, no seu início, deve chegar à criança sob a forma de aleitamento, ou seja, como algo fluido, tépido, doce e vivo. Só a mulher pode fazer isso.¹⁵² Além da educação na família, é necessária a educação pública. Essa última pretende harmonizar a criança com a pátria e com o mundo, transmitindo-lhe um fundo de ideias comuns e impedindo-a de entrar em discordância com seu meio. Ela regula o que pode haver de muito irregular nas pretensões da criança. Em oposição, a educação familiar ensina a liberdade. Mas na família a criança também encontra entraves aos seus impulsos originais, através da autoridade do pai. Quem a defende é a mãe, gerando assim uma via média.¹⁵³

O amor materno e a educação materna ajudam a compreender como deve ser toda educação, toda supervisão, toda iniciação. A vantagem singular da mãe na educação está em que, estando acima de todos, devotada e desinteressada, ela respeita na criança a personalidade nascente. O ideal de toda mãe – o ideal verdadeiro na educação – é fazer um *herói*, um homem poderoso em seus atos e fecundo em suas obras. O ideal da educação e da supervisão eclesiástica é outro: ela quer fazer um *santo* e não um herói. Essa educação se engana a respeito da ideia de *santidade*,

¹⁵¹ Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. 298-305.

¹⁵² Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. 310-2.

¹⁵³ Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. 317-8.

localizando-a não na harmonia com Deus e sim na absorção em Deus, ou seja, na aniquilação da atividade, da vontade e da personalidade. A prática educacional inspirada por essa teoria atinge o contrário de seu objetivo. Com efeito, ela só consegue absorver o homem nele mesmo, na pequenez infinita. O supervisionado se aniquila no supervisor, de tal modo que as duas personagens se tornam uma só. Em oposição a isso, o verdadeiro amor quer criar um ser igual que ama livremente.¹⁵⁴ Enquanto o homem busca a Deus, o milagre se encontra em seu próprio lar. O homem, a mulher e a criança: a unidade dessas três pessoas, sua mediação mútua, eis aí o mistério dos mistérios. A ideia divina do cristianismo é ter colocado a família no altar. Cabe ao homem moderno restaurar e reafirmar essa religião do lar, que a Idade Média não foi capaz de realizar.¹⁵⁵

Ao final do livro, Michelet acrescenta um anexo intitulado *Uma palavra aos padres*. Ali, ele afirma que não está atacando os padres, mas sim a situação de escravidão dos mesmos, a situação antinatural em que se encontram, as condições bizarras que os tornam ao mesmo tempo infelizes e perigosos. O papado, com palavras de unidade e de Igreja Universal, fez com que os padres do país abandonassem os caminhos da Igreja de França. Se Roma possuiu algum dia a universalidade do espírito, ela já a perdeu há muito tempo. Esses atributos se reencontram, nos tempos modernos, na França. Depois de dois séculos, podemos dizer que a França é o papa. A autoridade está nesse país, de uma forma ou de outra. Nesse ponto, Michelet revela ainda ter simpatias pelo padre, esse homem infeliz na sua carreira de privações, na sua vida miserável a que o arrasta uma autoridade hipócrita. O padre é vítima da contradição das leis: a lei canônica lhe diz para não obedecer à natureza; a lei civil lhe diz para obedecer à natureza. Michelet confessa que dois homens sempre tocaram

¹⁵⁴ Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. 323-8.

¹⁵⁵ Michelet, *J.Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. 331-2.

profundamente o seu coração: o soldado e o padre. Eles são dois solitários, dois monges. A palavra *padre*, em sua origem, significava *velho*. Um padre jovem é um contrassenso. O soldado, por sua vez, é o jovem que, depois da escola da infância e da escola da profissão, vai ser testado na grande escola nacional do exército, nela se fortificando, antes de ocupar o assento fixo do casamento e da família. A vida militar, quando praticada de maneira adequada, será a última educação, cuja experiência será aproveitada pela nova família que o homem forma ao retornar. O padre, ao contrário, deve ser um velho, ou pelo menos um homem maduro que comunica aos jovens o tesouro da experiência. Ele deve ser o homem de todos, o homem que pertence ao pobre, o árbitro conciliador que impede o avanço dos processos, o médico higiênico que previne os males. Para isso, não é preciso um jovem raivoso e inquieto, mas sim um homem bastante vivido e sofrido, que tenha encontrado em seu próprio coração as doces palavras que nos encaminham ao mundo do porvir.¹⁵⁶

Além das ideias de Michelet a respeito da mulher e do casamento, pensamos que a sua concepção de *religião* merece consideração aqui. De acordo com Paul Cohen, a evolução religiosa de Michelet reflete a da França, que vai do feudalismo medieval para a Revolução de 1789. Sua devoção à liberdade humana não poderia tolerar a política reacionária e a teologia da graça passiva da Igreja. Em virtude disso, ele rejeita sua mãe espiritual, mas se mantém ambivalente em relação aos seus nobres ideais. Em seu livro *O povo*, de 1846, Michelet afirma que a criança deve ser educada para ter fé primeiro num Deus revelado pela mãe, no amor e na natureza, e depois num Deus revelado pelo pai, na nação viva, na sua história heroica e no sentimento da pátria.

¹⁵⁶ Michelet, J. *Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3eme éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. 333-9.

Michelet condena a religião estabelecida, mas isso não o impede de defender a espiritualidade privada ou uma religião pública.¹⁵⁷

Michelet é prolixo e utiliza uma linguagem bastante floreada, o que torna um pouco difícil a leitura de seu texto. Mas as ideias que ele oferece a respeito da mulher, do casamento e da religião revelam algumas importantes características de seu tempo. Segundo Bell & Offen, na época de Michelet a influência da mulher na sociedade estava aumentando. Isso gerou um debate em que se opuseram duas posições: a da igreja pós-revolucionária e a dos defensores masculinos de um cientificismo secular. Joseph de Maistre representa a primeira, alegando que somente o papa, enquanto guardião da autoridade moral cristã, pode contribuir para a efetivação da verdadeira liberdade da humanidade. E a mulher é a chave para que a Igreja consiga obter uma influência redentora sobre o homem. Michelet representa a segunda posição, defendendo o papel vital da mulher como mãe e reconhecendo assim a importância simbólica de sua própria progenitora, que morreu quando ele era muito jovem. Ele denuncia o divórcio espiritual existente nos lares de seus contemporâneos, condenando o celibato dos padres e sua presença intrusiva na vida das famílias, além de conclamar os “homens progressistas” a expulsar os religiosos e retomar o comando sobre as mulheres em seus próprios lares. Ele procura estabelecer um patriarcado secular, desenvolvendo intelectualmente a mulher e tornando-a companheira do marido. Com isso, ele pretende afastá-la das forças das trevas do catolicismo. Posteriormente, sua preocupação com a mulher e a família, bem como sua adoração pelas qualidades femininas e funções físicas se tornaram obsessivas. Embora Michelet tenha se dirigido sobretudo aos homens em *O padre, a mulher e a família*, as mulheres também acharam suas doutrinas estranhamente atraentes. Sua segunda esposa, Athénaïs Mialaret,

¹⁵⁷ Cohen, Paul M. Freedom's moment. An essay on the French idea of liberty from Rousseau to Foucault. Chicago and London: The Un. of Chicago Press, 1997, p. 118.

p. ex., passou a interessar-se por ele depois de ler essa obra, quando ainda era solteira.¹⁵⁸ Em nossa apresentação das ideias de Comte, logo abaixo, falaremos mais sobre sua maneira doce, mas conservadora, de referir-se à mulher.

5.6. Auguste Comte (1798-1857)

Passemos agora às ideias de Comte sobre a religião e a mulher, que também são importantes para a discussão do pensamento de Nísia.¹⁵⁹ A obra mais relevante para a presente análise é o *Catecismo Positivista*, publicado originalmente em 1852.¹⁶⁰ A estrutura desse texto inclui um *Prefácio*, uma *Biblioteca do proletário no s. XIX*, uma *Introdução*, três *Partes* e uma *Conclusão*.¹⁶¹ Apresentaremos aqui apenas um resumo das doutrinas dessa obra que são mais relevantes para nossa discussão.

No *Prefácio*, Comte afirma que seu objetivo é libertar o Ocidente de uma democracia anárquica e de uma aristocracia retrógrada, para constituir uma verdadeira sociocracia que reúna sabiamente todas as forças humanas em direção à regeneração comum, aplicando cada uma delas de acordo com sua natureza.¹⁶²

¹⁵⁸ Bell, Susan G. & Offen, Karen M. (eds.) *Women, the family, and freedom. The debate in documents*. Volume One, 1750-1880. Stanford: Stanford Un. Press, 1983, p. 168-9.

¹⁵⁹ Talvez o leitor estranhe o fato de não apresentarmos aqui as ideias de Comte no seu *Curso de Filosofia Positiva* e no seu *Sistema de Política Positiva*. Acontece que o texto de fato relevante para nossa análise é o *Catecismo Positivista*. As demais obras de Comte serão apresentadas em nossa *História da Filosofia do Brasil*, no volume em que trataremos do positivismo no país.

¹⁶⁰ Ver Comte, A. *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle en onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'humanité*. Reproduction du texte de l'édition originale du Catechisme positiviste, Paris, chez l'auteur, 1852. Disponível em <http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/catechisme_positiviste/catechisme_positiviste.pdf>. Acesso em janeiro de 2015. As citações seguintes serão feitas pelo número de página dessa versão eletrônica do texto comtiano.

¹⁶¹ Ao final do *Prefácio*, Comte informa que, por razões práticas, incluiu uma edição melhorada de um curto catálogo para dirigir os espíritos populares na escolha de livros para serem lidos, chamado *Biblioteca do proletário no s. XIX*. Não consideraremos tal catálogo em nossa exposição das doutrinas do *Catecismo*.

¹⁶² Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 5.

A razão ocidental não pode mais se deixar conduzir por opiniões evidentemente indemonstráveis inspiradas pela teologia. A atividade prática deve parar de se consumir em hostilidades mútuas, para desenvolver pacificamente uma exploração comum do planeta humano.¹⁶³

Comte pensa que, depois da expansão da dominação romana, as populações de elite na Europa buscaram em vão pela religião universal, que não pode ser satisfeita por nenhuma crença sobrenatural. Dois monoteísmos incompatíveis, o islamismo e o catolicismo, aspiram igualmente à universalidade necessária, mas, em seus esforços opostos, acabaram por se neutralizar mutuamente, de tal modo que essa universalidade ficou reservada a doutrinas demonstráveis e passíveis de discussão. O Oriente e o Ocidente devem buscar então, fora de toda teologia ou metafísica, as bases sistemáticas de sua comunhão intelectual e moral. Essa fusão tão desejada só pode emanar do positivismo, uma doutrina caracterizada pela combinação da realidade com a utilidade. Mas o método positivo, desenvolvido inicialmente em direção à ordem material, deve agora abraçar a ordem vital, estendendo-se finalmente à ordem humana, coletiva ou individual. O instinto moderno reprova uma moral que proclama as inclinações bondosas como estranhas à natureza humana, que desconhece a dignidade do trabalho a ponto de fazê-lo derivar de uma maldição divina e que erige a mulher como fonte de todo mal. Na evolução histórica, o positivismo elimina irrevogavelmente o catolicismo assim como todo teologismo, de acordo com a admirável máxima *só se destrói aquilo que se substitui*.¹⁶⁴

O regime positivo, destinado a disciplinar sistematicamente todas as forças humanas, repousa principalmente sobre o concurso contínuo do *sentimento* e da *razão* para regradar a atividade. Em

¹⁶³ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 7.

¹⁶⁴ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 8-9. A máxima mencionada se encontra à p. 6.

virtude disso, Comte se propõe a apresentar no *Catecismo* uma série de conversações entre duas personagens: a mulher e o sacerdote. Ela representa o coração e ele, o espírito. Os dois entram religiosamente em acordo, com o objetivo de moralizar a potência material à qual o mundo real está submetido. Ao organizar essa santa coalizção social, cada uma das personagens procede segundo sua própria natureza, de tal modo que o coração coloca as questões que o espírito resolve. Isso revela a principal concepção do positivismo comtiano: o homem pensando sob inspiração da mulher. Nessa perspectiva, o acontecimento decisivo da solução ocidental depende da mulher.¹⁶⁵

Na história europeia, as quatro grandes classes que compõem a sociedade moderna tiveram de sofrer sucessivamente o abalo radical exigido pela sua regeneração final. Esse abalo começou no s. XVIII pelo elemento intelectual, que instituiu uma insurreição decisiva contra o conjunto do regime teológico e militar. Em seguida, a burguesia tentou substituir a nobreza. Diante da resistência dessa última, a burguesia buscou auxílio no proletariado, que aproveitou a oportunidade para levantar pretensões irresistíveis sobre sua justa incorporação à ordem moderna. Todavia, esse encadeamento revolucionário ainda não incluiu o elemento mais fundamental do regime humano: a revolução feminina, que deve completar a revolução proletária, do mesmo modo que essa consolidou a revolução burguesa, que, por sua vez, emanou da revolução filosófica. A revolução feminina se liga à revolução popular, em conformidade com a evidente solidariedade que subordina a incorporação social do proletariado à digna libertação da mulher em relação a todo trabalho exterior. Sem essa emancipação universal, a família proletária não poderá de fato ser constituída, uma vez que a existência feminina em regime de servidão está abandonada a uma horrível alternativa entre a miséria e a prostituição. Nessa perspectiva, o melhor

¹⁶⁵ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 15-7.

resumo prático de todo o programa moderno está no princípio incontestável segundo o qual o homem *deve sustentar a mulher*, para que ela possa cumprir convenientemente sua santa destinação social. Sob a santa reação da revolução feminina, a revolução proletária será espontaneamente expurgada das disposições subversivas que a neutralizaram até então.¹⁶⁶

A *Introdução do Catecismo* compreende uma conversação entre o sacerdote e a mulher sobre a *Teoria geral da religião*. Ela começa com a seguinte pergunta: por que chamar de *religião* a uma doutrina universal que rejeita toda crença sobrenatural? Porque a palavra *religião* indica um estado de completa unidade ao mesmo tempo pessoal e social, quando todas as partes morais e físicas convergem para um destino comum. *Religião* é sinônimo de *síntese*. Na verdade, só existe uma única religião, ao mesmo tempo universal e definitiva, que constitui o fundo comum ao qual se ligam todas as religiões precedentes. Ao propor esse fundo comum, o positivismo dissipa o antagonismo mútuo dessas mesmas religiões. A unidade proposta pela religião universal inclui não só a disciplina da alma, mas também a do corpo, de tal modo que o domínio da moral se estende também à medicina. A separação anárquica da alma em relação ao corpo deverá cessar depois de uma sábia reintegração da medicina ao domínio sacerdotal.¹⁶⁷

A unidade da religião envolve a participação do coração e do espírito. A fim de constituir uma harmonia completa e durável, é preciso ligar (*lier*) o interior pelo amor e religá-lo (*le relier*) ao exterior pela fé. A unidade moral obtida pode ser *egoísta* ou *altruísta*. O primeiro tipo de unidade exige o sacrifício de todas as tendências altruístas que se lhe opõem. Mas o segundo tipo, o altruísta, não exige tal sacrifício das tendências egoístas, apenas as subordina sabiamente à afeição preponderante. O positivismo condensa toda a moral sadia na lei do *viver para outrem*,

¹⁶⁶ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 19.

¹⁶⁷ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 27-30.

consagrando assim a justa satisfação permanente dos diversos instintos pessoais.¹⁶⁸

Comte não se limita à concepção filosófica decorrente da preparação científica, mas vai até a conclusão religiosa que resume o conjunto dessa filosofia. Ao completar o estudo da ordem universal, o dogma positivo se concentra ao redor de uma concepção sintética, favorável tanto ao coração como ao espírito. Essa concepção sintética está condensada na noção de um ser imenso e eterno, a *Humanidade*, cujos destinos sociológicos se desenvolvem sempre sob a preponderância necessária das fatalidades biológicas e cosmológicas. Nas palavras de Comte:

Ao redor deste verdadeiro Grande Ser, motor imediato de cada existência individual ou coletiva, nossas afeições se concentram tão espontaneamente quanto nossos pensamentos e nossas ações. Sua ideia, por si só, inspira diretamente a fórmula sagrada do positivismo: *o Amor como princípio, a Ordem como base e o Progresso como fim*. Sempre fundada numa convergência livre de vontades independentes, sua existência composta, que toda discórdia tende a dissolver, consagra tanto a preponderância contínua do coração sobre o espírito como a base única de nossa verdadeira unidade.¹⁶⁹

O estudo da religião positiva inclui como temas o *dogma*, o *culto* e o *regime*, que se referem respectivamente aos nossos *pensamentos*, nossos *sentimentos* e nossos *atos*. Com isso, a religião positiva abarca simultaneamente a *filosofia*, a *poesia* e a *política*. Mas sempre sob o domínio da *moral*, que dirige sem cessar nossa tripla busca do *verdadeiro*, do *belo* e do *bom*.¹⁷⁰ As restantes partes do *Catecismo* constituem apresentações da maneira pela qual Comte vê cada um dos três temas mencionados.

¹⁶⁸ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 31-2.

¹⁶⁹ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 36.

¹⁷⁰ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 38.

A *Primeira parte* trata da *Explicação do dogma* e compreende três conversações, uma sobre o *Conjunto do dogma*, outra sobre *Ordem exterior, no início material e depois vital*, e outra sobre *Ordem humana, no início social, depois moral*.¹⁷¹ Como os aspectos do pensamento de Comte que nos interessam se referem apenas à religião e à mulher, iremos destacar a partir daqui apenas aqueles pontos do *Catecismo* que tratam desses temas. Em boa parte dessas ocasiões, porém, o papel dos proletários também surgirá, porque o público a que se destina o *Catecismo* é formado principalmente pelas mulheres e pelos proletários. Essa ênfase na religião, na mulher e por vezes nos proletários acarretará uma certa desarticulação no restante de nossa apresentação das ideias do *Catecismo*, dando a impressão de que montamos apenas uma colcha de retalhos. Mas, para os objetivos de nossa discussão, esse procedimento será suficiente.

Nas conversações da *Primeira parte*, Comte afirma que as mulheres e os proletários não podem nem devem se tornar doutores, embora todos tenham necessidade de compreender o espírito e a marcha da doutrina universal, de modo a exigir de seus chefes espirituais uma suficiente preparação lógica e científica, sobre a qual repousa o ofício sistemático do sacerdócio.¹⁷²

Para conceber a natureza e a construção da unidade preconizada pela religião positiva, é preciso distinguir três tipos de leis: as físicas, as intelectuais e as morais. As primeiras pertencem ao sexo ativo e as últimas ao sexo afetivo, enquanto as intermediárias pertencem ao sacerdote, que, devendo sistematizar a colaboração dos dois sexos, participa de maneira desigual de sua dupla vida.¹⁷³

Os filósofos devem estudar a moral com a mesma disposição que as mulheres, para extrair as regras de nossa conduta. Somente

¹⁷¹ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 39 ss.

¹⁷² Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 41.

¹⁷³ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 47.

a sua ciência dedutiva proporciona às induções femininas uma generalidade e uma coerência que elas não adquiririam de outro modo, embora tais induções quase sempre se tornem indispensáveis à eficácia dos preceitos morais.¹⁷⁴

A providência moral das mulheres, a providência intelectual do sacerdócio e a providência material do patriciado (*patriciat*) têm necessidade de ser complementadas pela providência geral emanada do proletariado, para constituir o admirável conjunto da providência humana.¹⁷⁵

Há três tipos de sociedades humanas: a *família*, fundada naturalmente sobre o amor, é a sociedade mais íntima e mais restrita, constituindo o elemento necessário às duas outras; a *cidade*, sociedade política, cujo liame resulta sobretudo de uma cooperação habitual que não seria suficientemente percebida se combinasse um número excessivamente grande de associações domésticas; a *igreja*, que liga todos pela fé, sendo a única que comporta uma verdadeira universalidade que realizará a religião positiva. Essas três sociedades humanas têm como centros respectivos a mulher, o patriciado e o sacerdócio.¹⁷⁶

A *Segunda parte* do *Catecismo* trata da *Explicação do culto*, compreendendo três conversações, uma sobre o *Conjunto do culto*, outra sobre o *Culto privado* e outra sobre o *Culto público*.¹⁷⁷ Ali, Comte afirma que, se a principal tarefa das mulheres consiste em formar e aperfeiçoar os homens, seria absurdo e injusto glorificar um bom cidadão sem honrar a mãe, a esposa, etc., às quais seu sucesso foi devido.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 61.

¹⁷⁵ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 82. O *patriciado* a que Comte se refere corresponde ao grupo social formado por aqueles que possuem o poder, os privilégios e as riquezas.

¹⁷⁶ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 84.

¹⁷⁷ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 99 ss.

¹⁷⁸ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 126.

A *Terceira parte* do *Catecismo* trata da *Explicação do regime* e compreende três conversações, uma sobre o *Conjunto do regime*, outra sobre o *Regime privado* e outra sobre o *Regime público*.¹⁷⁹ Nessa discussão, Comte pensa que, enquanto o sacerdote age pelo espírito sobre o coração, a mulher deve agir pelo coração sobre o espírito, fazendo espontaneamente prevalecer a melhor disposição.¹⁸⁰

Nenhuma sociedade pode conservar-se e desenvolver-se sem um sacerdote qualquer. Ele representa o único poder teórico capaz de consagrar os governantes e proteger os governados. Ele constitui o moderador normal da vida pública, do mesmo modo que a mulher é moderadora da vida privada. E essas duas existências exigem a combinação contínua da influência moral com a potência intelectual.¹⁸¹

As mulheres não devem seguir os mesmos estudos que os homens. Dispensadas da vida ativa, as mulheres devem se limitar, em matemática, a um estudo mais lógico do que científico, para o qual basta uma única lição por semana.¹⁸²

Embora o casamento seja facultativo para os cidadãos comuns, ele se torna obrigatório para os sacerdotes, cujo ofício não pode ser realizado dignamente sem a influência contínua da mulher sobre o homem.¹⁸³

A evolução moral do homem constitui a principal missão da mulher, na incomparável união matrimonial instituída para o aperfeiçoamento recíproco dos dois sexos. Quanto às funções da mãe, elas consistem sobretudo em dirigir o conjunto da educação humana, a fim de que o coração prevaleça sempre sobre o espírito.¹⁸⁴

¹⁷⁹ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 139 ss.

¹⁸⁰ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 141.

¹⁸¹ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 144.

¹⁸² Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 149-50.

¹⁸³ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 154.

¹⁸⁴ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, p. 163.

O duplo ofício fundamental da mulher como mãe e como esposa no seio da família equivale àquele do poder espiritual no seio do estado. Ele exige a mesma libertação da vida ativa e uma semelhante renúncia a todo mando. Toda mulher deve ser cuidadosamente preservada do trabalho exterior a fim de poder realizar dignamente sua santa missão. Voluntariamente encerrada no santuário doméstico, ela busca livremente o aperfeiçoamento moral de seu esposo e de seus filhos, dos quais ela recebe dignamente as justas homenagens. Tal situação depende materialmente da regra fundamental, mencionada no *Prefácio*, a qual apenas o positivismo sistematizou, mas que foi sempre pressentida pelo instinto universal: *o homem deve sustentar a mulher*. Sustentada inicialmente por seu pai ou seus irmãos, cada mulher é em seguida sustentada por seu esposo ou seus filhos. Em falta dessas bases especiais, o governo deve tomar a responsabilidade de sustentar a mulher. Mas o cumprimento dessa condição exige que a mulher renuncie a toda herança. Esse deserdamento livre é tão motivado quanto aquele dos sacerdotes, seja para prevenir uma influência corruptora, seja para concentrar os capitais humanos nas mãos daqueles que devem dirigir o seu emprego. A riqueza é mais perigosa no sexo feminino do que no sacerdócio, pois afeta mais a preeminência moral do que a superioridade mental. E a degradação moral é maior ainda quando a mulher enriquece por seu próprio trabalho. Não pode haver chefes industriais piores do que as mulheres.¹⁸⁵

Uma família constituída de acordo com os parâmetros do positivismo se encontra sob a responsabilidade moral do seu chefe masculino, responsabilidade essa que está sempre submetida ao digno exame do sacerdócio e do público. Nessa família, um sacerdócio livremente venerado por todos os seus membros se esforçará sem cessar para prevenir ou reparar os conflitos decorrentes das más paixões. Ele fará as mulheres sentirem o mérito da submissão,

¹⁸⁵ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 165-6.

desenvolvendo a admirável máxima de Aristóteles: *a principal força da mulher consiste em superar a dificuldade de obedecer*.¹⁸⁶ A educação das mulheres as terá preparado para compreender que toda dominação de que disponham, longe de elevá-las, necessariamente as degrada, ao alterar seu principal valor que está na força ascendente devida apenas ao amor. Ao mesmo tempo, o sacerdócio as protegerá contra a tirania dos esposos e a ingratidão dos filhos, lembrando a uns e outros, com sabedoria, os preceitos da religião positiva a respeito da superioridade moral e da tarefa social do sexo afetivo.¹⁸⁷

O positivismo não reconhece a pessoa alguma qualquer direito além daquele de sempre cumprir o seu dever. Seu ponto de vista social não é compatível com a noção de *direito*, constantemente fundada na individualidade. A religião positiva impõe a todos a obrigação de ajudar o próximo a desempenhar sua própria função. A noção de *direito* deve desaparecer do domínio público, do mesmo modo que a noção de *causa* deve desaparecer do domínio filosófico. Com efeito, ambas se ligam a vontades indiscutíveis. Os direitos supõem necessariamente uma fonte sobrenatural, a única que pode subtraí-los da discussão humana.¹⁸⁸

Por fim, a *Conclusão do Catecismo* trata da *História geral da religião*, compreendendo uma única conversação.¹⁸⁹ Não encontramos nessa parte referências significativas à mulher e sua função social.

Como podemos ver a partir da apresentação acima, Comte concebe a posição e a função da mulher na sociedade de uma maneira bastante conservadora, influenciada pelo catolicismo e

¹⁸⁶ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 167. Em nota de rodapé à mesma página, Tremblay, o responsável pela edição eletrônica do Catecismo, nos informa que Aristóteles nunca disse isso. Sua declaração mais próxima nesse sentido é a seguinte: "o mando faz a força do homem, a submissão faz a da mulher" (Ver Aristotle, Politics. In: *The Politics of Aristotle*. Transl. into English with introduction, marginal analysis, essays, notes and indices by B. Jowett. Vol. 1, containing the introduction and translation. Oxford: Clarendon Press, 1885, I, 13).

¹⁸⁷ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 166-7.

¹⁸⁸ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 168-9.

¹⁸⁹ Comte, A. *Catéchisme positiviste*. Paris: chez l'auteur, 1852, pp. 185 ss.

pelo patriarcalismo tradicional. A mulher comtiana não difere muito da Sophie rousseuniana. Ademais, não é difícil constatar que as ideias de Comte sobre a educação e o papel da mulher se aproximam bastante das concepções de Fénélon. Por exemplo, ambos concordam em que as mulheres não devam ocupar cargos públicos nem buscar uma educação mais detalhada. Ambos pensam que a tarefa fundamental da mulher está na administração do lar e na educação dos filhos. Ambos concordam em que as mulheres devem ser educadas dentro de princípios religiosos elevados. E um ponto de convergência importante entre Fénélon e Comte está na sua concepção do *amor* e da *renúncia de si* como elementos importantes para a coesão e o progresso social. Segundo Juliette Grange, o coração é, tanto para Comte como para Fénélon, o lugar em que Deus age sobre o eu, a sede da sensibilidade moral. Nessa perspectiva, a religião da humanidade é uma religião do puro amor.¹⁹⁰ Isso sugere que as doutrinas políticas defendidas por Mentor nas *Aventuras de Telêmaco* prenunciam o conceito comtiano de *altruísmo*. É verdade que, segundo Dixon, esse conceito surgiu pela primeira vez quando Comte estava redigindo a seção do *Sistema de Política Positiva* que trata da biologia. Foi ali que ele formulou a oposição entre impulsos egoístas e os instintos simpatéticos em termos de *egoísmo* e *altruísmo*. Para fazer isso, ele se inspirou em Buffon e Georges Leroy, no campo da zoologia, e em Franz Joseph Gall, no campo da ciência do cérebro.¹⁹¹ De fato, Comte afirma, no *Sistema*, que, embora a unidade animal se baseie quase sempre no egoísmo, muitas espécies encontram no altruísmo uma alternativa mais nobre, mais completa e mais durável. Esse aspecto merece uma profunda atenção filosófica e social, independentemente de sua importância teórica. Os animais que praticam o altruísmo merecem ser incorporados

¹⁹⁰ Grange, Juliette. *Auguste Comte: la politique et la science*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2000, p. 175.

¹⁹¹ Dixon, Th. La science du cerveau et la religion de l'humanité: Auguste Comte et l'altruisme dans l'Angleterre victorienne. *Revue d'histoire des sciences*, 2012/2, Tome 65, p. 293.

acessoriamente ao Grande Ser muito mais do que certas personagens vãs que não o praticam e sempre foram um peso para Ele. A biocracia e a sociocracia devem ser igualmente regidas pelo altruísmo, em oposição ao egoísmo, que prevaleceu dos dois lados durante o curso da nossa preparação teológica e militar.¹⁹² Assim, segundo Comte, há dois modos distintos para a realização da unidade de cada ser: o egoísmo e o altruísmo. E o pleno desenvolvimento desse regime pertence à espécie humana.¹⁹³ Apesar de o termo *altruísmo* ter surgido num contexto eminentemente biológico, bem ao estilo do cientificismo comtiano, não há dúvidas de que ele possui um tom religioso e está diretamente ligado à doutrina católica do amor e da renúncia de si como bases da vida moral, permitindo que consideremos válida a aproximação entre Comte e Fénélon.

O fundador do positivismo apresenta também semelhanças com Rousseau, principalmente no que diz respeito à concepção de *educação*. De acordo com Smithner, Comte converge com o genebrino no desejo de reformar a sociedade, na ênfase no altruísmo, na crença de que os homens devem tornar-se cidadãos dignos em um sistema adequado para tanto. Comte e Rousseau se veem como únicos na história das ideias, tendo oferecido utopias que consideram inimitáveis. Ambos reconhecem que o conhecimento não deve ter a primazia, a qual deve ser conferida à vontade ética no domínio dos valores espirituais. Mas ambos acabaram defendendo a formação de um estado totalitário em que a religião desempenha um papel importante.¹⁹⁴

Um outro autor que apresenta semelhanças com o fundador do positivismo é Michelet. Cada um deles tinha, porém, uma

¹⁹² Comte, A. *Système de Politique Positive. Tome Premier, contenant le Discours Préliminaire, et l'Introduction Fondamentale*. Paris: Dunod, 1880, p. 619; 621.

¹⁹³ Comte, A. *Système de Politique Positive. Tome Premier, contenant le Discours Préliminaire, et l'Introduction Fondamentale*. Paris: Dunod, 1880, p. 691.

¹⁹⁴ Ver Smithner, E. W. Auguste Comte and J. J. Rousseau on education. *Educational theory*, Wiley Blackwell (Blackwell Publishing), v. 18, n. 1, 1968, pp. 39-51.

opinião diferente sobre os méritos do outro. Comte considerava Michelet o mais celebrado escritor de sua época. Michelet, de seu lado, pensava que, se o positivista tivesse interagido com Clotilde de Vaux mais cedo, ele teria sido menos brutalmente abstrato, menos selvagem, mais prático e mais humano, como Saint Simon.¹⁹⁵ Em que pese a essas diferenças de opinião, podemos constatar que, embora as doutrinas de ambos tenham objetivos diferentes, elas expressam ideias pertencentes a uma mesma época e, por esse motivo, compartilham alguns aspectos importantes, fato esse que nos permitirá compreender melhor as relações entre o pensamento de Nísia e o desses pensadores franceses. Deixando de lado as diferenças entre eles, podemos ver que, como representantes da França pós-revolucionária, ambos compartilham o ideal de salvar a sociedade mediante uma revolução moral; ambos pensam que, nessa revolução, o papel da mulher é fundamental; ambos restringem a vida da mulher ao ambiente doméstico, de tal modo que ela deve ser sustentada pelo homem enquanto o auxilia na regeneração moral; ambos veem uma diferença fundamental entre os sexos, de tal modo que, para Michelet, a mulher está ligada à crença e o homem, ao conhecimento, enquanto, para Comte, a mulher está ligada ao coração e o sacerdote, ao espírito; ambos defendem o aleitamento materno e exaltam o santo papel da mulher no aconchego do lar; ambos rejeitam o celibato do sacerdote; ambos criticam o obscurantismo da religião católica, embora retenham diversos aspectos da mesma em suas respectivas doutrinas; finalmente, ambos defendem um patriarcado secular, em que a mulher é ao mesmo tempo exaltada pela santidade de sua tarefa e limitada em sua liberdade de ação.

Um outro aspecto que Michelet e Comte apresentam em comum está na maneira doce com a qual se referem à mulher,

¹⁹⁵ Pickering, Mary. *Auguste Comte: an intellectual biography*. Vol. 2. Cambridge: Camb. Un. Press, 2009, p. 575.

ocultando com isso boa parte de seus respectivos sexismos. Jenny d’Héricourt, uma feminista francesa mais radical da época, percebeu isso muito bem em seu livro *A mulher libertada, uma resposta aos Srs. Michelet, Proudhon, E. de Girardin, A. Comte e aos outros inovadores modernos*, quando fez uma comparação entre Proudhon e Michelet:

O livro do Sr. Michelet e os dois estudos do Sr. Proudhon sobre a mulher não passam de duas formas de um mesmo pensamento. A única diferença que existe entre esses dois senhores está em que o primeiro é doce como mel e o segundo, amargo como absinto. Eu contudo prefiro o bruto ao poeta, porque as injúrias e os golpes revoltam e fazem gritar *liberdade! liberdade!*, ao passo que os cumprimentos anestésiam e fazem suportar covardemente os grilhões.¹⁹⁶

Embora d’Héricourt não faça referência a Comte nesse ponto, ela o critica em outros lugares de seu livro pelo seu sexismo.

¹⁹⁶ D’Héricourt, Jenny P. *La femme affranchie. Réponse à MM. Michelet, Poudhon, E. de Girardin, A. Comte et aux autres novateurs modernes. Par Mme. Jenny P. d’Héricourt*. Tome I. Bruxelles: Lacroix, van Eeunen et Cie.; Paris: chez tous les libraires, 1860, p. 94.

Jenny Poinard d’Héricourt (1809-1875) foi uma escritora francesa feminista e ativista. Casou-se com Michel Gabriel Joseph Marie, mas separou-se dele. Foi dona de um colégio para moças. Tornou-se uma feminista ativa no final da década de 1840, tendo publicado inúmeras obras, das quais a mais importante é a já mencionada *La femme affranchie*. Em meados da década de 1860, mudou-se para os Estados Unidos, lá envolvendo-se também com o movimento feminista.

Émile de Girardin (1802-1881) foi um conhecido e bem sucedido jornalista e político francês. Autor, entre outras obras, de *A liberdade no casamento pela igualdade das crianças diante da mãe* (1854), em que denuncia a escravidão e a degradação da mulher, propondo como solução a modificação do casamento pela substituição do regime de paternidade pelo da maternidade, com as seguintes consequências: a abolição do casamento civil, a troca do sobrenome paterno pelo materno para a criança, a herança localizada apenas na linha materna. Para Girardin, a mulher tem os mesmos direitos que o homem à liberdade e à igualdade. Os dois sexos são iguais não pela similitude, mas pela equivalência das faculdades e funções. O homem produz e adquire, a mulher administra e economiza. Assim, o homem deve ser o provedor do lar, permitindo à mulher que cumpra convenientemente suas funções maternais. As mulheres e as crianças devem ser afastadas dos trabalhos industriais, deixando-os para os homens, que assim conseguirão melhores salários. D’Héricourt critica Girardin com base no mesmo princípio da dignidade individual e da liberdade humana por esse autor adotado, argumentando que ele não suprime de fato o casamento, apenas dando uma nova forma ao antigo sistema de dominação da mulher pelo homem (Ver *La femme affranchie*, Tome I, pp. 78-90).

Tendo em conta que o estilo do fundador do positivismo ao falar da mulher é também cheio de doçura, acreditamos poder aplicar igualmente a ele o que d'Héricourt diz de Michelet. Em sua análise do feminismo francês no s. XIX, Claire Goldberg Moses identifica o aparecimento de um clima antifeminista na França a partir de 1851, quando o estado reprimiu as manifestações a favor da mulher e com isso permitiu o avanço das posições sexistas de Comte, Cabet, Proudhon e Michelet.¹⁹⁷ De acordo com Moses, algumas reações feministas surgiram contra essas posições, através dos trabalhos de Juliette Adam e Jenny d'Héricourt, mas elas nunca lograram obter a divulgação e a influência de seus adversários masculinos.¹⁹⁸ De qualquer modo, parece que um dos fatores que levaram Nísia a simpatizar com Michelet e Comte foi a maneira suave e elogiosa com que eles tratam a mulher. E como eles defendem muitas teses em comum, fica difícil dizer qual dos dois exerceu mais influência sobre o pensamento da brasileira. Esse ponto será discutido mais adiante.

¹⁹⁷ Étienne Cabet (1788-1856) foi um socialista utópico francês que participou das lutas políticas do proletariado nas décadas de 1830 e 1840 na França. Escreveu *Viagem a Icária* (1840), em que descreve seu plano para uma nova sociedade, sob a forma de comuna agrária modelo. Mudou-se para os Estados Unidos em 1848, tendo organizado uma colônia no Texas com 69 partidários, a qual fracassou posteriormente.

¹⁹⁸ Moses, C. G. *French feminism in the nineteenth century*. Albany: State Un. of New York Press, 1984, pp. 151-2.

Juliette Adam (1836-1936), também conhecida pelo nome de solteira *Juliette Lambert*, foi uma escritora feminista francesa. Dentre outras obras, escreveu *Paradoxes d'un docteur allemand* (1860), sobre seu pai, e *Idées antiproudhoniennes sur l'amour, la femme et le mariage* (1858).

Nossa interpretação e discussão das ideias de Nísia

6.1. Questão da autoria de *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*

Depois dessa extensa preparação, estamos finalmente em condições de avaliar o pensamento de Nísia Floresta e suas relações com outros autores do passado e de sua época. O primeiro aspecto a ser considerado é o das interpretações do pensamento da brasileira com base na determinação da real autoria de *Direitos das mulheres, injustiça dos homens*. Como vimos, a tradição exegética da obra de Nísia, inaugurada por Duarte, estabeleceu que esse texto constitui uma “tradução livre” de *Vindication of the rights of women*, de Wollstonecraft. Nessa perspectiva, Nísia ter-se-ia apropriado antropofagicamente do título e do texto da autora inglesa para redigir o seu, mais adaptado à situação da mulher na cultura brasileira de sua época. Isso explicaria as semelhanças e as diferenças entre o texto de Wollstonecraft e o de Nísia. Mas criava o problema de explicar por que o liberalismo e o cartesianismo da “tradução livre” não coadunavam muito bem com posições mais conservadoras e católicas de obras posteriores, como o *Opúsculo humanitário*. Vimos também que Pallares-Burke descobriu mais tarde ser o texto de *Direitos das mulheres* uma tradução de *Woman not inferior to man*, cuja autora é apresentada como “Sophia, uma mulher de qualidade”. E Pallares-Burke considera o texto dessa última um plágio não confessado de *Da igualdade dos dois sexos*, de Poulain de la Barre. Nesse caso, Sophia é que teria

realizado uma “tradução livre” do texto desse pensador francês. A partir de então, a “tradução livre” realizada por Nísia se tornaria uma “travessura literária” que não passaria de um “plágio-tradução de outro plágio”.

Mas a descoberta de Pallares-Burke também não explicava adequadamente a divergência de tom ideológico entre *Direitos das mulheres* e as obras posteriores de Nísia. Além disso, criava um novo problema: o de saber por que uma mulher séria e honesta como Nísia ter-se-ia apropriado indevidamente de um texto que não era de sua autoria. Sabemos que a propriedade intelectual não era muito respeitada no s. XIX, mas dizer que em sua suposta “travessura literária” ela estava prestando uma homenagem a Wollstonecraft e conferindo maior prestígio ao texto de Sophia não nos parece satisfatório. De qualquer modo, essa é uma falsa questão, pois, a partir da pesquisa de Botting & Matthews, realizada em 2011 e publicada em 2014, sabemos agora que Nísia de fato traduziu o texto pirateado por Gardeton e falsamente atribuído a Mrs. Godwin. E, pela comparação do texto francês com o traduzido para o português, podemos constatar que Nísia agiu em total confiança em relação à atribuição de autoria e foi inteiramente fiel ao texto francês. As diferenças entre o original inglês e a versão em português, apontadas por Pallares-Burke, desaparecem quase completamente quando fazemos a comparação com a versão francesa. Matthews, em seu artigo sobre a suposta “travessura literária” de Nísia, faz uma análise detalhada de apenas três dessas diferenças. No que segue, iremos apresentar e discutir todas elas: a) “is not this the case with most of the Men, *our clergy not excepted?*” (Sophia, p. 5), alterado para o francês como “voilà précisément le cas dans lequel se trouvent la plus grande partie des hommes: *les Juifs, les Mahometans, les Payens, tous se conduisent de même*” (1750, p. 13) e reproduzido fielmente em português como “eis aqui precisamente o caso em que se acha a maior parte dos homens: *os Judeus, os Maometanos, os Pagãos, todos se*

conduzem da mesma maneira” (Nísia, p. 116-7);¹ b) “and as our sex, when it applies to learning, may be said at least *to keep pace with the Men*” (Sophia, p. 38), traduzido fielmente para o francês como “et, comme on peut dire que notre sexe va *aussi loin que les hommes*” (1750, p. 88) e alterado em português como “o nosso sexo aplicando-se às ciências *excede mito [sic] aos homens*” (Nísia, p. 145);² c) “but granting Cato to be infallible in his assertions, what then? Have not Women as much right to be mistresses, as the Men have to be masters? No, says Cato. But why? Because they have not. *Such convincing arguments must make us fond of hearing him farther*” (Sophia, p. 31), traduzido erroneamente para o francês como “mais supposons que Caton soit infallible dans ses décisions, qu’en résulte-t-il? Les femmes n’ont-elles pas autant de droit d’être maitresses, que les hommes en ont d’être maitres? Non, dit Caton. Pourquoi? *Parce qu’elles n’ont pas des arguments assi convaincans qui doivent nous donner de la curiosité de les entendre plus long-tems*” (1750, p. 72) e reproduzido fielmente em português como “mas suponhamos que Catão seja infalível em suas decisões, o que resulta daqui? Não têm as mulheres tanto direito de serem senhoras, como os homens? Não, diz Catão. Mas por quê? *Porque não têm argumentos assaz convincentes que nos excite [sic] a curiosidade de ouvi-los por muito tempo*” (Nísia, p. 139; grifos nossos para indicar as diferenças entre o original inglês e as versões em francês e português); d) “A *Schurman*, with a thesis in her hand, displaying nature in it's most innocent useful lights, wou'd have been as familiar a sight, as a Physician in his chariot, conning Ovid's *Art of Love*” (Sophia, p. 37), alterado em francês para “un *écclésiastique* une thèse à la main, expliquant la

¹ Com *Sophia*, estamos nos referindo à edição de 1739 de *Woman not inferior to Man*; com 1750, estamos nos referindo à tradução francesa de 1750; com *Nísia*, estamos nos referindo à edição de *Direitos das mulheres* que consultamos. Essa diferença foi analisada por Matthews, à p. 17 de seu artigo sobre a suposta “travessura literária”.

