

Qual feminismo?

Reflexões sobre o feminismo conservador e a escrita militante de Amélia Rodrigues (1861-1926)

What feminism? Reflexions on conservative feminism and the militant writing of Amélia Rodrigues (1861-1926) / ¿Qué feminismo? Reflexiones sobre el feminismo conservador y la escritura militante de Amélia Rodrigues (1861-1926)

Ana Paula Vosne Martins

Doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR)
ana_martins@uol.com.br

RESUMO

O artigo trata de um tema pouco explorado pela história das mulheres, as relações entre o feminismo e o catolicismo conservador do começo do século XX. Analisa a disputa em torno do significado do feminismo nos textos da escritora baiana Amélia Rodrigues, em suas considerações a respeito do sufrágio e da ação social das mulheres católicas.

Palavras-chave: feminismo; conservadorismo; catolicismo; agência feminina.

ABSTRACT

The article discusses the relations between feminism and catholic conservatism from the beginning of the 20th century, a subject that has not been widely explored by women's studies. It also analyzes the disputes around the meaning of feminism in Amélia Rodrigues's texts, a writer from Bahia, starting from her considerations about suffragism and the social action of catholic women.

Keywords: feminism; conservatism; catholicism; feminine agency.

RESUMEN

El artículo trata de las relaciones entre el feminismo y el catolicismo conservador del comienzo del siglo XX, un tema poco explorado por la historia de las mujeres. También analiza la disputa alrededor del significado del feminismo en los textos de Amélia Rodrigues, escritora de Bahia, partiendo de sus consideraciones con respecto al sufrágio y la acción social de las mujeres católicas.

Palabras clave: feminismo; conservadurismo; catolicismo; agencia femenina.

O feminismo que não desintegra a mulher do lar, esse terá sempre as bênçãos da Igreja. A Igreja é imutável na verdade de seus dogmas, mas não é imóvel. Ela é um organismo vivo. Não é indiferente às transformações políticas e sociais que agitam o mundo. Por isto, a Igreja abençoa tanto a mulher que trabalha para viver honradamente no escritório comercial, datilógrafa ou contabilista, ou no exercício das profissões liberais, ou desempenhando funções administrativas, como a que vai purificar as urnas, com a sua fé intencional e participar da vida pública do país.¹

Este pequeno texto foi lançado de um avião que sobrevoou a cidade do Rio de Janeiro no dia 11 de maio de 1928. Na aeronave estavam três integrantes da direção da Federação Brasileira pelo Progresso Feminino (FBPF), a presidenta Bertha Lutz, a tesoureira Carmen Velasco Portinho e a primeira-secretária Marina Amália Faria. O objetivo do voo feminista era lançar sobre o centro da cidade três documentos para fazer propaganda da causa que abraçavam. Foram lançados três documentos: uma breve conferência de Rui Barbosa sobre a igualdade entre homens e mulheres; a Declaração dos Direitos da Mulher, composta por seis enunciados e elaborada pela FBPF, e o texto supracitado, de autoria do bispo de Niterói, dom José Pereira Alves.

A princípio pode causar estranheza que um bispo da Igreja Católica assinasse um texto que se somaria à propaganda feminista da década de 1920, levando em consideração a histórica suspeição da Igreja pelo feminismo ou mesmo sua condenação como mais uma das nocivas inovações modernizadoras, tão rechaçadas pela Santa Sé desde a época do papa Pio IX, quando o feminismo não era uma dessas inovações, e fortalecidas pelo antimodernismo recalcitrante dos papas Leão XIII e Pio X. Mas, conhecendo um pouco mais da biografia de dom José Pereira Alves, a estranheza cede lugar para a compreensão dessa inusitada aliança entre o feminismo da FBPF e um representante da alta hierarquia da Igreja Católica brasileira.²

¹ Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital, O Jornal, 13 maio 1928, p. 3.

² As informações biográficas de dom José Pereira Alves encontram-se nos sítios eletrônicos da Arquidiocese de Niterói (Dom José..., 2012) e da Fundação José Augusto (José..., s.d.).

O pernambucano dom José faz parte de um clero formado pelo ímpeto reformador do movimento ultramontano da Igreja Católica, tendo frequentado o importante centro de formação do Seminário de Olinda. Foi ordenado em 1907 e nomeado bispo diocesano de Natal em 1923 pelo papa Pio XI. Ainda no Nordeste brasileiro foi um clérigo reconhecido não só por sua liderança religiosa, mas igualmente por ser um intelectual eloquente e integrante de diversas associações culturais, além de ter atuado com vigor na imprensa católica. Dom José foi um representante da Igreja militante e do clero combativo com autoridade sobre o laicato, atento às “transformações políticas e sociais que agitam o mundo”, a fim de direcioná-las de acordo com a doutrina e o pensamento católico. Compreende-se, assim, que um texto da lavra do bispo de Niterói fosse lançado sobre a cidade do Rio de Janeiro na companhia de textos feministas e seculares, manifestando o apoio pastoral da Igreja Católica a um certo feminismo, deixando claro que a principal missão das mulheres era a vida dedicada à família e ao lar, mas sem opor-se às outras reivindicações, como a educação, o trabalho e o sufrágio. dom José expressava com esse pequeno, mas persuasivo texto, uma mudança de rumos bastante significativa da Igreja Católica em relação ao feminismo, ou a uma interpretação cristã do feminismo, importante para as causas da FBPF, em especial a conquista do voto feminino, que passou a contar com apoio dos católicos a partir das décadas de 1920 e 1930.

No entanto, as relações entre o feminismo e o catolicismo nem sempre foram assim tão colaborativas e amistosas. Foi um longo percurso iniciado, pelo menos, há cinquenta anos nos países europeus. No Brasil, esta relação começou a ser construída na década de 1920, com muita cautela e sem manifestações públicas das autoridades religiosas, sendo esse texto de 1928, provavelmente, a primeira expressão favorável e pública de uma autoridade eclesiástica sobre o sufrágio e o feminismo.

Tendo em vista a extensão de um debate histórico sobre o feminismo católico ou feminismo cristão, neste artigo o foco será ajustado para dois contextos diferentes, mas inter-relacionados. Primeiro, será objeto de discussão a organização do movimento feminino católico internacional e sua aproximação parcial das reivindicações do feminismo secular, em particular o direito ao voto. O objetivo dessa análise é compreender como o catolicismo ressignificou o feminismo a fim de lhe dar um sentido coerente com a doutrina católica e mantê-lo sob a orientação pastoral da autoridade religiosa. Num segundo momento, o foco se ajusta para a produção do debate católico sobre o feminismo no Brasil, representado pela influente e reconhecida escritora baiana Amélia Rodrigues, tendo em

vista sua militância pelo uso público da palavra em defesa da fé e da Igreja Católica, bem como do movimento feminino católico internacional. Com as conferências e os artigos de Amélia Rodrigues, o público católico brasileiro conheceu os termos da disputa sobre qual feminismo seria correto, um feminismo conservador e orientado pela religião.

