

A escrita de madre Dubost: uma construção de si amparada na identidade vicentina¹

Melina Teixeira Souza²

Mother Dubost's writing: a self-construction based on the vicentian identity

100



Resumo

Com o propósito de fundar o primeiro colégio feminino do Império em Minas Gerais, as vicentinas enfrentam meses de travessia marítima de Paris até o Rio de Janeiro e prosseguem viajando a cavalo. Irmã Dubost começa um diário e, ao chegar ao seu destino, envia correspondências mensais para os superiores franceses. O intuito de estudar a construção da subjetividade da madre a partir de sua produção autorreferencial motiva uma reflexão teórico-metodológica sobre a escrita de si, e suas implicações com o individualismo moderno. A investigação revela que dentre as delimitações identitárias mobilizadas pelo ato autobiográfico, o pertencimento à congregação se sobressai: ao relacionar vida religiosa feminina ao esforço missionário, as vicentinas ampliam a atuação do gênero numa instituição reticente ao protagonismo de mulheres, o que favorece o estabelecimento de laços grupais.

Palavras-chave: escrita de si, vida religiosa feminina, vicentinas.

Abstract

With the purpose of founding the first girls' school of the Empire in Minas Gerais, the Vincentians face months of sea crossing from Paris to Rio de Janeiro and continue traveling on horseback. Sister Dubost begins a journal and, upon reaching her destination, she sends a monthly correspondence to her French superiors. The purpose of studying the construction of the Mother's subjectivity from her self-referential production motivates a theoretical-methodological reflection on self-writing and its implications, under the modern individualism. The investigation reveals that, among the identity delimitations mobilized by the autobiographical act, belonging to the congregation stands out: in relating women's religious life to the missionary effort, the Vincentians extend the agency of the gender in an institution reticent to the protagonism of women, with the establishment of group bonds.

Keywords: self-writing, women's religious life, Vincentians.

1 A pesquisa conta com o apoio financeiro da CAPES.

2 Graduação em História pela Universidade Federal de São João del Rei (2008), Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (2012). Doutorado em andamento pela Universidade Federal Fluminense (2016). Professora da Secretaria de Educação do estado de Minas Gerais. Tem experiência na área de História, com ênfase em História do Brasil Império e República, pesquisando principalmente os temas: Historiografia religiosa, Congado, Escrita autobiográfica. E-mail: melufsj@yahoo.com.br

Parte o “Estrela da manhã”: a caridade alcança o Novo Mundo

No dia 28 de novembro de 1848 o “Estrela da Manhã”, embarcação que reunia solene comitiva composta por seis padres, doze freiras da congregação das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo, e ainda, três irmãos coadjutores, enfunou suas velas e deixou o porto de Havre, norte da França, seguindo em direção ao Brasil, mais precisamente ao município de Mariana, Minas Gerais. A travessia dos religiosos rumo ao continente sul-americano ganha ares de admirável epopeia já que eles enfrentam, além da extensa peregrinação marítima, também um longo percurso a cavalo até a chegada ao seu novo lar, partindo do Rio de Janeiro.³ Irmã Dubost, designada Madre Superiora das Filhas da Caridade no Brasil, registra nas páginas de seu diário de bordo que, em sua pregação de despedida, o Superior Geral da confraria em Paris, padre Etienne, tece comparações entre o navio “Estrela da Manhã e a Arca de Noé:

Fazendo alusão à Arca de Noé, que continha os elementos da nova geração, esse bom Pai comparou-o ao nosso navio “Estrela da Manhã”, encerrando a esperança de todo um país. “Partam, pois, disse-nos ele. Partam com alegria, tendo em uma das mãos o archote da fé e, na outra, a chama da caridade. Partam, São Vicente vela por vocês, e Maria os conduzirá ao porto; nada tem a temer...”⁴

O então bispo de Mariana, religioso da Congregação da Missão, Dom Antônio Ferreira Viçoso, era natural de Peniche, região próxima a Lisboa, e caracterizava-se por uma trajetória eclesiástica atrelada ao empenho no incremento da educação em solos tupiniquins, estando à frente da fundação e reforma de diversos estabelecimentos de ensino.⁵ Assim, o comprometimento do prelado na vinda das Filhas da Caridade ao Brasil representa uma iniciativa pioneira no tocante à instrução de mulheres, pois tal presença resultou na fundação do primeiro colégio religioso feminino do Império, o Providência, tratando-se, igualmente, de marco salutar na história da vida religiosa feminina local, haja vista que até então só se conhecia no país, a forma enclausurada de vida religiosa. Ao estudar as perspectivas de educação para as mulheres da elite de Salvador no fim do

3 AEAM [Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana], Casa da Providência. DUBOST, Irmã, A bordo do “Estrela da Manhã”. Tradução de Irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Nov/1848 a fev/1849.

4 AEAM, Casa da Providência. DUBOST, Irmã, A bordo do “Estrela da Manhã”. Tradução de Irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Nov/1848 a fev/1849. p. 14.

5 ROCHA, Adair José dos Santos. *A educação feminina nos séculos XVIII E XIX: intenções dos bispos para o recolhimento Nossa Senhora de Macaúbas*. 212 f. Dissertação (Mestrado em História da Educação) – Faculdade de Educação, da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008. p. 77.