² Matthews também analisa essa diferença à p. 18 de seu artigo, alegando que ela não contribui para alterar o sentido geral do texto de Sophia.

nature das ses points les plus utiles & les plus innocents, eût été un objet aussi familier, qu'un médecin das son carosse apprenant par coeur *l'Art d'Aimer* d'Ovide" (1750, p. 86) e reproduzido quase fielmente em português como "um *eclesiástico* com uma tese na mão explicando a natureza em seus pontos mais inocentes e úteis, seria um objeto tão familiar como um médico na sua carruagem aprendendo de cor *e arte de amor* [sic] *de Ovídio*" (Nísia, p. 144);³ e) "thus far I think *it evidently appears*, that there is no science, office, or dignity, which Women have not an equal right to share in with the Men" (Sophia, p. 55), alterado em francês para "je pense *avoir prouvé d'une façon évidente* qu'il n'y a point de sciences, de charges, de dignités ausquelles les femmes n'ayent autant de droit de prétendre que les hommes" (1750, p. 125) e reproduzido fielmente em português como "julgo, pois, *ter provado de uma maneira evidente*, que não há ciência, empregos e dignidades, a que as mulheres não tenham tanto direito de pretender como os homens" (Nísia, p. 159); f) "I myself was accidentally witness to the diverting scene of a *journeyman taylor's beating his wife about the ears with a neck of mutton*, to make her know, as he said, her sovereign lord and master" (Sophia, p. 15), alterado em francês para "j'ai été témoin moi-même par hazard de la scène divertissante *d'un homme de néant, qui jetta un pain qu'il tenoit à la tête de sa femme*, uniquement pour lui faire voir, disoit-il, qu'il étoit son seigneur & son maitre" (1750, p. 36) e novamente alterado em português para "já fui testemunha da cena divertida de um *homem de baixa condição, pondo um sinal na testa da mulher* para lhe fazer ver, unicamente, dizia ele, que era seu senhor" (Nísia, p. 126);⁴ g) "but yet they are of opinion, that even such of us are most remarkable [...], still betray something which

³ Estamos supondo aqui que *e arte de amor de Ovídio* corresponde a um erro tipográfico para a *Arte de Amar de Ovídio*.

⁴ Matthews, às pp. 18-9 de seu artigo, também analisa essa diferença, alegando que, com ela, Nísia procurou mascarar a crueldade da passagem, atenuando-a para o caso do sinal na testa da mulher. Com isso, porém, o aspecto saneador do original inglês fica perdido na tradução brasileira.

speaks the *imbecility of our sex*” (Sophia, p. 19), alterado em francês para “mais ils prétendent que celles d’entre nous qui sont les plus recommandables [...] laissent toujours échapper quelque chose qui se sent de *la foiblesse de notre sexe*” (1750, p. 45) e reproduzido quase fielmente em português como “mas ainda assim dizem, que essas dentre nós, que são mais recomendáveis [...], deixam escapar todavia alguma coisa de *fraqueza do sexo*” (Nísia, p. 129). Como podemos ver, Nísia seguiu de perto a tradução francesa de *Woman not inferior to man*. As alterações do francês para o português, verificadas nos itens *b* e *f*, são pequenas e podem ser explicadas como segue. Matthews sugere que, em *b*, Nísia estava tentando ser mais consistente do que a própria Sophia em relação ao espírito do texto original. Mas talvez seja mais correta a hipótese de que Nísia pode ter-se distraído e traduzido o francês *aussi loin que*, significando literalmente *tão longe quanto*, por algo como *muito mais longe do que*. Daí o seu uso da expressão *excede muito*. Estamos supondo aqui que provavelmente a expressão *excede mito*, presente em *Direitos das mulheres*, decorreu de um erro tipográfico – a palavra *mito* seria corruptela de *muito*. De qualquer modo, o pequeno erro de tradução não altera em praticamente nada o sentido do texto original. Em *f*, temos um caso claro de adaptação feita pelo tradutor às condições culturais de seu respectivo país: o original inglês descreve um alfaiate profissional batendo na região das orelhas de sua mulher com um pedaço de carne ossuda de pescoço de carneiro; a versão francesa descreve um homem insignificante jogando um pão na cabeça de sua mulher; a versão em português, bem mais leve, descreve um homem de baixa condição fazendo um sinal na testa da mulher. É provável que Matthews tenha razão em sua análise das motivações que levaram Nísia a fazer a atenuação. De qualquer modo, como podemos ver, Nísia seguiu o mais fielmente possível a versão francesa, cometendo equívocos por vezes ou fazendo adaptações muito pequenas quando achou que deveria ser o caso.

Levando adiante a comparação entre o texto francês e a tradução de Nísia, vemos que até mesmo o enigmático *Potlos*, cuja identidade tanto incomodou Duarte e Pallares-Burke, pode ter uma explicação trivial. Com efeito, o texto do original inglês é o seguinte: “the learned and the illiterate alike are prepossessed with the opinion, that men are really superior to women...” (Sophia, p. 6). O texto em francês que Nísia usou como base para sua tradução reza: “Les sçavans aussi-bien que les ignorans sont prévenus de l’opinion que les hommes sont réellement supérieurs aux femmes...” (1750, p. 15). Nos dois casos, o conteúdo expresso é o mesmo e não há qualquer referência ao enigmático *Potlos*, sobre quem, aliás, não conseguimos encontrar informação alguma. Acontece que a versão original da tradução dessa frase por Nísia foi modificada por Duarte. Com efeito, o texto de nossa autora, tal como aparece na edição original de *Direitos das mulheres* consultada por Duarte antes da publicação pela Fundação Ulysses Guimarães, reza: “*Potlos*, quer sábios, quer ignorantes, *supõe* que os homens são realmente superiores às mulheres...” (grifos nossos). Não consultamos a edição original de *Direitos*, mas sabemos disso porque, na edição da Fundação Ulysses Guimarães, Duarte acrescentou uma nota informando a respeito da formulação original e da modificação por ela feita.⁵ Ora, partindo dos trechos em inglês e em francês, vemos que a tradução correta seria algo como “*Todos*, quer sábios, quer ignorantes, *supõem* que os homens são realmente superiores às mulheres...” Essa seria uma tradução perfeitamente aceitável para o texto francês utilizado por Nísia, sem apelo a um personagem enigmático e em concordância com o original inglês. Em nossa explicação, estamos supondo que a versão original de Nísia continha dois erros tipográficos: *Potlos* por

⁵Ver observação de Lima Duarte em *Direitos das mulheres e injustiça dos homens. Por Mistriss Godwin. Traduzido livremente do francês para português, e oferecido às Brasileiras e Acadêmicos Brasileiros por Nísia Floresta Brasileira Augusta. In: Aguiar Bezerra, G. B.(org.). Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 118, nota 12.*

Todos e *supõe* por *supõem*. Corrigidos esses dois erros, obtemos uma frase com o mesmo sentido que o do texto francês e o do original inglês. Sem se dar conta disso e insatisfeita com a redação inicial de Nísia, Duarte corrigiu a frase para “*Potlos supõe* que os homens – quer sábios, quer ignorantes – sejam realmente superiores às mulheres...” (grifos nossos).⁶ A correção feita certamente melhorou o português, mas não correspondia ao sentido original e conferia à palavra *Potlos*, mera corruptela de *Todos*, a roupagem de um nome próprio, dificultando mais ainda a percepção do que de fato tinha acontecido. E, mesmo consultando o texto inglês de Sophia e comparando-o com a tradução de Nísia, Pallares-Burke não percebeu o equívoco, reforçando assim a aura de mistério em torno do inexistente *Potlos*.

Com base na descoberta de que *Direitos das mulheres* não é um texto de autoria da própria Nísia, mas sim uma tradução sua bastante fiel do texto em francês, podemos agora tentar elaborar uma explicação mais realista para a diferença de tom ideológico entre esse livro e a obra posterior da brasileira. Sabemos que, quando fez a tradução, Nísia tinha vinte e dois anos. Um pouco antes, já tinha passado pela experiência pouco comum no Brasil do s. XIX de romper um matrimônio, tornando-se uma mulher “separada”. Embora não tenha tido uma educação formal, adquiriu uma cultura admirável para a época, provavelmente tirando vantagem da biblioteca do Convento das Carmelitas. Por volta de 1828, após o assassinato de seu pai, passou a viver maritalmente com Manuel Augusto de Faria Rocha, outra coisa pouco comum no país de então. Essas atitudes heterodoxas certamente revelam uma mulher de personalidade forte e, sobretudo, sujeita aos arroubos da juventude. Esses fatores contribuem para explicar o seu

⁶ Ver *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Por Mistriss Godwin. Traduzido livremente do francês para português, e oferecido às Brasileiras e Acadêmicos Brasileiros por Nísia Floresta Brasileira Augusta. In: Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d, p. 118.

entusiasmo pelo texto de Sophia, falsamente atribuído a Mrs. Godwin, levando-a a traduzi-lo para o português quando tinha apenas os vinte e dois anos acima mencionados. Quando, porém, começou a escrever seus próprios textos, suas posições se revelaram menos radicais e mais moderadas do que as de Sophia. Para explicar isso, temos ao menos duas hipóteses. De acordo com a primeira delas, à medida que o tempo foi passando e as atribuições da vida foram se apresentando, o catolicismo de Nísia acabou vencendo o seu liberalismo radical da juventude e isso se refletiu em sua obra posterior, sob a forma de um aumento do conservadorismo. De acordo com a segunda, Nísia poderia estar preocupada com a recepção que o público brasileiro conservador ofereceria aos seus escritos, condenando-a e dificultando sua atuação como diretora do Colégio Augusto, optando então por atenuá-los e apresentar suas ideias de maneira menos radical. Pode ser também que as duas hipóteses sejam verdadeiras, envolvendo atenuações em virtude não só do catolicismo, mas também do seu receio de ser mal recebida pelo público leitor. Essa atenuação, porém, se diminui um pouco o caráter inovador das ideias de Nísia para a época, não o elimina, pois muitos dos elementos mais radicais do pensamento de Sophia permaneceram em seus textos posteriores à tradução. Além disso, não podemos esquecer a avaliação de Botting & Cronin, para as quais a dedicatória de Nísia na tradução brasileira do texto de Sophia, promovendo a educação das mulheres, é um dos documentos fundadores do feminismo brasileiro.⁷ Essa opinião, com a qual concordamos, também é partilhada por Matthews, como vimos.

O fato de Nísia não ser autora, mas sim tradutora do texto de *Direitos das mulheres* também nos leva a concluir que sua obra filosófica mais importante, do ponto de vista da defesa da mulher, passa a ser outra. Para determinar qual é essa obra, fizemos uma

⁷ Botting, E. H. & Cronin, M. A vindication of the rights of women within the women's rights tradition, 1739-2015. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 315-22.

comparação entre os diversos textos de Nísia, buscando aqueles que apresentam teses filosóficas de maneira mais explícita e articulada. Isso, em geral, ocorre quando estamos diante de textos teóricos. Ora, ao efetuar essa busca, constatamos que os dois únicos textos mais teóricos de Nísia são os *Conselhos à minha filha* (1842) e o *Opúsculo humanitário* (1853). Eles realmente apresentam teses filosóficas sobre a mulher e sua conduta de maneira explícita e articulada. Os demais são ou obras de ficção, ou um pequeno discurso, ou relatos de viagem, que, apesar de também apresentarem teses filosóficas, fazem isso apenas esporadicamente e não tão articuladamente como nos dois livros citados. E, comparando esses últimos, vemos que, embora tenha sido montado com base numa reunião de artigos de jornal, o *Opúsculo* é o mais importante, tanto pela unidade temática como pela defesa da educação da mulher. Os *Conselhos*, apesar de também defenderem a educação feminina, são uma obra mais leve e e menos sistemática, revelando inclusive maior conservadorismo do que o *Opúsculo*. Concordamos, portanto, com Duarte, que também o considera o trabalho mais importante de Nísia. Nessa perspectiva, vamos um pouco além de Matthews, que vê o *Opúsculo* apenas como o texto brasileiro mais ambicioso da nossa brasileira.

6.2. Observações prévias: Nísia como mulher de ação

Antes, porém, de avaliar as ideias de nossa autora em suas obras, temos de fazer algumas observações prévias importantes. Vale a pena lembrarmos inicialmente que Nísia é uma pensadora voltada para a ação, dentro da tradição ibérica a que pertence. Ela não fica restrita à mesa do escritório, apenas lançando suas ideias e seus projetos no papel, mas procura corajosamente realizá-los na vida prática. E seus atos revelam uma pessoa bastante inteligente, culta, de personalidade forte e corajosa. Mesmo assim, e esse aspecto foi muito bem observado

pela maioria de seus intérpretes, Nísia sempre experimentou uma tensão entre suas ideias liberais e seu catolicismo. Isso se refletiu mais em sua produção teórica do que em seus atos.

Com efeito, do ponto de vista da ação, ela mostra um comportamento bastante independente e heterodoxo, como pudemos concluir a partir dos relatos de sua vida. Além disso, ela obteve, praticamente como autodidata, uma formação cultural muito acima da média para as mulheres da época, dominando diversas línguas, como o latim, o inglês, o francês e o italiano, p. ex. Seu cabedal de leituras incluía os pensadores mais relevantes do período. Sua excelente formação parece ser devida à frequência no Convento das Carmelitas e à interação com seu companheiro Augusto. Ainda jovem, efetuou uma tradução da obra reformista e feminista de Sophia, que, por culpa de Gardeton, equivocadamente atribuiu a Wollstonecraft. Escreveu para jornais e publicou diversos livros, alguns dos quais foram traduzidos para outras línguas. Seu corajoso poema sobre o Caeté, em homenagem aos revoltosos da Praieira, despertou a insatisfação dos poderosos da capital e só pôde ser publicado mediante cortes impostos pela censura. Sustentou a família na condição de diretora de colégio em Porto Alegre e no Rio de Janeiro. Nessa atividade, promoveu inovações pedagógicas na educação das meninas, que lhe valeram críticas de adversários conservadores. Viajou sozinha pela Europa, na situação de viúva, acompanhada na primeira vez pelos dois filhos e na segunda apenas pela filha. Frequentou por conta própria cursos de nível superior no Collège de France, quando de suas estadias em Paris. Conheceu e interagiu com intelectuais e políticos importantes de seu tempo, como Comte e Garibaldi. O filósofo francês chegou a planejar um salão positivista que seria por ela dirigido. Por todo esse percurso, que revela independência e rebeldia diante de valores estabelecidos, Nísia foi vítima de acusações difamatórias, como aquelas promovidas pela escritora Isabel Gondim.

É verdade que algumas críticas podem ser feitas à atuação de Nísia, como acontece no caso das avaliações de Rosa e de Marinho Lúcio. A primeira, como sabemos, acusa Nísia de ser insegura e possuir uma mentalidade típica das mulheres do s. XIX, deixando de romper com os padrões de comportamento da época. Diante dos fatos ligados à biografia de Nísia e à sua obra, parece-nos bastante claro que essas críticas de Rosa são equivocadas e injustas, não possuindo uma justificativa adequada e não necessitando, por isso, de uma resposta mais detalhada. O caso das críticas de Marinho Lúcio a Nísia, porém, merece uma consideração maior, em virtude das justificações apresentadas. Essa intérprete identifica uma série de falhas em nossa autora. Mas, em nossa leitura, essas falhas refletem, por um lado, a tensão entre liberalismo e conservadorismo que perseguiu o pensamento de Nísia por boa parte da vida e, por outro, a aplicação indevida de critérios de uma “boa leitora do século XX”, como confessa a própria Marinho Lúcio, a uma escritora do século XIX, que vivia num contexto completamente diverso. Desse modo, parece-nos injusta a afirmação de que Nísia não seria uma feminista combativa por causa das contradições que por vezes revela, seja em sua conduta, seja em suas propostas teóricas. A sua combatividade feminista se encontra em diversas das suas atividades descritas no parágrafo anterior, principalmente no que diz respeito ao fato de ser uma mulher ilustrada e escritora, de ter apresentado uma conduta corajosamente heterodoxa em relação ao casamento, de professar uma pedagoga reformista como diretora de colégio e de ter viajado sozinha pela Europa, na condição de viúva. É certo que essa combatividade aparentemente diminui se levarmos em consideração as falhas apontadas por Marinho Lúcio. Mas essas falhas ou não existem ou não são tão graves assim, pois encontram uma explicação ligada ao contexto da cultura brasileira do s. XIX. Vejamos alguns dos casos.

Primeiramente, Marinho Lúcio alega que, apesar de suas intenções reformistas, Nísia defende posições conservadoras em

relação ao casamento. É verdade que ela via a mulher como esposa e mãe, restrita ao domínio do lar. Mas foi realista o suficiente para reconhecer que essa imagem ideal, quando as circunstâncias fossem desfavoráveis, nem sempre poderia realizar-se. Em casos de viuvez, de pertencimento a classes sociais menos favorecidas ou a tribos indígenas, as mulheres não tinham como desempenhar adequadamente o papel de esposa e mãe. Tornando-se viúva, Nísia enfrentou bravamente sua situação, ingressando no mercado de trabalho como diretora de colégio para sustentar os filhos, embora não tenha escrito a respeito do papel da mulher nessa condição. No caso das mulheres pertencentes às classes mais pobres ou originárias de tribos indígenas, ela se manifestou claramente a respeito, oferecendo propostas reformistas. Isso certamente atenua o seu conservadorismo em relação ao casamento. Além disso, a postura por ela adotada era provavelmente a única aceitável para uma mulher brasileira do s. XIX, ao mesmo tempo católica e ilustrada. Nessa perspectiva, esse aspecto da crítica de Marinho Lúcio pode atenuar um pouco o caráter reformista das propostas de Nísia, mas não o elimina de forma alguma. Em que pese às inegáveis atenuações eventuais, o tom geral de sua obra é predominantemente reformista.

Em segundo lugar, Marinho Lúcio alega que, apesar de suas simpatias pelo republicanismo, Nísia considerava a monarquia brasileira adequada ao país. Isso está certo, mas precisa ser entendido *cum grano salis*. Com efeito, nos parágrafos finais de *Il Brasile*, Nísia faz a seguinte observação:

Ela [a nação brasileira] é a única daquele vasto continente que tem um governo monárquico; e *apesar disso*, colocada em confronto com todas as suas outras irmãs, governadas de modo democrático, goza, de preferência a elas, de uma plena liberdade, à sombra de sábias e moderadas leis, conformíssimas à índole humanitária de seus cidadãos.⁸

⁸ Floresta, N. *Il Brasile*. In: Floresta, N. *Scintille d'un'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, p. 25. Grifo nosso.

Como podemos ver, a expressão *apesar disso*, usada por Nísia, indica que ela aceita o regime monárquico, mas não o considera ideal. Em virtude de circunstâncias históricas específicas, a monarquia do Brasil de seu tempo colocava o país numa situação política preferível à de seus vizinhos que tinham adotado o sistema republicano. Isso se devia às leis sábias e moderadas do país, adequadas ao temperamento de seus cidadãos, permitindo o gozo de uma plena liberdade que não se encontrava entre seus vizinhos. Em outras palavras, ela parece pensar que a república é melhor do que a monarquia, mas reconhece que o caso brasileiro possui uma especificidade que permite aceitar – ao menos por enquanto – o regime monárquico. No contexto histórico da nossa libertação da colonização portuguesa inicialmente com o auxílio de um monarca português e depois com o governo de seu filho brasileiro, essa posição era provavelmente a mais aceitável não só para as classes dominantes, mas também para a maioria dos intelectuais católicos brasileiros da época.

Em terceiro lugar, Marinho Lúcio alega que, apesar de ter educado sua filha de acordo com seus princípios feministas, Nísia a tratou como criança, deixando-a sempre na sombra.⁹ Essa acusação é grave, mas parece-nos bastante equivocada. Nísia não deixou sua filha Lívia na sombra, tratando-a por causa disso como criança, conforme alega Marinho Lúcio. Na verdade, ela educou Lívia dentro de padrões muito acima da média da época, como revela, p. ex., a publicação do nome da filha numa lista das melhores alunas do Colégio Augusto num jornal carioca. E Nísia escreveu o livro *Conselhos à minha filha*, dedicando-o explicitamente a Lívia. O mais importante a respeito de suas relações com a filha, porém, encontra-se revelado na obra *Três Anos na Itália*, em que ela aparece como uma moça amorosa, inteligente, culta, desejosa de saber, espontânea e sincera, que toca

⁹ Duarte concorda com isso, ao afirmar que Nísia quase sempre ignora Lívia em seus escritos.

piano e canta, que cita Horácio e Virgílio.¹⁰ Essa moça, além disso, não se dispunha a aceitar um casamento arranjado e Nísia concordava com ela, preferindo que a filha ficasse feliz com seus livros e seu trabalho, ao invés de derramar lágrimas por ela no caso de uma união infeliz. Daí ter Lúvia recusado dois pedidos de casamento desse tipo.¹¹ Acresce ainda que, nos *Fragments de uma obra inédita*, Nísia relata que, quando viajou da Europa para o Brasil, em 1872, depois de ter ficado dezesseis anos fora da pátria, deixou Lúvia em Lisboa, porque sua filha ali quis permanecer, cuidando da educação de duas jovens na casa de uma família conhecida. Ela pretendia aguardar naquela cidade o regresso da mãe, na esperança de que uma parte da família viesse com ela para morar em Portugal.¹² Além disso, não podemos esquecer que foi Lúvia que traduziu *A mulher* do italiano para o inglês em 1865, escrevendo inclusive uma dedicatória em homenagem ao aniversário de sua mãe. Toda essa exposição da filha dificilmente poderia ser interpretada como uma atitude de mantê-la sempre na sombra, como alega Marinho Lúcio. A educação de Lúvia e sua postura como pessoa eram tão evidentes que o próprio Comte, como mencionamos, avaliou ter a moça um espírito mais aberto às propostas do positivismo do que a própria Nísia, além do fato de inexistir qualquer forma de competição entre ambas, que viviam em harmonia como mãe e filha.

Em quarto lugar, Marinho Lúcio alega que, apesar de defender a participação da mulher na sociedade, Nísia não faz

¹⁰ Ver Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 12; 18; 49; 70; 103; 157; 204; 285; 288; 298; 302; 327; 344; Vol. II 106; 141; 204; 205; 259; 266; 275 e 283.

¹¹ Ver Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 36; 39; 49; 275-6.

¹² Brasileira Augusta, Nísia Floresta. *Fragments de uma obra inédita: notas biográficas*. Trad. de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Ed. da UnB, 2001, p. 37.

referência a autoras brasileiras de sua época. Isso é verdade, mas pensamos que há circunstâncias atenuantes. Tomemos o caso de Ana de Barandas, a única autora que provavelmente era conhecida de Nísia e tinha escrito *Diálogos*, um texto claramente feminista e possivelmente influenciado pela tradução do livro de Sophia para o português. Mesmo assim, não há indicações de que Nísia tenha tomado conhecimento desse escrito. Sabemos que, a partir de 1833, Barandas e o marido já moravam no Rio, fugindo dos males da Revolução Farroupilha, enquanto Nísia ainda residia em Porto Alegre. É verdade que o texto de Barandas foi escrito em 1837, ano em que Nísia e a família se mudaram para o Rio de Janeiro, mas só foi publicado em 1845, em Porto Alegre. A respeito do contato de ambas no Rio, Hübner Flores assim se pronuncia:

Nísia manteve educandário no Rio de Janeiro entre 1837-56; Ana morou na capital do Império entre 1836-40 e talvez posterior a 1850. Teriam se encontrado? Teria Ana continuado a escrever, como Nísia? Teria continuado a influência literária entre ambas? São perguntas que carecem, ainda, de resposta.¹³

Como podemos ver, existe a possibilidade de que Nísia não tenha feito referência a *Diálogos* porque não leu o texto. É claro que, se ela tivesse conhecimento do trabalho de Barandas, a ausência de referência a ele seria uma evidência de conduta inconsistente neste ponto. Mas não temos certeza desse fato, o que nos impede de corroborar a crítica de Marinho Lúcio.

Isso, porém, não é tudo, pois há outros fatores atenuantes. Com efeito, no caso de outras autoras brasileiras da época, Nísia pode não tê-las mencionado simplesmente por desconhecê-las. Afinal de contas, essas mulheres, em sua maioria, eram relativamente invisíveis ao público brasileiro e só mais recentemente estão sendo trazidas à luz. E a ausência de referências a autoras brasileiras é claramente

¹³ Hübner Flores, H. A. Ana Eurídice Eufrosina de Barandas. Vida e Obra. In: Barandas, A. E. E. de. *O ramalhete*. 2 ed. Porto Alegre: Nova Dimensão; EDIPUCRS, p. 42.

compensada nos escritos de Nísia pelas diversas menções relativas a mulheres europeias de sua época, as quais, em sua opinião, se destacavam por suas posturas pró-feministas, como, p. ex., Mary Wollstonecraft, Elizabeth Simpson, Mary Edgeworth, Jane Austin, Elizabeth Hamilton e Hannah More, na Inglaterra, Mme. Sevigné, Mme. Maintenon, Mme. Campan, Mme. Necker, Mme. Stael e George Sand, na França. Numa cultura como a nossa no s. XIX, ainda em processo de busca da identidade nacional depois de mais de três séculos de exploração colonial predatória, era bem mais provável que Nísia mencionasse autoras estrangeiras, ao invés de brasileiras. E, tendo em vista a influência predominantemente francesa sobre a nossa cultura na época, é digno de nota que Nísia também tenha feito alusão a autoras britânicas. Desse modo, a ausência de referência a escritoras brasileiras não nos parece tão grave assim, sendo explicável pelas circunstâncias peculiares do Brasil no s. XIX.

Em quinto e último lugar, Marinho Lúcio denuncia o contraste entre a admiração de Nísia pela poesia de Byron e suas críticas à conduta do poeta em Veneza. A isso poderíamos acrescentar por conta própria o contraste entre a admiração de Nísia pela obra literária de George Sand e suas críticas à conduta libertina dessa escritora, tal como vimos na apresentação das doutrinas do *Opúsculo humanitário*. Um outro aspecto pouco consistente com as intenções gerais de Nísia está no fato de que, em *Um passeio no jardim de Luxemburgo*, como vimos, o único personagem que não se manifesta, permanecendo em silêncio, é a mulher que acompanha os dois homens. Nesses três casos, Nísia parece ter falhado. E Marinho Lúcio tem alguma razão aqui, ao denunciar ao menos o caso do poeta britânico. Com efeito, fato digno de nota é que o contraste entre a poesia de Byron e seus desmandos em Veneza e o contraste entre a escrita de George Sand e sua conduta libertina, embora sejam mais extremados, apresentam alguma semelhança com o contraste entre o feminismo conservador de Nísia e sua conduta heterodoxa como mulher. E seria de esperar que, dadas as teses pró-feministas do passeio no jardim de Luxemburgo, a mulher se manifestasse tanto

quanto ou até mais do que seus companheiros masculinos. Infelizmente, Nísia não parece ter percebido isso com a devida clareza. Entretanto, aqui também há fatures atenuantes. No balanço geral de uma vida marcada pelo conflito entre uma conduta rebelde e uma obra não tão rebelde, ainda pensamos que Nísia pode ser considerada uma feminista combativa, que, na defesa de seus ideais, usou da melhor forma possível os instrumentos de que dispunha no contexto da cultura brasileira do s. XIX. Podemos dizer que, em geral, se ela teorizou como católica moderada, ao menos compensou isso ao agir como liberal radical, fato esse que contribui para atenuar a crítica de Marinho Lúcio nesse aspecto.

Depois dessas observações prévias, em que fica marcado o paradoxal contraste entre a vida de Nísia e sua obra, podemos passar agora para a avaliação de suas ideias. Ora, em seus escritos, Nísia se concentrou sobretudo nos temas da educação das mulheres, da escravidão, da situação dos índios, do republicanismo federalista e da posição do Brasil diante da Europa.¹⁴ Embora com outros títulos, esses temas foram em geral tratados pelos seus intérpretes, principalmente por Duarte e Matthews. A partir desse ponto, depois de avaliarmos as ideias de Nísia em relação aos temas mencionados, faremos uma comparação entre essas ideias e as de outros autores que possam tê-las influenciado. Finalmente, analisaremos a posição de Nísia no contexto da história da filosofia brasileira do s. XIX.

6.3. Questão do Catolicismo de Nísia

Antes de qualquer outra coisa, porém, iremos discutir o catolicismo de Nísia, um dos aspectos mais importantes de seu pensamento, que não nos parece ter sido adequadamente analisado pelos seus intérpretes. Em geral, o catolicismo de Nísia é

¹⁴ Um outro tema tratado por Nísia é o da descrição e avaliação dos países pelos quais viajou. Como, porém, possui menor relevância filosófica, não trataremos dele aqui.

apresentado como fonte de seu conservadorismo e como criador de uma tensão insuperável com suas tendências liberais. No que segue, procuraremos mostrar que esse seu catolicismo não era tão ortodoxo assim e que a tensão com as suas tendências liberais era menor do que a suposta até agora.

Os intérpretes de Nísia em geral afirmam que ela era católica fervorosa, mas nem todos parecem estar cientes de que ela adotava posições heterodoxas no interior de sua fé religiosa. Por exemplo, ela se coloca contra o celibato dos padres. Em um trecho de *Três anos na Itália*, Nísia faz uma rápida alusão ao problema, comentando a situação de um velho capuchinho, que tinha abandonado a vida na melhor sociedade italiana e que, através da conversa animada que tiveram, a fez perceber as incessantes e cruéis lutas pelas quais ele tinha passado, tornando-se uma “bela ruína humana”. Ela atribui a culpa por essa situação ao celibato, que, em plena sociedade moderna progressista, ainda privava os padres das doçuras da vida em família, deixando assim de evitar as abomináveis consequências que daí resultavam.¹⁵ Mais à frente, na mesma obra, Nísia faz uma crítica bastante severa do mesmo celibato, ao analisar a situação do aquirresbítero de Mombasilio. Ela o descreve como possuidor não só de virtudes eclesiásticas, mas também das mais elevadas qualidades que fazem um verdadeiro amigo. Apesar disso, ela pensa que esse digno pároco tinha envelhecido prematuramente em virtude da excessiva constrição imposta pela regra muito rígida do celibato, que desnaturaliza o homem que a ela se submete, transformando-o num hipócrita ou num infeliz. Nas palavras de Nísia:

Privado da felicidade da família, que o padre católico usufruía nos primeiros séculos da Igreja, o padre deve ver com os olhos tristes as incontestáveis vantagens do clero protestante sobre o clero

¹⁵ Floresta, N. *Três anos na Itália*, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 104.

romano, desde que o Concílio de Trento o fez devotar-se *irrevogavelmente* a uma luta constante e estéril contra a natureza, imputando-lhe um crime apenas por ser um homem. Para uns as doces e tranqüilas alegrias da família que acalmam o cansaço de um trabalho incessante, regular, ao qual entrega-se o pastor compenetrado de sua missão; para outros o isolamento do lar, o completo vazio dos afetos de marido, de pai, e de todos os santos deveres que deles derivam, a aridez enfim de toda uma existência de onde devem ser excluídos tão fortes sentimentos!¹⁶

Em outro ponto, Nísia reitera que, por quinze séculos após a morte de Cristo, os padres se casavam. Mas que o Concílio de Trento proibiu isso, contra a doutrina de S. Paulo, que, na sua primeira *Epístola a Timóteo*, defende o casamento monogâmico para padres e bispos, alegando que uma pessoa que não sabe governar a própria família não conseguirá conduzir a igreja de Deus.¹⁷

Parece que Nísia também tinha algumas críticas ao sacramento da confissão, como podemos ver pelas pistas que seguem. Primeiramente, em *Três anos na Itália*, Nísia relata o fato de o bispo de Mondovi ter ficado chocado com uma recomendação dela em *Conselhos à minha filha*, que ele estava avaliando como obra a ser reimpressa e adotada nas escolas de moças de sua diocese. Como sacerdote, ele acreditava ter o direito exclusivo de ser o único guardião do segredo das almas e não podia aceitar o conselho de Nísia no sentido de que sua filha de doze anos lhe confiasse tudo o que estivesse pensando, para que ela, como mãe, pudesse guiá-la mais eficazmente contra as armadilhas da vida. Todavia, Nísia conseguiu vencer as resistências do bispo e o livro

¹⁶ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 267.

¹⁷ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 262.

foi reimpresso e adotado.¹⁸ Isso mostra que Nísia, diferentemente do que pensavam as pessoas em sua época, não acreditava no direito exclusivo do padre em receber a confissão da filha dela, também admitindo – ou até mesmo preferindo, quem sabe – que a mãe pudesse ter acesso aos segredos envolvidos. Em segundo lugar, na mesma obra, Nísia descreve um episódio em que um senhor muito educado, mas distraído, brincou com Lívia a respeito da necessidade de confissão, dizendo-lhe em tom pouco sério que queria ser o confessor da mesma em Roma. Lívia retrucou com ingênua espontaneidade, dizendo que não queria se confessar com ele. Um tanto desconcertado, esse senhor perguntou a Nísia por que sua filha não o desejava como confessor. A resposta de Nísia foi a seguinte:

Os porquês são algumas vezes bem difíceis de explicar, senhor. Além disso, em matéria de consciência deve-se deixar toda a liberdade ao espírito. Felizmente não estamos mais no tempo do famoso *Santo Ofício*, completei rindo, esta criança não me será tomada por conta de sua sinceridade.¹⁹

A fala de Nísia parece sugerir que ela acredita no direito que uma pessoa tem de confessar-se quando e a quem o quiser, podendo talvez ficar restrita ao próprio exame de consciência, sem estar necessariamente presa aos rituais católicos. Em terceiro lugar, ainda em *Três anos na Itália*, Nísia relata um episódio que ela observou por ocasião de um terrível acidente em que se envolveu, com choque de dois trens, incêndio e muitas vítimas. Ela viajava de Susa a Turim, para encontrar-se com Lívia, que

¹⁸ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 267.

¹⁹ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 49. Grifos nossos.

esperava por ela na cidade de destino. Depois do choque, temendo pela própria vida, ela se jogou pela janela do vagão e caiu sobre dois cadáveres queimados. O vagão em que ela estava quebrou-se em seguida. No meio da confusão gerada pelo acidente, ela deparou com uma mulher que amparava em seus joelhos a cabeça de um moribundo. Nesse momento, conforme conta Nísia,

um padre se aproximou, curvou-se sobre ele e gritou: "Irmão, esqueça a terra, tema o inferno, sonhe com sua saúde, se confesse!" O pobre moribundo, e tantos outros estendidos nas planície, não podiam mais ouvir aquele que falava de inferno e confissão, quando seu último pensamento talvez ainda se voltasse, naquele momento supremo, para a terra onde estavam aqueles que amava. Eles entregaram a alma ao criador, e tenho certeza que ele as acolheu em sua bondade infinita, apesar do que dizem aqueles que seguem pela vida fazendo o mal e: A salvação esperando / Da mão do homem da terra / Que a santa vontade encerra / Em seu mundo miserando.²⁰

Os quatro versos citados no final dessa passagem são os de números 290 a 293 de *Lágrima de um Caeté* e não deixam muito claro o que Nísia pretende dizer. Mas o contexto estabelecido pelos versos precedentes, que se referem ao remorso que os opressores da nação Caeté deveriam sentir, esclarece a mensagem. Para ilustrar isso, reproduzimo-los abaixo:

Sentirá talvez ainda
Tardio arrependimento!
Correrá à igreja sua
A minorar-lhe o tormento:
E nela crê ele achar
O céu que buscou calmar!...

Mas o céu não deu ao homem

²⁰ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 202.

*De perdoar o poder,
Quando o homem à humanidade
Barbaramente fez sofrer!
Se assim não pensa o cristão,
Não tem ele um coração!*

*Mas hipócrita, fanático
É esse povo somente,
Quando diz, que o céu clemente
Ao homem deu tal poder!...
Iria o mau cometer*

Terrível crime nefando
A salvação esperando
Da mão do homem da terra.
Que a santa vontade encerra
Em seu mundo miserando!...²¹

Analisando a passagem anteriormente citada com o auxílio dos versos acima, vemos, primeiramente, que, para Nísia, em certas circunstâncias, a confissão não é necessária para a salvação da alma, pois ela afirma que as vítimas fatais do acidente foram bem recebidas por Deus, mesmo sem terem se confessado. Em segundo lugar, os versos do final da passagem, devidamente contextualizados, revelam que, para Nísia, Deus não conferiu ao homem o poder de perdoar. Como o arrependido correu à igreja para pedir perdão, podemos supor que ele buscou o padre para confessar-se e que Nísia está contestando justamente o poder de perdoar os pecados através do sacramento da confissão. Mas isso parece valer apenas quando o homem “à humanidade barbaramente fez sofrer”. As pistas, se não são suficientes para configurar uma rejeição completa do sacramento da confissão, bastam ao menos para concluirmos que Nísia não via tal sacramento da mesma maneira que os católicos ortodoxos,

²¹ Floresta, N. Lágrima de um Caeté, estrofes XLVII-L, versos 272-293. In: Lima, Stélio Torquato. *O indianismo e o problema da identidade nacional em A Lágrima de um Caeté, de Nísia Floresta*. Tese de doutorado. João Pessoa: Un. Federal da Paraíba, 2008, Anexos, p. 172.

possuindo uma opinião mais flexível e talvez até mesmo crítica da tradição em alguns casos.

No *Opúsculo*, há outros pontos que também revelam uma posição independente de Nísia em relação ao catolicismo e à Igreja de Roma, como, p. ex.: a) suas críticas aos desvios de conduta do clero brasileiro, que deveria utilizar como modelo o clero francês, que considerava “o mais instruído do mundo católico”;²² b) suas críticas às Cruzadas, que, para ela, foram uma aberração do espírito do cristianismo;²³ c) suas críticas aos abusos da Inquisição;²⁴ d) sua denúncia da contradição entre as máximas cristãs ensinadas aos indígenas e o tratamento dado a eles pelos colonizadores;²⁵ e) seus elogios ao livro antiescravagista de E. Stowe, que Nísia considerava um moderno *Evangelho*, em que todos os corações americanos deveriam ir beber as lições de Cristo, transmitidas pelo apóstolo feminino a quem Ele inspirou;²⁶ f) sua opinião de que a mulher não foi criada para ser a boneca dos salões, a mitológica-ridícula divindade a cujos pés queimam falso incenso os desvairados adeptos do cristianismo.²⁷ E na obra *Três anos na Itália* também encontramos alguns pontos que revelam essa mesma independência. O primeiro deles envolve uma crítica feminista à bula de Inocêncio VIII, que proibía as mulheres de entrar na capela de S. João Batista por causa do crime de uma única delas, Herodias, alegando que nesse caso todos os homens

²² Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 142.

²³ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 14.

²⁴ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 15-6.

²⁵ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 147.

²⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 42.

²⁷ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 158.

deveriam ser proibidos de entrar em capelas, por causa dos crimes análogos que cometeram.²⁸ O segundo ponto tem a ver com sua denúncia do contraste existente entre os princípios cristãos pregados e os abusos tolerados pelo governo do papa.²⁹ O terceiro ponto se refere a uma outra sua discordância com o bispo de Mondovi sobre a validade do exemplo de amor filial que ela oferece em *Conselhos à minha filha*. Ali, ela relata o caso de uma moça romana que salvou o pai da morte ao oferecer-lhe às escondidas o próprio seio para que ele se alimentasse na prisão, uma vez que estava condenado a morrer de fome. O bispo, muito rígido, não gostou do exemplo, que é bastante inusitado. Mas Nísia via o caso de maneira mais flexível, como um inocente ato que expressava a sublimidade da caridade filial. Ao final, o bispo voltou atrás em seu julgamento e, como já mencionamos, permitiu a reimpressão dos *Conselhos à minha filha* para serem usados nas escolas de moças de sua diocese.³⁰ O quarto ponto tem a ver com as críticas que Nísia fazia ao excesso de rigor em certas práticas externas do clero italiano.³¹ O quinto ponto envolve suas críticas à pompa inútil e profana das festas de S. João Batista em Florença, em contraste com o que ela pensa ser a sublime simplicidade do culto católico.³²

²⁸ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 16.

²⁹ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 151.

³⁰ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 267.

³¹ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 267.

³² Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en*

Essas posições revelam certa heterodoxia em relação ao catolicismo tradicional.

Essa postura mais independente de Nísia todavia é contrabalançada por um viés ortodoxo na sua religiosidade, principalmente em suas ideias sobre a educação da mulher. Com efeito, ela argumenta que, ao receber uma educação religiosamente moral, a mulher será não apenas o que deve ser – o modelo da família – mas ainda saberá conservar a dignidade em qualquer posição na qual a sorte a colocar;³³ a religião deve ser a base da educação da mulher.³⁴ Nessa perspectiva, ela faz inclusive uma adaptação em uma das máximas do Marquês de Maricá: para ele, a religião é a cadeia de ouro que liga a terra ao céu; para ela, a religião é a cadeia indestrutível que liga a mulher aos seus deveres.³⁵ Por esses motivos, os pais devem educar suas filhas nos sólidos princípios da moral baseada no perfeito conhecimento da santa religião católica.³⁶

Como podemos ver, o catolicismo de Nísia não corresponde a uma adesão submissa e completa a todas as doutrinas de Igreja de Roma, mas envolve uma postura crítica que leva nossa autora a denunciar aqueles aspectos mais controversos dessas mesmas doutrinas. Isso, porém, não afeta o cerne das doutrinas cristãs em que ela acredita. Nessa perspectiva, como veremos mais à frente, a sua postura apresenta analogias com as de Michelet e Comte, que, embora também critiquem certos aspectos do catolicismo, permanecem fiéis ao cerne das suas doutrinas. A diferença está em

Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I – 1864; Vol. II – s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 275.

³³ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares.* S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 34.

³⁴ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares.* S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 25.

³⁵ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares.* S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 134.

³⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares.* S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 158.

que as críticas de Nísia ao catolicismo são aparentemente mais moderadas do que as dos pensadores franceses. De qualquer modo, a discussão acima revela que, em última análise, há uma tensão na fé católica de Nísia, em que uma tendência liberal tem de conviver com uma tendência conservadora, do mesmo modo que no restante de seu pensamento. Nessa perspectiva, Nísia não professou um *catolicismo conservador*, mas sim um *catolicismo liberalizante*.

6.4. Questão do Feminismo e da educação da mulher

Uma vez apresentada a nossa interpretação do catolicismo tensionado de Nísia, podemos passar agora para a discussão de suas doutrinas ligadas à educação da mulher, que correspondem mais diretamente ao seu feminismo. Pensamos que, em seus escritos, ela busca adotar uma posição a meio caminho entre, de um lado, as propostas liberais mais radicais de Poulain/Sophia e, de outro, as limitações impostas pela parte conservadora de seu catolicismo liberalizante. E seus textos refletem essa tensão de múltiplas maneiras. Em sua tentativa de conciliar essas tendências opostas, Nísia chama primeiramente a atenção para as condições precárias da mulher no país e depois constrói uma imagem feminina ideal, baseada na tríade filha/esposa/mãe. A mulher vista sob o prisma dessa imagem tem seu reino no interior do lar, cuidando da economia doméstica, educando os filhos e contribuindo para a regeneração moral do marido. Daí a importância do aleitamento materno, que Nísia defende tanto em seus escritos brasileiros como nos europeus.

Para realizar essas tarefas, a mulher ideal precisa não só de uma formação moral de caráter religioso, que representa o viés conservador do pensamento de Nísia, mas também de uma educação intelectual de caráter humanista, que representa o viés liberal desse mesmo pensamento. A formação proposta por Nísia deve ser proporcionada preferencialmente através da educação

privada, já que a pública estimula a competição e a inveja. Dizemos *preferencialmente* porque parece haver situações em que a educação pública se revela uma alternativa aceitável, como no caso do próprio Colégio Augusto. Nele, como sabemos, Nísia desenvolveu uma pedagogia mais favorável à formação intelectual da mulher, propiciando-lhe conhecimentos mais amplos na área de humanidades. É verdade que o colégio praticava punições, fato esse informado por Câmara e criticado por Rosa. Essa era uma característica dos colégios brasileiros do s. XIX. Nessa época, era comum o apelo a castigos físicos não só para punir o mau comportamento, mas também para sanar dificuldades de aprendizagem. Essas práticas, que revelavam uma sociedade violenta, foram proibidas por uma Lei Imperial redigida em 1827. A partir de então, os castigos corporais foram prescritos e substituídos por punições de cunho moral, baseadas no método lancasteriano. Isso não significou o término desses castigos corporais, que continuaram a ser praticados mesmo depois da publicação da lei em questão.³⁷ Em que pese a esses fatos, temos de lembrar que, não só pela sua crítica no *Opúsculo* aos castigos violentos nos colégios brasileiros da época, mas também pelo tipo de punição previsto pelos estatutos do Colégio Augusto, Nísia provavelmente optou pelos castigos de caráter moral para educar suas alunas, o que atenua bastante a crítica de Rosa.

