

CICLO DE ESTUDOS
MESTRADO EM ESTUDOS LITERÁRIOS, CULTURAIS E INTERARTES

Terra de filhas, terra de mães: Maternidade, filhandade, heranças simbólicas e trauma inter- e transgeracional em Portugal

Carolina Martins Brás Novo

M

2024



Carolina Martins Brás Novo

Terra de filhas, terra de mães: Maternidade, filhandade, heranças simbólicas e trauma inter- e transgeracional em Portugal

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes,
orientada pela Professora Doutora Marinela Carvalho Freitas

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2024

Sumário

Declaração de honra / Declaration of Honour.....	4
Agradecimentos.....	5
Resumo.....	6
Abstract	7
Introdução. Não ainda mães, não ainda filhas: o que nasce num parto?	8
Capítulo I. Terra de mães e berço de filhas: maternidade, filhandade e transmissão simbólica intergeracional	22
Casas, terras, mães e filhas: porquê olhar para as matrilinehagens	22
Maternidade.....	27
Filhandade.....	31
A construção da família	37
A gestação e criação das matrilinehagens	39
Trauma intergeracional	44
Capítulo II. Mães fugidas, filhas perdidas: matrilinehagens em <i>Novas Cartas Portuguesas</i>	49
Reconstruir a linhagem a partir dos fragmentos.....	57
Matrilinehagens em <i>Novas Cartas Portuguesas</i>	62
A matrilinehagem de Mariana Alcoforado	64
Outras matrilinehagens	74
Fragmentos de linhagens	83
Matrilinehagens torcidas, quebradas, apagadas	85
Capítulo III. Volver à terra de mães, ao berço de filhas: os legados simbólicos e os traumas intergeracionais em linhagens femininas portuguesas.....	91
O cordão das matrilinehagens: o que mais segura, mais aperta e não se corta até ao fim.....	92
Terra de mães: a maternidade	96
Filhas da terra: a filhandade	104
Família, legados, e heranças simbólicas intergeracionais	116
Heranças de maternidade e filhandade.....	116
Filhas feitas mães, mães feitas a partir das filhas	120
Trauma inter e transgeracional, inescapabilidade e fantasmas herdados.....	123
Conclusão	132
Referências bibliográficas	137
Anexos.....	1

Declaração de honra / *Declaration of Honour*

Declaro que a presente dissertação é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

I hereby declare that this dissertation is of my authorship and has not been used previously in another course, degree, curricular unit or subject, at this or any other institution. References to other authors (statements, ideas, thoughts) scrupulously respect the rules of attribution and are duly indicated in the text and bibliographical references, in accordance with the rules of referencing. I am aware that the practice of plagiarism and self-plagiarism is an academic offence.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) da presente dissertação, encontrando-se todas as interações (prompts e respostas) transcritas em anexo.

I further declare that I have have not used (generative artificial intelligence tools (chatbots based on large language models) to carry out part(s) of this dissertation, and that all interactions (prompts and responses) have been transcribed in the annex.

Porto, 15 de setembro de 2024

Carolina Novo

Agradecimentos

No ano em que entrego esta tese celebramos meio século desde o 25 de abril, li as *novas cartas portuguesas*, conheci a minha professora de estudos feministas e minha orientadora, elegemos 50 deputados fascistas, falou-se em reverter a lei da IVG, fez-se a saudação fascista levaram-se cravos e eu conheci tantas mulheres, reconheci outras que já conhecia, e amei-as a todas. Obrigada a elas.

Resumo

Esta dissertação procura responder à seguinte questão de investigação: quais as heranças simbólicas e traumas intergeracionais transmitidos entre matrilineagens e de que forma estas contribuem para a constituição das mães, das filhas e da família? Explorando os conceitos de maternidade, maternagem e filhandade, atentaremos nos papéis duplos ou triplos desempenhados pelas mulheres nas suas genealogias familiares, e analisaremos a passagem do trauma inter e transgeracional, articulando-o com a fantologia. Para isso, debruçar-nos-emos sobre *Novas Cartas Portuguesas*, de Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa, e procuraremos reconstituir matrilineagens ou retratos familiares esboçados na obra para analisar as heranças e os traumas dos tempos de ditadura. Finalmente, estudaremos ainda linhagens femininas através da recolha de narrativas de mães e filhas que aceitaram previamente ser entrevistadas e participar neste estudo.

Palavras-chave: maternidade; maternagem; filhandade; *Novas Cartas Portuguesas*; entrevistas mãe-filha

Abstract

This dissertation seeks to answer the following research question: what are the symbolic legacies and intergenerational traumas transmitted between matrilineages and how do these contribute to the constitution of mothers, daughters and the family? Exploring the concepts of motherhood, mothering and daughterhood, we will look at the double or triple roles played by women in their family genealogies, and analyze the passage of inter- and transgenerational trauma, linking it to hauntology. To do this, we will look at *New Portuguese Letters*, by Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta and Maria Velho da Costa, and try to retrace matrilineages or family portraits in the book to analyze the legacies and traumas of the times of dictatorship. Finally, we will also study female lineages by collecting narratives from mothers and daughters who previously agreed to be interviewed and participate in this study.

Key-words: maternity; motherhood; daughterhood; *New Portuguese Letters*; mother-daughter interviews

Introdução.

Não ainda mães, não ainda filhas: o que nasce num parto?

A “chegada de um bebê” ou “tornar-se mãe”, expressões frequentemente usadas para definir aquilo que, mais convencionalmente, diz respeito ao ato de uma mulher dar à luz uma criança, escondem muito mais sobre o que é ser mãe (e filho/filha/ filhe¹) do que revelam. Em primeiro lugar, porque tornar-se mãe, ou receber um bebê, não tem de acontecer através de um parto. Muitas pessoas podem tornar-se mães; tal não requer um cromossoma ou um certo quadro genético, não requer que alguém carregue um bebê no útero e depois o coloque no mundo². Ainda que exista uma inegabilidade da componente biológica – as mulheres, pelos seus órgãos reprodutivos, são capazes de gerar um bebê e, portanto, muitas delas são mães através de uma gestação e parto –, tal não encerra as possibilidades de se ocupar esse papel.

Importa, também, referir que embora quando falamos de partos, a ênfase seja normalmente colocada na sua corporalidade (as suas etapas, as suas dores, a sua medicalização, entre outros aspetos), um parto não é apenas uma ocorrência biológica, mas social e cultural. Dar à luz envolve muito mais do que uma dimensão física: é importante, igualmente, considerar as expectativas de género presentes, as práticas culturais de gestação, parto e criação, a classe social e o contexto socioeconómico de onde provêm as mães e outros fatores que influenciarão tanto a progenitora como as crianças.

Em segundo lugar, convirá lembrar que, tal como possuir (ou não) um útero não define uma mulher e ser mulher não implica ser mãe, também um parto não equivale a dar início à experiência de *maternidade* (não falamos, note-se, de *ter filhos*). Rosamaria Carneiro, investigadora e professora brasileira³, pergunta no seu artigo homónimo, “Assim como nasce

¹ Nesta dissertação, centrar-me-ei na condição de “ser filha”, pelo que quando falarei de mães e da sua descendência, falarei de filha(s), não sem esquecer, no entanto, principalmente em instâncias onde se fala de descendentes no geral, estaremos a considerar sempre a pluralidade de identidades de género.

² Ao dizê-lo, estamos a considerar que há muitas formas de ser *mãe*: mulheres podem escolher adotar e não passar pela experiência da gestação e parto, pessoas que sejam mulheres, mas não tenham útero podem recorrer a outras formas de serem mães, casais homossexuais (masculinos ou femininos) podem ter filhos sem que exista nenhuma gravidez envolvida nos seus corpos.

³ Rosamaria Carneiro, cientista social e antropóloga brasileira, docente também na Universidade de Brasília, tem-se dedicado extensivamente a questões relacionadas com maternidade e maternagem, saúde sexual e reprodutiva, parto e corpo feminino e intergeracionalidade. No artigo citado, apresenta um recorte de um trabalho em curso, um que começou após o seu doutoramento, envolvendo encontros Zoom “[...] entre mães e

um bebê, nasce uma mãe?” e, ao fazê-lo, vai ao encontro da posição aqui defendida: fazer nascer um filho não torna, necessariamente, a mulher numa mãe. De forma semelhante, Claire Jarvis, autora e investigadora britânica, começa por questionar, na sua crónica *Birth of a Mother*, o que se entende por maternidade (“What exactly is motherhood?”), procurando responder através da desconstrução das suas próprias experiências de parto. Depois de ter o bebé nos braços, de o levar para casa, de atender às suas necessidades de recém-nascido, depois de a rotina toda de uma vida ter sido transformada em, nas palavras da autora, “nursing, sleeping, playing, then repeating it all again”, Jarvis não se consegue localizar enquanto *mãe* e colocar-se dentro da *maternidade*. Diz-nos,

“I again experienced pregnancy and childbirth, and again dealt with the confusion and sleep deprivation that attend the motherhood of early infancy [...]. And I’m still not sure what has happened to me. Motherhood, though, isn’t exactly what I just experienced [...]. What I had just undergone was a little different. It is adjacent to, and often aligned with motherhood, but it is different nevertheless”. (Jarvis, 2018: para. 1)

Duas questões levantadas por esta citação parecem-nos especialmente relevantes. Primeiro, a ideia de que fazer nascer um filho não leva, necessariamente, à *maternidade* – Jarvis diz precisamente que experienciou algo adjacente, muitas vezes alinhado com a *maternidade*, mas não a *maternidade* em si. Depois, a noção de que não é no parto e nem mesmo nos atos de “cuidado materno” – amamentar, adormecer, acarinhar e brincar –, que se *constroem* mães e filhas. A ênfase no *constroem* é propositada e segue a linha de raciocínio de Jarvis — de que estas grandes categorias identitárias se vão constituindo; não são imediatas e coincidentes com dar à luz (quando tal ocorre). Acrescento ainda, e citando novamente a autora, duas ideias que nos serão particularmente úteis para entender a maternidade (e também a filhandade). Em primeiro lugar, Jarvis afirma, “motherhood is a process of unfolding” (Jarvis, 2018: para. 7), sublinhando novamente a ideia de que o parto (ou mesmo outras formas de ter um descendente) não finda a criação de mães e filhas. Talvez possamos pensar no parto como o fim de uma gestação e início de outra; tal implica que pensemos que a mãe não é o início e o bebé o culminar de uma gravidez, mas que também

filhas, mulheres da mesma família. [...], ou então, em mulheres de gerações e famílias diferentes, mas que também estavam ali dispostas a narrar sobre a relação com sua mãe e sua filha, depois de terem se tornado mães e/ou com o advento da gestação” (Carneiro, 2020: 3)

as mães e as suas descendentes se formam na barriga e fora dela, durante toda a vida, umas com a outras, mas também em interação com dinâmicas políticas e sociais, passado e presente. É uma gestação inacabada, ininterrupta, perpétua, que não termina com a perda de uma mãe ou filha, mas continua e talvez dê até, nesse momento, origem a um outro parto.

Em segundo lugar, Jarvis define a maternidade como uma aproximação entre a vida e a morte, o que também exploraremos mais tarde. Recorda estar na enfermaria após o parto e pensar: “What I really want him [the husband] to acknowledge, to feel with me, is that we are standing at the precipice of death now, all the time. That it’s undeniable, part of the deal sooner or later; inextricable from life. We created a death” (Jarvis, 2018: para. 14). Esta pode ser a conclusão de que gerar uma vida também é estar sujeito a vê-la perecer, dor inimaginável e angustiante para os progenitores desde o início. Mas pode, também, ser menos sobre os filhos e mais sobre as mães e a maternidade. Jarvis parece confirmá-lo, no seguimento da citação anterior: “The process of becoming a mother, and perhaps of becoming a family, is recognizing this bitter fact, and recognizing the miserable way your body can betray you as you create that death” (Jarvis, 2018: para. 14). Talvez seja assim, então, que se sumaria toda esta questão. No parto, ou noutro momento inicial de criação, nasce não só um bebé, mas também uma mãe (como o próprio título do artigo de Jarvis recorda), mas as maternidades e filhandades não se findam aí, estendem-se no tempo, constroem-se e são simultaneamente processos de vida e de morte – da vida anterior, da mãe, da filha, do corpo da mulher, da sua história.

Como Jarvis, olharemos para as mães e, a partir delas, para as suas filhas e as famílias em que se inserem, desconstruindo a sua formação (ou *gestação*) enquanto tal. Tal pressupõe que todas estas figuras serão consideradas através de lentes sociológicas e culturais, numa tentativa de abarcar a sua complexidade, que vai muito para lá dos rótulos aparentemente naturais e inócuos atribuídos no momento do parto: *agora és mãe; esta é a sua filha; agora começa a maternidade; agora se inicia a filhandade*. Procuraremos, então, ver de que outras formas estas figuras e as suas instituições se edificam, crescem e modificam, no seguimento, então, das ideias supracitadas: de gestações e criações ininterruptas e entrelaçadas, favorecidas pelas heranças simbólicas intergeracionais entre matrilineagens. Guiar-nos-emos, então, por uma questão central: *Quais as heranças simbólicas e traumas intergeracionais transmitidos entre matrilineagens e de que forma estas contribuem para a constituição das mães, das filhas e da família?*

No *Capítulo I*, serão discutidos os principais temas desta dissertação, assim como os conceitos centrais de cada um. Começaremos por explorar mães e filhas, maternidade e filhandade. A primeira distinção crucial entre conceitos foi já indiciada por Jarvis: há que por considerar maternidade (*motherhood*) como diferente de tornar-se mãe (*becoming a mother*) e de tomar conta ou criar uma criança, ou maternar (*mothering*)⁴. Para tal, é imprescindível que recuperemos Adrienne Rich⁵ e a sua obra *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution* (1976). Nesta dissertação, importa sobretudo que nos detenhamos sobre dois dos termos que aborda: *maternidade* (para a autora, a instituição patriarcal que controla a experiência maternal autêntica) e *maternar* (a prática independente e empoderada de as mães criarem filhas longe das ideologias da instituição). Uma discussão mais aprofundada dos dois termos e uma possível combinação de ambos será feita em mais detalhe no Capítulo I, através de uma análise que se alinha com a de Andrea O'Reilly⁶, que, inicialmente, na obra *From Motherhood to Mothering: The Legacy of Adrienne Rich's Of Woman Born* (2004) e, depois, em livros posteriores, expande os conceitos de Rich, propondo uma perspetiva da maternidade muito mais ampla e multidimensional. Como mencionado, vamos dedicar-nos à *gestação* (isto é, à formação, através das várias dimensões, destas mulheres) não só de mães, mas de filhas também. Assim, o intuito não será apenas entender como se forma a maternidade, como anteriormente explicitado, mas também a “filhandade” (*daughterhood*, originalmente)⁷, termo que, não tendo sido até à data tão explorado, é também distinguido

⁴ É difícil encontrar, em português, termos que correspondam na perfeição aos que são utilizados em inglês para diferenciar entre estes três conceitos relacionados com ser mãe. Sempre que falarmos dos termos em português, usaremos, assim, “maternidade” em referência a “motherhood”, e “maternar” como tradução de “mothering”. Outros termos podem ser tidos em consideração para uma compreensão total do conceito: em português do Brasil, “maternagem”, e no de Portugal, “maternalização”, podem oferecer leituras mais aprofundadas do termo.

⁵ Adrienne Rich, poeta, ensaísta e professora norte-americana, envolveu-se, particularmente a partir das décadas de 1960 e '70, no movimento feminista, momento a partir do qual também assumiu publicamente a sua homossexualidade, o que marcaria também muito da sua escrita. Escreveu extensivamente sobre identidade, sexualidade, feminismo e política, e sobre a interseção de todos estes domínios, e em 1976 publicou *Of Woman Born: Motherhood as Institution and Experience*, uma obra absolutamente central nos estudos feministas e sobre maternidade, e igualmente importante para esta dissertação.

⁶ Andrea O'Reilly é uma professora e investigadora canadiana, reconhecida internacionalmente como fundadora dos “Estudos sobre a Maternidade” (2006) e do seu subcampo “Teoria Maternal” (2007). É professora catedrática na Escola de Género, Sexualidade e Estudos da Mulher da Universidade de York, no Canadá, e é autora de inúmeras publicações sobre maternidade, filhandade, família e reprodução e sexualidade.

⁷ Tal como mencionámos anteriormente, a respeito dos termos “ser mãe”, “motherhood”, “mothering”, que são difíceis de distinguir em Português, também não existe um termo equivalente a “maternidade” para definir a instituição social, cultural e política que agrega a experiência, identidade e ideologia de ser filho/a, pelo que, ainda que de forma imperfeita, ao longo desta dissertação, o termo “filhandade” será mobilizado como um equivalente do termo original (que figura nos estudos sobre este tópico), o “daughterhood”.

por várias autoras *do tornar-se filha (become a daughter) e cumprir as funções de filha (daughtering)*. Para tal, iremos recorrer sobretudo aos contributos de Elżbieta Korolczuk, uma socióloga polaca e autora de um estudo extremamente importante para esta dissertação⁸ e Allison M. Alford e Michelle Miller-Day⁹.

Além disso, interessa-nos precisamente atentar nos papéis duplos ou triplos desempenhados pelas mulheres nas suas genealogias: as mães são filhas, as filhas podem ser mães, essas filhas serão filhas e netas, e assim consecutivamente. Há algo de muito simbiótico nestes papéis femininos, como se todas viessem do mesmo cordão umbilical e este fosse cortado uma e outra vez, para crescer de novo¹⁰, já que todas as mães são filhas e todas as filhas foram um dia parte das mães, sendo depois as grandes responsáveis, na maioria dos casos, pela criação das seguintes, num movimento que é simultaneamente de rutura e continuidade, de avanço e retrocesso. No Capítulo I, desenvolveremos esta ideia partindo da conceção – avançada por Rosamaria Carneiro – das relações matrilineares enquanto “linhas” e “novelos”, já que se consideram particularmente relevantes para os propósitos desta dissertação as ideias de continuidade e simultâneo enovelamento. Justificamo-lo dizendo que as mulheres que vamos estudar parecem estar sempre entre e dentro umas das outras, possuindo uma herança e transmitindo um legado intergeracional muito próprio – que muitas vezes se reflete num conjunto de sobreposições e repetições da história da mãe, da avó, da bisavó.

Desdobrar a herança simbólica passada entre gerações femininas, requer chegar perto daquelas que também carregam a sua memória, que garantem que esta é narrada, às vezes para a esquecer, outras para nunca o fazer: àquelas que, mais frequentemente, ocupam o papel de narradoras familiares: as mães e as avós. São estas histórias, ou narrativas familiares,

⁸ *The Social Construction of Motherhood and Daughterhood in Contemporary Poland—a Trans-Generational Perspective* (2010)

⁹ Allison M. Alford e Michelle Miller-Day⁹ é professora e investigadora na Universidade de Baylor, e autora de uma série de estudos sobre maternidade e filhandade que serão essenciais para esta dissertação. Ver, por exemplo, Alford, A. M. (2019). *Daughtering and Daughterhood: Adult Daughters in Communication with Their Mothers*; Alford, A. M. (2021). *Doing daughtering: an exploration of adult daughters’ constructions of role portrayals in relation to mothers* e Alford, A. M., & Harrigan, M. M. (2019). *Role Expectations and Role Evaluations in Daughtering: Constructing the Good Daughter*. Michelle Miller-Day, coautora de muitos dos estudos de Alford, é também docente e investigadora, em particular na área da Comunicação.

¹⁰ Esta imagem foi explorada por várias autoras, que se debruçaram sobre esta ideia de que mãe e filha se confundem, talvez por viverem durante tanto tempo como uma só; veja-se, por exemplo, os contributos de Marianne Hirsch, Nancy Chodorow e Tamara Kamenszai, que serão aprofundados no Capítulo I.

que nos permitem chegar à memória familiar (necessariamente intergeracional, como afirma Alessandro Portelli, 2021¹¹), cuja preservação e passagem é essencial para a constituição da “herança intergeracional”, que engloba, entre outros aspetos que serão explorados, as tradições, ensinamentos, práticas, crenças e ideologias de uma família, contribuindo para a constituição dos seus membros e das suas perceções sobre os papéis que ocupam (Portelli, 2021, xxiii). Nesta dissertação, olharemos para estas narrativas recorrendo também à teorização proposta por Elizabeth Stone, que se dedica ao estudo da importância da autobiografia, dos livros de memórias e das narrativas na constituição de indivíduos e famílias, e que apontou três tipos de histórias familiares: sobre o indivíduo, a família e o mundo, todos eles determinantes para os elementos da família se constituírem, constituírem os outros e se definirem como parte da mesma história, adotando aquilo que, dentro daquele agregado, é tido, praticado e transmitido como sendo “a família”. Veremos, ainda, que a herança intergeracional entre linhagens femininas é também composta pelas próprias dimensões de maternidade (e filhandade), que se transmitem e reproduzem. Para tal, iremos recorrer, sobretudo a dois contributos teóricos. Por um lado, exploraremos a teoria da transmissão maternal de Nancy Chodorow¹², que famosamente perguntou, na sua obra *The Reproduction of Mothering* (1978), “why do women mother?” (Chodorow, 1978: 11). Por outro, consideraremos também os termos aplicados por Rosamaria Carneiro: em primeiro, a ideia de uma “dívida simbólica”, latente entre mães e filhas, que leva as últimas, através de um processo de transmissão intergeracional, a reproduzir a *maternidade* e *maternagem* das suas próprias mães, e em segundo, a conceção de “mandato intergeracional”, que diz respeito a uma reprodução mais forçada e não desejada das heranças matrilineares, conduzida sob o peso de uma obrigação quase institucional.

Ainda no *Capítulo I*, analisaremos o que há de mais cruel nos legados familiares – a passagem do trauma intergeracional, que, como nota O’Reilly, dificilmente é contido na sua vítima, extravasando os seus limites e infiltrando-se em todas as linhagens seguintes, mesmo

¹¹ Alessandro Portelli é um académico e professor italiano na área da Literatura Anglo-Americana, mas, em particular, reconhecido pelos estudos que desenvolveu no campo da “história oral”.

¹² Nancy Chodorow é uma socióloga, psicanalista e professora norte-americana, é reconhecida pela articulação que faz entre contributos das duas áreas – psicanálise e sociologia, considerando que o género e os papéis sociais são co-construídos e recriados através, primeiro, da transmissão psíquica entre as mães e os seus descendentes, mas também moldados pelas normas e valores culturais e sociais. É autora de várias obras extremamente relevantes para a teoria feminista contemporânea, sendo talvez uma das mais influentes *The Reproduction of Mothering* (1978).

naquelas que são tão longínquas que nenhum dos seus membros existia no momento do trauma (“Intergenerational Trauma”, 2010: 574). Introduziremos, também um modo particular de olhar para o trauma inter e transgeracional (dois termos paralelos mas distintos, como veremos) – através da fantologia (*hauntology*, no original)¹³. Para tal, centrar-nos-emos na conceção de Nicolas Abraham e Maria Torok, que definem estes “fantasmas” como os espectros, os resquícios e fragmentos dos traumas nunca resolvidos das gerações anteriores, e acrescentaremos os contributos de Colin Davis, que ressalta que os fantasmas podem, também, ser as presenças dos antepassados que já faleceram, mas continuam presentes entre os familiares, perpetuando legados traumáticos mesmo sem terem uma existência corpórea (Davis, 2005: 374).

No *Capítulo II*, debruçar-nos-emos sobre a obra de Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa, para observarmos de perto as mães e filhas do texto, reflexo de tantas outras reais, e procuraremos traçar-se retrato(s) familiar(es) a partir delas, para se olhar, assim, para a herança tão particular passada em tempos de ditadura. Esta obra foi escolhida por vários motivos: em primeiro lugar, porque se pretendia um objeto literário que afincadamente servisse de testemunho e de impressão eterna da memória, em particular, sobre as vidas das mulheres em Portugal. O país não é, considera-se, intercambiável com qualquer outro — interessava-nos estudar linhagens num território tão marcado pela importância da família, importância esta que não é apenas cultural, geograficamente marcada, influenciada certamente por múltiplos fatores, mas é ela própria uma herança da ditadura salazarista, período durante o qual, como em nenhum outro, família e violência confluíam, com a “Família” a ganhar o lugar da virtude no lema do regime – “Deus, Pátria e Família”. Assim, estudar as histórias das matrilinearidades das *Novas Cartas*¹⁴ não é só relevante

¹³ O termo, em francês – *hantologie* – foi cunhado por Jacques Derrida, em *Spectres de Marx* (1993), para expressar a ideia de que toda a ontologia seria, de certo modo, ensombrada e comprometida pela *fantologia*. Inicialmente usado como uma crítica ao Marxismo e à sua tendência para assombrar o presente mesmo estando “morto”, o conceito seria depois utilizado por Derrida para desenvolver a ideia de “não-origem”, de que qualquer tentativa de chegar a um elemento “original” seria infrutífera, pois não existiria uma correspondência real entre significado e significante. Derrida advoga que o mais importante não é decifrar o texto (até porque tal é impossível), mas sim compreender que o segredo, o enigmático, a barreira entre significante e significado, que impede que se chegue completamente ao entendimento do que é dito. Estes segredos e enigmas seriam, então, para Derrida, os fantasmas (Bellei, 2017: 52). Embora esta explicação seja importante para contextualizar a origem do termo, não é fantologia literária de Derrida que utilizaremos aqui, mas sim a de Nicholas Abram e Maria Torok, que aplicaram o termo à psicanálise e se concentraram na fantologia como uma teoria adequada para compreender a comunicação e transmissão intergeracional.

¹⁴ Assim como acontecerá no Capítulo III, com as histórias das mulheres entrevistadas.

para se tentar minimizar uma lacuna bibliográfica, mas, mais uma vez, tem uma importância social. Desta forma, quando nesta dissertação se fala de “Terra”, fala-se de Portugal e é importante que assim seja. As mulheres, essas, são as mães e filhas na sua terra. São as terra-mãe e as mães-terra¹⁵. Nenhuma outra obra poderia explorar tão bem a terra de mães e filhas durante um período onde a família era tudo, mas as mulheres eram nada, como as *Novas Cartas Portuguesas*. Por outro lado, também as autoras, feministas, revolucionárias, todas elas de áreas de estudo distintas, pareceram-nos as vozes perfeitas para dar a conhecer, através dos contributos e leituras de mundo que aplicaram a partir das várias disciplinas pelas quais navegaram – a literatura, a sociologia, a psicologia e jornalismo –, permitindo assim também uma leitura multidisciplinar, como se pretende aqui. As linhagens delineadas em *Novas Cartas* resultaram de um esforço consciente de contrariar a genealogia não-linear da obra e de descobrir, dentro das “Marianas” e “Marias” que somos todas nós, as ligações específicas entre as mães e filhas criadas como personagens. Como resultado, foram elaborados três grupos de linhagens, que podem ser consultados em detalhe nos anexos desta dissertação: 1) Matrilinearidade de Mariana Alcoforado (Anexo 1); 2) Outras matrilinearidades (Anexo 2); Fragmentos de linhagens (Anexo 3).

O terceiro e último capítulo da dissertação será dedicado também ao estudo das linhagens femininas e dos legados e traumas intergeracionais passados entre os seus membros, mas desta vez através da recolha de narrativas de mães e filhas que aceitaram previamente ser entrevistadas e participar neste estudo. O objetivo das entrevistas foi chegar aos entendimentos de mães e filhas portuguesas sobre a maternidade e a filhandade, compreender a herança simbólica e o trauma transmitidos entre elas e entender com essa herança influenciou a formação de mães, filhas e da família como um todo. Recordando que tanto maternidade como filhandade são vistas enquanto instituição, experiência e identidade, considerou-se o património que essas várias dimensões implicam: o trabalho que mães e filhas desempenham, aquilo em que acreditam, como se veem e sentem, como passam esse repositório de ideologia, imaginário, práticas e costumes à geração seguinte. Ao fazê-lo, não olhamos estritamente para as linhagens femininas, mas conseguimos aceder à família no seu todo e entender como este espaço favorece a passagem de papéis e

¹⁵ Expressão usada para simbolizar o duplo sentido de mãe/terra: por um lado, as terra-mãe são as terras do nascimento, do início, mas tal pode também remeter para o nosso início enquanto seres, e, portanto, para as mães – as mães-terra.

identidades de género, assim como outros modos de fazer e ser simbólicos. Estas mães e filhas são assim, também, a forma de se olhar para o que têm sido as lógicas de mudança e reprodução social e de construções biográficas e identitárias das mulheres em Portugal, observando como elas as fazem e colocam nos braços das seguintes.

O estudo conduzido no Capítulo III assenta num paradigma de análise interpretativo, já que o objetivo era recolher e compreender as narrativas, perceções e entendimentos das participantes quanto aos papéis de mãe, filha, às instituições de maternidade e filhandade, e quanto aos legados simbólicos transmitidos intergeracionalmente. Para tal, seguiu-se um método qualitativo de análise, usando como instrumento as entrevistas narrativas, que foram consideradas as mais adequadas, pois não se comprometem em recolher verdades objetivas ou chegar a algum tipo de conclusão empírica, mas sim a valorizar a história contada pelo/a entrevistado/a, da forma que ele/a a vê e interpreta (Alford & Harrigan, 2019: 12). Acrescenta-se ainda que este tipo de entrevistas narrativas favorecem “o aprofundamento das investigações, a combinação de histórias de vida em contextos sociais e históricos, tornando possível a compreensão dos sentidos que produzem mudanças nas crenças e valores que motivam e justificam as ações dos informantes” (Muylaert, et.al., 2014: 196). A seleção das participantes, que compõem uma amostra de tipo convencional/intencional, obtida através do método bola de neve, obedeceu aos seguintes critérios: a) identificação com o género feminino, sendo o estudo aberto a todas as mulheres, independentemente da expressão ou identidade de género e orientação sexual, de qualquer nacionalidade ou etnia; b) familiaridade e intergeracionalidade: seleção de pares compostos por mulheres ligadas pelo laço mãe-filha (não tendo a mãe, necessariamente, de ser biológica); c) residência em Portugal, independentemente da nacionalidade e, preferencialmente, tendo as mães ainda nascido e residido no país em período de ditadura (pré 1974) ou terem sido educadas por mães/figuras maternas que correspondessem a esses critérios. Reconhecendo o cumprimento possivelmente limitado de tal, procurou-se envolver mulheres de contextos – identitários, socioeconómicos, demográficos – o mais diversos possível.

No total, foram entrevistados dezanove pares de mães e filhas, dois trios (um deles composto por uma avó, uma mãe e uma filha e outro por duas filhas e uma mãe), e três pessoas individuais. Assim sendo, no total, foram entrevistadas quarenta e sete mulheres. Será necessário acrescentar uma nota dizendo que, ainda que inicialmente estivesse previsto apenas o contacto com os pares mãe e filha, pareceu-nos extremamente enriquecedor contar

com a participação da D. Maria de Fátima, no seu triplo papel de filha, mãe e avó, e de falar com duas filhas de uma mesma mãe, com diferentes visões de maternidade e filhandade. Por fim, a participação de três mulheres (filhas) a título individual foi permitida na sequência da perceção de uma possível lacuna no estudo: o facto de não incluir filhas que tinham experiências particularmente negativas de filhandade e (portanto) muito a contribuir sobre os tópicos em análise, mas se encontravam tão afastadas das suas mães que só poderiam participar sozinhas. Acreditámos, também, que cada uma delas encerrava em si uma dupla – na medida em que havia o espaço de uma mãe e existia uma mãe, mas era como se existisse um vazio, o que também se alinha perfeitamente com os temas explorados aqui. A caracterização demográfica das participantes pode ser consultada no Anexo 4 da dissertação. Importa notar que a nacionalidade ou primeira língua nativa das participantes foi respeitada, pelo que as respostas apresentadas em inglês ou em Português do Brasil são as originais e procuram representar essa diversidade.

Após um primeiro contacto com as mulheres que mostraram interesse em participar, todas assinaram um Documento de Informação ao Participante e Consentimento Informado para que pudessem entender os seus direitos e tomar decisões quanto à sua privacidade, nomeadamente, se queriam, ou não, ser identificadas pelo nome e se permitiam que a entrevista fosse gravada, para efeitos de posterior transcrição. Assim, no Anexo 4, as mulheres entrevistadas surgem identificadas pelo nome que escolheram, seja ele o verdadeiro ou não, ou por um pseudónimo selecionado aleatoriamente por mim. Para a condução das entrevistas, foram elaborados dois guiões semiestruturados (um para as mães; outro para as filhas, ambos disponíveis no Anexo 5), de modo a permitir às participantes que desenvolvessem as suas respostas como e durante quanto tempo quisessem. Todas foram encorajadas a partilhar histórias que as perguntas não contemplavam. Com a exceção do grupo mencionado, composto pela avó, mãe e neta, e por uma mãe-filha que preferiram ser entrevistadas em conjunto, todas as entrevistas foram conduzidas individualmente com cada uma das mulheres, através do Zoom, presencialmente num local à sua escolha, ou por telefone (todas elas com uma duração entre 1h e 1h30). O período de entrevistas decorreu entre 1 de julho e 9 de agosto de 2024. Por fim, importa referir que a análise de conteúdo foi feita com base na consideração dos casos específicos destas mulheres, pelo que não se almeja a uma generalização das suas conclusões, ainda que, compreensivelmente, comentários mais alargados possam ser feitos com base nestas experiências singulares.