Feminismo, uma palavra em disputa

Geralmente associado a um movimento em defesa dos direitos civis e políticos das mulheres, quando analisado numa perspectiva histórica o feminismo abrange diferentes expectativas e significados, agentes e práticas, sendo difícil, senão mesmo impreciso, estabelecer uma única definição. Karen Offen (1988) mostra em abordagem histórica e comparativa não só os diferentes significados do feminismo em suas origens históricas ocidentais, mas também as disputas políticas e ideológicas no uso de palavras como feminismo e feminista, manifestas, desde as décadas de 1880 e 1890, em diferentes países europeus e nos Estados Unidos. Segundo Offen, essas palavras podiam expressar uma concepção legalista ou individualista de “direitos da mulher”, assim como demandas reformadoras da sociedade e dos costumes, estas com poucas ou escassas invocações ao vocabulário ou ao ideário liberal de autonomia do indivíduo, reforçando muito mais o valor da diferença moral e da responsabilidade social feminina. Apesar das diferenças entre os modelos individualista e relacional dos discursos a respeito do feminismo finissecular, Offen nota de maneira bastante perspicaz que nem sempre essas diferenças ou oposições foram tão nítidas assim, às vezes se sobrepondo na enunciação de um mesmo discurso. Ou seja, é necessária não só a análise das circunstâncias históricas e/ou contextuais para compreender as disputas em torno daquelas palavras, mas igualmente da singularidade dos enunciados a respeito do que as pessoas pensavam ou queriam dizer quando as utilizavam em seus discursos.

A partir do final do século XIX, as palavras feminismo e feminista passaram a estar vez cada mais presentes na imprensa e nos discursos públicos realizados por mulheres e homens envolvidos com o debate sobre direitos ou, como era bastante comum se dizer à época, a contribuição da mulher à sociedade e aos então chamados “problemas sociais”. O espectro político e ideológico do debate era bastante amplo para incluir enunciados e argumentos de direita, de esquerda, liberais, socialistas, seculares, religiosos, conservadores, homens e mulheres alinhados com as mais diferentes correntes de pensamento e que disputavam os significados de

palavras que revolviam o fundo de valores morais sobre gênero, classe e raça, não se tratando, portanto, de um debate restrito a uma concepção liberal de direitos individuais. Havia muito mais em jogo, como os diferentes participantes do debate sobre o feminismo bem sabiam.

Interessante notar como dois grupos ideologicamente opostos acabaram convergindo na rejeição ao feminismo dos direitos ou individualista, geralmente associados à defesa dos direitos políticos e à autonomia das mulheres, pelo menos desde a publicação do polêmico livro de John Stuart Mill (1997), em parceria com Harriet Taylor Mill, em 1869, *A sujeição da mulher*. Socialistas marxistas e católicos se colocaram do mesmo lado, embora recorrendo a argumentos bem diferentes, para desqualificar a reivindicação pelo direito ao voto feminino, considerando que, para os primeiros, esta era tida como uma questão diversionista e secundária frente à luta de classes, sendo qualificada, pejorativamente, como uma reivindicação de mulheres burguesas (Boxer, 2007).³ Já para os católicos e alguns setores protestantes mais conservadores, a rejeição se fundamentava em outro campo, a moral, pois viam como uma séria ameaça à ordem familiar, patriarcal e social o envolvimento das mulheres com a política, como se o exercício do voto pudesse “masculinizá-las”, afastando-as da sua missão primordial no lar, desviando-as das finalidades para as quais haviam sido criadas por uma autoridade superior e divina (Dawes, 2011).

A respeito dessa posição dos católicos ainda é preciso lembrar que a suspeição quanto à política não tinha fundamento somente numa visão conservadora a respeito do gênero e do lugar que as mulheres deveriam ocupar numa ordem social e familiar. A suspeição, senão mesmo a rejeição à política por parte dos católicos em países liberais e republicanos, desde a década de 1870, foi em parte influenciada pela “questão romana”, desencadeada no processo da unificação italiana envolvendo a disputa pelos Estados Pontifícios e a resistência liderada pelo papa Pio IX. O *non expedit*, uma fórmula de dissuasão, foi uma medida adotada por Pio IX que considerava *não conveniente* a participação dos católicos na política italiana. Por não se tratar de uma medida de alcance universal, sua vigência teve maior impacto na Itália, e, mesmo assim, católicos mais

³ Sobre a posição dos socialistas marxistas a respeito do sufrágio feminino, ver: Clara Zetkin (1906) e Rosa Luxemburgo (1912). É importante sublinhar que nem todos os socialistas compartilhavam da rejeição ao feminismo sufragista. Socialistas não alinhados ao marxismo apoiaram a reivindicação do sufrágio feminino pelo menos desde a década de 1860, de acordo com o clássico estudo de Barbara Taylor (1983).

moderados questionaram se tal decisão não enfraqueceria ainda mais os católicos frente ao avanço dos políticos liberais e socialistas.

De qualquer forma, tendo em vista que o pontificado de Pio IX foi fortemente marcado pelo reforço da hierarquia, da doutrina dogmática e do combate aos inimigos da Igreja (socialismo, indiferentismo, racionalismo, modernismo, secularismo, franco-maçonaria), não se pode subestimar o alcance do *non expedit*, mesmo restringindo-se mais ao contexto político italiano (Dawes, 2011). Pelo menos se pode conjecturar a respeito da forte oposição ao secularismo, neste caso representado pela política, e da visão de mundo religiosa cada vez mais coesa e dirigida pela autoridade clerical, criando as condições para a suspeita política. Não se defende neste artigo que aquelas circunstâncias tivessem exercido forte influência sobre a oposição dos católicos ao sufrágio feminino, mas não se pode negligenciar seu impacto em um contexto fortemente marcado pela retórica de combate e de defesa dos interesses da Igreja. Afinal, por que as mulheres iriam querer participar de um processo político ímpio, senão mesmo imoral, que chancelava a separação entre a Igreja e o Estado, e que se abria para a influência crescente dos inimigos da Igreja?

Contudo, em outros países europeus de maioria católica, a suspeição dos laicos foi cedendo para o pragmatismo político, contando com apoio do clero e das autoridades religiosas. Com o crescimento de grupos e partidos políticos liberais, republicanos e socialistas, os católicos começaram a se organizar politicamente e a lançar candidaturas próprias em países como França, Bélgica, Áustria, Alemanha.⁴ O envolvimento com a política, e mesmo a participação nas eleições locais e para a escolha dos representantes nos parlamentos dos países europeus, contou com o importante fundamento das encíclicas de Leão XIII, em particular a *Rerum Novarum* (1891), na qual se condensa a teoria do catolicismo social, tão importante para o impulso associativista e a organização dos corpos intermediários ao Estado.⁵ Nas mais diversas publicações da época, os intelectuais e as lideranças católicas laicas e religiosas passaram a defender com firmeza a organização dos católicos com vistas à sua intervenção

4 Na Itália, esse processo só ocorreu depois de 1919, quando o papa Bento XV suspendeu o *non expedit* e apoiou a criação do católico Partido Popular Italiano (Dawes, 2011).