Vimos também que, para a mesma Rosa, Nísia apresenta uma proposta contraditória de educação, em que a situação da mulher é criticada, mas sem a contrapartida de oferecer um lugar para ela fora do lar. Isso significaria que Nísia tinha por objetivo a

³⁷ Aragão, M. & Freitas, A. G. B. de. Práticas dos castigos escolares: enlases históricos entre normas e cotidiano. *Conjectura*, v. 17, n. 2, mai/ag 2012, p. 18. Sobre a continuação dos castigos corporais no país mesmo depois da lei de 1827, ver Almeida, S. de B. *Castigos corporais nas escolas da Corte: a lei e a ação docente (1860-1891)*. Disponível em <www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe5/pdf/171.pdf>. Acesso em setembro de 2017. O Método Lancaster foi criado por Joseph Lancaster, que enfatizava o ensino oral da repetição e memorização, buscando a disciplina mental e física, em detrimento da originalidade e da elocubração intelectual. Nesse método, o estímulo motivador é superior ao castigo físico. Não sabemos se Nísia adotou esse método em seu colégio, embora o tipo de punição por ela utilizado seja compatível com o mesmo.

mera formação de “matronas esclarecidas”. Mas isso não é inteiramente verdadeiro. Com efeito, o que descrevemos acima não constitui o único lado da imagem nisiana da mulher ideal. Há situações excepcionais que dificultam ou impedem a realização de suas tarefas específicas no lar e que ela tem de enfrentar, como, p. ex., quando pertence às classes mais pobres ou a alguma comunidade indígena, ou quando é forçada a romper um casamento insustentável, ou quando tem de enfrentar a morte do marido, tornando-se viúva.³⁸ Nesses casos, são necessárias adaptações. Para as mulheres pobres, Nísia sugere, como vimos, a criação de uma “classe pública de operárias em toda sorte de trabalhos”, que lhes forneceria um meio não só de livrá-las da miséria, mas também de prepará-las para um futuro melhor. Ela não deixa claro em que consistiria essa “classe pública”, mas estamos supondo que a mesma envolveria a reunião de todas as mulheres pobres trabalhadoras numa espécie de associação, que as distribuiria de acordo com suas especialidades, defenderia os seus interesses e, quem sabe, lhes propiciaria alguma educação. Com tais atividades, essa “classe pública” teria condição de preparar as mulheres pobres trabalhadoras em direção a um futuro melhor. Para as mulheres indígenas ou “caboclas”, Nísia denuncia, como vimos, a situação miserável em que se encontravam, apesar de seu heroísmo. Depois, passando para a situação dos indígenas dos dois sexos, afirma que eles não foram adequadamente civilizados e sugere que os governantes e o clero do país tomem medidas adequadas para que sejam retirados da vida vegetativa e se tornem úteis ao país. Mas ela não diz que medidas são essas, embora pareçam corresponder às providências necessárias para que os indígenas sejam integrados à sociedade brasileira e se tornem uma parcela produtiva da população. Certamente alguma forma de educação para as mulheres indígenas estaria prevista aqui. Mas a

³⁸ O caso das escravas africanas é diferente na perspectiva nisiana e será discutido quando estivermos tratando da questão da escravidão em seu pensamento.

proposta de Nísia para os indígenas não é consistente com o que ela pensa ser melhor para o Caeté, a quem ela aconselha a refugiar-se nas matas e fugir da civilização. Parece-nos que isso é um reflexo do fato de que ela teve mais de uma atitude em relação ao índio brasileiro, ponto que será discutido mais adiante.

Pensando os dois casos acima considerados em conjunto, vemos que, para Nísia, as mulheres pobres e as indígenas mereciam especial atenção, em virtude de suas condições precárias. Elas eram as que mais precisavam de uma educação adequada. Mesmo assim, as soluções propostas por Nísia para o problema são genéricas e paliativas, sem as oportunidades de uma formação religiosa e humanista que ela preconiza para as mulheres das classes mais elevadas, como ela própria.

Restam ainda as situações da mulher que se separa do marido ou o perde, tornando-se viúva, que Nísia não discute explicitamente. Nos dois casos, a mulher deixa de possuir as condições para realizar a imagem feminina ideal. No primeiro deles, em que são rompidos os laços do casamento, considerados praticamente indissolúveis no Brasil do s. XIX, a mulher se encontra numa posição extremamente desconfortável no interior da sociedade, podendo ter sua imagem moralmente denegrida num piscar de olhos. Eram raros os casos em que a mulher e o marido conseguiam uma separação socialmente aceitável entre nós no s. XIX. Nessa perspectiva, o “divórcio” amistoso de Ana de Barandas, aprovado por juiz e registrado em cartório, constitui uma exceção.³⁹ Isso não aconteceu com Nísia, que, com cerca de catorze anos, teve a coragem de separar-se unilateralmente do marido e, mais tarde, de coabitar com um estudante de direito, comprometendo gravemente sua imagem de “mulher honesta” e

³⁹ Insatisfeita com a infidelidade do marido, o advogado José Joaquim Pena Penalta, Barandas entrou em acordo com ele e, graças a isso, os dois se separaram através de um processo vanguardeiro para a época: com base em uma escritura, estabeleceram a separação de corpos e de bens, sem contudo dissolver o vínculo matrimonial, ficando impedidos de se casarem novamente. Ver Hübner Flores, H. A. O divórcio. In: Barandas, A. E. E. de. *O ramallete, ou flores escolhidas no jardim da imaginação*. 2 ed. Porto Alegre: Nova Dimensão; EDIPUC, 1990, p. 31.

tornando-se vítima de ataques de seus inimigos conservadores, como Isabel Gondim. O segundo caso, em que o casamento se encerra por motivo da morte do marido, é mais leve, porque, em princípio, não compromete a imagem da viúva enquanto “mulher honesta”. Mesmo assim, essa imagem se torna comprometida, porque uma viúva era vista na época como desprovida de proteção e vulnerável a avanços masculinos. Além disso, há o problema financeiro, pois a responsabilidade pelo sustento da família fica apenas nas mãos da mulher. Nísia viveu as experiências desse caso também, perdendo assim a oportunidade de realizar pessoalmente a imagem da mulher ideal tal como retratada em sua obra posterior à tradução de *Direitos*. Embora não tenha discutido explicitamente essas situações em seus escritos, ela teve de agir no sentido de tomar as providências necessárias para enfrentar o problema. Nessa perspectiva, sua biografia constitui um modelo vivo do que deve fazer uma mulher de ação, possuidora de uma sólida educação religiosa e humanista, quando confrontada com esses problemas. Se ela não se manifestou explicitamente a respeito, defendendo teses tão radicais quanto as atitudes que adotou na vida, isso pode ter sido por razões estratégicas. Talvez ela considerasse que isso seria temerário demais, diante da sociedade brasileira excessivamente conservadora. É possível que as circunstâncias em que viveu a tenham levado a agir conforme os preceitos de Sophia e Poulain e a escrever conforme os preceitos de Fénélon, Michelet e Comte. O pseudônimo que ela adota, *Nísia Floresta Brasileira Augusta*, constrói, como bem observa Matthews, uma identidade em sentido forte. Mas sua obra, como pudemos ver, atenua essa identidade em diversos momentos. Assim, sua vida, em confronto com sua obra, revela a mesma tensão entre o viés liberal e o viés conservador que se encontra em seus escritos. Esse pode ser o motivo por que, nesses últimos, Nísia afirma estar preocupada em defender não a emancipação da mulher, mas sim a sua educação adequada, que varia em função da posição social ocupada pela interessada. Essa posição atenuada,

que não encontra reflexo adequado na própria vida de Nísia, parece ter sido por ela adotada porque era mais compatível com a realidade do Brasil no s. XIX.

6.5. Questão da escravidão

Com relação ao tratamento que Nísia dá ao problema da escravidão, em geral concordamos com a interpretação de Matthews em seu excelente estudo sobre o assunto. Os pontos em que concordamos com ela são os seguintes: a) o fato de que Nísia faz pouca referência às escravas africanas em suas discussões, criticando apenas o costume brasileiro de recorrer às amas de leite e reconhecendo implicitamente a disponibilidade sexual dessas mulheres, sem oferecer um projeto adequado para superar as condições miseráveis em que se encontravam e efetivamente incorporá-las à sociedade; b) a tese de que o texto de *Páginas* foi em parte inspirado pelo sucesso do romance de Beecher Stowe; c) as afirmações de que em Nísia não há uma proposta concreta para a solução do problema da escravidão e de que ela se limita a sugerir a resignação diante da situação da mesma no país, deixando a solução nas mãos do governo; d) a constatação da existência de contradições em Nísia, que acaba associando a ideologia escravocrata de justificação religiosa com a pregação da resignação e da cumplicidade cristãs, conduzindo a um antiescravismo problemático; e) a classificação de Nísia como emancipacionista e não como abolicionista; f) a hipótese, contra Duarte, de que a rápida apresentação das ideias do escravo revoltado em *Páginas*, defendendo uma posição radical oposta à de Domingos, não constitui uma apresentação da real posição de Nísia a respeito da escravidão, mas sim um alerta quanto aos efeitos perniciosos que resultam dos maus tratos infligidos aos escravos; g) a constatação de que o escravo aparece em Nísia sem nacionalidade brasileira e carente de um projeto de integração à sociedade, uma vez que ela parece sugerir o desaparecimento da

população negra através do aumento da imigração estrangeira; h) a proposta de que a escravidão deve ser substituída pela domesticação, em que o escravo, embora continue a sê-lo por natureza, deixa ao menos de ser chamado por esse nome; i) a tese de que Nísia reconhecia a impossibilidade de uma solução rápida para o problema da escravidão no país, sugerindo a necessidade de “sábias medidas” para a realização desse projeto; j) a percepção de que, nos escritos europeus, Nísia dá um tratamento genérico da escravidão, pregando a abolição sem fazer referência direta ao caso brasileiro; l) finalmente, o reconhecimento do fato de que a contribuição de Nísia para o debate antiescravista no país é inegável, embora possamos encontrar em sua obra uma grande cumplicidade com os argumentos favoráveis à escravidão em voga na época, como, p. ex., aqueles ligados ao racismo, à complacência e à dependência da escravocracia.

Os pontos em que divergimos de Matthews e que discutiremos agora são os seguintes. Em primeiro lugar, temos a questão da ligação de *Páginas de uma vida obscura*, de 1855, com *A cabana do pai Tomás*. No texto nisiano, encontramos a descrição dos sofrimentos e da resignação cristã do escravo Domingos, numa narrativa que, segundo Duarte, se inspira na visão do Pe. Vieira a respeito da escravidão, e que, segundo Matthews, se inspira inteiramente no romance de Beecher Stowe sobre o pai Tomás. Para justificar sua interpretação, Matthews alega que, por volta de 1855, quando Nísia contou a estória de Domingos, já era obsoleto o argumento vieiriano segundo o qual os africanos estariam em melhor situação no Brasil como escravos do que na África como pagãos. A própria Nísia critica, segundo Matthews, esse argumento em *Páginas*. Acontece que, lendo com mais cuidado a passagem relevante, percebemos um quadro diferente. Com efeito, Nísia afirma:

A África, sobre a qual ainda não aprove a Deus mandar um reflexo de sua luz fazendo-a ressurgir das trevas da ignorância, purificada

da maldição fulminada sobre a cabeça do seu primeiro povoador, forneceu à ambição e à tirania de certos homens um amplo meio de enriquecer-se no infame tráfico de outros homens!

“Os negros d’África são mais infelizes vivendo ali livres, do que escravos em qualquer outra parte; nós lhes fazemos pois um bem arrancando-os à miséria em que vivem na sua pátria.” Assim dizem geralmente impudentes e sofisticos mercadores que não se envergonham de mentir à humanidade e à sua própria consciência! Mentir, porque bem lhes fariam se os fossem lá buscar como colonos sujeitos somente por um razoável número de anos de trabalho em proveito dos que lhes proporcionassem meios de transporte e de manutenção, mas não a um cativo perpétuo para si e seus descendentes!...⁴⁰

Podemos ver aqui que Nísia não faz referência ao fato de que os africanos eram pagãos. A oposição mentirosa que ela acusa os “sofisticos mercadores” de fazer é entre o africano em sua terra natal, onde é livre, porém miserável, e o africano no Brasil, onde não é livre, mas deixa de ser miserável. Essa oposição inconsistente pode ser facilmente rejeitada. Mas argumento vieiriano que opõe o africano livre, porém pagão, ao africano escravo, porém cristão, não foi explicitamente considerado no trecho acima. Isso significa que Nísia ainda poderia dar algum valor a essa justificativa, que está ligada à ideia vieiriana de que a vida do escravo imita a paixão de Cristo. Isso certamente constitui um ponto de contato entre o jesuíta e Beecher Stowe. Mas, enquanto o pai Tomás morre por espancamento no romance da americana, à semelhança do sacrifício de Cristo, Domingos continua vivo no relato de Nísia, aguardando pela recompensa *post mortem*. Matthews reconhece que Nísia e Beecher Stowe se afastam neste ponto, mas não lhe dá a devida importância. Com efeito, esse detalhe se revela decisivo para a resolução da divergência interpretativa com Duarte. A situação de Domingos, alimentado espiritualmente pela promessa

⁴⁰ Floresta, Nísia. Páginas de uma vida obscura. In: Duarte, C. Lima. (Org.). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Ed. Universitária da UFRN, 2009, p. 26. Texto obtido no formado doc pela internet. Infelizmente, não conseguimos localizar novamente a página de onde ele foi descarregado.

da recompensa eterna, sugere implicitamente ao leitor que a escravidão é uma espécie de crueldade mundana transitória, que purifica o indivíduo e o prepara para a salvação no paraíso celeste. Há algum conforto em saber que a vida de sofrimento e resignação do escravo pelo menos terminará sob forma de redenção quando ele morrer. Neste mundo, o escravo se identifica não com Cristo, mas com o sofrimento de Cristo. A identificação final fica postergada para depois da sua morte. Já a situação do pai Tomás, que falece em virtude das crueldades a que foi submetido, permite identificá-lo diretamente com Cristo, excluindo qualquer sugestão implícita de que suportar os sofrimentos da escravidão neste mundo possui algum elemento positivo pelo viés da salvação eterna. Nessa perspectiva, a visão de Nísia sobre a escravidão está muito mais próxima daquela de Vieira do que daquela de Beecher Stowe. E há ainda um outro aspecto que contribui para reforçar essa hipótese. Com efeito, Nísia e a americana se afastam mais ainda em suas respectivas abordagens, uma vez que a brasileira coloca na boca de Domingos a asserção de que os africanos estavam sendo escravizados como forma de punição pelos pecados de seus pais. No início da passagem citada acima, Nísia reconhece que Deus ainda não mandou um “reflexo de sua luz” sobre a África, fazendo-a “ressurgir das trevas da ignorância” e purificando-a da “maldição fulminada sobre a cabeça do seu primeiro povoador”. Ora, isso equivale à aceitação da tese vieiriana segundo a qual os africanos estavam sendo escravizados em virtude dos pecados de Cam. Matthews reconhece também essa diferença entre Nísia e Beecher Stowe, mas não deduz as consequências que se seguem daí. Um outro aspecto importante que marca a diferença entre as concepções da brasileira e da americana está no último parágrafo da citação acima, em que Nísia admite como válida a possibilidade de trazer os africanos ao Brasil como colonos temporários que depois seriam devolvidos a suas respectivas pátrias. Essa hipótese não é considerada por Stowe, que provavelmente a rejeitaria. Mas é consistente com a visão

vieiriana, que admite alguma forma de servidão em prol da colonização, desde que os africanos sejam tratados sem crueldade. Desse modo, a hipótese de Duarte, que aproxima Nísia e Vieira na questão da escravidão, parece ser mais correta do que a de Matthews. Não há dúvida de que a leitura de Beecher Stowe pode ter servido para motivar Nísia a escrever *Páginas*. Mas isso não significa que as duas autoras tenham a mesma percepção do tema e que Nísia tenha se inspirado inteiramente em Beecher Stowe, deixando de lado a doutrina de Vieira, a qual, embora não fosse tão preponderante no s. XIX quanto no Período Colonial, ainda tinha força suficiente para influenciar pessoas de formação católica que não estavam satisfeitas com o tratamento dado aos escravos.

Em segundo lugar, Matthews sugere que Nísia estaria usando um mero recurso retórico ao recorrer à “tática familiar” de culpar os portugueses pelos males do país. E o mesmo ocorreria quando ela se refere à Europa em geral como culpada pelo processo de colonização e pelo aparecimento da escravidão. Na verdade, pensamos que ela não está utilizando meras táticas retóricas, mas argumentos válidos. Basta que nos lembremos do processo predatório e moralmente degradante a que foi submetido o Brasil pela colonização portuguesa, deixando ao país recém independente uma série de graves problemas políticos, sociais e econômicos, dos quais a escravidão era talvez o maior deles. E convém lembrar também que muitos dos benefícios sociais e econômicos desfrutados pelas nações européias colonialistas decorreram dessa situação predatória que elas, hipocritamente, se recusavam a reconhecer e a assumir responsabilidade por eles. Nessa perspectiva, Nísia pode ser considerada uma precursora do pensamento descolonial contemporâneo, que utiliza o mesmo tipo de argumento para denunciar a inevitável carga de crueldade e exploração do pacto colonial, geralmente mascarada pela tática retórica de elogiá-la como o grande projeto civilizatório promovido pela modernidade européia.

Em terceiro e último lugar, as contradições entre os escritos brasileiros e europeus de Nísia sobre a escravidão, apontadas por Matthews, devem ser entendidas *cum grano salis*. Com efeito, temos de levar em conta que Nísia estava escrevendo para públicos diferentes. No caso do Brasil, ela precisava denunciar nossos problemas com a escravidão da maneira mais aceitável possível para um público conservador. No caso da Europa, ela sentia a necessidade de mostrar as vantagens de sua pátria, apresentando-a como tendo pela frente um futuro brilhante, motivando assim o público dali a emigrar para o Brasil. Com isso, ela estaria contribuindo para a solução do problema da escravidão através do “branqueamento” da população. E não podemos nos esquecer de que, no *Opúsculo*, ela deixa claro que o Brasil possuía seus problemas e que os brasileiros deveriam discuti-los e resolvê-los, mas sem ter que ouvir críticas dos europeus ou dar-lhes satisfações. Em suma, tudo indica que Nísia sabia muito bem o que se passava no Brasil e na Europa e que seus escritos aqui e lá foram produzidos com base em considerações e objetivos pragmáticos adequados a cada caso.

6.6. Questão dos índios

No caso da posição de Nísia em relação à situação dos índios brasileiros, parece-nos que a interpretação de Matthews é também a mais adequada, embora mereça algumas qualificações. De acordo com essa autora britânica, temos de levar em consideração três momentos diferentes nos escritos nisanos. O primeiro deles é representado por *Lágrima de um Caeté*. Concordamos com a interpretação de Matthews, para quem esse poema expressa claramente um grito de dor pela derrota da Revolta Praieira e pela morte de seu líder Nunes Machado. Nísia descreve aqui o abandono político dos pernambucanos e sugere o federalismo como solução para libertar a população marginalizada. O índio Caeté funciona como uma figura de retórica, representando o povo

pernambucano numa alegoria romântica, devendo aparecer por isso mesmo como figura trágica e derrotada. Com base nessa interpretação, Matthews critica a tese de Duarte, que vê em *Lágrima* um texto predominantemente indigenista. Não podemos, porém, concordar com essa crítica. De fato, a própria Matthews reconhece que, ao retratar o Caeté como um miserável derrotado, Nísia subverte o discurso nacionalista de sua época, que tinha se apropriado do movimento indianista para defender os interesses da monarquia e da nova elite brasileira. Agindo assim, Nísia confere ao seu poema um tom mais indigenista do que indianista. E isso parece ter sido intencional, pois, como veremos adiante, ela repete esse tom no *Opúsculo*. Desse modo, Nísia não apenas adota implicitamente uma posição política pró-federalista no poema, mas também denuncia a situação miserável dos indígenas brasileiros em virtude da colonização. Não foi à toa que seu texto sofreu a ação da censura. Embora Nísia aparentemente tenha recorrido à alegoria romântica do Caeté tragicamente derrotado e oprimido para retratar o povo pernambucano, ela o fez de tal maneira que o poema acaba expressando uma dupla mensagem: uma a favor do federalismo e outra a favor do indigenismo.

De acordo com Matthews, o segundo momento em que Nísia se posiciona em relação aos índios se encontra expresso no *Opúsculo*. Ali, ela apresenta o indígena como “realidade” social, como um bárbaro a ser civilizado, devendo para tanto pagar o preço da perda de sua identidade cultural. Essa hipótese é verdadeira, mas também mediante qualificações. Com efeito, a descrição dos abusos contra os indígenas e a revolta em face a essa situação continuam no *Opúsculo*, no mesmo espírito de *Lágrima*. Nísia faz inclusive quatro citações do poema no texto de 1853, sendo três delas relativas à situação miserável dos indígenas.⁴¹ Em todas elas, mas predominantemente naquela à p. 143 do *Opúsculo*,

⁴¹ Ver *Opúsculo*, p. 116; 143; 146. A quarta citação do poema se encontra à p. 151 e se refere à “sedenta ambição” e ao “crime atroz” do tráfico africano.

está manifesta a coloração indigenista que marca o poema. De um modo geral, os indígenas aparecem, por um lado, como derrotados miseráveis e vítimas de abusos coloniais, e, por outro, como possuidores das virtudes necessárias para serem civilizados cristãmente. Essa tarefa elogiosa tinha sido empreendida pelos jesuítas, mas foi abandonada posteriormente. A partir dessas considerações, Nísia ressalta a missão de civilizar os selvagens que sobreviveram aos abusos coloniais, pois ela pensa que eles fornecerão ao país braços livres, úteis e nascidos aqui, sem os vícios trazidos pelos africanos. Em lugar algum ela menciona o preço da perda da identidade cultural através do processo de civilização, que permanece implícito o tempo todo. De qualquer modo, parece que a incorporação dos indígenas à sociedade brasileira se daria através da *domesticidade*, que discutiremos mais à frente, quando estivermos comparando as ideias de Nísia com as de Comte.

Assim, a inovação trazida pelo *Opúsculo* em relação ao poema está em que, nesse último, o índio não tem salvação a não ser refugiando-se na mata, enquanto no primeiro essa salvação se encontra no processo civilizatório cristão, complementado pela domesticidade. Seguindo Matthews, podemos dizer que, em *Lágrima*, o índio é uma figura de retórica que contribui para acentuar o lamento pela derrota dos praieiros; já no *Opúsculo* o índio é um ser real que foi vítima das crueldades do processo colonizador e que agora precisa ser reintegrado à sociedade brasileira. Nos dois casos, porém, diferentemente do que pensa Matthews, a revolta indigenista contra a opressão sofrida pelos índios é a mesma. Isso significa que a visão nisiana do índio no *Opúsculo* é mais complexa do que pensa a intérprete britânica.

Ainda de acordo com Matthews, o terceiro momento em que Nísia se posiciona a respeito dos indígenas está expresso em seus escritos europeus, como *Viagem magnética* e *O Brasil*. No primeiro deles, o índio aparece numa forma idealizada, que poderia ser confundida com a descrição de sua situação nos primeiros

momentos da colonização. Aqui, Nísia não tenta retratar a complexa realidade do índio brasileiro do s. XIX, apenas reconhecendo brevemente a perseguição por ele sofrida no processo de colonização. O índio aparece para o leitor europeu como mais um item da flora e da fauna tropicais, sendo excluído da imagem nísiana da vida cultural e social do país.⁴² Já em *O Brasil*, Nísia se incomoda com o que ela considera a ignorância dos europeus a respeito do país e seus habitantes, reduzindo esses últimos a selvagens morenos de lábios furados. Ela tenta contrapor a tal ignorância a imagem de uma população urbana branca ocidentalizada, cristã e civilizada. E reluta em discutir a situação problemática do índio nessa mesma sociedade. Na caracterização desse terceiro momento, Matthews tem razão. Mas não podemos esquecer que o público a que Nísia se dirige nos escritos europeus é diferente, fazendo com que seus objetivos também sejam diferentes. Agora, ela pretende fornecer uma imagem positiva do Brasil, tornando-o mais palatável ao seu público e estimulando – quem sabe – a migração européia em direção ao país. Isso mitiga bastante as alegadas contradições que Matthews e outros intérpretes encontram nos escritos de Nísia.

6.7. Questão do Republicanismo Federalista

Quanto à questão da proposta política de Nísia para o Brasil, sabemos que ela não se declarou explicitamente a favor deste ou daquele regime. As pistas em seus escritos parecem apontar na direção do republicanismo e do federalismo, mas elas se encontram espalhadas por seus escritos e não permitem uma conclusão definitiva. De qualquer modo, a hipótese que nos parece mais provável é a que segue. Sendo possuidora de uma cultura humanista adquirida provavelmente a partir de seus estudos no

⁴² Floresta, Nísia. Viagem Magnética. In: *Cintilações de uma alma brasileira*. Trad. por Michele A. Vartulli. Florianópolis: Editora Mulheres, 1997, p. 165. Apud Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nísia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 118-9.

convento das Carmelitas e de seu convívio com o companheiro Augusto, estudante de direito na nativista província de Pernambuco, Nísia deveria ter de fato preferências pelo regime republicano federalista. Mas o seu republicanismo e seu federalismo não eram radicais. Com efeito, Matthews faz referência a um trecho de *O Brasil* em que Nísia afirma ser o país o único da América do Sul a possuir um governo monárquico, acrescentando que, *apesar disso*, está em melhor situação do que seus vizinhos.⁴³ Matthews pensa, com razão, que nessa passagem Nísia indica implicitamente sua preferência pelo republicanismo. Mas pensamos que, ao mesmo tempo, a brasileira reconhece que o regime monárquico não coloca o país em desvantagem com relação aos seus vizinhos republicanos. O motivo para isso provavelmente é que D. Pedro II possuía uma postura moderada e conciliadora, fomentando a união do país. E Nísia prezava acima de tudo a união da nação, ou seja, ela era federalista, mas não separatista, diferentemente do que aconteceu com Frei Caneca, que, como sabemos, aderiu à Confederação do Equador porque não via outra solução para o país, diante do autoritarismo do governo imperial no Rio de Janeiro. Isso significa que Nísia tinha uma posição política de caráter pragmático, em que sua preferência pelo regime republicano federalista não a impedia de aceitar o regime monárquico de D. Pedro II, desde que ele fosse suficientemente tolerante para conviver com as diferenças regionais e suficientemente forte para garantir a unidade do país. E não podemos esquecer que o fato de ser uma monarquia constitucional conferia ao Brasil uma imagem mais positiva ao público a quem se dirigia Nísia nos seus escritos estrangeiros, facilitando assim o seu

⁴³ Floresta, Nísia. *O Brasil*. In: *Cintilações de uma alma brasileira*. Trad. por Michele A. Vartulli. Florianópolis: Editora Mulheres, 1977, p. 61. *Apud* Matheews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nísia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 198. Na edição italiana que consultamos: Floresta, N. *Il Brasile*. In: *Scintille d'un'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, p. 25.

trabalho de propaganda a favor da migração de europeus para o país.

6.8. Questão do Nacionalismo

Chegamos finalmente ao último aspecto do pensamento de Nísia, a saber, o seu nacionalismo. Pensamos que Matthews tem novamente razão aqui, ao afirmar que a brasileira tinha objetivos patrióticos explícitos e não era cúmplice na construção da superioridade européia. Daí sua apresentação da Europa como decadente e do Brasil como cultura promissora em ascensão. Mas discordamos de Matthews quando ela afirma que Nísia cai em contradição ao permanecer na Europa, apesar de seus defeitos e das saudades que ela alega sentir pelo Brasil. Para Matthews, Nísia estaria assim partilhando o destino do expatriado voluntário, que mitifica a pátria mesmo sabendo que a vida é melhor no exílio. E, para ela, as circunstâncias que levaram Nísia a agir assim não foram explicadas.

Em nossa interpretação, porém, essas circunstâncias podem ser encontradas em seus escritos e, se não eliminam a contradição indicada, ao menos a atenuam ao explicar por que aconteceu. Com efeito, a primeira viagem de Nísia à Europa, entre 1849 e 1852, parece ter sido claramente motivada pela recomendação médica de que Lívia precisava mudar de ares.⁴⁴ Não encontramos em seus escritos referências aos problemas que enfrentou nessa época com a censura para publicar *Lágrima de um Caeté* nem às críticas conservadoras que o Colégio Augusto recebia em alguns jornais da capital. Esses, portanto, se podem ter contribuído para sua decisão de viajar para o exterior, não parecem ter sido os motivos decisivos. E sua estadia na Europa, mesmo contando com aquilo

⁴⁴ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Tese de doutorado.* Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 281.

que ela denominou *benéfica atmosfera dos gênios*, não foi suficiente para mitigar as saudades que ela sentia da mãe:

Paris, com todos os seus mágicos encantos, Londres, com todas suas pompas, não conseguiram distrair-me um instante de ti, ó minha mãe, e só no momento em que Deus permitiu-me a ventura de abraçar-te, o meu coração, transido de longas dolorosas saudades, mesmo na benéfica atmosfera dos gênios, em que o espírito se me banhava em ondas deliciosas de gozos intelectuais, se dilatou e expandiu-se em uma acumulação de sensações doces e fecundas, que só em teu seio podia eu encontrar e sentir!⁴⁵

E a profunda ligação amorosa de Nísia com sua mãe está relacionada também à sua segunda viagem à Europa, entre 1856 e 1872. Em *Fragments de uma obra inédita*, Nísia confessa que a morte de sua mãe, ocorrida em 1855, a havia mergulhado numa dor profunda e que ela viajou para a Europa pensando encontrar alguma distração na vida do espírito.⁴⁶ Em *Três anos na Itália*, Nísia reitera essa informação, declarando ter deixado Brasil depois da morte da mãe, procurando na Europa, através das viagens, adormecer a tristeza de sua alma, que continuava sempre vazia. Nísia também afirma que não conseguiu prever o futuro e que, ao invés de alguns meses, já estava há anos na Europa.⁴⁷ Em outra passagem, por ocasião de seu encontro com o papa, Nísia lhe explica que o motivo de suas viagens era escapar da dor pela morte da mãe.⁴⁸ Em outro ponto, ela afirma que “a pátria está

⁴⁵ Duarte, C. Lima (Org.). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Ed. Universitária da UFRN, 2009, p. 48. [Arquivo word].

⁴⁶ Floresta, N. *Fragments de uma obra inédita. Notas biográficas*. Trad. de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Editora UnB, 2001, p. 32.

⁴⁷ Floresta, N. *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Tese de doutorado*. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 67.

⁴⁸ Floresta, N. *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en*

onde nossos lábios murmuram o nome de nossa mãe, onde vimos seu derradeiro sorriso, recebemos sua última bênção”.⁴⁹ Ela reitera que a morte da mãe deixou um imenso vazio que nada conseguia preencher.⁵⁰ E que viajar “é o meio mais seguro e útil para aliviar uma grande dor”.⁵¹ Finalmente, na sua carta dirigida a Comte, em 19/08/1856, ela se refere à chaga que traz consigo, ao perder a mais terna das mães.⁵²

Como podemos ver, parece que Nísia fazia uma associação entre a *mãe* e a *pátria*, de tal modo que a perda de uma significou a perda da outra. Isso pode estar ligado à influência de Michelet, que, nos seus cursos no Colégio de França, identifica a mulher com um Deus-pátria. Mas não sabemos se Nísia frequentou esses cursos. De qualquer modo, em *A mulher*, ele declara que a pátria é a segunda mãe, a grande mãe; ou que o amor cria a pátria em toda a parte; ou que nas grandes reuniões de pessoas, a pátria só está presente quando as mães e as esposas com seus filhos também estão.⁵³ Nesse espírito, a morte da mãe parece ter produzido na filha Nísia um desenraizamento em relação à pátria brasileira, criando o “imenso vazio” por ela mencionado. E as distrações resultantes do constante viajar lhe serviam como tentativa de preencher esse

Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 104.

⁴⁹ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Tese de doutorado.* Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 181.

⁵⁰ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Tese de doutorado.* Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 224.

⁵¹ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Tese de doutorado.* Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. I, p. 255.

⁵² Floresta, Nísia. Carta de 19/08/1856. In: Duarte, C. Lima (Org.). *Cartas: Nísia Floresta e Augusto Comte*. Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, 2002, p. 64.

⁵³ Michelet, J. *La Femme*. 3^{ème} éd. Paris: Hachette, 1860, p. 161; 255; 356.

mesmo vazio que não acabava nunca. É verdade que Nísia encontrou algum alívio para o sofrimento pela perda da mãe ao trabalhar na enfermaria da Conceição, durante a epidemia de cólera de 1855, no Rio.⁵⁴ Mas isso, ao que tudo indica, não foi suficiente, pois, como sabemos, no ano seguinte ela embarcou para o exterior. Seu retorno ao Brasil, entre 1872 e 1875, depois de permanecer dezesseis anos na Europa, foi motivado pelos pedidos insistentes da família, diante das atrocidades da guerra franco-prussiana, que punham a vida de Nísia e de Livia em perigo. Elas tinham se refugiado na Inglaterra e depois em Portugal. Como sua filha estava aclimatada à Europa e não queria voltar à pátria, Nísia viajou sozinha, deixando-a em Lisboa, na função de preceptura de duas jovens na casa de uma família conhecida. A esperança de ambas é que parte da família residente no Brasil voltasse com Nísia para se fixar em Portugal.⁵⁵ Mas isso não aconteceu. De qualquer modo, no período de três anos de sua última estadia no Brasil, Nísia contraiu febre amarela e por causa disso concluiu que seu temperamento não se acomodava mais ao clima de sua amada pátria, sentindo a imperiosa necessidade de afastar-se do clima brasileiro e sofrendo muito com isso.⁵⁶ Em *Três anos na Itália*, ela nos informa ainda que sofria de vertigens que a impediam de voltar ao Brasil.⁵⁷

Desse modo, a situação de Nísia na Europa era a de uma exilada voluntária, como afirma Matthews, mas o que ela buscava o

⁵⁴ Floresta, N. *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Tese de doutorado*. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 43-4; 216.

⁵⁵ Floresta, N. *Fragmentos de uma obra inédita. Notas biográficas*. Trad. de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Editora UnB, 2001, p. 37.

⁵⁶ Floresta, N. *Fragmentos de uma obra inédita. Notas biográficas*. Trad. de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Editora UnB, 2001, p. 40.

⁵⁷ Floresta, N. *Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia*. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta. Tese de doutorado*. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 289.

tempo todo era alguma distração para o sofrimento gerado pela perda da mãe/pátria. As maravilhas culturais e a “atmosfera de gênios” que ela encontrou em suas viagens nunca foram capazes de preencher o vazio que ela sentia em si mesma. E não nos esqueçamos de que, pouco antes de sua última viagem ao Brasil, Nísia e a filha vivenciaram os inconvenientes da já mencionada guerra franco-prussiana, em que Paris foi cercada e bombardeada pelos alemães. Nessa época, a vida naquele país não era nada melhor do que a vida no Brasil e estimularia os eventuais viajantes a deixá-lo o mais rápido possível. Nísia confessa que as peripécias e calamidades de um cerco atroz foram tamanhas que a afeição dela pela França a impedia de divulgar ao público. Foi nessas circunstâncias que ela deixou Paris, que considerava sua “segunda pátria”.⁵⁸ Temos aqui, mais uma vez, uma perda comparável à da mãe.

Ainda com relação ao nacionalismo de Nísia, devemos considerar a tese de Matthews, para quem o pensamento da brasileira foi moldado pelo seu enfoque crescentemente patriótico. Essa intérprete britânica, como vimos, alega que os dois papéis no cerne da concepção nisiana de mulher – os deveres da maternidade e a função de guardiã moral e regeneradora do homem – correspondem a aspectos essenciais do discurso feminino da brasileira voltado para a construção da nação. Esse patriotismo atuou ao lado de representações iluministas da família como fundamento da nação e da revalorização da mulher pelo viés da diferença biológica, que restringe a mulher à esfera do lar e à produção de cidadãos. Ora, pensamos que essa hipótese coloca o patriotismo de Nísia acima de outros aspectos de seu pensamento, o que não nos parece verdadeiro. A própria Matthews reconhece que Nísia usa o patriotismo como uma fachada para esconder seu desafio ao conservadorismo de seu público brasileiro. Ora, isso significa que o seu desafio a esse mesmo conservadorismo,

⁵⁸ Floresta, N. *Fragments de uma obra inédita. Notas biográficas*. Trad. de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Editora UnB, 2001, pp. 34-5.

baseado na defesa da educação feminina segundo princípios católicos fenelonianos, era mais importante para ela do que o seu patriotismo. Não queremos com isso dizer que esse último não tinha importância, mas sim que havia outros fatores mais significativos que o precediam e que levavam a ele por via de consequência. Isso está ligado à visão romântica do ser humano que predominava no s. XIX. De acordo com Vernon Pratt, o ser humano, nessa visão romântica, é fonte da ação e não apenas um elo na cadeia causal. Para os românticos, o ser humano possui autonomia criativa e a mente humana é ativa pelo viés da imaginação. Cada um de nós, quando nasce, é como uma semente que se desenvolverá até atingir o estágio da planta madura. Estamos aqui diante de uma perspectiva de autorrealização, em que a vida da pessoa é um movimento em direção à realização de seus potenciais. O ego é um potencial que se desenvolve a partir de si mesmo. No s. XVIII, o ego não passa de um conjunto de traços de caráter. Em contraposição, no s. XIX, o ego é um *homúnculo*, ou seja, um homem em potência. E isso pode ter dado passagem à ideia de que uma pessoa vem a possuir um caráter através da experiência educativa.⁵⁹ Essa visão está ligada ao já mencionado ideal romântico da feminilidade independente, por sua vez ligado à noção de que a reforma da sociedade começaria pela reforma da vida privada, através dos poderes do amor.

Ora, é nessa perspectiva que consideramos ser mais adequada a interpretação do patriotismo de Nísia, que partilhava a visão romântica do ser humano e da feminilidade. Para ela, o mais importante é a reforma moral do indivíduo. A reforma da nação é também importante, mas surgirá posteriormente, como consequência da reforma moral individual. Essa parece ter sido a perspectiva predominante em Nísia, que a expressa na dedicatória

⁵⁹ Pratt, Vernon. *The Romantic Interlude*. Disponível em <<http://www.lancaster.ac.uk/users/philosophy/awaymave/406/do6bl4.htm>>. Segundo Pratt, as passagens dessa página foram extraídas, mais ou menos *verbatim*, de Pratt, V., Brady, E., and Howarth, J. *Environment and philosophy*. London: Routledge, 2000. Não tivemos acesso a esse livro.

de sua tradução de *Direitos*, quando afirma não estar seduzida por sonhos impossíveis, mas apenas por reformas possíveis. E sabemos que essas últimas começam pela reforma da educação moral do indivíduo. É verdade que o *Opúsculo* contém uma proposta mais ampla de reforma do sistema educacional brasileiro, no que diz respeito à situação da mulher. Mas essa reforma também está baseada na formação moral individual, inspirada por princípios católicos. Desse modo, não há dúvida que Nísia vivenciou todo o movimento pela independência do país e os problemas relativos à construção da nova nação, o que deve ter despertado e estimulado seus sentimentos patrióticos. Mas essa vivência aconteceu sobretudo do ponto de vista de uma pessoa com formação católica prévia.

O que podemos observar incontestavelmente nos escritos de Nísia é o permanente tom geral de elevação moral baseada em princípios católicos. Desse modo, não nos parece que o patriotismo de Nísia tenha moldado a evolução de seu pensamento, mas sim que esse papel foi desempenhado pelo seu catolicismo liberalizante. Esse último, enquanto cerne da formação moral adequada do indivíduo, foi utilizado como base doutrinária para descrever e propor soluções aos problemas que a nação brasileira recém independente estava a enfrentar. Em virtude disso, o nacionalismo de Nísia não foi o aspecto mais importante de seu pensamento. Ela é uma *católica patriota* e não uma *patriota católica*. Para que seu patriotismo fosse fundante, ela teria de fazer algo semelhante a Hegel, que extrapola o ideal romântico da reforma privada e busca não a autorrealização do indivíduo, mas sim a da sociedade como um todo. Nísia certamente não faz isso. A adoção do nome *Brasileira* em seu pseudônimo revela um nacionalismo precoce, é verdade, mas não significa necessariamente que Nísia tenha colocado o patriotismo acima da visão católico/liberal de mundo. E se esse patriotismo cresceu em seus escritos europeus, isso não ocorreu porque, como pensa Mathews, ele passou a desempenhar um papel cada vez mais importante no pensamento de Nísia, mas

sim porque ela se encontrava na Europa e essa circunstância a levou a enfatizá-lo com mais intensidade. Mas nem por isso a importância de seu catolicismo liberalizante foi enfraquecida. O patriotismo de Nísia, como mencionamos, teve duas faces: por um lado, quando voltado para o público do nosso país, serviu para criticar a sociedade brasileira e seus problemas, propondo soluções baseadas numa visão católica de mundo; por outro lado, quando voltado para o público de fora do país, serviu para criticar a sociedade europeia e seus problemas, apresentando o Brasil como a promessa do futuro, mas tudo sempre do ponto de vista da concepção católica. Nos dois casos, o patriotismo não é mais importante ou fundante do que a visão católica de mundo que, a nosso ver, constitui o núcleo do pensamento de Nísia, em que pese aos tons liberais que a acompanham.

Comparação: as ideias de Nísia e dos autores relevantes

7.1. Nísia e Fenelon

Uma vez apresentada a nossa interpretação das linhas gerais do pensamento de Nísia, vejamos agora as relações entre esse mesmo pensamento e as ideias dos autores relevantes. Começemos por Fénélon, em cujo caso, como vimos, Silva faz um estudo um pouco mais detalhado das relações entre as ideias dele e as de Nísia. Ao conferir as hipóteses levantadas por Silva, chegamos às seguintes conclusões. Nos *Conselhos à minha filha*, Fénélon é mencionado uma única vez, no aforismo de número treze, como exemplo de autor modesto que ilustrou seu país e o gênero humano.¹ No *Discurso*, Nísia chama Fénélon de “oráculo da educação” e o cita, quando ele afirma que a causa do indefinível fastio do mundo que acomete uma donzela está na sua ignorância.² No *Opúsculo*, Fénélon é mencionado três vezes. Na primeira delas, ele é usado para reforçar a ideia de que o país onde o soberano tem

¹ Floresta, Nísia. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858, p. 52.

² Floresta, N. Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta. In: Duarte, C. Lima (Org.). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Ed. Universitária da UFRN, 2009, p. 57. [Arquivo word]. O texto citado por Nísia encontra-se em Fénélon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles. Texte collationné sur l'édition de 1687 avec une introduction et des notes pédagogiques et explicatives à l'usage des institutrices et des instituteurs par Charles Defodon*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, p. 8.

mais poderes é justamente aquele em que ele está menos seguro.³ Na segunda, Fénélon é citado para reforçar o argumento de que as crianças devem ser educadas desde o berço, pois é na mais tenra idade que se obtém as impressões mais profundas que marcam toda a vida da pessoa.⁴ Na terceira, Fénélon é mencionado quando Nísia afirma serem as condições da sociedade brasileira de seu tempo piores do que as da sociedade francesa que ele descreve.⁵

Como consideramos o *Opúsculo* a obra teórica mais importante de Nísia, levaremos adiante uma comparação entre as ideias ali defendidas e as de Fénélon. O primeiro bloco dessa obra (Capítulos I-V), que trata da situação da mulher na Antiguidade e na Idade Moderna, faz um apanhado histórico que não tem um correspondente no livro de Fénélon. A única semelhança entre ambos parece estar na defesa da educação feminina como elemento importante para definir a qualidade de uma civilização. O segundo bloco (Capítulos VI-XVI), que avalia a situação da mulher na época de Nísia na Alemanha, Grã-Bretanha, França e Estados Unidos, também não tem um correspondente adequado em *Da educação das meninas*. Mas o espírito ao mesmo tempo católico e valorizador da função da mulher é bastante parecido nos dois autores. O terceiro bloco do *Opúsculo* (Capítulos XVII-XXXIX), que analisa e critica a situação da educação do Brasil na época de Nísia, pode ter um correspondente em *Da educação das meninas* no Capítulo II, que trata dos *Inconvenientes das educações ordinárias*. O quarto e último bloco (capítulos XL-LXII), em virtude dos assuntos tratados, é o que apresenta mais semelhanças com as ideias de Fénélon. Por exemplo, no Capítulo XL, Nísia revela sua

³ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 60.