Ao longo dos últimos anos, alguns trabalhos de investigação têm vindo a ser realizados sobre o tema desta dissertação¹⁶, ou sobre outros adjacentes, o que ilustra não só a importância do tema e o muito que ainda há para dizer sobre ele, mas também a enorme variedade de formas como se pode fazê-lo. Destacam-se aqui aquelas que pareceram mais relevantes, tendo em conta o tema e a abordagem que se pretenderam adotar. Em primeiro lugar, são de assinalar algumas dissertações de mestrado e teses de doutoramento que se alinham em perfeição com esta investigação, ao se terem focado em mapear construções discursivas de identidades femininas em duas gerações de mulheres portuguesas, analisando a sua identidade plural enquanto trabalhadoras, domésticas e mães (Mestre, 2016) e, de modo ainda mais similar, ao se terem debruçado sobre desconstrução de representações da maternidade em mulheres com filhos, pertencentes às gerações do período Salazarista, do pós 25 de Abril de 1974 e da atualidade (Timóteo, 2013). Outros estudos, mantendo a perspetiva inter- e transgeracional, focam-se mais na interseção entre maternidade e outras identidades, como a etnia (Rosa, 2022), ou comprometeram-se com a recolha de narrativas de mães migrantes em Portugal, abordando também fatores que complexificam a maternidade, como o facto de esta não ser desejada (Mendes, 2005; Neves, 2021). No entanto, estes estudos tendem a abandonar a questão da intergeracionalidade e recolher narrativas de várias mulheres, pertencentes ou não ao mesmo grupo, mas sem laços familiares entre si. Ainda que não se trate de uma tese ou dissertação, considera-se da máxima relevância, devido à sua similaridade com o que aqui se pretende alcançar, mencionar o projeto *Género e gerações: continuidade e mudança nas narrativas familiares*, conduzido pelo Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, que se dedicou à reconstituição de narrativas familiares de três gerações de homens e de mulheres em duas zonas muito distintas de Portugal (ICS-ULisboa, n.d.).

Olhando também para a multiplicidade de estudos conduzidos sobre as *Novas Cartas Portuguesas*, que assim continuam a revelar o seu potencial para produzir novas leituras e repetidamente se afirmam como uma obra absolutamente central não só para a literatura,

¹⁶ Realizou-se uma pesquisa para encontrar dissertações com temas ou abordagens semelhantes, seguindo os seguintes critérios: 1) Dissertações e teses que incidissem sobre as histórias ou experiências de ser mãe e ser filha em Portugal e sobre *Novas Cartas Portuguesas*, com foco nas mães e filhas presentes na obra; 2) Dissertações e teses escritas em qualquer uma variante de Português (sendo a maioria dos estudos encontrados haviam sido redigidos em Português do Brasil ou de Portugal; 3) Dissertações e teses que valorizassem as narrativas e relatos destas mulheres em primeira mão, ao invés de se focarem apenas em análises bibliográficas.

mas também para a política, sociologia e feminismo português, não foram encontradas publicações que se debruçassem sobre as mães e filhas no texto. Muitas das dissertações consultadas abordam questões relacionadas com a censura e transgressão da mulher, seja a nível político, social ou sexual, e proliferam leituras feministas e *queer* que desmontam o patriarcado que as três Marias expuseram, para além, claro, de todas as leituras que ressaltam o ato reivindicativo da escrita e a libertação da mulher portuguesa como emancipação, também das amarras da ditadura. Ainda que algumas publicações abordem o inegável e bem presente paralelismo entre a estrutura do Estado Novo e a estrutura familiar, este tópico não é frequentemente colocado em foco nas teses e dissertações desenvolvidas em torno das *Novas Cartas*; silenciosas e esquecidas, quase tanto quanto estavam então, permanecem mães e filhas.

Assim, esperamos enriquecer o *corpus* publicado sobre este tema, mas também expandi-lo, particularmente ao conjugar as duas dimensões descritas, que até agora, quando estudadas, foram-no sempre separadamente: a recolha de narrativas matrilineares e intergeracionais, e o estudo das *Novas Cartas Portuguesas* a partir de uma lente que privilegia as mães, filhas e famílias da obra, e que recorre a contributos distintos para o fazer, tal como a fantologia. Poder-se-á dizer também que a novidade da dissertação reside na sua natureza multidimensional e multidisciplinar. Entende-se que esta investigação não poderia ser concebida senão desta forma, contando com contributos dos Estudos Literários, Estudos Culturais, Estudos Feministas e *Queer* e Sociologia – todos eles de igual importância numa investigação que se pretende que seja de fronteira e que só poderá ser realizada fazendo jus à complexidade dos sujeitos e objetos em causa através da articulação entre todas estas áreas de conhecimento. Crê-se que este estudo se enquadra num Mestrado em Estudos Literários, Culturais e Interartes não só por se ancorar num objeto literário e por decompôr o que ele encerra, mas porque se alinha também com tantos outros autores que procuram estender o entendimento sobre o que é a cultura e que narrativas a compõem, ao propor uma aproximação ao comum e popular, às histórias de mulheres desconhecidas que nos permitirão (re)pensar não só as histórias das *Novas Cartas*, mas as histórias das mães, filhas, avós, netas e de todas as outras que ficaram de fora.

Por fim, não posso deixar de mencionar que elaboração desta dissertação se guia, também, pelo objetivo transversal de perceber como existem as histórias, práticas e crenças de ser mãe e filha fora das instituições, num espaço mais íntimo e de autonomia, valorizando

o *ser e fazer* das mães e filhas (*the doing of mothers and daughters*) e a sua centralidade na formação das famílias e de outros espaços mais alargados. As narrativas centradas nestas mulheres são também uma forma de contribuir para a edificação da língua mãe”, para usar um termo de Ursula K. Le Guin, um idioma no qual somos banhados à nascença e educados, um idioma que ela define como sendo

“primitive: inaccurate, unclear, coarse, limited, trivial, banal. It's repetitive, the same over and over, like the work called women's work; earthbound, housebound. It's vulgar, the vulgar tongue, common, common speech, colloquial, low, ordinary, plebeian, like the work ordinary people do, the lives common people live”. (Le Guin, 2018, para. 10)

A língua mãe, que narra o espaço interior e doméstico e o transpõe para o exterior, para ser ouvido por outros, serve também para recusar a submissão a uma “língua pai” que decide também os temas e os estudos que têm valor em ser feitos, as investigações sérias e dignas de atenção, ao se apoiarem num idioma que privilegia e eleva o doméstico, o contacto, a repetição, o vulgar, o de todos os dias, o popular, o da terra e da casa (*earthbound, housebound*), como diz Le Guin. Nesta lógica, esta dissertação surge também pelo interesse crescente em tomar como séria, válida e produtiva a relação entre a investigação e a autobiografia (e, por extensão, as nossas próprias histórias familiares), domesticando o tópico de estudo e, por outro lado, trazendo o doméstico para o campo académico.

Alinho-me, assim, como algumas autoras que o defendem acerrimamente, como a socióloga Diane L. Wolf (2020), que valoriza e faz uso da necessidade de redescobrir a história da sua família e de (re)avaliar a sua posição nela, enquanto mulher, filha, e feminista, e considera que a relação que existe entre esta investigação pessoal e a investigação académica, também ela sobre mulheres e famílias, não prejudica a seriedade da mesma, mas, pelo contrário, a enriquece através de uma relação dinâmica em que os dois lados se alimentam mutuamente. A autora afirma, “I have used my own story as a strategy and methodology to create new knowledge and to practice a more compassionate sociology” (Wolf, 2020: 13). Enquanto filha, e filha de uma longa linhagem de difíceis relações entre mães e filhas, talvez também eu possa, não só contribuir para minimizar a escassez de bibliografia sobre filhandade e conceder-lhe a importância merecida, mas também, partindo desse lugar, mais facilmente contribuir para desafiar, questionar e quem, sabe, desconstruir,

pressuposições sobre o que são as famílias (Wolf, 2020: 13). Para esta desconstrução contribuirá, espera-se, a investigação bibliográfica sobre o tema, mas mais uma vez, também o testemunho pessoal – não só o meu, mas o das mulheres que concordaram em participar no estudo, através das entrevistas; foram elas que abriram as suas casas e mostraram os berços de onde vieram e onde pousaram as suas filhas. Também graças a elas também se esbate esta linha entre o académico e o pessoal, o doméstico e público e assim se olha, finalmente, para, como lhes chama Pedro Almodóvar, “los problemas reales” (Almodóvar, 2016)¹⁷.

¹⁷ Almodóvar, conhecido por colocar as mulheres, e em particular aquelas do povo, no centro da sua narrativa, e também ele uma inspiração no meu percurso académico e na elaboração desta dissertação, afirmou que a sobrevivência de Espanha se deveu precisamente a elas: “They were Spain’s secret power. ‘It was because of women that Spain survived the postwar period,’ he says [...]”, pois haviam sido elas a carregar a vida às costas: “While the men were off working, the women nurtured the children and dealt with births, relationships, and deaths—what Almodóvar calls *los problemas reales*” (Almodóvar, 2016, para. 11)

Capítulo I.

Terra de mães e berço de filhas: maternidade, filhandade e transmissão simbólica intergeracional

Casas, terras, mães e filhas: porquê olhar para as matrinhagens

Se filhas e mães não existem umas sem as outras, então também não existem sem família; elas próprias são família para lá do laço que as une diretamente, são-no também pelo agregado maior a que pertencem, porque este reflete, refrata, condiciona e molda todas as relações que se formam no seu interior. Como o mostram muitos estudos, os lares são palcos onde se desenrolam todas as dinâmicas familiares, onde podemos ver a interação e, por vezes, a fricção entre todos os papéis desempenhados, e onde as identidades são exibidas, mas também formadas. Acrescente-se ainda que, como apontam Alison Blunt e Robyn Dowling, a casa (“as a lived space spatial imaginary”) sempre teve o papel, mais ou menos evidente, de moldar e reproduzir os discursos, práticas diárias e culturas de nações e impérios (Blunt & Dowling, 2006: 142), pelo que também não se pode deixar de considerar que as mulheres, as famílias, e as mães e filhas a serem estudadas ao longo desta dissertação foram nascidas e criadas em casas que têm a sua particularidade; são casas erguidas sobre a terra manchada pelo imaginário português sobre a família, as mulheres, a violência. As mulheres são, então, reflexos e refratárias das paredes que as cercavam; da terra onde se erguiam árvores genealógicas já podres, fracas, vaticinadas desde o início pela mão da ditadura e da violência. Olhar a casa a partir de uma perspetiva feminista é sabê-la mais do que um refúgio, um abrigo, um símbolo de propriedade e de poder (algumas das ideias mais comumente citadas) – essas são as casas vistas pelo olhar masculino. Olhar as casas e por detrás das cortinas, as visíveis e as invisíveis, e ver, verdadeiramente, as suas mulheres, significa reconhecer que as casas são lugares de trabalho, de labor de criação e outros; são lugares de familiaridade, reclusão e ressentimento; lugares onde muitas vezes foram carregadas as cruzes das bisavós, das avós, das mães, e das filhas, cruzes que depois se tornam de todas as que lá acabam a habitar; são os lugares onde por vezes são postas no mundo, o primeiro lugar que veem depois do calor do útero da mãe; são os lugares onde são criadas e são filhas, onde criam filhas e são mães.

Nesta dissertação, não só as figuras complexas e multidimensionais da maternidade e filhandade serão compreendidas através das narrativas transmitidas entre linhagens femininas (mãe-filha), mas a própria casa e família serão entendidas através delas: em última instância, as mulheres são o ponto de partida e de chegada, e tomá-las como centros dos lares e dos mundos é relevante para compreender as suas estruturas mais alargadas. Tal pode levar a que se imponha a questão, *porquê as mulheres?* Se o objetivo é chegar às constituições familiares e apontar também para outras, de dimensões ainda maiores, poderia questionar-se a eventual relevância de considerar outros parentescos e linhagens (as unicamente masculinas, ou o conjunto das masculinas e femininas). No entanto, por vários motivos nos parece claro que são as linhagens femininas que devem ser traçadas, que é necessário virar o pano¹⁸ do avesso e ver o que lá escreveram durante anos as mulheres, que lágrimas amareleceram o tecido, que sangue o tingiu.

Em primeiro lugar, os espaços da casa e da família continuam a ser marcadamente femininos, o que é importante desde logo porque significa que estudar as mulheres é uma forma de aceder muito rapidamente a uma das talvez mais persistentes desigualdades de género – a doméstica. Os números comprovam-no: em 2019, um estudo sem precedentes feito em Portugal, envolvendo 2,7 milhões de mulheres entre os 18 e os 64 anos mostrou que estas, na sua grande maioria, destinam “mais de metade do tempo que estão em casa acordadas a fazer o trabalho não pago que resulta da higiene e manutenção da casa onde vivem e do cuidado e educação dos filhos/as [...]”, realidade que, surpreendentemente, é até mais frequente entre aquelas que estão ativas no mercado de trabalho (de entre as quais

¹⁸ Aproveito para estabelecer, aqui, um paralelismo, através do “pano”, com os lenços bordados (normalmente atribuídos apenas a Viana do Castelo, mas feitos um pouco por todo o país). Como Sara Brandão, refere na sua dissertação de mestrado, na qual procurou olhar os bordados “essencialmente, numa perspetiva da enunciação feminina, nunca antes trabalhada” (Brandão, 2022: 10), estes escritos sobre pano são muito mais do que aparentam e da forma como são apresentados. Sara ressalta que subsiste uma “visão redutora e categórica dos lenços de amor, que oferece uma imagem onírica e idealizada do casal popular português [...] e uma figura estereotipada enfatizada pela imagem da mulher trajada que borda os seus sentimentos, com o objetivo de os dedicar ao homem com que sonha, para o conquistar” (Brandão, 2022: 21). No entanto, “virando o pano” (metaforicamente, para vermos o que de mais profundo estes lenços simbolizam), entendemos que os bordados são muito mais do que “uma distração no contexto do lar, com o único propósito de ornamentar enxovais”, mas sim uma “arte dignificada” e, sobretudo, um ato de afirmação identitária e cultural destas mulheres, que “não tiveram acesso à educação, mas apropriaram-se da linguagem comum a todos os falantes para comunicarem uma linguagem sua” (Brandão, 2022: 56). Deste modo, também aqui procuramos virar os panos, as toalhas, os enxovais (símbolos estereotipados da casa, da mulher, da mãe) para ver o que verdadeiramente está por detrás das histórias domésticas e familiares destas mulheres.

57%, em média, diz despende esse tempo para tarefas de cuidado familiar ou doméstico) do que entre aquelas que não estão (onde 52% o reportam) (Sagnier & Morell, 2019: 24).

Em segundo, também porque aqui consideramos a construção da família como (essencialmente) o tecer de uma rede de narrativas, rituais, tradições, crenças e histórias, tal implica que não esqueçamos que as mulheres são as principais figuras da passagem intergeracional, aquilo que mantém a família enquanto tal. É como se delas nascessem, e com elas se criassem, não só os filhos e filhas próprios, mas todos os outros e outras que nascem depois, porque se deve a elas a descendência biológica e simbólica, que não termina nos seus descendentes diretos, mas se imprime ao longo de toda a linhagem. Recuperando o estudo supramencionado, se olharmos, especificamente, para as responsabilidades de educação e cuidado dos/as filhos/as – e considerando apenas relações heterossexuais – vemos que 73% das mães (*versus* 21% dos pais) são responsáveis pelo desempenho destas funções de educação e transmissão familiar (Sagnier & Morell, 2019: 24).

Em terceiro lugar, a relação familiar mais duradoura em Portugal parece ser a entre mãe e filha, sendo que, ainda no mesmo estudo, é referido que 79% destas mantêm uma dinâmica que envolve, mesmo depois de não viverem na mesma casa, visitas mútuas regulares (no mínimo, uma vez por semana) (Sagnier & Morell, 2019: 339). Tal aponta, como outros autores o haviam feito antes, para uma centralidade da mulher nos agregados familiares portugueses, assim como nas relações estabelecidas no seu seio. Podemos de certo modo afirmar que ainda que as famílias portuguesas não sejam, estrutural ou politicamente, matriarcais¹⁹, são-no simbolicamente. Isto é, ainda que a linhagem e herança (materiais) não sejam transmitidas entre mulheres, o mesmo não poderemos dizer da herança imaterial e simbólica. Assim, alguns autores valorizam, aquando da referência a famílias portuguesas,

¹⁹ Recorre-se aqui à definição de matriarcado como “sistema social no qual as mulheres ocupam um lugar central, quer enquanto chefes de família, quer na vida política, e em que a transmissão patrimonial segue a via materna” (Porto Editora, s.d.). Importa fazer referência àquelas que são, historicamente, sociedades e comunidades verdadeiramente matriarcais, muito mais frequentes, por exemplo, em países africanos do que em países europeus ou naquilo que constitui o “ocidente”; tal faz com que também nos tornemos conscientes da nossa mentalidade eurocêntrica e visão limitadora daquilo que é ser mãe, filha, ou como se organizam as sociedades. Nestas comunidades, onde as mulheres são figuras centrais, também a maternidade é redefinida e surge como um lugar de poder mais difícil de encontrar nas instituições patriarcais ocidentais: veja-se, por exemplo, as “othermothers” ou “community mothers”, que partem, respetivamente, da “acceptance of responsibility for a child not one’s own, in an arrangement that may or may not be formal (...) [and] take care of the community, as women are typically past their childbearing years” (O’Reilly, 2004: 11). Estas formas alternativas de criar apontam não só para modos distintos de ver o ato de ser mãe, mas também para organizações sociais matriarcais, onde as mulheres definem os seus papéis e os distribuem entre elas.

favorecem o uso dos termos “matrifocal” e “parentescos focados nas mulheres” (“women-centric kinships”), precisamente para chamar a atenção para o papel central das mães na família, tanto estrutural como afetivamente (Brøgger & Gilmore, 1997: 13-14).

Importa advertir que tal não significa, porém, que haja igualdade entre mulheres e homens na família, pois, como o marido/pai está frequentemente distante desses espaços, é precisamente a sua *ausência*, e não a sua *presença* que permite que as mulheres fortaleçam os parentescos femininos e estabeleçam uma espécie de linhagem paralela. Ao fazê-lo, criam quase um microcosmo: são mulheres que não deixam de estar inseridas num sistema patriarcal, mas, dentro de casa, constroem uma linha especial entre elas – assim, estas famílias seriam, e seguindo o termo utilizado por Sally Cole²⁰ e, posteriormente, Jan Brøgger e David D. Gilmore, famílias centradas na mãe, mas sob o poder do pai (“mother-centred, father-ruled”) (Brøgger & Gilmore, 1997: 14). Se o exterior é sobretudo marcado pelo peso das patrilinehagens – na medida em que a passagem entre membros masculinos continua, social e culturalmente, a ter um peso maior, visível desde logo no apelido do pai, legado atribuído à nascença aos seus descendentes²¹ –, então o interior das casas e das famílias seria matrilinear.

É certo que quase três décadas passaram desde este estudo, mas tendo em conta que permanece um dos únicos conduzidos sobre as características matrifocais das casas portuguesas, e observando também que tantas das suas conclusões parecem ainda hoje fazer sentido, ele permanece de grande importância. Refere-se ainda um outro aspeto avançado pelos autores, que atesta a relevância singular das relações femininas: o facto de 55% das filhas continuarem a viver perto das suas mães, mesmo depois de saírem de casa, em oposição a 26% dos filhos; o que, curiosamente, se torna ainda mais evidente quando falamos de irmãs, uma vez que 75% delas (por oposição a 20% dos irmãos) vivem perto umas das outras, apontando também para uma certa persistência do laço e coesão horizontal entre mulheres criadas pela mesma mãe (Brøgger & Gilmore, 1997: 24). Tal proximidade física, simbólica e doméstica, mantida ao longo de gerações, permite que as mulheres sejam o elemento através do qual se codifica tudo o resto na dinâmica familiar.

²⁰ Cole, S. C. (1991). *Women of the Praia: Work and lives in a Portuguese Coastal Community*. Princeton University Press.

²¹ Poderíamos também referir países e culturas onde, de facto, a patrilinehagem ainda é um modo de organização social e política, determinando a transmissão de propriedades e heranças, títulos nobres e até mesmo papéis de liderança política ou social.

Em último lugar, e no seguimento do ponto anterior, advoga-se que, se há algo de particular na ligação mantida entre mães e filhas, também há algo de distinguível nas suas histórias, e, ainda mais, nas histórias que partilham entre si e transmitem para a geração de mulheres seguinte – isto é, indica-se que há algo de particular na herança passada entre linhagens femininas. Por um lado, porque os patrimónios imateriais transferidos entre mulheres foram desde sempre catalogados como irrelevantes, privados e fúteis (como era tudo o que dissesse respeito à mulher, e, por extensão, à casa), e, portanto, são também heranças de silêncios, violências e traumas, como se explorará mais adiante nesta dissertação.

Por outro lado, a excecionalidade das linhagens e histórias femininas deve-se também ao facto de estas advirem de um laço irrepetível, sendo que a filha não existe sem a mãe, a mãe já foi filha, e, durante um período de nove meses de gestação, todas as filhas são praticamente as mães, como afirma Steph Lawler²²: “‘mother’ and ‘daughter’ may be the same person – all mothers are also daughters” (Lawler, 2022: 3). Se neste estudo irei envolver mães (2ª geração), então estarei inevitavelmente a envolvê-las no seu papel duplo de filhas e mães; pode também dar-se o caso de muitas das filhas (3ª geração) serem também elas já mães (quem sabe, de outras filhas), o que as coloca num lugar complexo e delicado, como exploraremos em mais detalhe. No entanto, por mais próximas – biologicamente, apenas, ou não – que mãe e filha estejam, elas ocupam posições radicalmente diferentes (desde logo, pela distinção muito básica entre os típicos papéis de *cuidada* e *cuidadora*, estabelecidos com o parto e a dependência do recém-nascido). Lawler considera, contudo, que esta distância algo brutal entre progenitora e descendente nem sempre se esbate com o tempo, com o crescimento e formação da filha enquanto adulta e a sua aproximação de um papel mais “hierarquicamente” semelhante ao da sua mãe; muitas vezes, esta diferença é cristalizada e mantida ao longo de toda a relação, como se, depois de terem sido uma (no caso de um parto biológica), não pudessem mais sê-lo, e um fosso intransponível ou abismo (nas palavras de Julia Kristeva), se cavasse entre elas: “another abyss opens between this body and the body that was inside it: the abyss that separates mother and child. What relationship is there between me or, more modestly, between my body and this internal graft, this crease inside,

²² Steph Lawler, socióloga, professora e investigadora na Universidade de York, é autora de uma obra crucial para esta dissertação, *Mothering the Self: Mothers, Daughters, Subjects*, na qual explora, essencialmente, a construção narrativa e simbólica de mães e filhas, através de entrevistas conduzidas por inúmeras mulheres, através das quais procurou entender, por exemplo, como ser filha influencia o ser mãe.

which with the cutting of the umbilical cord becomes another person, inaccessible?” (Kristeva & Goldhammer, 1985: 145). Assim, mais uma vez destacando a complexidade de mães e filhas e da sua relação, afirma-se a necessidade de nos determos, de forma mais aprofundada, sobre as entidades da *maternidade* e *filhandade*.

Maternidade

Retornemos então a Adrienne Rich, e à sua obra *Of Woman Born*, na qual a autora se debruça sobre vários termos relacionados com *ser mãe*, que, ainda que sejam frequentemente utilizados de forma intercambiável e talvez acrítica, são radicalmente diferentes. A autora define, desde logo, a maternidade como a instituição patriarcal (*motherhood/institution*) que inibe a verdadeira experiência e empoderamento das mães enquanto tal: “the institution — which aims at ensuring that potential — and all women — shall remain under male control” (Rich, 1976: 2). Também essa instituição seria responsável por determinar como são, o que fazem e como se sentem as mães, e, sendo definida por forças externas, a maternidade estaria sempre marcada por noções de que o todo o cuidado da criança recai sobre a mãe biológica e que este deve ser cumprido de acordo com aquilo que é chamado de “intensive mothering”²³. Tal levaria Rich e outras autoras a considerar a maternidade “inautêntica”, na medida em que nunca seria praticada pela autoridade maternal e estaria sempre sujeita a forças externas. Como sintetiza O’Reilly, “[w]hether it is in the form of parenting books, a physician’s advice, or the father’s rules, a mother raises her children in accordance with the values and expectations of the dominant culture” (O’Reilly, 2004: 8). O que é então indiciado por Rich como alternativa à maternidade, e depois desenvolvido por autoras posteriores, é a prática do *mothering*, o maternar, que posicionaria as mães fora da instituição (*motherhood*) e colocaria a ênfase na narrativa da mãe e seu trabalho (*motherwork*). Tal abriria também a possibilidade para que se visse a maternidade como um instrumento de ativismo político e social (ao redefinir papéis de maternidade e de criação de filhos, ou valorizar formas de maternar muitas vezes excluídas do discurso ocidental e eurocêntrico, mencionadas anteriormente). Para Rich, então, as mulheres só

²³ Este termo, cunhado por Sharon Hays na sua obra *The Cultural Contradictions of Motherhood* (1996) “is a gendered model that advises mothers to expend a tremendous amount of time, energy, and money in raising their children [and] is supported by the ‘new momism’, which insisted that no woman is complete unless she has children, that women remain the best primary caregivers of children, and that a woman has to devote her entire physical, psychological, emotional and intellectual well-being, 24/7, to her children” (Hays 1996, apud. Takševa, 2017: 155).

poderiam viver a verdadeira “maternidade”, de certa forma, excluindo-a (Rich, 1976: 13), isto é, desligando-se da instituição e focando-se no maternar; para tal, seria preciso, como defende O'Reilly, posicionar “mothering against motherhood” (O'Reilly, 2004: 11).

No entanto, importa refletir sobre algumas limitações da distinção feita por Rich. Assim, alinho-me com uma outra autora, Emily Jeremiah, que afirma que a consideração de Rich da maternidade como “corrompida” pelas construções patriarcais sugere que existe uma “outra” maternidade e, mais, uma “maternidade ideal” fora do patriarcado. Para Jeremiah, tal pode conduzir a uma armadilha existencialista, que pressupõe a existência de um “eu” feminino ou maternal fixo. Por sua vez, tal restringe, limita e normativiza a “maternidade”, num movimento contrário ao do que a própria Rich e outras autoras mais tarde defenderiam, sem que se pudesse considerar a maternidade de uma outra perspectiva ou admitir a existência de maternidades múltiplas, mesmo sob um sistema patriarcal (Jeremiah, 2004: 60). Na minha opinião, esta divisão estática entre *motherhood* e *mothering* traz consigo dois problemas centrais: por um lado, aquele que Jeremiah aponta – a ideia subjacente de que existe um ideal maternal fora da “maternidade patriarcal”, o que acaba por ser tão redutor e essencialista quanto o ideal de mulher e maternidade preconizado pelo patriarcado. Por outro lado, talvez separar maternidade e maternar seja limitador também no sentido em que prefigura uma separação mais acentuada entre o individual e o social (isto considerando, e seguindo a sua linha de pensamento, que o *mothering* seria praticado individualmente por cada mulher, ou, no máximo, num coletivo feminino extra-patriarcal, e a *motherhood* seria o espaço social, cultural, geográfico, marcadamente patriarcal).

Tal não só não é possível, como ignora importantes interações entre ambos os domínios. Enquanto o *mothering* aponta para aquilo que as mulheres *fazem*, efetivamente, enquanto mães, e como *escolhem* (sublinhe-se “*fazem*” e “*escolhem*”) maternar os seus descendentes, a *motherhood* diz respeito à instituição social, incluindo, portanto, ideologias, imaginários e significados sociais. Não é possível, no entanto, separar um do outro: “[...] the practices of mothering in any society are performed and experienced in the context of the meanings and ideologies of motherhood (*MOTHERHOOD (Social Science)*, s.d.)”. Claro que Rich escreveu num tempo em que a maternidade era de tal forma social e politicamente imposta e silenciada que não parecia haver outra forma de a encarar, mas mesmo aí, a não ser seguindo formas alternativas de maternidade, como seria possível maternar fora da estrutura social?

Deste modo, parece-nos enriquecedor considerar o termo como o faz O'Reilly. A autora parte de Rich e do "motherhood" / "mothering", mas reintroduz, de certa forma, os conceitos. O'Reilly não elimina, de forma alguma, a *motherhood* como a perspetivou Rich; pelo contrário, para ela, a instituição (patriarcal, opressiva) é precisamente uma das componentes da maternidade, mas não a única. Com este alargamento, a "maternidade" perde algum do pendor negativo que tinha com Rich; O'Reilly parece neutralizar o termo e usá-lo como a grande gaveta onde cabem outros. O ponto central não é, então, a distinção entre *motherhood* e *mothering*, mas sim a maternidade como um todo, como se esta "engolisse" o *mothering* e o tornasse, juntamente com outras facetas de ser mãe, parte de si. Ou seja, o *mothering* deixa de estar fora da maternidade, e a maternidade deixa de ser a instituição que não pertence às mulheres: a maternidade pode ser agora delas, ainda que com as limitações e provações que advêm do espaço patriarcal no qual é praticada, que O'Reilly não nega.

Neste sentido, o *mothering* seria simultaneamente parte da maternidade (as suas práticas e experiências) e uma lente para a observarmos (ao colocarmos a agência nas mulheres e valorizarmos as suas próprias narrativas sobre feminilidade e maternidade). Tal como foi impossível nos tempos de Rich, também o é, neste estudo, abolir a maternidade patriarcal – como veremos, as mulheres representadas em *Novas Cartas Portuguesas* e as mulheres que foram entrevistadas para este estudo estão inegavelmente condicionadas por ela, de formas mais ou menos castradoras – e, portanto, não poderemos aceder ao que é ser-se mãe fora dessa instituição. Mas daí nasce precisamente a importância de, como mencionado, usarmos o *mothering* como objeto (ao focarmos o estudo também nas práticas e heranças simbólicas das mães, ou seja, no *motherwork*), mas também como lente, pois as narrativas a serem estudadas e as perceções sobre serem mães e filhas partirão das próprias. Ainda que seja inevitável que estas sejam manchadas por influências externas (do patriarcado, das ideologias da "boa filha e boa mãe" – todas inevitavelmente ligadas ao que é ser boa mulher) –, tal também não é totalmente negativo, no sentido em que também pretendemos dissecar, nos legados e heranças simbólicas entre mães e filhas, os significados, ideologias e práticas externas que influenciaram, num movimento de fora para dentro, a maternidade, a filhandade e a família.

Além disso, também importa notar que ainda que uma parte importante deste estudo seja sobre as práticas de maternar, estas não são exclusivas das mães (poderíamos falar de

qualquer cuidador como praticante do *maternar*); no entanto, a experiência de maternidade é própria das mulheres e mães²⁴. Deste modo, se o objetivo passa por entender como são, como se constituem, como se veem as mães e como o depois transpõem para o cuidado maternal, então o foco terá de ser a grande instituição que o alberga – a maternidade – que afeta a mulher quer ela tenha filhos ou não. Neste sentido, e para os propósitos desta dissertação, continuaremos a considerar *maternidade*, não esquecendo os pontos levantados até agora; principalmente porque é também produtivo ver como o social/familiar intervém no pessoal, nomeadamente através do trauma e da violência intergeracional (muitas vezes causados por outros atores que não a mãe/filha).

Finalmente, e retomando O'Reilly para completar a sua formulação, chegamos à consideração da maternidade como um fenómeno com três dimensões, ou analisável a partir de três ângulos: maternidade enquanto *instituição* – ou seja, com ênfase nas ideologias e construções políticas da maternidade; maternidade enquanto *experiência* – o que fazem e sentem as mães, e o que experienciam enquanto mulheres que têm filhos/as; e maternidade enquanto *identidade* e *subjetividade* – olhando para como o “eu” é moldado tanto pela instituição como pela experiência da maternidade (O'Reilly, 2010: viii). Assim, consideraremos a maternidade, e unindo os contributos de Rich e O'Reilly, como instituição, experiência e subjetividade, mas adicionaremos uma camada extra, ao advogarmos que a *subjetividade* das mulheres (as suas próprias narrativas e constituições familiares) permite não só atualizar o termo “maternidade”, como considerara existência de várias “maternidades”. Tal também significa que, ao tomarmos esta grande entidade da maternidade, com todas estas dimensões dentro, estamos a considerar que também esta multiplicidade constitui o legado intergeracional entre linhagens femininas: os pesos e os credos da instituição, as experiências, atos e perceções das mulheres, a sua constituição enquanto mulheres-mãe e, ainda, a conciliação com o outro papel que ocupam, o de mulheres-filha.