XIX, Márcia Leite defende que a instrução feminina ao longo do Oitocentos se concentrava no âmbito privado, por causa das restrições impostas ao trânsito das mulheres no espaço público urbano.

[...] Outro instituto voltado para a educação das moças baianas foi o dirigido pelas irmãs de São Vicente de Paula, congregação estrangeira imbuída de ideais reformistas. Na Bahia, o trabalho das religiosas foi aceito com desconfiança, “já que admitiam alunas oriundas de um espectro social muito extenso”. O fato de as moças de família estabelecerem contato com meninas pobres incomodou a sociedade, gerando desentendimentos.⁶

A congregação das Filhas da Caridade foi instituída em Paris no ano de 1633, em meio a um contexto problemático, em que a cidade abrigava considerável número de indivíduos miseráveis e doentes, “às calamidades naturais, acrescentavam-se as políticas, guerras civis e religiosas”.⁷ Tal conjuntura favoreceu a prática da caridade, atividade virtuosa que seria, maiormente, feminina. O padre Vicente de Paulo, em parceria com a viúva Luísa de Marillac, funda então uma congregação cujos princípios basilares afastavam-se da concepção de vida enclausurada reservada aos conventos femininos:

Houve uma saída que imprimiu a marca definitiva à congregação: as irmãs manteriam suas roupas, simples como as camponesas que ajudavam no trabalho da caridade, – a *cornette*, característica das vicentinas, nesse tempo muito mais sóbria, também parte da herança camponesa da congregação – e não fariam votos perpétuos; nem véu, nem grade. De seu vocabulário seriam excluídas as palavras em uso entre as religiosas: as superiores não seriam chamadas mães [...] dir-se-ia casa ao invés de convento; os meses de formação seriam como os do seminário e não os do noviciado. E nada de missa especial, a ela iriam com os paroquianos, nas igrejas ou capelas dos bairros ou cidade onde trabalhavam.⁸

Abria-se, assim, um precedente em relação aos estatutos das demais congregações femininas do século XVII no que tange à autonomia necessária para se exercer a caridade, a qual passa a envolver a possibilidade

6 LEITE, Márcia Maria da Silva. *Educação, Cultura e Lazer das Mulheres de Elite em Salvador, 1890-1930*. 187 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1997. p. 49.

7 LOPES, Eliane. Educadoras de Mulheres: as Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo; servas de pobres e doentes, espirituais, professoras. *Educação em Revista*. Belo Horizonte, n. 14, p. 26-39, dez. 1991. p. 30.

8 *Ibidem*. p. 33.



do trânsito.⁹ Ao eleger como um de seus alicerces o princípio da caridade, em consonância à humildade e à simplicidade, a congregação das Filhas da Caridade, talvez mesmo sem um entendimento ou militância favorável à emancipação das mulheres em relação à tutela de seus pais e/ou maridos, propicia um inegável alargamento no espaço de atuação das mesmas, autorizadas assim, a transitar por locais distantes, buscando um ansiado contato com os desvalidos. E é sob tal prima que a chegada das vicentinas ao Brasil, em meados do Oitocentos, deve ser elucidada, como um acontecimento digno de nota para a dilatação da arena de ação das mulheres religiosas no país. A empreitada da comitiva das doze vicentinas não era nada desprezível.

Consciente da densidade de seu encargo, Irmã Dubost serve como porta-voz das expectativas de seus líderes na França: “dir-se-ia que elas [esperanças de êxito na missão] faziam parte do Conselho do Senhor numa antevisão das abundantes bênçãos que seriam derramadas sobre o povo do Brasil. Não sejam meus pecados obstáculos a essa expectativa”.¹⁰ A irmã registra a intenção de enviar seu relato posteriormente aos seus Superiores em Paris, com a seguinte solicitação: “queria suprimir o que achardes em excesso e abençoar meu trabalho para que, começado por obediência, continue do mesmo modo com toda a simplicidade que caracteriza os verdadeiros filhos de São Vicente”¹¹, mensagem que não deixa dúvidas quanto à expectativa de leitura da escrita da freira concentrar-se, sobretudo, em seus próprios pares.

O diário de bordo produzido pela religiosa, assim como o conjunto de correspondências enviadas por ela aos seus superiores em Paris na primeira década de existência do Providência, possuem notável valor enquanto raros exemplares de escrita autorreferencial feminina no XIX, ainda mais tendo-se em vista que os diários escritos por mulheres foram muito mais comuns em países protestantes.¹² Assim, é mais que bem-vindo poder contar com fontes que reconstituam a versão das próprias mulheres a respeito de sua história, o que explica o ineditismo e a consequente valorização da produção autobiográfica de irmã Dubost. Os canais de expressão das mulheres nos séculos XVIII e XIX ainda eram bastante restritos, ainda mais tratando-se das religiosas. Portanto, é imprescindível que a análise da produção autorreferencial da vicentina Dubost seja pre-

9 Tal prerrogativa desembocou, visando-se à unidade da confraria, na subordinação das Filhas da Caridade ao Superior dos Padres da Missão, e não ao bispo da localidade onde a casa seria instituída.

10 AEAM, Casa da Providência. DUBOST, Irmã, A bordo do “Estrela da Manhã”. Tradução de Irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Nov/1848 a fev/1849. p. 12.

11 AEAM, Casa da Providência. DUBOST, Irmã, A bordo do “Estrela da Manhã”. Tradução de Irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Nov/1848 a fev/1849. p. 10.