⁴ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 94.

⁵ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 95.

preferência pela educação privada em detrimento da pública.⁶ E Fénélon, nos *Conselhos a uma dama a respeito da educação de sua filha*, que se encontram em forma de anexo logo após o Capítulo XIII de seu livro, também defende a educação pela mãe, no aconchego do lar, em detrimento da educação num convento.⁷

No Capítulo XLI, como vimos, Nísia defende a importância da educação no primeiro período da infância, que deixa marcas para o restante da vida. Para justificar isso, ela cita um trecho do Capítulo III, *Quais são os primeiros fundamentos da educação*, de Fénélon.⁸

No Capítulo XLVIII, Nísia dá conselhos às mães brasileiras quanto à educação de suas filhas, dizendo que a progenitora deve atentar para as propensões de sua filha, evitando estimular as más e enfraquecer as boas. A mãe deve habituar a filha ao trabalho, considerado uma virtude necessária. O hábito do trabalho não será adquirido nas representações teatrais, nos bailes e muito menos nas janelas.⁹ Fénélon, por sua vez, no Capítulo X, *A vaidade da beleza e dos ornamentos* (ajustements), condena a vaidade das meninas, causa de um comportamento sedutor e afetado. Como remédio, ele propõe a modéstia cristã.¹⁰ No Capítulo XII, *Continuação dos deveres das mulheres*, da mesma obra, ele recomenda o temor e o desprezo para com a ociosidade.¹¹

Nísia, no Capítulo XLIX do *Opúsculo*, em que faz alertas com relação ao tratamento severo dos escravos pelos pais diante das crianças, apresenta relações com o Capítulo IV, *Imitação a ser*

⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 90.

⁷ Fénélon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, p. 139.

⁸ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 94-5; Fénélon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, p. 13.

⁹ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 112-4.

¹⁰ Fénélon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, pp. 98 ss.

¹¹ Fénélon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, p. 126.

temida, do livro de Fénelon, em que ele enfatiza a importância do bom exemplo para as crianças.

No Capítulo L do *Opúsculo*, Nísia recomenda o apelo a jogos de exercício, a passeios campestres e pequenos trabalhos agradáveis, ao invés de deixar as meninas acostumar-se a uma indolente languidez e a uma dependência total das escravas.¹² Encontramos aqui uma semelhança grande com o texto de Fénelon no Capítulo V, *Instruções indiretas: não é preciso pressionar as crianças*, em que ele recomenda a temperança na educação da criança, dando como exemplos um pequeno jogo, uma leitura, um trabalho, um passeio ou uma conversação inocente que permita relaxar depois do trabalho.¹³

No Capítulo LI do *Opúsculo*, Nísia afirma que a educação física é tão mal compreendida entre nós como a educação moral. Crianças que já poderiam andar vivem nos colos de parentes ou de escravas. O costume mourisco de fechar as mulheres em casa concorre bastante para a indolência física das meninas.¹⁴ Esse é o mesmo tom do Capítulo II, sobre os *Inconvenientes das educações ordinárias*, do texto de Fénelon, em que ele critica a ociosidade das meninas, que as torna preguiçosas e entediadas. Elas dormem além do necessário, o que as torna mais delicadas e mais expostas às revoltas do corpo. Elas deveriam dormir pouco e praticar algum exercício regrado, que as tornaria pessoas alegres, vigorosas e robustas, sem falar das vantagens para o espírito.¹⁵

No Capítulo LII do *Opúsculo*, Nísia lamenta que as mulheres brasileiras pobres percam tempo precioso, sem se preocupar com o futuro. Elas carregam os filhos no colo o dia inteiro e, quando crescidos, deixam-nos por conta de si mesmos, sem qualquer

¹² Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 117.

¹³ Fénelon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, pp. 44-5.

¹⁴ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 121-3.

¹⁵ Fénelon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, p. 9.

ocupação. Na França e na Inglaterra a situação é diferente, pois nesses países as mulheres conseguem dividir e utilizar bem o seu tempo, desempenhando as tarefas domésticas e ajudando os maridos em seu trabalho. Isso é assim porque elas não foram inculcadas com a falsa ideia de que as mulheres nada podem por si mesmas, dependendo do braço do homem para seu sustento e da razão masculina para seu guia.¹⁶ Fénelon, no Capítulo I, *Importância da educação das meninas*, afirma que os deveres de uma mulher são fundamentos de toda vida humana. São elas que mantêm ou que arruinam um lar. Uma mulher judiciosa, aplicada e cheia de religião é a alma de toda casa. A má educação da mulher prejudica muito mais do que a má educação dos homens, já que a desses últimos provêm de suas mães.¹⁷ Há semelhanças de tom e de assunto também na descrição que Fénelon faz de uma mulher que não recebeu educação adequada para a virtude e para o lar.¹⁸ O mesmo ocorre na descrição que ele faz, no Capítulo IV, *Imitação a ser temida*, dos perigos na educação de uma criança quando se ignora a tendência que ela tem de imitar o que vê.¹⁹

No Capítulo LIII do *Opúsculo*, Nísia afirma que o desprezo pelo trabalho nas classes abastadas produz consequências funestas e tem reflexos sobre as classes pobres, principalmente naquelas que querem ostentar uma condição econômica que não possuem. Equivocadamente estimuladas pelos pais, muitas moças pobres tentam exibir o luxo das ricas e, entregues à indolência e à ociosidade, acabam por cair na degradação e no crime.²⁰ Observamos aqui uma aproximação semelhante com os Capítulos I e IV do livro de Fénelon em relação ao Capítulo LII do *Opúsculo*.

¹⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 124-5.

¹⁷ Fénelon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, pp. 4-6.

¹⁸ Fénelon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, pp. 8-10.

¹⁹ Fénelon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, pp. 25 ss.

²⁰ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 126-9.

Nos Capítulos LV-LVII, Nísia avalia que a educação religiosa no Brasil encontra-se em triste estado, apontando como causas desse fenômeno a falta de instrução e de exemplos edificantes do clero para a juventude.²¹ Essa crítica de Nísia poderia estar baseada nos mesmos princípios defendidos por Fénélon no seu Capítulo VII, *Como fazer entrar no espírito das crianças os primeiros princípios da religião*.²² Mas Nísia se concentra na defesa da necessidade do ensino do catecismo, enquanto Fénélon se concentra nos detalhes do ensino do conteúdo do catecismo. De qualquer modo, os dois enfatizam a importância do exemplo dado pelo educador.

Como podemos ver, os capítulos de *Da educação das meninas* que parecem ter efetivamente influenciado ou ao menos ter uma relação mais direta com o pensamento de Nísia são, principalmente, os de números I, II, III, IV, V, VII, X e XII, além do anexo com os *Conselhos a uma dama a respeito da educação de sua filha*. Silva não menciona os Capítulos II, IV e V, que de fato apresentam semelhanças com as ideias de Nísia, e considera em sua lista os Capítulos VI e XIII, para os quais não conseguimos identificar semelhanças significativas. De qualquer modo, as afinidades de tom e de tema que pudemos observar nos textos de Nísia e Fénélon, considerados em suas respectivas totalidades, são bastante significativas. E talvez a maior delas esteja no conflito entre modernismo e conservadorismo que pode ser observado no pensamento de ambos.

Isso não significa, porém, que não existam algumas diferenças entre seus respectivos pensamentos. Com efeito, no Capítulo LIV do *Opúsculo*, p. ex., Nísia reitera que sua análise sobre a educação da mulher se aplica a todo o país, sem qualquer divisionismo gerado pelo orgulho provincial. Nísia escreve a favor

²¹ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 133-9.

²² Fénélon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909, pp. 63 ss.

de todas as mulheres brasileiras, embora a voz da humanidade e a da honra do país imponham o dever de insistir com mais energia no melhoramento da classe mais pobre. Fénélon, por seu lado, está preocupado apenas com a educação das classes mais elevadas da sociedade, no aconchego do lar. Como sabemos, seu livro foi escrito para uso da Duquesa de Beauvilliers na educação de suas filhas. É verdade que a proposta de Nísia para todas as mulheres do país é vaga e possui elementos conservadores. Mesmo assim, seus interesses vão além daqueles de Fénélon. E sua posição se afasta mais ainda desse último quando nos lembramos de sua contribuição para a educação pública através de sua atuação no Colégio Augusto.

Em que pese a essa e outras pequenas diferenças que não iremos expor aqui, fica claro, pela comparação acima, que Silva tem razão ao alegar que Fénélon inspirou o pensamento de Nísia e merece um tratamento mais cuidadoso no estudo das ideias da brasileira. Foi isso que tentamos ao menos iniciar aqui.

7.2. Nísia e Sophia

Passemos agora à comparação entre as ideias de Nísia e Sophia. A primeira observação a ser feita é que, segundo Duarte, enquanto em *Direitos das mulheres* Nísia rejeita a ideia de uma revolução radical nos costumes, a situação é outra no *Opúsculo*, em que ela defende uma completa transformação no sistema educacional.²³ Essa comparação, porém, se baseia num equívoco, pois, como vimos, Nísia de fato não escreveu *Direitos das mulheres*, tendo feito apenas uma tradução bastante literal da versão francesa do texto de Sophia. Não nos parece correta também a afirmação de que *Direitos das mulheres* seja menos radical do que o *Opúsculo*. Apesar de terminar atenuando

²³ Duarte, C. Lima. Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., p. 54.

inesperadamente suas propostas radicais a favor da mulher, o tom geral do texto de Sophia propõe uma reforma dos costumes muito mais ampla do que a transformação no sistema educacional brasileiro tal como concebida no *Opúsculo*. E a própria Nísia de alguma forma reconhece isso, ao afirmar que busca não a emancipação da mulher, – o ideal da européia Sophia, – mas apenas a mudança no sistema educacional brasileiro.

Embora as propostas de Sophia sejam mais radicais, isso não significa que Nísia não tenha incorporado algumas das ideias da britânica em seus escritos posteriores à tradução de *Direitos*. Concordamos nesse ponto com Matthews, para quem Nísia e Sophia convergem na noção de que a educação deficiente é causa principal da condição da mulher e também na associação entre *educação* e *virtude*. Outras semelhanças entre Nísia e Sophia, principalmente no *Opúsculo*, se encontram nas teses de que a inteligência não tem sexo e de que fraqueza física não impede mulher de estudar. Concordamos ainda com Matthews quando ela afirma que o humanismo de Sophia, defendendo igualdade intelectual entre homens e mulheres, permanece em Nísia de maneira atenuada, em benefício de uma visão da mulher baseada na superioridade moral. Assim, muitos dos argumentos presentes no texto de Sophia podem ser rastreados na obra subsequente de Nísia. Todavia – e aqui também concordamos com Matthews, – o uso que ela faz de tais argumentos difere grandemente daquele encontrado no texto da autora inglesa.

Matthews também observa acertadamente que Nísia exclui as mulheres da vida pública não porque acredita que elas estejam desprovidas de capacidade para tal, mas sim porque essa atividade não é compatível com a visão idealizada da mulher como educadora dos filhos e regeneradora do homem. Mas discordamos de Matthews quando afirma que, por esse motivo, Nísia descreve a si mesma como realizando um sacrifício patriótico ao assumir as funções de diretora e professora do Colégio Augusto. Matthews aponta ainda para uma diferença entre a posição de Sophia e a tese

nisiana de que as ações dos homens para desvalorizar e dominar as mulheres são não somente tolas, mas também impatrióticas. Matthews pensa ser central para a preocupação de Nísia com a situação do Brasil o apelo à noção da *educação da mulher* como um índice de civilização.²⁴ Ora, não conseguimos encontrar nos escritos de Nísia alguma passagem relevante em que ela explicitamente descreva seu trabalho no Colégio Augusto como um sacrifício patriótico. Ao que tudo indica, ela fez essa escolha com base na necessidade de obter uma fonte de renda para sustentar a família depois de ter enviuvado, embora não tenha declarado tal fato em seus escritos. Além disso, segundo a própria Matthews, Nísia afirma que já estava ensinando por quatro anos quando chegou ao Rio, reforçando a ideia de que ela começou a buscar por trabalho de ensino pago depois que enviuvou.²⁵ Quanto à diferença com Sophia no que diz respeito à falta de patriotismo masculino como causa da dominação da mulher, o máximo que encontramos foi a declaração, no *Opúsculo*, de que a recusa dos homens em facilitar o cultivo do espírito para a mulher é um erro funesto não só à prosperidade das nações, mas também à felicidade doméstica do próprio homem.²⁶ Isso não nos parece suficiente para garantir essa diferença. Além disso, como já argumentamos anteriormente, embora seja verdade que Nísia associe a educação feminina ao grau de civilização de um povo, isso não significa que o patriotismo esteja acima do catolicismo liberalizante em seu pensamento. A própria Matthews também reconhece, como mostramos, que o discurso de construção da nação que funda o *Opúsculo* permite que Nísia esconda, por trás de uma fachada de devoção patriótica, o seu desafio ao conservadorismo prevalecente na sociedade

²⁴ Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, pp. 55-6.

²⁵ Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012, p. 34.

²⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 60.

brasileira. De qualquer modo, aqui se repete o conflito entre seus escritos moderados e suas ações radicais, que marcam sua vida e a tornam opaca a categorizações simplistas.

Ainda com relação às ligações de Nísia com Sophia, Valadares, como vimos, avançou a hipótese de que a brasileira sofreu a influência do utilitarismo, tendo incorporado alguns elementos dessa corrente filosófica ao seu pensamento por meio da suposta adaptação livre do texto de Wollstonecraft. Essa hipótese foi igualmente assumida por Rosa. Isso, porém, depende da premissa equivocada a respeito da autoria de *Direitos*, que já rejeitamos. Esse fato nos leva de volta a Sophia, a verdadeira autora do texto. Ali, os argumentos a favor da mulher envolvem elementos provenientes de uma perspectiva utilitarista. E a própria Wollstonecraft, embora o texto traduzido não seja dela, também apresenta elementos de utilitarismo em seu pensamento. Essa convergência levou Valadares e Rosa, que desconheciam a verdadeira autoria de *Direitos*, a pensar que Nísia sofreu influência do utilitarismo via Wollstonecraft. Como, porém, ela apenas traduziu o mais fielmente possível a versão francesa do texto de Sophia, essa última passa a ser a real responsável pela influência utilitarista no pensamento da brasileira. E essa influência está diretamente ligada à noção de que as diferenças biológicas entre o homem e a mulher não são suficientes para explicar a superioridade masculina. Embora a mulher seja mais fraca fisicamente, ela também possui capacidade intelectual e sua inferioridade decorre de uma educação inadequada, ou seja, de uma prática social. Se levarmos em conta a utilidade maior para a sociedade, bastará mudarmos a educação feminina para que a mulher recupere a sua posição de igualdade intelectual em relação ao homem. Esse utilitarismo pode ter sido alterado no pensamento de Nísia depois de sua convivência com Comte, uma vez que esse último apresenta poucos pontos de contato não só com Sophia, mas também com o utilitarismo britânico em geral. Esse assunto

será discutido mais à frente, quando estivermos analisando as relações entre as ideias de Nísia e as de Comte.

7.3. Nísia e Wollstonecraft

Vejamos agora as relações entre as ideias de Nísia e as de Wollstonecraft, que, como veremos, não poderão ser completamente separadas da consideração de alguns aspectos do pensamento de Rousseau. Do ponto de vista da ação, como bem observou Silva, as vidas de Nísia e Wollstonecraft são marcadas por semelhanças. Com efeito, ambas representam condutas heterodoxas independentes que lhes valeram críticas e condenações por parte de adversários conservadores. Do ponto de vista teórico, porém, elas não apresentam tantas semelhanças. Com efeito, embora estejam ambas preocupadas com a situação da mulher e pretendam melhorá-la, a autora inglesa é mais reformista do que a brasileira. Como já vimos, a própria Nísia reconhece que, na mais civilizada Europa, à qual pertencia Wollstonecraft, a preocupação já estava voltada para a libertação da mulher, ao passo que, na nação brasileira ainda em processo de formação, o máximo que poderia ser buscado era a melhoria da educação da mulher. Isso sugere que as duas autoras concordam em algumas posições mais moderadas e discordam quando entra em cena alguma proposta mais radical.

No caso das concordâncias, elas discutem a situação da mulher em suas respectivas épocas, p. ex., e dirigem seus projetos para uma reforma no futuro. Elas defendem a amamentação das crianças pela mãe. E propugnam a ideia de que a mulher que fortalece o corpo e exercita sua virtude e sua mente na administração da família será uma amiga e não uma dependente do marido. Além disso, consideram a modéstia um importante atributo da mulher. As duas autoras também convergem na posição ambígua que mantêm em relação a Rousseau. De acordo com Vivien Jones, Wollstonecraft, por um lado, reconhece a

influência do genebrino em sua concepção de *independência intelectual*, no sentido de que não é a contribuição do progenitor ou do tutor, mas sim a própria atividade do indivíduo em formação que o levará ao conhecimento. Por outro lado, ela critica em Rousseau o fato de que ele exclui as mulheres desse importante processo. Daí sua declaração, numa carta, de que estava apaixonada “pela metade” por Rousseau.²⁷ Numa linha análoga, Barbara Taylor afirma que o cerne da oposição de Wollstonecraft às ideias do genebrino está na descrição da mulher no *Emílio*. As críticas dela a Rousseau não decorrem da raiva de uma oponente entrincheirada, mas sim da raiva de uma discípula desapontada que ataca duramente seu mentor por ter ele colocado o preconceito no lugar da verdade. Para Wollstonecraft, a concepção rousseauiana da mulher é contraditória. Por um lado, no *Emílio*, a personagem Sophie satisfaz ao sonho patriarcal de decoro e submissão da mulher. Por outro lado, em *A nova Heloisa*, a personagem Julie satisfaz ao ideal wollstonecraftiano de mulher, pois possui vontade forte e autoridade moral, estando também comprometida com uma união perfeita de almas com seu amante, união essa que os coloca mais próximos de Deus.²⁸ A ambiguidade de Wollstonecraft para com Rousseau se reflete também na novela *Mary, a fiction*, como bem observa Claudia Johnson. Ali, na epígrafe logo abaixo do título, Wollstonecraft cita o genebrino, usando-o como mote para contar a estória de Mary. Logo depois, porém, na *Advertência* ao leitor, ela apresenta as ideias de Rousseau sobre a mulher como passíveis de crítica.²⁹ A

²⁷ Jones, Vivien. Mary Wollstonecraft and the literature of advice and instructions. In: Johnson, C. L. (ed.). *The Cambridge companion to Mary Wollstonecraft*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2002, p. 135.

²⁸ Taylor, B. The religious foundations of Mary Wollstonecraft's feminism. In: Johnson, C. L. (ed.). *The Cambridge companion to Mary Wollstonecraft*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2002, pp. 115-6.

²⁹ Johnson, C. L. Mary Wollstonecraft's novels. In: Johnson, C. L. (ed.). *The Cambridge companion to Mary Wollstonecraft*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2002, p. 191. A epígrafe de Rousseau assim reza: “L'exercice des plus sublimes vertus élève et nourrit le génie” (o exercício das virtudes mais sublimes eleva e alimenta o gênio). A referência positiva a Rousseau é clara aqui. Na *Advertência ao leitor*, Wollstonecraft afirma: “ao delinear a heroína dessa ficção, a autora tenta desenvolver uma personagem diferente daquelas geralmente retratadas. Essa mulher não é uma Clarissa, uma Lady

ambiguidade de Nísia com respeito ao genebrino e a comparação com a postura correspondente em Wollstonecraft serão vistas mais adiante, quando estivermos considerando as relações entre as ideias de Nísia e as de Rousseau.

Um outro ponto de concordância entre as duas autoras, que chama a atenção, embora não tenha sido notado pelos intérpretes de Nísia, está no fato de que ela e Wollstonecraft unem Rosseau e Gregory para fazer suas respectivas críticas ao sexismo. A autora britânica, como vimos, os reúne porque pensa que as ideias de ambos contribuíram para tornar as mulheres mais artificiais, mais fracas no caráter e mais inúteis para a sociedade. Nísia também os reúne pelo mesmo motivo, considerando que, com a educação preconizada pelos dois autores, a mulher ficaria moralmente prejudicada pela ausência de uma boa educação. É verdade que, segundo Duarte, o *Gregory* ao qual se refere Nísia é Olynthus Gilbert Gregory, autor de artigos nos almanaques *Ladies' Diary* e *Gentlemen's Diary*, e não John Gregory, o alvo de Wollstonecraft. Mas essa hipótese nos parece pouco justificada. Com efeito, de acordo com Teri Perl, o *Ladies' Diary* foi uma das primeiras revistas populares a aparecer na Inglaterra no início do s. XVIII. Era publicada uma vez por ano, no formato de almanaque composto de artigos de interesse geral para as mulheres, um calendário e observações astronômicas. A publicação era pequena e descrita como “contendo muitas coisas deliciosas e divertidas, peculiarmente adaptadas para o uso e diversão do belo sexo”. A promessa da revista era a de que as mulheres, através dela, aumentariam seus atrativos pelo cultivo de suas mentes. E o tema escolhido pela revista era a matemática. Essa ideia de divulgar a matemática entre as mulheres se revelou altamente lucrativa, permitindo ao almanaque uma longa sobrevivência.³⁰ Essa publicação

G, *nem uma Sophie*” [grifo nosso]. Isso envolve uma referência negativa ao *Émile* de Rousseau. (ver Wollstonecraft, M. *Mary, a fiction*. London: Printed for J. Johnson, St. Paul's Church-Yard, 1788. Contra-capla e Advertisement.)

³⁰ Perl, T. The Ladies' Diary or Woman's Almanack, 1704-1841. *Historia Mathematica* 6, 1979, p. 37.

continuou ativa por um século e meio, até 1871, mudando seu título em 1840 para *Ladies' and Gentlemen's Diary*.³¹ Nessa revista, as contribuições de Olynthus Gregory foram exclusivamente voltadas para a apresentação de problemas matemáticos e para a solução de problemas na mesma área, propostos por outros colaboradores da publicação.³² Não conseguimos muitas informações sobre o *Gentlemen's Diary*, mas sabemos que, de acordo com o *Mathematical Diary*, era mais uma das publicações britânicas ligadas às investigações matemáticas, como no caso do *Ladies' Diary*.³³ Nos dois almanaques, como podemos ver, o interesse não era a condição da mulher, mas sim a resolução de questões matemáticas. Isso sugere fortemente a exclusão do nome de Olynthus Gregory como sendo o da pessoa a quem Nísia se refere no *Opúsculo*.

Quanto ao Dr. John Gregory, médico e moralista, é muito mais provável que Nísia tenha aludido a ele, uma vez que, como sabemos, é autor de *O legado de um pai a suas filhas*, uma obra conservadora claramente voltada para a condição feminina, que, segundo Agnes Stewart, serviu de livro de cabeceira para muitas moças na Grã-Bretanha.³⁴ Conforme mencionamos em nota de rodapé, o livro de Gregory foi publicado após sua morte por seu filho, em 1774, e se tornou um campeão de vendas, com muitas edições e traduções. Para alguns, Gregory pode ter sido até mesmo influenciado por Elizabeth Montagu, com quem tinha convívio

³¹ Adburgham, Alison. *Women in print: writing women and women's magazines from the Restoration to the Accession of Victoria*. s.l.:Faber and Faber, 1972, s.n.

³² Essas contribuições de Gregory foram registradas em Leybourn, Th. *The mathematical questions, proposed in the Ladies' diary, and their original answers, together with some new solutions, from its commencement in the year 1704 to 1816*. In Four volumes. Vol. III. London:J. Mawman; Cambridge: J. Deighton and son; Oxford: J. Parker, 1817. Algumas dessas contribuições estão às pp. 294, 330 e 357.

³³ Adrian, R. (ed.). *The mathematical diary; containing new researches and improvements in the mathematics; with collections of questions, proposed and resolved by ingenious correspondents. In quarterly numbers*. N° I. New York: James Ryan, 1825, p. III.

³⁴ Stewart, Agnes Grainger. *The academic Gregories. Famous scots series*. Edinburgh and London: Oliphant Anderson, s.d.pp.100-24.

social. Não foi sem motivo que Wollstonecraft aludiu explicitamente a ele, criticando-o nos Capítulos II e V de *Uma defesa dos direitos das mulheres*. E se Nísia tinha a intenção de criticar um sexista tradicional, John Gregory seria uma opção muito mais acertada do que Olynthus Gregory.

Se nossa hipótese for verdadeira, então o fato intrigante de Wollstonecraft e Nísia agruparem os mesmos dois autores em suas críticas reforça grandemente a hipótese de Botting & Matthews, segundo a qual a nossa brasileira já conhecia *Uma defesa dos direitos da mulher* quando escreveu o *Opúsculo*. Nísia provavelmente teria entrado em contato com a tradução francesa do texto wollstonecraftiano por ocasião de sua primeira viagem à Europa. Para justificar sua hipótese, Botting & Matthews alegam que Nísia faz referência a Wollstonecraft no *Opúsculo*, o que indicaria algum conhecimento da obra da autora britânica. Essa justificativa não é muito satisfatória, mas pensamos que pode ser fortalecida com outros argumentos. Com efeito, temos de levar em conta o fato de que, no *Opúsculo*, Nísia se refere a essa autora pela primeira vez como Wollstonecraft e não como Mrs. Godwin, nome utilizado para designar a suposta autora do texto de Sophia traduzido para o português. Além disso, temos a pista representada pela crítica a Rousseau e Gregory tomados em conjunto. Com efeito, lembremos que, antes de escrever o *Opúsculo*, Nísia tinha traduzido a versão francesa do texto de Sophia, que não faz referência a nenhum desses dois autores. E se nos perguntarmos de onde ela teria extraído a ideia de reuni-los para criticar o sexismo de ambos, veremos que pelo menos duas explicações são possíveis aqui. Por um lado, Nísia poderia ter lido tanto o *Emílio* de Rousseau como *O legado de um pai a suas filhas*, de Gregory, identificando as ideias conservadoras de ambos sobre a mulher e criticando-as em conjunto no *Opúsculo*. Por outro lado, Nísia poderia ter lido *Uma defesa dos direitos das mulheres* no período entre 1832, data da publicação da tradução do texto de Sophia, e 1853, data da publicação do *Opúsculo*, ou então, por ser

mais provável, no período entre 1849 e 1852, datas ligadas à sua primeira viagem à Europa. Isso lhe teria permitido encontrar no texto de Wollstonecraft a reunião e a crítica dos dois autores como sexistas tradicionais partilhando ideias comuns, o que a teria motivado a incorporar essa posição no *Opúsculo*. Das duas alternativas, a primeira envolveria não só o pouco provável conhecimento do texto de Gregory por parte de Nísia como também uma coincidência grande demais em relação à estratégia de Wollstonecraft, o que torna a segunda mais aceitável, embora não tenhamos os meios de prová-la conclusivamente.

Até aqui, tratamos das semelhanças entre as ideias de Nísia e as de Wollstonecraft. Quanto às diferenças, podemos dizer, em primeiro lugar, que a autora britânica é mais radical do que a brasileira, embora ambas estejam interessadas em reformas educacionais em seus respectivos países. Com efeito, Wollstonecraft admite que a mulher exerça qualquer tipo de emprego fora do lar e propõe um sistema educacional público e misto, em que meninos e meninas possam interagir durante suas respectivas formações. Nísia, por seu lado, prefere ver a mulher no aconchego do lar, educando amorosamente os filhos e administrando virtuosamente a economia doméstica. Por causa disso, ela não considera a mulher adequada para qualquer tipo de emprego fora do lar. Seu trabalho como educadora e diretora de colégio constitui uma das poucas exceções que ela admitiria como aceitáveis. Mesmo assim, esse tipo de emprego só se justificaria se a mulher se encontrasse em condições excepcionais, como aquelas criadas pela viuvez e pela necessidade de sustentar a família. E cabe observar que a função de diretora e professora de colégio constitui uma transposição das funções maternas do domínio privado para o público. Além disso, Nísia não aprovaria um sistema educacional público e misto, porque para ela a educação pública estimula a inveja, devendo ser preterida em nome da educação doméstica, e porque, também para ela, as meninas não têm as mesmas necessidades educacionais que os meninos,

devendo ser deles separadas nas escolas. Em segundo lugar, apesar da ambiguidade já mencionada, Wollstonecraft ataca declaradamente Rousseau como seu mais importante inimigo, apresentando críticas detalhadas às doutrinas do genebrino e de seus seguidores. Nísia também ataca Rousseau, mas de maneira menos detalhada e conferindo-lhe menor destaque na argumentação. Em terceiro lugar, Wollstonecraft oferece um modelo de mulher ideal em *Mary, a fiction*, que se afasta bastante de Sophie, o modelo proposto por Rousseau. Nísia, por sua vez, oferece um modelo de mulher que não se afasta muito de Sophie, embora as propostas para a formação do caráter feminino em Rousseau e no *Opúsculo* sejam diferentes. Em quarto e último lugar, Wollstonecraft faz críticas à influência do catolicismo na pedagogia britânica, responsabilizando-a pelos excessos de tradicionalismo e conservadorismo nas escolas do país. Com isso, ela rejeita em bloco o catolicismo. Já Nísia recomenda enfaticamente a influência dessa doutrina na sua proposta pedagógica, mantendo-se fiel a ela. É verdade que ela também faz algumas críticas ao catolicismo, mas as mesmas são menos radicais e menos abrangentes, envolvendo apenas aspectos mais pontuais. Vale a pena observar aqui que as diferenças apontadas se manifestam em maior grau quando comparamos o *Opúsculo humanitário* com *Uma defesa dos direitos da mulher*, uma vez que, como notou acertadamente Silva, é maior a proximidade entre o livro de Nísia e os *Pensamentos sobre a educação das filhas*, obra que traz apenas embrionariamente as principais propostas de Wollstonecraft.

Finalmente, tendo em conta precisamente as diferenças indicadas acima com relação às concepções de educação em jogo, podemos também reiterar aqui a conclusão de que os traços de utilitarismo no pensamento da brasileira devem ter sua fonte em Sophia ou, mais precisamente, na dupla Poulain/Sophia e não em Wollstonecraft. Como vimos, o aspecto principal desse utilitarismo está na tese de que a mulher se encontrava em posição inferior na

época não por natureza, mas sim por causa de uma educação deficiente. É verdade que Wollstonecraft caminha nessa mesma direção, mas já mostramos que Nísia entrou em contato com essa tese inicialmente através da leitura do texto de Sophia por ela traduzido em 1822 e não do texto de *Uma defesa dos direitos das mulheres*, acessado provavelmente muitos anos depois.

7.4. Nísia e Rousseau

Quando fizemos mais acima a comparação das ideias de Nísia com as de Wollstonecraft, afirmamos que a nossa brasileira também apresenta uma atitude ambígua para com Rousseau. Retomando aqui essa questão, vemos que, com efeito, em algumas passagens de seus escritos, ela se refere ao genebrino como um gênio extraordinário, possuidor de pensamentos vigorosos.³⁵ Ela o descreve como exemplo de grande pensador, listando-o ao lado de Montesquieu, Voltaire e Diderot.³⁶ Ela menciona seu nome elogiosamente, por ter defendido a amamentação como um dever natural da mãe.³⁷ Ela também o elogia por ter atingido a idade adulta sem as profundas luzes que produzem hoje nossa admiração, a propósito do fato de que o espírito, mesmo sem uma educação adequada na infância, pode aprender em qualquer idade, em oposição aos defeitos proporcionados por uma educação viciada.³⁸ Daí decorrem certamente algumas semelhanças entre as ideias de Nísia e as de Rousseau. Por exemplo, ambos convergem

³⁵ Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, vol. 2, p. 273.

³⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 18.

³⁷ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 24; 93.

³⁸ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 102.

na defesa de um sentimento maternal inato à mulher. Eles também concordam na crítica aos preconceitos contra a amamentação materna, acima mencionada.³⁹ Ambos são contra o uso de espartilhos para moldar artificialmente o corpo feminino.⁴⁰ Finalmente, ambos pretendem aperfeiçoar a razão pelo sentimento, embora utilizando métodos diferentes.⁴¹ Em última instância, Nísia e Rousseau concordam em que a mulher possui uma função na sociedade e deve ter uma educação apropriada ao seu sexo para desempenhar tal função. A concordância maior está em que, para os dois, a mulher deve ser modesta, além de saber administrar o lar e cuidar da família.

Em outros momentos, porém, Nísia faz severas críticas a Rousseau, das quais uma das mais importantes se encontra no *Opúsculo*. Ali, ela cita inicialmente um trecho sexista de Montesquieu no *Espírito das leis*, em que o pensador francês explica a influência dos homens pela força física e pela razão, enquanto a das mulheres fica restritas aos ornamentos.⁴² Nísia afirma que essas ideias de Montesquieu sobre a mulher, que ela lastima porque constituem um erro comum de eminentes escritores de todas as épocas, autorizaram Rousseau a afirmar que a mulher foi feita para agradar ao homem.⁴³ Em sua crítica, Nísia acusa Rousseau de descrever a mulher no estado selvagem, em que

³⁹ No caso do genebrino, ver Rousseau, J.J. *Émile*. In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*. Tome deuxième. Paris: Lib. Hachette, 1865, p. 9; 11-3; 16; 30.

⁴⁰ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 110-1; Rousseau, J.J. *Émile*. In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*. Tome deuxième. Paris: Lib. Hachette, 1865, p. 331.

⁴¹ No caso do genebrino, ver Rousseau, J.J. *Émile*. In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*. Tome deuxième. Paris: Lib. Hachette, 1865, p. 242.

⁴² A citação de Nísia não indica a edição nem a página de onde foi extraída a passagem de Montesquieu. Na edição que consultamos, a referência é a seguinte: Montesquieu. *De l'esprit des lois*. In: *Oeuvres Complètes de Montesquieu avec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, La Harpe, etc. etc.* Paris: Firmin Didot Frères, 1838, p. 316.

⁴³ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, pp. 27-8; Rousseau, J.J. *Émile*. In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*. Tome deuxième. Paris: Lib. Hachette, 1865, p. 329.

a força física sobrepuja a inteligência.⁴⁴ Para reforçar seu argumento, ela se utiliza inclusive de uma citação de Philarette Chasles, para quem, no estado selvagem inicial, a mulher é escravizada pelo homem, mas, com o passar do tempo, ela vai adquirindo seus direitos e seu valor à medida que a tirania da força física vai sendo paulatinamente substituída pela inteligência.⁴⁵ Trata-se de uma divergência significativa, que se baseia nas concepções diferentes que cada um tem da mulher. Rousseau pretende partir de uma diferença que ele considera natural entre os dois sexos. Nessa perspectiva, o homem é ativo e forte, e a mulher, passiva e fraca. E se o homem e a mulher são naturalmente diferentes, eles não devem ter a mesma educação.⁴⁶ Por esse motivo, Rousseau desaconselha, p. ex., muita educação física para as meninas, alegando que o desenvolvimento da força física é adequado para os meninos e o desenvolvimento dos encantos pessoais é adequado para as meninas.⁴⁷ Nísia, por seu lado, deixa claro que pretende partir de uma diferença entre o homem e a mulher já estabelecida pela vida em sociedade, quando a inteligência é colocada acima da força física. E propõe para a mulher uma educação apropriada ao desenvolvimento de suas capacidades intelectuais. Daí sua crítica a Rousseau e também a Gregory, para os quais a mulher deve ter gosto pelos adornos e tentar embelezar os dotes do corpo, a fim de subjugar os homens por meio da beleza física. Mesmo assim, como vimos, apesar de

⁴⁴ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 28.

⁴⁵ Philarette Euphemon Chasles (1798-1873) foi um jornalista e homem de letras francês, autor principalmente de estudos sobre a literatura inglesa, que conheceu por ocasião do exílio de sua família na Inglaterra. Escreveu contribuições para a *Revue des deux mondes* e para a *Revue britannique*. Não conseguimos localizar de onde Nísia extraiu a citação, mas suspeitamos que tenha sido da *Revue des deux mondes*, muito lida no Brasil do s. XIX.

⁴⁶ Rousseau, J.J. Émile. In: *Oeuvres complètes de J.J. Rousseau*. Tome deuxième. Paris: Lib. Hachette, 1865, p. 334.

⁴⁷ Rousseau, J.J. Émile. In: *Oeuvres complètes de J.J. Rousseau*. Tome deuxième. Paris: Lib. Hachette, 1865, pp. 336-8.

adotarem pontos de partida diferentes, Nísia e Rousseau acabam concordando em grande parte no resultado final, quando determinam as tarefas e a função da mulher na sociedade.

Isso pode ter levado Valadares, Duarte, Silva e Rosa a levantarem a hipótese de que Nísia foi influenciada por Rousseau. Como, porém, Silva faz uma análise mais detalhada da questão, consideraremos aqui apenas a argumentação dessa intérprete. De acordo com ela, como vimos, Nísia se inspira na tese de Rousseau segundo a qual a mulher deve ficar restrita ao domínio do lar e sua educação deve ser diferente daquela ministrada aos homens. A semelhança entre Nísia e Rousseau está na tríade *mãe, esposa e filha* para a educação da mulher e a diferença entre ambos está na extensão que concebem para essa mesma educação – em Rousseau, limitada ao que convier ao desenvolvimento da mulher do ponto de vista tríade mencionada, em Nísia, não limitada a isso. Nessa perspectiva, apesar de influenciada pelo genebrino, nossa brasileira vai além dele ao pensar a situação da mulher.

Em nossa interpretação, todavia, pensamos que talvez seja mais razoável supor que não tenha havido influência direta de Rousseau sobre Nísia. É mais provável que as semelhanças em algumas das ideias de ambos tenham sido o resultado da influência que receberam de uma fonte comum, a saber, Fénélon. Com efeito, segundo Matthew Mendham, com quem concordamos, diversos temas trabalhados por Fénélon foram incorporados aos escritos de Rousseau, como, p. ex., o retorno aos antigos modelos de virtude, a natureza simples, a dedicação pública e a oposição à indulgência moderna, à luxúria e ao absolutismo. Embora esses temas também se encontrem em Plutarco, o primeiro grande influenciador de Rousseau, não podemos deixar de lado a inspiração de Fénélon, que pode ser classificado plausivelmente como o segundo dessa categoria.⁴⁸ Com efeito, sabemos que Rousseau leu Fénélon no

⁴⁸ Patrick Riley é da mesma opinião. Ver Riley, P. (ed.). *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2001, p. 17; 78.

início de sua idade adulta. Dentre as obras por ele provavelmente lidas, contam-se *Telêmaco*, *Da educação das meninas* e *Tratado da existência de Deus*. Sabemos também que Rousseau se refere a Fénelon como representando uma das poucas honrosas exceções diante daquilo que ele considerava a impossibilidade prática de ser virtuoso na civilização moderna. Sabemos ainda que o *Emílio* faz inúmeras alusões a *Telêmaco*, envolvendo paralelos entre os dois tutores e seus discípulos – Mentor/Telêmaco, Jean-Jacques/Emílio. Além disso, *Telêmaco* é o mais importante livro que Emílio pode ler no início de sua idade adulta e desempenha um papel central na formação de Sophie. Finalmente, temos o testemunho de Bernardin de Saint-Pierre, confidente do genebrino, para quem Rousseau preferia Fénelon a qualquer outro autor. Desse modo, enquanto Plutarco inspirou originalmente a obsessão de Rousseau com a Antiguidade, foi Fénelon que a confirmou e legitimou.⁴⁹

Os estudos das semelhanças entre os dois autores costumam enfatizar a dimensão política.⁵⁰ Mas elas podem ser estendidas também à visão de ambos sobre a mulher. Com efeito, Carolina Armenteros observa acertadamente que eles foram os dois mais famosos representantes da criação de um golfo separando os sexos. Fénelon desafiou o postulado cartesiano de que a mente não tem sexo e afirmou que as meninas nascem com um violento desejo de agradar, o qual é tão destrutivo que toda sua educação deve girar em torno do objetivo de contê-lo. Rousseau, filho espiritual de

⁴⁹ Mendham, M. D. Rousseau's partial reception of Fénelon: from the corruptions of luxury to the contradictions of society. In: Schmitt-Mass, Chr., Stockhorst, S., & Ahn, D. (eds.). *Fénelon and the Enlightenment: traditions, adaptations, and variations. With a preface by Jacques le Brun*. Amsterdam/N. York: Rodopi, 2014, pp. 49-50. 47-76

⁵⁰ Mennite, p. ex., pensa que as crenças de Fénelon na inalienabilidade da liberdade humana e nas propensões naturais do homem para a bondade, para a perfectibilidade e para a associação motivada pela escolha racional são fundamentos de sua teoria política e que isso também ocorre no caso de Rousseau. As teorias políticas de ambos são influenciadas fortemente pela noção de *virtude* da Antiguidade Grega. Para eles, a educação moral e cívica e a transcendência do indivíduo em direção a um bem mais elevado são os meios de realização humana, a serem facilitados pelo estado. Ver Mennite, B. F. *The philosophical and theological foundations of François Fénelon's political theory: love, free will, and disinterested virtue*. Phd Thesis. Graduate School of Arts and Sciences, Columbia Un., 2015, p. 255.

Fénélon, adotou entusiasticamente essa perspectiva no *Emílio*. E, em *Julia*, ele predisse que as meninas, infectadas com esse fermento nocivo, acabariam se tornando sexualmente dissolutas em algum momento de suas vidas, antes ou depois do casamento.⁵¹

Numa linha semelhante, Gerard Goggin lembra a crítica de Wollstonecraft à apropriação feita por Rousseau do romance pedagógico masculino. De acordo com ela, no *Emílio*, os princípios pedagógicos de Fénélon reforçam a natureza específica e subordinada da educação de Sophie. Ao ler *Telêmaco*, ela é conquistada pelo personagem e passa a desejar um homem que a ele se assemelhe. Rousseau concede-lhe então o próprio Emílio no lugar de Telêmaco, provendo-a com uma imaginação menos vívida e com um destino mais feliz. Wollstonecraft, em oposição, usa o *Telêmaco* contra os esquemas pró-masculinos de educação, negando que uma mulher bem educada encontrará com facilidade um companheiro dentro desse padrão. Na verdade, há muitas mulheres neste mundo que, ao invés de terem sido apoiadas pela razão e virtude de seus pais e maridos, fortaleceram suas mentes ao lutar contra os vícios e loucuras dos mesmos e nunca encontraram um herói em forma de marido.⁵²

A partir das considerações acima, pensamos ser mais provável que a real influência sobre Nísia na visão da mulher baseada na tríade mãe, esposa e filha seja proveniente de Fénélon e não de Rousseau, como quer Silva. Tudo indica que as ideias desse último convergem com as de Nísia porque ambos parecem ter-se inspirado em uma fonte comum, a saber, o autor de *Da educação das meninas*. Essa hipótese fica reforçada se levarmos em conta que, em sua proposta educacional, Fénélon vai além de

⁵¹ Armenteros, C. Aristocratic women on love, learning, and the feminine, 1782-1827. *Republics of letters: a journal for the study of knowledge, politics, and the arts*. Vol. 3, nº 2, Nov 15, 2013, p. 9.