²⁴ Incluímos, aqui, todas as mães: mulheres cisgénero, transgénero, hétero ou homossexuais, de qualquer nacionalidade ou etnia, assim como mães adotivas e mães em famílias reconstruídas, partindo do princípio de que qualquer uma delas é afetada pela instituição da maternidade, e, portanto, quando dizemos que esta é exclusiva das mães, não limitamos estas “mães” a uma, idealizada pelo patriarcado, mas defendemos que todas caem dentro da imposição de algum tipo de idealização. Além disso, consideramos que mesmo as mulheres que decidem não ser mães são, inevitavelmente, marcadas pela maternidade.

Filhandade

Refletir sobre o que é, afinal, a filhandade requer encarar o primeiro obstáculo, enunciado inicialmente por Janneke van Mens-Verhulst²⁵ e reforçado por autoras que se seguiram, como Allison M. Alford e Michelle Miller-Day: “our language is missing a verb: ‘to daughter’” (Ford & Miller-Day, 2019: 3). Ainda que a citação se refira à língua inglesa, o mesmo se aplica à portuguesa – não existe verbo que diga respeito ao trabalho realizado pelas filhas (ao contrário do “maternar”) e não há substantivo que se refira à experiência socialmente construída, que engloba a noção coletiva do que é ser filha, assim como o conjunto de mitos, ideologias e atos associados (ao contrário da “maternidade”). As poucas definições que existem, por outro lado, são, como afirma Korolczuk, claramente simplistas e insuficientes:

“The very definition of daughterhood is problematic. According to Maggie Humm’s *Dictionary of Feminist Theory*, daughterhood is simply ‘women’s relationship with their parents’ (1993: 37) [...] This concise definition hardly does justice to the entirety of the emotional, intellectual and physical effort which the daughter’s role involves. We must also remember that, like the role of mother, it is fluid, flexible, culturally and historically diverse”. (Korolczuk, 2010: 470)

Muitas autoras, como Ford e Miller-Day, têm apontado para a enorme diferença entre a atenção crítica dada a mães e a filhas: “Daughters are often relegated to a passive, backseat role, while mothers are ‘semantically overburdened’ in their role [...]” (Ford & Miller-Day, 2019: 5). Como sublinham, o termo que normalmente se usa para se referir ao trabalho de cuidado de outrem é “maternar”, e alguém que o pratica é “maternal”. Consequentemente, as interações entre mãe e filha e o desempenho dos seus papéis no espaço familiar são frequentemente codificados sob termos afetos à maternidade; como refere Allison M. Ford, há uma tendência para dizer que a relação mãe-filha é uma de maternagem mútua (“mutual mothering”) (Alford, 2019: 18). No entanto, este termo cria, novamente, um vazio, ao colocar o papel maternal sobreposto ao de filha; mesmo em termos semânticos, um adquire mais preponderância do que o outro.

Para tal também contribui o facto de a maior parte dos estudos realizados se centrarem na relação mãe-filha (ou seja, na díade), não personalizando e autonomizando a experiência, trabalho, ideologia e perceções das filhas, o que aprofunda mais ainda o desconhecimento que temos sobre as descendentes. Ao mesmo tempo, prejudica, também,

²⁵ van Mens-Verhulst, J. (1995). Reinventing the mother-daughter relationship. *American Journal of Psychotherapy*, 49(4), 526–538. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.1995.49.4.526>

o autoconhecimento das filhas como tal, já que no lugar de algo concreto que lhes dê a mesma credibilidade em dizerem “sou filha” como se diz “sou mãe”, encontram um vazio, e não se sabem definir ou posicionar na teia familiar. Elżbieta Korolczuk denota uma grande insuficiência na exploração do conceito de “daughterhood”, termo, que, como visto na definição acima, surge muitas vezes descrito apenas como a relação de uma mulher (filha) com os seus pais, o que aponta, desde logo, para uma grande insuficiência na compreensão da complexidade deste papel e uma certa naturalização ou secundarização deste em relação ao da “maternidade”. Após a recolha de narrativas sobre maternidade e filhandade no seu país de origem, ressalta, neste seguimento, a enganadora e talvez cruel, naturalização da filhandade, chamando a atenção para a forma como ela é tida como garantida, e como parece ser vista apenas como uma consequência da maternidade, ao invés de uma instituição, experiência e entidade por si só; as participantes do seu estudo denotavam dificuldades em definir o que era serem filhas, embora, simultaneamente e talvez paradoxalmente, parecessem profundamente marcadas pelo facto de o serem (Korolczuk, 2010: 471).

As primeiras tentativas de singularizar o que são e fazem as filhas surgiram através do termo “daughtering”, o que, desde logo, indicia que a entidade da filhandade é mais facilmente reconhecível (ou reconhecida, de todo) enquanto uma série de *práticas*, enquanto aquilo que as filhas *fazem*, e indicia a dificuldade de definir a filha para além disso. Segundo Alford, o *daughtering* seria, então, o conjunto de comportamentos e gestos que uma filha adulta adota e aplica na relação com a sua mãe, de forma a preencher “the social requirements a daughter understands as ascribed or inherent to the role of adult daughter” (Alford, 2019: 18). Desde logo, é possível observar que, ainda que falemos de atos e práticas da filha, estes não lhe pertencem totalmente, mas são prescritos pela sociedade. Tal reforça a ideia de que não só a filhandade é uma instituição sólida tal como a maternidade, envolta em crenças e ideologias sobre o que é ser “boa filha”, mas também sugere algo que se tornará progressivamente evidente nesta dissertação – o facto de as filhas não saberem quem são enquanto filhas, terem sentimentos muito complexos e conflituosos entre si sobre o que é sê-lo, e não conseguirem valorizar o seu papel ou distingui-lo de uma obrigação atribuída à nascença. O mesmo acontece com muitas mães, particularmente aquelas que nunca se viram a elas mesmas como filhas – não conseguem ver as descendentes como figuras autónomas que desempenham um papel crucial na manutenção da rede familiar. As filhas, normalmente, definem-se por aproximação ou distanciamento dos ideais sociais do que é sê-lo (como já

referido por Alford), e, em particular, através da tentativa de se embutirem nos imaginários de filha criados pelas próprias mães. Além disso, parecem apenas conseguir definir-se por aquilo que *fazem pelas mães*, muitas vezes um rol de tarefas e responsabilidades que tomaram nas mãos e nunca questionaram porque lhes foi dito “assim és boa filha”.

Contudo, não se pretende com isto dizer que o trabalho desempenhado pelas filhas não é importante; muito pelo contrário. Pretende-se, pois, reconhecer a sua validade, insubstituibilidade e crucial importância na constituição familiar, assinalando este papel como distinto e deslocando-o de conceções que o colocam apenas como a sombra da mãe, e o veem como passivo, e meramente responsivo, quase automatizado, remetendo-o para a invisibilidade. Para Alford, assim, o primeiro passo para colocar as filhas dentro dos sistemas familiares e sociais a que pertencem, e entender a sua coletividade, passa por “naming, labeling, and outlining the role” (Alford, 2019: 18), designando claramente as várias tarefas afetas à filhandade. Segundo a autora, cabe à filha a gestão e o controlo do conflito, de modo a preservar uma relação o mais saudável possível com a sua mãe; considerar e procurar amparar as emoções da progenitora; decidir cumprir ou ignorar as “obrigações de filha”, sejam elas explícitas ou não; assumir a responsabilidade de se manter mais próxima ou mais distante da figura materna; tomar uma série de decisões e desempenhar um conjunto de tarefas na vida da mãe. Este trabalho específico que o *daughtering* implica, o “*daughterwork*” (adaptando o termo de *motherwork*) desdobra-se em vários encargos distintos, diz-nos Alford: “[...] kin work, emotion work, emotional labor, care labor, mental labor, and love labor” (Alford, 2019: 23).

Em primeiro lugar, importa distinguir entre “emotion work” e “emotional labor”. Enquanto o primeiro (“trabalho de emoção”) passa pelo cumprimento das funções que são esperadas de uma filha, o segundo (“labor emocional”) diz respeito à “face pública” desse trabalho, à compreensão daquilo que as filhas *deveriam ser* e a uma tentativa de o alcançar. “Love labor” – o “labor por amor” ou o amor que dedicamos às nossas relações – distingue-se do “kin work” (“trabalho por parentesco”), que tantas vezes é tratado como o primeiro, embora seja, na verdade, uma componente de trabalho invisível (como tantos outros que são tomados pelas mulheres, como o trabalho doméstico não remunerado e o cuidado dos filhos) que é conduzido nos meandros das relações e ajuda a tecer a teia. É o tipo de encargo que diz respeito à conceção, manutenção e celebração de laços de parentesco, dentro e fora do agregado mais próximo, através de atos como visitas, telefonemas, presentes e à lembrança

e organização de celebrações familiares. Inclui, também, a tomada de decisões quanto a manter, intensificar ou cortar certos laços, e, ainda, o “mental work” (trabalho mental) – que pode ser visto como parte do “kin work” (trabalho por parentesco) –, e que diz respeito ao tempo e esforço dedicados à reflexão, organização e comunicação de todos estes gestos e atividades, muitas vezes também para construir a imagem (interna e externa) do que é a família (Di Leonardo, 1987, *apud* Alford, 2019: 25).

Este conjunto de práticas que sustentam as relações do agregado não é, comumente, visto como trabalho, mas sim, de forma essencialista, como algo “natural” das famílias. Mas não só não é natural, como não é desprovido de um sujeito praticante – são as mulheres, normalmente, e, particularmente as filhas (adultas), que o desempenham. Por fim, o trabalho mental (por exemplo, pensar no futuro da mãe, pensar nas suas necessidades, pensar o que a mãe pensa) traduz-se, muitas vezes, num “fardo” como nota Alford: “[...] a burden perceived from juggling tasks, some quite complex, and often in a limited time; it is the amount of remembering and processing of information that one’s mind can balance seamlessly” (Alford, 2019: 18).

Contudo – e com isto regressamos a Jeremiah – se considerarmos o “mothering” e “daughtering” apenas como uma interação mãe e filha e, mais do que isso, como uma interação de amor e cuidado que existe fora da instituição patriarcal da maternidade, estamos a ignorar que a construção do “daughtering” é, também ela, social. Como afirma Alford, “[it] takes shape not only in ideas and beliefs, but within social interactions, identities, and social institutions”, o que significa que é importante olhar para o construto social que envolve o papel (Alford, 2019: 21). Esta ligação existe não só porque, como amplamente explicitado, as práticas e ideologias de *maternidade* e *filhandade* são construídas (e constroem) a partir do contexto social, mas também pela ligação inegável entre doméstico e público, ou seja, pela forma como são parte daquilo a que se chama “social reproductive behaviour”. Nas palavras de Alford, “[...] a type of work that occurs within families and is just as important to the maintenance of society as the productive work that occurs in the formal market economy” (Alford, 2019: 26). Mas estes papéis não só mantêm a sociedade, como a reproduzem (há, de certa forma, uma gestação social), já que contribuem para que os significados e simbolismos se tornem partilhados: “as women, we learn what it means to be a daughter by observing other daughters, watching how they daughter their mothers, listening to the social discourse about daughtering, and internalizing social meanings on daughterhood” (Alford, 2019: 27-28).

Aqui, talvez importe fazer um apontamento dizendo que a família se constrói tanto internamente (como veremos) como externa e socialmente, já que é inegável que todos estes papéis, entidades e relações são também construídas *socialmente*. Assim, consideraremos brevemente os contributos teóricos do construcionismo social, segundo o qual a realidade é formada pelas percepções dos indivíduos (Lyon, s.d.). Este quadro teórico advoga que o processo de leitura da cena social e de interação simbólica com os outros, solidificado ao longo do tempo, contribui para “estruturar a nossa realidade e atribuir significado às experiências de vida”, como explicam Berger & Luckmann, influenciando “o que esperamos de certos papéis e como damos sentido ao desempenho dos mesmos” (*apud* Alford & Harrigan, 2019: 2). Dois aspetos particularmente importantes devem ser ressaltados aqui. Em primeiro, a importância dada à produção de sentido/significado (“meaning-making”), o processo através do qual cada indivíduo se constrói, a partir de um entendimento de si mesmo e dos outros (Bojczyk et al., 2011: 455). Em segundo, o movimento de fora para dentro, que aponta para o elemento central desta teoria – a ideia de que uma série de elementos da realidade e, por consequência, dos indivíduos (como conceitos, crenças, normas e valores) se constroem no espaço social, através da (re)negociação e apreensão de narrativas sociais e culturais, que leva a que haja uma edificação comunal da história e da realidade – já não só do “eu” (Berger & Luckmann, 1966). Nesta linha, o significado e simbolismo das coisas não pertence às coisas, papéis ou eventos em si, mas é uma construção, resultado de práticas sociais, linguísticas, discursivas e simbólicas (Cojocar et al., 2012). Tais práticas – que, realce-se, são sociais e narrativas – acabam por se constituir, ao longo do tempo, como conceitos ou representações mentais do papel e ações do outro; eventualmente, estas imagens tornam-se tão cristalizadas que se tornam “habituais” e passam a estar presentes, de forma praticamente inquestionável (e impercetível) nas relações dos indivíduos entre si e nas interações entre os papéis distintos que ocupam. Por fim, estas representações e papéis são partilhados com outros, que os reproduzem, e são, poder-se-á dizer, institucionalizados (New World Encyclopedia, s.d.).

Em particular para esta dissertação, tal conduz-nos a pensar numa construção simbólica múltipla (talvez possamos recuperar a ideia da gestão inacabada, de mães e filhas em constante formação). Em primeiro lugar, filhandade e a *maternidade* são instituições criadas, assim como as suas agentes – mães e filhas – através das interações, leituras sociais, constituições de mundos e (re)significações destes. Em segundo, e com base naquilo que

também se apreende no espaço social, a família também se cria internamente, através de narrativas intergeracionais, legados complexos, simbólicos, que englobam os ideais, crenças, práticas, rituais e percepções transmitidas de geração em geração, através de um discurso (verbal e não verbal) muito próprio, como veremos posteriormente neste capítulo.

Assim, as filhas são *filhas* num mundo socialmente construído, o que permite que passemos do trabalho que fazem – *daughtering* – para o que significa a instituição em que operam, a *filhandade*. Esta, tal como a *maternidade*, constitui-se através das exigências da vida familiar, das políticas sociais, dos sistemas de representação cultural, e daquilo que herdamos – as filhas aprendem a sê-lo desde que são crianças, e as mães aprendem a ser mães e filhas, simultaneamente, através das suas próprias mães. Korolczuk (2010), uma das primeiras autoras a considerar a invisibilidade e complexidade da filhandade, como já referido, chamou também a atenção para o facto de o termo encerrar em si uma prática e uma ideologia coletivas. Seguindo a mesma linha, Alford define *daughterhood* da seguinte forma:

“[...] the performance of the collective competence of the role of adult daughters, wherein a daughter’s participation requirement is as simple as having a mother and maintaining any relationship with her or as complex as meeting the understood demands associated with *daughtering*, garnered from a variety of sources, while assessing how others are doing it and reifying the role through relational labor; this experience is lived by daughters doing the work of *daughtering* side-by-side, whether or not they realize their participation in a systemic experience of *daughtering*”. (Alford, 2019: 29)

Realça-se, assim, mais uma vez, dois aspetos cruciais: a primária constituição da instituição através da relação mãe e filha e dos vários trabalhos (emocionais, de amor, mentais e de parentesco, como avançado acima) que a última emprega, mas também a interpretação dos modos de o fazer, a edificação de crenças sobre sê-lo, a redefinição das suas ideologias, e, conseqüentemente, da forma como empregam o papel; as filhas assim, não estão sozinhas, nem só com as mães, mas com todas as outras filhas, elas são uma unidade coletiva, distinguível e, portanto, analisável – elas fazem parte de uma experiência sistémica, pertencendo a uma comunidade de práticas partilhadas, como se todas aprendessem no mesmo lugar e pela mesma voz o que é ser filha, com, obviamente, as suas diferenças e nuances (Alford, 2019: 30). Tal implica que a *filhandade* seja também refletora e refratária: enquanto ela informa as práticas das filhas, estas práticas também são depois incorporadas naquilo que é a ideologia e a cultura da instituição maior. Como tal, realçamos

a importância de apreender a centralidade da *maternidade* e da *filhandade* na estrutura familiar, como Alford urge que façamos (2019), e entender, então, *como se fazem as famílias*.

A construção da família

Como indiciado na Introdução, a construção interna das famílias é vista aqui como sendo possibilitada através da memória familiar e intergeracional, que assegura a manutenção das linhagens através de um “folclore familiar” (Portelli, 2021: xxiii), composto por ideologias, crenças, práticas e tradições partilhadas e transmitidas conscientemente ou inconscientemente até a família se extinguir. Recuperando Stone, acrescentamos que as narrativas familiares podem ser “histórias de família sobre o indivíduo”, “histórias de família sobre ela mesma” e “histórias de família sobre o mundo.” Na primeira categoria, cabem as narrativas sobre as histórias de gestação e criação, os filhos e as filhas, os papéis de gênero, os papéis familiares, os “bons” e “maus” da família. Na segunda, as narrativas sobre as regras, definições, proibições e segredos estabelecidos entre os seus membros, explicações sobre a família e momentos-chave – doença, morte, traição, entre outros –, sobre linhagens, legados e heranças, sobre o que é ser família. Por fim, da terceira categoria fazem parte as ideologias sobre a ordem e os sistemas externos, as fortunas e as conquistas, o valor próprio e o dos outros, e a leitura do exterior (e a forma como ela afeta o interior) (Stone, 2017).

As narrativas familiares, portadoras das heranças simbólicas e simultaneamente criadoras e criadas pelos seus membros, são transmitidas através de uma linguagem muito particular – a da família. Esta linguagem da família, que não é só verbal, mas também não-verbal e simbólica, é tão importante que alguns sociólogos a categorizam como um “segundo idioma” (ou “segunda língua”), fonte das nossas crenças e moralidades. Stone vai mais longe, considerando que dada a onnipresença, persistência e a quase invisível, mas constante influência das histórias familiares, elas deveriam ser vistas como “a linguagem primeira, a linguagem privada” (Stone, 2004: 31), constituinte da nossa “primeira cultura” (Stone, 2004: 28).

Considerando que a família é, então, o acumular de histórias e heranças contadas e repetidas, normalmente, pelas mulheres, e seguindo os propósitos desta dissertação, valorizaremos uma linguagem ainda mais específica, um discurso muito próprio, aquilo que

Evelyne Favart-Jardon chama “women’s family speech”²⁶. Esta expressão coloca em evidência dois aspetos extremamente importantes: primeiro, que existe um discurso, uma fala, uma língua (todos estes parecem válidos no contexto em que aplicaremos o termo) das mulheres, próprio delas; segundo, este discurso feminino, dentro dos lares, é a linguagem da família (Favart-Jardon, 2002: 311). Note-se que o termo usado por Favart-Jardon não é “women’s familiar speech” ou “women’s domestic speech” – que poderiam, ao invés, remeter, de uma forma algo conservadora, para um modo de falar reservado ao interior da casa, da família, ou então, se o interpretarmos de outra forma, um discurso sobre a casa, sobre os assuntos domésticos, sobre *aquilo de que as mulheres falam*. A forma como, nesta conceção, a “família” (family) está no centro, faz com que possamos ler “women’s family speech” como algo próximo a “linguagem da família, pelas mulheres” ou “discurso de família das mulheres”. Para Favart-Jardon, o sentido parece ser mesmo esse, já que, segundo a autora, é através desta linguagem que as mulheres desempenham um crucial papel: o de assegurar o processo de transmissão familiar e social. Através deste discurso, ancorado na memória e narrativas familiares, asseguram-se as linhagens e, consequentemente, a passagem de heranças intergeracionais entre elas, positivas ou não.

No entanto, importa ressaltar que estas “narrativas familiares” ou o discurso através do qual são narradas – o “women’s family speech” – abarca muito mais do que apenas *histórias*; não falamos apenas de lições, contos, mitos e exposições na íntegra; por vezes são apenas recortes do passado, inconsistentes e incoerentes, transmitidos através da interação familiar (Slabáková, 2021: 11). Mais – estas narrativas podem nem ser, de todo, *histórias* no sentido estrito, mas sim, e como Slabáková afirma, partindo de Halbwachs, uma série de imagens do passado, construídas e reconstruídas através dos seus elementos, individual e coletivamente, tal como modelos, exemplos, formas de ensinar e aprender, atitudes e a própria história familiar, cuja natureza, falhas e qualidades são definidas pelos seus membros (Halbwachs, 1994: 151, *apud* Slabáková, 2021: 11). Slabáková alerta também para a importância de se considerar, dentro das narrativas familiares, não só todos os elementos supramencionados, mas também os rituais familiares, já que estes nos permitem ir para lá

²⁶ Evelyne Favart-Jardon, no seu estudo *Women’s ‘Family Speech’: A Trigenerational Study of Family Memory* (2002), analisou também três gerações de mulheres – mãe, filha, avó –, procurando perceber as transmissões de memória familiar (assim como de património material, como depositário também de memórias e significados) entre elas. A esse legado, transmitido entre as linhagens femininas, a autora chamou “women’s family speech”.

para da família “estática” – o que os seus membros nos dizem sobre o legado intergeracional – e aceder àquilo que é o verdadeiro *funcionamento* da família; chegar mais perto daquilo que está dentro dela. Slabáková afirma: “Conceiving rituals as a broader spectrum of family interactions, researchers believed that by involving rituals, we can access both the practising (directly accessible to outsiders) and representing (accessed through interviews) families and uncover the heart of family functioning” (Slabáková, 2021: 12). Os rituais não são apenas os grandes momentos de reunião familiar, como casamentos, funerais ou nascimentos, mas, numa perspetiva mais abrangente, “rituais familiares como o jantar, o deitar, partilha de refeições, os encontros, os passatempos favoritos, as celebrações religiosas” (*ibidem*).

A família seria, assim, um sistema interna e socialmente construído de múltiplas camadas, essencialmente composto de narrativas e rituais intergeracionais, incluindo todas as suas variantes e manifestações apresentadas. A sua existência enquanto família garante-se, precisamente, ao assegurar a continuidade geracional através dos legados simbólicos e afetivos (“symbolic and affective legacies”) (Slabáková, 2021: 12). É precisamente esta a forma como olharemos para as formações familiares, através dos seus *legados e heranças simbólicas intergeracionais*, termos que usaremos de forma equivalente.

A gestação e criação das matrilineagens

Os contributos de Nancy Chodorow em *The Reproduction of Mothering* (1978) são essenciais para se olhar para a constituição interna da família, em geral, e das matrilineagens, em particular. Chodorow elaborou um estudo parcialmente psicanalítico e parcialmente sociológico que se propôs a entender a formação do género e dos papéis de mãe e filha nas constelações familiares. À questão “why do women mother?”, Chodorow responde “women mother because they were mothered”. A autora defende que a reprodução da maternidade, então, ocorre através da “díade intrapsíquica entre mãe e filha e a sua transmissão intergeracional” (Chodorow, 1999: vii). Tal significaria que a mãe, por ter sido, primeiro filha, ou seja, por ter sido “maternada”, regressaria mais facilmente à sua infância e, identificando mais claramente as necessidades e desejos dos seus filhos, reproduziria a experiência de maternidade à qual fora sujeita o que, – com o tempo, e não desvalorizando o contexto familiar e social – se solidificaria e seria internalizada. Para a autora, tendo-se sentido a filha “maternada” pela sua mãe, a sua própria maternidade forma-se ainda antes do nascimento, e continua a desenvolver-se, sempre influenciada pela mãe, até ela mesma

se tornar progenitora. Assim, e ainda que, como Chodorow defende, filhos e filhas sejam igualmente capazes de maternar, sendo que ambos foram “maternados”, a passagem de testemunho é feita apenas para as filhas; daí o termo “reproduction of mothering” (Martin, 2015, 231).

Por isso mesmo, a autora chama também a atenção para o facto de as filhas terem um dos trabalhos mais difíceis em termos de se evidenciarem na sua subjetividade, uma vez que foram concebidas no seio da relação mãe e filha, que a filha se desenvolve no interior da subjetividade da mãe (que também é filha) e que existe sempre uma filha (que é agora mãe) a reproduzir-se, também, na subjetividade da sua própria filha. Como explica Bueskens, “Chodorow noted that there is always a mother (who was once a daughter) reproducing herself inside the daughter’s subjectivity” (Bueskens, 2020: 19). Chodorow, entende-se, está mais interessada em entender como as mulheres maternam, como se cristaliza e transmite a maternidade, através do regresso das filhas ao momento umbilical (através de experiências consciências e subconscientes). Embora esta linha de análise não nos seja tão relevante aqui, consideramos a adoção (imperfeita) do conceito como crucial, principalmente por se centrar na questão de *reprodução* e de *intergeracionalidade*, o que aponta para uma noção de continuidade, repetição e passagem, que nos interessa muito. Tomaremos o termo “reproduction of mothering”, mas iremos mobilizá-lo privilegiando uma perspetiva narrativa e social, em que analisaremos como, de facto, a maternidade, filhandade e outras instituições familiares e eventualmente sociais passam através de gerações femininas.

Rosamaria Carneiro parte de Chodorow, na medida em que também considera que há uma “reprodução” das mães e filhas, e, portanto, uma reprodução de maternidades e filhandades, mas, no seu artigo “‘A gravidez de menina nos coloca muito no espelho’: tramas, parentesco e intergeracionalidade”, utiliza os termos “linhas” e “novelos” para caracterizar aquilo que, para si, é muito próprio das linhagens femininas:

“Na ‘linha de vida’ de Joyce²⁷, é possível perceber uma sobreposição de histórias de vida, a de suas avós e seus partos e também a de sua mãe e seus partos. Elas informam umas às outras, positiva ou negativamente: por meio de ‘fantasmas’ e também de dádivas que se tornaram heranças físicas e simbólicas. São ‘linhas em continuidade’, mas também ‘linhas enoveladas’, misturadas, sobrepostas, puxadas e repuxadas por cada uma dessas mulheres”. (Carneiro, 2022: 10-11)

²⁷ Uma das mulheres entrevistadas no seu estudo.

Carneiro destaca, assim, uma interessante particularidade nestas linhagens de mulheres – que será depois observável nos Capítulos II e III: uma confluência de papéis, tempos e espaços²⁸. A autora reforça esta ideia com as “estórias de parto” de outras mulheres que entrevistou, mostrando como a recordação das avós e das mães permitem a compreensão do presente²⁹: “E assim, mulheres mortas retornam à cena para simbolizar; nos fazendo compreender um evento do presente. E assim, a ideia de tempo linear ou cronológico, passado, presente e futuro deixa de existir, as linhas de vida se embrenham a ponto de borrar certas ideias de tempo (Carneiro, 2022: 11).

Vários pontos levantados por Carneiro são importantes para esta dissertação, mas salientamos a ideia de continuidade e simultâneo enovelamento, sendo que as mulheres que vamos estudar parecem estar sempre entre e dentro umas das outras, e a questão de um legado intergeracional muito próprio – que muitas vezes se reflete num conjunto de sobreposições e repetições da história da mãe, da avó, da bisavó. E, ainda a ideia dos fantasmas – das mulheres da família que já morreram ou estão ausentes por outros motivos, mas não deixam, por isso, de fazer parte da linhagem, continuando a entregar o seu legado às presentes, e a influenciar os seus percursos.

Assim sendo, os contributos de Carneiro são extremamente valiosos para considerarmos as particularidades das linhagens femininas, os romances de mães, filhas e netas, mas também para olharmos para aquilo que a autora, nesta proximidade entre figuras femininas que quase as funde numa só, encontra de negativo: uma “dívida simbólica”, a ser cobrada desde o nascimento. Esta dívida parte da noção de que uma mulher que vai ser/é

²⁸ Várias autoras têm apontado para algo de muito simbiótico nos papéis femininos de avó, mãe e filha; é quase como se todas viessem do mesmo cordão umbilical, e este fosse cortado uma e outra vez, para crescer de novo. Veja-se, por exemplo, e desde logo, a icónica citação de Marianne Hirsch, em *The Mother/Daughter Plot*, “what if [mother and daughter] inhabit the same body, what if they are the same person, speaking with two voices?” (Hirsch, 1989: 199), mas também Nancy Chodorow em *The Reproduction of Mothering*, em que se sugere uma dupla reprodução – a reprodução de uma filha dentro da mãe (reprodução uterina), mas, por outro lado, uma mãe que por já ter sido filha, se reproduz dentro dela. Interessa também citar Tamara Kamenszain, em *El eco de mi madre*, que defende que há um contínuo deslocar de referentes, não só porque a mãe se confunde com a filha, mas também porque, em consequência da sua doença, se torna filha de novo, e a sua mãe torna-se mãe, e talvez no fim a mãe já pareça avó. É como se todas se tornassem filhas e mães em algum ponto, mesmo se não o fossem: “[...] nos encuentran sueltas nuestras maternidades adoptivas/ soy ahora por ella la hija que crece sin remedio/ para dejarla decrecer tranquila entre mis brazos/ así juntas nos vamos separando [...] y ella bien puede no acordarse de mí pero no importa entre mi nacimiento y su muerte la de la alegría fotogénica/ ésa que me legó generosamente un parecido/ todavía está viva y nada le impide /seguir siendo mi madre” (Kamenszain, 2012: 81).

²⁹ “Marialva recupera as estórias de parto de sua sogra. Joyce acaba sabendo mais de sua avó materna — Tónica somente quando se vê grávida. Foi só nessa época que sua mãe lhe disse que via muito de sua avó nela” (Carneiro, 2022: 11).

mãe tem de rasurar a filha que ela é/era para dar espaço à figura maternal e, consequentemente, à “nova filha”, como ilustra Carneiro através deste dito: “Há um adágio popular que apregoa que ‘para tornar-se mãe, a filha precisa morrer um pouco’” (Carneiro, 2020: 4). Esta dívida não é somente a dívida inaugural – ou seja, não existe apenas porque uma filha “morre” no momento do nascimento da “outra” – mas também a dívida que deve ser paga ao longo da vida e que leva as mulheres a reproduzirem práticas e hábitos das mães, muitas vezes sem estarem totalmente conscientes de que o fazem. De forma visível ou através quase de uma presença espectral, estas mulheres nunca estão realmente sozinhas, mas permanentemente acompanhadas pelas anteriores. Citando novamente Carneiro, e às histórias das suas entrevistadas, atentemos na concretização deste “saldar” de dívidas:

“uma das mulheres entrevistadas contou ‘ter experimentado um parto domiciliar por conta de sua mãe ter desejado muito um parto natural nos anos de 1980, mas não ter conseguido vivê-lo. Como se houvesse entre elas o que denomina de uma ‘dívida simbólica’ a ser saldada, entre aquela que nasceu e a que desejou parir. Naquele momento, atualizada geracionalmente”. (Carneiro, 2020: 4)

A autora demarca que este é um tipo de restituição comum – o fazer nascer da forma que as suas mães queriam ter feito, mas não puderam escolher. No entanto, esta dívida pode exigir cobranças diferentes e levar as filhas a terem de as saldar de outros modos. Carneiro diz-nos também que esta sensação de dívida leva mulheres a amamentarem (contra a sua vontade) porque as mães também o fizeram, a deixarem as mães cuidar dos netos para que elas se sintam *mães de novo*. A dívida mantém, assim, as filhas presas a um “mandato intergeracional”, à ideia de terem de retribuir às mães os esforços e sacrifícios feitos, “compensá-las” vivendo os sonhos que elas não puderam concretizar, ou mesmo “pagar” a maternagem que receberam.