12 MELLO, 1996: 386. Apud: GONÇALVES, Andréa Lisly. *História e Gênero*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015. p. 105.



cedida pela realização de um panorama bibliográfico sobre o tema, o qual privilegie cuidadosa reflexão teórico-metodológica a respeito da abordagem da escrita de si, bem como suas implicações e correlações com a subjetividade moderna.

Constituição do individualismo moderno e ascensão da esfera social

No artigo que abre uma coletânea que se propõe incitar reflexões acerca da nomeada “produção de si” (leia-se cartas, diários íntimos e memórias) para o ofício historiográfico, a pesquisadora Ângela de Castro Gomes chama atenção para o que denomina “boom de publicações de caráter biográfico e autobiográfico”¹³, ou seja, o vigoroso crescimento do gênero dentro do mercado editorial, alavancado pela ânsia dos leitores em devorar uma escrita de tom confessional. A publicação organizada pela historiadora já completa mais de uma década e o que se observa no mercado editorial brasileiro é a confirmação de tal tendência, e até mesmo o seu recrudescimento. Contudo, no campo da História, mesmo que a escrita de si tenha sido constantemente utilizada como fonte de investigação, cabe acrescentar que a sistematização de um arcabouço teórico-metodológico para dar conta das especificidades deste tipo de produção ainda está em processo de construção pelos historiadores. Pioneira neste esforço, Ângela de Castro Gomes pondera que, mesmo que a escrita autorreferencial seja praticada desde a Antiguidade, ela se cristaliza em consonância à constituição do individualismo moderno: “é esse o sentido da feliz observação de Levillain, quando assinala que, se o ato de escrever sobre vidas é muito antigo, a ideia de que a vida é uma história, é mais recente”.¹⁴

Sob a perspectiva de Michel Foucault, a efetiva transposição do pensamento clássico para o moderno se deu a partir do “reaparecimento da linguagem num pulular múltiplo”¹⁵, ou, mais precisamente, no momento em que as palavras deixaram de corresponder de forma neutra, inequívoca e natural o conhecimento das coisas. Assim, apartada da representação, a linguagem é redescoberta como fundamentalmente dispersa, de inapreensível unificação. Ao se indagar a respeito de uma “linguagem que nada diz, jamais se cala e se chama literatura”, Foucault considera que tal questão provavelmente se coloque na distância não superada entre pergunta nietzschiana “quem fala?” e a resposta dada pela poeta simbolista francês Mallarmé: “o que fala é, em sua solidão, em sua vibração frágil, em seu nada, a própria



13 GOMES, Ângela de Castro (org.). *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: FGV, 2004. p. 07.

14 GOMES, Ângela de Castro. Op. Cit. p. 12.

15 Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 325.

palavra – não o sentido da palavra, mas seu ser enigmático e precário”.¹⁶ A premissa colocada por Foucault diz respeito à chamada fabricação do homem, tornada possível no fim do século XVIII, alavancada pela implosão do conceito clássico de representação e pelo conseqüente surgimento das ciências humanas sob um entendimento novo, como campo de conhecimento próprio e particular do homem. Pois, as ciências naturais, ou a gramática geral, a história natural e a teoria das riquezas abordavam no seu escopo as motivações e até mesmo sentimentos dos homens, mas remetiam “essa natureza humana à Natureza”¹⁷, tratando o homem como espécie ou gênero. A emergência desse homem “realidade espessa e primeira, [...] objeto difícil e sujeito soberano de todo conhecimento possível”¹⁸ articula-se com o que Gilles Deleuze chama de “surgimento do obscuro, ou de uma dimensão de profundidade”¹⁹, o qual tem a ver com o esvaziamento da explicação teológica para a existência terrestre.

O papel da religião, mais especificamente do cristianismo na gestação do individualismo moderno foi recuperado pelos estudos do antropólogo Louis Dumont. Mesmo que o propósito inicial da investigação esteja contaminado pela “busca das origens” do individualismo, proposição problemática, visto que envolve uma concepção de História demasiadamente teleológica – tangível na defesa da existência de uma espécie de “pedigree” do individualismo moderno nos primeiros cristãos, objeto de dezessete séculos de evolução até se atingir a forma atual – o pesquisador nos auxilia a pensar que quando a modernidade ocidental fala de indivíduo, trata concomitantemente de duas instâncias: “um objeto fora de nós e um valor”. Ou seja o “sujeito empírico, pensando e querendo”, átomo da espécie humana, mas também o “ser moral, independente, autônomo, e por conseqüência essencialmente não social, que veicula os nossos valores supremos e ocupa o primeiro lugar na nossa ideologia moderna do homem e da sociedade”.²⁰

Dumont confere importância à religião cristã no processo de transição entre holismo e individualismo, ao afirmar que, em Cristo e em Paulo, o cristão é um “indivíduo-em-relação-com-Deus”, chamando a atenção para o universalismo e, ao mesmo tempo, individualismo contidos nessa ideia, na medida em que se atribui valor ao ser autônomo em relação filial com o ente supremo, do mesmo modo em que essa relação apenas se completa na comunhão fraterna com os irmãos terrenos, membros