⁵² Goggin, Gerard, Editing Minervas: William Godwin's liminal maneuvers in Mary Wollstonecraft's *Wrongs of woman*. In: Stone, Marjorie, & Thompson, Judith (eds.). *Literary couplings*. Madison, Wisconsin: The Un. of Wisconsin Press, 2006 p. 97. De acordo com Goggin, o trecho relevante de Wollstonecraft se encontra em *A vindication*, p. 162, mas não conseguimos localizar a edição correspondente.

Rousseau, ao admitir, p. ex., o ensino de latim às meninas. Ora, Nísia faz a mesma coisa, ao adotar o latim como disciplina da grade curricular do Colégio Augusto. Isso sugere que, do ponto de vista da concepção de *educação feminina*, ela se encontra mais próxima de Fénélon do que de Rousseau, apesar das semelhanças entre ela e o genebrino nessa questão.

Para finalizar nossa análise, podemos agora retornar à comparação entre Nísia e Wollstonecraft e afirmar que os respectivos motivos e contextos da ambiguidade de cada uma delas para com Rousseau não são exatamente os mesmos. Wollstonecraft reconhece explicitamente seu débito para com o genebrino na concepção da importância da contribuição do próprio indivíduo para sua formação, mas o critica por não permitir que a mulher tenha essa autonomia em sua formação. Nísia, de seu lado, elogia Rousseau como um grande gênio, mas não declara explicitamente o que deve a ele. E também o critica, como vimos. Essas pequenas diferenças entre as autoras não afetam as semelhanças, que são maiores no caso que estamos considerando. Com efeito, em sua principal crítica a Rousseau, Nísia o acusa de considerar o homem superior à mulher em virtude da maior força física masculina no estado de natureza, embora esse aspecto tenha perdido importância com o avanço da civilização. Essa é a mesma crítica que Wollstonecraft faz a Rousseau na *Introdução* de *Uma defesa*: para ela, como vimos, o retorno ao estado de natureza não é a solução, que está na busca da perfeição humana no estabelecimento da civilização.

7.5. Nísia e Michelet

Consideremos agora as relações entre as ideias de Nísia e as de Michelet. Sabemos que ela, no *Opúsculo*, o qualifica de “progressista e eloquente” e confessa compartilhar de coração as noções por ele defendidas a respeito da mulher. Marinho Lúcio chega a sugerir a possibilidade de que Nísia tenha frequentado o

famoso curso de Michelet sobre a educação da mulher em 1850, uma vez que as aulas eram frequentadas por mulheres letradas e ela se encontrava em Paris na ocasião.⁵³ Mas não temos informações adequadas a esse respeito. O que sabemos de fato é que, no *Opúsculo*, Nísia recorre elogiosamente ao pensador francês para reforçar seu argumento de que a situação da mulher em sua época carecia de aperfeiçoamentos, mesmo em países como a Inglaterra, a Alemanha e a França. Tendo em vista que Michelet é conservador na questão feminina, é estranho que Nísia tenha recorrido a ele, como observa Duarte. Com efeito, em *A mulher*, p. ex., o pensador francês descreve a esposa como frágil e adequada apenas para amar e zelar pelo marido. Além disso, ela não consegue pensar coisas muito complicadas, não sabe inventar e não tem iniciativa.⁵⁴ Mas não podemos esquecer que essas ideias se encontram num texto publicado em 1859, enquanto o *Opúsculo* veio à luz em 1853. O livro de Michelet que foi lido por Nísia e do qual ela extraiu a citação é *Do padre, da mulher e da família*, publicado em 1843, cerca de dez anos antes do *Opúsculo*. Nesse texto, como vimos, a imagem da mulher é mais positiva. Michelet a retrata como capaz de tornar-se uma companheira autêntica do marido, podendo dar-lhe conselhos sábios em ocasiões difíceis. E critica as circunstâncias da França da época, que dificultavam essa união amorosa e cheia de justiça entre a mulher e seu marido. Como remédio, Michelet propõe que a criança tenha a sua primeira educação no lar, pelo maior tempo possível. O amor, o aleitamento e a educação materna são por ele considerados imprescindíveis para a criança nessa fase. E sua descrição do milagre divino no próprio lar, em que o marido, a mulher e a criança representam o

⁵³ Marinho Lúcio, S. V. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol I - 1864; Vol II - sd 1872?) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999. p LVI.

⁵⁴ Duarte, C. Lima. Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., p. 46.

mistério cristão da unidade de três pessoas, colocando a família no altar, reflete a influência do catolicismo no pensamento de Michelet. Essas teses certamente devem ter tocado a católica Nísia, enchendo-a de simpatia pelo autor francês.

Sabemos também que o catolicismo de Nísia não era ortodoxo e que ela faz críticas ao celibato clerical e a certos aspectos do sacramento da confissão. Ora, essas posições são também assumidas por Michelet, como vimos. O caso da convergência das críticas de ambos ao celibato não oferece dúvidas. Já o caso da convergência nas críticas à confissão é um pouco mais complicado. Michelet é claro em sua posição, ao passo que Nísia não explicita inteiramente o que pensa a respeito. De qualquer modo, como nossa autora admirava Michelet, pode ser que ela tivesse opinião semelhante à dele. É verdade que ela declara compartilhar com Michelet sobretudo as ideias sobre a mulher, mas as críticas que ele faz ao padre celibatário que interfere no amor conjugal através da confissão têm a ver com a situação da mulher no casamento e portanto poderiam ter sido também assumidas por Nísia, embora não saibamos em que medida isso aconteceu.

Em que pese a essas semelhanças, há também diferenças entre as posições assumidas por ambos. Temos o caso, p. ex., das críticas feitas por Michelet a Fénelon, um dos autores mais respeitados por Nísia. O pensador francês acusa o arcebispo de Cambrai de estabelecer regras em excesso e mesmo assim considerá-las insuficientes, exigindo sempre o socorro do supervisor educacional. Para Michelet, Fénelon elabora um sistema que não consegue avançar sozinho, que precisa sempre da mão do homem. Em outras palavras, Fénelon é culpado por “delirar com regra e medida”.⁵⁵ Além disso, no debate entre Fénelon e Bossuet sobre o quietismo, Michelet argumenta que a doutrina é pouco e o homem é muito. Quietistas e anti-quietistas não diferem

⁵⁵ Michelet, J. *Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3me éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, pp. 143-5.

essencialmente no método de envolver a alma e acalmar a vontade.⁵⁶ Infelizmente, não conseguimos apurar, nos textos de Nísia, se ela concordaria ou não com essas críticas. O que sabemos é que ela elogia ambos autores, sem levar em conta as críticas de Michelet a Fénélon e sem se preocupar com o problema de saber até que ponto essas mesmas críticas poderiam afetar as doutrinas pedagógicas em *Da educação das meninas*. Parece que ela extrai de Michelet principalmente aqueles aspectos doutrinários do catolicismo que apresentam semelhanças com as ideias de Fénélon.

De qualquer modo, quaisquer que tenham sido as diferenças entre os dois autores, reiteramos aqui que elas não foram suficientes para afetar a admiração de Nísia por Michelet. E podemos encontrar convergências até mesmo entre as ideias de Nísia e *A mulher*, embora essa obra seja posterior ao *Opúsculo* e defenda teses mais conservadoras. Nesse livro de 1860, p. ex., Michelet denuncia as condições miseráveis de vida da operária francesa.⁵⁷ Nesse particular, ele foi precedido por Nísia, que já tinha denunciado as condições miseráveis das operárias brasileiras no *Opúsculo*. Mas os pontos que talvez mais tenham chamado a atenção de Nísia em *A mulher* se ligam às reflexões de Michelet sobre: a) as dificuldades para trabalhar encontradas pela mulher letrada;⁵⁸ b) a vida de uma mulher solitária;⁵⁹ c) a situação infeliz da mulher que enviuvou.⁶⁰ Todos eles têm a ver com a própria condição de Nísia, mulher dotada de instrução muito acima da média, que se tornou viúva muito cedo e foi forçada a trabalhar para sustentar a família.

Em síntese, as ideias de Michelet a respeito da mulher e seu papel no lar e na sociedade não são muito diferentes em espírito

⁵⁶ Michelet, J. *Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3me éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845, p. 146.

⁵⁷ Michelet, J. *La Femme*. 3ème éd. Paris: Hachette, 1860, pp. 21 ss.

⁵⁸ Michelet, J. *La Femme*. 3ème éd. Paris: Hachette, 1860, pp. 35-7.

⁵⁹ Michelet, J. *La Femme*. 3ème éd. Paris: Hachette, 1860, pp. 37 ss.

⁶⁰ Michelet, J. *La Femme*. 3ème éd. Paris: Hachette, 1860, pp. 386 ss.

das ideias de Nísia. Os dois querem renovar moralmente a situação da mulher, mas dentro de certos limites que não se afastam significativamente do catolicismo que os influenciou. A única diferença está em que Michelet rejeita explicitamente o catolicismo e Nísia não deixa tão claro até que ponto vai a sua rejeição. Mesmo assim, ambos mantêm viva em seus textos a inspiração do espiritualismo católico visto sob um viés feneloniano.

7.6. Nísia e Comte

Chegamos agora ao momento de comparar as ideias de Nísia com as de Comte. Ela foi ligada ao positivismo por diversos intérpretes, mas Matthews pensa que não é fácil explicar o compromisso da brasileira com essa corrente e concordamos com isso. Para boa parte dos intérpretes que apresentamos acima, a influência de Comte sobre Nísia é grande. Para outros, em menor número, tal influência é reduzida. O maior problema com que nos defrontamos aqui está em que as pistas oferecidas por Nísia a respeito das influências por ela recebidas de Comte são muito poucas. Uma delas se encontra num trecho de *Itinerário de uma viagem à Alemanha*, em que Nísia, refletindo sobre as inumeráveis subversões provocadas pelos homens em seu furor guerreiro, faz a seguinte afirmação:

E a severa história me apontava todos estes homens célebres, cercados de prestígio mais ou menos merecido, jazendo sob uma lousa fria, após terem derramado tanto sangue, sem abrir à humanidade a verdadeira via do progresso e da felicidade! Não será a espada, mas o amor que regenerará o homem; o cristianismo o prega em vão, há perto de 1900 anos. Esperamos que a *religião geral da humanidade* o realize um dia.⁶¹

⁶¹ Floresta, Nísia. *Itineraire d'un voyage en Allemagne*. Paris: Firmin Didot Frères et Cie., 1857, p. 73. Grifos nossos.

Aqui, Nísia parece estar claramente se referindo à religião comtiana da humanidade. Temos ainda o já mencionado final da discussão em *Um passeio pelo jardim de Luxemburgo*, no qual ela afirma que o projeto de melhoramento do Brasil, objeto da discussão dos três interlocutores envolvidos, se baseia no mesmo princípio defendido por Comte, cujo sistema humanitário estabelece para a mulher uma posição destacada para desenvolver a inteligência e o coração, tornando-a o fundamento mais sólido para o progresso da civilização. As demais pistas, poucas e esparsas pelos escritos europeus, envolvem apenas referências elogiosas, seja a Comte, seja a outros positivistas que Nísia encontrou pelo caminho em suas viagens, sem maiores compromissos doutrinários. Há também um fato que parece reforçar a hipótese da influência de Comte sobre Nísia. Trata-se do relato do positivista Pernambucano Antônio Pereira Simões, baseado nas informações que recebeu de um velho senhor de engenho pernambucano que conheceu Comte no apartamento de Nísia, em Paris. Esse senhor de engenho conta que o fundador do positivismo era sempre recebido com respeito e consideração pelos frequentadores do salão da brasileira. Quando Comte chegava, ela ia pessoalmente recebê-lo à entrada do apartamento e, entusiasmada, dizia aos presentes:

Aí está o sr. Comte, a maior glória da França. Procurem ouvi-lo e me darão razão. Não é um homem como os outros. É um gênio. A originalidade de suas concepções é tão sedutora como o cavalheirismo de que é feito o seu coração. Os clarões de sua inteligência transfiguram-no num homem belo, quando ele expõe seus grandes pensamentos sobre a moral, sobre política, sobre medicina. Sabe tudo, e todos o respeitam como a maior cabeça do século. Orgulhem-nos de apertar-lhe a mão.⁶²

⁶² Souza Pinto, L. G. de. Um brasileiro que conheceu Augusto Comte. In: *Boletim Positivista n° 1. Apud Câmara, Adauto da. História de Nísia Floresta. 2 ed. Natal: Dep. Estadual de Imprensa, 1997, p. 76.*

O velho senhor de engenho ainda nos informa que todos se inclinavam respeitosamente à entrada de Comte que, em pouco tempo, passava a dominar a conversação, sendo frequentemente interrompido pela admiração entusiasta de Nísia.⁶³

Contra a hipótese da influência de Comte, temos o fato de que, no *Opúsculo*, a principal obra teórica de Nísia que p. ex., ela não faz referência ao pensador francês uma vez sequer. Além disso, temos ainda a divergência entre os dois com relação ao papel da medicina e o fato de Comte ter identificado “hábitos metafísicos” em Nísia, apesar de reconhecer-lhe as virtudes e a capacidade intelectual. Isso sem esquecer a conduta independente de Nísia, que a afastava do modelo comtiano de mulher ideal. Como podemos ver, a questão é de difícil solução. Em grande parte dos casos, temos de apelar a ilações com base em pistas precárias. No que segue, tentaremos esclarecer essa questão da melhor maneira possível, examinando as convergências e divergências que pudemos encontrar nos escritos de ambos.

Antes de qualquer coisa, porém, examinaremos a correspondência trocada entre ambos, com o objetivo de obter alguma luz a respeito do seu relacionamento intelectual. Essa correspondência nos oferece bons indícios de que, apesar da existência de afinidades entre os dois autores, eles não concordavam em tudo. Isso pode ser inferido a partir das respectivas posições assumidas e das respectivas táticas utilizadas em cada caso para superá-las. Nísia, como veremos, revela sua admiração Comte, mas em algumas ocasiões se afasta inadvertidamente da doutrina positivista, provocando o descontentamento de seu interlocutor. Isso a leva a procurar atenuar o problema, para evitar que a amizade entre os dois degenerasse. No caso mais importante, ela faz isso através de uma bajulação envolvendo o nome de Clotilde de Vaux. Comte, de seu lado, estava interessado na adesão de Nísia e de Lívia à sua

⁶³ Câmara, Adauto da. *História de Nísia Floresta*. 2 ed. Natal: Dep. Estadual de Imprensa, 1997, p. 76.

doutrina, para que elas pudessem liderar um salão positivista em Paris e ajudassem na divulgação de suas ideias no Brasil e no hemisfério sul. Isso fica claro a partir das suas cartas enviadas a Lafitte e a Audiffrent, das quais reproduzimos os trechos relevantes por ocasião da apresentação da interpretação do pensamento de Nísia feita por Lins. Quando confrontado com algum desvio doutrinário por parte da brasileira, Comte não escondia seu descontentamento, mas procurava fazê-lo com muita educação, para evitar um rompimento mais drástico, que impediria a realização de seus planos para Nísia e sua filha. No caso mais importante, ele acaba aceitando de bom grado a tentativa de atenuação do conflito e recomposição das boas relações entre ambos por parte da brasileira, principalmente porque ela envolvia uma homenagem dela à sua santa musa Clotilde de Vaux. Vejamos como isso pode ser confirmado através do intercâmbio entre os missivistas.

A fase inicial desse intercâmbio é marcada por uma troca de gentilezas, nas quais transparecem a admiração de Nísia pelo grande intelectual que ele era e a aceitação dessa admiração por parte de Comte. Em 19/08/1856, ela informa Comte que, no dia seguinte àquele em que se encontraram, foi acometida por uma leve indisposição e que o estado de saúde de Lívia tinha se agravado. Isso a tinha impedido de visitá-lo para agradecer-lhe pelo envio de uma fotografia dele. Como estrangeira ouvinte de uma importante conferência de Comte proferida cinco anos antes, Nísia expressa sua gratidão e felicidade pelo presente recebido. E afirma que a companhia do pensador francês constituía uma das únicas atenuações existentes na França para a dor que sentia pela perda da mãe.⁶⁴ No mesmo dia, Comte responde, comunicando sua aflição com os problemas de saúde relatados e ressaltando seu interesse em manter amizade com uma mulher como ela, dada a

⁶⁴ Duarte, C. Lima (Org.). *Cartas: Nísia Floresta e Augusto Comte*. Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, 2002, pp. 63-4.

importância por ele conferida, como filósofo, às relações femininas. E desta vez envia anexa uma pintura retratando-o, feita na Holanda em 1851 por um pintor que se baseou em uma foto dele de 1849.⁶⁵ Em 09/12/1856, Comte envia a Nísia mais três tomos de sua obra principal, presumindo que ela já tivesse lido o primeiro deles, entregue anteriormente. E manda seus cumprimentos à “digna filha” Lívia.⁶⁶ Em 17/12/1856, Nísia informa que sua filha também admirava Comte profundamente e se sensibilizara com a amável lembrança de seu nome. Nísia também envia uma doação em dinheiro a Comte, pedindo-lhe que essa ajuda de custo fosse registrada anonimamente.⁶⁷ No dia seguinte, o pensador francês reafirma sua solidariedade para com os sentimentos de Nísia a respeito da perda irreparável de sua mãe e envia anexo um recibo relativo à doação, que ele via como um exemplo das “raras mas decisivas proteções femininas que já secundam o advento da religião universal”. Ao final, envia suas homenagens e agradecimentos a Lívia.⁶⁸ Em 18/04/1857, Nísia expressa sua insatisfação por não ter conseguido encontrar-se com Comte por um mês, em virtude da mudança dela e da filha para um novo apartamento. E confessa seu desapontamento por ter recebido uma visita de Comte quando ela e Lívia não estavam em casa. Comunica também sua visita ao túmulo de Clotilde de Vaux, no

⁶⁵ Comte, A. *Sept lettres inédites d'Auguste Comte a mme. Nisia Brasileira. Distribution spéciale (100 exemplaires)*. Rio de Janeiro: Au Siège Central de l'Apostolat Positiviste du Brésil, 1888, pp. 5-6. Preferimos citar as cartas de Comte a partir de sua versão original e não na versão organizada por Duarte. Essas cartas se encontram também em Comte, A. *Lettres d'Auguste Comte à divers. Publiées par ses Exécuteurs Testamentaires (1850-1857)*. Tome I – Deuxième partie. Paris: Fonds Typographique, 1904, pp. 351-8.

⁶⁶ Comte, A. *Sept lettres inédites d'Auguste Comte a mme. Nisia Brasileira. Distribution spéciale (100 exemplaires)*. Rio de Janeiro: Au Siège Central de l'Apostolat Positiviste du Brésil, 1888, pp. 7-8.

⁶⁷ Duarte, C. Lima (Org.). *Cartas: Nísia Floresta e Augusto Comte*. Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, 2002, p. 73.

⁶⁸ Comte, A. *Sept lettres inédites d'Auguste Comte a mme. Nisia Brasileira. Distribution spéciale (100 exemplaires)*. Rio de Janeiro: Au Siège Central de l'Apostolat Positiviste du Brésil, 1888, p. 9.

aniversário de sua morte.⁶⁹ No mesmo dia, Comte responde, reconhecendo as justificativas de Nísia para as poucas visitas e testemunhando sua emoção diante da homenagem espontânea feita por ela à sua musa inspiradora. Para ele, tratava-se da primeira comemoração feminina para a sua “angélica” Clotilde. E encerra a carta enviando homenagens afetuosas a Lúvia.⁷⁰

A fase seguinte do intercâmbio dos missivistas é marcada por desentendimentos entre Nísia e Comte. Nessa fase, ela assume posições que desagradam Comte e recorre à tática bajulatória de escrever um poema em homenagem a Clotilde de Vaux para preservar a amizade com ele. Assim, em 23/05/1857, Nísia manifesta seus sentimentos pelo falecimento do senador Vieillard, “amigo e servidor zeloso” de Comte.⁷¹ E acrescenta que experimentou satisfação ao saber que seu último ato de vontade tinha sido “firme e conseqüente até perto da morte”, tornando sua memória digna da “sábua doutrina” proclamada por Comte. Esse último ato de vontade era, conforme indicamos em nota acima, ser enterrado sem cerimônia religiosa. Nísia termina reiterando seu profundo devotamento e o de sua filha a Comte.⁷² No dia seguinte, ele responde, agradecendo pelas condolências relativas à morte do

⁶⁹ Duarte, C. Lima (Org.). *Cartas: Nísia Floresta e Augusto Comte*. Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, 2002, pp. 79-80.

⁷⁰ Comte, A. *Sept lettres inédites d'Auguste Comte a mme. Nisia Brasileira. Distribution spéciale (100 exemplaires)*. Rio de Janeiro: Au Siège Central de l'Apostolat Positiviste du Brésil, 1888, pp. 11-2.

⁷¹ Narcisse Vieillard (1791-1857) foi um político francês, que atuou como senador da república e preceptor de Napoleão-Luís Bonaparte, irmão mais velho de Napoleão III. Participou das guerras napoleônicas como oficial de artilharia. Foi deputado bonapartista entre 1842 e 1846 e deputado pelo partido democrático entre 1848 e 1851. Apoiou ativamente a candidata de Luís Napoleão Bonaparte, tendo participado da preparação do golpe de estado de 02/12/1851. Sua expectativa, bem como a de Comte, era a de que, depois do golpe, a França se tornaria uma república positivista. Isso, porém, não aconteceu. Tornou-se senador em 1852, desde então afastando-se progressivamente do regime, tendo sido o único senador a votar contra o restabelecimento do império. Segundo Gouhier, Comte o considerava um positivista ao menos de intenção e censurou vivamente sua instrução testamentária no sentido de ser enterrado sem cerimônia religiosa, o que foi cumprido pelos responsáveis (Gouhier, H. Émile Littré et la Philosophie. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 125e année, n. 4, 1981, pp. 612-613).

⁷² Duarte, C. Lima (Org.). *Cartas: Nísia Floresta e Augusto Comte*. Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, 2002, p. 84.

único homem que o tinha seguido desde o início de sua carreira. Na opinião de Comte, o positivismo tinha perdido “seu único patrono oficial, íntegro e perseverante, embora incompleto e fraco”. E lamenta que o enterro de Vieillard sem ritual religioso tenha sido uma manifestação puramente negativa, pouco conforme ao espírito do s. XIX. No caso do senador, o culto mais caduco seria preferível à ausência de qualquer culto. E confessa não ter dormido na noite que se seguiu ao enterro, padecendo de uma febre violenta, embora não estivesse doente materialmente.⁷³ Depois desse primeiro desentendimento, não muito grave, Nísia permaneceu em silêncio por algum tempo. Mais tarde, em 10/07/1857, ela escreve a Comte para pedir-lhe desculpas por não tê-lo visitado e por não ter respondido a uma carta em que ele lhe pedia um favor. Como justificativa, informa que teve problemas de saúde durante um mês.⁷⁴ A carta de Comte pedindo um favor não consta da lista das sete conhecidas e publicadas. Todavia, segundo Duarte, nela Comte tinha solicitado a Nísia uma carta de apresentação para o Dr. L. A. Segond, um seu discípulo que ia viajar ao Brasil. O documento teria sido endereçado ao Dr. Henrique de Medeiros, cunhado de Nísia.⁷⁵ Em 22/08/1857, em nova carta, ela faz um eloquente apelo a Comte para que procure a ajuda dos “primeiros médicos”, combatendo assim mais adequadamente sua doença. E recorre à memória de Clotilde de Vaux para que ele aceite o apelo. Expressa ainda sua fé no Grande Criador, para que não tire a vida de Comte tão cedo.⁷⁶ Em 24/08/1857, ele responde, caracterizando a carta de Nísia como

⁷³ Comte, A. *Sept lettres inédites d'Auguste Comte a mme. Nísia Brasileira. Distribution spéciale (100 exemplaires)*. Rio de Janeiro: Au Siège Central de l'Apostolat Positiviste du Brésil, 1888, pp. 13-4.

⁷⁴ Duarte, C. Lima (Org.). *Cartas: Nísia Floresta e Augusto Comte*. Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, 2002, p. 88.

⁷⁵ Duarte, C. Lima (Org.). *Cartas: Nísia Floresta e Augusto Comte*. Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, 2002, p. 90.

⁷⁶ Duarte, C. Lima (Org.). *Cartas: Nísia Floresta e Augusto Comte*. Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, 2002, pp. 91-2.

“muito afetuosa, mas pouco judiciosa”. Nesse texto, o mais longo de todos, Comte explica por que não se submetia aos médicos e alega que, apesar de sua magreza, sua saúde estava em recuperação, devendo voltar à normalidade em setembro. E afirma que a invocação a Clotilde, feita por Nísia em apoio a um conselho perigoso, era mais cega ainda, pois sua musa tinha sucumbido não à doença, mas a seus dois médicos.⁷⁷ Para que tenhamos uma ideia da extensão do desentendimento, basta lembrarmos que os “primeiros médicos” ou especialistas parisienses, cujo tratamento Comte recusou, apesar do conselho de Nísia, praticavam segundo ele uma medicina analítica e materialista, voltada apenas para o corpo. Em oposição a isso, Comte defende uma medicina sintética e espiritualizada, voltada para o ser humano como um todo. De acordo com ele, a sociedade é um grande organismo e os positivistas estão investidos de uma missão médica para com o coletivo. Mas essa medicina pública, da qual todos devem participar, deve ser complementada por uma medicina privada, que Comte praticou sob a forma de automedicação. Durante a doença de Clotilde de Vaux, p. ex., Comte tentou medicá-la por conta própria, opondo-se à presença dos médicos e deflagrando uma verdadeira batalha contra a família da moça, que pensava de maneira diferente.⁷⁸ Como se não bastasse isso, a menção feita ao “Grande Criador” também deve ter incomodado Comte, cuja religião é sem Deus e sem Cristo, voltada exclusivamente para a “Humanidade”. Essa menção revelava claramente a posição metafísica da brasileira e seu afastamento em relação à doutrina positivista. Em 28/08/1857, Nísia tenta superar o desentendimento, enviando a Comte uma eloquente homenagem a

⁷⁷ Comte, A. *Sept lettres inédites d'Auguste Comte a mme. Nisia Brasileira. Distribution spéciale (100 exemplaires)*. Rio de Janeiro: Au Siège Central de l'Apostolat Positiviste du Brésil, 1888, pp. 14-7.

⁷⁸ Ver, a respeito do tratamento de Clotilde, Rouvre, Charles de. *L'amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux*. Paris: Calmann-Lévy, 1920, Chap. VIII, pp. 281 ss.

Clotilde.⁷⁹ A estratégia parece ter surtido efeito, pois, em 29/08/1857, Comte responde, dizendo-se emocionado pela primeira homenagem feminina feita à sua musa. E afirma que a “tocante composição” de Nísia seria guardada na gaveta que contém apenas a “correspondência excepcional”.⁸⁰ Essa foi a última carta de Comte a Nísia, pois ele faleceu em 05/09/1857.

Como podemos ver, a correspondência entre ambos confirma a existência de divergências mais ou menos sérias nas ideias de ambos. Embora as convergências entre as ideias deles não sejam mencionadas, sabemos que elas existiam também e ofereciam fortes motivos para que eles tentassem manter o relacionamento. Com base nisso, podemos perceber tanto os interesses estratégicos de cada um como as respectivas táticas utilizadas no sentido de preservar a amizade em detrimento dessas divergências. Isso confirma também a avaliação de Lins, segundo a qual Comte sabia que Nísia nunca seria uma positivista completa e por isso concentrava suas esperanças em sua filha Lívia, mais jovem e de espírito mais aberto à sua doutrina. As deficiências da brasileira provavelmente apresentariam analogias com as de seu seguidor “incompleto” Vieillard. Esse simples fato compromete a validade da apropriação de Nísia feita pelos positivistas brasileiros, que contribuíram para divulgar entre nós uma imagem não muito adequada de seu pensamento.

Depois da análise acima, relativa à troca de cartas entre Nísia e Comte, que nos esclarece sobre a atmosfera do relacionamento de ambos, podemos agora fazer uma comparação mais detalhada de suas respectivas ideias. Começamos pelos pontos de convergência mais evidentes, não mencionados na troca de cartas. Dentre eles, destaca-se, em primeiro lugar, a concepção da mulher e sua função na sociedade, certamente a mais importante das

⁷⁹ Duarte, C. Lima (Org.). *Cartas: Nísia Floresta e Augusto Comte*. Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, 2002, p. 98.

⁸⁰ Comte, A. *Sept lettres inédites d'Auguste Comte a mme. Nisia Brasileira. Distribution spéciale (100 exemplaires)*. Rio de Janeiro: Au Siège Central de l'Apostolat Positiviste du Brésil, 1888, pp. 17-8.

aproximações que podem ser feitas entre Nísia e Comte. A mulher é, para os dois, a guardiã amorosa do lar e a regeneradora do marido. Daí a necessidade de cultivar adequadamente o seu espírito, para que ela cumpra com propriedade as tarefas ligadas à tríade filha/esposa/mãe. A educação inicial das crianças fica a cargo da mãe, no aconchego do lar. Nessa perspectiva, Nísia e Comte valorizam a amamentação materna.⁸¹ Não é à toa que a única referência mais explícita que ela faz às ideias que partilha com Comte, em *Um passeio no Jardim de Luxemburgo*, tem a ver com a importância por ele conferida ao desenvolvimento das faculdades intelectuais e emocionais da mulher, para que a mesma possa desempenhar um papel fundamental no progresso da civilização. E Nísia acrescenta que o projeto de melhoramento para o Brasil, discutido pelos três interlocutores, se baseava no mesmo princípio defendido pelo fundador do positivismo.⁸² Nísia e Comte também se aproximam na questão do altruísmo, ponto bem destacado por Rosa. Conforme nossa brasileira, a mulher deve ser educada no altruísmo para se tornar verdadeiramente útil para a sociedade e para a humanidade. No caso de Comte, sabemos que o lema fundamental da religião positivista é *viver para outrem*. Tendo em vista que o altruísmo é, segundo Rosa e com quem concordamos, a base dos utilitarismos dos dois autores, eles também se aproximam neste ponto. Todos esses aspectos se enquadram num projeto mais amplo, compartilhado por Nísia e Comte, de regeneração moral da sociedade, em que o altruísmo e a religião desempenham um papel essencial. Por esse motivo, não concordamos com Rosa, para quem Nísia e Comte diferem porque ela é sobretudo uma humanista e ele é sobretudo um cientificista.

⁸¹ Embora não tenhamos encontrado menção direta a essa questão nas obras de Comte por nós consultadas, Mary Pickering relata que, à sua amiga Isabelle Fili, que lhe pediu aconselhamento a respeito de recorrer ao aleitamento materno ou a uma ama de leite, Comte recomendou o primeiro (Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2009, Vol. III, p. 456).

⁸² Floresta, N. Uma passeggiata al giardino di lussemburgo. In: *Scintille d'un'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859, pp. 80-1.

Embora apareça com muito mais destaque na obra de Comte do que na de Nísia, a ciência se apresenta em Comte como um elemento auxiliar no projeto maior de regeneração moral da sociedade, que se encaixa mais adequadamente numa visão humanista do mundo, semelhante nesse ponto à de Nísia. Podemos, portanto, dizer que ambos adotam a fórmula do amor como princípio, da ordem como base e do progresso como fim.

Além disso, com respeito às ideias sobre a mulher, Nísia e Comte passaram por evoluções análogas em suas vidas pessoais. Com efeito, ao traduzir o livro de Sophia, Nísia começou sua carreira intelectual posicionando-se ao lado de um feminismo liberal radical. Sua vida pessoal na época, ao separar-se unilateralmente do marido e unir-se a um estudante de direito, confirma na prática esse mesmo feminismo. Mas, com o tempo, Nísia passou a defender teoricamente uma posição mais conservadora em relação à mulher, aproximando-se do patriarcalismo tradicional. E sua postura de viúva respeitável acompanhada pela filha, depois que deixou a direção do Colégio Augusto e começou a viajar pela Europa, também revela uma tentativa de atenuação desse feminismo. Podemos dizer que, nessa época, ela ilustrava, conscientemente ou não, o conceito positivista de *viuvez eterna*, que Comte considera o complemento final da verdadeira monogamia. Para ele, o casamento positivista é destinado a aperfeiçoar o coração humano e, no caso da morte de um dos cônjuges, tem como consequência natural a viuvez voluntária do sobrevivente. Essa viuvez voluntária oferece todas as vantagens da castidade, evitando a exposição aos graves perigos morais do celibato.⁸³

Comte, de seu lado, numa primeira fase de sua vida, afirma que os homens dominaram as mulheres através da lei do mais forte, considerando-as autênticos brinquedos destinados ao uso e

⁸³ Comte, A. *Système de Politique Positive. Tome Premier, contenant le Discours Préliminaire, et l'Introduction Fondamentale*. Paris: Dunod, 1880, pp. 238-9.

ao prazer masculinos. Com essas ideias, ele revela ter sofrido inicialmente a influência do feminismo que surgiu durante a Revolução de 1789, através dos trabalhos de Wollstonecraft e Condorcet.⁸⁴ Mesmo assim, costumava combater a solidão buscando o serviço de prostitutas, numa tentativa de criar um modo de vida pouco convencional. Em 1817, apaixonou-se por uma pianista italiana mais velha que ele, chamada Pauline. Foi seu primeiro caso romântico, que lhe proporcionou muita felicidade. O fato de a pianista ser casada e ter uma filha só aumentaram a sua satisfação, pois começou a ver a si mesmo como um jovem rebelde. Ficou maravilhado quando a engravidou, afirmando que sua posição estava assumindo um caráter bem mais grave e interessante.⁸⁵ E mesmo quando o amor entre os dois feneceu, ele ajudou Pauline a cuidar da filha de ambos, que era doente. Comte achava que devia ajudar a pianista italiana porque as mulheres já tinham sofrido muito por culpa dos homens e ele se sentia particularmente obrigado a compensar pelas ofensas produzidas pelo sexo masculino.⁸⁶ O relacionamento de Comte com Anne Caroline Massin (18023-1877), uma mulher inteligente, bonita e culta, também foi bastante heterodoxo para os padrões tradicionais. De acordo com declarações dele mesmo, na *Adição Secreta* ao seu testamento, Comte a conheceu quando era prostituta, pagando pelos serviços dela, quando podia, por um período de seis meses. Depois disso, perderam contato por um ano, até que ele a reencontrou dirigindo um gabinete de leitura. Retomaram então o relacionamento e passaram a viver juntos, até que um dia, quando jantavam num restaurante, Massin foi abordada por um policial, que ameaçou prendê-la por não ter feito

⁸⁴ Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. I, 1993, pp. 144-6.

⁸⁵ Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. I, 1993, pp. 56-7.

⁸⁶ Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. I, 1993, p. 144.

o exame médico obrigatório para prostitutas. Para salvá-la da prisão, Comte foi contra a opinião de seus pais e se casou com ela. O casamento, marcado por constantes atritos decorrentes do conflito de duas fortes personalidades, durou de 1824 a 1842, quando se separaram definitivamente.⁸⁷ A experiência de Comte no casamento com Massin e suas concepções crescentemente conservadoras sobre a sociedade levaram-no a mudar sua atitude para com as mulheres. Ele chegou à conclusão de que a paz doméstica no casamento só seria possível se houvesse uma unidade de direção. Embora a base dessa unidade pudesse ser fornecida por uma mulher superior, casada com algum homem sem as devidas qualidades, tal não seria possível no caso de Comte. Homens de mérito, como ele, não precisavam de mulheres dotadas de inteligência e bom gosto como esposas. Até mesmo uma mulher muito inteligente e refinada não passava de um homem de segunda classe, embora tivesse muito mais pretensões. Um homem de mérito deveria escolher como esposa uma mulher com certa mediocridade intelectual e um caráter decente, disposta a submeter-se voluntariamente à sua superioridade moral. Acima de tudo, o homem de mérito deveria evitar uma mulher que lhe fosse igual, pois ela se tornaria seu mais direto oponente. Assim, por volta de 1825, Comte adotou uma posição mais tradicional em relação aos sexos, aproximando-se da ideologia conservadora de sua época. A partir de então, ele pareceu mais próximo de Rousseau, que anteriormente tinha denunciado por submeter as mulheres à dominação masculina. Comte passou a denegrir as mulheres independentes e francas, atacando sua moralidade. Seguindo o imaginário da sociedade patriarcal francesa, ele começou a valorizar as mulheres dependentes, adoradoras do marido e capazes de autossacrifício, consideradas verdadeiros anjos. A individualidade da mulher não importava mais. Agora, o

⁸⁷ Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. I, 1993, pp. 315 ss.

que contava era seu papel de educadora carinhosa e o apoio dado ao marido.⁸⁸ Foi quando tinha essas ideias que conheceu e interagiu com Clotilde de Vaux, com quem teve uma relação platônica, pois ambos acreditavam que, mesmo depois de separados de seus respectivos cônjuges, eram obrigados a manter a fidelidade a eles. Nessa perspectiva, podemos dizer que Comte também se tornou um exemplo da viuvez eterna.

É claro que as circunstâncias e as motivações que levaram Comte e Nísia a desenvolver um tipo de conduta que vai do heterodoxo ao tradicional são diferentes em cada caso. Mesmo assim, eles revelam a existência de um solo comum na experiência de conviver com o outro sexo.

Essas aproximações e semelhanças, porém, são contrabalançadas por uma série de diferenças nas ideias de Nísia e Comte, que vão desde a maneira de conceber o projeto geral de regeneração da sociedade até a política de implementação do mesmo. Realmente, Comte pretende regenerar moralmente a sociedade francesa para superar a crise provocada pela Revolução de 1789, ao passo que Nísia pretende superar as influências maléficas do colonialismo lusitano no Brasil recém independente, para encaminhar o país mais adequadamente à civilização. Temos aqui situações diferentes que implicam em projetos e implementações diferentes. Assim, embora o amor constitua um princípio comum aos dois autores, a “ordem e o progresso” buscados por Nísia para o nosso país não coincidem exatamente com a “ordem e o progresso” buscados por Comte para a França e a Europa. Duarte parece ter razão aqui, ao afirmar que Nísia faz uma leitura pessoal do positivismo, no que diz respeito à ideia de ordem e progresso e à valorização da mulher na tríade esposa/mãe/filha. Na verdade, Nísia assume em seu projeto para o Brasil uma postura mais conservadora do que Comte em relação

⁸⁸ Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. I, 1993, pp. 326-7.

ao seu projeto para a França e a Europa. Poderemos chegar a essas conclusões se levarmos em conta alguns dos principais aspectos ligados à implementação dos respectivos projetos, como, p. ex., o sistema educacional para a mulher, as concepções de *utilitarismo*, o problema das operárias da época, a defesa do regime republicano, a questão da escravidão, o problema da prostituição, o lado negativo do celibato clerical, a questão do colonialismo e a concepção da função da medicina. Veremos que alguns desses aspectos sugerem a influência de Comte, mas, em sua maioria, eles revelam a independência de Nísia em relação ao positivismo.

O primeiro aspecto está ligado ao sistema educacional que cada um propõe para a mulher. Ambos concordam em que a educação feminina constitui um ponto importante no projeto de regeneração moral da sociedade, mas possuem concepções diferentes a respeito do assunto. No caso de Nísia, a educação por ela proporcionada a suas alunas no Colégio Augusto envolvia uma formação predominantemente humanística, em detrimento da científica. E o catolicismo era a religião oficial ensinada zelosamente às alunas. Para exercer a atividade docente, Nísia não fez restrição à atuação feminina, uma vez que ela própria, além de diretora, foi professora de diversas matérias no colégio. E, apesar de denunciar as condições miseráveis das mulheres pobres brasileiras, ela apenas propôs para elas a criação da já mencionada “classe pública de operárias em toda sorte de trabalhos”, sem reconhecer o direito delas a uma educação mais elaborada, como a do Colégio Augusto. Quanto a Comte, que não fundou nem trabalhou em colégio, ele propõe dois estágios para a educação. O primeiro vai do nascimento à puberdade, tendo como base o treinamento estético e físico; o segundo vai da puberdade à adolescência, tendo como base conferências públicas sobre as ciências, cobrindo um extenso campo que vai da matemática à sociologia. Para completar a regeneração moral da sociedade francesa, Comte prescreve que o sistema de educação geral destinado aos proletários seja estendido aos dois sexos. A única

educação restrita aos homens é a profissional, que deve resultar de uma prática judiciosa sucedendo a uma base teórica sábia. As mulheres devem ter, como os filósofos, a mesma educação que os proletários. Além disso, contra Condorcet, Comte pensa que a educação deve ser separada para cada sexo.⁸⁹ E afirma que o sistema educacional positivista deve ser confiado a homens destacados, encarregados da função de ensinar aos dois sexos. Com isso, esses homens serão esclarecidos, pela experiência, a respeito da diversidade didática decorrente da diferença natural dos auditórios, sem contudo alterar a homogeneidade dos métodos e das doutrinas. Ao reconhecer a dignidade dos estudos femininos, o caráter intelectual e moral dos funcionários filosóficos se aprimorará. Eles se desviarão das especialidades ociosas e se restringirão às visões de conjunto. A subordinação fundamental do espírito ao coração se tornará mais familiar para esses homens destacados, ao frequentarem simultaneamente as naturezas mais racionais e as mais sentimentais.⁹⁰ Confirmando a posição privilegiada dos homens na atividade de ensino ligada ao sistema positivista, Comte também afirma que as mulheres e os proletários não podem nem devem se tornar doutores, embora todos tenham necessidade de compreender o espírito e a marcha da doutrina universal, de modo a exigir de seus chefes espirituais uma suficiente preparação lógica e científica, sobre a qual repousa o ofício sistemático do sacerdócio.⁹¹

Comparando as duas propostas pedagógicas, vemos que Nísia e Comte concordam sobretudo na separação dos sexos na

⁸⁹ Comte, A. *Système de Politique Positive. Tome Premier, contenant le Discours Préliminaire, et l'Introduction Fondamentale*. Paris: Dunod, 1880, pp. 250-1.

⁹⁰ Comte, A. *Système de Politique Positive. Tome Premier, contenant le Discours Préliminaire, et l'Introduction Fondamentale*. Paris: Dunod, 1880, p. 252.

⁹¹ Comte, A. *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle em onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'Humanité*. Reprodução do texto de l'édition originale du Catechisme positiviste, Paris, chez l'auteur, 1852, p. 41. Disponível em <http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/catechisme_positiviste/catechisme_positiviste.pdf>. Acesso em janeiro de 2015.

escola. Nos demais aspectos, os dois divergem de maneira significativa. Diferentemente de Comte, Nísia não enfatiza o conhecimento científico na grade curricular, adota o catolicismo como religião oficial do estabelecimento, admite que a mulher exerça funções pedagógicas e não associa o ensino feminino ao dos proletários. Nessa perspectiva, não concordamos com a interpretação de Rosa, para quem os colégios de Nísia sofreram a influência de Comte, mesmo que ela não tenha aderido à religião da humanidade. Rosa afirma ainda que o objetivo de Nísia era a formação de “matronas esclarecidas”, com base num diálogo entre os valores cristãos e a religião da humanidade. Ora, por um lado, podemos admitir que nossa brasileira estava de fato interessada na formação do que chamaríamos “esposas esclarecidas”, para evitar o tom desnecessariamente depreciativo da expressão “matronas esclarecidas”. Por outro, contudo, achamos difícil aceitar que essa formação seria baseada num diálogo entre os valores cristãos e a religião da humanidade. Com efeito, essa última, enquanto fundada precisamente nos valores cristãos dos quais retira inspiração, não teria nada de novo a oferecer ao catolicismo ensinado no colégio administrado por Nísia. Qualquer semelhança entre esse catolicismo e a religião da humanidade depende sobretudo da inspiração que essa última extrai do primeiro. O catolicismo de Nísia e a religião comtiana da humanidade representam aqui um caso de coincidência de valores e não de influência de uma doutrina sobre outra. Nesse ponto, concordamos com Silva, para quem o Colégio Augusto não foi criado apenas para formar mães de família, além de certamente não ter incorporado os objetivos da religião da humanidade, que surgiu em 1851, treze anos após a fundação desse estabelecimento no Rio.