A argumentação de Carneiro é extremamente importante pois evidencia dois aspetos essenciais para esta dissertação. Em primeiro lugar, a ideia de uma “dívida” entre as filhas e as mães e a noção subjacente de que as duas não podem coexistir totalmente; uma terá sempre de esmorecer um pouco. Tal aponta para o lugar difícil, desafiador e por vezes cruel ocupado pelas filhas. Lugar difícil, em primeiro lugar, pelos obstáculos colocados à sua definição, afirmação e evidenciação, como já referido anteriormente. O facto de as filhas raramente serem questionadas sobre o que sentem enquanto tal, e de, muitas vezes, só o serem no contexto de estudos semelhantes a este (Korolczuk, 2010; Bojczyk et al., 2011;

Alford & Harrigan, 2019; Alford, 2019; Alford, 2021) não contribui apenas para uma lacuna na bibliografia, mas, igualmente, para um certo espaço vazio na sua identidade e expressão enquanto filhas, já que, não sabendo bem como desempenhar o papel, acabam por sentir que não são “o são totalmente”, encontrando alternativamente outros termos para definirem a sua posição e ação na teia familiar. A solidão e desamparo que daqui advêm são reforçadas por uma tentativa de encarnar um papel que lhes foi ensinado mas que muitas vezes não querem adotar (algo saliente nos estudos conduzidos pelas autoras mencionadas acima, como se discutirá mais aprofundadamente no Capítulo III), que se agrava por estarem ligadas a uma relação com níveis (e conflitos) de poder, na qual, comumente, se privilegia a posição da mãe sobre a da filha (Alford & Harrigan, 2019: 12-13). Tal, em última instância, conduz muitas filhas a uma filhandade infeliz (“unhappy daughtering”), como lhe chamam Alford e Harrigan (Alford & Harrigan, 2019: 12-13). Esta “dívida”, mais do que apenas simbólica e traduzida num sentimento de incompletude, solidão e posição desigual face à mãe, tem também uma concretização prática – recordemos os vários tipos de “trabalho” incluídos no *daughtering*, como o mental e emocional; numa tentativa de saldarem o que devem às suas mães, as filhas veem-se muitas vezes amarradas (isto porque os sentimentos são muitas vezes contraditórios e, não raramente, negativos) à tarefa de “antecipar expectativas” e “maternar as suas mães” (“mothering their mothers”), algo que requer o seu esforço, ainda que seja recorrentemente visto como algo garantido, inato, predeterminado e natural. A invisibilidade do papel surge acompanhada, por vezes, por uma certa desvalorização do mesmo, como destaca Alford (2021):

“When each woman was asked how she influenced the other, both mothers and daughters readily and extensively described past and ongoing maternal influence, but many mothers and daughters were stymied when asked how the daughter might influence the mother. Some replied that they could think of nothing, whereas others mentioned apparently superficial forms of influence, such as conveying the latest fashions”. (Alford, 2021, apud. Bojczyk et al., 2011: 469)

Assim, o termo “dívida simbólica”, avançado por Rosamaria Carneiro, além de apontar para a natureza inter- e transgeracional das famílias, e de reconfigurar a reprodução (*of mothering and daughtering*) entre gerações, abre-nos caminho para algo que será importante ao longo dos próximos capítulos desta dissertação: a carga, trabalho, peso, solidão e dificuldade em ser filha; é, então, também meu objetivo abordar a totalidade de ser filha

nesta dissertação, fincando a importância deste papel, mas também iluminando o lado mau, triste e solitário que este pode abarcar.

Trauma intergeracional

Nem toda a herança familiar é positiva, nem todas as reproduções são inócuas nestas gestações contínuas que são as famílias – produzem-se e transmitem-se também, quase intravenosamente, segredos, silêncios e traumas.

Como nota O'Reilly, este tipo de trauma dificilmente é contido na sua vítima, mas extravasa todos os seus limites e pode infiltrar-se em todos os que vêm a seguir, ao ponto de membros da família que não eram ainda nascidos aquando do trauma poderem ainda ser substancialmente marcados por ele: "The trauma experienced by one family member may be experienced by the entire family system. Experiences of trauma are often transmitted across generations, such that family members not present at the time of the violence are still substantially affected" ("Intergenerational Trauma," 2010: 574). De acordo com a autora, o trauma não se manifesta nos vários elementos da família do mesmo modo, nem, sequer, muitas vezes, de um modo óbvio ou diretamente relacionável como o evento traumático em si. Muitas vezes, leva os descendentes a desenvolver mecanismos de defesa contra algo que por nem conhecem, molda a sua visão de mundo e de atribuição de significados, e influencia o rumo das suas vidas, que são comumente marcadas por sofrimento, comportamentos destrutivos, ou problemas do foro psicológico: "Some of these impacts are alcohol and drug misuse, suicide, chronic depression, phobias regarding specific objects or locations, sexual promiscuity, selfhate, self-esteem issues, and psychosomatic complaints" ("Intergenerational Trauma," 2010: 576).

Por fim, e, em particular quando os eventos ou relações traumáticas ocorreram dentro do espaço familiar e doméstico – por exemplo, relações violentas entre pai e mãe, filhos negligenciados, etc. – o trauma intergeracional, mais do que levar a um comportamento paralelo ou a um mecanismo de defesa, pode tornar-se, precisamente, um mecanismo de repetição, que leva ao estabelecimento de padrões de relacionamento (familiar e não só) destrutivos, ao enfraquecimento ou rutura de relações entre pais e filhos, e a sentimentos de desconfiança, abandono ou insegurança dentro e também fora da família (*ibidem*). Muitas vezes, o resultado do trauma intergeracional não se observa em sentimentos depressivos, ansiosos, ou de insegurança, mas sim na própria repetição do trauma, como se este fosse

inescapável. Portanto, por vezes, o legado é mesmo esse – uma herança traumática pousada nos braços dos que ainda agora chegaram ao mundo.

Claire Ryder, na sua peça jornalística “Women: What We Pass Down”, chama a atenção, e ancorada nos contributos de Michele Andrasik³⁰, para o facto de o trauma poder também ser transmitido (para além de social e culturalmente) através dos genes e da biologia, o que acrescentaria ainda mais peso ao legado feminino: “if trauma can be passed down in our behaviors, in our health, and even in our genes, then women are carrying an even bigger burden than we thought before” (Ryder, 2019). Este legado, social, cultural, simbólico e biológico transmitido entre gerações é corroborado por Ana Thereza, Caio Próchno e Luiz Avelino, que se debruçam sobre o conceito de “transmissão psíquica transgeracional”. Note-se que o termo utilizado é “transgeracional” e não “intergeracional”, precisamente porque os autores entendem este último como uma transmissão simbólica mais controlada, talvez mais bem resolvida, que permite que as gerações posteriores não sejam iguais às anteriores. Segundo os autores, as transmissões intergeracionais são aquelas que podem favorecer a criação de vínculos, já que, ainda que os acontecimentos possam ter sido traumáticos, foram elaborados e processados; assim, continuam a ser passados entre gerações, mas não de forma a anular os descendentes, ou seja, permitindo, apesar de tudo, que as linhagens subsequentes se apropriem da herança simbólica e a refaçam, atribuindo-lhe um novo sentido. Assim, os sujeitos descendentes são capazes de se distanciar dos antepassados, e, consequentemente, não são definidos pelo trauma que herdaram.

O trauma transgeracional seria, por outro lado, constituído por “elementos brutos, transmitidos tal qual, marcados por vivências traumáticas, não-ditos, lutos não-elaborados”, e, ao contrário do que era possível com o trauma intergeracional, aqui os legados são recebidos de tal forma que os seus herdeiros não se conseguem afastar e autonomizar deles (Abdala et al., 2017: 211). Os traumas transgeracionais seriam, assim, os traumas resultantes de tudo o que não foi processado, nem verbalizado, nem assumido, e, que, portanto, nunca terminam, passando para as gerações seguintes quase incontrolável e inevitavelmente. O uso do prefixo *trans* é usado precisamente para assinalar a violência e descontrolo com que estes traumas *atravessam* os vários descendentes, que recebem o trauma em bruto, como mencionámos acima – o legado que recebem é o próprio trauma: “o trauma transgeracional,

³⁰ Michele Andrasik é uma psicóloga norte-americana que se tem dedicado a estudar os fatores sociais e estruturais que influenciam a disparidade de problemas de saúde entre várias comunidades.

ocorre através dos sujeitos, atravessando o psiquismo, invadindo-o violentamente, numa passagem direta de um sujeito a outro, de uma geração a outra, sem preservação dos espaços subjetivos ou intersubjetivos” (Trachtenberg, 2005, *apud* Abdala et al., 2017: 210).

Tal ajuda-nos também a compreender a ideia supramencionada de O’Reilly, de que muitos dos traumas intergeracionais mancham a vida dos descendentes que não eram nem nascidos aquando da ocorrência do trauma, ou da experiência traumática causada pela ausência ou presença desse antepassado que os continua a assombrar. É, neste seguimento, que nos parece muito valioso resgatar o conceito de fantologia, já enunciado na Introdução, seguindo Nicolas Abraham e Maria Torok, que estudaram o *fantasma transgeracional* para compreender a transmissão traumática entre gerações. Desde logo, importa mencionar que Abraham e Torok se distanciam da concetualização mais comum de “fantasma”, na qual este é considerado um espectro de quem partiu que volta para de alguma forma comunicar com os enlutados: “since the phantom is not related to the loss of an object of love, it cannot be considered the effect of unsuccessful mourning” (Abraham, 1994, 172).

Ao invés, consideram os fantasmas como os assombros causados por traumas não resolvidos das gerações anteriores, que chegam às mais recentes nesta forma de presença-ausência, como espectros de traumas e pessoas traumatizadas que, muitas vezes, os recipientes desconhecem. Para Abraham e Torok, os fantasmas são-no porque advêm de eventos envoltos em violência, vergonha e proibição. Para que pudessem ser exorcizados e deixar de impactar o presente, explica Davis, seria necessário que fossem expostos, falados, desconstruídos (Davis, 2005: 378). No entanto, tal é bloqueado, paradoxalmente, pela sua natureza – os fantasmas, aqui, são, enganadores, e são precisamente os responsáveis pela continuidade do trauma obscurecido e do segredo, não sendo fáceis de materializar e solucionar. Ademais, se os fantasmas são as sombras do trauma transgeracional, que, como vimos, atravessa o indivíduo violenta e brutaemente, havendo pouco controlo da parte do herdeiro sobre aquilo que recebe em mãos.

Recordando a ideia apresentada anteriormente por O’Reilly, de que o trauma intergeracional pode ser, em si mesmo, um mecanismo de reprodução de trauma, parece-nos apropriado introduzir um outro argumento de Abraham, que ilumina o carácter insidioso do fantasma/trauma transgeracional e contribui para a perceção da sua complexidade. Imaginemos um túmulo real, físico (uma “cripta”, nas palavras de Abraham), onde os antepassados enterram aquilo de que não se fala, não se pode contar, o trauma e

violência que nunca se confessaram – este é o túmulo que alberga não um morto, mas um fantasma não-morto (“an undead ghost”), como explica Gabriele Schwab (Schwab, 2010, 1). Os túmulos engolirão também depois, os corpos mortos que acolheram esses traumas (os não-mortos). Mas não são esses que nos assombram, diz Abraham. Os mortos reais ficam mortos – “what comes back to haunt are the tombs of others” (Abraham, 1994, 172). Caberá, então, aos descendentes, carregar os túmulos – “it is the children's or descendants' lot to objectify these buried tombs” (*ibidem*) – mas, mais do que isso, Abraham e Torok parecem indiciar que os próprios descendentes os incorporam, tornando-se também eles, no final, fantasmas: “The ‘shadow of the object’ strays endlessly about the crypt until it is finally reincarnated in the person of the subject” (Abraham & Torok, 1994, 141).

Deste modo, e se os indivíduos são violentamente atravessados pelos traumas intergeracionais e pela presença espectral destes fantasmas, então há, poder-se-á dizer, uma certa inevitabilidade e inescapabilidade do trauma que assombra as linhagens, como se de uma maldição se tratasse. Abraham reforça este argumento, ao proclamar “the phantom returns to haunt [and] bears witness to the existence of the dead buried within the other” (Abraham, 1994: 175). Sugere, assim, que o trauma se entrosa e funde, até, com a psique dos descendentes, que ficariam com o fantasma (“o morto”, como diz) dentro de si, sendo que o espectro que retorna, fá-lo simultaneamente enquanto carrasco e testemunha, destinado a enterrar o trauma dentro dos que ainda estão vivos e ficar a observar, na sua condição espectral.

O uso da fantologia para entender o trauma transgeracional em Portugal parece-nos proporcionar leituras muito ricas sobre as heranças simbólicas transmitidas neste país. Por um lado, os fantasmas parecem-nos a figura ideal para personificar o legado podre e violento passado entre membros das famílias, já que, em terra de silêncios, vergonhas, e encobrimento das mulheres (durante o período salazarista e não só), os traumas seriam mais frequentemente enterrados do que resolvidos, mas nunca deixaram de pairar sobre as cabeças do povo. Neste seguimento, e sendo os dois aspetos impossíveis de destringir, é importante relembrar que os fantasmas são internos, mas externos também, especialmente no contexto da ditadura, onde o doméstico era a pátria e a pátria era o doméstico. As presenças espectrais do Salazarismo, distinguíveis sobretudo em *Novas Cartas Portuguesas* e nas gerações mais antigas entrevistadas, fazem de Portugal uma nação de fantasmas, fantasmas esses que continuarão a assombrar quem está para vir, representando uma

necessidade de confrontar um passado que assombra o presente, de um morto que não morre, de um luto que não acaba. A imagem de fantasmas da nação, naturalmente metafórica, serve no entanto para não nos esquecermos de que, de facto, fomos um país silenciado e torturado durante muito tempo. E para que não esqueçamos, também, de que, enquanto sofriam, as mulheres varriam as casas para empurrar os traumas para debaixo do tapete, pelo que é primordial voltar à terra, à terra-mãe do mapa e à mãe-terra da gestação, pois só lá se mata o que mais ninguém vê exceto nós: os fantasmas colados à nossa casa, à nossa família, a nós mesmos quando nos voltamos para o espelho.

Capítulo II.

Mães fugidas, filhas perdidas: matrinhagens em *Novas Cartas Portuguesas*

*Pergunto: o que há num nome?
(...)
Linhagens, chãos servis,
raças domadas por algumas sílabas,
alicerces da história nas leis que se forjaram
a fogo e labareda?*

Ana Luísa Amaral, *What's in a Name* (2017)

Espera-se que o bebé nasça e, no entretanto, procura-se nomeá-lo. Os membros da família responsáveis por ele, reúnem-se, pensam em possibilidades, discutem-nas e quando a criança chega ao mundo, antes de ser ou não batizada por alguma religião, ou registada formalmente, é nomeada, ali, talvez ainda no hospital. Em alguns países, muitos pais, se presentes, dirão, é “_____ Júnior”³¹: colocam-lhes o seu próprio nome e acrescentam “Júnior” para marcar a descendência. É uma prática comum entre homens; encontramos facilmente gerações inteiras de rapazes batizados da mesma forma que o pai, o avô, o bisavô e por aí adiante. Dar nome é um ato quase sempre patriarcal; veja-se, desde logo, a tradição, presente em muitas culturas³², de o sobrenome ser o do pai, e as mulheres, quando casadas, serem habituadas e incentivadas a adicionar, novamente em último lugar, o apelido do marido. Esbate-se a mãe e depois esbate-se toda a sua linhagem. Quanto aos nomes próprios, durante décadas, a tradição do “Júnior” prevaleceu; ainda que esta tenha declinado, linhagens de homens com o mesmo nome do seu antepassado masculino continuam a ser muito comuns,

³¹ Importa contextualizar o uso do “Júnior” como parte da tradição de nomear um filho (homem) com o nome próprio do pai (por exemplo Manuel - se o pai assim se chamar - Júnior). Esta tradição não é, note-se, generalizada, mas está muito presente em países de língua inglesa, por exemplo. No que diz respeito aos Estados Unidos da América (onde esta prática é mais prevalente), Maggie Mertens, escritora e jornalista, nota: “roughly two generations ago it was almost radical for families not to name sons after their father”, quer fosse através do acrescento do “Jr.” ou “Júnior” ao primeiro nome do pai, ou através apenas do nome próprio, sem nenhum acrescento (Mertens, 2022). O mesmo era comum em países do Reino Unido, como a Escócia, Irlanda e País de Gales. O Brasil é também um dos países nos quais a convenção patronímica é mais prevalente, sendo bastante comum a atribuição do nome próprio do pai ao bebé do sexo masculino, acrescentando “Júnior” (Venere, n.d.).

³² Aponto, novamente, para a importância de não generalizar esta prática. Se é verdade que em Portugal e no Brasil, por exemplo, a tradição é de o nome do/a descendente ser “nome próprio(s) + apelido da mãe (do seu lado paterno) + apelido do pai, em outros países, como Espanha e Colômbia, a ordem dos dois últimos nomes inverte-se, e o último apelido é o da mãe (Oban International, 2022).

já que a nomeação patronímica se pode constituir de diferentes formas: através da nomeação direta do filho com o nome do pai (os dois nomes são exatamente iguais; ou são uma formação *derivada* do nome próprio paterno (em países de língua inglesa³³, por exemplo, tal concretizava-se através da adição do sufixo “son” [filho], ainda que agora esses nomes se tenham cristalizado e sejam independentes da linhagem paterna – é o caso de “Johnson, Jackson, Peterson”, *sons* [filhos] de John, Jack, e Peterson). Em países de língua portuguesa, nomeadamente no Brasil, a prática também existe, não tanto através do sufixo, mas sim da colocação de “Filho” após o primeiro nome da criança (igual ao do pai (o filho de “Roberto” seria, por exemplo, “Roberto Filho”) (Venere, n.d.).

O que acontece mais raramente é as mulheres nomearem as filhas à sua semelhança. As práticas patronímicas estão enraizadas em vários países: um estudo realizado nos Estados Unidos revelou, em primeiro lugar, que a prática não só é quase hegemónica, como perdura. Em 2017, um artigo chamado *What Shall We Call Ourselves? Last Names Among Lesbian, Gay, and Heterosexual Couples and Their Adopted Children*, mostrou que em 2002, 97% dos casais heterossexuais escolhiam o nome do pai como último apelido; em 2017, mais de uma década e meia depois, a percentagem permanecia nos 96% (Waters, 2021). Paralelamente, um outro estudo concluiu que a percentagem de homens e mulheres que o fazem no que diz respeito ao primeiro nome é bastante discrepante: “half of men (52%) who say their first name was chosen to honor a family member were named after their father. One in four (23%) say they were named after their grandfather [...] while women are far less likely than men to be named after a parent” (Orth, 2022). E, ainda, quando questionados sobre a possibilidade de darem o seu nome a uma futura criança, “Men are twice as likely as women to say they'd consider naming a child after themselves” (37% versus 17%) (Orth, 2022). Em Portugal, e ainda que tal prática não esteja vinculada a qualquer obrigatoriedade legal (Instituto dos Registos e Notariado, n.d.), o apelido do pai continua fincado em último lugar na grande maioria dos nomes, sejam eles masculinos ou femininos. A normal não é institucional, mas cultural, e

³³ É relevante notar que esta prática é comum também em outros países; de entre os quais importa destacar a Rússia, já que todos os descendentes (femininos ou masculinos) têm apelidos patronímicos: “sons receive a patronymic ending in -ovich (e.g., Ivanovich) and daughters a form ending in -ovna (e.g., Ivanovna)”, colocando em destaque a patrilinearidade: todas as crianças são filhos/as *deste pai* (Editors of the Encyclopedia Britannica, n.d.) Numa lógica semelhante, em muitos países do Norte da Europa, “a descendência pelo nome é assinalada exclusivamente pela linha masculina (patrilinear, na linguagem do antropólogo); a linha feminina não deixando registo da sua memória, pelo facto do nome de família da mulher não ser outorgado aos filhos e assim se perder com ela” (Santos, 2008, 525).

profundamente enraizada. Ainda que nos faltem dados atuais para comprovar a estabilidade desta tendência, em 2010, apenas 3% dos bebés nascidos em Portugal tinham, como último nome, o apelido da mãe. A socióloga Ana Reis Jorge entrevistada nesta peça jornalística no Diário de Notícias, confirmou que o enraizamento da prática de nomeação centrada no masculino faz com que “a maior parte das pessoas nem saiba que se pode pôr o nome da mãe em último lugar e por isso nem colocam essa hipótese”. Além disso, nota – mesmo quando a “mesmo quando a mãe pensa em dar continuidade ao nome, o seu último apelido é ainda o da linha do seu pai” (Ferreira, 2010).

No entanto, Armindo dos Santos, autor de *Particularidades do parentesco português: a memória do nome da família feminino e a sua outorga aos filhos* (2008), destaca que, ainda que o último apelido tenda a ser o do pai, uma das originalidades do sistema de parentesco português é a existência de um “absoluto paralelismo entre as vias masculina e feminina” (Santos, 2008: 526), no sentido em que as crianças recebem conjuntamente os apelidos do pai e da mãe. A outra singularidade que destaca no nosso sistema de parentesco é extremamente interessante, e, paralelamente, amplamente desconhecida, é o que designa como “uma forte inflexão matrilinear das relações parentais” (*ibidem*). O autor refere que “ao lado do modelo nacional padrão de descendência (o habitualmente consignado no registo civil), sempre houve usos locais que configuram outros modelos de pessoalidade feminina e onde se pode constatar a relevância do papel da mulher portuguesa no parentesco” (Santos, 2008, 527). Ainda que esta prática fosse mais evidente em zonas rurais, e em tempos mais remotos, parece-nos que a singularidade justifica que a apresentemos.

Nesses contextos, as mulheres não podiam marcar a sua descendência com os seus nomes; “contudo, faziam-no em linha feminina de descendência com os seus prenomes, graças ao mecanismo dos apadrinhamentos” (*ibidem*). Como explica o autor, “a avó materna tinha o direito implícito de se constituir madrinha da sua primeira neta saída da filha mais velha e de lhe dar o seu prenome no momento do baptismo” (*ibidem*). Tal significa que, durante a infância, “esta neta era chamada pelo prenome recebido da avó e, de forma tecnonímica, pelo primeiro prenome da sua mãe” (*ibidem*) - por exemplo, se ela se chamasse Maria, e a sua mãe Joana, designavam-na como “a Maria da Joana”. Mais tarde, no momento do casamento, “o prenome da mãe ficava associado ao prenome de baptismo da filha e inscrito no registo sem o artigo ‘a’ e sem a preposição ‘da’”. Estes dois prenomes passavam

assim a constituir a identidade da filha ao longo de toda a sua vida de adulta, sob a forma, do exemplo dado, ‘Maria Joana’” (*ibidem*). No caso das filhas seguintes, diz-nos o autor,

“as madrinhas outorgavam os seus prenomes às sobrinhas, fazendo variar, ao mesmo tempo que preservavam, os diferentes prenomes da linhagem feminina. O segundo prenome recebido era o mesmo para todas as filhas, significando que este exercia de facto o papel de matronímico. Seguindo este modelo, só a filha mais velha possuía a mesma identidade que a avó materna: ou seja, os mesmos dois prenomes cuja ordem alternava forçosamente à medida do desenrolar das gerações. Assim, as filhas não recebiam o nome de família do pai, o qual estava reservado aos filhos exclusivamente”. (Santos, 2008, 527)

Não só nos pareceu extremamente interessante esta influência matrilinear, que se afirma num espaço quase paralelo ao lugar público e masculino (principalmente considerando que estas práticas ocorriam sobretudo em tempos passados e em zonas rurais), como possibilita que recuperemos as considerações de Brøgger e Gilmore sobre a natureza matrifocal das famílias e casas portuguesas, locais nos quais os parentescos femininos são centrais, estrutural e afetivamente. Também essas linhagens femininas se estabeleciam em paralelo com a organização “oficial”, quer do Estado, quer da casa; o poder material continuava a pertencer ao homem, mas a criação de uma linhagem paralela, entre irmãs, filhas, tias, sobrinhas, era já uma forma de tentar estabelecer uma matrilinearidade. O mesmo se pode dizer dos antropónimos alternativos apresentados por Santos, que revelam uma forma muito própria de as mulheres de uma família se “coserem” umas nas outras, entrelaçando os seus nomes próprios e nunca deixando que as descendentes percam, no seu nome, a remissão à antepassada.

No seu artigo *The Women Naming Their Babies After Themselves*, Maggie Mertens, jornalista, relata a história de Susannah Wilson, uma mulher ligada ao mundo das artes em New Haven, que decidiu dar o seu nome à filha, surpreendendo todos os que estavam no quarto de hospital naquele momento. Segundo o relato, depois da surpresa, seguiram-se várias tentativas de a alertarem para o facto (que ela sabia bem) de estar a dar o seu próprio nome, como se tal só pudesse acontecer por engano ou induzido por algum estado de desorientação e inconsciência. Susannah persistiu; a sua filha é também Susannah. Esta prática tem vindo a ser discutida como uma forma de avançar com uma tradição

matronímica³⁴ e como um ato intrinsecamente feminista, adotado por cada vez mais mulheres que, contrariando séculos de tradição, estão a nomear as filhas a partir delas mesmas (Mertens, 2022).

Estávamos nos anos 70 em Portugal quando Maria Isabel Barreno, Maria Teresa Horta e Maria Velho da Costa, ao escreverem *As Novas Cartas Portuguesas* (1972), fizeram algo semelhante. Ainda que simbolicamente, por o fazerem através da literatura, construíram uma obra onde se desdobram múltiplas mulheres batizadas à sua semelhança, ou melhor, batizadas com um nome derivado da mãe que as três partilharam - Mariana Alcoforado: “a mãe que as três tivemos” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 130). O ato, que parte também de uma atitude feminista, grita sobre a realidade portuguesa da época - somos todas Marias, filhas delas, netas delas, mas inseridas numa tríade opressora, a de “Deus, Pátria, e Família” de Salazar; família que criavam, mas à qual estavam sujeitas, família que davam à luz, mas de onde nasciam tantas violências contra elas. Como refere Mary Nash, apesar de no pós-II Guerra Mundial se ter aliviado, em alguns países, o discurso da domesticidade compulsória da mulher, a tendência no sul da Europa parecia inalterável: “Na Europa Mediterrânica, em Portugal, Grécia e Espanha, o peso da ditadura política e a sua repressão traduziam-se ainda na imposição de modelos arcaicos de domesticidade forçada” (Nash, 2004: 158). Tal era visível na lei que destacava o homem como o chefe de família e atribuía à mulher a obrigação do trabalho doméstico, na proibição do divórcio, na obrigatoriedade de a mulher pedir autorização ao homem para trabalhar e viajar, no direito de o homem exigir, sempre que quisesse, o regresso da esposa ao domicílio, recorrendo, se necessário, à força (Guimarães, 1986: 567, *apud* Haysom, 2016: 39).

As Três Marias, em conjunto, declaram: “Como mães? As três: mães de homens e não de rio, nem de pedra, nem de mulheres. Responsabilidades temos e o sabemos, de não criar marialvas ou marinheiros por conta, neste país historiado e posto país de marinheiros, navegadores por dono” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 76). Rejeitando assim a domesticidade e a maternidade compulsória do Estado Novo e defendendo uma nova forma de criar filhos e filhas, escrevem as autoras: “Lhes daremos filhos, sim, mas em gosto gerados e paridos nossos” (*ibidem*). Não considerando outros temas como menos relevantes, mas sim como

³⁴ Embora o termo não seja amplamente utilizado em Portugal, surge como antónimo de “patronímico”, “nome ou sobrenome formado a partir do nome do pai ou de um ascendente” (Patronímico | Dicionário Infopédia Da Língua Portuguesa, n.d.)

parte de um todo representado numa obra que prima pela revolução social, política, literária e cultural que encerra, as *Novas Cartas Portuguesas* são, sem dúvida, também, um quadro das famílias portuguesas da época e das mulheres no centro delas.

Mais do que exhibir o quadro, as *Novas Cartas* partem-no, desmontam-no: são múltiplas as críticas às relações no seio da família nuclear, mas as mais óbvias e centrais estão talvez em três textos: “A Mãe” (pp. 117-119), “O Pai” (pp. 129-130) e “A Filha” (pp. 212-213). As mães – as Marias, Marianas, Marias Anas (às quais voltaremos mais tarde) – estão presas na casa familiar, com o fardo da maternidade imposta, que se revela pesado, tenso, uma eterna luta de forças entre cuidar e aniquilar, como por vezes se entrevê na obra. Uma das cenas mais significativas é aquela em que uma mulher “Tra[z] o [s]eu filho pela mão” e “bat[e]-lhe com a testa, violentamente, num dos enormes vidros”, vendo depois “um fio de sangue descer ao longo da cara dele. Um grosso, grosso cordão vermelho, viscoso, lento [...]” (Barreno, et al., 2010: 118). Esta imagem violenta, que, numa primeira leitura, parece referir-se simbolicamente a um aborto, afinal não é real, mas um pesadelo, não deixando, porém, de apontar para os “sentimentos de clausura, dor, medo, angústia, horror, cólera e loucura [que] parecem estar intimamente ligados à ideia de maternidade fora do contexto da célula familiar tradicional e, portanto, reprovada ou estigmatizada socialmente”, como se pode ler nas Notas Intertextuais à obra (Barreno/Horta/Costa, 2010: 356). O excesso de violência chama, assim, também a atenção para a obrigação de as mulheres aderirem a um certo ideal de maternidade.

As três cartas supramencionadas destacam também a família como local de reprodução dos papéis de género e da violência, que embora iniciada pelo pai, é aceite e até reproduzida pela mãe, o que rasga perigosamente a linhagem materna, como se verá adiante. Na constituição da família tradicional, está presente, necessariamente, o pai, sendo que no texto que lhe é dedicado, o foco está na construção da masculinidade e da feminilidade, nas desigualdades de relações de poder e de controlo patriarcal, que não só se reproduzem de fora para dentro (Estado-Família), como parecem atingir na esfera doméstica o extremo da sua violência.³⁵ Neste texto, a filha é acusada de ser exibicionista e provocadora (por estar a

³⁵ Ainda que num outro contexto, Noelia Saenz, que estuda os filmes de Pedro Almodóvar no contexto da Espanha pós-Franco, refere que em contextos ditatoriais e pós-ditatoriais, como acontece em Portugal e Espanha, há uma tendência para a violência, em vez de deixar de existir, *diminuir* no espaço público para passar a ser domesticada, trazida ainda com mais intensidade para dentro das casas; daí expressões que se

dormir com roupas que, para o pai, que sexualiza a filha, eram sinais da sua promiscuidade). Por vê-la assim, o pai acredita ter justificação para abusar sexualmente dela, desculpando-se também recorrendo ao argumento de que, sendo homem, estes comportamentos saem-lhe naturalmente perante a mulher que, supostamente, o alicia (mesmo que ela seja a filha; mesmo que ela nada faça nesse sentido): “sou homem e tu és provocante, perversa. [...] Eu sou homem minha puta” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 130). O que se segue é um desaparecimento total da agência e dignidade das duas mulheres presentes, quer porque a filha não tem outro remédio senão conformar-se e sair de casa – “Claro que sou uma puta, podes estar tranquilo, pai” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 130) –, quer porque é visível a subserviência e conluio da mãe – “Grande cabra – chamou-lhe a mãe quando ela se dirigia para a porta da rua” (*ibidem*).

Para além de rasgarem o retrato da família portuguesa perfeita, as três Marias constroem outros quadros genealógicos. As autoras são mães, e mães nomeadoras, mães que batizam, ainda que não no sentido convencional. Primeiro, partem de uma figura histórica – Mariana Alcoforado – da qual retiraram o mote (Barreno/Horta/Costa, 2010: 67) e, adotam-na, reconstruindo-a e, de certo modo, fazendo nascer uma nova Mariana: “inventamos já de Mariana o gesto, a carta, o aborto; a mãe que as três tivemos ou nunca [...]” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 67). As três Marias levam a cabo uma maternidade literária e uma maternidade real (apenas no sentido da criação de outras mulheres, não no sentido concreto e extra-obra – é uma maternidade real-simbólica, se quisermos). Primeiro, porque geram a obra; depois, porque “geram” também as mulheres que a povoam, ainda que, importa notar, a maternidade literária que avançam rompa precisamente com a ideia de uma maternidade compulsória. A obra é criada, note-se, na ausência das “mães literárias”, já que não têm antecedentes femininos na literatura portuguesa para os quais olhar – a mãe que “foge” é também a mãe-literatura, ou literatura-mãe –, o que também leva a que “adotem” Mariana como a “mãe que as três tivemos” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 67). Também o parto da obra levou nove meses, como a maioria dos partos biológicos; a proximidade entre estas duas esferas é demasiado evidente para não ser destacada. No seu segundo sentido, a linhagem materna simbólica que Barreno, Horta e Costa iniciam já conta como uma mulher: Mariana Alcoforado (figura real, freira de Beja que viveu entre 1640 e 1973 e acabaria por

popularizam, como “Los trapos sucios debemos lavarlos entre nosotras” (Saenz, 2013: 257). O equivalente em Portugal será também discutido mais adiante neste Capítulo.

morrer no convento onde esteve toda a vida contida). Mariana Alcoforado, o ponto de partida, é como a avó das Três Marias; por sua vez, as Três Marias são mães da Mariana (personagem) que criam a partir dela e que depois também se gera mãe, ou irmã, ou tia, ou filha, de todas as outras. Esta Mariana afirma-se como símbolo de todas as outras mulheres³⁶, mas também como independente delas, adquirindo uma dimensão e substância que não existia antes das *Novas Cartas Portuguesas*: tem uma mãe, tem um caso com Antoine de Chamilly, tem uma irmã, tem uma sobrinha, tem um primo e um tio, tem um filho que perde ainda dentro de si. Mariana, para além de engrandecida, é também fragmentada: surgem Maria, Ana, Ana Maria, Maria Ana, e tantas outras mulheres, que assinam as cartas, e às quais se juntam as autoras, também elas, em momentos, personagens. De certo modo, poder-se-á dizer, coube a Barreno, Horta e Costa, recuperar o nome da “avó” Mariana Alcoforado e a partir dela nomear todas as outras descendentes. Regressando ao início deste capítulo, elas são as responsáveis pela passagem matronímica, pelo batismo e criação dos “Júniore” e das “Marias da Mariana”, ainda que nunca os mencionem explicitamente.