16 Ibidem. P. 328.

17 DELEUZE, Gilles. O Homem, uma existência duvidosa. *Le Nouvel Observateur*. 01/06/1966, p. 32-34. p. 33.

18 Foucault, Michel. *As palavras e as coisas*. p. 31-32.

19 Foucault, Michel. Op. Cit. p. 34.

20 DUMONT, Louis. *Ensaio sobre o individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 35.





da comunidade cristã.²¹ Assim, na ânsia de uma “definição sociológica” para o cristianismo, o antropólogo fala de uma “emancipação do indivíduo por uma transcendência pessoal e a união de indivíduos fora-do-mundo numa comunidade que caminha na terra mas tem seu coração no céu”.²² Dumont se utiliza da imagem de dois círculos concêntricos, o maior sendo o “individualismo-em-relação-com-Deus” e o menor “a aceitação das necessidades, deveres e fidelidades do mundo”, num processo em que o valor divino exerce contínua pressão na vida mundana, infectando-a, até que o indivíduo-fora-do-mundo se transforme no moderno indivíduo-no-mundo.²³ A inserção do indivíduo no mundo tem várias consequências, dentre elas a progressiva interdependência entre os poderes temporais e divinos; se, por um lado, a Igreja torna-se mais mundana, por outro, a política é sacralizada e aproximada da religião, estágio de um processo que culmina na gestação de uma unidade política completamente nova: o Estado moderno.

Essa nova abstração política, o Estado nacional, modela a “ascendência da esfera social”, fenômeno estudado por Hannah Arendt. Sob tal prisma, a esfera social foi acrescida à esfera da vida privada, lócus da família e da solução das necessidades da vida biológica, e à esfera pública, terreno da política por excelência, delimitação presente ao menos desde a *pólis* grega. A novidade moderna é que a privatidade foi contraposta à recém-chegada esfera social, e não à esfera pública.²⁴ Arendt assevera que o iluminista Jean-Jacques Rousseau considerava tanto o social quanto o íntimo “formas subjetivas da existência humana”, sendo que a intimidade não possuía um espaço tangível, devendo ser poupada, protegida da “insuportável perversão do coração humano pela sociedade”. Assim nasce o indivíduo moderno, irrompido por conflitos, entrecortado pela “incapacidade de sentir-se à vontade na sociedade ou de viver completamente fora dela”²⁵.

Prosseguindo sua investigação, Arendt esmuiça o significado do termo “público”, relacionando-o ao encantamento do ser humano pela aparência, “aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos”, e associando aparência e realidade. O que escapa a essa noção de aparência, o que pertence a uma dimensão reputada ao “interior” do indivíduo, os pensamentos, sensações, sentimentos, estariam condenados a um tipo de “existência incerta e obscura”, condicionando-se a um processo de trans-

21 Ibidem. p. 39.

22 Nas palavras de Loius Dumont, um indivíduo-fora-do-mundo seria aquele “procura a verdade última, abandona a vida social e as suas imposições para se consagrar ao seu progresso e ao seu destino próprios, [...] e a descoberta de si confunde-se [...] com a libertação dos entraves da vida tal como ela é vivida neste mundo”.

23 DUMONT, Louis. Op. Cit. p. 41.

24 ARENDT, Hannah. *A Condição humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1987. p. 37.

25 Ibidem. p. 48-49.

formação, de “desprivatização” e “desindividualização” para enfim atingir à esfera pública, onde poderiam existir efetivamente.²⁶ Arendt cita a narração de histórias como a mais comum dessas transformações, estabelecendo então, uma conexão com as práticas de escrita de si. Não é sem motivo que o período entre meados do século XVIII e fins do XIX testemunhe a emergência da poesia, da música, e sobretudo do romance moderno, o qual Arendt trata como a “única forma de arte inteiramente social”.

A conclusão a que Arendt chega afinal é a que, no tempo presente pode-se observar a pungente dilatação da esfera social em prejuízo das esferas privada, pública e até mesmo da mais recente zona da intimidade. Nessa perspectiva, a esfera pública sobrevive apenas como função da esfera privada, a qual, por sua vez, surge como a única preocupação que se mantém. Arendt concebe a descoberta da intimidade como uma “fuga do mundo exterior como um todo para a subjetividade interior do indivíduo, subjetividade esta que antes fora abrigada e protegida pela esfera privada”.²⁷ Para Contardo Calligaris, a modernidade ocidental se define como “uma cultura na qual se espera que do sujeito venha a organização do mundo (e não do mundo, a organização do sujeito)”. Esse protagonismo do indivíduo, de acordo com o pesquisador, redimensiona a sinceridade como um valor em si, em uma instância até mesmo hierarquicamente superior à verdade factual, numa clara valorização da intenção de ser sincero, autêntico. A escrita de si, portanto, adquire centralidade, seja ela em forma de diário ou de memórias: “falar ou escrever de si [...] é um dispositivo crucial da modernidade, uma necessidade cultural, já que a verdade é sempre e prioritariamente esperada do sujeito - subordinada à sua sinceridade”.²⁸



A escrita de si diante da antinomia indivíduo/sociedade

O antropólogo Eduardo Viveiros de Castro assevera a existência de duas antinomias centrais nas ciências humanas: natureza/cultura e indivíduo/sociedade, pela qual se volta nosso interesse. Segundo o pesquisador, o âmago da questão é saber se as relações entre essas duas instâncias seria de continuidade ou descontinuidade, isto é, seria a sociedade apenas a soma das interações individuais dos seres, ou uma entidade supraindividual, com características e singularidades próprias?²⁹ É certo que a naturalização do conceito de sociedade é uma orientação deveras problemática, atribuída à associação de indivíduos unidos por contrato social, que

26 Ibidem. p. 50-60.

27 ARENDT, Hannah. Op. Cit.p. 69.

28 CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 10, n. 19, p. 83-97, 1997. p. 45.

29 CASTRO, Eduardo Viveiros de. O conceito de sociedade em antropologia. In: *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 302.

por conseguinte, devem ser ser “socializados”, coagidos por uma série de padrões de comportamento e modelos de ações, enquanto esses mesmo indivíduos batalham por brechas de autonomia e manipulação de regras dentro do sistema.