O segundo aspecto está ligado às respectivas concepções de utilitarismo. Esse último, embora tenha como base o altruísmo, é concebido de maneiras diferentes em Nísia e Comte. A autora que atribui uma perspectiva utilitarista à brasileira é principalmente Valadares, tendo sido posteriormente seguida por Duarte e Rosa.

Como vimos, Valadares alega que Nísia extraiu do positivismo e do utilitarismo as ideias de *utilidade*, de *igualdade entre a natureza masculina e a feminina*, da *atuação da mulher na esfera pública* e da *promoção da educação feminina*. Essa hipótese, porém, não sobrevive a uma análise mais detalhada. Se levarmos em conta o caso da obra teórica mais importante de Nísia, o *Opúsculo*, veremos que ali a palavra de *utilidade*, p. ex., aparece apenas quatro vezes, sendo que em todas elas é usada coloquialmente, sem conotação filosófica clara.⁹² A expressão *igualdade entre a natureza masculina e a feminina*, quando tomada no sentido mais restrito de *igualdade intelectual entre o homem e a mulher*, aparece uma vez no *Opúsculo* e está em concordância com o utilitarismo de Sophia, mas não com o positivismo, que valoriza sobretudo o coração feminino.⁹³ A noção de *atuação da mulher na esfera pública*, claramente ligada ao utilitarismo de Sophia, não é defendida por Nísia no *Opúsculo*, uma vez que ela prefere deixar a mulher restrita ao domínio do lar. Isso a aproxima do positivismo. Finalmente, a ideia de *promoção da educação feminina* está presente no conjunto do *Opúsculo*, mas não no sentido emancipador de Sophia e sim num sentido adaptado à situação do Brasil. Nísia, como sabemos, não pretende emancipar a mulher brasileira, mas apenas melhorar a sua educação, deixando-a restrita ao lar. Com isso, ela se aproxima de Comte, mas de maneira incompleta, uma vez que ele associa a educação feminina à dos proletários, tendo em vista uma mudança moralmente regeneradora de caráter radical nas sociedades francesa e européia. Essa situação em relação às expressões mencionadas por Valadares parece estender-se aos demais escritos de Nísia. O que vemos aqui é uma incorporação eclética de elementos provenientes de Sophia e

⁹² Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 90; 110; 117; 124.

⁹³ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 17.

talvez de Comte, mas com a finalidade específica de civilizar o Brasil.

Valadares ainda afirma que Nísia, ao incorporar conceitos positivistas e utilitaristas ao seu pensamento, assume uma posição ambígua na questão do determinismo biológico e ambiental. Segundo Valadares, como vimos, Nísia aceita a crença da época, segundo a qual a natureza humana é determinada pela história e pelo ambiente, mas recusa o determinismo biológico, ao negar que um indivíduo seja imperfeito só porque nasceu mulher. Além disso, Nísia percebe claramente que, dos três fatores deterministas considerados, o único que poderia ser modificado era o do ambiente social, através de uma educação adequada. Na verdade, a posição de Nísia não é ambígua aqui. Ela aceita não só o determinismo histórico e ambiental, mas também o biológico. Afinal de contas, ela reconhece que a mulher é biologicamente diferente do homem, sendo inclusive fisicamente mais fraca. Mas isso não significa que a biologia faça dela um ser intelectualmente inferior ao homem. Por esse motivo, Nísia acredita que, com a evolução histórica, a força física deixe de constituir elemento fundante para a dominação masculina, uma vez que a mulher possui tanta capacidade intelectual quanto o homem. Seguindo a dupla Poulain/Sophia, ela pensa que o espírito não tem sexo. Assim, embora seja mais fraca fisicamente, a mulher possui a mesma capacidade intelectual do homem e pode melhorar sua condição na sociedade através de uma educação mais adequada. Essa posição mais radical pode, porém, ter sido alterada pela incorporação, por parte de Nísia, de uma perspectiva altruísta inspirada em Fénélon, que a aproxima de Comte e a afasta dos utilitaristas britânicos. Com isso, ela e o fundador do positivismo se revelam sujeitos às críticas de Stuart Mill, que faz questão de diferenciar o seu utilitarismo daquele presente na perspectiva positivista. Mill afirma que o compromisso unilateral de Comte com o altruísmo leva a uma contradição, em que a felicidade de todos é obtida através do doloroso autossacrifício de cada um. Para

Mill, Comte defende uma forma extrema de altruísmo, que não leva em consideração o fato de que a satisfação das propensões egoístas de cada um constitui parte necessária da vida feliz e é favorável ao desenvolvimento de posturas benevolentes para com os outros.⁹⁴ Assim, a convergência entre Nísia e Comte nesse aspecto teria como efeito o distanciamento da brasileira em relação à perspectiva utilitarista de Mill e de outros pensadores britânicos, como Sophia e Wollstonecraft. Isso não significa que Nísia tenha sido diretamente influenciada por Comte, mas sim que ambos foram buscar esse altruísmo numa fonte comum. As semelhanças entre Nísia e o fundador do positivismo podem refletir não a influência dele sobre ela, mas sim a influência de um outro pensador sobre ambos. Esse pensador, ao que tudo indica, é Fénélon.

O terceiro aspecto está ligado à situação das operárias da época, que constituía uma preocupação para Nísia e para Comte. De acordo com ambos, as condições miseráveis que elas enfrentavam as incapacitavam para desempenhar adequadamente o papel social destinado à mulher. Mas, como vimos, Nísia propõe a criação de uma classe pública de operárias, que contribuiria não só para diminuir sua miséria, mas também para prepará-las em direção a um futuro melhor. Ela, como sabemos, está interessada em livrar o Brasil dos aspectos negativos de sua herança colonial, pavimentando-lhe um caminho para se tornar um país civilizado de acordo com alguns padrões europeus. Comte, de seu lado, está interessado numa reforma geral da sociedade, com base na contribuição da providência moral das mulheres, da providência intelectual do sacerdócio, da providência material do patriciado e da providência geral do proletariado. Para salvar a França dos efeitos negativos da Revolução de 1789, ele faz uma ligação entre a revolução popular e a revolução feminina. Como podemos ver,

⁹⁴ Stuart Mill, J. *Auguste Comte and Positivism*. 1865, pp. 50-3. Ebook disponível em <<http://www.gutenberg.org/files/16833/16833-h/16833-h.htm>>. Acesso em janeiro de 2015>.

esses projetos são diferentes e não há evidências de que o de Comte tenha influenciado o de Nísia. Na verdade, parece-nos mais provável que, na preocupação com a condição miserável das operárias, ela tenha sido influenciada por Michelet e não por Comte.

O quarto aspecto tem a ver com a defesa do regime republicano, ao qual Nísia e Comte são favoráveis. Mas a nossa brasileira, apesar de revelar inicialmente uma tendência republicana e federalista, acaba por conformar-se com a monarquia brasileira, assumindo uma posição pragmática em relação ao país. Além disso, suas posições políticas não foram claramente estabelecidas em seus escritos, embora possamos suspeitar que ela acreditava no poder e na necessidade do parlamento, seja no regime monárquico, seja no republicano. Comte, por sua vez, prega uma era positivista não apenas para a França, mas para toda a Europa, quando as nações se dividirão em pequenas repúblicas, caracterizadas pela harmonia entre os principais grupos: os industriais regenerados, que formariam o poder temporal, os filósofos positivistas, as mulheres e os operários, que formariam o poder espiritual. Os filósofos positivistas, que encarnam a razão, seriam auxiliados pelas mulheres, que encarnam os sentimentos, e pelos operários, que encarnam a atividade.⁹⁵ De acordo com Sandoval, Comte pensa que a Europa não deve ser um império, mas sim uma república, para que a associação dos povos seja livre e não forçada.⁹⁶ Podemos ver que as concepções políticas de ambos não são as mesmas.

O quinto aspecto está ligado à crítica que Nísia e Comte fazem à escravidão. Nísia, como vimos, se inspira inicialmente em Vieira para fazer sua crítica, em virtude da maior afinidade cultural

⁹⁵ Pickering, M. Le positivisme philosophique: Auguste Comte. *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2001-2, vol. 67, p. 64.

⁹⁶ Sandoval, T. U. L'idée d'Europe dans la politique positive d'Auguste Comte. *Philonsorbonne*, 3, 2008-2009, p. 52.

entre ela e o jesuíta. Sua posição, ao tratar do assunto pela primeira vez, foi emancipacionista. Mais tarde, quando vivia na Europa, passou para o abolicionismo, apesar de reconhecer que o término da escravidão no Brasil exigia muita prudência para não traumatizar o país. Além disso, como solução para o problema dos escravos libertos, preconizou uma política de domesticidade e branqueamento da população. Temos aqui duas fases no pensamento de Nísia sobre a questão e, em todas elas, vemos predominar uma moderação que tende ao conservadorismo. A posição de Comte, que não apresentamos anteriormente, não apresenta fases e pode ser resumida como segue. Embora aceite a escravidão como elemento indispensável na organização prática da sociedade durante a fase politeísta do estado teológico, Comte se posiciona enfaticamente contra a escravidão da era moderna, que, para ele, não estava em harmonia com o espírito da época. A escravidão antiga era um estado normal, resultante da guerra, ao passo que a escravidão moderna era simplesmente uma anomalia artificial. Na verdade, essa forma de escravidão era para Comte um crime monstruoso da civilização européia. A desculpa geralmente oferecida para a prática desse tipo de escravidão é que ela promove a civilização da raça escravizada, mas Comte argumenta que isso não resiste ao exame mais superficial e constitui uma tendência injuriosa para a causa da própria civilização.⁹⁷ De acordo com Ireland, com quem concordamos, os juízos de valor utilizados por Comte para avaliar a escravidão são claramente baseados em princípios católicos.⁹⁸ E a solução do fundador do positivismo para o problema da escravidão é, como sabemos, o apelo à domesticidade. Comparando as ideias de Nísia e Comte sobre esse

⁹⁷ Ver Comte, A. *The positive philosophy of A. Comte. Freely translated and condensed by H. Martineau. With an introduction by F. Harrison. In three volumes.* London: George Bell & Sons, 1896, Vol. III, p. 51; 226-7. Ver também Ireland, R. R. Auguste Comte's views on slavery. *The Journal of Negro Education*, v. 20, n. 4, Autumn, 1951, pp. 558-61.

⁹⁸ Ireland, R. R. Auguste Comte's views on slavery. *The Journal of Negro Education*, v. 20, n. 4, Autumn, 1951, p. 561.

tema, vemos que, na primeira fase do pensamento da brasileira, a influência de Comte parece ser reduzida, se levarmos em conta as semelhanças entre as ideias dela e as de Vieira. É verdade que ela já tinha realizado sua primeira viagem à Europa e assistido ao curso de Comte, mas não parece haver qualquer ligação com as ideias dele em *Páginas de uma vida obscura*, seu texto característico da fase emancipacionista. O uso de princípios católicos nas críticas que ela faz ao escravismo não parece decorrer da influência direta de Comte, mas sim de uma coincidência doutrinária entre as ideias dele e a postura emancipacionista vieiriana que ainda existia no Brasil da época. Além disso, o uso desses princípios católicos pode ser explicado pela existência de uma fonte comum às ideias de Nísia e de Comte, representada pelo pensamento de Fénelon, como já sugerimos e como veremos mais adiante. Já na segunda fase de seu pensamento, em escritos europeus como *Três anos na Itália*, Nísia assume uma posição mais claramente abolicionista e considera a escravidão um crime cometido pela civilização européia. Aqui, se levarmos em conta também a solução do problema da escravidão pela via da domesticidade, a influência de Comte se torna mais provável. Mas, levando em conta a postura moderada de Nísia em sua proposta de solução do problema para o Brasil, vemos que essa influência não parece ter sido muito grande. Podemos portanto dizer que, na sua crítica à escravidão, Nísia se aproxima de Comte inicialmente em virtude de uma coincidência doutrinária e posteriormente em virtude de uma provável – mas não muito significativa – influência das ideias dele.

O sexto aspecto ligado à implementação dos respectivos projetos de Nísia e Comte se refere às críticas de ambos à degeneração moral causada pela prostituição. Nísia, como sabemos, expressa a sua completa desaprovação em *O abismo sob as flores da civilização*. Comte, por sua vez, aparenta caminhar na mesma direção, mas com diversas nuances. De fato, ele argumenta que o regime positivo oferece às mulheres uma destinação social nobre, ao mesmo tempo pública e privada, plenamente conforme à

sua verdadeira natureza. Sem sair da família, elas devem, à sua maneira, participar do poder moderador com os filósofos e os proletários, renunciando, ainda melhor do que eles, a todo poder diretor, mesmo doméstico.⁹⁹ E nenhuma intimidade entre homem e mulher pode ser profunda sem concentração e sem perpetuidade. O instinto sexual só pode se tornar um meio poderoso de aperfeiçoamento sob uma constante e severa disciplina. A monogamia é o resultado do aperfeiçoamento histórico da instituição do casamento.¹⁰⁰ O positivismo torna a teoria do casamento independente de toda destinação física, representando esse liame fundamental como a principal base do aperfeiçoamento moral e, por conseguinte, como a base essencial da verdadeira felicidade humana, seja ela pública ou privada.¹⁰¹ Essas teses indicam claramente a incompatibilidade entre o regime positivo e a prostituição. E as já relatadas ações de Comte em seu relacionamento com Anne Caroline Massin ilustram, como veremos a seguir, sua visão da prostituição. A esse respeito, Mary Pickering nos informa que a dicotomia anjo/demônio era comum na imaginação cultural relativa à mulher em meados do s. XIX e que a tradição católica em que Comte foi educado exibia uma ambivalência semelhante para com a mulher, tendo a virgem Maria como símbolo de absoluta pureza e Eva como a fonte do mal. Para Pickering, Comte partilhou essa lógica binária de seu tempo.¹⁰² Essa biógrafa nos conta que Comte se casou com Massin provavelmente porque estava influenciado pela ideia romântica de reabilitar uma mulher decaída, embora também a amasse. Além

⁹⁹ Comte, A. *Système de Politique Positive. Tome Premier, contenant le Discours Préliminaire, et l'Introduction Fondamentale*. Paris: Dunod, 1880, p. 227.

¹⁰⁰ Comte, A. *Système de Politique Positive. Tome Premier, contenant le Discours Préliminaire, et l'Introduction Fondamentale*. Paris: Dunod, 1880, p. 237.

¹⁰¹ Comte, A. *Système de Politique Positive. Tome Premier, contenant le Discours Préliminaire, et l'Introduction Fondamentale*. Paris: Dunod, 1880, p. 240.

¹⁰² Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. I, 1993, p. 376.

disso, indo contra o desejo de seus pais e casando-se com uma prostituta numa cerimônia civil durante o regime fanaticamente católico de Carlos X, Comte encontrou uma nova maneira de desafiar ideias e normas sociais geralmente aceitas.¹⁰³ Mais tarde, porém, depois de separar-se dela, encontrou Clotilde de Vaux. Essa última se recusou fazer sexo com ele e se tornou seu anjo na Religião da Humanidade, o que motivou Comte a expressar seu ódio para com Massin, sua ex-esposa rebelde e atéia, retratando-a como a mulher pecaminosa que constituía uma ameaça à família e à sociedade patriarcal, representando o símbolo definitivo do mal no sistema positivo. Nessa época, a imagem da prostituta estava prontamente disponível para ele, através do livro *Da prostituição na cidade de Paris*, de Alexandre Parent-Duchâtelet, de 1836, que apresentou pela primeira vez a prostituição como um problema social necessitando regulamentação. Comte possuía ambos os volumes desse longo estudo, que talvez tenha servido para incendiar sua imaginação.¹⁰⁴ Se de fato Caroline Massin foi uma prostituta e Comte se casou com ela para salvá-la da prisão, como ele próprio afirma na *Adição Secreta* ao seu testamento, Pickering nos informa que se trata de uma questão controversa.¹⁰⁵ Mas não temos necessidade de discuti-la aqui. O que nos interessa mostrar é que o relacionamento de Comte com Massin ilustra muito bem a sua visão da prostituta como uma mulher desviada de sua função doméstica e vivendo em pecado, podendo, em alguns casos, ser redimida pela ação generosa de um homem de mérito. Como

¹⁰³ Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. I, 1993, p. 320.

¹⁰⁴ Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. I, 1993, p. 376.

¹⁰⁵ Ver, a esse respeito, a *Addition secrète au testament d'Auguste Comte*, in: *Testament d'Auguste Comte avec les documents qui s'y rapportent. Pièces justificatives, prières quotidiennes, confessions annuelles, correspondance avec Mme. de Vaux. Publié par ses exécuteurs testamentaires conformément à ses dernières volontés*. Seconde éd. Paris: Fonds Typographique de l'exécution testamentaire d'Auguste Comte, 1896, pp. 36 ss. Ver também Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. I, 1993, pp. 315 ss.

podemos ver, as ideias de Nísia e Comte se aproximam na questão da prostituição, mas não encontramos nos escritos da brasileira elementos que confirmem a hipótese de uma influência das ideias dele sobre as dela nesse ponto. Podemos estar diante de mais uma coincidência doutrinária, reflexo mais da atmosfera cultural da época, retratada no livro de Parent-Duchâtelet, do que da influência de um autor sobre outro.

O sétimo aspecto a ser considerado está no posicionamento contrário ao celibato do sacerdote, defendido por Nísia e Comte. Para ela, como vimos em *Três anos na Itália*, o celibato é uma coisa antinatural que prejudica o desenvolvimento do homem. Para Comte, o sacerdote deve obrigatoriamente casar-se para poder trabalhar sob a influência contínua da mulher. Mas é difícil dizer aqui se Nísia de fato foi influenciada por Comte ou apenas por ele, uma vez que Michelet, a quem ela confessa admirar, também se coloca contra o celibato dos padres. Além disso, Comte está fazendo uma proposta a respeito do modo de vida do sacerdote da Religião da Humanidade, enquanto Nísia está fazendo uma crítica ao modo de vida do sacerdote da religião católica. Assim, podemos estar aqui diante de mais uma mera coincidência doutrinária, refletindo dessa vez a existência de uma tendência contrária ao celibato clerical no s. XIX. Embora haja semelhanças, não há elementos suficientes para afirmar que Comte influenciou Nísia nesse assunto.

O oitavo aspecto ligado à implementação dos respectivos projetos de Nísia e Comte é o da crítica ao colonialismo. Em seus escritos brasileiros, como *Lágrima de um Caeté* e o *Opúsculo*, Nísia ataca o colonialismo lusitano como responsável pelos males do país. Em seus escritos europeus, ela ataca o colonialismo dos europeus em geral e recusa-lhes o direito de criticar o Brasil e seus problemas. Comte, por sua vez, afirma que, em suas relações com o resto da humanidade, o destino da Europa não é de dominar pelas armas ou de colonizar pela indústria. Segundo Sandoval, intérprete de Comte com quem concordamos, esse projeto seria

contraditório na sociedade ocidental e industrial, em que a exploração do homem pelo homem pode ser substituída pela dominação da natureza. O destino ocidental é o de ser a elite da humanidade. Com respeito às populações menos avançadas, a Europa está destinada a se comportar como um corpo devotado e não como uma casta ciumenta de seus privilégios.¹⁰⁶ Além disso, para Sandoval, a oposição entre *civilização* e *barbárie* é estranha a Comte. Ele desaprova a transplantação artificial da civilização ocidental às outras populações. Por esse motivo, ele rejeita a pretensa universalidade dos direitos humanos. Ele denuncia os preconceitos metafísicos que, levando a considerar um tipo imutável como absolutamente bom apesar da mudança de contexto, conduzem os homens civilizados a transportar para toda parte indistintamente e muitas vezes indiscretamente suas ideias, seus costumes e instituições. Para ele, a exportação cega do modelo ocidental só conseguiu semear perturbações perniciosas, desnaturando profundamente a marcha original das civilizações atrasadas.¹⁰⁷ Ora, o primeiro momento da crítica de Nísia ao colonialismo se dirigiu especificamente aos lusitanos. Essa crítica já aparece em *Lágrima de um Caeté*, escrito antes de sua primeira viagem à Europa, quando ela aparentemente teve o primeiro contato com o pensamento de Comte. Isso sugere que, nessa ocasião, ela ainda não tinha conhecimento da obra do pensador francês e não se baseou nele para criticar os lusitanos. E até mesmo o *Opúsculo*, que foi escrito após a primeira viagem, repete o espírito das críticas presentes em *Lágrima*, sem fazer qualquer referência a Comte, de modo que, nessa fase de seu pensamento, Nísia não parece ter sofrido a influência dele ao discutir essa questão. Nos escritos produzidos por ocasião da segunda viagem, as críticas de Nísia ao colonialismo se tornam

¹⁰⁶ Sandoval, T. U. L'idée d'Europe dans la politique positive d'Auguste Comte. *Philonsorbonne*, 3, 2008-2009, p. 62.

¹⁰⁷ Sandoval, T. U. L'idée d'Europe dans la politique positive d'Auguste Comte. *Philonsorbonne*, 3, 2008-2009, p. 63.

mais gerais e focalizam a Europa como um todo, podendo apresentar aqui alguma influência de Comte. Mas, se levarmos em conta a interpretação de Sandoval, veremos que ela e o positivista concordam no fato de que o colonialismo europeu está em contradição com os princípios da civilização autêntica. Mas eles discordam quando Comte coloca a Europa na posição de elite da humanidade e Nísia a vê como uma civilização decadente, destinada a dar espaço a países de futuro promissor, como o Brasil. Essa divergência envolve não obstante uma complexidade maior, pois a posição de Nísia em relação à Europa é ambivalente. Por um lado, ela a retrata como decadente e, por outro, ela a considera, conscientemente ou não, um modelo de civilização para o Brasil. E, enquanto vê a Europa como modelo, Nísia, segundo a perspectiva comtiana, estaria sendo vítima do preconceito metafísico de considerar o tipo europeu como absolutamente bom e transplantável a qualquer outro contexto cultural mais atrasado. Isso significa que as críticas de ambos ao colonialismo não são as mesmas e dependem de perspectivas diferentes, apesar de apresentarem algumas semelhanças casuais.

O nono aspecto está relacionado à concepção da função da medicina na sociedade. Nísia, em seus escritos, se refere pouco a essa disciplina. E, nos pontos em que isso acontece, ela não parece preocupar-se com necessidade de implantar uma medicina pública voltada para a sociedade como um todo, interessando-se apenas pela medicina privada. É verdade que ela revela preferência pela homeopatia, que se preocupa com o ser humano como um todo, mas não oferece indícios de que tenha estendido essa preocupação para a sociedade considerada como um organismo. E certamente ela não acredita na automedicação. Comte, de seu lado, conforme observamos anteriormente, pensa que a religião universal exige a disciplina da alma e do corpo, o que estende o domínio da moral à medicina. Essa última, para ele, em sua época, estava dominada por uma abordagem analítica e materialista, preocupada apenas com o corpo. Comte defende a necessidade de uma medicina

sintética e espiritualista, preocupada com o ser humano como um todo. A sociedade é um grande organismo e os positivistas têm a missão de cuidar do mesmo através de uma medicina pública adequada. E essa medicina pública é complementada por uma medicina particular, que Comte praticou sem sucesso sob a forma de automedicação. Nessa perspectiva, vemos que Nísia e Comte divergiam na concepção da função da medicina, que ele, diferentemente dela, encampou pela moral, além de ter estabelecido uma distinção entre a medicina pública e a privada. Nessa última, ele admitia a possibilidade de automedicação, coisa que levou Nísia a desaconselhá-lo em relação a isso, embora sem sucesso.

Até aqui, consideramos os principais aspectos ligados à implementação dos respectivos projetos de Nísia e Comte em relação à regeneração da sociedade, verificando as semelhanças e as diferenças entre os mesmos. Pudemos constatar que, no caso da crítica situação das operárias, das concepções de *utilitarismo*, da defesa do regime republicano, da crítica à prostituição, da crítica ao celibato, da crítica ao colonialismo e da concepção da função da medicina, as posições de Nísia e Comte apresentam semelhanças, é verdade, mas estão marcadas também por diferenças. Isso sugere que as semelhanças detetadas entre as ideias de ambos parecem ser decorrentes de coincidências doutrinárias refletindo o clima cultural da época e não de alguma real influência exercida pelo francês sobre a brasileira.

Isso posto, podemos, a partir desse ponto, discutir as diferenças efetivas entre os projetos de Nísia e Comte, representadas por certos “habitats metafísicos” que ele teria identificado nela e que precisariam ser superados para permitir uma adesão integral ao positivismo. Não sabemos ao certo que “habitats metafísicos” seriam esses, mas temos algumas pistas, indicadas por ocasião da exposição da interpretação de Nísia feita por Lins, que recapitularemos agora. Em carta a Laffitte de 30 de setembro de 1856, Comte informa ter lido o *Opúsculo* em

português e que isso lhe dava bons motivos para acreditar que Nísia teria condições de se tornar em breve uma positivista. Pouco tempo depois, na sua *Décima segunda confissão anual (Maddouzième Sainte-Clotilde)*, de 12 de outubro de 1856, Comte afirma ter tido contato direto com uma “nobre viúva brasileira” que apresentava, no coração, no espírito e no caráter, todos os indícios de uma preciosa discípula, desde que fosse possível transformar os seus hábitos metafísicos.¹⁰⁸ Menos de cinco meses depois, em março de 1857, Comte informa Audiffrent sobre a aquisição de “duas novas discípulas meridionais”, mãe e filha, “eminentemente pelo coração e suficientes quanto ao espírito”, com potencial para dirigirem um futuro salão positivista em Paris. No mês seguinte, Nísia visitou o túmulo de Clotilde de Vaux e dedicou a ela uma elegia eloquente que comoveu Comte. Essa rápida evolução, entre setembro de 1856 e abril de 1857, levou alguns intérpretes, como Pickering, a concluir que Nísia tinha aderido explicitamente ao positivismo pouco antes do falecimento de Comte.¹⁰⁹ Isso também levou os positivistas brasileiros a pensar orgulhosamente que Nísia, uma brasileira amiga pessoal de Comte, podia ser incluída em suas fileiras. Daí terem publicado, no país, das cartas de Comte a ela dirigidas.¹¹⁰ A análise mais detalhada dessas pistas nos mostra, contudo, que a alegada conversão de Nísia deve ser entendida *cum grano salis*. Com efeito, como vimos no trecho da carta a Audiffrent, que transcrevemos ao apresentar a interpretação de Ivan Lins, Comte inicialmente declara de fato a adesão de duas novas discípulas. Mas, em seguida, reconhece que uma delas, Nísia, dificilmente experimentaria uma conversão plena. Isso ficaria reservado apenas à filha Lívia, que assim poderia

¹⁰⁸ Comte, A. *Testament d'Auguste Comte avec les documents qui s'y rapportent*. Seconde éd. Paris: Fonds Typographique de l'exécution testamentaire d'Auguste Comte, 1896, p. 236.

¹⁰⁹ Ver Pickering, M. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol III, 2009, p. 455.

¹¹⁰ Ver Comte, A. *Sept lettres inédites d'Auguste Comte a Mme. Nísia Brasileira*. Rio de Janeiro: au Siège Central de l'Apostolat Positiviste du Brésil, 1888.

ajudar numa melhor adesão por parte da mãe. Parece-nos que, em sua leitura dessa carta, Pickering não leva em conta esse *caveat* de Comte, que vê em Nísia apenas uma discípula incompleta.

Ora, acreditamos que essa incompletude na conversão ao positivismo se explica, de acordo com o próprio Comte, pelos “hábitos metafísicos” de Nísia. Rosa, como vimos, levanta a hipótese de que esses “hábitos” de Nísia estavam em sua defesa dos direitos humanos e em seu cristianismo, baseado na crença em um Deus inatingível experimentalmente. Ao examinar os escritos de Nísia como um todo, esses dois pontos parecem ser realmente os mais importantes, capazes de justificar a avaliação do positivista Comte. E pensamos que atitude de considerar a Europa um modelo de civilização, como faz aparentemente Nísia, o que para ele envolve o hábito metafísico de criar um tipo ideal, como vimos acima, também poderia ser incluída na lista. Todavia, as referências que temos a respeito desse último ponto nos escritos de Nísia são insuficientes para que possamos fazer essa ilação. Por esse motivo, preferimos não levar esse aspecto em consideração na nossa discussão.

No que diz respeito à defesa dos direitos humanos, embora Rosa se baseie principalmente na informação equivocada de que Nísia fez uma “tradução livre” do texto de Wollstonecraft, podemos encontrar evidências corroboradoras na conduta e nos escritos da nossa brasileira. Com efeito, o simples fato de traduzir o texto de Sophia para o português já indica uma posição simpática em relação aos direitos femininos. Além disso, na dedicatória de *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, p. ex., Nísia afirma esperar que os acadêmicos brasileiros reconheçam que o sexo feminino é *digno de melhor sorte no país*.¹¹¹ Ora, isso sugere que ela, mesmo sendo apenas a tradutora do texto, acredita na existência de algo próximo aos direitos das mulheres. Em outros

¹¹¹ Floresta, Nísia. *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. In: Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local, s/d., pp. 11-2. Grifos nossos.

escritos, como o *Opúsculo*, p. ex., Nísia se refere a direitos humanos em pelo menos seis passagens. Na primeira, ela menciona a convicção do povo inglês sobre seus próprios direitos.¹¹² Na segunda, ela se refere aos direitos da rainha Elizabeth à consideração de seus concidadãos, em virtude de sua conduta como governante.¹¹³ Na terceira, ela menciona Wollstonecraft e outros autores que escreveram em defesa dos direitos do sexo.¹¹⁴ Na quarta, ela fala sobre o reconhecimento, por parte de D. Pedro I no grito do Ipiranga, dos direitos do povo brasileiro sofredor.¹¹⁵ Na quinta, ela contesta os direitos da nobreza francesa ao poder e a glória, que acabaram produzindo vícios e crimes.¹¹⁶ Na sexta e última, ela afirma os direitos iguais de todos os brasileiros à fruição dos bens distribuídos pelo governo e à consideração de seus concidadãos.¹¹⁷ Em quase todos esses casos, como podemos ver, Nísia reconhece, contra Comte, a existência de direitos humanos. O mesmo poderia ser dito de escritos posteriores de Nísia, que manteve neles algumas das teses de Sophia sobre os direitos da mulher. Tudo indica que, para a nossa brasileira, o direito fundamental da mulher é o de receber uma educação adequada à sua função na sociedade. Ora, isso poderia ter sido considerado um “hábito metafísico” por Comte, que não acredita em direitos humanos, atribuindo o seu aparecimento ao estágio metafísico. Para ele, só adquirimos consciência de nossos

¹¹² Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 22.

¹¹³ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 23.

¹¹⁴ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 29.

¹¹⁵ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 73.

¹¹⁶ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 118.

¹¹⁷ Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. 130.

direitos contra os outros quando eles exercitam seus direitos contra nós. A defesa de direitos individuais fora do domínio da mera consciência dos próprios direitos individuais exacerba o conflito. Só quando temos consciência do que devemos à nossa família e à nossa pátria é que surge o dever de gratidão pela colaboração das mesmas. Nesse momento, deixamos de alegar que algo é produto apenas de nosso trabalho. Os nossos deveres para com os outros ultrapassam os nossos direitos contra eles. Esse ponto marca uma real diferença entre as ideias de nossa brasileira e as de Comte.

No que diz respeito ao cristianismo de Nísia, sabemos que ela acreditava em um Deus Criador e em Cristo como encarnação divina destinada a redimir a humanidade de seus pecados. À primeira vista, essa posição pareceria corresponder mais à fase monoteísta do estágio teológico, que precede o metafísico na famosa lei comtiana dos três estados. Isso seria assim porque Cristo ainda surge aqui como uma divindade personificada, característica típica do estágio teológico. Todavia, em suas conversas com Nísia, Comte pode ter percebido que predominava nela a noção de *Deus* como ideia abstrata. Nessa perspectiva, Ele seria um poder abstrato que guia e determina os acontecimentos do mundo, característica típica do estágio metafísico, que, para Comte, constitui praticamente uma extensão do teológico. Daí a conclusão do pensador francês de que Nísia mantinha hábitos metafísicos. Não temos certeza se foram essas as razões que levaram o fundador do positivismo a avaliar a nossa brasileira desse modo, mas as pistas disponíveis apontam nessa direção.

O cristianismo de Nísia na verdade se confunde com o seu catolicismo, que ela e Comte concebem de maneiras bastante diferentes. Isso merece nossa atenção, para podermos marcar mais claramente a diferença entre ambos nessa questão. Nísia, embora critique alguns aspectos do catolicismo, como o celibato clerical, a confissão e os cerimoniais luxuosos, mantém-se fiel a essa religião e à sua crença no sobrenatural. No *Opúsculo*, como vimos, ela

chega inclusive a reclamar da má qualidade do ensino religioso no país, que precisaria ser melhorado não apenas quanto ao conhecimento adequado do catecismo, mas também quanto aos exemplos de conduta oferecidos pelos sacerdotes brasileiros. Comte, por seu lado, pensa que o catolicismo aponta na direção certa, mas sua perspectiva teórica é insuficiente para ajudar-nos a caminhar nessa mesma direção, devendo, portanto, ser substituído pelo positivismo, uma doutrina mais consistente e eficiente a esse respeito. Para ele, p. ex., o positivismo está mais de acordo com as tendências espontâneas do povo e das mulheres do que o catolicismo, estando assim melhor qualificado para instituir um poder espiritual.¹¹⁸ O positivismo ratifica, mais ainda do que o catolicismo, a experiência comum dos seres humanos, segundo a qual a felicidade individual e o bem estar público são mais dependentes do coração do que do intelecto.¹¹⁹ O fracasso político do catolicismo resultou da imperfeição de suas doutrinas e da resistência do meio social em que operou.¹²⁰ A tarefa do positivismo é recomeçar sobre uma base intelectual e social melhor o grande esforço do catolicismo, a saber, levar a Europa Ocidental a um sistema social de atividade pacífica e cultura intelectual, em que o pensamento e a ação sejam subordinados ao amor universal.¹²¹ As críticas de Comte ao catolicismo se dão nesse espírito, de tal modo que, apesar de rejeitá-lo e adotar uma religião universal sem crença no sobrenatural, ele mantém em sua doutrina vários aspectos desse mesmo catolicismo. Isso poderia sugerir a existência de uma afinidade entre Nísia e Comte nesse

¹¹⁸ Comte, A. *System of positive polity, or treatise on sociology, instituting the Religion of Humanity*. Paris: L. Mathias, & Carilian-Goeury and V^{of} Dalmont, 1851, p. 4.

¹¹⁹ Comte, A. *System of positive polity, or treatise on sociology, instituting the Religion of Humanity*. Paris: L. Mathias, & Carilian-Goeury and V^{of} Dalmont, 1851, p. 11.

¹²⁰ Comte, A. *System of positive polity, or treatise on sociology, instituting the Religion of Humanity*. Paris: L. Mathias, & Carilian-Goeury and V^{of} Dalmont, 1851, p. 70.

¹²¹ Comte, A. *System of positive polity, or treatise on sociology, instituting the Religion of Humanity*. Paris: L. Mathias, & Carilian-Goeury and V^{of} Dalmont, 1851, p. 72.

campo, mas o que importa aqui é a grande diferença entre ambos no que diz respeito à concepção de *religião*: para a brasileira, a crença no sobrenatural é fundamental; para o fundador do positivismo, essa crença pode ser dispensada. É verdade que, em *Itinerário de uma viagem à Alemanha*, Nísia se refere à “religião geral da humanidade”, mas tudo indica que ela está pensando no cristianismo enquanto tal e não na religião comtiana. Essa última parece possuir valor para a brasileira à medida que se inspira no cristianismo e não inversamente. Nossa interpretação pode ser reforçada por outra passagem de *Itinerário*:

O sentimento religioso é, sem contestação, a mais bela e mais santa expressão da alma para o Criador. *Sob qualquer forma por que se traduza*, esta expressão é sempre solene, quando parte de uma crença sincera.¹²²

Aqui, Nísia parece estar admitindo que o sentimento religioso sincero possui uma universalidade que ultrapassa as diferenças entre os diversos cultos. Essa universalidade está presente, assim, não apenas no cristianismo, mas em todas as manifestações de religiosidade autêntica, entre as quais encontramos a religião comtiana. Isso permite que Nísia permaneça ligada ao seu cristianismo entendido como “religião geral da humanidade”, mesmo quando avalia positivamente outras instâncias dessa mesma religião geral.

Parece que, na avaliação de Comte, os “hábitos metafísicos” de Nísia não eram graves a ponto de dificultarem uma plena adesão ao positivismo. Afinal de contas, ele a considerava “eminente pelo coração” e “suficiente quanto ao espírito”. E como Nísia se encontrava acompanhada pela filha Lúvia, que, na avaliação de Comte, admitia uma “incorporação completa” e poderia motivar a mãe nessa direção, a tarefa não lhe parecia tão

¹²² Floresta, Nísia. *Itineraire d'un voyage en Allemagne*. Paris: Firmin Didot Frères et Cie., 1857, p. 59. Grifos nossos.

difícil. Em virtude disso, como vimos, Comte considerava ambas adequadas para presidir um salão positivista em Paris e para divulgar suas ideias sobre a mulher no hemisfério sul. Depois da morte de Comte, porém, a ideia do salão não avançou e as conversões plenas de Lívia e Nísia ao positivismo nunca foram comprovadas. Em nossa avaliação, a conversão de mãe e filha não seria tão fácil assim. A defesa dos direitos humanos poderia ser substituída, de maneira relativamente fácil, pela defesa dos deveres dos seres humanos, coisa em que Nísia também acreditava. Mas a crença cristã, que envolvia a presença de conceitos metafísicos, dificilmente poderia ser substituída pela crença na religião da humanidade, desprovida de um Deus Criador e de um Cristo Redentor. Nesse ponto, concordamos com Lins: parece-nos claro que essa tentativa de conversão plena seria um empreendimento fadado ao fracasso, dadas as fortes crenças da brasileira. E acrescentamos que talvez a mesma coisa possa ser dita de Lívia, que, afinal de contas, foi educada segundo os princípios do mesmo catolicismo da mãe. Comte se revelou exageradamente otimista em relação à adesão completa de Nísia e da filha ao positivismo. As diferentes concepções de *religião* aqui envolvidas representam uma diferença marcante – e provavelmente insuperável – entre as ideias de ambos.

Essa diferença se torna mais forte ainda quando levamos em consideração a conduta de Nísia, toda ela revelando um caráter claramente emancipatório e independente, que vai muito além da mera educação adequada para o que Comte esperaria de uma esposa confinada ao lar. Nísia apresenta uma série de características criticadas pelo positivismo como inadequadas para uma mulher: sua atuação como empresária e educadora no Brasil, sua vida de viajante sustentada por rendas na Europa e, surpreendentemente, sua contribuição financeira para ajudar a sustentar o próprio Comte. É verdade que, como vimos em sua carta de agradecimento, ele recebe a doação como uma das “raras mas decisivas proteções femininas que já secundam o advento da

religião universal”. Mas alguma coisa está errada aqui, pois sabemos, que, para ele, a mulher deve ser sustentada pelo homem e que deve renunciar a qualquer herança. Todos esses aspectos estão em franca contradição com os princípios positivistas e afastam Nísia do modelo do anjo feminino concebido pelo pensador francês. Se nossa interpretação está correta, então a ligação da brasileira à doutrina comtiana não se deu de maneira completa e Duarte tem razão ao afirmar que ela decorreu sobretudo de uma apropriação do discurso nisiano para atender aos interesses positivistas.

Numa avaliação final das relações entre as ideias de Nísia e Comte, damos razão a Matthews, para quem o que mais atraiu Nísia em direção a Comte foi o papel regenerador da mulher, embora a nossa brasileira seja seletiva com respeito aos aspectos adotados do positivismo. E, na adoção desses aspectos, concordamos sobretudo com Duarte, para quem Nísia revela no máximo um “verniz positivista”, sem sofrer de fato uma influência efetiva de Comte. O que importa agora é caracterizar como surgiu esse “verniz positivista” sem recorrer à suposta influência que ele teria exercido sobre o pensamento dela.

Cabe aqui uma observação preliminar. É verdade que, se levarmos em conta a cronologia das obras de Comte e de Nísia, veremos que existe a possibilidade de ele ter influenciado o pensamento e a prática educacional dela. Com efeito, o filósofo francês publicou os volumes do *Curso de Filosofia Positiva* entre 1830 e 1842. O Colégio Augusto foi fundado em 1838, dentro do intervalo de tempo que possibilitaria a leitura dessa obra por parte de Nísia. Coisa semelhante acontece com os *Conselhos à minha filha* e o *Discurso que às suas educandas dirigiu Nísia Floresta Brasileira Augusta*, que vieram à luz respectivamente em 1842 e 1847. A *Lágrima de um Caeté* é de 1849, também enquadrando-se no intervalo de tempo relevante. O *Sistema de Política Positiva* de Comte saiu entre 1851 e 1854. E Nísia publicou sua principal obra em defesa da educação feminina, o *Opúsculo Humanitário*,

em 1853. Isso nos permite supor que ela tenha lido essas obras capitais de Comte antes ou durante a redação das sessenta e duas seções do seu *Opúsculo*, reforçando-se assim a hipótese da influência do fundador do positivismo sobre ela. O mesmo raciocínio se aplicaria aos textos que Nísia escreveu depois de 1853, principalmente no caso daqueles que apresentam maior aproximação com o positivismo, como *Itinerário de uma viagem à Alemanha*, *Cintilações de uma alma brasileira* e *Três anos na Itália*.

Mas, contra essa possibilidade, dois pontos merecem consideração aqui. Em primeiro lugar, embora o *Curso* contenha, de forma embrionária, algumas das ideias religiosas do *Sistema*, dificilmente a primeira dessas obras poderia ter influenciado as ideias de Nísia sobre moralidade e educação da mulher, em virtude de seu espírito eminentemente cientificista, característico da primeira fase do pensamento de Comte, que não encontra respaldo no pensamento da nossa brasileira. Em segundo lugar, Nísia parece ter entrado em contato com o pensamento de Comte apenas em 1851, quando assistiu a uma conferência dele sobre a história geral da humanidade. Isso nos permite supor que ela conhecia e se inspirou no *Sistema de Política Positiva* por ocasião da redação do *Opúsculo*. Valadares chega a dizer que não se trata de mera coincidência o uso da palavra *opúsculo* por parte de Nísia, tendo em conta que Comte teria publicado seus próprios *Opúsculos* bem antes de 1853.¹²³ Mas o problema é que Comte não aparece na lista dos autores mencionados por Nísia no *Opúsculo Humanitário*. Entre eles, destacam-se os nomes de Fénélon, Rousseau, Montesquieu, Wollstonecraft, Voltaire, Diderot, Condorcet, Michelet, etc. E os dois mais elogiados e até mesmo citados são Fénélon e Michelet. Se Comte tivesse exercido alguma influência mais marcante nessa época, ele provavelmente seria não apenas mencionado, mas também citado.

¹²³ Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares. S. Paulo: Cortez Editora, 1989, p. XXII.

E até mesmo a associação entre ele e Nísia através do uso da palavra *opúsculo*, proposta por Valadares, parece ser sobretudo uma coincidência. Com efeito, as primeiras obras de Comte, do período de 1819 a 1828, que tinham títulos independentes, foram republicadas em 1854, um ano depois do livro de Nísia, no Volume IV *Sistema* como um *Apêndice geral do Sistema de Política Positiva, contendo todos os opúsculos primitivos do autor sobre a filosofia social*. Aqui, a palavra *opúsculo* foi usada *depois* que o texto nisiano veio à luz. É verdade que essa republicação foi anunciada já em 1851, no *Prefácio* do Volume I do *Sistema*. Mas nessa ocasião a palavra *opúsculo* aparece na seguinte frase: “meus primeiros *opúsculos*, reimpressos ao final do presente tratado, etc.”¹²⁴ Como podemos ver, trata-se de uma menção inteiramente casual, não parecendo possuir destaque suficiente para ter inspirado o título do livro de Nísia. Esse destaque só apareceu em 1883, quando foram publicados postumamente esses mesmos textos, sob o título de *Opúsculos de filosofia social (1819-1828)*.¹²⁵ Aqui porém já estamos longe demais de 1853 para que a sugestão de Valadares seja plausível. Desse modo, podemos dizer que a cronologia das obras de Comte e Nísia sugere a possibilidade da influência do primeiro sobre a segunda, mas não oferece elementos para justificá-la adequadamente.