5 É importante destacar que sob essa fórmula, catolicismo social, organizavam-se as mais distintas correntes de pensamento e de orientação política, abrangendo católicos intransigentes, reacionários, democratas, progressistas, de direita, conservadores. Sobre esse complexo tema, ver o livro de Mayeur (1986).

nos problemas sociais – a ação social católica –, mas, igualmente, a participar do processo político como parte de um projeto mais amplo, ambicioso e de longa maturação durante o século XX, que foi a construção do projeto político de uma democracia cristã.

E as mulheres católicas? Qual seria a sua participação na ação social e no esforço de promover os valores católicos na sociedade e na política? Teriam alguma contribuição a dar, alguma participação, ou sua ação deveria se restringir ao espaço privado, às práticas de caridade e às manifestações devocionais, como sempre fizeram? Estas e outras perguntas sobre a contribuição das mulheres à sociedade não foram formuladas somente pelos católicos, mas, naquele contexto de mobilização laica em defesa da Igreja e dos valores católicos, expressavam o caráter de urgência que a ação social adquirira em um contexto mais amplo de combate, no qual as boas mulheres católicas foram chamadas a tomar parte, respeitando as diferenças de gênero, ou seja, a cada um as suas capacidades e esferas de ação.

Há uma produção historiográfica bem consistente sobre a mobilização feminina católica na virada do século XIX, na Europa e em alguns países americanos, como Estados Unidos, Chile, Argentina, Uruguai e Brasil. Esses estudos mostram como, para muitas mulheres, a mobilização em associações caritativas, educativas e culturais não era uma novidade, tendo em vista a experiência com uma prática associativa mais tradicional, como as Damas de Caridade, assim como as associações devocionais mais antigas, fortalecidas pelo catolicismo de reação do século XIX, como o Apostolado da Oração e a Pia União das Filhas de Maria. No entanto, naquele contexto finissecular, houve uma inflexão nos discursos clericais e laicos, masculinos e femininos, sobre a tão enaltecida influência ou contribuição da mulher para as urgências do tempo. Aquele momento passara a exigir muito mais do que orações, piedade e devoção das mulheres: requeria a disposição para uma ação mais abrangente, para o conhecimento e, igualmente, para a intervenção social pelo uso da palavra, grandes novidades para as mulheres católicas leicas (Sarti, 1984; Fayet-Scribe, 1984; Giorgio, 1994; Fouilloux, 1995; Cova, 2000; Della Suda, 2007; Cova; Dumons, 2010; Barry, 2011).

Amélia Rodrigues, a escritora baiana militante, alertava para a mudança de atitudes que o tempo de mobilização e combate exigiria das católicas: “ou trabalhamos, ou nos entregamos de mãos atadas à ideia inimiga e serviremos de ornato ao seu carro de triunfo, como na Antiga Roma os prisioneiros de guerra iam acorrentados ao carro do vencedor”. Na sequência de seu artigo, afirmava que nada era mais danoso à causa da

Igreja e do Cristo do que a inação, porque esta era “cúmplice do inimigo”. Chamava a atenção das suas leitoras para não ficarem caladas e sem ação frente aos ataques à Igreja Católica, aos maus costumes e à indiferença. Para ela, a mulher católica de ação jamais poderia ser indiferente.⁶

Esse chamado à ação e ao despertar de forças contra o indiferentismo religioso e o avanço das “forças inimigas” da Igreja encontrou resposta na organização de um verdadeiro movimento de massa feminino, especialmente nos países europeus, menos no Brasil, para grande decepção de Amélia Rodrigues. Os casos francês e italiano são os mais expressivos desse tipo de mobilização feminina, a princípio mais aristocrático, antirrepublicano e intransigente, mas que, ao se expandir, atraiu mulheres jovens de classes médias, com formação secundária e universitária, e também das classes mais populares, principalmente trabalhadoras que atuavam no setor de serviços, comerciárias e operárias, arrefecendo as posições políticas mais intransigentes e reacionárias, e fortalecendo posições mais democráticas e populares (Della Sudda, 2007).

Envolvidas com assuntos correlatos à questão social (educação, assistência às mães e às crianças pobres, proteção às trabalhadoras, organização popular) e à propaganda católica por meio da imprensa e das conferências públicas cada vez mais frequentes na virada do século XIX para o XX, as mulheres católicas se organizavam em associações, ligas, uniões locais e nacionais, revelando o que o intelectual católico francês Max Turmann (1905) chamou de “despertar das energias femininas”. Esse despertar se fazia ainda mais urgente, segundo Turmann e outros apologistas do movimento feminino católico, devido à concorrência de outros movimentos femininos seculares ou de protestantes. Entre estes, começava a ganhar espaço e atenção o movimento feminista, ou, simplesmente, o feminismo.

No contexto finissecular a palavra feminismo tinha, como já foi comentado, vários significados, podendo ser associada a diferentes correntes de pensamento e de orientação política. No entanto, na imprensa de maior circulação, o feminismo passou a ser representado cada vez mais como um movimento sectário de mulheres rebeldes que desejavam inverter a ordem natural (e social) das coisas. Com a criação de publicações feministas nas décadas de 1880 e 1890, em alguns países europeus, bem como de organizações e congressos feministas, a visibilidade de suas demandas sociais e políticas passou a despertar reações e oposição de

6 Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital. Rodrigues, Amélia. *A União*, 4 maio 1919, p.2.

setores conservadores, entre eles os católicos. Houve ainda outra questão importante, relacionada à suspeição e rejeição católica ao feminismo, que foi a sua associação com os livres-pensadores e os socialistas, não importando as diferenças que havia entre as correntes feministas, afinal o trabalho da estereotipia consistia em produzir uma imagem homogênea e negativa do feminismo e das feministas (Scholz, 2012; Riot-Sarcey, 2002; Käppeli, 1994).

Para o que interessa à discussão deste artigo, a rejeição católica ao feminismo se deu, inicialmente, por se tratar de um movimento secular e de livres-pensadoras. Max Turmann (1905) e a Viscondessa d'Adhemar (1900) observaram em seus livros que o feminismo no século XIX se tornara uma “doutrina” antirreligiosa, formado por associações que mais pareciam “capelas” ou “partidos” que politicamente variavam da extrema esquerda ao centro, com posições republicanas e socialistas. No entanto, o que mais chamava a atenção era a ausência de uma direção religiosa no movimento, tanto que é da autoria de um intelectual convertido ao catolicismo, Ferdinand Brunetière, uma tipologia bastante replicada nos textos do começo do século XX. Haveria, segundo Brunetière, dois feminismos, o revolucionário, ateu e antirreligioso; e o feminismo cristão (Fayet-Scribe, 1990, p. 51).