O desdobramento das Marias e de Mariana em várias dificulta distinguir quais são personagens-matriz, quais são reformulações de outras, quais são Mariana, se são todas a mesma, ou se são, todas, Todas as Mulheres. Como refere Telma Mafra, na sua tese de doutoramento, *Marias e Marianas: relatos de coragem*, “[a] referência aos muitos nomes próprios de mulheres (vinte ao todo), propicia a generalização, numa escrita cúmplice que vai desvendando destinos coletivos”; além disso, Mariana está em todas as outras, e elas “[...] cruzam-se no tempo e no espaço e, primitivas ou modernas, são todas mulheres marianas” (Mafra, 2007: 45). Como reitera Alda Maria Lentina, no artigo “As Novas Cartas Portuguesas ou uma nova cartografia do feminino”, não só os nomes são repetições ou extensões e metamorfoses uns dos outros, mas são todos, também, em certa medida, mitos, símbolos de um Portugal salazarista, saudosista, católico de então, “funcionando ou como citação reiterativa dos nomes, Maria e Ana (nomes típicos da onomástica feminina)” ou, por outro lado, como uma cristalização de símbolos louvados pelo Salazarismo, como “o caso de Isabel, a Rainha Santa idealizada e Fátima, a virgem da azinheira, e Inês (Lentina, 2016: 281-282)”.

³⁶ É particularmente relevante que Mariana, na obra, seja o símbolo de todas as outras mulheres se recordarmos que o Estado Novo tinha adotado Mariana Alcoforado, a freira, como símbolo do ideal de mulher portuguesa, casta, devota, enclausurada, “abnegada e sofredora” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 326).

Com Barreno, Horta e Costa, estes nomes são tomados e ressignificados, como veremos, mas por detrás deles nunca deixará de estar o fantasma do imaginário português sobre a mulher.

A criação de Mariana (que já é, em si, um ato de extensão e desdobramento³⁷), então, tem um efeito duplo: de agregação e multiplicação. Por um lado, como vimos, e como reforça Conceição Silva, em “Porque precisamos de continuar a ler Novas Cartas Portuguesas 50 anos”, ela [Mariana] “surge transmutada em diversos nomes próprios como Maria, Ana, Joana ou Mónica” (Silva, 2023: 118), o que favorece a fragmentação. Contudo, estas mulheres que ganham uma vida própria e distinta na obra, não existem fora de um coletivo feminino, sendo todas elas “vítimas do espartilho social e político, da dominação masculina, reprimidas pelos usos, pelos costumes, mas também vítimas do próprio amor” (*ibidem*). Este amor não é só o conjugal, mas o maternal, paternal, filial, entre outros, porque, como nos dizem as próprias autoras de *Novas Cartas*, ninguém nos magoa como a nossa família: “quem nos tolhe o passo são aqueles que nos amam” (Barreno, Horta & Costa, 2010: 38). As mulheres são, desse modo, sujeitas a uma dupla violência, a externa e a interna, sendo que a primeira influencia sempre a segunda: elas são vítimas da violência dos pais e maridos que por sua vez são vítimas de uma outra violência, a da guerra colonial. Não legitimando de todo a agressão masculina, tal ajuda a compreendê-la – os maridos voltam a casa transtornados, traumatizados, e (talvez ainda mais) violentos, reforçando a ideia de que “violência gera mais violência e de que tanto a guerra colonial como as perseguições da polícia do regime contribuíram para o adensar” (Conceição Silva, 2023: 120). Neste sentido, talvez todos os homens da obra sejam Todos os Homens também, e todos eles também vindos de José, nome que carrega também o seu simbolismo: “Zé Maria; Zé Maria também o que tu pões em África, escrevendo ao amigo, o da noiva perdida. Três séculos de intervalo não é nada, aí estão eles, as palavras juntam-nos, são os mesmos” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 287).

Reconstruir a linhagem a partir dos fragmentos

Posto tudo isto, são muitos os argumentos que se poderiam levantar contra uma tentativa de tornar mais linear e convencional aquilo que é uma fragmentação propositada das linhagens; contra o esforço de encontrar naquilo que é um símbolo, personagens; e ver

³⁷ Como mencionado anteriormente, a figura real de Mariana Alcoforado é transformada em personagem, e com isso ganha uma corporalidade, complexidade e vida que não tinha; ganha uma vida e parentes, amores e desgostos. Mas, para além de ser “expandida”, Mariana também é dividida em muitas outras, acabando por ser “a avó” das outras personagens criadas pelas autoras da obra.

naquilo que é uma genealogia universal das mulheres, uma genealogia familiar, concreta dentro da obra, entre as várias mulheres que surgem. Para além de, como mencionado, todas elas terem nomes provenientes da mesma origem, há também um emaranhar das suas palavras; como nota Mafra, “elas têm suas vozes misturadas, formando um grande coro, que se ergue numa mensagem de liberdade. É nessa interlocução que as narradoras/escritoras anseiam por se juntar a outras mulheres, agora leitoras, através do exercício da escrita. Dessa forma, fundem-se numa unidade tempo-espaço” (Mafra, 2007, 46). Daí resulta um conjunto de personagens criadas que se tornam descendentes da Mariana Alcoforado original e dos seus círculos familiares e sociais, o que resulta numa espécie de tapeçaria bem entrançada, mas cujo padrão se vai metamorfoseando (Encyclopedia.com, 2017). As próprias autoras o confessam, acerca das mulheres que povoam a obra:

“[...] faltou seguirmos o traço até ao fim, o desenho todo das personagens, e as suas raízes, podres ou não e os seus tentáculos, as suas ondas que se espalham a toda a volta, nos outros, nas coisas, no passado, no futuro – o pai capaz de violar e banir a filha, sossegado, onde se talhou, até onde vai chegar? Está de certeza na guerra, na exploração, mas até onde irá, que novas guerras poderá ainda inventar? Nunca poderíamos seguir o desenho todo das personagens, das situações, até ao fim”. (Barreno/Horta/Costa, 2010: 287)

Entendendo, também, que não há compromisso com o realismo, e que o que mais importa é Mariana Alcoforado enquanto mote, mito, e símbolo de todas as mulheres e da repetição da sua história, atravessando o tempo e o espaço, fundidas umas nas outras, pretendo reconhecer a importância de as tentar individualizar. Mesmo que a sua presença seja por vezes tão fugaz e etérea que mal pode ser capturada, elas existem. E se *As Novas Cartas Portuguesas* são uma obra sobre as mulheres, sobre a família, sobre tudo o que isso carrega, então pouco importa a existência real ou não (ainda assim, ficcional, claro, mas como mulheres fictícias independentes, mais do que símbolo ou reflexo de Mariana), interessando mais saber que mães geraram estas filhas e que filhas geraram outras. Sem elas, não havia mundo, mas também não havia *Novas Cartas*. E é precisamente isso que se procurou fazer aqui; na genealogia das mulheres que são todas uma e todas nós, encontrar as suas genealogias familiares para as descobrir lá no meio delas, filhas e filhos nos braços, a história toda à sua volta.

As dificuldades em fazê-lo derivaram, essencialmente de dois aspetos particulares da obra. Em primeiro lugar, como já mencionado, foi complexo distinguir e individualizar as personagens, saber se as podíamos considerar como pessoas cabais neste mundo fictício, ou se eram apenas um espectro de Mariana ou das autoras. A exceção recai talvez sobre a família Alcoforado, sobre a qual temos informação mais substancial: sabemos que Maria, irmã de Mariana Alcoforado, se casou com dote graças ao dinheiro poupado pela ida desta para o convento onde sofreria e mirraria durante o resto da sua vida. Sabemos também que mais tarde, o seu cunhado, o Conde de C., fará ele próprio uma tentativa de a seduzir. Mais; descobrimos que, na verdade, Mariana é filha bastarda, resultado de uma relação extraconjugal da sua mãe, Dona Maria das Dores, o que pode ajudar a explicar a complicada relação entre as duas, o desprezo latente nas cartas que trocam, e a revolta do pai biológico (que Mariana desconhece), em não poder ver a filha (“Carta encontrada num envelope lacrado entre os papéis de D. Maria das Dores Alcoforado”, pp. 183-185). Contudo, de todos os nomes de mulher citados em *Novas Cartas Portuguesas*, vinte, como supramencionado, nem para todas temos informação ou continuidade, por vezes elas são apenas um nome, um fragmento. Outras mulheres, com o nome igual a outras ainda, confundem-nos por não sabermos se são as mesmas ou homónimas de outra década ou século, revivendo tudo da mesma forma.

São valiosas, portanto, todas as tentativas de nomear as mulheres das *Novas Cartas*, ainda que nunca se o possa fazer com certezas, dada a ficcionalidade, contra-linearidade e natureza múltipla da obra, como afirma Maria de Lurdes Pintasilgo, no “Prefácio (leitura longa e descuidada)” da edição anotada das *Novas Cartas Portuguesas* (2010):

“Realidade ou ficção, Maria Ana, a mulher do emigrante António, a carregar o peso dos cuidados pelos filhos e a envelhecer de trabalhos e solidão? Ou Mariana, a braços com a ignorância do seu corpo e violada pelo pai? Ou Maria, a mulher a dias que se desculpa de existir? Ou Mariana, a rapariga de aldeia tornada prostituta para alimentar a filha? Ficção ou realidade, Maria, a mãe de Mariana Alcoforado, escondendo em sua hipócrita austeridade a desordem dos sentidos e o adultério consentido? Ou sua sobrinha Mariana em quem revive a vingança e o ódio de Mariana Alcoforado como se seus fossem (e o são por condição de mulher)? Ou D. Maria Ana, a descendente directa desta última, vivendo amargamente uma vida que as convenções da época lhe revelam sem sentido? Ou Maria, fugida de casa em

estranheza e rebeldia de mulher que o marido persegue de tanto a querer proteger? Ou Mariana que acaba por se suicidar em 1971? (Quem quisestes vós matar, ó 3 Marias no ano mesmo em que escrevíeis? A lembrança de Mariana ou as Marianas que são as mulheres presas de si mesmas e dos outros?)”. (Pintasilgo, 2010, xxxiv-xxxv)

Junto a Mariana e suas descendentes, ou vindas delas (impossível dizer), temos ainda outras; a sua amiga próxima, Joana de Vasconcelos, também ela infeliz no casamento; Mónica, que, tendo-se envolvido com o primo de Mariana, José Maria Pereira Alcoforado, sem o amar, acaba por o conduzir ao desespero e ao suicídio; temos a Maria Adélia, do Carvalho mas educada em Beja; a Mariana casada com um escriturário em África; Maria e Ana que são irmãs, uma casada e outra não; a Mariana que pede à mãe que fique com a sobrinha, Ana, depois da mãe da criança (sua cunhada) ter aparentemente enlouquecido; a Mariana A. levada para ser internada pelos sogros; a Mariana universitária que vive em Lisboa e está noiva de António, em parte incerta.

No entanto, para que a análise fosse possível teve de se considerar que todas as mulheres que encontrávamos eram personagens, mesmo que depois não fossem passíveis de serem analisadas e de serem colocadas na mesma árvore genealógica, parte de uma mesma família descendente de Mariana Alcoforado, porque de facto provêm de tempos e lugares muito distantes. Também isto é incerto – talvez sejam até, de facto, todas descendentes “concretas” de Mariana, mas o fio se tenha quebrado algures, impedindo-nos de as rastrear até ela. Aqui, surge o segundo grande desafio: o de estabelecer linhagens matrilineares, dificuldade que é intencional, construída pelas autoras, para quem o importante era uma genealogia geral de *todas as mulheres*. Existe a tentativa de contrariar a patrilinearidade, expressa desde logo por D. Maria Ana, descendente da sobrinha de Mariana Alcoforado: “Se homens constituíssem famílias e linhagens para se garantirem descendência de nomes e de propriedades, não será lógico que as mulheres utilizem sua descendência sem nome nem propriedade para perpetuar o escândalo e o inaceitável?” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 139). Contudo, a alternativa à linhagem patrilinear e patriarcal não se estabelece, ao contrário do que poderia ser expectável, através de uma matrilinearidade, o que explica, desde logo, um certo “apagamento” da relação mãe-filha na obra, o que contribuiu, naturalmente, para a dificuldade desta parte do estudo. Por outro lado, a alternativa surge nas relações entre tia e sobrinha, numa espécie de contra-linhagem e temporalidade alternativas; assim, nas relações

estabelecidas na obra (particularmente na família de Mariana – mas não só – são as sobrinhas e as tias que sobressaem). Como afirma Hilary Owen, em “Filhas de Antígona no país das três Marias? Uma questão de gênero e genealogia”, “[a]ssim, as sobrinhas, as sobrinhas-netas e as sobrinhas-bisnetas de Mariana tornam-se comentadoras do legado histórico dela, bem como das suas próprias épocas históricas, numa série de afirmações tangentes e desconstrutivas” (Owen, 2012: 30-31).

Conseguimos compreender, naturalmente, que esta atitude das Três Marias é um ato, também, de revolta, de contradição radical de, e recuperando Owen, “uma ideologia de um maternalismo obrigatório e essencialista, que o próprio Estado Novo incorporava como elemento primordial dos seus discursos oficiais referentes à família e ao Estado” (Owen, 2012: 32-33). Neste seguimento, as autoras parecem questionar-se como, depois da destruição das relações das mães-filhas no contexto dos sistemas patrilineares, seria possível restabelecer este relacionamento “como uma fonte única de poder cultural feminocêntrico” (Owen, 2012: 29). Parecem fazê-lo ao rastrearem “a história da opressão das mulheres até à sua origem, a identificar a causa “raiz” e o momento preciso, implicando que houve um momento histórico a nível mundial em que o patriarcado derrotou o matriarcado” (*ibidem*). Talvez assim, depois de expor a contaminação das relações mães-filhas pelo patriarcado, se pudessem restabelecer novas linhagens verdadeiramente matrilineares e voluntárias – uma ideia que se alinha com a “defesa” do *mothering* versus *motherhood*, como discutido no Capítulo I.

No entanto, reconhecendo a violência da maternidade patriarcal, salazarista e compulsória, mantemos a importância de tentar rastrear as relações entre mães e filhas, precisamente por considerarmos que, e aqui em particular, a herança passada entre umas e outras não pode ser senão ser de violência e trauma, e por acreditarmos que a problemática das linhagens femininas deve ser analisada, e não evitada, para só assim se entender o que significam e porque carregam tanto. De certo modo, fazemos, assim, o movimento contrário e talvez simultaneamente paralelo às Três Marias: vamos iluminar as mães e filhas da obra, respondendo, de certo modo, à questão que elas próprias colocam — “A que mãe fugimos? Que mãe nos fugiu?” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 102). Ainda que as autoras nos digam “[...] eis que nos fizemos de todas mãe e filha e irmãs [...]” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 96), tapando o buraco da orfandade feminina, não nos parece suficiente; talvez importe mesmo encontrar todas as outras mães, as fugidas e as de quem se fugiu.

Matrilineagens em Novas Cartas Portuguesas

As genealogias que se seguem representam as linhagens familiares que conseguimos reconstruir, procurando deslindar ligações entre os membros identificáveis na obra. A par do núcleo familiar principal, que se inicia com Maria das Dores Alcoforado, mãe de Mariana Alcoforado, encontramos outros núcleos mais pequenos, mais ou menos constituídos, sendo que, em alguns casos, encontramos apenas duas personagens ligadas entre elas. Considerando o tema da dissertação, foram tomados em conta apenas os pares mães/filhas sobre os quais encontramos informação suficiente para refletir sobre maternidade e filhandade. Em alguns casos, conseguimos inserir esses pares de mães/filhas em árvores genealógicas mais alargadas; em outros, tivemos de considerar as personagens de forma isolada; e, por último, tivemos de eliminar da análise as mulheres (com filhas ou não) que, apesar de referidas na obra e inegavelmente importantes para uma reflexão sobre a violência e terror a que estão sujeitas sob o patriarcado e, em específico, durante o Estado Novo, não ostentam relação com outras personagens ou não existe na obra mais informações sobre elas.

Em primeiro lugar, de modo a entender o quão presentes mães e filhas estavam na obra, foi feita uma pesquisa do número de vezes que cada um dos termos surgia; de seguida, surgiu a necessidade de refinar os resultados: muitas vezes, os termos eram usados com outro propósito, não se referindo propriamente às mães e filhas da obra, pelo que os excluimos. Além disso, não nos interessava tanto, para os propósitos desta dissertação, as referências, não a personagens fictícias tidas como mães, mas a considerações das Três Marias, enquanto autoras, sobre mães (tanto no âmbito da maternidade biológica como literária). Procedeu-se, então, à identificação de todas as personagens que ocupavam os papéis desejados – mães e filhas – e ao estabelecimento de linhas entre si, através das cartas e das referências que cada uma contém. Para esse fim, houve que mapear constituições familiares, tentando perceber, por um lado, se uma personagem que surgia num certo local poderia ser uma outra, e, por outro, se estava ligada através de laços de família a outras, o que passou também por identificar os pares amorosos e outros familiares destas mulheres, pois muitas vezes foi através da correspondência com eles que tivemos acesso não só à situação que a mulher vivia, mas à informação sobre possíveis descendências.

A partir daqui, foram construídos três grupos de árvores genealógicas: 1) Matrilineagem de Mariana Alcoforado; 2) Outras matrilineagens; 3) Fragmentos de matrilineagens. Para cada um destes grupos, foi elaborado um diagrama de árvore

genealógica, de modo a facilitar o entendimento das ligações, cruzamentos, e interpretações sobre as personagens. Todos os diagramas seguem a mesma lógica de legenda: a amarelo, estão todas as personagens femininas que conseguimos identificar como parte de uma linha genealógica; a verde, todas as personagens masculinas identificadas; e, por fim, a cinzento, aquelas que sabemos que existiram, mas são uma lacuna, não havendo identificação concreta e/ou informação sobre as mesmas. Estes diagramas são, importa dizer, o resultado de um trabalho de esquematização e refinamento das personagens, assim como de estabelecimento de correspondências entre algumas personagens, percebendo que algumas das mulheres e dos homens são os mesmos em situações ou tempos cronológicos diferentes (em momentos mais ou menos avançados da sua vida).

Para facilitar a análise, esta será separada em três momentos diferentes, sendo que cada um deles se focará nas relações identificadas em cada um dos grupos de famílias supramencionados. Para cada uma destas linhagens, existe, para além das árvores genealógicas, que facilitam um olhar mais global sobre a família a ser estudada³⁸, um resultado posterior – uma tabela de análise³⁹, na qual se incluíram as personagens femininas identificadas como independentes e tendo uma narrativa própria, e, sempre que essa informação foi encontrada, a sua respetiva mãe e filha(s). As explicações contidas na tabela ilustram que esta é um esforço de desconstrução do grande grupo de Marias, Marianas, Anas, Anas Marias e outras – é uma esquematização que procura já vincular algumas personagens entre si, percebendo que algumas das mulheres são a mesma em situações ou momentos distintos, como anteriormente mencionado. Há certas personagens, que, surgindo em cartas distintas, mais facilmente identificámos como sendo a mesma mulher, mas em momentos ou contextos distintos. Por exemplo, Mariana A., internada contra a sua vontade pelos seus sogros, casada com um António que estaria em África, com uma má relação com a mãe (Barreno/Horta/Costa, 2010: 147-149), entendeu-se como podendo ser a mesma que, antes de esse internamento, recusa ver a sua mãe e lhe diz: “Ao meu filho serei eu que hei-de criar e não tu, nem como tu a mim me criaste, assim o espero fazer sem conselhos teus” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 119); consequentemente, assumimos também que é a mesma

³⁸ Todos estes diagramas e tabelas estarão disponíveis nos Anexos (Anexos I, II e III) desta dissertação, acompanhados por um link que conduz o leitor às árvores genealógicas em formato PDF e descarregável. Dada a dimensão de alguns dos diagramas, considerou-se importante disponibilizá-los também dessa forma, para que seja mais fácil a sua leitura e interpretação.

³⁹ Todas as tabelas de análise estão também disponíveis nos Anexos, juntamente com os diagramas.

que, mais tarde, culpa António e sua própria mãe por lhe terem tirado o filho (Barreno/Horta/Costa, 2010: 212-213). Em outros casos, a sobreposição de personagens ou a ligação entre elas não era tão óbvia, pelo que se teve de partir de uma análise mais dedutiva e mais interpretativa (embora todas o sejam, especialmente tendo em conta os caminhos de leitura múltiplos proporcionados pelas *Novas Cartas*). Ressalta-se, assim, a consciência de que nenhuma destas conexões ou identificações pode ser objetivamente provada, e que, possivelmente, muitas outras, totalmente diferentes, poderiam ser feitas por oposição. No entanto, as árvores genealógicas traçadas, assim como as tabelas, resultam de um significativo esforço interpretativo que procura salientar, mais do que a exatidão sobre personagens, as relações (femininas) que foi possível traçar. Importa não esquecer que não se pode comprovar a veracidade de nenhuma destas associações; não podemos assegurar que certas mulheres são uma a mesma personagem (até porque não existe um compromisso com a realidade; todas elas são fictícias). As autoras, mantendo-se sempre fiéis ao seu objetivo principal da obra – mostrar como a história de uma mulher é a história de muitas outras mulheres, numa opressão que atravessa os tempos mesmo mudando as circunstâncias – criam uma tal proximidade entre as histórias que nos fazem crer que se trata da mesma personagem, ainda que cronologicamente tal não seja possível.

A matrilinhagem de Mariana Alcoforado

Observando a tabela explicativa das ligações entre os Alcoforado (Anexo I), vemos que, nesta família, o único par de mães/filhas “completos” que poderemos analisar é o de D. Maria das Dores Alcoforado e Mariana Alcoforado. Sobre a outra filha desta figura materna, Maria Alcoforado, não temos informação concreta; o mesmo acontece na geração seguinte, em que Mariana Alcoforado (filha de Maria A. e sobrinha de Mariana A.) apenas se dirige à tia e não à mãe. Depois, a linha genealógica é interrompida por quatro gerações sobre as quais não temos qualquer informação, o que se alinha com o que nos diz a primeira descendente depois dessa lacuna: que as anteriores haviam sido apenas “decorativas, absorventes” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 141). Em relação a Ana Maria (1940) não temos informação sobre a sua relação com a mãe, que seria, por sua vez, uma sobrinha de D. Maria Ana, cujo nome também se desconhece. Tal não significa, naturalmente, que estas não sejam importantes para compreender questões sobre as instituições de *maternidade* e *filhandade*, até porque algumas das personagens recusaram ser mães, outras parecem ignorá-las, e

outras ainda parecem ter uma visão negativa sobre a maternidade. As relações mães-filha em Novas Cartas são marcadas pela rutura, inexistência e tensão, o que é tão relevante para se refletir sobre maternidades e filhandades como se tivéssemos uma presença muito acentuada destas figuras (a ausência também é uma presença).

A primeira vez que encontramos informação mais concreta sobre a relação de Mariana Alcoforado com a progenitora é na “Carta de Mariana Alcoforado a sua Mãe” (Barreno/Costa/Horta: 2010: 53). O tom ácido e descrente com que inicia a carta – “Não vos podendo ver mais nesse martírio inventado de desgosto e dúvida por mim, vos escrevo logo após vossa partida” – contrasta com o respeitoso vocativo – “Senhora Minha Mãe” – e com a ironia da despedida – “Beijo-vos a mão, Senhora Minha Mãe, como prova de grande consideração” (*ibidem*). O objetivo de Mariana com o escrito é demonstrar o desprezo que sente pela mãe, assim como a distância quase palpável entre elas. Estes sentimentos são visíveis, poder-se-á dizer, não só na narrativa, mas na forma. Em primeiro lugar, e em outras cartas, rejeita escrever na língua materna (o português) quando se corresponde com o apaixonado, como se o desligamento da figura maternal se fizesse também por aí, e, simbolicamente, escrever noutra língua que não a materna fosse também apagar a língua mãe.⁴⁰ Numa lógica semelhante, Mariana procura, poder-se-á dizer, interromper a linhagem entre si e a mãe e apagar todo o legado intergeracional que lhe pode ter transmitido: “nada do que é vosso me importa, nem pensamentos, nem costumes” (*ibidem*).

Mariana continua a narrar o corte entre ela e a mãe, tal como a negligência e abandono sentidos, que, mesmo quando não mencionados diretamente, parecem permear todas as suas palavras. Mariana exhibe uma constante mudança de posição, aludindo à sua posição ambígua dentro da filhandade. Assim, a par da crença de que a mãe retira alegria e prazer do seu sofrimento, há também uma perspetiva de puro desânimo – sintamo-la a deixar cair as mãos sobre o corpo, quando admite que não poderia escapar nunca deste destino, já

⁴⁰ Falamos, aqui, por um lado, da língua materna, a primeira que aprendemos e que nos é, normalmente, ensinada pela mãe, que ocupa o papel central na passagem de conhecimento e linguagem. Assim, pode dizer-se que Mariana recusa escrever em português por esta ser a língua materna (primeiro idioma) mas também por ser a língua da *mãe*, estabelecendo-se uma associação muito literal entre a língua materna e a figura maternal. Por outro, a rutura com a língua materna pode levar a um afastamento da língua mãe, como perspetivada por Le Guin. Se a língua mãe é aquela que nascemos e crescemos a ouvir, e que as mães aprenderam com as suas mães para depois ensinarem aos filhos (Le Guin, 2018: para. 12), então um afastamento desta seria também uma rutura com a mãe, e uma tentativa quase de recuo aos anos pré-fala, para aprender uma nova língua que não viesse da progenitora.

que este começou a ser formado ainda em pequena: posta desde menina em sossego e recato até o hábito lhe cobrir o corpo no convento onde mãe e pai a colocaram em clausura, em troca de um dote para a irmã poder casar. Além disso, não deixa de ser perceptível, em alguns momentos, uma certa admissão de similitude entre as duas, através de um reconhecimento de um triste destino partilhado entre elas, o da incompletude (talvez por serem mulheres ou por serem família): “Que mulher vós nunca fostes nem eu jamais o serei...” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 52). Mariana aponta ainda para a ideia de um fosso incontornável aberto entre as duas: “Pouco vos escondo e em nada vós me entendeis” (*ibidem*), aludindo a uma incompreensão mútua, independentemente das tentativas de partilha (“pouco vos escondo”). Se recordarmos Lawler, cujos contributos discutimos em mais detalhe no capítulo anterior, torna-se visível aquilo que a autora refere com uma distância brutal e radical entre o que é ser mãe e ser filha, mesmo quando a filha se torna adulta; relembremos também Kristeva, que afirma que, após o corte do cordão umbilical, um abismo se abre entre corpo da mulher e o corpo do bebé dentro dele, e que, com essa separação, nasce “uma nova pessoa”, que, sendo agora distinta da mãe, se torna inacessível para ela, e vice-versa (Kristeva & Goldhammer, 1985: 145)

Curiosamente, esta problemática da relação entre mãe e filha parece a mais prevalente de todas em *Novas Cartas Portuguesas*. Enquanto, como veremos no Capítulo III, as mulheres entrevistadas referem uma multiplicidade muito maior de pontos de tensão das suas maternidades e filhandades, e reconhecem outros obstáculos e traumas que travam a conexão matrilinear, em *Novas Cartas* parece-nos que os papéis de mãe e filha, e as relações entre ambas são profundamente marcados por um trauma biológico, corporal, carnal. Com isto, não se pretende afirmar de modo algum que há mais complexidade nas maternidades e filhandades contemporâneas, mas sim que a origem e destruição destas é distinta e mais diversa do que em *Novas Cartas*, o que é perfeitamente compreensível tendo em conta o momento em que as Barreno, Horta e Costa, tal como Rich, escreviam: um tempo histórico de revolta contra o patriarcado e de tentativa de destruição das suas dinâmicas de poder, especialmente na célula familiar (reproduzidas e repetidas na relação mãe-filha). Deste modo, compreende-se que um dos grandes pontos de tensão fosse a própria vivência da maternidade (compulsória, controlada, violentada), o que depois se refletia nas relações estabelecidas com as descendentes.

Na obra, estas mulheres parecem muito mais convictas de que o abismo entre mãe e filha e as cruces da maternidade e filhandade, são internas, perinatais, até, observando-se por isso uma grande centralidade da ideia do útero que primeiro acolheu, e da mãe que depois rejeitou, do trauma que passa pelas entranhas, da gestação como início (e, poder-se-á dizer, fim) de tudo entre estas mães e filhas. Assim, parece-nos que os contributos mais relevantes para considerar a formação destas matrinhagens são os de Nancy Chodorow, para quem a relação mãe-filha, a transmissão intergeracional e, necessariamente, a transmissão de trauma, começam ainda na gestação. Ainda que reconheça todos os fatores sociais que vão depois impactar a relação, o foco de Chodorow é nos processos internos, intrapsíquicos entre mãe e filha, que começam ainda no útero, e que, embora possam dar-se por terminados no momento do parto, situam e marcam já o nascimento da filha (esta já nasce influenciada pelo que se criou internamente) e a relação entre progenitora e descendente: “[...] women create and recreate this relationship internally. It is a cyclical process that I break into at the daughter’s birth, but developmental outcomes in the mother already situate that birth and subsequent development and give it characteristic features”. (Chodorow, 1999: vii)

Uma das consequências deste desenvolvimento de mães e filhas intrauterino seria a dificuldade, após o nascimento, de afirmação da subjetividade da filha, que, sendo já concebida “aninhada” (para usar o termo de Bueskens) na relação entre mãe-filha, e não como filha unicamente, não se consegue individualizar. Além disso, Chodorow menciona também que a mãe (que já foi filha) se reproduz dentro da subjetividade da descendente, que ficaria, de certo modo, destinada a reproduzir a mãe. É compreensível que esta confluência de identidades que depois termina com um momento abrupto, leve a um estrangulamento das relações mãe-filha, marcado muito também pela “dívida simbólica” apontada por Rosamaria Carneiro, para quem o nascimento da filha não acontece sem uma certa morte da mãe (ver Carneiro, 2020).

Estes contributos teóricos ajudam-nos, então, a entender a tensão central entre mães e filhas em *Novas Cartas*. Tal é visível, por exemplo, quando Mariana se questiona “Que mal vos fiz nascendo? É como se a vossas entranhas tivesse sido obrigada e me gerásseis de culpa, quem sabe... e bem contrariada, por certo” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 53). Uma ideia semelhante havia já surgido em “Cantiga de Mariana Alcoforado a Sua Mãe”, na qual também está presente esta imagem de um afastamento que vem desde o ventre, de umas entranhas que recusam outras, de dois corpos que convivem dentro do mesmo, um gerando o outro,

um comendo o outro; Mariana di-lo: “Senhora Mãe eu me sei/em vosso ventre/gerada [...] vossas entranhas gastei nelas entrando enganada” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 46). A maternidade e filhandade são postas de forma muito orgânica e crua aqui: como se a própria biologia da mulher, preparada para gerar fetos, se contorcesse já sabendo não querer, não conseguir, não entender aquela filha que viria, como se a dificuldade da instituição da maternidade fosse conhecida desde cedo pelas entranhas da mãe, que em vez de enriquecidas, ou aumentadas (dois corpos num), seriam “gastas”, corroídas (talvez por se tratar, em grande parte das vezes, de uma maternidade compulsória).

Na mesma lógica, Mariana retrata bem a ausência de correspondência entre ter-se um filho e ser-se mãe, através da imagem de um útero que mesmo carregando uma filha se sente vazio, esvaziado – “o ventre vendo crescer/sem te sentires habitada” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 47) – uma mulher, podemos imaginar, à espera de que o parto a faça ser mãe, sabendo também que tal não acontecerá. Num outro texto, “Intimidade”, esta ideia é retomada, como se tanto mãe – Maria das Dores Alcoforado – e filha – Mariana Alcoforado – se tivessem repellido mutuamente do corpo uma da outra. A passagem que alude ao nascimento de Mariana implica que esta teria sido gerada do sangue que podia ser descartado – o sangue menstrual: “Tua ou minha colcha antiga [...] Que tua mãe ta tirou. E a ti de dentro dela, *gerada no seu menstuo*” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 110, *italico meu*). Não é indiferente esta escolha de palavras – ao ser *gerada no menstuo*, e sendo que esse sangue é, para a mulher, normalmente o indicador da não-gravidez, Mariana nasce já num lugar de ausência, de descartabilidade; é fruto de uma gestação que no fundo não o é (pois a menstruação a anularia). Simbolicamente, é como se Maria das Dores Alcoforado tivesse tido uma filha sem a ter, tivesse visto o útero a crescer, mas ninguém o habitasse, como se referia acima. Mas, como dizia, a relação de exclusão é mútua; Maria das Dores tira de dentro de ela algo que também não queria permanecer: “Cansada tu de estares nela” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 110). Se o sangue, o útero, o interior destas mulheres parece ser tão decisivo para a relação entre as duas, se é nele que se começam a formar mães e filhas, que dizer então do sangue perdido do aborto, do sangue que não corre dentro de ninguém, não alimenta ninguém, significa apenas a perda e o luto?