As considerações feitas até agora sugerem a hipótese de que as afinidades doutrinárias entre Nísia e Comte decorrem não da influência dele sobre ela, mas sim de uma fonte comum de inspiração. Eles são como dois ramos diferentes nascendo de um mesmo tronco, ou seja, o católico Fénelon, que, como vimos, não apenas oferece uma visão mais favorável à mulher em *Da educação das meninas*, mas também propõe a irmandade dos seres humanos e a necessidade do altruísmo em *As aventuras de Telêmaco* e *Sobre*

¹²⁴ Comte, A. *Système de politique positive, ou traité de sociologie, instituant la Religion de l'Humanité*. Tome Premier. Paris: Lib. Scientifique-Industrielle de L. Mathias, 1851, p. 7, grifo nosso.

¹²⁵ Ver Comte, A. *Opuscules de philosophie sociale (1819-1828)*. Paris: Ernest Leroux, 1883.

o amor puro. No caso de Nísia, como vimos, Silva mostra a influência de Fénélon sobre ela, destacando inclusive os capítulos de *Da educação das meninas* que provavelmente a inspiraram. Concordamos com essa hipótese, embora, como argumentamos acima, tenhamos uma visão diferente a respeito dos capítulos do livro de Fénélon que poderiam ter influenciado Nísia mais diretamente. E acrescentamos que, no *Discurso* proferido às suas alunas em 1847, num contexto eminentemente pedagógico, Nísia faz referência direta apenas a Fénélon como o educador que inspirava o seu trabalho no Colégio Augusto. No caso de Comte, argumentamos também que as ideias dele sobre a educação e o papel da mulher se aproximam daquelas de Fénélon sobre esse mesmo assunto. Mostramos igualmente a convergência de ambos pensadores franceses nas respectivas concepções de *amor* e *renúncia de si mesmo* como fatores indispensáveis à manutenção da coesão social e à promoção do progresso. A noção comtiana de *altruísmo* pode muito bem ter recebido inspiração nas doutrinas políticas defendidas por Mentor em *Aventuras de Telêmaco*. Assim, é em virtude dessa convergência que Nísia e Comte podem ser ligados à ideologia do patriarcalismo presente em Fénélon, conforme indicado por Rosa.

A nossa hipótese aponta para o fato de que, na verdade, o “verniz positivista” de Nísia era de fato um “verniz feneloniano” que ela e Comte possuíam em comum. Isso explica inclusive como puderam ambos experimentar uma proximidade ideológica, apesar das diferenças que marcavam suas posições. Nísia era uma católica fervorosa – embora um tanto heterodoxa – que via na moral cristã a solução para os males da sociedade e Comte, um “ateu tranquilo” que buscava nessa mesma moral uma base para reorganizar a sociedade. Nísia não conseguia conceber o catolicismo sem Cristo, mesmo que complementado pela ciência, ao passo que Comte só conseguia conceber o catolicismo sem Cristo e complementado pela ciência. Apesar dessa diferença fundamental, Nísia via nas doutrinas de Comte sobretudo os aspectos fenelonianos, deixando

de enfatizar os aspectos que a afastavam do fundador do positivismo. Além disso, ela pode ter projetado sobre Comte, inconscientemente, a admiração que sentia pelo marido falecido, uma vez que ambos possuíam o mesmo nome *Augusto*. Comte, por sua vez, via nela os mesmos aspectos fenelonianos que o inspiravam, sem enfatizar demais os “hábitos metafísicos” da brasileira, que ele considerava passíveis de superação. E talvez Comte tenha visto em Nísia um modelo exemplar da “viuvez eterna” que ele tanto admirava.

Tudo isso nos leva a concluir que a Nísia foi pouco influenciada por Comte. Não temos aqui um caso de duas almas irmãs, mas sim de duas almas “primas”. O máximo que ela pode ter adquirido a partir da convivência com o filósofo francês é um certo “verniz positivista”, marcado principalmente pela adoção de uma terminologia comtiana. Todavia, de acordo com nossa interpretação, isso corresponde mais propriamente a um “verniz feneloniano” expresso nessa mesma terminologia comtiana. Até as obras “mais positivistas” de Nísia, como *Um passeio no jardim de Luxemburgo*, em *Cintilações*, na opinião de Duarte, ou como *Três anos na Itália*, na opinião de Lins, apenas fazem referências elogiosas esparsas a Comte e às suas doutrinas inspiradas no catolicismo e em Fénelon, deixando de lado as diferenças nas respectivas visões de mundo. Em outras palavras, nessas obras, Nísia elogia e menciona os pontos de convergência, sem questionar nem mencionar as claras divergências entre suas ideias e as de Comte. Nessas condições, parece-nos muito difícil decidir qual das duas obras seria “mais positivista” que a outra. De qualquer modo, as teses positivistas de Nísia revelam semelhanças com as ideias de Comte apenas na visão moral de inspiração católica e nas teses fenelonianas a respeito da educação da mulher. A adoção, em alguns casos, da terminologia comtiana pode muito bem expressar essas afinidades sem implicar necessariamente uma influência doutrinária. As diferenças entre a visão de Comte e a da brasileira, que não são poucas, nunca são mencionadas nem levadas em

conta. A situação como um todo sugere muito mais a plausibilidade de nossa hipótese sobre uma origem feneloniana comum para as ideias de Comte e Nísia do que qualquer relação mais significativa, envolvendo a influência dele sobre ela. Isso não significa que Nísia não tenha extraído alguma inspiração de Comte, mas sim, reiteramos, que essa inspiração foi bem menor do que tradicionalmente se pensa.

Para finalizar nossa análise, pensamos ser válido acrescentar que o mesmo “verniz feneloniano” que encontramos em Nísia e Comte pode ser estendido a outros autores que também apresentam pontos de contato com ambos, como Rousseau e Michelet. O genebrino foi claramente influenciado por Fénélon e boa parte de sua visão da mulher pode ser ligada às ideias do educador francês. Michelet é um caso mais complicado, porque, em *Do padre, da mulher e da família*, ele faz críticas explícitas a Fénélon. Além disso, em outras obras suas que não consideramos aqui, ele revela uma posição misógina que certamente não agradaria Nísia. Segundo Carol Harrison, a *História da França* de Michelet celebra a Revolução de 1789 e o povo, identificando a Igreja Católica como seu principal e perpétuo antagonista. Além disso, ele identifica o catolicismo com as mulheres, que, ao invés de encarnarem virtudes abstratas, seguiam como escravas os ditames da Igreja. Já em *Do padre, da mulher e da família*, Michelet alertava seus conterrâneos sobre a tendência perigosa da mulher em direção à piedade sentimental e sobre a disposição dos padres em encorajá-las nisso. Em virtude disso, Michelet pensa que Deus mudou de sexo, num processo iniciado no s. XII com a castração de Abelardo e a proliferação de estátuas da Virgem nos altares das igrejas. Nesse catolicismo efeminado, a insípida sentimentalidade feminina venceu a austera razão masculina. Esse processo atingiu seu ápice no s. XIX, quando os cidadãos masculinos se emanciparam em relação aos reis e aos padres, ao mesmo tempo

em que se fortaleceu o império dos padres sobre as mulheres.¹²⁶ Em que pese a essas diferenças, o clima geral das considerações de Michelet sobre a mulher e sua função no casamento e na sociedade em *Do padre, da mulher e da família* está muito próximo da atmosfera católica que inspira Comte e pode ser associado sem maiores problemas a um “verniz feneloniano”. Para explicar a simpatia de Nísia em relação a Michelet, apesar da misoginia dele, levantamos aqui a hipótese de que ela conheceu mais de perto apenas obras como *Do padre, da mulher e da família* e *A mulher*. Por algum motivo que desconhecemos, ou talvez por não tê-los lido, ela não leva em consideração os textos mais explicitamente sexistas dele, como a mencionada *História da França*. De qualquer modo, as afinidades entre as ideias de Nísia e as de Rousseau, Comte e Michelet parecem ser mais adequadamente explicáveis pela influência comum que todos receberam de Fénelon. Isso resolve a questão de saber se teria sido Comte ou Michelet o autor que influenciou Nísia mais fortemente: nem um, nem outro.

¹²⁶ Harrison, Carol. Introduction, Section on secularization and romantic anticatholicism: Jules Michelet. In: Harrison, Carol. *Romantic catholics: France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*. Ithaca, N.Y.: Cornell Un. Press, 2014, sem número de página.

Nísia no contexto da filosofia brasileira

Para completar nosso estudo sobre Nísia Floresta, veremos agora como se localiza ela no contexto da história da filosofia brasileira do s. XIX, para depois passarmos a uma avaliação final de suas ideias e de sua importância. No contexto em questão, a obra de Nísia atravessa dois momentos diferentes. De acordo com nosso critério de localizar um pensador a partir da data de sua primeira publicação, vemos que ela inicia sua carreira filosófica no Período da Ruptura Iluminista, que vai de 1808 a 1843.¹ Como, porém, publicou diversas obras depois disso, num espírito mais conservador e católico, ela também se insere na atmosfera do Período do Ecletismo Espiritualista, que vai de 1843 a 1870.² A fase da Ruptura Iluminista é marcada inicialmente pelo avanço das ideias liberais que predominaram na Europa no s. XVIII e depois por um prenúncio de retorno ao conservadorismo católico que sempre constituiu uma forte tendência no interior da cultura brasileira. Como defensores das ideias liberais nesse período, podemos citar os nomes de Pinheiro Ferreira, Frei Caneca, Padre

¹ No primeiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, marcamos a data de 1822 como a do final do Período da Ruptura Iluminista. Entretanto, depois de pesquisas posteriores, constatamos que a data da independência do Brasil, apesar de importante politicamente, não era relevante para marcar a evolução da filosofia brasileira. O Período da Ruptura Iluminista, iniciado com a transferência da Corte em 1808, na verdade se estende até 1843, quando se inicia o Período do Ecletismo Espiritualista no país.

² A justificativa para a adoção dessas datas será dada nos dois próximos volumes de nossa *História da Filosofia do Brasil*, sendo o primeiro deles referente ao Período da Ruptura Iluminista (1808-1843) e o segundo, ao Período do Ecletismo Espiritualista (1844-1870).

Feijó e Nísia Floresta. A fase do Ecletismo Espiritualista é marcada pelo predomínio gradativo das ideias ligadas ao já mencionado conservadorismo católico, mas agora no espírito da filosofia francesa pós-revolucionária, representado principalmente pela filosofia de Victor Cousin. A partir de 1865, já próximo ao final desse período, começam a aparecer ideias ligadas ao cientificismo que irá caracterizar o período seguinte da filosofia brasileira, a partir de 1870. Como representantes do ecletismo espiritualista, podemos citar os nomes de Antônio Pedro de Figueiredo, Eduardo Ferreira França e Gonçalves de Magalhães. Do ponto de vista do contexto socio-político brasileiro, esses dois momentos se explicam porque, no primeiro deles, o que interessava era justificar ideologicamente a independência do país em relação a Portugal e, no segundo, o o mais importante era justificar ideologicamente a necessidade de um governo centralizado e estável para garantir a unidade do país.

Levando em consideração as obras de Nísia no interior desse contexto, vemos que a publicação de *Direitos*, ainda que sob a forma de simples tradução, com pouca contribuição autoral, constitui uma manifestação clara do momento liberal do Período da Ruptura Iluminista. E, se levarmos em conta as condições do país na época, a publicação, por uma mulher jovem, de um texto em defesa dos direitos femininos, representava um grande avanço contra o conservadorismo da sociedade brasileira da época. Isso é reforçado pela atuação de Nísia no Colégio Augusto, a partir de 1838, em que ela pôs em prática algumas das ideias defendidas por Sophia. Essa posição mais radical, porém, é atenuada na obra posterior de Nísia, a começar pelos *Conselhos à minha filha*, de 1842, que já representam o segundo momento da Ruptura Iluminista, marcado pelo retorno ao conservadorismo católico e à moderação, renunciando a etapa seguinte, a do Ecletismo Espiritualista. Aqui, Nísia se alinha ao lado de Maricá, que, embora não pareça ser rigorosamente católico, ao menos participa da atmosfera de espiritualismo do segundo momento. Não é por outro

motivo que Nísia o cita elogiosamente no *Opúsculo*, de 1853. O restante de sua obra, pelo seu viés mais conservador, também se encaixa na atmosfera dessa mesma etapa. A única exceção é *Lágrima de um Caeté*, de 1849, que, pelo seu apoio às ideias federalistas e republicanas, bem como por seu indianismo heterodoxo ou mesmo pró-indigenismo, constitui uma espécie de recaída no liberalismo do período anterior.

Em relação ao passado da filosofia brasileira, podemos ver que, do ponto de vista da questão da evolução do feminismo no país, Nísia dá continuidade às ideias de Feliciano de Souza Nunes, repetindo em dois textos diferentes a postura ambígua por ele adotada em um único texto, os seus *Discursos político-morais*. Nessa obra, com efeito, no *Discurso III*, Souza Nunes defende teses bastante conservadoras sobre a mulher e o casamento. Ali, a esposa é vista na perspectiva do *Eclesiastes* como socorro da família, coluna da casa e descanso do marido.³ Suas qualidades são a virtude, a honestidade, a honra e a discrição. Dentre essas qualidades, Souza Nunes destaca a honestidade feminina, pois, sem ela, o casamento cai em descrédito. Daí sua afirmação de que a melhor fama da mulher é não ter fama e de que o melhor nome da mulher é não ter nome. Nesta parte, embora não cite Fénélon, Souza Nunes se aproxima de suas ideias em muitos aspectos da discussão sobre a educação e a função social da mulher. Essas ideias conservadoras são porém confrontadas no *Discurso V* com teses pró-feministas. Aqui, como vimos no primeiro volume de nossa *História da Filosofia do Brasil*, Souza Nunes argumenta a favor da igualdade intelectual entre homens e mulheres, considerando essas últimas aptas para estudar as artes e as ciências. E ele faz isso com argumentos semelhantes aos de Poulain

³ Souza Nunes, F. J. de. *Discursos Político-Morais*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006, pp. 109 ss. Souza Nunes cita *Eclesiastes*, 36, 26, como fonte dessa afirmação, mas ali a mulher é no máximo descrita como coluna de apoio. De qualquer modo, a afirmação está em conformidade com o espírito geral do *Eclesiastes*.

de la Barre, como bem nota Marinho Lúcio.⁴ Souza Nunes também defende a ideia de que os pais de família deveriam promover a educação de suas filhas. Num balanço geral, temos uma oscilação entre as teses conservadoras do *Discurso III* e as teses liberais do *Discurso V*, revelando um conflito no pensamento de Souza Nunes. Esse conflito parece ser resolvido propiciando, por um lado, uma educação mais completa à mulher, e, por outro, confinando-a ao lar, deixando as atividades do ambiente não-doméstico para o homem. Com isso, temos uma tentativa de combinar as ideias liberais ao estilo de Polain de la Barre com as ideias conservadoras ao estilo de Fénélon. Ora, essa é, em princípio, a mesma posição de Nísia, que, com sua tradução de *Direitos*, revela sua simpatia pelas ideias liberais de Poulain e, com *Conselhos à minha filha* e seus escritos posteriores, revela a tentativa de combinar as ideias de Poulain com as do catolicismo conservador de Fénélon. A diferença entre Souza Nunes e Nísia está apenas no grau de conservadorismo. Com efeito, Souza Nunes quer ver a mulher sábia, mas confinada ao lar, sem fama e sem nome. Nísia, em seus textos pós-*Direitos*, também quer ver a mulher sábia e confinada ao lar, mas não sem nome. Quanto ao trabalho fora do lar e à fama, isso depende de condições especiais, como a viuvez. Nessa perspectiva, a própria vida de Nísia foi a de uma mulher sábia, mas famosa e não confinada ao lar. De qualquer modo, Souza Nunes pode ser considerado um precursor, no s. XVIII, das ideias que ela defendeu no século seguinte. E as posições de ambos mostram o caminho possível para os pensadores brasileiros da época, que tentavam conciliar o conservadorismo católico com o liberalismo crescente que batia às suas portas. Nessa perspectiva, os dois representam um avanço contra as posições excessivamente

⁴ Marinho Lúcio, S. V. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol I - 1864; Vol II - sd 1872?) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, p. XXXVIII.

conservadoras e sexistas de Nuno Marques Pereira no seu conhecido *Compêndio narrativo do peregrino da América*.⁵

Em relação aos pensadores contemporâneos de Nísia, constatamos que ela apresenta pontos em comum com vários deles. Vejamos, p. ex., o caso dela e Frei Caneca. Nísia provavelmente tinha ouvido falar dele e o admirava, pois faz uma referência simpática aos republicanos de 1817 nos *Fragmentos de uma obra inédita*:

Parecia que ainda ouvíamos o eco repetir os gemidos das vítimas de 1817, imoladas à vingança de seus dominadores de além-mar, cujo despotismo punia, com uma barbárie digna da Idade Média, os chefes e os aderentes do Partido Republicano.⁶

O trecho acima revela a forte impressão que a repressão ao movimento causou em Nísia, que tinha apenas sete anos de idade por ocasião desses acontecimentos. Posteriormente, em *Lágrima de um Caeté*, há também uma referência à Confederação do Equador, quando a atitude do índio é contrastada com a de Manuel Carvalho Pais de Andrade, líder do movimento que abandonou seus homens para fugir da repressão:

Como o do Equador Republicano
Covarde não fugiu, abandonando
Na luta os irmãos seus, para da Pátria
Longe um riso soltar!

Soltar de amor doces ais,

⁵ Para Nuno Marques, p. ex., a mulher está obrigada a obedecer ao marido por preceito divino e principalmente nas coisas dirigidas ao serviço de Deus; está escrito no direito civil que nem os cabelos pode cortar a mulher sem licença e autoridade de seu marido; quando chega a idade certa, a mulher tem necessidade de guarda, casa e marido; Eva acreditou na mentira da serpente em virtude da ingenuidade feminina; o homem deve tratar sua mulher com muito amor e respeito, mas não deve permitir que ela apareça a todos, fazendo dela “pano de mostra” (Ver Marques Pereira, Nuno. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Primeira Parte. Lisboa Ocidental: Oficina de Manoel Fernandes da Costa, 1731, pp. 164; 179; 284; 333).

⁶ Floresta, N. *Fragmentos de uma obra inédita. Notas biográficas*. Trad. de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Editora UnB, 2001, p. 47.

Os prazeres seus fruindo,
Enquanto da Pátria os filhos
Mais nobres iam caindo!...

E depois voltando à Pátria
Nela o que foi, esqueceu!
Em sua alma a Liberdade
Pouco a pouco feneceu!...

E renegado curvou-se
À corte, que perseguiu
No tremendo vinte e quatro,
Quando a república seguiu!⁷

No contraste feito, o Caeté, segundo Nísia, embora fadado à derrota, lutou corajosamente até o fim, com todas as forças, contra sua situação opressiva, diferentemente de Pais de Andrade, o líder da Confederação do Equador, que fugiu num navio britânico depois que as tropas governistas atacaram Recife. Enquanto seus liderados eram mortos no campo de batalha, Pais de Andrade usufruía dos confortos da vida em Londres. E Nísia o acusa de ter renunciado à sua liberdade e ao ideal republicano, submetendo-se ao governo imperial, quando retornou ao Brasil após a abdicação de D. Pedro I. Ela estava com cerca de quinze anos de idade e tinha se separado do primeiro marido quando Frei Caneca foi executado em 1825. Nísia já tinha experiência de vida suficiente para perceber o alcance da revolta e da repressão governamental. Frei Caneca não é explicitamente mencionado em *Lágrima*, mas ele pode ser considerado um dos “filhos mais nobres” da Pátria que caíram, pois permaneceu lutando até o final e terminou seus dias diante do pelotão de fuzilamento. Nessa perspectiva, Frei Caneca possuía o mesmo heroísmo de Nunes Machado e também fazia jus à admiração de Nísia.

⁷ Floresta, Nísia. *Lágrima de um Caeté*, estrofes XCI-IV, versos 476-91.

A aproximação acima, porém, não é a única que podemos encontrar entre ambos. Por ocasião da Revolução Pernambucana de 1817, o anti-lusitanismo se fortaleceu e espalhou entre os brasileiros do nordeste. Como sabemos, isso teve reflexos na situação do pai de Nísia, o português Dionísio Gonçalves Pinto Lisboa, que foi perseguido e diversas vezes teve de fugir para esconder-se dos nativistas exacerbados. Graças a isso, a família teve de mudar de residência em diversas ocasiões. Numa delas, inclusive, o sítio Floresta foi depredado e saqueado. Nísia relata da seguinte maneira o clima que seu pai e sua família enfrentaram:

Os tristes acontecimentos de 1824 vieram novamente afligir os espíritos liberais e exasperar, sobretudo nas províncias do Norte, o ódio fatal à nacionalidade que já havia custado tanto sangue e lágrimas! [...]

Vários portugueses, embora adeptos à causa do Brasil, foram injustamente perseguidos e suas propriedades destruídas.

Floresta foi uma das que mais sofreram.⁸

Nessa perspectiva, a *Dissertação sobre o que se deve entender por pátria e cidadão e deveres deste para com a mesma pátria*, escrita por Frei Caneca em 1822, se aplica diretamente ao caso do pai de Nísia, pois nesse texto o carmelita defende o direito dos portugueses residentes no Brasil à cidadania e à propriedade, com o objetivo de integrá-los à nova sociedade pernambucana pós-independência. Nísia pode não ter lido a *Dissertação*, mas certamente concordaria com os argumentos de Frei Caneca a favor de seu pai, que ela descreve como “nascido em Lisboa, mas brasileiro de coração”.⁹

Além das anteriores, talvez a maior aproximação entre Frei Caneca e Nísia esteja em alguns aspectos das condutas de ambos e

⁸ Floresta, N. *Fragmentos de uma obra inédita. Notas biográficas*. Trad. de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Editora UnB, 2001, p. 48.

⁹ Floresta, N. *Fragmentos de uma obra inédita. Notas biográficas*. Trad. de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Editora UnB, 2001, p. 47.

nas suas respectivas posições políticas. Com efeito, Frei Caneca foi um homem de ação, que escrevia em resposta às circunstâncias em que se encontrava. Em virtude disso, mudou de posição política diversas vezes, tendo defendido o regime republicano em 1817, a monarquia constitucional em 1822 e a divisão do país em 1824. Em cada caso, ele estava levando em consideração as condições do país e fazendo suas opções políticas em conformidade com as mesmas. Isso revela a sua postura pragmática em política, que o levou a decidir-se em cada caso pela melhor opção que se oferecia diante da conjuntura que enfrentava. Nísia, de seu lado, foi uma mulher de ação, que também escrevia em resposta às circunstâncias em que se encontrava. As diferenças de ênfase e de assunto em seus escritos no Brasil e na Europa são uma prova manifesta desse fato. Em virtude disso, ela igualmente mudou de posição política, embora não tantas vezes como o carmelita, nem de maneira tão radical quanto ele. Nísia sempre expressou sua simpatia pelos movimentos republicanos e federalistas do nordeste, mas se conformou com a monarquia constitucional brasileira, que lhe pareceu a melhor opção para manter a unidade do país recém independente. Essa sua atitude política pragmática já foi observada por nós anteriormente. Desse modo, apesar do menor radicalismo de Nísia, podemos observar aqui uma aproximação razoável entre as ideias políticas dela e as de Frei Caneca, ambos filhos do temperamento revolucionário nordestino da época e ambos capazes de adaptar suas propostas políticas às circunstâncias em que viviam.

Se passarmos agora para o caso do Padre Feijó, constataremos que ela se alinha com ele na questão do celibato. Para justificar isso, algumas observações iniciais são importantes. No Brasil do s. XIX, muitos padres coabitavam sem disfarces com suas amantes e não eram incomodados pela sociedade nem pelas autoridades eclesiásticas. Em alguns casos, os padres reconheciam seus filhos em testamentos que só poderiam ser abertos depois que morressem. Nesses documentos, esses padres também pediam

perdão pelos pecados cometidos. Mesmo assim, não faziam referência às mães de seus filhos.¹⁰ Digno de nota é o fato de que a Igreja brasileira tinha consciência do não cumprimento do celibato por parte de grande número de padres no país, mas não tomava providências a respeito, numa demonstração de cumplicidade que significou um autêntico apoio à mancebia clerical.¹¹ A transgressão do celibato ainda é pouco estudada no Brasil. Mas os pesquisadores que se dedicaram ao assunto são unânimes em reconhecer que os padres da época não respeitavam as normas da religião.

As circunstâncias que explicam esse fato são as seguintes. No Brasil Colônia, a Igreja Católica não era independente do poder político, em virtude da instituição do padroado. Isso ligou as esferas religiosa e política no país, enfraquecendo a força da Igreja entre nós.¹² Esse enfraquecimento aumentou com a expulsão dos jesuítas por Pombal, a qual teve como consequência o desaparecimento dos colégios mantidos por eles. Em virtude disso, uma grande parte dos membros da Igreja não frequentou seminários durante parte do Período Colonial e parte do Império. A educação dos padres se dava em meio à dos leigos e isso os tornou suscetíveis ao envolvimento com questões temporais e locais. Essa situação tornou comum a prática do concubinato clerical, que era reconhecida pela comunidade em que se inseriam os padres transgressores. A Igreja tentou coibir isso no s. XVIII, mas em vão. Foi somente no s. XIX que uma reação mais consistente se iniciou, no contexto do que se denominou *romanização*. Essa última correspondeu a uma tentativa papal de afirmar a autoridade da

¹⁰ Lewkowicz, Ida. A fragilidade do celibato. In: Lima, Lana Lage da Gama. *Mulheres, adúlteros e padres*. Rio: Dois Pontos, 1987, p. 63; Silva, Maria da Conceição. A ausência do celibato na cidade de Goiás no s. XIX. *Concupiscência e pecado. Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 25, n° 41, jan/jun 2009, p. 320

¹¹ Lewin, Linda. *Surprise heirs: illegitimacy, inheritance rights, and public power in the formation of Imperial Brazil, 1822-1889*. Stanford/California: Stanford Un. Press, 2003, vol. 2, p. 112.

¹² Silva, Ana Rosa Clochet da & Lourenço, Lais da Silva. Entre o dogma e a disciplina: a polêmica sobre o celibato no contexto da hegemonia liberal-regalista (1826-1842). *Revista de teologia e ciências da Religião*, Recife, vol. 6, n° 2, jul/dez 2016, p. 420.

igreja enquanto institucional e hierárquica, diretamente subordinada a Roma e dependente de padres estrangeiros enviados ao país com a função de controlar a doutrina, a fé e a educação do clero e dos leigos. Esses esforços, porém, não tiveram sucesso em impor o celibato aos padres brasileiros, como observaram os seus colegas europeus, enviados para discipliná-los. Nesse contexto surgiu a polêmica sobre o celibato nas décadas que sucederam à Independência, marcada principalmente pelas intervenções do Padre Feijó, regalista favorável à abolição do celibato para moralizar o clero brasileiro, e do Padre Luís Gonçalves dos Santos, ultramontano favorável à tese oposta.¹³

Linda Lewin vai numa direção semelhante. Para ela, na América Latina, a posição da Igreja para estabelecer a monogamia e o celibato clerical era mais fraca no Brasil. A autoridade episcopal não possuía a força necessária no Brasil Colônia. Os párocos estavam acostumados a uma grande autonomia, ministrando os sacramentos sem obedecer às normas tridentinas.¹⁴ Lewin acrescenta que, no final da década de 1820, a mancebia clerical era comum no Brasil. Uma importante evidência para a tolerância com relação a esse fato está na legitimação de filhos ilegítimos de padres pelo estado. Entre 1808 e 1828, pelo menos quarenta e cinco desses filhos tiveram sua situação legitimada no Rio. E quando um padre vivia com seus filhos e a mãe deles, a mancebia clerical era equivalente a um casamento de fato, marcado inclusive pela monogamia. Essa concubinação atingiu até mesmo o parlamento brasileiro, no qual alguns padres legisladores sabidamente mantiam concubinas, como foi o caso do Pe. José Martiniano de Alencar e do Ped. José Bento Leite Ferreira de Mello. Além disso, diversos líderes liberais proeminentes das décadas de

¹³ Silva, Ana Rosa Clochet da & Lourenço, Lais da Silva. Entre o dogma e a disciplina: a polêmica sobre o celibato no contexto da hegemonia liberal-regalista (1826-1842). *Revista de teologia e ciências da Religião*, Recife, vol. 6, nº 2, jul/dez 2016, pp. 421-3.

¹⁴ Lewin, Linda. *Surprise Heirs: illegitimacy, inheritance rights, and public power in the formation of Imperial Brazil, 1822-1889*. Stanford, California: Stanford Un. Press, 2003, vol 2, p. 83.

1820 e 1830 eram filhos ilegítimos de padres. Feijó, amancebado e aparentemente filho de um padre, parece ter sido o exemplo mais destacado. Outros que se encontravam na mesma situação eram o Pe. Antonio Maria de Moura e Francisco de Salles Torres Homem. O reverendo anglicano Roberto Walsh, que visitou o país em 1828, observou que, naquela ocasião, os brasileiros desejavam abolir o celibato, que consideravam questão de regulamento e não de doutrina, adaptando assim a disciplina da sua igreja à situação de fato da nação.¹⁵

Nísia se insere, embora discretamente, no contexto desse debate. Com efeito, no *Opúsculo*, ela denuncia a conduta pecaminosa dos padres brasileiros de sua época, que precisava ser disciplinada. E posteriormente, em *Três anos na Itália*, p. ex., faz críticas à própria instituição do celibato, por ela considerada uma restrição antinatural ao ser humano. Isso revela a sua inserção, ainda que modesta, no debate sobre a abolição do celibato, que surgiu logo após a Independência do país. É verdade que o posicionamento de Nísia não é enfático, envolvendo no máximo algumas críticas às consequências negativas do celibato para a vida de um ou outro sacerdote que ela conheceu. Mesmo assim, em sua argumentação a favor das ideias de S. Paulo quanto ao casamento dos padres e contra a decisão do Concílio de Trento, ela se aproxima da estratégia usada pelo Padre Feijó, em sua *Demonstração da necessidade da abolição do celibato clerical* (1828).¹⁶ Embora a argumentação dele seja muito mais extensa e

¹⁵ Lewin, Linda. *Surprise Heirs: illegitimacy, inheritance rights, and public power in the formation of Imperial Brazil, 1822-1889*. Stanford, California: Stanford Un. Press, 2003, vol 2, pp. 107-9.

¹⁶ Ver Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999, Vol. II, p. 262; 267. Ver também Feijó, Diogo. *Demonstração da necessidade da abolição do celibato clerical* (1828). In: Egas, Eugênio. *Diogo Antonio Feijó (Documentos)*. S. Paulo: Tipografia Levi, 1912, pp. 96-156. Nos inícios do catolicismo, os sacerdotes não eram obrigados ao celibato. S. Paulo, p. ex., afirma que um bispo tem o dever de ser irrepreensível e casado *uma só vez*, entre outras qualidades. O bispo deve saber governar bem a sua casa, educando os filhos na obediência e na castidade. Com efeito, aquele que não sabe governar a própria casa não terá condições de cuidar da Igreja de Deus (S. Paulo, *Primeira*

completa do que a de Nísia, o espírito que anima ambos autores é muito parecido, em conformidade com um dito de Cunha Matos que, de acordo com Lewin, expressava a opinião dos brasileiros da época: “é muito melhor os padres estarem casados do que viverem em mancebia!”.¹⁷ Não sabemos, porém, se Nísia tinha conhecimento do texto de Feijó a favor da abolição do celibato clerical. A postura dela nessa questão continua a revelar sua ambiguidade em relação ao catolicismo, com um lado heterodoxo, representado pela crítica ao celibato como uma imposição antinatural, e um lado ortodoxo, representado pelo desejo de moralizar a conduta de muitos padres brasileiros que viviam amancebados. Nísia talvez possua elementos de ultramontanismo em sua posição, pois preferia os padres estrangeiros, principalmente franceses, para ensinarem o catecismo às crianças e fornecerem exemplos de conduta moral adequada. Além disso, ela não parece ter aderido ao regalismo de Feijó. Todavia, o seu possível ultramontanismo não é completo, pois, ao colocar-se contra o celibato e ao criticar certos aspectos do sacramento da confissão, ela mantém alguns elementos liberais em sua posição. De qualquer maneira, as ideias de Nísia a respeito do celibato revelam sua inserção no debate brasileiro de sua época.

As ligações de Nísia com a intelectualidade brasileira do s. XIX não terminam aí, porém. Com efeito, Duarte observa corretamente que, por meio de *Conselhos à minha filha*, do *Discurso às suas educandas* e do *Abismo sob as flores da civilização*, ela se alinha ao lado do Marquês de Maricá, inserindo-se na linha da prosa moralista doutrinária. Com isso, como já observamos, ela mostra o seu envolvimento também com movimento de renovação do conservadorismo espiritualista que

Epístola a Timóteo, 3, 2-5). Por muito tempo, a Igreja apenas recomendou o celibato para os sacerdotes. A partir do Concílio de Trento (1545-1563), porém, ela passou a condenar o casamento sacerdotal, tornando-o sinônimo de *concubinato*.

¹⁷ Lewin, Linda. *Surprise Heirs: illegitimacy, inheritance rights, and public power in the formation of Imperial Brazil, 1822-1889*. Stanford, California: Stanford Un. Press, 2003, vol 2, p. 111.

marcou a fase final do Período da Ruptura Iluminista, preparando o advento do ecletismo cousiniano a partir de 1843. Todavia, a referência elogiosa que ela faz a Maricá no *Opúsculo* diz respeito apenas a um aforismo sobre a religião, que Nísia adapta para a sua concepção dos deveres da mulher. Assim agindo, ela não leva em conta as grandes diferenças que podemos identificar ao comparar as ideias de ambos. Com efeito, o Marquês tinha uma concepção heterodoxa das relações entre Deus e o mundo e das relações entre a alma e o corpo, incluindo um inesperado apelo à doutrina da reencarnação. Além disso, do ponto de vista político, ele defendia o regime monárquico autoritário. Nísia certamente rejeitaria todos esses aspectos do pensamento de Maricá, muito estranhos ao catolicismo e muito politicamente conservadores para serem assumidos por ela.¹⁸

Comparando agora as ideias de Nísia com as de Monte Alverne, podemos constatar que ambos apresentam alguma analogia em suas respectivas evoluções intelectuais de caráter romântico. Com efeito, seguindo uma tendência da época, ambos partem de posições mais radicais para chegar a posturas mais conservadoras. Monte Alverne começou sua trajetória filosófica adotando uma postura que, apesar do espiritualismo sempre presente, acentuava mais o sensualismo. Posteriormente, depois de entrar em contato com as doutrinas de Laromiguière e Cousin, Monte Alverne aderiu ao ecletismo espiritualista, diminuindo significativamente a ênfase sensualista de seu pensamento. Nísia, como sabemos, evoluiu de uma posição liberal radical, representada pela tradução do texto de Sophia e pelo poema *Lágrima de um Caeté*, para uma posição católica moderadamente conservadora. Nessa perspectiva, os pensamentos de Nísia e do franciscano se aproximam pelo viés do espiritualismo católico, compartilhando o clima cultural do Brasil Império a partir de 1843.

¹⁸ Ver, a respeito das ideias de Maricá, a nossa *História da filosofia do Brasil, 2ª Parte (1808-1843)*, em fase de redação final.

Mas essa parece ser a única aproximação possível, pois Nísia e Monte Alverne diferem claramente em diversos outros aspectos de seus respectivos pensamentos.¹⁹

Há ainda uma outra ligação indireta entre o franciscano e Nísia, através do irmão dela, Joaquim Pinto Brasil. Sobre esse último, tivemos conhecimento do fato curioso e digno de nota da publicação da *Breve exposição do hendecálogo e alguns artigos regulamentares da episcopal Associação Ensaio Filosófico, oferecida a seus compartes nesta Associação por Joaquim Pinto Brasil, diretor permanente da mesma*. Esse livrinho de quarenta e quatro páginas foi publicado em 1849, o mesmo ano em que veio à luz *Lágrima de um Caeté*. Joaquim Brasil, o irmão cujo talento filosófico e caráter socrático Nísia descreveu elogiosamente em *Fragmentos*, nos surpreendeu com essa pequena publicação, a única em seu nome, que contém inclusive a transcrição de um discurso de Frei Monte Alverne em agradecimento a uma homenagem que recebeu da Associação Ensaio Filosófico.²⁰ A ligação entre Joaquim Pinto Brasil e Monte Alverne faz supor que Nísia também esteve em contato mais direto com o franciscano, mas não temos informações a esse respeito.

Passando agora para os pensadores do Período do Ecletismo Espiritualista, vemos que Nísia também apresenta pontos de contato com os principais deles. Vejamos o caso de Antônio Pedro de Figueiredo, também marcado pela ambiguidade de sua atuação política, ao mesmo tempo conservadora e progressista. Com efeito, ele defendeu reivindicações sociais em Pernambuco, apesar de alinhar-se ao lado dos conservadores. Na revista *O Progresso*, por ele dirigida e destinada a combater os liberais radicais praieiros,

¹⁹ Ver, a respeito das ideias de Monte Alverne, a nossa *História da filosofia do Brasil, 2ª Parte (1808-1843)*, em fase de redação final.

²⁰ Ver Câmara, Nathalie Bernardes da, Posfácio, In: Floresta, Nísia. *Fragmentos de uma obra inédita. Notas biográficas*. Trad. de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Ed. UnB, 2001, pp. 107-8. A *Breve exposição do hendecálogo* encontra-se no Anexo da mesma obra, às pp. 109 ss. O *Improviso do Ilmo. Sr. Monte Alverne, estenografado por um membro da associação*, encontra-se também nesse Anexo, às pp. 134-8.

defendia paradoxalmente o livre pensamento, buscando encontrar racionalmente as leis da natureza e da moral. Figueiredo também revelou um pragmatismo político, ao defender que a monarquia constitucional sob o comando de D. Pedro II seria o regime mais adequado para manter a unidade nacional e promover o desenvolvimento de um estado democrático num país originariamente escravocrata e autoritário. Além disso, a revista *O Progresso* pretendia contribuir para o avanço do país através da implantação de uma ordem racional. Temos aqui um prenúncio do princípio *Ordem e progresso*, revelando a predisposição do país em relação à doutrina comtiana, posteriormente assumida por vários brasileiros. Nísia, como sabemos, também revela ambiguidade em sua atuação política, com elementos conservadores e progressistas. E ela se aproxima de Figueiredo sobretudo no pragmatismo político e na simpatia pela articulação da ordem com o progresso. Na concepção da aplicação adequada desse princípio positivista ao país, em que pese às suas declarações a favor de Comte, ela provavelmente está mais próxima de Figueiredo do que do fundador do positivismo.

No caso de Eduardo Ferreira França, constatamos que a evolução intelectual de Nísia apresenta algumas analogias com a dele. O autor das *Investigações de psicologia* iniciou sua trajetória filosófica com uma tese de doutoramento defendida na França, em 1834. Nessa tese, intitulada *Ensaio sobre a influência dos alimentos e das bebidas sobre a moral do homem*, ele adota uma posição naturalista e cientificista, em que a moral humana é explicada a partir das funções do cérebro.²¹ Posteriormente, Ferreira França passou a achar que a matéria não explica muitos dos fenômenos humanos e, retornando à leitura dos filósofos, acabou por abandonar o materialismo e adotar o espiritualismo eclético, conforme declara no *Prefácio* das suas *Investigações de*

²¹ Ferreira França, E. *Essai sur l'influence des aliments et des boissons sur le moral de l'homme*. Paris: Impr. de Didot le Jeune, 1834.

Psicologia.²² Esse tipo de conversão era comum entre os românticos da época, como observa muito bem Silvio Romero, ao comparar a conversão de Ferreira França com a de Jouffroy em relação ao cristianismo.²³ Nísia, ao traduzir *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, revela suas simpatias para com as doutrinas liberais radicais de Sophia, que, na época, identificou erroneamente com Wollstonecraft. Depois disso, com exceção de *Lágrima de um Caeté*, ela atenua grandemente esse radicalismo nos seus escritos posteriores, aproximando-se do espiritualismo católico. Temos aqui uma analogia entre as duas posturas. É claro que a mudança de posição de Ferreira França é radical, além de estar marcada por uma confissão explícita, enquanto a de Nísia vem marcada pela ambiguidade e pela ausência de uma confissão explícita. Mesmo assim, as evoluções intelectuais de ambos, assim como a de Monte Alverne, refletem o clima intelectual da época, caracterizado por mudanças de posição a favor de um espiritualismo católico moderadamente conservador, em detrimento de um materialismo cientificista ou de um liberalismo político radical.

Nísia também apresenta pontos de contato com Gonçalves de Magalhães. Com efeito, ele critica a colonização lusitana e seus resultados maléficos para o país, denuncia o mal tratamento dado aos indígenas pelos portugueses e pensa que a tarefa do Brasil independente era a de restaurar as ruínas, reparando os erros do passado, cometidos pela colonização portuguesa. Ele ainda enfatiza a ideia de *pátria* na literatura brasileira, que se torna predominante e leva a novos temas, como a independência, a liberdade, as instituições sociais e a política. Em filosofia, defende uma concepção abstrata de *Deus*. Em religião, ele acentua a caridade cristã e a esperança consoladora de uma vida *post*

²² Ferreira França, E. *Investigações de Psicologia. Textos escolhidos da 2ª Edição*. Intr. de Antonio Paim. São Paulo: EDUSP; Editorial Grijalbo Ltda. 1973, p. 61-2.

²³ Romero, S. A Filosofia no Brasil. Ensaio Crítico. In: Romero, S. *Obra Filosófica*. Intr. e Sel. de L. Washington Vita. Rio: José Olympio; S. Paulo: EDUSP, 1969, p. 17.

mortem, com base na moral do dever. Magalhães defende o catolicismo como uma instituição grandiosa que promove a confraternização de todos os seres humanos, ligando-os pelas mesmas crenças e práticas religiosas, pelos mesmos princípios morais e de justiça. Para ele, o casamento deve ser regulado pela religião, principal garantia da moralidade pública e privada. Nessa perspectiva, o casamento é monogâmico e indissolúvel. Por esse motivo, Magalhães coloca-se contra o casamento civil. Em todos esses aspectos, ele e Nísia revelam semelhanças e aproximações com relação ao patriarcalismo, o que caracteriza ambos como filhos da mesma época. As diferenças, que também existem, estão principalmente no fato de que Magalhães defende o ecletismo espiritualista de inspiração cousiniana e ataca a Religião da Humanidade, que, para ele, peca pela ausência de Deus. Nísia, como sabemos, não adota o ecletismo e revela uma postura mais favorável à religião comtiana, que, para ela, constitui uma forma de expressão dos elementos universais presentes no cristianismo.