É interessante notar que, apesar da rejeição católica ao feminismo como movimento associado ao individualismo, ao socialismo, ao ateísmo e à subversão, houve por parte de alguns influentes intelectuais católicos a compreensão de que certas reivindicações feministas eram justas, como os direitos relativos à propriedade, ao reconhecimento da paternidade, à educação, assim como a importância social das mulheres, geralmente ligada à ideia de valor ou de capacidades femininas. O feminismo revolucionário não podia ser aceito pelos católicos porque, segundo a interpretação corrente, as feministas revolucionárias ou as livres-pensadoras consideravam os homens inimigos e usurpadores dos direitos das mulheres. Somado a essa interpretação “viril” pela via da inimizade entre os sexos, os opositores católicos consideravam que as feministas revolucionárias estavam erradas em lutar por ideais emancipatórios, que as levariam para uma vida solitária, desregrada e infeliz, além de considerarem que a emancipação sem limites ou freios diminuiria o valor moral e social das mulheres, tornando-as arremedos da masculinidade, nem mulheres, nem homens. A palavra “emancipação”, na visão de mundo católica, não tinha sentido algum, afinal o lugar das mulheres no lar, na família ou nas associações voltadas para a ação social já estava mais do que reconhecido e esse reconhecimento fazia parte da

ação civilizatória do cristianismo. Nesse contexto, ganha visibilidade a narrativa histórica de que o cristianismo fora responsável pela melhoria das condições sociais das mulheres e sempre que elas foram humilhadas, desrespeitadas e rebaixadas ao servilismo, senão à escravidão da luxúria masculina, isto se deu em momentos históricos de perseguição religiosa ou quando a influência do cristianismo declinou, citando-se como exemplo a época do Renascimento.

Essa é uma narrativa histórica do papel civilizador do cristianismo e da defesa da mulher bastante presente em vários livros escritos por intelectuais católicos do começo do século XX, em uma clara demonstração da impertinência do debate sobre a emancipação feminina. Se havia injustiças flagrantes nas leis, sua correção e o estabelecimento da justiça não implicavam incorrer em erro, que seria afastar as mulheres da sua missão primordial no lar e semear a discórdia entre homens e mulheres. Injustiças deveriam ser corrigidas dentro da ordem legal, social e de gênero.⁷

Apesar das suspeitas, não foi possível descartar completamente a palavra feminismo para o vale dos erros e das impiedades, afinal, o movimento crescia e ganhava cada vez mais adeptos entre setores ideologicamente moderados, inclusive entre os católicos moderados e o clero, como explica Elaine Clark (2004) sobre o apoio de parte do clero inglês às sufragistas católicas, e mesmo na Itália (Dawes, 2001). Os católicos ressignificaram o feminismo, tendo em vista que não podiam simplesmente negar que muitas das reivindicações associadas a esse movimento eram consideradas justas e coerentes com o catolicismo social. Mesmo sem unanimidade, a expressão feminismo cristão começou a ser cada vez mais usada desde o final do século XIX, embora Turmann insistisse em afirmar que na França não havia nada como feminismo cristão ou feminismo católico, como existia na Itália e na Inglaterra, mas sim movimento feminino católico, citando como referência o livro da Viscondessa d'Adhemar (1900).

Um exemplo desse processo de ressignificação foi o envolvimento das católicas com a campanha sufragista desencadeada em diferentes países a partir da primeira década do século XX. O sufragismo revela como as mulheres católicas não estavam todas unidas no mesmo *front*, apesar de a maioria manter-se obediente às diretrizes da Igreja, que era contrária ao voto feminino. Mesmo em países de maioria católica como a Itália, houve um movimento católico sufragista, de curta duração, mas atuante e em

7 Alguns desses livros são de Lamy (1901) e de Turmann (1905).

defesa dos valores católicos que deveriam irrigar a democracia (Dawes, 2011).

Desde o começo do século XX, houve uma lenta, mas constante mudança na atuação política dos católicos, e naquele cenário as mulheres, nas suas respectivas associações militantes pelas causas da Igreja, passaram também a atuar politicamente em favor da eleição dos políticos católicos (Della Suda, 2007). Foi ainda nesse momento que o debate sobre o sufrágio feminino começou a angariar mais simpatizantes entre os católicos, especialmente na Bélgica e na Inglaterra (de minoria católica), países nos quais se formaram as primeiras ligas católicas sufragistas (Clark, 2004).⁸ O cenário estava dividido. De um lado, mas por motivos diferentes, estavam católicos intransigentes e socialistas marxistas contrários ao sufrágio; de outro, os católicos moderados e as mulheres católicas sufragistas que consideravam importante o voto, não só para a defesa dos valores cristãos, mas também para o fortalecimento moral, social e político das próprias mulheres.

O papa Pio X (1903-1914) não foi favorável a essas mobilizações sufragistas, tanto que, na Itália, desmobilizou parte do movimento laico mais moderado e silenciou as católicas sufragistas que, desde 1900, organizaram-se em torno de associações e de revistas, sendo as primeiras católicas europeias a se definirem como feministas cristãs (Dawes, 2011). A reação de Pio X se fez ainda mais contundente com a encíclica *Il Fermo Proposito*, de 1905, para a instituição e o desenvolvimento da Ação Católica. Nesta encíclica, chama os laicos para sua missão apostólica em torno da restauração cristã, o que significava atuação em associações exclusivamente católicas, masculinas e femininas.

Pode-se compreender que, para muitas mulheres, a única forma de defender uma causa que consideravam justa, como o sufrágio feminino, seria ressignificar o feminismo, dando-lhe um sentido cristão, tanto na amplitude das ações femininas na sociedade, quanto na participação política. Embora as autoridades religiosas não usassem a expressão “feminismo cristão”, preferindo “movimento católico feminino”, ela passou a ser uma expressão conhecida e divulgada nos meios católicos e na imprensa, havendo inclusive uma revista com esse nome, dirigida pela católica francesa Marie Maugeret, *Le Féminisme Chrétien*, publicada desde 1896. Como explica Turmann, ao redor de Maugeret e de sua revista, as

⁸ Sobre o interessante movimento feminino católico sufragista na Bélgica, ver o sítio eletrônico do Centre d'Archives et de Recherches pour l'Histoire des Femmes: http://www.avg-carhif.be/cms/dossier_fpol_fr.php.

mulheres católicas se reuniram para tratar de questões religiosas e sociais, provando às feministas revolucionárias e livres-pensadoras que era possível defender reivindicações femininas e se manter fiel à Igreja (Turmann, 1905, p. 20).