Tal concepção coaduna-se com o pressuposto do alargamento da esfera social na modernidade, a qual cresce desmedidamente, absolutiza-se, flerta com o universalismo enquanto distancia-se da História. Por isso é tão importante recuperar a historicidade da emergência da esfera social, assim como da própria noção de sociedade, já que a construção desse conceito é indissociável de uma série de processos característicos do Ocidente moderno, dentre os quais o florescimento do individualismo e a ascensão do Estado nacional. Quando falamos de sociedade em ciências humanas geralmente nos referimos a “um povo etnicamente distinto, vivendo segundo instituições específicas e possuindo uma cultura particular, é como uma “totalidade individual”.³⁰ Portanto, há de se ter cautela no sentido de não generalizar a adoção do conceito de sociedade enquanto totalidade autocontida, cabível a quaisquer agrupamento humanos sem distinções, como “cimento” que agrega a vida social.

Sob a ótica de Viveiros de Castro, se é possível identificar uma tendência na antropologia contemporânea seria o esvaziamento das análises centradas em uma percepção totalizante de sociedade em favor de “promover uma recuperação do sujeito sem cair no subjetivismo”.³¹ Desse modo, variáveis como a intencionalidade e a consciência do indivíduo na tomada da ação retornam como protagonistas para se explicar a coesão social. O antropólogo faz um alerta em relação ao que considera o risco de uma “retomada literal de várias figuras em boa hora rejeitadas pelos estruturalismo de décadas passadas: filosofia da consciência, celebração da criatividade infinita do sujeito, retransdentalização do indivíduo etc”, além de afirmar que várias teorias que já propagaram como a descoberta da solução da antinomia sociedade/indivíduo foram posteriormente acusadas de favorecer um pólo ou outro da questão.³²

No domínio das ciências humanas é difícil, quiça, impossível falar de sociedade sem pensar em indivíduo, e vice-versa, é de fato uma antinomia primordial. Localizar o surgimento, o percurso histórico que resulta na construção de ambos os conceitos, além de procurar descortinar os significados que os usos dos termos carregam em cada contexto é sempre uma precaução metodológica interessante. Ademais, as análises do sociólogo Norbert Elias oferecem percepções interessantes. Segundo ele: “é necessário desistir de pensar em termos de substâncias isoladas únicas [socie-

30 CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. Cit. p. 312.

31 GIDDENS, 1979: 44. Apud: CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. Cit. p. 314.

32 CASTRO, Eduardo Viveiros de. Op. Cit. p. 314.



dade/indivíduo] e começar a pensar em termos de relações e funções”.³³ O teórico defende que a formação individual de cada ser humano depende da evolução histórica dos modelos de comportamentos, da estrutura das relações humanas em cada conjuntura. De todo modo, o ser apenas conhece a existência na relação com os outros, e essa relação tem sua estrutura singular que é específica de sua coletividade. A sociedade, logo, não pode ser tida como algo oposto ou exterior aos indivíduos, devendo-se ter em mente que, em última instância, os projetos individuais são intangíveis ao planejamento: “o entrelaçamento das necessidades e intensões de muitas pessoas sujeita cada uma delas individualmente a compulsões que nenhuma pretendeu”.³⁴ Em suma, o encadeamento de processos históricos, não obstante a força das amarras estruturais ou o protagonismo inquestionável de certos agentes, assim mesmo, o lento desencadear da História possui um componente de imprevisibilidade e inconstância impossível de precisar.

Ao abordar a sociedade ocidental moderna, Elias descreve um tipo de autoconsciência edificada no processo civilizador a partir de mecanismos de contenção de gestos e sentimentos e economia de emoções, em nome da inserção aos padrões sociais vigentes, a qual caracteriza-se por uma espécie de tensão permanente entre “ordens e proibições sociais inculcadas como autodomínio e os instintos e inclinações não controlados ou recalcados dentro do próprio ser humano”.³⁵ Apenas em uma dimensão “interior” do indivíduo ele estaria autorizado a existir de forma autêntica, em sua completa solidão. Elias, assim como Arendt, fala em “privatização” no sentido de uma separação dessa espécie de vida interior das interações diárias da vida social. A relevância da escrita de si na modernidade, portanto, se justifica enquanto dispositivo com capacidade de “desprivatizar” essas emoções, sentimentos e sensações vividos na esfera da intimidade. Mais que isso, a escrita de si relaciona-se com a própria constituição do indivíduo moderno, tendo muito a contribuir com análises que priorizem a abordagem das relações indivíduo/sociedade sob o propósito de, por um lado, não absolutizar a noção de sociedade, tratando-a como grande força classificadora, ordenadora e unificadora, e, por outro lado, não se render ao risco subjetivismo, focalizando uma consciência, voluntarismo e, em última análise, uma constância que, sabe-se, o sujeito é incapaz de sustentar.