Temos ainda um outro autor do s. XIX, a saber, Tobias Barreto, que também revela aproximações com as ideias de Nísia. Vimos anteriormente que, de acordo com Emilia Viotti da Costa, citada por Matthews, Tobias repete o argumento de Nísia contra a ideia de que a constituição fraca da mulher a impede de estudar. Para verificar até que ponto isso é verdadeiro, retomemos o contexto e a argumentação de Tobias em seu discurso sobre a *Educação da mulher*, proferido diante da Assembléia de Pernambuco, na sessão de 22 de março de 1879. No ano anterior, essa Assembléia tinha recebido um pedido de Romualdo Alves de Oliveira, no sentido de que fosse concedida uma bolsa a sua filha, para que ela pudesse estudar medicina nos EUA ou na Suíça, uma vez que as faculdades de medicina brasileiras não aceitavam mulheres. Esse pedido causou uma grande discussão, na qual Tobias desempenhou um papel importante, ao defender a concessão da bolsa. Os deputados que se opunham à mesma basearam seus argumentos na tese comum na época de que o

tamanho menor do cérebro feminino incapacitava a mulher para estudos mais avançados. Segundo Costa, Tobias, em seu discurso, procura refutar a teoria e defender a necessidade da educação feminina.²⁴ Na transcrição da fala de Tobias, vemos que ele considera um crime de lesa-civilização o estabelecer barbaramente que a mulher não tem capacidade para as tarefas científicas que demandam uma alta cultura intelectual.²⁵ E se coloca contra o dogma bíblico da queda de Adão por culpa de Eva, condenada desde então a viver debaixo do poder masculino.²⁶ A questão de saber se a mulher pode estudar e exercer a medicina já está resolvida favoravelmente ao sexo feminino, tendo em vista a existência de médicas em outros países. E a teoria que determina o grau de inteligência pelo peso do cérebro está desacreditada, uma vez que alguns grandes homens cujos cérebros possuem pesos muito diferentes se revelaram igualmente talentosos em suas respectivas áreas. Além disso, não há como definir o *peso normal* de um cérebro.²⁷

De acordo com Tobias, a questão da emancipação da mulher oferece três pontos de vista distintos: o político, o civil e o social. O primeiro ele pensa ainda não ser o caso. Sob esse aspecto, Tobias se considera relativista, pois atende às condições de tempo e de lugar. Do ponto de vista civil, porém, a mulher deve ser emancipada, principalmente no caso das relações de família, ainda reguladas pelo princípio bíblico da sujeição feminina. E o ponto de

²⁴ Costa, Emilia Viotti da. *Da Monarquia à República. Momentos Decisivos*. 9 ed. S Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2010, p. 520.

²⁵ Barreto, Tobias. *Educação da mulher*. Assembléia de Pernambuco. Sessão em 22 de março de 1879. In: Barreto, Tobias. *Obras completas. Vol. IV. Discursos*. S. l.: Edição do Estado de Sergipe, 1926, p. 41.

²⁶ Barreto, Tobias. *Educação da mulher*. Assembléia de Pernambuco. Sessão em 22 de março de 1879. In: Barreto, Tobias. *Obras completas. Vol. IV. Discursos*. S. l.: Edição do Estado de Sergipe, 1926, p. 43.

²⁷ Barreto, Tobias. *Educação da mulher*. Assembléia de Pernambuco. Sessão em 22 de março de 1879. In: Barreto, Tobias. *Obras completas. Vol. IV. Discursos*. S. l.: Edição do Estado de Sergipe, 1926, pp. 52-4.

vista social, que inclui a emancipação científica e literária da mulher, com educação igual à do homem, também deve ser contemplado.²⁸ A superioridade do homem se explica pela educação escassa e incompleta da mulher, que é mais adaptada do que ele para os estudos científicos. Além disso, o predomínio da sentimentalidade na mulher é efeito da educação e não da natureza. Na época de Tobias, a educação da mulher começa pela religião, que é toda sentimento, passa pela educação moral, que ainda é de preferência dirigida à sensibilidade e se completa com o despertar do sentimento estético, através da música.²⁹ Ao final de seu discurso, Tobias aproveita para acrescentar um pedido de concessão de mais uma bolsa para uma sua ex-aluna que ele considerava bastante talentosa, Maria Amélia Florentina, filha do Sr. João Florentino Cavalcanti.³⁰

Emilia Viotti da Costa pensa que, em seu discurso, Tobias só deixa para a mulher o direito à educação.³¹ Ela é seguida nessa hipótese por Matthews. Todavia, tendo em vista os três pontos de vista pelos quais Tobias trata a questão da emancipação feminina, vemos claramente que ele mantém para a mulher não só o direito à educação – ponto de vista social – mas também o direito à igualdade no casamento – ponto de vista civil. O único direito que ele recusa à mulher, por considerá-lo inadequado na conjuntura brasileira da época, é o da participação feminina na vida política através de cargos eletivos.

²⁸ Barreto, Tobias. Educação da mulher. Assembléia de Pernambuco. Sessão em 22 de março de 1879. In: Barreto, Tobias. *Obras completas. Vol. IV. Discursos*. S. 1.: Edição do Estado de Sergipe, 1926, pp. 55-7.

²⁹ Barreto, Tobias. Educação da mulher. Assembléia de Pernambuco. Sessão em 22 de março de 1879. In: Barreto, Tobias. *Obras completas. Vol. IV. Discursos*. S. 1.: Edição do Estado de Sergipe, 1926, pp. 62-3.

³⁰ Barreto, Tobias. Educação da mulher. Assembléia de Pernambuco. Sessão em 22 de março de 1879. In: Barreto, Tobias. *Obras completas. Vol. IV. Discursos*. S. 1.: Edição do Estado de Sergipe, 1926, pp. 67-8.

³¹ Costa, Emilia Viotti da. *Da Monarquia à República. Momentos Decisivos*. 9 ed. S Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2010, p. 521.

Comparando agora as argumentações dos dois autores, vemos que o tom do discurso de Tobias está mais próximo das ideias de Sophia, em *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*, do que das ideias de Nísia, no *Opúsculo* e em obras posteriores. A defesa enfática que ele faz do direito da mulher à educação superior e ao exercício de empregos fora do lar apresenta fortes semelhanças com a maneira pela qual Sophia trata dos mesmos assuntos. Mas Tobias vai além, ao acrescentar argumentos que ela não utiliza, como, p. ex., aquele que rejeita a tese segundo a qual a mulher é intelectualmente inferior ao homem porque possui um cérebro menor do que o masculino. Sophia apenas argumenta que o cérebro feminino é perfeitamente igual ao masculino, sem levar em conta a questão do tamanho.³² E convém observarmos que, no final de seu discurso, Tobias repete o anticlímax de Sophia, ao negar para a mulher os direitos políticos. Entretanto, essa atenuação do liberalismo radical parece ser menos acentuada em Tobias do que em Sophia. Com efeito, ela afirma, na *Conclusão* de seu livro, que não pretende estimular uma revolta das mulheres contra os homens nem de transformar a ordem social. Para ela, como vimos, as coisas podem ficar como estão, desde que as pessoas percebam as qualidades e capacidades do sexo feminino. Tobias, por seu lado, retira da mulher o direito à participação política, mas lhe confere o direito à educação e à igualdade no casamento, elaborando assim uma proposta mais reformista do que a de Sophia. Quanto às relações entre o discurso de Tobias e argumentos defendidos por Nísia, vemos que ambos apelam à tese de que a inferioridade da mulher não depende da natureza, mas sim da educação. Todavia, enquanto Nísia procura restringir a esposa educada e esclarecida ao domínio do lar, Tobias se revela mais aberto à participação da mulher tanto no casamento como no trabalho fora de casa. Nessa perspectiva, podemos dizer, com Costa

³² Sophia. *Woman not inferior to man. By Sophia, a person of quality*. London: Printed for Jacob Robinson, at the Golden-Lion in Ludgate-Street, 1743, p. 24.

e Matthews, que Tobias retoma argumentos de Sophia e de Nísia. Mas não concordamos com a hipótese de ambas, no sentido de que ele também recusa, como Nísia, direitos civis e políticos à mulher. Com base nas considerações anteriores, temos de reconhecer que ele vai além de Sophia e Nísia, seja em alguns pontos da argumentação, seja na reforma por ele proposta, que, apesar de atenuada no final quanto à participação política, concede mais direitos à mulher.

As comparações e aproximações acima mostram que Nísia era uma intelectual do seu tempo, compartilhando muitos dos problemas e respectivas propostas de solução com seus contemporâneos brasileiros. E a história da evolução de seu pensamento no contexto da filosofia brasileira corresponde a um dos fatores que desmentem a tese de Silvio Romero, para quem não havia seriação de ideias entre nós no s. XIX. Conforme observamos anteriormente, o contexto da filosofia brasileira entre 1808 e 1870 envolve ao menos duas fases, marcadas pelas características que seguem. Entre 1808 e 1843, temos um grande desenvolvimento inicial de ideias liberais inspiradas no Iluminismo, que foram utilizadas para pensar a independência do país em relação à metrópole lusitana. Mais para o final desse período, porém, começam a surgir os primeiros sinais de uma volta ao conservadorismo, para evitar o que se considerava serem os excessos decorrentes da aplicação integral liberalismo às condições peculiares do Brasil. Entre 1844 e 1870, observamos o desenvolvimento das ideias ligadas ao ecletismo espiritualista, que foram utilizadas para pensar a identidade e a unidade do país recém-independente. Essas ideias começaram a perder força a partir de 1865, quando adquiriram força as correntes ligadas ao positivismo e ao evolucionismo, dando origem a uma nova fase, que se inicia em 1870. Temos aqui, claramente, uma verdadeira seriação de ideias, da qual o próprio pensamento de Romero faz parte. E essas ideias não estão de modo algum desligadas da realidade brasileira da época. Elas correspondem a momentos

distintos e significativos de nossa evolução histórica, tendo sido utilizadas para melhor compreensão dos nossos problemas e suas respectivas soluções. Como se não bastasse isso, cada uma dessas fases envolve uma visão de mundo partilhada pelos pensadores relevantes, mesmo que eles não tenham mantido alguma forma de debate entre si. Nessa perspectiva, o conceito de *sistema de obras*, usado por Antônio Cândido para fazer oposição às *manifestações soltas*, não é esclarecedor aqui. Com efeito, a ausência de diálogo entre os pensadores envolvidos pode sugerir a ideia de que estamos diante apenas de manifestações soltas. Mas a existência de uma visão de mundo comum a todos eles mostra que, antes do sistema de obras, temos um *sistema de ideias* que marca caracteristicamente a época e torna insuficiente o conceito de Antônio Cândido no caso da filosofia.³³

³³ Este ponto relativo à visão de mundo partilhada pelos pensadores brasileiros do s. XIX será estudado com mais detalhe em nossa *História da Filosofia do Brasil*, volumes II e III, ainda em fase de redação.

Observações finais

Para finalizar, o que podemos dizer sobre Nísia Floresta, essa mulher independente e misteriosa, defensora de teses e posturas reformistas, cuja educação refinada ainda é um enigma quanto à sua origem e cujas rendas para viajar por tanto tempo pela Europa ainda não foram suficientemente explicadas? Sabemos que ela participou e em alguns aspectos influenciou os debates brasileiros mais candentes de sua época.

Com *Páginas de uma vida obscura*, Nísia contribuiu para o despertar da consciência antiescravagista no país, apesar de repetir a posição conformista de Vieira em relação ao problema. Mais tarde, já na Europa, ela radicalizou sua posição, adotando uma postura francamente abolicionista, mesmo sem fazer referências diretas à situação do Brasil.

Na questão dos indígenas, ela adotou uma posição bastante radical em *Lágrima de um Caeté*, denunciando a cruel exploração e o extermínio dos mesmos, sugerindo inclusive que eles se refugiassem nas matas, longe da civilização, para manterem o que restava de sua identidade cultural. Mas sua posição em relação aos indígenas foi bastante mitigada posteriormente, quando ela sugeriu que eles deveriam ser civilizados para serem incorporados à sociedade brasileira. Com isso, eles perderiam justamente a sua identidade cultural e seriam simplesmente absorvidos pela população branca.

Do ponto de vista político, ela adotou uma posição pró-republicana e pró-federalista, principalmente em *Lágrima*. Isso

significa que o índio Caeté, personagem do poema, serviu sobretudo para ajudar na sua declaração de apoio aos revoltosos praieiros. Com isso, ela assumiu uma posição oposta à de Antônio Pedro de Figueiredo, o Cousin Fusco, como veremos em nossa *História da Filosofia do Brasil*.¹ Mas esse posicionamento, se a colocou na vanguarda política de sua época, a ponto inclusive de levá-la a enfrentar problemas com a censura, acabou por ser mitigado em seus escritos posteriores, em que ela aceitou a monarquia brasileira como um regime que, apesar de não ser ideal, ao menos contribuiu para manter a estabilidade e a unidade política do Brasil.

Do ponto de vista do nacionalismo, Matthews tem razão ao observar que a obra de Nísia passou por uma mudança digna de nota depois de sua primeira viagem à Europa, entre 1849 e 1852. Em sua longa estadia no exterior, Nísia contribuiu para a divulgação de uma imagem positiva do Brasil, por ela descrito como um país de futuro promissor, diante das mazelas e da decadência dos europeus. Para fazer isso, porém, ela procurou mostrar sobretudo as qualidades da nossa natureza, deixando de considerar adequadamente os nossos problemas. Sua estratégia consistiu em deixar as denúncias dos nossos problemas apenas para o público brasileiro, o único que ela considerava possuidor do direito de discuti-los e resolvê-los. Ao público europeu ela reservou a descrição de nossas qualidades, com o objetivo de atrair imigrantes para aumentar a população do país, contribuindo assim para o branqueamento da mesma.

A contribuição mais importante de Nísia, porém, está em sua defesa de uma melhor condição para a mulher brasileira, através de uma educação adequada. É certo que, com o tempo, sua postura foi atenuada, principalmente pela restrição do papel da mulher ao interior do lar, reforçando assim uma visão mais conservadora e afastando-se de um feminismo mais radical. Mesmo assim, com a

¹ Ver a 3ª Parte de nossa *História da filosofia do Brasil*, a ser publicada posteriormente.

tradução de *Direitos* e com a publicação principalmente do *Opúsculo*, Nísia contribuiu de maneira decisiva para o nascimento e o desenvolvimento da tendência feminista no país, apresentando propostas que entravam em conflito com o pensamento sexista de autores consagrados entre nós, como, p. ex., Magalhães.

Ao analisar as relações das ideias de Nísia com as de Comte, constatamos que a suposta adesão dela ao positivismo nunca ocorreu efetivamente. Na verdade, ambos parecem ter bebido de uma fonte doutrinária comum, representada pelo pensamento de Fénélon. Isso é que explicaria as semelhanças superficiais entre ambos. As ligações de Nísia com o positivismo foram exageradas e superestimadas pelos brasileiros seguidores de Comte, que estavam mais interessados no valor propagandístico da adesão dela do que em estabelecer rigorosamente até onde iam as influências do pensador francês sobre seu pensamento.

A figura de Nísia como filósofa permaneceu obscura por muito tempo entre nós. Depois da pequena contribuição inicial de Ivan Lins, pesquisadoras brasileiras, como Valadares, Pallares Burke, Marinho Lúcio, Rosa e principalmente Duarte, perceberam sua importância filosófica e apresentaram trabalhos relevantes sobre Nísia, resgatando seu pensamento e seus méritos. Até mesmo pesquisadoras estrangeiras, como Skinner, Matthews e Botting também se dedicaram ao estudo de suas ideias, reforçando assim a sua importância como pensadora brasileira do s. XIX.

E não podemos esquecer que, com sua atuação no Colégio Augusto e com suas escolhas e ações bastante independentes para uma brasileira de sua época, Nísia foi muito mais radical em sua conduta do que em seus escritos. Seus atos são marcados por um verniz à *la Sophia*, enquanto seus textos são marcados por um “verniz feneloniano”. Parece inclusive que o fato de ter ficado viúva muito jovem funcionou como um estímulo que reforçou sua tendência para a ação, já revelada quando se separou corajosamente do primeiro marido. Em virtude desse descompasso entre as suas ideias mais moderadas e sua ação mais radical, não

sabemos até que ponto as atenuações de posição em seus escritos realmente devem ser entendidas como tais ou se não passaram de ocultamentos estratégicos de posturas mais radicais que não seriam facilmente aceitas pelo público brasileiro conservador. Isso faz dela uma personagem que não se enquadra adequadamente nas categorias filosóficas tradicionais, revelando-a como uma mulher fascinante, tanto pelas ações como pelos escritos, merecendo na história da filosofia brasileira uma posição de maior destaque do que a por ela recebida até agora.

Referências

- Adburgham, Alison. *Women in print: writing women and women's magazines from the Restoration to the Accession of Victoria*. s.l.:Faber and Faber, 1972.
- Adêt, Émile. L'empire du Brésil et la société brésilienne en 1850. *Revue des deux mondes*, tome neuvième, 21ème année, nouvelle période, pp. 1081-1105.
- Adrian, R. (ed.). *The mathematical diary; containing new researches and improvements in the mathematics; with collections of questions, proposed and resolved by ingenious correspondents. In quarterly numbers*. N° I. New York: James Ryan, 1825.
- Agorni, M. *Translating Italy for the eighteenth century: British Women, translation and travel writing (1739-1797)*. Manchester: St. Jerome, 2002.
- Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local, s/d.
- Angenot, M. *Les champions des femmes: examen du discours sur la supériorité des femmes (1400-1800)*. Montréal: Les Presses de l'Université du Québec, 1977.
- Anônimo. *Beauty's triumph or, the Superiority of the Fair Sex invincibly proved. Wherein the arguments for the natural right of Man to a sovereign authority over the Woman are fairly urged, and undeniably refuted; and the undoubted title of the Ladies, even to a superiority over the Men both in head and heart, is clearly evinced, etc*. In three parts. London: J. Robinson, 1751.
- Anônimo (Barbier, Hyppolite?). *Du prêtre, de M. Michelet, et du simple bon sens. Par un solitaire*. 2ème éd. Paris: A. Sirou, 1845.
- Anônimo. *La Femme n'est pas inférieure à l'Homme*. Traduit de l'Anglois. London: s.n., 1750.

Anônimo. *Le triomphe des dames*. Traduit de l'anglois de Miledi P****. À Londres: s. n., 1751.

Anônimo. *Man superior to Woman; or, a vindication of Man's natural right of sovereign authority over the Woman. Containing a plain confutation of the fallacious arguments of Sophia, in her late treatise entitled, Woman not inferior to Man. Interspered with a variety of characters, of different kinds of Women, drawn from life. To which is prefix'd, a Dedication to the Ladies*. By a Gentleman. London: T. Cooper, 1739.

Almeida, S. de B. *Castigos corporais nas escolas da Corte: a lei e a ação docente (1860-1891)*. Disponível em <www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe5/pdf/171.pdf>. Acesso em setembro de 2017.

Aragão, M. & Freitas, A. G. B. de. Práticas dos castigos escolares: enlances históricos entre normas e cotidiano. *Conjectura*, v. 17, n. 2, mai/ag 2012, pp. 17-36.

Armenteros, C. Aristocratic women on love, learning, and the feminine, 1782-1827. *Republics of letters: a journal for the study of knowledge, politics, and the arts*. Vol. 3, n° 2, Nov 15, 2013, pp. 1-23.

Barandas, Ana Eurídice Eufrosina de. *Ramalhetes ou flores escolhidas no jardim da imaginação*. 2 ed. Porto Alegre: Nova Dimensão; EDIPUCRS, 1990.

Barbier, Ant.-Alex. *Dictionnaire des ouvrages anonymes*. 3me éd., revue et augmentée. Tome IV, R-Z, Paris: Paul Daffis, 1879.

Barreto, Tobias. Educação da mulher. Assembléia de Pernambuco. Sessão em 22 de março de 1879. In: Barreto, Tobias. *Obras completas*. Vol. IV. *Discursos*. S. l.: Edição do Estado de Sergipe, 1926.

Bell, Susan G. & Offen, Karen M. (eds.) *Women, the family, and freedom. The debate in documents*. Volume One, 1750-1880. Stanford: Stanford Un. Press, 1983.

Bickersteth, G. L. (ed.). *The poems of Leopardi. Edited with an introduction and notes and a verse-translation in the metres of the original by G. L. Bickersteth*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 1923.

Botting, E. H. & Cronin, M. A vindication of the rights of women within the women's rights tradition, 1739-2015. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft. Edited and with*

an Intr. by Eileen Hunt Botting. With essays by Ruth Abbey, Eileen Hunt Botting, Norma Clarke, Madeline Cronin, Virginia Sapiro. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 315-22.

Botting, E. H. Editor's Introduction: Reading Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Woman*. In: Botting, E. H. *A Vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Ed. and with an Intr. by E. H. Botting. With essays by Ruth Abbey, Eileen Hunt Botting, Norma Clarke, Madeline Cronin, Virginia Sapiro. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 1-18.

Botting, E. H. & Matthews, Ch. H. Overthrowing the Floresta-Wollstonecraft myth for Latin American feminism. In: *Gender & History*, vol. 26, n. 1, April 2014, pp. 64-83.

Câmara, Adauto da. *História de Nísia Floresta*. 2 ed. Natal: Dep. Estadual de Imprensa, 1997.

Camara Bastos, M. H. Documento da educação das meninas por Fénélon (1852). *História da Educação - RHE*, v. 16, n. 36, jan/abr 2012, pp. 147-88.

Castelnau, F. de. *Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para; exécutée par ordre du gouvernement français pendant les années 1843 à 1847. Sous la direction de Francis de Castelnau. Histoire du Voyage*. Tome premier. Paris: chez P. Bertrand, libraire-éditeur, 1850.

Catalogue d'une partie de la bibliothèque de M. L.-C. Deneux, dont la vente aura lieu de 27 mai 1844, et jours suivants, Place de l'oratoire, n° 6, par le ministère de M. Lenormand de Villeneuve, Commissair-Preiseur, assisté de M. J. Techener, libraire. Paris: Librairie de J. Techener, 1844.

Clarke, D. François Poulain de la Barre. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/francoisbarre/>>. Acesso em fevereiro de 2017.

Clarke, D. *The equality of the sexes. Three feminst texts of the seventeenth century*. Transl. with an Intr. and notes by Desmond M. Clarke. Oxford: Oxford Un. Press, 2013.

Compayré, Gabriel. Fénélon. In: *Nouveau dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire publié sous la direction de Ferdinand Buisson. Édition de 1911*. Disponível em <<http://www.inrp.fr/edition->

electronique/lodel/dictionnaire-ferdinand-buisson/ document.php?id=2725>. Acesso em setembro de 2017.

Compayré, Gabriel. *Fénélon et l'éducation attrayante*. Paris: Paul Delalplane, 1910.

Comte, A. *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle em onze entretiens systématiques entre une femme et un prêtre de l'Humanité*. Reproduction du texte de l'édition originale du Catechisme positiviste, Paris, chez l'auteur, 1852. Édition électronique réalisée par Jean-Marie Tremblay. Disponível em <http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/catechisme_positiviste/catechisme_positiviste.pdf>. Acesso em janeiro de 2015.

Comte, A. *Opuscules de philosophie sociale (1819-1828)*. Paris: Ernest Leroux, 1883.

Comte, A. *Lettres d'Auguste Comte à divers. Publiées par ses Exécuteurs Testamentaires (1850-1857)*. Tome I – Deuxième partie. Paris: Fonds Typographique, 1904, pp. 351-8.

Comte, A. *Sept lettres inédites d'Auguste Comte a Mme. Nísia Brasileira*. Rio de Janeiro: au Siège Central de l'Apostolat Positiviste du Brésil, 1888.

Comte, A. *Système de Politique Positive. Tome Premier, contenant le Discours Préliminaire, et l'Introduction Fondamentale*. Paris: Dunod, 1880 (Édition entièrement conforme à l'édition de 1851).

Comte, A. *Testament d'Auguste Comte avec les documents qui s'y rapportent. Pièces justificatives, prières quotidiennes, confessions annuelles, correspondance avec Mme. de Vaux. Publié par ses exécuteurs testamentaires conformément à ses dernières volontés*. Seconde éd. Paris: Fonds Typographique de l'exécution testamentaire d'Auguste Comte, 1896.

Costa, Emilia Viotti da. *Da Monarquia à República. Momentos Decisivos*. 9 ed. S Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2010.

Davies, C., Brewster, C. and Owen, H. Ana de Barandas: a liberal feminist for her times. In: Davies, C., Brewster, C. and Owen, H. *South American Independence. Gender, Politics, Text*. Liverpool: Liverpool Un. Press, 2006, pp. 228-39.

Denis, Ferdinand. *Le Brésil, ou Histoire, Moeurs, Usages et Coutumes des Habitants de ce Royaume*. Paris: Nepveu, 1822, 6 vols.

- Denis, Ferdinand. *Résumé de l'Histoire du Brésil, suivi du Résumé de l'Histoire de la Guyane*. Paris: Lecointe & Durey, 1825.
- D'Héricourt, Jenny P. *La femme affranchie. Réponse à MM. Michelet, Poudhon, E. de Girardin, A. Comte et aux autres novateurs modernes. Par Mme. Jenny P. d'Héricourt*. Tome I et Tome II. Bruxelles: Lacroix, van Eenen et Cie.; Paris: chez tous les libraires, 1860.
- DiCenso, J. J. *Kant's religion within the boundaries of mere reason: a commentary*. Cambridge-N. York: Cambridge Un. Press, 2012.
- Dixon, Th. La science du cerveau et la religion de l'humanité: Auguste Comte et l'altruisme dans l'Angleterre victorienne. *Revue d'histoire des sciences*, 2012/2, Tome 65, pp. 287-316.
- Duarte, C. Lima (Org.). *Cartas: Nísia Floresta e Augusto Comte*. Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres, 2002.
- Duarte, C. Lima (Org.). *Inéditos e dispersos de Nísia Floresta*. Natal: Ed. Universitária da UFRN, 2009. [Arquivo word].
- Duarte, C. Lima. Cronologia da vida e da obra de Nísia Floresta; Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., pp. 25-34.
- Duarte, C. Lima. Nísia Floresta: incompreensão em relação à sua genialidade. *Ciência & Trópico*, Recife, v. 26, n. 2, jul/dez 1998, pp. 253-60.
- Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Ed. Massangana, 2010.
- Duarte, C. Lima. Nísia Floresta e seu projeto intelectual. In: Aguiar Bezerra, G. B. de & da Silva, E. (Orgs.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente do seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Fundação Ulysses Guimarães, s/d., pp. 37-94.
- Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: Vida e Obra*. 3 vols. Tese de doutorado. USP: FFLCH, 1991.

- Duarte, C. Lima. *Nísia Floresta: vida e obra*. Natal: Ed. da UFRN, 1995.
- Duarte, C. Lima. Revendo o indianismo brasileiro: A Lágrima de um Caeté, de Nísia Floresta. *Boletim do CESP*, vol. 19, nº 25, jul-dez 1999, pp. 153-77.
- Fénélon, F. S. de la Mothe. *De l'éducation des filles. Texte collationné sur l'édition de 1687 avec une introduction et des notes pédagogiques et explicatives à l'usage des institutrices et des instituteurs par Charles Defodon*. 10 éd. Paris: Librairie Hachette et Cie, 1909.
- Fénélon, F. de S. Sur le pur amour. In: *Oeuvres spirituelles de feu Mons. François de Salignac de la Mothe-Fénélon*. Nouvelle éd., revue et considerablement enrichie. Tome Premier, contenant les Traités Spirituels. s.l., s.n., 1740, pp. 50-83.
- Fénélon, F. de. *Telemachus, son of Ulysses*. Ed. and transl. by Patrick Riley. Cambridge: Camb. Un. Press, 1994.
- Floresta, Nísia. *Consigli a mia figlia di F. Augusta Brasileira*. Firenze: Stamperia sulle Logge del Grano, 1858.
- Floresta, Nísia. *Cintilações de uma alma brasileira*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1997.
- Floresta, Nísia. *Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. In: Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens*. Editora Fundação Ulysses Guimarães, s.l, s.d.
- Floresta, N. *Fragments de uma obra inédita. Notas biográficas*. Trad. de Nathalie Bernardo da Câmara. Brasília: Editora UnB, 2001.
- Floresta, Nísia. *Itineraire d'un voyage em Allemagne, par Floresta Augusta Brasileira*. Paris: Firmin Didot Frères et Cie., 1857.
- Floresta, Nísia. Lágrima de um Caeté. In: Lima, Stélio Torquato. *O indianismo e o problema da identidade nacional em A Lágrima de um Caeté, de Nísia Floresta*. Tese de doutorado. João Pessoa: Un. Federal da Paraíba, 2008, Anexos, pp. 164-185.
- Floresta, N. *Opúsculo humanitário por B. A.* Rio de Janeiro: Tipografia de M. A. Silva Lima, 1853.

- Floresta, Nísia. *Opúsculo humanitário. Estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares*. S. Paulo: Cortez Editora, 1989.
- Floresta, N. *Scintille dun'anima brasiliana. Di Floresta Augusta Brasileira*. Firenze: Barbera, Bianchi e C., 1859.
- Floresta, N. Três anos na Itália, seguidos de uma viagem à Grécia. In: Marinho Lúcio, Sônia Valéria. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol. I - 1864; Vol. II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999.
- Fordyce, J. *Sermons to young women. Two wolumes in one*. Third American from the twelfth London edition. Philadelphia: M. Carey; New York: I. Riley, 1809.
- Freire, Luís Carlos. *História de Nísia Floresta para concurso*. Disponível em <<http://nisiaflorestaporluiscarlosfreire.blogspot.com.br/2015/05/historia-de-nisia-floresta-por-luis.html>>. Acesso em maio de 2017.
- Garnier, C. “La femme n'est pas inférieure à l'homme” (1750): oeuvre de Madeleine Darsant de Puisieux ou simple traduction française? In: *Revue d'histoire littéraire de la France*, n. 4, juillet 1987, Paris: Armand Colin; Paris: PUF, pp. 709-713.
- Girardin, Émile. *La liberté dans le mariage par l'égalité des enfants devant la mère*. Paris: Lib. Nouvelle, 1854.
- Godwin, W. *Memoirs of the Author of A Vindication of the rights of woman*. 2nd ed., corrected. London: J. Johnson, 1798.
- Goggin, Gerard, Editing Minervas: William Godwin's liminal maneuvers in Mary Wollstonecraft's *Wrongs of woman*. In: Stone, Marjorie, & Thompson, Judith (eds.). *Literary couplings*. Madison, Wisconsin: The Un. of Wisconsin Press, 2006.
- Gouhier, H. Émile Littré et la Philosophie. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 125e année, n. 4, 1981, pp. 606-15.
- Grange, Juliette. *Auguste Comte: la politique et la science*. Paris: Éditions Odile Jacob, 2000, p. 175.

- Gregory, J. *A father's legacy to his daughters by the late Dr. Gregory, of Edinburgh*. A new edition. Illustrated with plates. London: printed for T. Cadell and others, 1809.
- Harrison, Carol. *Romantic catholics: France's postrevolutionary generation in search of a modern faith*. Ithaca, N.Y.: Cornell Un. Press, 2014.
- Hübner Flores, H. A. Ana Eurídice Eufrosina de Barandas. Vida e Obra. In: Barandas, A. E. E. de. *O ramallete*. 2 ed. Porto Alegre: Nova Dimensão; EDIPUCRS, pp. 13-50.
- Johnson, C. L. (ed.). *The Cambridge companion to Mary Wollstonecraft*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2002.
- Journal général de la littérature de France*. Vingt-neuvième année. Paris: Chez Treuttel et Würtz, 1826.
- Kant, I. *Religião nos limites da simples razão*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.
- Koster, H. *Travels in Brazil*. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, 1816.
- Koster, H. *Viagens ao nordeste do Brasil*. Trad. e notas de Luiz da Câmara Cascudo. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1942.
- Laborde, A. *Diderot et madame de Puisieux*. Saratoga, California: Anma Libri, 1984.
- Lewin, Linda. *Surprise heirs: illegitimacy, inheritance rights, and public power in the formation of Imperial Brazil, 1822-1889*. Stanford/California: Stanford Un. Press, 2003, vol. 2.
- Lewkowicz, Ida. A fragilidade do celibato. In: Lima, Lana Lage da Gama. *Mulheres, adúlteros e padres*. Rio: Dois Pontos, 1987, pp. 53-68.
- Leybourn, Th. *The mathematical questions, proposed in the Ladies' diary, and their original answers, together with some new solutions, from its commencement in the year 1704 to 1816*. In Four volumes. Vol. III. London: J. Mawman; Cambridge: J. Deighton and son; Oxford: J. Parker, 1817.

- Liddell, Charlotte Elizabeth. *Brazil's first feminist? Gender and patriotism in the works of Nísia Floresta*. PhD Thesis. Un. of Manchester. 2005.
- Liddell, Charlotte Elizabeth. "Nature, nurture and nation: Nisia Floresta's engagement in the breast-feeding debate in Brazil and France". *Feminist Review*, 78, 2005, pp. 69-82.
- Lins, Ivan. *História do Positivismo no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, Coleção Brasileira, vol 322, 1967.
- Marinho Lúcio, S. V. *Uma viajante brasileira na Itália do Risorgimento. Tradução comentada do livro Trois ans en Italie suivis d'un voyage en Grèce (Vol I - 1864; Vol II - s.d.) de Nísia Floresta Brasileira Augusta*. Tese de doutorado. Unicamp: Instituto de Estudos da Linguagem, 1999.
- Marques Pereira, Nuno. *Compêndio narrativo do peregrino da América*. Primeira Parte. Lisboa Ocidental: Oficina de Manoel Fernandes da Costa, 1731.
- Martins, W. *História da inteligência brasileira, Vol. II (1794-1855)*. 3 ed. S. Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1992.
- Matthews, Ch. H. *Gender, race and patriotism in the works of Nisia Floresta*. Woodbridge, Suffolk: Tamesis, 2012.
- Matthews, Ch. H. Between "founding text" and "literary prank": reasoning the roots of Nísia. *Ellipsis* 8, 2010, pp. 9-36.
- Mendham, M. D. Rousseau's partial reception of Fénelon: from the corruptions of luxury to the contradictions of society. In: Schmitt-Mass, Chr., Stockhorst, S., & Ahn, D. (eds.). *Fénelon and the Enlightenment: traditions, adaptations, and variations. With a preface by Jacques le Brun*. Amsterdam-N. York: Rodopi, 2014, pp. 47-76.
- Mennite, B. F. *The philosophical and theological foundations of François Fénelon's political theory: love, free will, and disinterested virtue*. PhD Thesis. Graduate School of Arts and Sciences, Columbia Un., 2015.
- McBruney, K E. *Fénelon the teacher*. MSC Thesis. Dept of Foreign Languages, Kansas State Teachers College of Emporia, 1969.
- Michelet, J. *Du prêtre, de la femme, de la famille*. 3me éd. Paris: Hachette; Paris: Paulin, 1845.

Michelet, J. *La Femme*. 3^{ème} éd. Paris: Hachette, 1860.

Monod, G. *La vie et la pensée de Jules Michelet (1798-1852). Cours professé au Collège de France par Gabriel Monod. Tome second. La crise de la pensée de Michelet. La prédication démocratique*. Paris: Lib. Ancienne Honoré Champion, 1923.

Montagu, Lady Mary Wortley. *The nonsense of common sense (1737-1738)*. Ed. with an Introd. and notes by Robert Halsband. Evanston: Northwestern Un., 1947. Northwestern Un. Studies in the Humanities. Number Seventeen.

Montesquieu. De l'esprit des lois. In: *Oeuvres Completes de Montesquieu avec des notes de Dupin, Crevier, Voltaire, Mably, Servan, La Harpe, etc. etc.* Paris: Firmin Didot Frères, 1838.

Morais, Rosa H. de Santana Girão de. "Raça, clima e doença: a viagem de Alphonse Rendu para o Brasil (1844-5)". *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 6, n^o 2, jul-dez, 2013, pp. 35-59.

Moses, C. G. *French feminism in the nineteenth century*. Albany: State Un. of New York Press, 1984.

Moura, C. *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. S. Paulo: EDUSP, 2004.

O'Brien, Karen. *Women and Enlightenment in eighteenth-century Britain*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2009.

Pallares-Burke, Maria Lúcia Garcia. A Mary Wollstonecraft que o Brasil conheceu, ou a travessura literária de Nísia Floresta. In: *Nísia Floresta. O carapuceiro e outros ensaios da tradução cultural*. S. Paulo: Hucitec, 1996, pp. 167-92.

Perl, T. The Ladies' Diary or Woman's Almanack, 1704-1841. *Historia Mathematica* 6, 1979, pp. 36-53.

Pickering, Mary. *Auguste Comte. An intellectual biography*. Cambridge: Cambridge Un. Press, Vol. I, 1993; Vols. II e III, 2009.

Pickering, M. Le positivisme philosophique: Auguste Comte. *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2001-2, vol. 67, pp. 49-67.

- Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral, où l'en voit l'importance de se défaire des préjugés*. Paris: Jean du Puis, 1673.
- Poulain de la Barre, F. *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral, où l'en voit l'importance de se défaire des préjugés*. 2 éd. Paris: Chez Antoine Dezallier, 1679. Saisie, transcription, corrections, notes, notice et mise en page par Michel Fingerhut, 2010.
- Poulain de la Barre, F. A physical and moral discourse concerning the equality of both sexes. In: *The equality of the sexes. Three feminist texts of the seventeenth century*. Transl. with an Introduction and notes by Desmond M. Clarke. Oxford: Oxford Un. Press, 2013, pp. 119-200.
- Queiroz, Maria José de. *Do indianismo ao indigenismo nas letras hispano-americanas*. Tese apresentada à Faculdade de Filosofia da UFMG para a cátedra de Literatura Hispano-Americana. Belo Horizonte, 1962.
- Riley, P. Introduction. In: Fénelon, F. de. *Telemachus, son of Ulysses*. Ed. and transl. by Patrick Riley. Cambridge: Camb. Un. Press, 1994.
- Riley, P. (ed.). *The Cambridge companion to Rousseau*. Cambridge: Cambridge Un. Press, 2001.
- Rosa, Graziela Rinaldi da. *Transgressão e moralidade na formação de uma "matrona esclarecida". Contradições na filosofia de educação nisiana*. Tese de doutorado. São Leopoldo: Programa de pós-graduação em educação da UNISINOS, 2012.
- Rousseau, J. J. Émile. In: *Oeuvres complètes de J. J. Rousseau*. Tome Deuxième. Paris: Lib. Hachette, 1865.
- Rouvre, Charles de. *L'amoureuse histoire d'Auguste Comte et de Clotilde de Vaux*. Paris: Calmann-Lévy, 1920.
- Sandoval, T. U. L'idée d'Europe dans la politique positive d'Auguste Comte. *Philonsorbonne*, 3, 2008-2009, pp. 51-73.
- Silva, Ana Rosa Clochet da & Lourenço, Lais da Silva. Entre o dogma e a disciplina: a polêmica sobre o celibato no contexto da hegemonia liberal-

regalista (1826-1842). *Revista de teologia e ciências da Religião*, Recife, vol. 6, n° 2, jul/dez 2016, pp. 417-37.

Silva, Elizabeth Maria da. *Mulheres, emancipai-vos! Um estudo sobre o pensamento pedagógico de Nísia Floresta*. Dissertação de mestrado. Caruaru: UFPE, Centro Acadêmico do Agreste, Depto de Pós-graduação em Educação, Curso de Mestrado em Educação Contemporânea, 2014.

Silva, Maria da Conceição. A ausência do celibato na cidade de Goiás no s. XIX. Concupiscência e pecado. *Varia Historia*, Belo Horizonte, vol. 25, n° 41, jan/jun 2009, pp. 317-31.

Skinner, Rachel Davidson. *Nísia Floresta: Setting a Foundation for Feminist Literature in Brazil*. A thesis submitted to the faculty of Brigham Young University in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Arts. Department of Spanish and Portuguese. Brigham Young University, 2013.

Smithner, E. W. Auguste Comte and J. J. Rousseau on education. *Educational theory*, Wiley Blackwell (Blackwell Publishing), v. 18, n. 1, 1968, pp. 39-51.

Soihet, R. Nísia Floresta e mulheres de letras no Rio Grande do Norte: pioneiras na luta pela cidadania. Resenha de Lima Duarte, Constância. Nísia Floresta: vida e obra. Natal: Ed. da UFRN, 1995. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis: UFSC, vol. 13, n° 1, jan-abr 2005, pp. 193-5.

Sophia. *Woman not inferior to man, or, a short and modest vindication of the natural right of the fair-sex to a perfect equality of power, dignity, and esteem, with the men. By Sophia, a person of quality*. London: Printed for Jacob Robinson, at the Golden-Lion in Ludgate-Street, 1743.

Sophia. *Woman not inferior to Man: or, A short and modest vindication of the natural right of the fair-sex to a perfect equality of power, dignity, and esteem, with the men. By Sophia, a person of quality*. London: John Hawkins, 1739.

Sophia/Gardeton, C. *Direitos das mulheres e injustiça dos homens. Por Mistriss Godwin. Traduzido livremente do francês para português, e oferecido às Brasileiras e Acadêmicos Brasileiros por Nísia Floresta Brasileira Augusta*. In: Aguiar Bezerra, G. B.(org.). *Nísia Floresta Brasileira Augusta. Uma*

mulher à frente de seu tempo. Direitos das mulheres e injustiça dos homens.
Editora Fundação Ulysses Guimarães, s/ local e s/d.

Sousa Nunes, F. J. de. *Discursos Político-Morais*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.

Stewart, Agnes Grainger. *The academic Gregories. Famous scots series*.
Edinburgh and London: Oliphant Anderson, s.d., pp.100-24.

The Ladies' Diary or The Women's Almanack, for the year 1710. Disponível em
https://books.google.com.br/books/about/The_Ladies_Diary.html?id=4NBbAAAQAAJ&redir_esc=y>. Acesso em maio de 2017.

Todd, J. Introduction. In: *Mary Wollstonecraft. A vindication of the rights of woman. A vindication of the rights of men*. Oxford world's classics.
Oxford: Oxford Un. Press, 1993.

Tomaselli, S. Verbete Mary Wollstonecraft. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em <<http://plato.stanford.edu/entries/wollstonecraft/>>. Acesso em novembro de 2016.

Valadares, P. S. Introdução. In: *Nísia Floresta. Opúsculo Humanitário*. Edição atualizada com estudo introdutório e notas de Peggy Sharpe-Valadares.
S. Paulo: Cortez Editora, 1989.

Valadares, Peggy-Sharpe. *Educating Heroines with Nísia Floresta*. Paper presented at I Congress of Brazilian Women Writers in New York, Brazilian Endowment for the Arts, New York, NY, 2009.

Valadares, Peggy-Sharpe. La mujer brasileña y la reforma social en el Opúsculo humanitário de Nísia Floresta. In Schulman, Ivan (Ed.), *Contextos: literatura y sociedad latinoamericanas del siglo XIX*. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 1991, pp. 8-25.

Valadares, Peggy-Sharpe. *Maternal Myth vs. Social Reform in Nísia Floresta's 'A Mulher'*. Paper presented at XXXVII Annual Foreign Language Conference, University of Kentucky, Lexington, KY, 1994.

Valadares, Peggy-Sharpe. Nísia Floresta: 'Woman'. *Brasil/Brazil*, 14, 8, 1995, pp. 83-120.

Valadares, Peggy-Sharpe. Women and Social Reform in Nísia Floresta's Opúsculo humanitário. *Brasil/Brazil, 1, 1 (Fall)*, 1988, pp. 17-29.

Wollstonecraft, Mary. A Vindication of the rights of men. In: Wollstonecraft, M. *Oxford World's Classics. A vindication of the rights of woman. A vindication of the rights of men*. Introd. by Janet Todd. Oxford: Oxford Un. Press, 1994.

Wollstonecraft, Mary. *A vindication os the rights of woman: with strictures on political and moral subjects*. London: printed for J. Johnson, 1792.

Wollstonecraft, Mary. A vindication of the rights of women. In: Botting, E. H. (Ed.). *A vindication of the rights of woman. Mary Wollstonecraft*. Edited and with an Intr. by Eileen Hunt Botting. With essays by Ruth Abbey, Eileen Hunt Botting, Norma Clarke, Madeline Cronin, Virginia Sapiro. New Haven and London: Yale Un. Press, 2014, pp. 19-228.

Wollstonecraft, Mary. *Défense des droits des femmes suivie de quelques considérations sur des sujets politiques et moraux: ouvrage traduit de l'anglais de Mary Wollstonecraft, et dédié à M. l'ancien Évêque d'Autun*. Paris: Chez Buisson, 1792.

Wollstonecraft, Mary. *Mary, a fiction*. London: Printed for J. Johnson, St. Paul's Church-Yard, 1788.

Wollstonecraft, M. *Thoughts on the education of daughters: with reflections on female conduct, in the more important duties of life*. London: Printed for J. Johnson, 1787.