Foi somente após o fim da Primeira Guerra Mundial que o sucessor de Pio X, o papa Bento XV (1914-1922), aprovou o sufrágio feminino e os intransigentes perderam espaço, tendo que aceitar a nova orientação da Santa Sé. A partir de então, o feminismo cristão ou o feminismo com Deus passou a ser mais compreensível para os católicos, tendo em vista o apoio papal às reivindicações femininas por direitos civis e políticos. Mesmo assim, o que se observa é uma atitude de cautela por parte do clero, que raramente tratava publicamente do assunto. Segundo Scholz (2012), Bento XV apoiou o voto feminino não porque fosse simpático à campanha sufragista, nem ao feminismo, mas por ter adotado uma posição política mais pragmática que seus dois antecessores, esperando que as mulheres como eleitoras pudessem desequilibrar o jogo político não só na Itália, mas em todos os países católicos: um feminismo com Deus e pelas forças da tradição.

O feminismo cristão se definiu por um jogo de espelhamento reverso com o feminismo secular ou revolucionário. Para os intelectuais laicos e o clero, não se tratava de abraçar o feminismo ao adjetivá-lo (ou espiritualizá-lo) como cristão, mas construir uma oposição cristã ao feminismo rejeitado, o feminismo secular. Como explica Sylvie Fayet-Scribe (1990, p. 52), era um discurso maniqueísta: o feminismo revolucionário era ateu, mau, rebelde; o feminismo cristão estava com Deus, era bom e respeitava a ordem. Mesmo em relação ao sufrágio, é interessante notar que não houve uma adesão incondicional, pois em quase todos os textos católicos do começo do século – como foi o caso de Amélia Rodrigues – o direito ao voto não deveria ser universal, afinal nem todos estavam preparados para o exercício consciente e bem orientado desse direito.

Para os intelectuais católicos moderados e parte do clero, afirmar que o feminismo era cristão poderia até mesmo ser considerado uma tautologia, afinal, se o cristianismo foi responsável historicamente pela defesa e valorização das mulheres, qualquer ação no presente com estas mesmas finalidades reiterava o que o cristianismo sempre fizera: estar ao lado das mulheres e protegê-las. A definição cristã do feminismo ainda carece de mais estudos, visto que em cada país as católicas deram a sua própria interpretação. Algumas mais ousadas, como as inglesas, apoiaram sem restrições as sufragistas não católicas. Outras, mais cautelosas, defendiam o que consideravam justo para todas as mulheres e, principalmente, para

as mais pobres e necessitadas, além das reivindicações mais associadas à tradição feminista, como a educação e a profissionalização.

No meio católico brasileiro, essa discussão foi bastante restrita e cercada de cautelas. A expressão “feminismo cristão” aparece muito raramente na imprensa católica, em favor de expressões como o “movimento feminino católico” ou “ação social feminina”. A principal porta-voz foi Amélia Rodrigues, traduzindo para seu público leitor as interpretações dos intelectuais católicos europeus, que ela conhecia muito bem, assim como o movimento feminino que ela tanto admirava e desejava ardentemente que fosse emulado pelas católicas brasileiras.

A militância conservadora de Amélia Rodrigues

A história do feminismo integra um discurso político que coloca em relevo o protagonismo das mulheres em defesa dos direitos e a recusa aos ordenamentos sociais e culturais opressivos e excludentes. Essa história, em linhas gerais, construiu uma narrativa liberatória, emancipacionista e progressista, e também das ações de resistência, de recusa, de rebeldia e de contra-hegemonia de outros feminismos, como o feminismo negro, lésbico, muçulmano, decolonial, entre tantas outras interseções sociais e culturais. Apesar da dificuldade de se falar hoje de uma história singular do feminismo, do ponto de vista político a escrita histórica do feminismo se coloca no terreno da crítica à modernidade, à cultura, aos preceitos universalistas, tradicionalistas e hegemônicos do poder.

No entanto, essa memória histórica deixou de lado um tipo de agência feminina que é menos conhecida e lembrada: a agência conservadora. A discussão desenvolvida na primeira parte deste artigo trata dos delineamentos históricos dessa agência e de suas peculiares interfaces com o feminismo, uma combinação ideológica que parece contraditória, como se o feminismo fosse um movimento ou um conjunto de valores antitéticos ao conservadorismo.

Talvez essa leitura se deva a uma forte vinculação entre o feminismo e a resistência, a subversão e a ressignificação das normas hegemônicas, conforme salientou a antropóloga Saba Mahmood (2005) ao problematizar a agência de mulheres muçulmanas. Segundo Mahmood, o conceito de agência na teoria feminista se sustenta no pressuposto da resistência à dominação e da liberdade como um ideal social. O feminismo, de acordo com a autora, fornece uma análise de como as sociedades são constituídas a partir da exclusão e dominação das mulheres e, ao mesmo tempo, fornece uma direção para a mudança da situação das

mulheres da condição de marginalidade, submissão e dominação. Mas como compreender práticas, conhecimentos e subjetividades que não seguem um roteiro progressista ou políticas liberatórias, mas que em diferentes níveis e intensidades afirmam um lugar de ação para as mulheres e outros grupos sociais subalternizados? Seriam essas outras formas de agência tão somente expressões da subordinação, reprodução, conformismo, ou “falsa consciência”, se não seguem aquele roteiro progressista? Neste artigo se defende que a compreensão da diversidade da agência política e social das mulheres requer a análise de situações e contextos específicos, e não pode ficar circunscrita ao modelo interpretativo dos pares subordinação/subversão ou repressão/resistência.

A partir dessas considerações sobre o conceito de agência, na segunda parte do artigo o foco de análise se desloca para as ideias e ações da professora e escritora baiana Amélia Rodrigues (1861-1926), que, mesmo sem nunca ter se definido como uma feminista, defendeu causas que foram do feminismo secular de uma maneira muito singular e nada liberal, fazendo uma interpretação conservadora de ideias e causas feministas que não estavam em contradição com seus tão caros princípios e valores católicos. Suas ideias são aqui destacadas porque ela foi a única escritora católica a defender pela imprensa uma ação feminina militante e a tratar abertamente da discussão sobre o sufrágio feminino e o feminismo nas duas primeiras décadas do século XX.

Amélia Rodrigues nasceu em 1861, numa família de pequenos proprietários rurais de uma localidade próxima à cidade de Santo Amaro da Purificação, no Recôncavo Baiano. Teve uma educação católica tutoriada pelo cônego Alexandrino do Prado, que a iniciou nas letras, na história, na religião e em outros conhecimentos da cultura letrada que eram então restritos à educação dos meninos. Ela foi aprovada em concurso público para professora, começando sua carreira no magistério em Santo Amaro. Depois de 1881, foi professora em Salvador, cidade onde se estabeleceu e fundou sua própria escola mista, o que não era comum na época. Na década de 1880, começou a escrever, dedicando-se a diferentes gêneros, como a poesia, o teatro, romances, obras de cunho moral e religioso, crônicas, além de ter publicado muitos artigos na imprensa baiana e depois na carioca (Alves, 1998; Passos, 2005).