Sabemos que Mariana Alcoforado engravidou do cavaleiro e por ele foi desprezada – “Que me disseste tu, cavaleiro, quando eu te disse estar grávida de ti? Que mulher importuna, pensaste, e disseste-me ‘deixai-vos de imaginações, senhora, que não é por elas que me

prendeis''' (Barreno/Horta/Costa, 2010: 123) – acabando por abortar, quando mais tarde, Mariana sobrinha, lhe endereça uma carta em nome da tia. Nela, escreve: “nada disto está previsto nas vossas lutas nobres, que sangue de aborto não é sangue vertido pelo rei, é sempre vertido contra vós todos” (Barreno/Horta/Costa, 2010: *ibidem*). Estas passagens ilustram, de forma mais direta, a forma como o cavaleiro de Chamilly desprezou Mariana, mas encerram um simbolismo maior. Tal como Mariana sobrinha indicia, estes filhos e filhas que nunca nascem, este sangue que escorre da mulher e que ela tanta vezes tem de limpar sozinha, como foi o caso, é sangue contra todos estes homens, sangue que consideram menos nobre, sangue que geraram também, mas no qual não veem mais do que um fim sujo. A menção ao sangue nas duas ocasiões (nas páginas 110 e 123), para além, claro, do objetivo de falar e destacar aquele que é o sangue tabu, o sangue que corre em privado, de que só falam as mulheres, também contribui para a composição da imagem da relação entre Maria das Dores e Mariana: Mariana quase não nasce, poder-se-á dizer – é gerada do sangue de menstruo – assim, Mariana quase não é filha, Maria das Dores quase não é mãe. Mas mais tarde, também o sangue surge para definir aquilo que poderia ter sido a descendência de Mariana – assim, Mariana quase é mãe, mas não o chega a ser. Ficamos, poder-se-á dizer, com duas filhas e duas mães que nunca o são completamente; é fácil entender que estas “incompletudes” biológicas, de gestações que quase não aconteceram ou não ocorreram de todo, são depois transportadas para as incompletudes da sua relação – a gestação que se completou não levou, então, a mães e filhas.

Para além das passagens já mencionadas, também outras reiteram esta relação turbulenta, nomeadamente quando Mariana escreve à sua confidente D. Joana de Vasconcelos sobre a frieza e o ódio que sente emanarem da mãe contra si:

“Cheguei a pensar que convencerias meus pais, que levarias minha mãe a condoer-se da minha sorte; mas nada nem ninguém consegue dessa mulher outra coisa que não seja a frieza, o disfarce, o cálculo; apenas perante minha irmã se modifica, se adoça quase, se esquece de si própria. Quando me vem ver, os seus olhos apavoram-me pela maneira como me fitam. Sonharei eu, Joana, ao sentir o ódio trespassar-me as carnes quando minha mãe me fita?” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 145)

No entanto, a carta continua e Mariana parece mudar de tom, expressando de novo incompreensão e quase lamento pela falta de figura materna, também ela vendo que, a maior punição desta vida para Maria das Dores parece ter sido ter uma filha: “Mas porque me odeia ela e me castiga sem se apiedar de minha inocência e dor; porque não me diz ela, por fim, que mal lhe fiz nascendo?” (*ibidem*). Mariana também não esconde o desprezo que sente em ver o tratamento diferenciado que a irmã recebe, e também aí ela própria encarna o que lhe sempre lhe disseram, e deixa escapar o violento legado do patriarcado: “Pois que case Maria e tenha filhos... coitada, para nada de outro deve servir minha irmã senão para estar prenha...” (*ibidem*). A relação de Maria das Dores com as duas filhas é também evidenciada na “Carta enviada a Mariana Alcoforado, por sua ama Maria”, na qual a senhora que criou Mariana revela também aspetos importantes sobre a ligação mãe/filha: desde logo, Maria refere ter sido ela a dar “os [seus] leites” a Mariana em bebé (Barreno/Horta/Costa, 2010: 181). Tal pode ter ocorrido por uma multiplicidade de fatores, desde logo pela incapacidade ou a escolha de assim fazer e, mais provavelmente, pelo facto de nas classes nobres muitas mães não amamentarem, deixando para as amas esse trabalho. Contudo, no contexto desta carta, o facto de Maria das Dores não ter dado “o seu leite” a Mariana remete, de forma mais evidente, ainda que de modo implícito, para o afastamento entre as duas desde o nascimento. Apesar de Maria revelar ter pena da patroa, confessa que, ao tentar falar-lhe de Mariana, nada mais recebeu senão o tratamento de quem tem “duro coração”: “[...] mandou-me calar com a sua voz antiga, uma voz de pedra, uma voz de gelo e de pedra igual à que tinha nos olhos quando então me fitou, branca como a cal, os dentes cerrados. Deus me valha, que até pareciam de raiva aqueles modos!” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 182).

Olhando agora para a árvore genealógica Alcoforado, torna-se difícil continuar a traçar a linhagem e as suas características, já que não temos informações concretas sobre a relação de Maria Alcoforado com a mãe (D. Maria das Dores), para além das referências já feitas ao tratamento preferencial e carinhoso que receberia, nem dados concretos sobre a ligação de Mariana, sobrinha de Mariana Alcoforado à sua mãe ou a existência de possível descendência. Quatro gerações incógnitas, das quais nada conhecemos interpõem-se entre a sobrinha de Mariana e D. Maria Ana, uma descende que só conseguimos posicionar na linhagem através da sua afirmação: “entre Mariana sobrinha e eu, vieram quatro gerações decorativas, absorventes” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 141). A sua carta, “Extractos do diário de D. Maria Ana, descendente directa de D. Mariana sobrinha de D. Mariana Alcoforado, e nascida por

volta de 1800”, é escrita num tom de revolta, causada pela imutabilidade da situação da mulher em Portugal. Começa por dizer que nos tempos de “tia Mariana”, as mulheres se ocupavam-se de tarefas tidas como femininas e domésticas - “bordavam ou teciam ou fiavam ou cozinhavam” -, submetiam-se às vontades dos companheiros - “sujeitavam-se aos direitos de seus maridos” - sofriam com abortos e gestações, morriam enquanto punham os filhos no mundo ou viviam para cuidar deles toda a vida - “engravidavam, tinham abortos ou faziam-nos, tinham filhos, nados-mortos, nados-vivos, tratavam dos filhos, morriam de parto às vezes, em suas casas, com móveis, cadeiras, cortinados” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 140). Depois, e quase como se uma triste lengalenga se tratasse, a carta termina com D. Maria Ana dizendo:

“Já não tecem, já não fiam, talvez, porque se desenvolveram a indústria e o comércio; as mulheres bordam, cozinham, sujeitam-se aos direitos de seus maridos, engravidam, têm abortos ou fazem-nos, têm filhos, nados-mortos, nados-vivos, tratam dos filhos, morrem de parto, às vezes, em suas casas, onde apenas mudou o feitio dos móveis, das cadeiras e dos cortinados”. (*ibidem*)

Por vezes, é difícil compreender se a revolta de D. Maria Ana é contra o patriarcado ou contra as suas próprias ascendentes, ainda que as escolhas e os destinos destas sejam inevitavelmente limitados pelo sistema mencionado. Tal é particularmente evidente quando afirma: “Porque me chamo de rebento extemporâneo e filosófico desta linhagem feminina? Por despeito, por raiva, por impotência. Que fizemos nós todas? Nada. Mariana começou; Mariana veio afirmar seus direitos? Duvido. Mariana apenas rompeu a hipocrisia e dela se queixou”. (*ibidem*)

No caso de D. Maria Ana, torna-se impossível falar de mães e filhas. Não só ela não menciona quem seria a sua mãe, falando apenas na “tia Mariana”, como nega a existência de descendência: “Só me defino pela negativa; não bordo, não tenho filhos” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 142). É interessante o uso do “negativo”, a ideia de uma vida medida pela ausência, pelo que não aconteceu, uma vida que, seja por que razão for, só permite um registo negativo dos acontecimentos e conquistas - como alguém que, morrendo, mede, pela negativa, as festas de família em que já não estará, como alguém que queria ter filhos e não pode; são famílias, festas, bebés que não existem, são só um recorte fantasmagórico⁴¹. D. Maria Ana poderá não ter tido filhos por opção própria, por ser tão clara nessa rejeição da linha matrilinear e na afirmação de uma linha paralela de continuidade, ao

⁴¹ Também estas ausências são os fantasmas da obra, como será abordado mais à frente neste capítulo.

deixar o diário à sobrinha (Barreno/Horta/Costa, 2010: 142), mas não deixa de ser curioso o uso do termo, o vazio e tristeza que carrega: tudo o que ela é, é aquilo que não é, para sempre assim será definida – mulher sem marido, sem filhos, sem bordados.

Desta forma, ainda que D. Maria Ana não nos permita a análise de ligações mãe-filha, acaba por fazê-lo, usando os seus próprios termos, “pela negativa”, já que a sua carta aponta para importantes considerações sobre a maternidade. D. Maria Ana afirma, “a vida de uma mulher é toda como um parto; acto solitário e doloroso, escondido, arredado dos olhos de todos em nome do pudor” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 141), o que nos permite retornar à Introdução, onde falávamos da criação de mães e filhas como partos eternos, já que mães e filhas não se sagram como tal no momento do nascimento. No entanto, a passagem de D. Maria Ana enriquece ainda essa ideia, uma vez que não deu à luz, e, mesmo assim, considera que todas as vidas das mulheres são partos, e que, independentemente de existir um biológico ou não, a vida da mulher é sempre um longo esforço solitário e escondido de colocar algo no mundo. Tal também aponta para a questão de género – implicando que todas aquelas que se identifiquem como mulheres, tendo útero ou não, tenho filhos ou não, serão sempre afetadas pela maternidade, passarão sempre pelo duro parto que é ser mulher.⁴² Ainda falando do ventre e do parto, D. Maria Ana aponta para uma interessante reflexão. Começa por afirmar que todos os homens se julgam semideuses, “caídos de sua graça por obra da mulher”, numa referência clara ao mito de Adão e Eva, segundo o qual Adão, é expulso do paraíso (e, simbolicamente, todos os homens são-no também) – por culpa da gula e fraqueza de Eva. Tal está na origem da ideia da mulher como “perigosa” e “origem do pecado”, e levaria, então, os homens a verem as mulheres como as culpadas de todos os males que se seguiram. Contudo, todos os homens nascem de mulheres, e a redenção e o restabelecer do seu estatuto advém precisamente do facto de serem gerados pela imaculada Virgem Maria: “logo depois tiveram que se inventar redimidos através do ventre de nova mãe, essa santa, essa capaz de conhecer Deus no seu ventre e de no seu ventre incarnar o deus salvador, depois chamado o filho do homem” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 142).

A mulher, início de toda a desgraça do mundo, passa a ser, então, também a salvação dos homens (quando santa, pura, idealizada). Cabe então à mulher carregar no ventre aquele

⁴² Para mais [informações](#), consultar o Capítulo I, no qual já se tinha discutido a ideia de que, enquanto maternar (*mothering*) não é exclusivo das mães/mulheres, a maternidade (*motherhood*) afeta todas elas, tenham filhos ou não.

que será depois, ironicamente, chamado “o filho do homem”, que, criado à semelhança do seu pai, Deus, vai edificando o mundo. A mulher só continua a existir enquanto mãe, necessária para ensinar o homem a distinguir o bem do mal, a salvar-se continuamente, a continuar o seu engrandecimento: “vai chamando a mulher, então dizendo-lhe ‘mãe’, para que esta lhe nomeie o mal e o bem, e lho signifique, e tome em si o absurdo insuportável da ordem das coisas” (*ibidem*). A mulher não existe, então, na sua totalidade; é reduzida ao útero, órgão apenas necessário para acolher e produzir o homem. Mas mesmo enquanto reprodutora, é reduzida a uma “coisa”, parte do homem, e depositária de todo os males do mundo: “vai o homem fazendo o mundo sobre o ventre acolhedor e produtor da mulher, então dizendo-lhe ‘coisa de mim’, e posto na mulher o mal e o bem e o absurdo insuportável da ordem das coisas” (*ibidem*). Quando, por fim, terminada a construção dos seus mundos sob os corpos das mães, os homens olham e procuram pela “mulher”, veem o lugar ao seu lado vazio; esta, esgotada, desvalorizada, pisada, já não existe – a sua completude foi já destruída e engolida pelo homem e pelo mundo que ele construiu (o patriarcal).

Nesta mesma linha, a descendente conhecida de D. Maria Ana, Ana Maria, em *Extractos do diário de Ana Maria, descendente directa da sobrinha de D. Maria Ana, e nascida em 1940*, depois de enumerar todas as (apenas) aparentes mudanças ocorridas na sociedade entre o tempo de D. Maria Ana e o seu – que não seriam mais do que engodos para manter a mulher na mesma posição – retoma a consideração deste útero, esta imposição biológica, como uma maldição. Este útero, abrigo dos homens que o desconsideram, é, como descreve, tantas vezes destruído por abortos caseiros, é um útero que é culpado por ter filhos e por não os querer, um útero castigado pelo peso da gravidez e pela violência do aborto. Ana Maria questiona como é possível que, para além de todas as repressões sociais que caem sobre a mulher, esta tenha ainda de suportar a “angústia do seu destino biológico” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 205), remetendo para o que nos dizia D. Maria Ana, ao reforçar a ideia de que a mulher está condenada a um parto eterno, a criar os homens e a ser reduzida à capacidade reprodutora. Como se tal não fosse suficiente, parece indiciar Ana Maria, as mulheres geram o mundo e depois são engolidas por ele, e o seu útero e reprodução, afinal tão cruciais, são paradoxalmente ignorados, reprimidos e instrumentalizados, e a mulher fica sozinha no seu “drama” e “destino fatídico individual”, pois não há um reconhecimento real do seu trabalho reprodutivo (e produtivo): “sobre a mulher veio cair a angústia do seu destino biológico, feito drama seu e não mais experiência dramática da espécie” (*ibidem*).

Outras matrinhagens

É impossível olhar para as *Novas Cartas* e não ver tantas outras mulheres, mães e filhas, famílias, como mencionámos, que para além de sofrerem dos mesmos problemas que Mariana e suas descendentes, veem-se talvez ainda mais sozinhas e desamparadas, quase sempre pela sua condição socioeconómica e posição na sociedade: estas são as mulheres que servem as outras da linhagem anterior, as “fidalgas”, são as que limpam as casas das outras classes, que vivem no meio rural e se mudam para Lisboa procurando sobreviver. São mulheres em clausura, também, mas de um tipo diferente. Esta já não ocorre em conventos, já não é elegante ou plastificada como nobre, discreta, mas ocorre nas próprias casas, em clínicas psiquiátricas, em trabalhos precários, nas mãos violentas dos companheiros, nas ausências dos maridos, quase sempre em África na guerra colonial, o que cria mais uma clausura, a de esperar por eles, e acabar por os reencontrar ainda mais violentos. Deste modo, ainda que as linhagens que se seguem não sejam tão coesas ou elaboradas, e sobre muitas tenhamos informação escassa, estas acrescentam uma camada importante à análise, sobretudo por mostrarem o modo como a maternidade ou filhandade são influenciadas por outros elementos exteriores, como o *status*, a educação, a geografia e a classe social. Estas mulheres, quase todas do povo, são, mais do que as da linhagem Alcoforado (que, por ser cronologicamente muito anterior e distante pela classe social nobre que ocupava) aproximam-se mais do que seria a grande maioria das mulheres da época das Três Marias. Vemos assim relações manchadas, não só pela violência interna já latente nas relações familiares e, particularmente, entre mães e filhas, mas também pela violência externa, aqui ainda mais evidente, que tudo contamina. Estas mulheres, estando mais no mundo “real”, os seus corpos e vidas à disposição de uma sociedade patriarcal, um sistema ditatorial, e de todos os efeitos de um regime assente ao autoritarismo e conservadorismo, ilustram bem a interseção entre trauma coletivo e trauma individual, a absorção do primeiro que depois se transforma no segundo e é passado geracionalmente. Maria da Conceição Silva diz-nos:

“Aliás, as próprias mães sujeitam-se aos costumes, às leis discriminatórias e aos comportamentos impostos ao seu sexo, pactuando passivamente com as injustiças e com a segregação sexual – pois foram educadas para obedecer sem questionar –, repetindo e perpetuando modelos de conduta estereotipados às suas filhas, renovando um malfadado

destino de resignação e subserviência, votando-as a um papel secundário e a uma vida infeliz [...]”. (Conceição Silva, 2023: 120)

Ainda que a pressão e as demandas do patriarcado já fossem visíveis na relação de Maria das Dores e Mariana Alcoforado, estas tornam-se ainda mais evidentes nas linhagens femininas que veremos de seguida, até porque a presença dos homens se torna bastante mais avolumada, ocupando muito espaço nas suas cartas e nas suas vidas. Nesta compilação de “outras matrinhagens”, consideraram-se aquelas personagens entre as quais se conseguia estabelecer uma relação entre mãe e filha ou vice-versa, e sobre as quais havia informação mínima que permitisse analisá-las. Em alguns casos, esta é muito escassa, mas foi considerada, ainda assim, importante, para ilustrar certos aspetos relacionados com a constituição familiar. Entre todas, aquelas que conseguimos explorar em mais detalhe foram as que estão identificadas na tabela (Anexo II) como “Família de Maria (a servir em Lisboa)” e “Família de Mariana A. e Joana”.

Na primeira, partimos de Maria Ana, personagem identificada como originária do Carvalhal (Barreno/Horta/Costa, 2010: pp.104-106), que optámos por considerar⁴³ como sendo a mesma mencionada na “Carta de um soldado chamado António para uma rapariga chamada Maria a servir em Lisboa”. Entendeu-se, então, que esta teria sido enviada para Lisboa para se tornar empregada, supomos, de alguém que é referida como “fidalga”, e que se tornaria madrinha de guerra de António Mourinhas. Desde logo, atentamos que, quando este lhe escreve, ela ainda é uma “rapariga”, o que aponta para a idade precoce com que estas meninas iam para as grandes cidades para assegurar a sua subsistência, e a da família, sem tempo para serem crianças, sem tempo para serem filhas, como declara Raquel Rodrigues, jornalista no *Gerador*,

⁴³ Ressalto, novamente, o que foi já referido no início deste capítulo: que este traçar de linhagens é puramente artificial, já que as autoras não tinham como objetivo a construção de árvores genealógicas lineares. Pelo contrário, a fragmentação das várias personagens é precisamente o cerne da anti-linhagem que pretendem construir: é através de mulheres em situações paralelas, vidas e espelho, fragmentos da vida de umas a interferirem na vida de outras, e da indistinção, muitas vezes, entre as várias que constitui, precisamente, a história coletiva das mulheres, e, consequentemente, uma linha genealógica que as abarca todas. Nesta dissertação, o esforço contrário é feito apenas para distinguir e singularizar as relações entre mãe e filha, mas não deve ser esquecido que este trabalho se trata de uma construção minha, e não das autoras. Assim, ainda que para esta dissertação a construção da árvore genealógica seja importante e estratégica, não deixa de ser importante lembrar que (também) é na fragmentação e não-linearidade da obra que a enriquece, como também já mencionado.

“A liberdade de cada idade foi-lhes ceifada e a vida parecia não ser para se viver, mas para se cumprir. Eram elas que acendiam a primeira luz da manhã e apagavam a última da madrugada. Construíram as casas que não foram suas e embalaram os bebés que não pariram. Ficaram com o peso dos que aliviaram”. (Rodrigues, 2020)⁴⁴

Depois, temos Maria já adulta, presumimos que já fora de Lisboa, de regresso ao Carvalhal ou noutro local, uma vez que escreve à filha Maria Ana, esta agora a “a servir em Lisboa”. A relação entre as duas é desde logo ilustrada como extremamente complicada, ambivalente, e, mais uma vez, como tendo começado assim, já malfadada, ainda no útero: “[...] algum mau olhado me deitaram quando andava prenha de ti [...]” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 244). A referência à maternidade aqui também surge como algo muito ligado à sua fisicalidade e carnalidade, quase como se, muitas vezes, a gestação biológica fosse o único laço que, em momentos de afastamento emocional, segurasse a ligação entre as duas: “Minha filha, e isso sempre o serás, que saíste do meu corpo e nele foste gerada, mesmo que agora te renegue e maldiga a hora em que me saíste da barriga [...]” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 244).

O parto surge, como em momentos anteriores, como um momento de rutura, de rasgamento entre mãe e filha – maldiz-se a hora em que elas, as filhas, saem da barriga, seja porque estas mães, também elas filhas, tão marcadas pelo difícil que é ser mãe e filha, passam a ter uma nos braços, quer porque deixam de ser um só corpo, para passarem a ser dois, o que pode não ser fácil de aceitar, quer porque sabem que as descendentes estarão sujeitas à mesma violência patriarcal a que elas estiveram e continuam a estar. Desde logo, sabemos que o marido de Maria não queria uma filha – “O teu pai bem disse logo que soube que eras rapariga: ‘em má hora nasce, que não nos serve para nada, uma mulher só vem dar trabalho à gente’” – e, a certo momento, Maria verga-se à opinião do marido e afirma, “quem tinha razão era ele afinal pois jamais nos servistes senão a fim de dar ralações, desgostos sem que nunca para nós olhasses, deitando-nos ao desprezo [...]” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 244).

⁴⁴ Esta prática de enviar as meninas, a partir dos 10-12 anos, para as cidades para servirem enquanto empregadas domésticas, tornou-se uma prática comum a partir dos anos 1930, e era impulsionada por alguns fatores, como a necessidade de subsistência, “[...] morte prematura do pai ou da mãe, necessidade de libertar o número de filhos a cargo, súbitos rompimentos familiares e, também, o ‘engano’” (Brasão, 2012: 14). Estimava-se que em Portugal, nos anos 50, cerca de 39% da população ativa do sexo feminino seria composta por “criadas de servir” (Brasão, 2012: 37). Este tópico voltará a ser abordado no Capítulo III, já que muitas das mulheres entrevistadas viveram esta realidade.

Tal mostra como as mulheres se vão dividindo, certamente num esforço doloroso, entre perpetuar a educação que elas próprias receberam enquanto filhas, passando este legado às descendentes, e uma vontade de as tentar salvar da mesma tristeza e violência intergeracional que sabem que também através do útero lhes passaram. Tentam fazer o que nunca lhes ensinaram a fazer; a ser mães e mulheres de um modo diferente, a criar filhas que elas não tiveram oportunidade de ser. Maria, que admite que agradeceria a Deus que a levasse deste mundo, pois a ele veio só para “sofrer sem tirar nunca uma alegria” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 244), tenta evitar que a filha tenha de seguir o mesmo destino pesado e cinzento. Por isso mesmo, contra a vontade do marido, que queria que a filha ficasse em casa a trabalhar no campo, insistiu que Maria Ana fosse servir para Lisboa para, também ela, trabalhar em casa de uma fidalga (numa tentativa de libertação que é na verdade outro tipo de enclausuramento, mas, ainda assim, preferível à casa familiar). Tentou, ainda ensinar a filha a ler “umas coisinhas” e a escrever o nome, o possível perante um pai que não permitia que Maria Ana fosse à escola. Nesta carta, que, quase como todas as outras, exemplifica bem as ambiguidades e tensões patentes na relação mãe e filha, Maria comove-se ao pensar nas dores de Maria Ana, ao vê-la cumprir um destino duro como o seu, admitindo, de coração partido, que não aguentaria ver a filha “chorar toda a noite e de manhã [...] curvada a caminho do campo sem olhar as coisas nem as pessoas, tal como eu, mas tu tão novinha, com a vida toda à tua frente” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 245). Contudo, numa passagem posterior, Maria maldiz a filha, aludindo de novo a uma maldição desde o cordão umbilical: “Tu é que não soubeste ter juízo e uma mulher nascida sempre para ser desgraçada se não põe tento no que faz só pode ter mau fim”, [...] tu a quem dei o leite do meu peito, o sangue do meu corpo” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 245). Sabemos, pela carta de Maria, que a filha leva uma vida considerada indigna, julgada pelos que ficaram para trás – o pai, a tia Ana, o padre José – “essa vida que agora levas e dela me chegam notícias todos os dias, que más novas caminham depressa” (*ibidem*), que Maria lamenta e repudia firmemente. No entanto, num novo momento de reflexão, não deixa de se questionar, mesmo depois de todas as acusações, como se temesse ter-lhe passado o destino trágico simplesmente por ser sua mãe e tentar cuidar dela como filha: “serei eu a culpada da tua má sorte?” (*ibidem*).

Perto do final da carta, Maria revela que escreve para pedir notícias da filha, mas também para lhe pedir que não volte, havendo o risco de o pai a matar caso ela retorne a casa, reiterando esta relação dual que tem com a filha - “ora te renego ora te ponho no peito

e minha filha és e serás e te hei-de querer sempre até à morte (Barreno/Horta/Costa, 2010: 246). A referência, na carta “A Mãe”, de uma Maria que admite ser “desajeitada”, o que se alinha com a descrição que a Maria supramencionada faz da filha, pode indicar uma coincidência entre elas, e pode ser este um momento em que Maria Ana, tendo chegado a um lugar desconhecido (Lisboa, supõe-se), onde a mãe já estaria, lhe pede que a vá esperar para que não se perca, e confessa as saudades que sente (Barreno/Horta/Costa, 2010: 118. No entanto, olhando para a linha longa de meninas que seguiram este destino, esta Maria também se pode considerar ser a mãe de Ana Maria, anos antes, a pedir orientação materna e conforto à progenitora, talvez já ela a trabalhar em Lisboa. Tal, consideramos, faz sentido, já que também apontaria, novamente, para esta repetição, não só de nomes, mas de destinos agarrados a eles, já que “Maria” é um nome tradicionalmente e redutoramente associado às empregadas domésticas; filhas que saem de junto das suas mães e tentam ser outras, e depois têm filhas que repetem o mesmo ciclo, como se num eterno movimento de gestação, rutura e recolha. Dizemos “recolha” não só nos referindo a uma aceitação e resignação que estas mulheres parecem, a certo ponto, adotar, mas também a uma recolha no sentido de “retorno”, já que muitas vezes este movimento cíclico leva as mães a pedirem às filhas (as que seguiram o percurso idêntico ao seu) para voltarem, ou às filhas a quererem regressar para junto da mãe, para continuar a viver como elas.

Na linhagem que se segue, partimos de Mariana A., referida em “Relatório Médico-Psiquiátrico sobre o estado mental de Mariana A.” (Barreno/Horta/Costa, 2010: pp. 147-149)⁴⁵. Tomou-se a decisão de assumir que esta Mariana é a mesma que surge em “Carta de uma mulher recém-casada, de nome Mariana, a sua irmã, solteira, Joana” (*idem*: pp. 241-243). Seguindo esta lógica, consideramos então que Mariana tem uma irmã, Joana, e é, desde sempre, desprezada ou menos querida pela mãe, o que coincide com os relatos tanto de Mariana A., no hospital psiquiátrico – “Segundo suas próprias informações, dava-se ela muito mal com a progenitora, preferindo esta claramente os outros dois filhos, em especial a filha mais velha, com quem se entende muito bem desde sempre” (*idem*: 141) – como da Mariana recém casada, que conta à irmã que está grávida – “Perdi pois a razão, Joana, e bem sei que temor isso pode causar a todos os que ma tomavam por alerta e ácida. Eu era um espinho no caminho dos meus [...]” (*idem*: 242). Seguindo este raciocínio, pareceu-nos adequado tomar

⁴⁵ Para uma explicação mais detalhada, ver a secção *Comentários* na linhagem correspondente da Tabela 2 (Anexo II).

esta Mariana, afastada da mãe e grávida, como a mesma que é mencionada numa das secções de “A Mãe” (*idem*: 117-119), uma vez que nos parece coerente com a decisão de criar o filho sozinha e de rejeitar conselho e educação vindo da sua mãe/avó da criança (*idem*: 119). Considerando este conjunto de informações – a relação conflituosa com a mãe, o desejo de criar o filho sozinha, o facto de sempre ter sido vista como um elemento problemático da família, considerámos válido considerar que todas estas “Marianas” poderiam então ser também a Mariana que surge em “A Filha” (*idem*: 212-213), que, antes ou depois de ter decidido criar o filho sozinha, tê-lo-ia visto a ser-lhe tirado pela mãe e por António, que o criariam em conjunto. Por fim, tal parece também novamente alinhar-se com a história (fechando-se, assim, o círculo) de Mariana A., internada pelos sogros no hospital psiquiátrico e acusada de estar desequilibrada desde que António, seu marido fora para o Ultramar (*idem*: 147). Assim, também este António, ido para as ex-colónias portuguesas, poderia ser o mesmo que, em concordância com os demais, havia decidido tirar o filho a Mariana e criá-lo juntamente com a mãe desta.

Deste modo, podemos debruçar-nos sobre a relação de Mariana com a progenitora, considerando as referências acima mencionadas, distribuídas por várias cartas que se crê falarem da mesma mulher. Esta relação, conflituosa ao longo da formação de Mariana enquanto mulher, fez com que ela rejeitasse qualquer ensinamento ou influência da mãe na criação do seu filho (ainda que aqui se trate de um membro do sexo masculino, não tão relevante para esta dissertação). Existe, na verdade, quase uma dupla rejeição desse legado matrilinear: por um lado, Mariana recusa a filha que é, ao renegar a educação que a mãe lhe deu – “em como tu a mim me criaste”, e rejeita tornar-se mãe à semelhança da antecessora: “serei eu que hei-de criar e não tu [...] assim o espero fazer sem conselhos teus” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 119). Ainda que possam parecer duas formas iguais de negação de uma influência, considero que não o são – a primeira é a rejeição, pela própria Mariana, da sua criação enquanto filha, (não querendo ser filha da mãe de quem é) e a segunda é a rejeição da passagem ativa de qualquer modelo de maternidade da mãe de Mariana ao filho desta, e, portanto, uma exclusão de ser mãe como a sua mãe foi. Deste modo, Mariana quase que se metamorfoseia, é filha de outra mãe, e, por conseguinte, será uma outra filha que será mãe, totalmente diferente da sua avó original. Com isto, apaga-se quase totalmente a mãe-origem (mãe de Mariana, avó do filho que aí virá), e rompe-se a família. Neste sentido, podemos ler a carta de Mariana à irmã Joana quase como um ato de revolta contra as formas

de maternidade que conheceu, sendo que em alguns momentos, o facto de estar grávida parece ser encarado quase como um ato de rebelião: “Eu era um espinho no caminho dos meus e eis que estou vivendo estes dias com um deixar de fruto, uma madureza de suco e polpa crescendo queda” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 242). Tal é ainda mais evidente quando afirma que, mesmo que o filho não nasça vivo, o importante é que seja fruto dela:

“ainda que este ovo de silêncio se desfaça para mal e eu venha a parir um nado-morto, ainda que o volume acrescentado mais se esteja no redondo dos gostos de recebê-lo e deixá-lo sorrir assim de mim a mim sem [...] esta gravidez nossa, que em minha carne tem lugar, mas não menos em seus braços e no lugar de paz e corpo contentado que me fez, estamos vivendo o acerto do mundo [...]” (*ibidem*)

Já depois do nascimento, se seguirmos estas histórias como relacionadas, Mariana segue um movimento um pouco contrário ao das mulheres supramencionadas, que tendem a ver o laço biológico como aquele que as mantém unidas mesmo quando a educação, as normas, ou a vida as separa. Mariana desloca-se da ideia de causa-efeito na gestação-maternidade, ou seja, não concorda que fazer nascer alguém signifique tornar-se mãe (assumindo que a *maternidade*, assim como fazer nascer uma filha não implica necessariamente amar a mãe, ou seja, não implica que se sinta filha, que viva a sua *filhandade*). Tal é evidenciado quando Mariana afirma, “Não basta ser-se mãe, não basta ter-se trazido um filho na barriga para que ele nos venha a amar [...]” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 212). Quando falha o objetivo de criar o filho sozinha, longe das influências da mãe, e Mariana se vê “órfã” e sem filho, internada e tida como louca, escreve à sua progenitora, que parece estar moribunda, e afirma que, por ela lhe ter levado o filho, juntamente com António (Barreno/Horta/Costa, 2010: 213), nunca a perdoará nem a visitará para que morra tranquila. Acrescenta, ainda, que se a encontrar, será para “[...] ao lhe cuspir na cara [...] agradecer sinceramente a oportunidade que me deste de o poder fazer” (*ibidem*).