O paradoxo moderno é que a sociedade é fundada também naquilo que procura negar: o indivíduo é tomado como um “fato que mantém uma relação de igualdade com outros fatos iguais a ele”, no entanto, essa

33 ELIAS, norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, p. 25.

34 *Ibidem*. p. 58.

35 ELIAS, norbert. *Op. Cit.* p. 32.





separação entre “fato” e “valor” por si só já demonstra que o indivíduo surge enquanto “valor” na modernidade: “ele já nasceu como valor encompassador, apesar de firmado na igualdade; como totalizador, apesar de nivelado e fragmentado”. Se na modernidade ocidental o espaço da totalidade é ocupado pelo indivíduo, nossa cultura também se caracteriza por “[ter] como religião justamente o que seculariza, des-magiciza, racionaliza”. Ora, neste caso, podemos citar como exemplo a própria literatura. Em nossos tempos, pode-se dizer que os escritos literários são, de tal maneira, cultuados e sacralizados, que chegam a ocupar um domínio que outrora foi exclusivo da religião, no sentido de “[tornar-se] uma espécie de ‘escritura’, e o escritor, assim como os deuses, torna-se um imortal, porque detém, indecifrável, um dom especial”. É no espaço literário que os indivíduos têm a chance de ensaiar operações para ressignificar e totalizar a realidade fragmentada, processo análogo ao que se dá com os leitores, no momento em que, na solidão da leitura, entram em contato com a “obra impressa, independente e solitária, [que] guarda em si uma totalidade secreta”.³⁶

Destarte, é sob tal prisma que deve-se compreender a emergência da escrita de si no tempo presente, tanto no tocante ao aumento do interesse dos leitores pelo consumo de tais produções, como tendo-se em vista o empenho dos sujeitos em produzir suas próprias memórias, falar de si, construir algum canal de expressão para seus devaneios e reminiscências, o qual, preferencialmente, possa funcionar como testemunho à posteridade. A prerrogativa desse tipo de escrita é a noção compartilhada de que “a vida se constitui um todo, um conjunto coerente e orientado, que pode e deve ser apreendido como expressão unitária de uma ‘intenção’ subjetiva e objetiva”, ideia que o sociólogo Pierre Bourdieu ironicamente batizou de “ilusão biográfica”.³⁷ Na modernidade, o ato autobiográfico, bem como o romance, “dá notícia [...] da profunda desorientação de quem vive”.³⁸ O indivíduo moderno tem na literatura, sobretudo nas produções autobiográficas, um espaço aberto para tentar conferir sentido à realidade, mais que isso, a folha em branco lhe oferece uma oportunidade de confrontar a fragmentação substancial que o mutila, e, por que não, de combatê-la, operando uma série de mecanismos de seleção, subtração e ênfase; no ato da escrita, enfim, o sujeito encontra a possibilidade de se constituir.

36 DUARTE, 1980: 6. Apud: ALBERTI, Verena. Literatura e autobiografia: a questão do sujeito na narrativa. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 7, p. 66-81, 1991. p. 6-7.

37 BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (orgs.) *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183-191. p. 84.

38 [BENJAMIN, 1969: 60. Apud: ALBERTI, Verena. Op. Cit. p. 09.

Uma construção de si amparada na identidade vicentina

Se nos perguntarmos a respeito da motivação de Irmã Dubost em começar um diário de bordo concomitantemente ao enfunar de velas do “Estrela da Manhã”, a resposta para esta questão se relaciona, é claro, com a consciência que a freira devia ter do pioneirismo e da gravidade de sua missão, e o conseqüente desejo de deixar um registro escrito da empreitada. Todavia, se a irmã escreve, essa ação não pode ser desassociada da vitalidade da produção de si para o sujeito moderno, nem muito menos deve ser tomada apenas enquanto registro imparcial de episódios cotidianos. Como mecanismo de ordenação da realidade, o ato autobiográfico vem acompanhado de uma série de procedimentos característicos: omissões, acréscimos, adaptações. A produção autorreferencial da freira representa fonte privilegiada, valiosa, portanto, para se investigar a construção da subjetividade feminina no período, ainda mais em se tratando de uma religiosa. Se a escrita feminina foi tradicionalmente relegada ao âmbito privado, limitando, em grande medida, a constituição de canais de expressão para o gênero, as mulheres religiosas, em particular, tiveram ainda menos possibilidades de serem ouvidas.

Muitos pesquisadores no campo das ciências humanas já se dedicaram à sistematização de um inventário acerca das produções autobiográficas na história. Um capítulo particularmente interessante na história da produção de si refere-se ao que se convencionou chamar de “autobiografias espirituais”, as quais seriam, invariavelmente, “narrativas de conversão, seja da incredulidade ou da heresia à fé católica, seja de uma fé cristã ainda medíocre, ou ainda que séria, a um cristianismo mais fervoroso”³⁹. O exemplo mais bem acabado deste tipo de narrativa são as “Confissões” de Santo Agostinho, escritas no século IV. A originalidade e repercussão da obra foi tamanha, que a própria constituição do subgênero “autobiografia espiritual” dentro do gênero autobiografia deve ser atribuída à produção. Ao nos depararmos com um documento tal qual o diário de bordo de Irmã Dubost, isto é, uma narrativa autobiográfica produzida por uma religiosa, a primeira presunção aventada diz respeito à classificação da obra como uma autobiografia espiritual. Sobre esse aspecto, algumas questões devem ser colocadas.