Amélia Rodrigues não foi a única voz feminina no meio intelectual católico brasileiro da virada do século XIX para o XX. O destaque de Amélia Rodrigues se deve ao tom combativo e incansável de seus textos e conferências, que oscilava entre o convencionalismo, o sentimentalismo e a ironia. Sua escrita militante se intensificou na década de 1910 e

no período em que esteve no Rio de Janeiro, entre 1919 e 1920, quando passou a defender o voto feminino, posição esta que ela só assumiu publicamente a partir de 1919, ano em que o papa Bento XV passou a apoiar o sufrágio feminino. No Rio de Janeiro e em Niterói, Amélia Rodrigues contou com o apoio do clero, especialmente dos salesianos, que publicaram seus livros e ensaios, além do cardeal Arcoverde, na sua intenção de criar no Rio de Janeiro uma organização nacional de mulheres católicas, a Aliança Feminina, que para seu desgosto malogrou pela falta de adesão das cariocas.⁹

Ela tinha uma visão bastante peculiar sobre as mulheres, tendo em vista a época em que começou a escrever, o final do século XIX. Para Amélia, era chegada a hora de as mulheres combinarem nas suas ideias e ações a bondade das santas, tão tradicionalmente associada à feminilidade católica, com a força das atletas. Força tinha o sentido de disposição de caráter, de firmeza de princípios e solidez da fé para não esmorecer frente aos inimigos da Igreja, mas também para se opor aos males do século, entre eles o feminismo “sem Deus”, que ela tanto condenava, mas que acabou adaptando para o repertório de ideias conservadoras.

O catolicismo que Amélia defendia era um catolicismo prático e ao mesmo tempo profundamente espiritual; um catolicismo militante no sentido de alertar as mulheres a deixarem a passividade de lado e ampliarem seus objetivos para além da devoção e das obras de caridade. Para ela, as mulheres católicas tinham um importante papel a desempenhar no mundo, o que requeria formação religiosa e intelectual, mas igualmente disposição para o protagonismo público, fosse pelas obras de ação social, fosse pelo uso da palavra falada e escrita.

Defensora ardorosa da ação social feminina, que incluía as tradicionais obras de caridade, a organização de associações católicas de propaganda e divulgação doutrinária, as ações públicas em defesa do catolicismo e a criação de associações católicas educativas, ela obteve apoio da imprensa, como se pode perceber pelo artigo sem autoria com o sugestivo título “Ce que femme veut...”:

O feminismo vai em marcha vitoriosa. Não há como negar a evidência. Em toda parte, nos mais adiantados povos do mundo, não há forças que contenham

⁹ É importante lembrar que Amélia foi uma das fundadoras da Liga Católica das Senhoras Baianas em 1910, na cidade de Salvador, organização que fez parte da Federação Internacional das Ligas Católicas Femininas, criada em Bruxelas no mesmo ano com o apoio do papa Pio X e do alto clero francês e belga.

o ímpeto que arrasta a mulher para a efetiva colaboração na vida intensa do mundo. E já agora registramos que também entre nós a Ação Social Feminina está tomando um incremento fortíssimo, promissor de resultados surpreendentes em futuro muito próximo. Não se trata, é claro, da ação social em moldes ridículos como a dos batalhões do feminismo carnavalesco da professora Daltro. Trata-se de uma vasta organização de fins realmente patrióticos e dignos, à altura do momento e das necessidades que este inspira. À testa do movimento social feminino desta capital, e já estendendo a sua influência por alguns Estados, está uma senhora, brasileira distintíssima, escritora de nome feito, já não apenas em seu Estado natal, a Bahia, mas em todo o Brasil: D. Amélia Rodrigues, jornalista e autora de excelentes volumes de alto valor literário. Aí têm as nossas patrícias gentis uma bela oportunidade: aliem-se a D. Amélia Rodrigues e ... para a frente! Afilieem-se as brasileiras à ação social cujo primeiro impulso está sendo dado pela distinta escritora, jornalista e romancista baiana.¹⁰

Há neste artigo alguns elementos fundamentais no debate católico sobre o feminismo. Primeiro, chama a atenção a resignificação semântico-política que o autor realiza com a palavra feminismo, reconhecendo a ambiguidade do termo e preferindo a expressão recorrente nos escritos católicos, ação social feminina. Segundo, a distinção que o autor faz entre o mau feminismo e o bom feminismo, o ateu e o cristão; nota-se também no texto uma parte aqui não citada na qual o autor define quem são as feministas e como devem ser preparadas: são mulheres que devem ter uma formação intelectual para que possam exercer uma liderança de elite, algo muito presente nos discursos da época sobre a formação da elite católica, masculina e feminina.

Esse texto parece ser uma epígrafe à personalidade e ao protagonismo público de Amélia Rodrigues, que a partir de 1919 se posicionou em relação ao feminismo e à ação das mulheres. Em um artigo de caráter histórico publicado no jornal católico *A União*, Amélia explicava que a ação católica feminina foi criada no fim do século XIX na Europa, e particularmente na França, para se contrapor ao feminismo revolucionário chefiado por Eliza Farnham (autora americana feminista e atea), Louise

¹⁰ Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital, *O Jornal*, “Ce que femme veut”, 26 fev. 1919, p. 2. A referência à professora Leolinda de Figueiredo Daltro demonstra como os católicos rechaçavam o feminismo secular e o ativismo político. Além de sufragista e indianista, Daltro fundou o Partido Republicano Feminino em 1910, tendo sido muito criticada e ridicularizada pela imprensa da época (Schumacher; Brazil, 2000, p. 318-319).

Michel, anarquista, feminista, sindicalista francesa do século XIX, e Maria Deraisme, fundadora da Associação pelos Direitos das Mulheres, uma livre-pensadora, sufragista e maçom. Interessante como ela mistura as diferentes vertentes do feminismo em uma só categoria, o feminismo revolucionário, fazendo uma paráfrase de parte do livro de Max Turmann, que ela demonstra ter lido e ser admiradora.

Ela reconhece que o feminismo revolucionário das livres-pensadoras lançou as sementes de reivindicações que considerava fecundas e necessárias nos dias em que escrevia. Mas era preciso que o catolicismo reagisse e também lançasse as suas próprias sementes. Portanto, ela não se opunha às reivindicações por direitos das mulheres, mas chamava para as católicas a organização desse movimento.

Era preciso que o catolicismo reagisse pela voz e pela ação de suas representantes mais conspícuas. Como deixar crescer, sem lhe dar combate, essa proliferação perigosa? A luta se impunha no mesmo terreno, sustentada por combatentes do mesmo sexo e auxiliada por lutadores já experimentados do sexo forte.¹¹

Admiradora do movimento feminino católico internacional, Amélia Rodrigues enaltecia as organizações das mulheres católicas como sendo não só um instrumento necessário na grande luta da restauração, mas como um dique que faria frente ao feminismo sem Deus. Novamente, em paráfrase ao livro de Turmann, ela sustenta:

Não nos iludamos. O motivo que determinou a arregimentação das francesas cristãs ainda subsiste e aí vem ele para nós. Mulheres de orientação moral contrária à nossa, ou para as quais todos os credos são igualmente bons querem assentar também no Brasil suas tendas e aqui manter seus arraiais; querem apossar-se de nossas jovens e educá-las ao seu modo e nós... fechamos os olhos... fechamos a boca... e abrimos o coração hospitaleiro a qualquer vento que sopra.