Analisaremos agora outras duas linhagens, dois pares de mãe-filha sobre os quais temos alguma informação, ainda que bastante limitada, sobre as relações entre ambas. Por um lado, temos Mónica, que se suicida, e, ao despedir-se de D. Joana de Vasconcelos, sua amiga, parece ver este ato como uma libertação própria, mas também como um gesto simbólico. Mónica suicida-se de forma a escapar da violência e desprezo a que era sujeita,

especialmente por causa do marido: “Não aguentando que ele me trate de maneira abjecta, perversa [...], e não vendo outra maneira da mulher se libertar (que outra maneira, Joana, há?), que caminho seguir senão este, em gesto tranquilo feito e planeado, tão sem gosto como agora a vida” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 195). No entanto, o seu gesto de anulação parece quase sacrificial, comunitário, motivado pelo sofrimento de todas as outras mulheres e pela descrença num futuro mais empoderado para elas: “Mas o futuro não será nosso ainda, nem de minha filha, nem das filhas dela tão-pouco” (*ibidem*). Desesperada, Mónica elimina-se para fugir da sua vida, da continuação do seu destino, mas, de certa forma, poder-se-á dizer, também para evitar que a filha – também Mónica – passe pelo mesmo sofrimento. Parece existir, assim, um esforço consciente de travar a transmissão da violência e do trauma intergeracional, uma vez que para além de se suicidar (interrompendo, portanto, a passagem de qualquer legado negativo), Mónica também entrega a filha a outra mulher (Joana): “a ti te entrego Mónica, certamente o pai a enjeitará com gosto. Toma-a para ti, melhor que eu a saberás guiar” (*ibidem*). Talvez seja interessante interpretar estas duas ações de Mónica como uma tentativa de afirmar uma matrilinearidade: por um lado, o facto de nomear a filha à sua semelhança, num gesto semelhante aos que descrevemos no início do Capítulo, mas também, por outro, o de entregar a sua filha a outra figura feminina, impedindo o seu contacto com a patrilinearidade.

Tal não deixa de ser curioso também tendo em conta que Joana se havia definido como “estéril, seca, despojada de tudo [...]”, ainda que seja dúbio se é de facto incapaz de gerar filhos, biologicamente, se os deseja ter, ou se o corpo, de alguma forma, como se de autonomamente e para a proteger, a impedisse de ter um filho com o homem desprezível com quem casara: “Como poderia eu conceber um filho de semelhante homem, a quem o meu corpo se recusa, mesmo quando rendido, crispado todo de ânsia e repugnância!” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 135). Não temos, no entanto, qualquer informação sobre se Joana terá, de facto acolhido Mónica, ou sobre qual terá sido o caminho seguido por esta; apenas podemos rastreá-la até ao momento em que encontra, em desespero, a mãe morta, a quem se agarra como tentando trazê-la à vida ou ir com ela. Sabemos que Mónica se junta o mais que pode à mãe, quase fundindo-se com ela – “a boca colada àquela pele macia, íntima, como que para lhe beber ou lhe conservar, lhe respirar, lhe insuflar o seu próprio calor” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 207-208). Esta proximidade parece iluminar uma relação próxima entre as duas. Depois disso, a linhagem desaparece.

Por fim, temos Maria Adélia, uma criança que escreve uma redação na escola sobre as tarefas das mulheres, dos homens e de outros, que aqui incluímos porque, apesar de muito diminutas, contém algumas referências ajudam a visualizar a sua ligação à mãe e também deslindar algumas interações entre as duas, ainda que não haja texto ou carta em resposta a Maria Adélia por parte de sua mãe, cujo nome nem conhecemos. Apesar de tão nova, Maria Adélia parece ter a ideia de que podendo escolher, escolhe-se ter filhos e não filhas, como se o mal lhes fosse intrínseco; afinal de contas, “até Jesus Cristo foi homem e Deus escolheu ter filho e não filha para morrer neste mundo em desconto dos nossos pecados que são muitos” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 225). Destacando, de entre todas as tarefas das mulheres, a de ter e criar filhos como sendo a mais importante, Maria Adélia não parece ter vontade de seguir o caminho que ela própria sabe pré-traçado muito antes dela: “eu cá não gostava nada de ter de ajudar o meu marido e só hei-de casar com um homem rico que me possa dar vestidos e automóvel, ir ao cinema, ter duas criadas” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 226). À semelhança do que observámos em outras linhagens, a mãe divide-se entre ser a mãe e mulher que os tempos a obrigavam a ser, e em tentar ser alguém diferente. Por um lado, diz a Maria Adélia: “filha fazes tu muito bem pensar assim, não cases com um pelintra como o teu pai, que o ordenado que ele ganha não dá para as faltas: desterrou-se a gente para estas terras porque ele é mesmo apalermado” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 226); por outro, logo de seguida reposiciona o homem no seu lugar central da família: “mas é teu pai tens que lhe guardar respeito (*ibidem*). Neste modelo de repressão interiorizada, é também ela responsável por garantir a filha cumpre as tarefas e costumes que lhe são devidos, como a própria Maria Amélia relata: “eu respondi muito obrigada e fiquei calada a olhar para o chão como a minha mãe me ensinou” (*ibidem*).

Aqui, como em quase todas as cartas, particularmente nestas que se inserimos na secção *Outras Matrilinhagens*⁴⁶, é muito evidente o papel da mãe na passagem de um

⁴⁶ Tal não quer dizer que nas narrativas das mulheres incluídas na *Matrilinhagem de Mariana Alcoforado* não se ilustre a passagem de trauma e violência intergeracionais através das linhagens femininas; no entanto, considera-se que as mulheres apresentadas em *Outras Matrilinhagens* estão ainda mais suscetíveis a esse legado negativo, que também é reforçado pelo contexto demográfico e social (por exemplo, visível na proibição das meninas irem à escola para trabalharem no campo e nas dificuldades económicas que levam a que todas tenham de sujeitar a trabalhos duros), pelas oportunidades de educação, e pelos recursos, menos disponíveis ainda nestes contextos, para se fugir da opressão. Contudo, importa lembrar que a divisão entre matrilinhagens aqui estabelecida é artificial, e elaborada apenas para cumprir os propósitos desta dissertação (de encontrar pares de mães e filhas). Em *Novas Cartas*, todas as mulheres, incluindo as que estão incluídas nas “Outras linhagens” e “Fragmentos de linhagens” são também herdeiras de Mariana, recebendo um legado que existe

conjunto de crenças, valores e narrativas conservadores, já que estas são absorvidas, cristalizadas e transmitidas intergeracionalmente durante décadas – “é assim ser mãe e filha, é assim ser mulher”. Assim o reitera Maria da Conceição Silva: “A educação da mulher, na realidade, serve de veículo de reprodução destes modelos discriminatórios, constitui-se como a forma de repressão ideal” (Conceição Silva, 2023: 121). Maria Adélia termina a redação confessando não saber o que é “mulher de má vida”, mas tendo certeza de não o querer ser, pois, para ela, as mulheres da má vida não têm a conotação promíscua que os homens lhe atribuem; mulheres com má e triste vida são as mulheres que conhece, que trabalham, sofrem, cuidam, dia após dia, sob a repressão e a violência: “má vida tem a minha mãe e todas as mulheres como ela” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 228).

Fragments de linhagens

Por fim, apresentaremos as personagens soltas, que são mencionadas apenas uma vez ou tão raramente que não conseguimos ter acesso a mais informação das suas biografias, e, muito menos, encaixá-las numa estrutura familiar. Apesar de não permitirem que as analisemos no contexto das linhagens femininas, que seria o objetivo principal, consideramos relevante mencioná-las, dado que as suas histórias acrescentam mais elementos sobre a violência política do Estado Novo, assim como sobre a condição vulnerável e a violência a que estão sujeitas enquanto mulheres.

Registam-se também aqui as linhagens soltas, ou seja, pequenos agregados familiares mencionados em textos, mas que, ainda assim, não nos revelam o suficiente sobre as suas dinâmicas e relações. Das mulheres a quem conhecemos os filhos e filhas, há a registar a Maria Ana do Carvalhal, que tem o marido emigrado no Canadá e lhe escreve para dar notícias de Cândida, Júlio e Jorge; Maria, mãe de Ana, que é tida como louca e enviada para uma clínica, enquanto o marido, Francisco, e a respetiva irmã Mariana enviam a sua filha para um lugar onde a possa esquecer: “Ralo-me por ele, no entanto não te preocupes de mais, que eu me encarregarei de o convencer (conheço meu irmão) a internar Maria numa clínica. Não fales à Ana, da mãe, é preferível que comece já a esquecê-la, pois melhor seria não lembrá-la nunca como sempre foi.” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 91). Infelizmente, nada mais sabemos desta Maria, nem do destino de Ana, se esqueceu a mãe, se ainda mais dela se lembrou, se

desde ela: a falta de liberdade política, económica, moral, social e sexual. Podemos então dizer que todas estas matrilinearidades são irmãs; todas fazem parte do mesmo novelo.

outra mãe passou a ter, ou nenhuma de todo. Não podemos também esquecer uma outra Mariana, cuja carta sugere que teve de se prostituir de modo a enviar dinheiro para a sua filha Ana que se encontraria com a ama Maria: “mando-lhe ajuntado a estas linhas o dinheiro para a criação da minha Ana de quem tantas saudades sinto mas estou mais descansada com ela aí em bons ares e posta de outra maneira em sítios limpos e bons pois com a desgraçada vida que levo mais pecado havia em tê-la comigo do que a deixar à senhora Maria” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 115). A carta desta Mariana é importante por razões óbvias – por refletir a precariedade em que ela se encontrava, por chamar a atenção para o sofrimento daquelas que são chamadas “as da má vida”, para ilustrar a sua vulnerabilidade e exposição para criar a filha –, mas também porque ilustra bem um caso de passagem de trauma e violência geracional, de um legado negativo que chega até à última descendente. Mariana diz: “Mas a senhora Maria sabe o gosto que eu tomei de viver ao pé da minha Ana, coitadinha mas como podia dar-lhe criação sem arranjar dinheiro e eu *para nada sirvo a minha mãe sempre me atirou à cara* e agora me deita ao desprezo” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 116, *italico meu*). Assim, revela o abuso e violência que sofreu por parte da mãe, o que teria tido um impacto duplo. Por um lado, a narrativa que a mãe de Mariana lhe incutiu, de que era inútil e descartável, parece ter sido interiorizada, o que provavelmente a influenciou no seu percurso sofrido de vida. Por outro, a sua relação com a mãe levou, pelo menos parcialmente, a que considerasse que o peso da sua cruz se havia intensificado, por ter sido mãe de uma filha: “ainda deitar ao mundo uma menina que um homem se cria doutra maneira sem mais preceitos e para ser feliz pois a mulher é sempre desgraçada como eu” (*ibidem*). Ou seja, ter uma filha é um legado difícil para Mariana, não só porque sabe o difícil que é ser filha (ela sofreu-o na pele) e porque lhe será difícil ser mãe quando não teve uma por completo, mas também porque reconhece que todas as filhas terão o mesmo destino.⁴⁷

Temos também Mariana, outra mulher que comete suicídio e que refere “Que doce invento/ o do ventre incerto”, fazendo uma primeira alusão a um ventre que não se sabe habitado ou não (Barreno/Horta/Costa, 2010: 296). Depois, clarifica um pouco, parecendo concretizar a existência de um nascimento; no entanto, um nascimento que tudo teria levado

⁴⁷ Aqui, é relevante recordar *Ema*, romance de Maria Teresa Horta, no qual uma das personagens (todas elas chamadas *Ema*), deseja, mais do que não ser mãe, não ser mãe de *filhas*: “Ema, curvada, grita, ‘não, estão a enganar-me, eu não quero uma filha, oh meu deus’” (Horta, 1984: 82), precisamente antecipando já a herança que lhes passará, dado o “perigo de testemunho passado de mãe para filha” (Horta, 1984: 110).

com ele, um nascimento de um bebê e o desaparecimento da mãe que nesse parto se funde e se finda, cansada, silenciada, e com raiva: “Que lento corpo/ o da mulher cansada:/ Se de parir fez sua viagem/ e o grito calado tem só por morada/ e o pão que come semeia na raiva” (*ibidem*). Há ainda muitas mulheres, que surgem perdidas na obra e que cuja história se parece dissolver num qualquer lugar não distinguível, tal como Mariana, a universitária que escreve ao suposto noivo em parte incerta, Mariana, a mulher violada pelo pai e posta fora de casa por pai e mãe, e a Joana que escreve poemas (*idem*: 253), mas de quem mais não sabemos.

Estas são incluídas aqui, ainda assim, por fazerem parte da enorme teia de filhas e mães das *Novas Cartas*, mesmo que as tenham perdido, mesmo que ainda as busquem. Também, por aludirem à violência extrema do regime ditatorial e patriarcal, à guerra dos homens e às guerras das mulheres, às mulheres “que viram os seus maridos emigrarem, abandonadas à sua sorte e com os filhos para criar (*idem*: 104), que ficaram privadas dos seus noivos, obrigados a desertar por causa do regime (Barreno, Horta & Costa, 2010, p. 188)”, de alusões a filhos desejados e perdidos e filhos indesejados mas postos no mundo, todas estas histórias tão solitárias, todas elas tão escondidas (Conceição Silva, 2023: 122), tanta coisa para se suportar por um só corpo, como já nos dizia “uma menina de Lisboa, de nome Mariana, aluna da quarta classe”: “a palavra mãe é grosso de mais para o que é e a palavra pai é muito clara e leve de mais” (Barreno/Horta/Costa, 2010: 229).

Matrilinhagens torcidas, quebradas, apagadas

Como já referido, estabelecer uma linearidade genealógica não era, sabemos bem, um dos objetivos das autoras, pelo que algumas linhagens nos surgem incompletas por isso mesmo – por uma intencionalidade literária. Contudo, esta incompletude não é apenas formal e narrativa, mas também diegética, na medida em que as linhagens possíveis de traçar são também elas, fragmentadas, obscurecidas e, por vezes, abruptamente terminadas. O apagamento da herança intergeracional maternal conduz, então, simultaneamente, a um vazio propositado na obra, mas também a um vazio nas vidas das mulheres ficcionais que a habitam. Em *Novas Cartas Portuguesas*, mães e filhas estão ligadas por raízes muito torcidas e enfraquecidas – isto quando o estão – e há um vazio associado à maternidade e à filhandade que parece ecoar por todas as gerações. As filhas herdaram o peso dos traumas não resolvidos das antepassadas, alguns deles bem visíveis – a violência de

género, parental, conjugal, nacional, entre outras. E sabem, consciente ou inconscientemente, desta herança que carregam, pelo que muitas mencionam a desgraça de ter uma filha, o preferir ter filhos homens, o medo e a quase certeza de que as filhas serão iguais a elas, mas também o desprezo, o desligamento, a total rejeição do laço maternal.

Mas estas mulheres herdaram, sobretudo, o *vazio*, *ausência*, o *nada*: a maior parte delas parece não ter mãe, não ver a mãe como *mãe*, ou procurá-la incessantemente sem sucesso. Eleanor Bowen e Laura González, em *Blueprint For a Ghost*, dizem-nos que a perda, o abandono e a solidão de uma mãe também se herdaram (as autoras falam de uma “inherited loss, the gap inherited through one’s mother”) (Bowen & González, 2020: 83). Tal é muito evidente em *Novas Cartas*; por um lado, porque muito do que se herda são os silêncios, os segredos, as repressões da geração anterior. Por outro, porque temos muitas mães “perdidas” ou “fugidas” (Mariana Alcoforado, posta em convento pela mãe; Mariana que é internada pela progenitora; Mónica que perde a mãe para o suicídio, entre outras). Há mulheres que tentam (re)encontrá-las. É o caso de Maria, em “A Mãe”, que escreve: “Querida Mãe: Amanhã ao fim da tarde estarei ao pé de ti. Peço-te que me vás esperar, pois desconheço tudo por aí e temo perder-me” (Barreno/Horta/Costa, 2005: 117); de Ana, que ainda pequena é deixada pela mãe Mariana a cuidado de outra senhora, e que no momento da perda maternal se encheu de lágrimas e “se me apendurou ao pescoço a pedir que me não fosse dela” (*idem*: 115); e até da própria Mariana Alcoforado, que, em rasgos de vulnerabilidade, pergunta à mãe “Que mal vos fiz nascendo? É como se a vossas entranhas tivesse sido obrigada e me gerásseis de culpa, quem sabe... e bem contrariada, por certo” (*idem*: 153), formulando a dúvida de forma quase infantil, como quem quer recuperar a mãe, que a mãe lhe diga que mal nenhum a filha lhe fez, como quem pede perdão, quase, pela tristeza causada.

Destes traumas silenciados, não-processados, contidos, envoltos em vergonha, culpa ou medo, resulta a transmissão do trauma intergeracional ou, talvez mais adequadamente neste caso, de trauma transgeracional, que, como explicitado no Capítulo I, é aquele que é transmitido sem qualquer controlo, de forma bruta e totalizante: “O trauma transgeracional, ocorre através dos sujeitos, atravessando o psiquismo, invadindo-o violentamente, numa passagem direta de um sujeito a outro, de uma geração a outra, sem preservação dos espaços subjetivos ou intersubjetivos” (Trachtenberg, 2005, apud. Abdala et al., 2017: 210).

É evidente que no contexto que as *Novas Cartas Portuguesas* narram, não havia espaço, tempo ou espaço para resolver traumas; os traumas eram as próprias casas, famílias, terras. Tal era favorecido, também, por aquilo que o filósofo José Gil cunhou de “familiarismo”, um conceito que se refere a uma domesticidade e (falsa) harmonia entre os indivíduos – fortemente incentivada por Salazar – que formaria “uma teia de afetividade social ilusória”, que era colocada a tapar a violência e dissidência (públicas ou privadas) para privilegiar a imagem idealizada da família portuguesa (Gil, 2007, 62-63). Para o filósofo, o familiarismo, ao promover esta contenção e intimidade, afastava também a dissidência do espaço público e instaurava um medo difuso partilhado pelos portugueses, tudo isto contribuindo para o mito do “país dos brandos costumes” (*idem*: 77). Em consequência, o espaço privado, para além de ser o microcosmo do Estado, como já mencionado, passa a ser o lugar de exposição de todos os traumas e terrores: “Há, portanto, uma violência latente que irrompe, de repente, na sociedade portuguesa e nos núcleos mais íntimos” (*idem*: 76).

José Gil diz, então, que o familiarismo, a domesticidade, a ideia de que somos todos brandos e parte de uma mesma célula, faz com que a violência seja “subterrânea”, quase intravenosa, longe dos olhos dos outros (embora todos saibam que existe) (*idem*: 77). Com esta ideia relaciona-se também o surgimento de dois provérbios, bem conhecidos na sociedade portuguesa, feitos para favorecer esse confinamento da violência e do trauma: por um lado, o “entre marido e mulher não se mete a colher” e “a roupa suja lava-se em casa”. Ambos refletem bem tudo o que lemos em *Novas Cartas*, mas chamo a atenção para o segundo. Dita então esta máxima que a roupa suja – metaforicamente, os problemas, conflitos, violências familiares, mas também, concretamente, as marcas dessa sujidade, como o sangue da violência doméstica, colonial, dos abortos, das mortes – pertence à casa e na casa deve ser lavada. Partindo do princípio de que, neste contexto, as mulheres são as figuras “domésticas”, são elas que lavam os panos encardidos; no entanto, elas também são as principais vítimas dessa “roupa suja”, que não só se lava, mas conspurca, dentro das quatro paredes. Com isto, queremos aludir a esta particularidade do trauma inter- e transgeracional em *Novas Cartas Portuguesas*, com o salazarismo de fundo: as mulheres não escapam do trauma, não o podem processar ou esquecer porque continuam em casa, onde continuam a ser mulheres submissas e violentadas, e porque quando vão para a rua, o mesmo acontece. A roupa suja-se, portanto, com as feridas delas; mas regressando a casa, são elas que, derrotadas, têm de a lavar para tudo começar de novo.

É assim que se torna particularmente relevante falar nos fantasmas das *Novas Cartas*, recuperando o conceito de fantologia, apresentado no Capítulo I. Os fantasmas são o resultado da transmissão transgeracional, que se define, sobretudo, por ser a passagem daquilo que não foi processado, nem verbalizado, nem assumido; não a violência, mas a não-violência, não a morte, mas a não-morte, não o abuso, mas o não-abuso. É a transmissão dos traumas encobertos das gerações anteriores (Davis: 2005: 374), do que nunca se reconhece existir, e, portanto, da ausência. É a transmissão dos fantasmas, ou como lhes chamam Abdala, Próchno e Avelino, “os vazios irrepresentáveis” (Abdala et al., 2017: 211) – que, por nunca se resolverem, nunca se materializarem, são espectros que seguirão sempre os outros elementos da linhagem, que dificilmente se conseguirão proteger deles. Isto porque, como reforça Davis, estes fantasmas afastam-se completamente da concepção tradicional da figura fantasmagórica presente em contos ou histórias sobrenaturais, que muitas vezes regressa para resolver um conflito deixado pendente, revelar um segredo, ou ajustar contas com outrem. Pelo contrário, os fantasmas concebidos neste contexto são precisamente aqueles que escondem em vez de revelar. Eles são a materialização, ainda que espectral, dos segredos obscuros e indizíveis das gerações anteriores, e nada fazem para livrar o sujeito da assombração; pelo contrário, os fantasmas são precisamente os resquícios do trauma, que garantem que este perdura ao longo de gerações:

“This insight offers a new explanation for ghost stories, which are described as the mediation in fiction of the encrypted, unspeakable secrets of past generations [...] One crucial consequence of this is that the phantom does not, as it does in some versions of the ghost story, return from the dead in order to reveal something hidden or forgotten, to right a wrong or to deliver a message that might otherwise have gone unheeded. On the contrary, the phantom is a liar; its effects are designed to mislead the haunted subject and to ensure that its secret remains shrouded in mystery”. (Davis, 2005: 374)

Estas não-existências são, poder-se-á dizer, a grande ausência-presença na obra. As personagens são cruelmente marcadas por estes fantasmas, representativos dos traumas múltiplos e transgeracionais, como traições, violações, maus-tratos, trabalhos duros, partos indesejados, que não eram falados nem eram processados, mas engolidos e digeridos pelos homens e mulheres de então. Contudo, é importante notar que nem todos os fantasmas em

Novas Cartas Portuguesas surgem narrativamente (como representação dos traumas das personagens) mas sim através da forma da própria obra, que pelas suas características muito próprias, recusa a linearidade, continuidade e uma total apreensão de si mesma. Para Davis, esta é também uma forma de fantologia: os espectros formais da obra fragmentam-na e impossibilitam, assim, qualquer representação do que já não está lá; é como se a própria obra, por ser composta de fragmentos, de passado e presente, de assombrações, impedisse também a apreensão e representação dos fantasmas diegéticos: “the spectral ‘makes possible reproduction even as it also fragments reproduction and ruins the very possibility of reproduction’s apparent guarantee to represent that which is no longer there fully’” (Collins, 2005: 378).

Uma vez que os fantasmas que assombram as matrilineagens em *Novas Cartas Portuguesas* são, sobretudo, sombras da ausência da mãe, ou da maternidade, poderá ser relevante aplicar o conceito da “mãe morta”, avançado por André Green, que designa “os excessos de ausências da mãe em relação à criança”; uma “mãe morta”, neste caso, seria uma mãe que “permanece viva, mas está, por assim dizer, morta psiquicamente aos olhos [...] de quem ela cuida” (*apud* de Souza, 2022: 47). A ausência e a morte metafórica destas mães interrompem a linhagem, mas não impedem, então, a passagem do trauma, uma vez que, como já vimos, o trauma é também o vazio em si. Poder-se-á dizer então, que se as mães se esfumam, morrem, desaparecem, e, ainda assim, muitas das mulheres das gerações subsequentes têm nomes iguais ou derivados do das suas progenitoras, é quase como se fosse uma contra-nomeação, uma anulação. Ao invés de ser um legado positivo e empoderador, neste caso, a passagem do nome subtrai significado, criando mais um vazio. Indo mais longe, poder-se-á interpretar que a herança de um nome vazio, “morto”, não só nega a individualidade das personagens, como anula o papel que vinha com o nome. Ou seja, perdendo-se a mãe, que se torna um espectro, perde-se também a filha nomeada à sua semelhança, e perde-se também a possibilidade de esta se tornar mãe. Tomemos o exemplo de Mariana Alcoforado, com nome descendente de sua mãe Maria das Dores, que, sentindo profusamente a ausência da mãe, acaba por morrer órfã e sem descendentes; Mónica, que deu o mesmo nome à sua filha, suicida-se e logo aí termina a sua história e a da descendente, de quem não sabemos mais nada.

Demos início a este capítulo ressaltando o ato feminista que pode ser nomear as filhas a partir das suas mães, mas teremos de terminar olhando para o oposto, vendo que, em *Novas*

Cartas Portuguesas, esta marcação à nascença é uma sentença, quase que já extra-humana e fora do controlo das personagens; é mais um fantasma que as assombra – o de repetirem a mesma história da mãe com o nome igual ao seu. Algumas das personagens tentam destruir os fantasmas, quer seja através da fuga, da morte dos maridos, do regresso para junto de outras mulheres, ou através maternidade, desejada e praticada do modo como elas a querem. Em muitos casos, sabemos que não são bem-sucedidas, a armadilha apanha-as antes que cheguem longe o suficiente. Há linhas que não conseguimos desenhar, mães e filhas que não sabemos onde e como acabaram; talvez possamos imaginar que todas juntas cavaram uma cova onde enterraram com as próprias mãos de trabalho todos os fantasmas, e que dessa terra algo novo, uma renovada herança geracional feminina, ainda poderá brotar.

Capítulo III.

Volver à terra de mães, ao berço de filhas: os legados simbólicos e os traumas intergeracionais em linhagens femininas portuguesas

“A mi nieta también [...] tendría que haberle arrancado lo que lleva dentro antes de que echase raíces y se le agarrase a las tripas. Aquello le había crecido dentro igual que a mi madre, igual que a mí. Hice lo que pude, pero las cosas que se llevan dentro no se arrancan fácilmente. En esta casa eso lo sabemos bien”

Layla Martínez, *Carcoma* (2021)

Layla Martínez é autora de *Carcoma*, uma obra sobre mulheres, trauma intergeracional, classe social, justiça, vingança. É uma obra que brota do âmago do espaço rural e doméstico, e na qual se olha para casas que se ergueram sobre essa terra, terra que gerações de mulheres – avó, mãe, filha – remexeram com as próprias mãos para levar a cabo enterros e desenterros, para deixar homens e fantasmas. Na casa onde decorre a narrativa, nascem, crescem e morrem as mulheres desta família, cujas existências, mais do que parte do novelo intergeracional de que falava Carneiro, parecem ser parte da mesma carne; é como se o que as unisse não fosse o fio de lã mas as próprias entranhas. A família, descrita por Martínez, de forma muito crua, carnal e popular, num tom que, mais do que se aproximar do realismo sujo⁴⁸, parece enriquecê-lo e situá-lo: a sua aproximação ao popular e rural é tão marcante que parece distinguir esta obra de outras categorizadas como parte do mesmo género. A família é constituída visceralmente, violentamente; todas são parte da mesma mulher, mas dentro dessa mulher também habitam já as os traumas, os fantasmas, as maldições, que não se podem conter na passagem intergeracional, pois o trauma é feito da sua própria carne e sangue, que, enquanto família, todas partilham.

Este capítulo está dividido em quatro grandes partes. Em primeiro, *O cordão das matrinhagens: o que mais segura, mais aperta e não se corta até ao fim*, agrega as considerações sobre o que é ser filha e ser mãe e sobre o laço que as une. Em segundo, em *Terra de mães: a maternidade*, olhar-se-á para como se constituíram estas mães e, baseando-

⁴⁸ Realismo sujo (*dirty realism*, no original) é um estilo de escrita, originário dos E.U.A na década de 1980, que retrata em grande pormenor os aspetos mais sórdidos, sujos mais mundanos da vida quotidiana, adotando uma linguagem crua e por vezes próxima do popular (Collins English Dictionary, s.d.)

nos, de novo, nas três dimensões da maternidade de O'Reilly: tendo-a como instituição, experiência e identidade e subjetividade, atentaremos, respetivamente, a como se veem as mães, como creem ser a maternidade, o que fazem, sentem e experienciam enquanto mulheres que têm filhas; exploraremos, ainda, como estas mulheres foram se definindo, através das suas próprias palavras, e como narram a sua maternidade e maternagem. De modo similar, na secção *Filhas da terra: a filhandade*, considerando a mesma multidimensionalidade, olharemos para o que são, fazem e sentem estas mulheres dentro da instituição da filhandade. Segue-se, depois, *Família, legados, e heranças simbólicas intergeracionais*, tópico dentro do qual exploraremos as heranças de maternidade e filhandade, o papel duplo de mães e filhas (e como esse papel também influencia a formação de ambas como tal). Por fim, em *Trauma inter e transgeracional, inescapabilidade e fantasmas herdados*, consideraremos o que habita nestas mulheres e nestas casas, para assim olharmos para a passagem de trauma e violência em (algumas) famílias portuguesas.

O cordão das matrinhagens: o que mais segura, mais apertada e não se corta até ao fim

Uma filha. E isso é diferente.

Maria Teresa Horta, *Ema* (1984)

Nas casas que visitei, nas conversas à distância que iniciei, nas notas que recebi, nos espaços destas mulheres, comecei por tentar ver o que encerravam aquelas linhas que as uniam. Partindo do mesmo lugar onde se iniciou o estudo das matrinhagens em *Novas Cartas Portuguesas*, procurou-se perceber que relações tinham estas mães e filhas, o que as definia e, sobretudo, a forma como este cordão segurava, apertava ou não se cortava de todo. Sendo a mãe a tradicional figura *que materna*, não é de estranhar que muitas mães e filhas se tenham alinhado com uma visão que aponta para a excecionalidade do laço entre as duas, que parece assentar sobretudo em dois aspetos centrais. Por um lado, nas práticas de cuidado, que, sendo citadas tão frequentemente, parecem características das matrinhagens, não se verificando da mesma forma em outros parentescos. Tal foi salientado de forma muito idêntica pela mãe e filha de um mesmo par: “Ser mãe é cuidar e estar presente” (Andreia, filha) e “Ser mãe é sentir que temos de proteger e cuidar dos nossos filhos até ao fim dos nossos dias” (Maria Elisabete, mãe). Por outro lado, também para essa excecionalidade

contribui a durabilidade e até eternidade dessa ligação – Maria de Fátima disse, “Eu acho que é um laço que fica até já não se estar cá [...] Até à data de hoje não há nenhum laço quebrado entre mim e minha filha”. A filha, ao seu lado, acrescentou, “A minha mãe disse que o laço fica até morrer, mas eu acho que não, continua presente depois, sempre” (Eva).

As filhas, apesar de reconhecerem a importância e até singularidade do laço que as une às mães, não deixaram de admitir que este é também pesado; a relação mãe e filha é a que mais nos constrói e destrói, poder-se-ia dizer. Uma das entrevistadas faz referência ao fardo da *incondicionalidade*, aludindo à ideia de “mandato geracional”, introduzida por Carneiro nos capítulos anteriores. Mesmo que este seja implícito, está bem impresso na relação mãe-filha e determina que as descendentes tenham de levar cabo tudo o que lhes é pedido pelas progenitoras. Por um lado, tal acontece porque, se houver uma recusa do cumprimento desses encargos, há uma culpabilização externa: “No entanto, esta coisa de ser tudo incondicional também traz muito peso emocional, porque sinto sempre que se me impuser ou se recusar fazer alguma coisa por ela, estou a ser ingrata” (Andreia). Por outro, porque persiste internamente a noção da “dívida simbólica” a ser saldada; ainda que as filhas queiram recusar o que lhes é pedido, há algo maior que as impede: “Quando ela me pede para fazer algo que eu não acho que seja razoável, o pensamento é ‘ela é minha mãe, não vou dizer que não à minha mãe’” (*idem*).

Para várias das mulheres entrevistadas, a relação entre mãe e filha e, consequentemente, o seu carácter de exceção, é sobretudo uma questão ligada ao momento particular da gestação, da partilha de um mesmo corpo, do mesmo sangue, numa abordagem que nos aproxima tanto das mulheres das *Novas Cartas Portuguesas*, onde eram os cordões umbilicais e os vasos sanguíneos que seguravam uma família, por muito que tudo o resto estivesse destruído, como da citação de Layla sobre a constituição visceral da família. Curiosamente, por motivos e de formas muito diferentes, há um enovelamento e indistinção entre as mulheres de *Novas Cartas* e de *Carcoma*. Na primeira obra, porque se destituem, como vimos, as matrilineagens e todas as mulheres acabam por ser uma. Em *Carcoma*, ilude-se a uma ideia de gestação múltipla que também paira sobre *Novas Cartas*; as entranhas, como Layla as define, vão-se entrelaçando e até fundindo, ao ponto de não se saber quem é uma e quem é outra. Parecemos estar, assim, perante gestações a céu aberto, onde um pouco de uma (avó) se coloca noutra (filha) e noutra ainda (neta).