Primeiramente, não é possível qualificar o documento como um diário propriamente íntimo, já que, como observado algumas páginas acima, a freira registra o intuito de remeter o material aos seus superiores na França, solicitando inclusive, que as páginas sejam alvo de alguma su-

39 AEAM, *Autobiographies spirituelles*. In : *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Paris: Beauchesne, 1932-1995. T. II.

pervisão, no sentido de “suprimir” prováveis “excessos”⁴⁰. Irmã Dubost endereça a narrativa aos líderes de sua organização religiosa e é a eles que ela parece se dirigir a todo o momento. Existe sim uma interlocução frequente com a “Divina Providência”, o que lhe motiva passagens bastante contemplativas, entretanto, a reflexão da freira constrói-se sobre a forma de um diálogo constante com aqueles que parecem representar algo como símbolos da união das religiosas em torno de sua missão, guias inspiradores para seus movimentos e decisões ao longo da travessia. Por conseguinte, mesmo que a freira entenda a missão como uma travessia de aprimoramento de sua fé, o diário não pode ser rotulado como uma autobiografia espiritual.

Em um trecho do documento, ao relatar o início da viagem por terra, Irmã Dubost oferece um exemplo de como suas reflexões teológicas são narradas diretamente aos membros da congregação (“meu Pai”, refere-se mais especificamente a Padre Etienne, Superior Geral da confraria), em uma retórica que busca aproximação entre as freiras e seus pares na França:

No dia 14 partimos de Vargem mais ou menos às 7 horas. Era grande o caminho que tínhamos que percorrer: 06 léguas neste país equivalem a nove em França. Deus, a Santíssima Virgem, São José, nossos bons Anjos continuam a proteger-nos. E eis-nos como cavaleiras aguerridas, galgando rochedos escarpados, descendo veredas estreitas e íngremes com a mesma calma como se estivéssemos na estrada mais plana. Como o abandono à Divina Providência é uma suave liteira, quanta paz se experimenta entre os braços divinos. Sim, meu Pai, agradecei por nós a Deus e uni-vos a nós para pedir-lhe conceder-me a morte se eu for enclave a Sua Divina obra. Ele que é tão bom, para que eu não seja tão má. Quero amá-lo de todo o coração e torná-lo amado e conhecido por todos os homens.⁴¹

De acordo com Contardo Calligaris, a distinção entre o que seria um escrito propriamente “íntimo” daquele voltado à publicação não se aplica, pois existiriam aspectos mais importantes para a análise do ato autobiográfico:

O que é, sim, relevante é que o sujeito que se constitui por seu ato autobiográfico pode se constituir sob o olhar de Deus, sob um olhar que ele estima ser o seu próprio, ou ainda - para e com publicação ou não - sob o olhar dos outros. Mas essas diferenças (entre as quais seria possível repartir nem tão grosseiramente assim os atos autobiográficos modernos) não são uma questão de temperamento dos autores ou de

40 AEAM, Casa da Providência. DUBOST, Irmã, A bordo do “Estrela da Manhã”. Tradução de Irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Nov/1848 a fev/1849. p. 10.

41 AEAM, Casa da Providência. DUBOST, Irmã, A bordo do “Estrela da Manhã”. Tradução de Irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Nov/1848 a fev/1849. p. 48.



escolha estilística. Elas testemunham mudanças culturais da subjetividade moderna.⁴²

É possível supor que em meados do século XIX, quando o diário foi escrito, o processo de esvaziamento da autoridade da tradição como soberana das trajetórias individuais já devia estar concluído, o que contribuiu para se identificar o período como mais propício a proliferação de atos autobiográficos construídos sob o olhar dos próprios sujeitos, ou sob o olhar dos outros. Porém, em se tratando de uma religiosa em pleno cumprimento de missão atribuída à “Providência Divina”, o caso deve ser bem matizado. Assim mesmo, acredita-se que o fato de Irmã Dubost produzir seu diário sob a forma de um recorrente diálogo com seus próprios companheiros tem relações com as características da subjetividade moderna nos seus tempos. Mesmo que em alguns trechos da obra ela dedique-se a longas meditações fundamentadas em sua procura pela aproximação com entidades superiores, dentre os processos de delimitações identitárias mobilizados pelo ato autobiográfico, o pertencimento da religiosa à congregação das Filhas da Caridade possui notável relevo. Observemos outro trecho do relato: ao aportar no Rio de Janeiro, a comitiva de religiosos é obrigada a passar algumas semanas no município, à espera dos preparativos da longa travessia a cavalo até Mariana. As freiras hospedam-se, então, com as “religiosas franciscanas, enclausuradas, com todas as suas Regras”:

Este mosteiro que era antigamente numeroso, conta hoje com 13 membros apenas, dos quais mais da metade idosas e enfermas que não podem assistir a nenhum exercício religioso. É para lamentar ver apenas quatro ou cinco religiosas cantarem os louvores de Deus neste vasto coro com suas cem cadeiras. Três ou quatro jovens religiosas mostram-se muito aflitas com essa situação e desejariam acompanhar-nos. Asseguro-vos que nossa permanência nesta casa, longe de nos atrair para a vida enclausurada, ao contrário, faz-nos agradecer a Deus e bendizê-lo por nos ter escolhido para a pequena Companhia das Filhas da Caridade.⁴³

Fazer parte de uma organização um tanto quanto pioneira no questionamento de alguns pilares da concepção em voga de “vida religiosa” devia mobilizar um pertencimento institucional fortificado. O que parece prevalecer no ato autobiográfico de Irmã Dubost é a (re)afirmação dos valores mais caros à sua congregação religiosa, logo, apregoa-se que, se no ato da escrita o sujeito se constitui, a religiosa o faz amparando-se, sobretudo, em sua identidade de freira vicentina. Ora, se para essa confraria a caridade é salutar, e seu efetivo exercício pressupõe a

42 CALLIGARIS, Contardo. Op. Cit. p. 54.

43 AEAM, Casa da Providência. DUBOST, Irmã, A bordo do “Estrela da Manhã”. Tradução de Irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Nov/1848 a fev/1849. p. 40.

busca do contato com os desvalidos, onde quer que eles estejam, é necessário que haja uma sólida união das irmãs em torno dos princípios da congregação, até mesmo para se afastar o risco do esvaziamento doutrinário das novas casas fundadas em locais distantes. Ademais, ao relacionar vida religiosa feminina ao esforço missionário, as Filhas da Caridade ampliam o espaço de atuação do gênero justamente em uma instituição reticente ao protagonismo de mulheres, o que favorece a integração e o estabelecimento de fortes laços entre as vicentinas. Ao diferenciarem-se de outras congregações, as freiras mantêm-se fortemente unidas. Para Vicente de Paulo, a caridade é “uma espécie de vestido nupcial que adorna a alma e sem o qual não se pode ser agradável a Deus”⁴⁴, isto é, envolve tudo o que se refere à prática religiosa e à Companhia, além de ser indissociável ao princípio da união institucional.

Émile Durkheim, ao recuperar a importância do caráter coletivo da construção das categorias religiosas – e, conseqüentemente das categorias de pensamento em geral, uma vez que o teórico acredita que as grandes instituições humanas foram germinadas a partir da religião – chega à formulação de que a vivência comunitária é atuante na fé religiosa:

Ora, as crenças são ativas somente quando partilhadas. Pode-se conservá-las por algum tempo mediante um esforço completamente pessoal; mas não é assim que elas nascem, nem que são adquiridas: é mesmo duvidoso que possam conservar-se nestas condições. De fato, o homem que tem uma verdadeira fé experimenta invencivelmente a necessidade de difundi-la, para isto; ele sai de seu isolamento, aproxima-se dos outros, procura convencê-los e é o ardor das convicções por eles suscitadas que vem reconfortar as suas. A fé estio-lar-se-ia rapidamente se permanecesse sozinha.⁴⁵

Em suma, o caráter coletivo de compartilhamento mostra-se essencial para a formação e constituição de organizações religiosas complexas, as quais também sofrem interferência, e concomitantemente interferem, por meio de seus agentes, na totalidade da vida social; afinal, importa menos o conteúdo da crença, e mais a sua modalidade de afirmação.⁴⁶ Nesse sentido, assevera-se que, dentre os processos de delimitações identitárias mobilizados pelo ato autobiográfico, o pertencimento à congregação das Filhas da Caridade de São Vicente de Paulo se sobressai. Pode-se afirmar ainda que a rejeição das freiras à vida enclausurada significou um contato

44 ACP [Arquivo do Colégio Providência]. Sobre a Caridade mútua e o dever da reconciliação. 04/03/1658. IN: Conferências às Filhas da Caridade. PAULO, São Vicente de. Lisboa: Casa Central das Filhas da Caridade, 1952. p. 7.

45 DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978. P. 228.

46 CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.



mais próximo com os fiéis, e com seus problemas cotidianos, sobretudo em relação às dificuldades enfrentadas por mulheres. Se o trabalho das Filhas da Caridade em Salvador tornou-se alvo de desconfiança, pois as religiosas “admitiam alunas oriundas de um espectro social muito extenso”⁴⁷, sugere-se que a atuação das freiras em Mariana tenha seguido os mesmos princípios, o que pode ser entendido como um passo adiante no vagaroso acesso das mulheres pobres à instrução formal, conquista admirável para o Brasil do século XIX.

Referências documentais

Autobiographies spirituelles. In : *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*. Paris: Beauchesne, 1932-1995. T. II.

Casa da Providência. DUBOST, Irmã, A bordo do “Estrela da Manhã”. Tradução de Irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Nov/1848 a fev/1849.

Casa da Providência. DUBOST, Irmã. Viagem por terra. Relatório enviado de Mariana, 15 de abril, ao nosso Diretor, Padre Aladael. Tradução de Irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Mar/1849 a Abr/1849.

Casa da Providência. DUBOST, Irmã. Chegada a Mariana. Relatório dirigido à Irmã Mazin, Superiora. Tradução de Irmã Celza Kubitschek de Figueiredo. Abr/1849.

Conferências às Filhas da Caridade. PAULO, São Vicente de. Lisboa: Casa Central das Filhas da Caridade, 1952.