Aprendamos também a falar. Que a nossa voz ressoe nas alturas da sociedade brasileira e se faça escutar com atenção e agrado. Promovamos conferências públicas em propaganda de nossos princípios. Quantos sacerdotes zelosos terão prazer em ajudar-nos, já em salões particulares, já no púlpito, em

¹¹ Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital, *A União*, “Conferências”, Amélia Rodrigues, 24 ago. 1919, p. 2.

Centros Católicos e outros; quantos oradores seculares se prontificarão a unir sua voz à nossa, entusiasmados pelo mesmo ideal.¹²

Como o debate sobre o voto feminino se tornava cada vez mais acalorado na imprensa brasileira nas décadas de 1910 e 1920, e arregimentava opiniões opostas sobre o feminismo, Amélia explicou sua posição a respeito do sufrágio, adotando uma posição bastante cuidadosa. Até então, como obediente católica, ela foi francamente contrária ao voto, pois considerava que as mulheres brasileiras não estavam preparadas intelectual e moralmente para essa responsabilidade, tendo em vista que dificilmente votariam em candidatos católicos se os seus maridos, pais e amigos não quisessem, pois elas não tinham força moral e convicção suficientemente desenvolvidas para se impor. Portanto, seria um grande equívoco a concessão desse direito às mulheres despreparadas, que só contribuiriam para fortalecer os livres-pensadores, indiferentistas, protestantes, maçons e inimigos da Igreja Católica.

Em 1920, ela escreveu um artigo no qual se percebe como, cautelosamente, passou a defender o direito ao voto a partir do apoio do papa Bento XV e da experiência arregimentadora dos católicos franceses para ampliar sua base política. Amélia escreve:

Já não se trata de pedir a opinião de ninguém; trata-se de um fato real que se impõe mais depressa do que esperávamos... Viram os homens que no correr desta guerra cruel as mulheres se mostraram à altura do século, viram que elas se tornaram, pela força das circunstâncias, chefes de família, viram que não lhes falta critério, nem inteligência e reclamaram o seu concurso para ajudá-los a legislar, isto é, a dirigir os destinos dos povos. Resta que a impiedade e a descrença não se apossam delas como se apossou dos legisladores em detrimento da Igreja Católica... Os mais irredutíveis adversários do voto feminino outrora já estão se convencendo de que nas circunstâncias presentes a coisa muda de figura. O que parecia desastre para a família agora se avalia como sua salvação. Agora é tomar a coragem com as duas mãos e aceitar o fato consumado ou a consumir-se e tirar dele todo o partido possível para o bem social... E nós, brasileiras, não nos prepararemos também para ir às urnas quando chegar a nossa vez? Embora entre nós as eleições não passem de burlas, desde que as apurações são feitas ao sabor dos governos e em benefício dos candidatos

¹² Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital, A União, “Conferências”, Amélia Rodrigues, 24 ago. 1919, p. 2.

oficiais, não valerá a pena, em todo caso, estudarmos esta momentosa questão a fim de que o voto não encontre despercebidas ignorantes, meros autômatos? Acordemos, brasileiras, para a vida real. Sacudamos o torpor do cérebro o quanto antes. O assunto não admite demoras e a ele se prendem nossos mais preciosos interesses. Estudai-o!¹³

Apesar das cautelas e prudências com as quais Amélia cercou a discussão sobre o voto feminino, ela conhecia o debate sobre o feminismo cristão, com o qual se alinhava e que expôs numa conferência intitulada *Ação feminina*, pronunciada no Círculo Católico na cidade do Rio de Janeiro, em 1919, e publicada na íntegra pelo jornal *A União*. Contra o feminismo revolucionário e não cristão, Amélia defendia o movimento feminino que se organizava internacionalmente e que deveria ter como padroeira a guerreira Joana D'Arc, beatificada em 1909 por Pio X e canonizada em 1920 por Bento XV. As brasileiras deveriam se organizar em defesa de seus direitos e da questão social nas hostes de um feminismo com Deus, ou seja, como intérpretes católicas dessas causas. Seu discurso é pleno de metáforas militares e de combate, muito comum no discurso militante católico da época. Contrária às organizações femininas não católicas, Amélia instava suas ouvintes a se unirem em uma organização nacional católica, voltada para a ação social, organização que ela fundou no Rio de Janeiro, a Aliança Feminina, mas que teve curta duração.

Em 2 de março de 1919, Amélia Rodrigues publicou um longo artigo no qual tratava da visibilidade das mulheres no mundo contemporâneo e do reconhecimento que vinham obtendo fora de seus lares, como trabalhadoras, escritoras e cidadãs, tendo em vista que seus direitos civis e políticos começavam a ser reconhecidos pelos governos de alguns países. Para Amélia,

O que parece claro é que do momento político atual do mundo vão surgir grandes coisas, e uma delas, quem sabe, será talvez em futuro não muito remoto, a emancipação definitiva da mulher, equiparando os seus direitos aos do homem, emancipação considerada até agora como simples utopia de imaginações exaltadas ou sonho de ambições mórbidas.¹⁴

¹³ Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital, *A União*, “As francesas católicas se preparam para o voto”, Amélia Rodrigues, 1 fev. 1920, p. 2.

¹⁴ Biblioteca Nacional, Hemeroteca Digital, *A União*, “Às senhoras brasileiras”, Amélia Rodrigues, 2 mar. 1919, p. 2.

O Brasil não passaria ao largo dessas mudanças, mas Amélia temia que a emancipação feminina se desviasse pelo que chamava de “mau caminho”, ou seja, uma emancipação sem os freios da autoridade e da moral, que afastasse as mulheres do lar, da família e da religião. Seu conceito de emancipação era delimitado pelos “deveres peculiares do sexo [feminino]”, pois apesar de Amélia valorizar as capacidades morais e intelectuais das mulheres, ela não concebia uma individualidade feminina autônoma. Sua concepção de emancipação estava enquadrada pelos valores católicos e conservadores. Seguindo as formulações clericais e de intelectuais católicos sobre as diferenças de gênero, Amélia reconhecia que essas diferenças eram naturais e justificavam assimetrias e hierarquias que não deveriam ser abolidas, afinal homens e mulheres respondiam a um plano superior e divino no qual cada um tinha seu lugar e seus deveres, não de forma antagônica, mas complementar e harmoniosa.

A emancipação que ela e suas congêneres europeias defendiam requeria a participação feminina no mundo público como uma extensão dos deveres morais até então restritos ao mundo da casa e da família. Amélia e tantas outras mulheres conservadoras, católicas ou não, que viveram a intensidade das mudanças sociais e culturais da virada do século XIX para o XX, consideravam que as mulheres tinham capacidades para atuar em um mundo cada vez mais complexo e desafiador a partir de suas qualidades ditas naturais e morais, aperfeiçoadas e mesmo ampliadas pela educação. A emancipação feminina nos quadros referenciais do conservadorismo requeria educação escolar de qualidade, sólida formação moral e religiosa, conhecimento dos problemas sociais e disposição e prontidão para agir no mundo, mas de forma orientada pela autoridade clerical. Delimitavam, portanto, as fronteiras de uma agência feminina conservadora.

As ideias divulgadas pela escrita militante de Amélia Rodrigues, e das mulheres do movimento católico internacional que ela tanto admirava, são reveladoras dos paradoxos do conservadorismo feminino, por um lado tão marcado pelo conformismo e a obediência, mas por outro, mobilizador da ação das mulheres no mundo público pela religião, educação, profissionalização e, principalmente, pelo acesso à palavra. O debate sobre o feminismo e o sufrágismo é bastante revelador desses paradoxos e dos limites discursivos que não foram verticalmente impostos pela Igreja ou pelos intelectuais laicos, mas por elas mesmas. Na polifonia do debate internacional sobre o feminismo, os direitos das mulheres e a emancipação feminina, as católicas militantes da restauração não titubearam a respeito de a qual feminismo (ou movimento feminino) deveriam se aliar

e defender. Para elas, o feminismo só tinha sentido se delimitado pelos valores cristãos e por uma concepção conservadora de autonomia e de ação, na qual conceitos como indivíduo, liberdade e emancipação, tão importantes na formulação do discurso feminista secular, não tinham sentido em uma visão de mundo hierárquica como aquela fornecida pelo catolicismo restaurador daquele tempo.

Este artigo é resultado de pesquisa financiada pelo CNPq como bolsista de produtividade.

Referências

- ALVES, Ivía. *Amélia Rodrigues: itinerários percorridos*. Salvador: Núcleo de Incentivo Cultural de Santo Amaro, 1998.
- BARRY, Carolina (org.). *Sufragio femenino: prácticas y debates políticos, religiosos y culturales en Argentina y América*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, 2011.
- BOXER, Marilyn J. Rethinking the socialist construction and international career of the concept of “bourgeois feminism”. *The American Historical Review*, v. 112, n. 1, p. 131-158, february 2007. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4136009>. Acesso em: 20 maio 2014.
- CLARK, Elaine. Catholics and the campaign for women’s suffrage in England. *Church History*, v. 73, n. 3, p. 635-665, 2004. Disponível em: www.jstor.org/stable/4146569. Acesso em: 1 fev. 2020.
- COVA, Anne. *Au service de l’Eglise, de la patrie et de la famille: femmes catholiques et maternité sous la IIIe République*. Paris: L’Harmattan, 2000.
- COVA, Anne; DUMONS, Bruno. *Destins de femmes: religion, culture et société, France, XIXe-XXe siècles*. Paris: Letouzey et Ané, 2010.
- DAWES, Helena. The catholic church and the woman question: catholic feminism in Italy in early 1900’s. *The Catholic Historical Review*, v. 97, n. 3, p. 484-526, 2011. Disponível em: www.jstor.org/stable/23052568. Acesso em: 5 fev. 2020.
- DELLA SUDDA, Magali. *Une activité politique conservatrice avant le droit de suffrage em France et en Italie*. Socio histoire de la politisation de femmes catholiques au sein de la Ligue Patriotique des Françaises (1902-1933) et de l’Unione fra le donne cattoliche d’Italia (1909-1919). Tese de doutorado da Ecole des Hautes Etudes em Science Sociales e da Universidade de Roma La Sapienza, 2007.
- SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital (org.). *Dicionário das mulheres do Brasil*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- DOM JOSÉ Pereira Alves (1928-1947). Arquidiocese de Niterói, 18 abr. 2012. Disponível em: <http://arqnit.org/arqnit/dom-jose-pereira-alves-1928-1947/>. Acesso em: 24 mar. 2020.
- DUMONS, Bruno. Mobilisation politique et ligues féminines dans la France catholique du début du siècle: la Ligue des femmes française et la ligue patriotique des françaises (1909-1914). *Vingtième siècle: revue d’histoire*, n. 73, p. 39-50, 2002/1. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2002-1-page-39.htm>. Acesso em: 15 nov. 2015.
- FAYET-SCRIBE, Sylvie. *Associations féminines et catholicisme: de la charité à l’action sociale, XIXe-XXe. siècle*. Paris: Les Éditions Ouvrière, 1990.
- FOUILLOUX, Étienne. Femmes et catholicisme dans la France contemporaine: aperçu historiographique. *Clio: femmes, Genre, Histoire*, 2, p.1-7, 1995. Disponível em: <http://clio.revues.org/498>. Acesso em: 15 nov. 2015.

- GIORGIO, Michela de. O modelo católico. In: FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michelle (org.). *História das mulheres: o século XIX*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1994.
- JOSÉ Pereira Alves. Fundação José Augusto, s.d. Disponível em: http://adcon.rn.gov.br/ACERVO/secretaria_extraordinaria_de_cultura/DOC/DOC00000000113935.PDF. Acesso em: 24 mar. 2020.
- KÄPELLI, Anne-Marie. Cenas feministas. In: FRAISSE, Geneviève; PERROT, Michelle (org.). *História das mulheres: o século XIX*. Porto: Edições Afrontamento; São Paulo: Ebradil, 1994.
- LAMY, Étienne. *La femme de demain*. Paris: Librairie Académique Didier, 1901.
- LUXEMBURGO, Rosa. *Women's suffrage and class struggle*. Stuttgart, 1912.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of piety: the islamical revival and the feminist subject*. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2005.
- MAYEUR, Jean-Marie. *Catholicisme social et démocratie chrétienne, principes romains, expériences françaises*. Paris: Cerf, 1986.
- MILL, John Stuart. *The subjection of women*. New York: Dover Publications, 1997.
- OFFEN, Karen. Defining feminism: a comparative historical approach. *Signs*, v. 14, n. 1, p. 119-157, Autumn, 1988.
- PASSOS, Elizete. *Amélia Rodrigues*. Salvador: Editora da UFBA, 2005.
- RIOT-SARCEY, Michèle. *Histoire du féminisme*. Paris: La Découverte, Repères, 2002.
- SARTI, Odile. *The Ligue Patriotique des Françaises, 1902-1933: a feminine response to the secularization of French society*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- SCHOLZ, Sally J. *Feminism: a beginner's guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2012.
- TURMANN, Max. *Initiatives féminines*. Paris: Librairie Victor Lecoffre, 1905. VICOMTESSE D'ADHÉMAR. *La femme catholique et la démocratie française*. Paris: Librairie Académique Didier, 1900.
- ZETKIN, Clara. *Social democracy & woman suffrage*. London, 1906. Disponível em: <https://www.marxists.org/archive/zetkin/1906/xx/womansuffrage.htm>. Acesso em: 1 dez. 2015.

Recebido em 30/9/2019

Aprovado em 24/2/2020