Entre as entrevistadas, algumas definiram, também, a relação mãe-filha como sendo profundamente influenciada pela sua corporalidade. Adosinda, por exemplo, diz-nos: “A relação de mãe-filha é um cordão umbilical que se corta, mas que efetivamente não se corta totalmente. É uma relação quase visceral” (Adosinda). Se a partilha de um mesmo corpo é algo de tão íntimo e inexplicável, o que se poderá dizer do momento do parto, do corte? Nicole, uma mulher sul-africana radicada em Portugal, define esse momento nos seguintes termos: “As I age, I see that there is no relationship as meaningful and as complex as the one I have with my mother. I mean, we were made by our mother’s body and lived in her womb at some point and had to be birthed into this world and separated. It is all actually quite violent if you think about it” (Nicole).

Para algumas das entrevistadas, tanto mães como filhas, esta relação é realmente particular por se tratar de uma matrilinearidade, uma relação entre duas mulheres, ainda que esta singularidade tenha um lado positivo e um negativo, o que aponta para uma ambivalência maternal e filial que é importante destacar. Por um lado, estas linhagens femininas serão tão próximas por haver um entendimento forte de um outro que nos é semelhante, como afirmou, por exemplo, Eva: “E eu acho que essa proximidade entre mãe e filha começa sempre muito profunda por causa disso, por se entender bem o que é a vida de uma mulher” (Eva). Por outro, a relação entre mãe e filha, pela corporalidade e singularidade em que se forma, pode também levar a uma excessiva sobreposição das duas. Já mencionada em capítulos anteriores, através dos contributos de Chodorow, Carneiro e Bueskens, por exemplo, pode verificar-se, assim uma dificuldade de separação identitária entre mãe e filha, como o reconhece uma das entrevistadas:

“Por isso, diria que a identidade poderá ser o ponto mais frágil da relação entre mãe e filha. Mas dos dois lados. O que é da identidade da filha se não se consegue distinguir de quem lhe deu vida e sustento durante tanto tempo. E o que é da identidade da mãe se no momento em que ela é mãe a sua identidade é dividida em dois seres, e no momento em que a filha ganha identidade própria, a própria identidade da mãe é posta em causa e parece perder-se”. (Ana Maria)

Tal alinha-se, também, com a conceção proposta por Lawler sobre a construção do “eu” (“the self”) em mães e filhas: apesar da autonomia, que não nega, que cada uma tem

para edificar a sua identidade, assim como dos fatores sociais e culturais que influenciam o estabelecimento de cada uma delas enquanto seres únicos, a autora defende que, nas mulheres, o “eu” não é verdadeiramente singular, mas composto; não haveria assim, uma subjetividade única da filha, mas uma identidade construída mutuamente com a mãe. Lawler fala assim, então, do “eu enquanto herança” (“the self as inherited”): nas mulheres que entrevistou para o seu estudo, verificou que estas distinguiram claramente, na sua identidade, partes ou mesmo “eus” de outras pessoas da linhagem: “the features or characteristics could be identified within the self of the person, as parts of the self or selves of other persons” (Lawler, 2002: 59). Ainda que reconheça a autonomia das mulheres para subverter esta aparente rigidez do “eu herdado”, através do reconhecimento das características que o compõem e de uma contradição ativa destas, sublinha que todas as entrevistadas identificaram este legado identitário como muito presente, o que torna difícil a autonomização de mães e filha. Por isso mesmo, Lawler fala, e recuperando, de certo modo, a ideia de Chodorow – de uma “reproduction of the self”: Even when this maternal influence is characterized as social, rather than genetic, it may still be marked on the body, forcing a recognition of the reproduction of (parts of) the mother in (parts of) the self. This reproduction can threaten the daughter’s uniqueness” (Lawler, 2002: 62).

Na mesma linha, e continuando a considerar a proximidade entre identidades de mãe e filha, também as mães parecem ser as únicas capazes de entender o que é tão próprio da *experiência feminina*: as dores, sofrimentos e abusos afetos à condição de mulher. Algumas entrevistadas apontaram, assim, para a violência enquanto parte inegável do legado feminino, o que nos remete não só para as *Novas Cartas*, onde a repetição de passados, presentes e futuros das mulheres anteriores é quase inevitável, mas pode ser visto também à luz de uma outra consideração de Torok: a de que, na transmissão intergeracional, os ascendentes passam também os seus estados emocionais e que, portanto, os descendentes herdam, muitas vezes sem o esperarem, as dores, os medos e os conflitos dos antepassados: “[it is the] unexpected legacy of pains, unconscious fears, or conflicts in the lives of our descendants” (Rand, 1994, 104). Joana, consciente dessa particularidade do legado, diz-nos, “eventualmente nós vamos ter de passar por muitas coisas [por] que as nossas mães também passaram, não é? Ah, desde as coisas boas que é o crescer [...] até às coisas más. O assédio sexual, o abuso sexual [...], os traumas. Eu acho que nós partilharmos tanto isso na nossa experiência no feminino”. (Joana)

Algumas das mulheres entrevistadas mostram uma dificuldade em responder à pergunta sobre as particularidades de uma relação entre mãe filha, já que as relações de presença-ausência que mantiveram ou mantêm com as mães não lhes permite terem sentido, sequer, que eram *filhas de uma mãe*, que havia mais alguém na linha do novelo. Para estas mulheres, a dinâmica estabelecida é, então, definida pela negativa, pelo vazio. Algumas, ainda que dentro do mesmo lar, sentadas à mesma mesa, postas junto às mesmas paredes que as suas mães, não se sentiram filhas: “Até muito recentemente não tínhamos uma dinâmica de mãe e filha [...] vivíamos juntas porque eu estava em casa, era menor de idade. Havia mais uma lógica de como chegar ao ex-marido, não às filhas. Eu sabia que algo faltava, mas nem sabia o que era”. (T.S). É interessante notar, contudo, que elas não negam a importância da relação; ao invés, sugerem que o abismo deixado por não a ter é equivalente, no seu nível de impacto, à exceção de a ter: “o buraco que [a mãe] deixa, quando não há uma relação maternal [...] pode ser muito maior do que se houvesse uma ligação conflituosa [...] também não tenho uma relação fácil com o meu pai, mas isso não me deixa uma mágoa tão grande como não existir essa conexão com a minha mãe” (Rita Leite).

Não saber o que é a maternidade, não saber o que é a filhandade — parecem ser estas as duas grandes incompletudes destas mulheres, condicionando muito do que é a sua formação enquanto mães e filhas. Por isso mesmo, segue-se a secção *Terra de mães: a maternidade*, onde se explora então, o que compõe esta instituição, experiência e identidade, olhando precisamente para as expectativas e ideologias em torno da maternidade, as suas falhas e impactos; as identidades e subjetividades destas mulheres e as suas ideologias, crenças, experiências, práticas e identidades.

Terra de mães: a maternidade

A maioria das mulheres entrevistadas para esse estudo declarou, de forma mais ou menos explícita, não ter sido a mãe que gostaria de ter sido. As razões para o sentirem são inúmeras. Por vezes, as mães não estão a ser mães porque foram empurradas para outros lugares e encargos onde lhe dizem ter de estar: para as casas, suas e dos outros, onde levam a cabo o trabalho doméstico, para os locais de trabalho duro e longo fora de casa, para relações esmagadoras. Por vezes, é a passagem do próprio tempo, sempre escasso, que vai galgando as suas vidas. Adosinda acredita ter falhado enquanto mãe precisamente pela

questão do tempo (falta de tempo livre, pois tinha uma vida muito ocupada, e roubo de tempo útil por ter sido mãe tarde): “Eu cansava-me imenso, imenso. Portanto, isso também cria culpa. Quando uma pessoa se cansa e não consegue muitas vezes dar a toda a atenção que achava que conseguia...”, acrescentando, “e porque depois também tinha necessidade de ir espairecer, de sair, principalmente numa altura em que eu tinha uma relação que era um bocadinho absorvente [...]e depois também me deixava absorver muito pelo trabalho” (Adosinda).

Também Maria Luísa lamenta não ter cumprido com o que queria, com o tipo de dinâmica diária que gostaria de ter estabelecido com as filhas, ainda que ocupasse quase todas as suas horas do seu dia num trabalho extremamente exigente que lhe desgastava as mãos e a vida: “Mas também a própria vida não deixa, o trabalho nem sempre coincidia com elas estarem em casa, certo? Os horários eram diferentes. Eu, que trabalhava no hipermercado, trabalhava aos fins de semana, quando devia estar em casa com o pai e com as meninas. O que podia fazer?” (Maria Luísa). As mulheres, obreiras do mundo, não podem, ainda que quase por magia, consigam, estar em todos os lugares ao mesmo tempo. São trabalhadoras dentro e fora de casa, são mães, cuidadoras, esposas, e muito mais; ocupam ainda mais tarefas do que aquelas que Maria Adélia elencou na sua composição (Barreno/Horta/Costa, 2010: 225). Elas, como nos relatou Maria Velho da Costa, “acendem o lume”, “cortam o pão”, “chamam ainda no escuro os homens e os animais e as crianças”, “esfregam o chão de joelhos”, “enchem os pratos”, elas “choram”. Elas “enchem pratos”, “cantam baixinho ninando os bebés”, “vêm o primeiro neto”, “fecham num dia as pregas de papel de mil pacotes de bolacha”, “cortam os dedos nas latas”, “fazem a agulha passar para cá e para lá”, “escondem os panos sujos de sangue”. Elas “encheram a rua de cravos”, com “os filhos ao colo”, “elas dobraram em quatro um papel que levava dentro uma cruzinha laboriosa”. Elas “acendem o lume”, de novo (Costa, 1976). Elas queriam, de facto, outra coisa. Mas nem sempre se consegue, queremos dizer a estas mães.

Por outro lado, outras mulheres reconhecem que, no esforço para serem as mães perfeitas, acabaram por fazer o contrário, por colocarem tantas expectativas nelas mesmas e nas filhas: “Hoje dou-me conta que errei muito, sem me aperceber é certo, pois esforcei-me muito por ser a mãe perfeita. Transferi as minhas feridas/traumas para as minhas filhas” (Noélia). A narrativa é mais tarde completada pela própria filha, que diz, sobre a mãe: “A minha mãe sentiu-se muito abandonada pela mãe e preterida em relação a outras dimensões

da vida dela. Acho que isso a fez ficar obcecada com ser uma mãe que se dedicava exclusivamente aos seus filhos. Isso foi muito nocivo (e isso ainda se sente)” (Mafalda).

Por último, Lourina, a mãe do par de mulheres sul-africanas entrevistado, afirma que talvez não tenha sonhado com a mãe que seria – “I did not have any expectations as a mother” –, mostrando-se a mais crítica sobre como encarnou o seu papel e colocando sobre os próprios ombros anos de crescimento, dores, desvios e de tudo aquilo que devia ter visto e não viu:

“But now, looking back, I can see that I was not a good mother. I have a problematic older daughter (borderline personality disorder), who demanded most of my attention. As a result, I feel I neglected my younger daughter. I was also not aware of many issues that both my daughters were experiencing. My older daughter with probable abuse as a little girl, being locked up in a dark room at school as punishment, being bullied, and my younger daughter being bullied by her sister”. (Lourina)

A mágoa que sente pela mãe que sente ser é quase desarmante, para quem a lê e para ela mesma, que por fim parece baixar os braços e dizer, “I do not think I knew how to be a mother”. Mais tarde, falo com Nicole, a filha (mais nova), que me conta: “My grandmother abandoned her daughter (my mother’s sister) during a very distressing time. This distressing time eventually led to her suicide. My mother and grandmother didn’t talk for years” (Nicole). Lourina, triste, perdida dentro da sua árvore genealógica, não tendo irmã, sentindo não ter mãe, acreditando não ser mãe o suficiente. Diria que ser filha é a espera para ser mãe, também. O que acontecerá quando essa espera é sufocada, torcida, cortada? Talvez se continue a aguardar.

Das mulheres entrevistadas, nenhuma das filhas⁴⁹ era mãe. No entanto, todas elas, independentemente de o quererem ser no futuro ou não, foram também convidadas a refletir sobre o significado de maternidade. Ainda que tanto mães como filhas tenham mostrado visões bastante diferenciadas, parece haver uma série de padrões num grupo e no outro.

⁴⁹ Referimo-nos às filhas de 3ª geração, aquelas que foram entrevistadas enquanto tal para esta dissertação. No entanto, todas estas mulheres são obviamente filhas, e, portanto, todas foram inquiridas sobre serem mães e filhas, ainda que no caso das mães de 2ª geração, as suas mães não tenham sido entrevistadas. Há, no entanto, uma exceção: um grupo de mulheres constituído por avó, mãe e neta, que formava, assim um grupo, na verdade de três filhas, duas mães, uma avó e uma neta. O contributo delas sobre estes papéis confluentes será apresentado mais adiante na dissertação.

Como seria talvez expectável, as participantes que responderam enquanto *mães*, definiram maternidade muito mais a partir da sua própria experiência, expondo, portanto, uma perspetiva muito mais pessoal do que é ser mãe. Aquelas que responderam enquanto filhas fizeram-no através do que viram nas duas mães, o que aponta de novo para a teoria de Chodorow, de que as mulheres maternam por terem sido maternadas (“women mother because they were mothered”, Chodorow, 1999: vii). As filhas agiriam, assim, não de acordo com um “instinto maternal” ou uma pré-disposição essencialista para as mulheres serem mães, mas sim por terem sido maternadas por *mulheres*, o que faz com que cresçam com “[the] relational capacities and needs, and psychological definition of self-in-relationship, which commits them to mothering” (*ibidem*). Ainda que a transmissão da maternidade seja, em parte, intrapsíquica, já que a filha se desenvolve dentro da mãe que também é filha, o facto de as filhas maternarem é socialmente definido; estando estabelecido há muito que é o papel das mulheres fazê-lo, todas as filhas maternadas por mães reproduzirão a maternidade “anterior”.

Contudo, é também de destacar que as filhas, por ainda não serem (ou não quererem ser) mães, definem mais racionalmente a maternidade, ou seja, a partir de uma perspetiva mais externa, mais deslocada delas mesmas. Talvez também por isso, tendem a ser as mães (embora algumas filhas também o façam) a considerar a maternidade em termos mais positivos e, até, idílicos, e as filhas a vê-la como um peso e por vezes uma força opressora. Do mesmo modo, as mães, ainda que algumas tenham realçado o sacrifício e a dor da maternidade, mostraram uma tendência para acreditar que valeu a pena e que a felicidade de serem mães supera a abnegação, trabalho, mudança de prioridades e extrema responsabilidade (que todas, de forma mais ou menos evidente, reconhecem). Irene disse-nos: “Inexplicável e maravilhoso, para mim ter um filho. Na altura que eu tive os meus filhos, nem havia epidural, nem havia nada destas coisas, era tudo ao natural. Mas a própria dor em si, com a alegria, com aquela, com aquela ansiedade de ver uma coisa que anda lá escondida nove meses. Portanto, eu acho que mesmo que seja uma coisa que corra mal, acho que uma coisa supera a outra” (Irene).

As filhas, por outro lado, parecem colocar mais peso do outro lado da balança, afastando-se de uma romantização da maternidade e, muitas vezes, recusando-a para elas próprias. Aqui, talvez seja relevante recuperar Rich, em particular as suas considerações sobre “ambivalência maternal” (maternal ambivalence”) e matrifobia (“matrophobia”). Este último

termo, cunhado pela poeta Lynn Sukenick e adotado na sua forma original por Rich, refere-se ao medo que as filhas têm de se tornar as próprias mães: “the fear not of one’s mother or of motherhood but of becoming one’s mother” (Rich, 1976, 236). A visão de Rich é algo radical: segundo a pensadora norte-americana, esta matrofobia resultaria do facto de as filhas identificarem a “maternidade inautêntica” (sem autoridade, patriarcal) das suas mães, o que consequentemente as levaria a ressentir-las e a não quererem reproduzir os seus modelos enquanto mulheres e enquanto progenitoras. Assim, esta matrofobia seria um desejo de corte e rasgo do nosso laço com as mães, de forma a que as individualidades de cada uma se pudessem afirmar: “Our personalities seem dangerously to blur and overlap with our mothers; and, in a desperate attempt to know where mother ends and daughter begins, we perform radical surgery” (Rich, 1976: 236). Ainda que não reveja esta conceção de matrofobia nas mulheres entrevistadas, pelo menos não na necessidade radical de separação e na visão “inautêntica” da maternidade, a verdade é que o termo é muito útil para compreender os receios destas mulheres que querem permanecer filhas, e não se tornar mães, precisamente pelo que viram nas suas. Estes sentimentos mais ambivalentes ou negativos, nas mães ou nas filhas (talvez eles se formem, em primeiro lugar, nas filhas), vêm de lugares diferentes, mas todos parecem apontar para um rasgão que depois de aberto dificilmente é fechado, para dores eternas, para partos inacabados.

Algumas das entrevistadas centraram as suas definições precisamente naquilo que Rich considerava um dos pontos centrais de uma maternidade autêntica: o reconhecimento e valorização do “motherwork”. Estas apresentaram visões menos romantizadas, e mais laboriosas, da maternidade, que se tornou, por vezes, um cargo maior do que a vida que tinham, como confessou Adosinda, que perdeu o marido muito cedo: “Depois, ela [a filha] ficou sem pai antes de fazer sete anos, portanto, já não ter o pai...eu ter de fazer de pai e de mãe, mas não achar que sequer tinha tempo suficiente para ser só mãe” (Adosinda). Miranda começou por me dizer, “A maternidade é uma função.” A definição curta encerra a experiência difícil desta mulher: “Partilhando a minha experiência, não foi uma coisa planeada. Não foi uma coisa da qual eu quisesse aos 21 anos, porque foi a idade que eu que eu descobri que ia ser mãe”. E, ainda: “Ah, e assumir a paternidade e a maternidade em conjunto, veio tudo junto. Por isso sim, a maternidade é essa função, esse trabalho de ir construindo pequenos espaços no tempo” (Miranda). Mais tarde, seria a sua filha a dizer-me: “Eu penso muito que a maternidade é um trabalho que ele não acaba nunca. A partir do

momento que você tem um filho, é para o resto da tua vida, não é? Então, eu acho que a maternidade é um trabalho para sempre” (Anna).

A dor de fazer nascer dura uma vida, disse-nos Sofia Fontes, uma das mulheres entrevistadas. Dar à luz três filhos fez com que deixasse de ser um ser único e multiplicasse, estando presente em cada uma das crianças; contudo, para ela, essa divisão em várias só existe através de uma fragmentação; nas suas palavras, “essas extensões de mim dividem, partem-me”. A dor física do parto, então, não deveria ser vista apenas como uma dor circunscrita ao momento de dar à luz, mas, talvez, como uma dor da maternidade em si, como um sintoma da sua brutalidade; lemo-lo, parece-nos, entre as palavras de Sofia: “toda a dor física do parto se prolonga de outras formas ao longo da vida” (Sofia Fontes).

A ideia de que a maternidade é uma experiência absoluta e totalizante, como se tudo engolissem, surge em várias mulheres nas entrevistas. Para Fátima, a “maternidade é dar o corpo e alma a uma missão de grande responsabilidade [...] [;] é perder o nosso próprio espaço por livre vontade”. Refletindo sobre o que significa esta absoluta dedicação aos outros e o que ocorre quando se perde o lugar, a entrevistada vê, diante de si, um vazio. Outras mulheres, ou, por vezes as mesmas, repensando as suas crenças, expressam ideias similares, referindo frequentemente a anulação do indivíduo em favor de uma existência contígua, de uma continuação do novelo de lã. Se Adosinda declara que a maternidade é “um prolongamento da pessoa, é uma raiz”, Sofia afirma que ser mãe significa conceder tudo: “É absoluto. A exigência da maternidade é uma coisa absoluta, não é? Temos de abdicar de tudo. A vida deixa de ser nossa, o corpo deixa de ser nosso e temos de ceder tudo. Absolutamente” (Sofia Fontes).

Também as filhas o reconhecem. No fundo, todas parecem fundir-se na resposta dada por Nicole, uma das entrevistadas, quando afirma, “I associate motherhood with giving, giving and giving” (Nicole). Este *dar* ininterrupto e eterno abre outras feridas, também: “[...] muita frustração, sacrifício, culpa e angústia [...], sentir tanta responsabilidade pela vida de outro ser humano, e pela pessoa em que esse ser se torna em adulto” (Andreia). Carmen acrescenta: “Eu acho que ser mãe é uma das coisas que mais disponibilidade emocional requer. A maternidade [...] é sobretudo um exercício de abnegação, em certos sentidos, e também de disponibilidade emocional. Eu acho que não conseguiria ser mãe porque não tenho, por exemplo, disponibilidade emocional” (Carmen). Retomando a entrevista da Nicole, importa também a referência que esta faz a uma certa sensação de *unilateralidade e falta de*

reciprocidade que marca, na sua visão, as experiências de maternidade. Talvez não haja forma, de facto, de retribuir a *maternidade* (ainda que, como já vimos, paradoxalmente, penda sobre as filhas uma dívida simbólica a saldar), mas a entrevistada considera que o facto de tudo darem aos descendentes não poderá nunca ser compensado; é como se a mãe nunca mais se recuperasse a si mesma:

“I am not a mother, and I am almost sure that I will not be one. Motherhood seems like an enormous burden. Mothers give their body, mind and soul to motherhood and I am not sure of what they get in return. You see it all around, ungrateful children and ungrateful fathers always demanding more from mothers”. (Nicole)

Sofia Botelho, uma outra das filhas entrevistadas, toca num ponto que considero muito relevante dentro deste tema: a filha que se torna mãe, a complexidade de uma vida de filha que é rasgada pelo evento da maternidade, o saber que há um papel ao qual nunca mais poderemos voltar totalmente: “Ser mãe é deixar de ser importante no teu próprio mundo. Tu quando tens um filho... passas...deixas de ser filha e passas a ser mãe. Deixas de ser cuidada e és cuidadora” (Sofia Botelho). Várias mulheres mo confidenciaram, embora nem todas tenham querido ser citadas nesta dissertação. Ainda assim, o testemunho delas é importante, e este tópico será retomado posteriormente neste capítulo, mas não deixa de ser interessante que tenha sido Sofia, uma filha, a primeira nestas entrevistas a referir este corte no tempo. Quando lhe disse que muitas mães não tinham feito referência a esse sentimento, ou o tinham mesmo negado, ela respondeu-me, sem dúvidas, “Naquela altura, quando estão dentro da bolha, não notam. Mas se pensassem, acho que todas as mulheres se sentiriam assim” (Sofia Botelho).

A promessa de que uma gravidez, e, em particular, de uma gravidez e nascimento de uma menina, irá fazer desaparecer o sentimento de solidão da mãe, relembra o caso de Tati Bernardi, escritora brasileira, que quando descobriu que estava grávida, ouviu a frase “Você nunca mais vai ficar sozinha”, que depois usou como título para um dos seus livros. Talvez lhe faça companhia (eterna) não só a filha e o simbolismo, poder e peso de a ter, mas todas as outras mães e filhas que agora vivem também nas suas práticas e crenças; talvez se tenha, afinal, sentido sozinha. À semelhança da autora, também muitas mulheres, deitadas nos consultórios dos médicos, nas casas dos familiares, no assombramento da primeira ecografia,

o devem ter ouvido. Algumas delas terão anuído com a cabeça, concordando. Outras talvez tenham pregado os olhos no teto que as cobria e pensado que provavelmente estariam mais sozinhas do que nunca, quer porque muitas delas o estavam até ali, enquanto filhas, enquanto companheiras, ou enquanto mulheres simplesmente – numa solidão que atravessa mais ou menos todos os corpos femininos — quer porque sabiam que o que as esperava uma nova vida e nada é mais aterrador do que isso.

Sofia Fontes, mãe de uma filha (aqui entrevistada também, Ana Cunha) e de dois filhos, narrou como os três partos, que de alguma forma tropeçaram uns nos outros sem lhe dar tempo para recuperar, fizeram de toda a experiência um período traumatizante. A cedência absoluta que teve de fazer quando a sua filha nasceu, e depois, novamente, quando veio o segundo filho, levam-na a descrever assim o tornar-se, ser, exercer ser mãe: “Para mim, toda a experiência de maternidade foi uma experiência de solidão” (Sofia Fontes). Anna, olhando para a sua família, um núcleo duro e forte constituído quase apenas por mulheres, uma família, poder-se-á dizer, matrifocal e onde as matrilineagens contam mais do que quaisquer outras, diz: “As mulheres da família estão sempre um pouco sozinhas, ou seja, só com mulheres, é uma presença muito feminina”. O avô, talvez o único homem presente emocionalmente, não estava, pois trabalhava muito. Coube então à avó a função de criar todos os netos sozinha. Esta solidão é parte da família, parece afirmar: “Então a visão que eu tenho é que a minha mãe, e também a minha avó, estiveram, em muitos momentos, a lidar com todo este mundo sozinhas [...] O meu pai não teve um papel de pai [...], então a minha mãe teve de lidar sozinha. Então é por isso que eu acho que realmente existe sim esse lugar da solidão. E pensando bem, também é algo que eu carrego comigo” (Anna).

Outras mulheres, não dizendo diretamente que o sentiram, ou tentando ressaltar a enorme força que tiveram durante anos e anos, claramente sofreram maternidades extremamente solitárias. Joana, olhando as mães da família, vê-as em diferentes momentos da história a concretizar os mesmos gestos: crianças-mulheres que saem das aldeias do interior e são levadas para a cidade para estudar ou trabalhar nas casas dos senhores e das senhoras, elas crianças sem o serem, “tão pequeninas, tinham o ar de serem já crescidas”⁵⁰,

⁵⁰ *Tão pequeninas, tinham o ar de serem já crescidas* (2024) é o nome do filme mais recente da realizadora Tânia Dinis, que, através da combinação entre a ficção e o registo documental, arquivo fotográfico e testemunhos reais, resgata precisamente a histórias das mulheres que, durante as décadas de 1940 e 1970 saíam, ainda crianças ou pré-adolescentes das suas casas em Trás-os-Montes, Beira, Alto e Baixo Minho, e iam para o Porto trabalhar como criadas de servir (IndieLisboa, 2024).

as mãos miudinhas já calejadas, queimadas da água gelada e do fogo das panelas, duras e brilhantes da lixívia, os casamentos precoces, as filhas criadas sempre um pouco na solidão quando as casas não são lares e a violência as enche de parede a parede. Diz-nos Joana: por um lado, a sua avó materna “trabalhou desde muito cedo, como era costume na altura, casou também muito cedo, teve uma vida de casada muito difícil. [...]”; por outro, a avó paterna “era de Cinfães, passou fome, a família dela vivia da terra, da agricultura, e ela veio muito cedo para o Porto, sozinha para estudar, para concluir o quarto ano. E aí começou logo, logo a trabalhar, teve os filhos também [...]” (Joana).

Também Maria de Fátima, matriarca da família, recorda a solidão da mãe, que teve de criar seis filhos sozinha, depois de o pai ir embora – “a minha mãe foi uma excelente mãe, que criou seis filhos sozinha, não precisou de pai para os educar” –, e destaca um momento, mais tarde, do nascimento de uma das irmãs, onde se viu sozinha com a mãe e sente que tudo mudou: “Nessa noite [o meu pai] foi jogar com os amigos. Só me chegou a casa de manhã, às 09h00, e a minha mãe estava com as dores e ele fez de conta que não era com ele. E a minha mãe disse-me, ‘vai chamar a avó’”. Maria de Fátima foi buscar a avó, formando novamente um trio de mulheres que parece ser a marca da sua linhagem e fizeram nascer a irmã. Aí, a entrevistada, olhando em volta, percebeu o seu lugar: “Já éramos três, a minha mãe na cama e era preciso fazer um bocado de sopa para os outros. Lá fui eu para o fogão, que era maior do que eu, e fiz.” Mas foi também nessa altura que, cruelmente, compreendeu melhor como era o mundo, e talvez tenha percebido que na vida estaria sempre de braços dados com mulheres, acompanhando os seus vários labores: “Noutro dia, eu levava a cafeteira, que levava um litro, e virei-a logo por cima de mim. Escaldou-me logo o braço, toda a barriga, o pescoço, o meu pai nem respondeu, rasgou-me a roupa, e eu pensei, ‘mas que pai que eu tenho? mas que pai me haviam de dar?’”. E concluiu, dizendo pouco, mas deixando antever toda a vida que se seguiu: “Quer dizer, começou também logo ali o meu trabalho” (Maria de Fátima).

Filhas da terra: a filhandade

“Daughterhood is the one state that every woman on the planet has in common” (Nicolson, 2016, para. 1), reflete Juliet Nicolson, jornalista e autora britânica, ao recordar como, quando a sua mãe morreu, se viu diante do caixão forrado a amarelo mimosa, “her

favourite colour”, e não conseguiu chorar (*ibidem*). Impulsionada pela vergonha que sentiu, pelas vozes daqueles que lhe diziam “quando chegar o momento, vais chorar”, pelas mãos que a apertavam, acabaria por se dedicar a tentar descobrir o porquê, questionando-se, *como é que não se chora num funeral de uma mãe?* A resposta, para ela, acabaria por chegar quando se apercebeu que não chorara, em parte, por nunca ter conhecido verdadeiramente aquela mulher, a sua mãe. Porque conhecê-la exigiria saber como nasceu e cresceu, como se formou; conhecê-la verdadeiramente enquanto mãe não aconteceria nunca se não a conhecesse primeiro enquanto filha: “I began to realise that my failure to weep at my mother’s funeral was partly because I had never really understood her, never known what had shaped her. I began to wonder not only about her life before I was born, but also about other daughters in my family” (Nicolson, 2016, para. 2).

As suas palavras contêm uma verdade incontestável: somos sempre filhas, independentemente de outros papéis familiares que ocupemos, “[...]whether we are married, single, orphaned, adopted, a mother, a grandmother, a sister, an aunt, nothing can alter a woman’s lifelong ownership of this specific relationship” (Nicolson, 2016, para. 3). E, no entanto, é uma conclusão naturalizada, colocada fora da análise crítica. Tal como já foi sendo dito por autoras como Korolczuk (2010), Alford (2019; 2021), Bojczyk et.al. (2011), a *filhandade* é, ainda em grande medida, um vazio, sem uma definição que abarque tudo o que significa, sem o seu reconhecimento enquanto instituição, experiência e identidade (como acontece com a maternidade), sem o entendimento da sua complexidade, multidimensionalidade, singularidade e centralidade na construção familiar. Também Nicholson o diz: “In theory, a child of whatever sex is born dependent, grows into independence and remains there forever. But daughterhood is more complex than that, altering in shade and degree throughout one’s life, involving whole acreages of guilt, loyalty, frustration and ambivalence in ways that sonhood doesn’t” (Nicolson, 2016, para. 3).

Dessa forma, e como outras autoras haviam notado em estudos semelhantes⁵¹, as filhas, quando inquiridas sobre *o que é ser filha*, ou o que é a *filhandade*, não sabem responder. Muitas delas nunca pensaram em tal como um papel próprio, para lá do resultado

⁵¹ Ver *Daughtering and Daughterhood: Adult Daughters in Communication with Their Mothers* (Alford, 2019); *Role Expectations and Role Evaluations in Daughtering: Constructing the Good Daughter* (Alford, 2019); *Doing daughtering: an exploration of adult daughters’ constructions of role portrayals in relation to mothers* (Alford, 2021), a título de exemplo.

da maternidade das suas mães, outras não encontram as palavras para o definir, outras sabem carregar um peso muito específico, mas não sabem se tal é o trabalho de filha ou não. Além disso, como já havia notado Alford, as práticas das filhas no espaço doméstico e familiar mais alargado são nomeados “à imagem da mãe”, ou seja, o trabalho que fazem é muitas vezes classificado como “mothering” – é como se as filhas fossem só uma repetição das mães. Algumas mães e avós entrevistadas, por exemplo, definem o “ser filha” apenas como um acontecimento biológico – “as filhas são fruto do relacionamento da pessoa com quem a gente gosta, com quem a gente constituiu família” (Maria de Fátima) – e de um contínuo de criação e educação – “E do trabalho que a pessoa fez” (Eva).

No entanto, nas mulheres que entrevistei enquanto filhas, a mesma dificuldade de autodefinição surgiu. Em algumas, talvez por nunca se terem pensado fora da díade mãe-filha, nota-se a incapacidade em se individualizarem enquanto filhas, quase como se, após o parto, tivessem continuado, simbolicamente, a existir apenas junto à mãe, como o expressou uma das entrevistadas, admitindo não saber definir-se enquanto filha separada da progenitora, “porque [mães e filhas] existem em correlação, não é?” (Rita Leite). Por outro lado, e ainda que muitas destas mulheres exprimissem uma consciência muito mais clara da sua filhandade e de como esta ocupa o espaço familiar e, tantas vezes, o segura, as dificuldades em definir-se permaneceram. Além disso, existe uma certa reticência em reclamar atos extremamente dolorosos e exigentes como parte da sua filhandade, e uma tentativa de normalizar a responsabilidade que tiveram, como se fosse algo transversal a todos/as: “Eu tive certas responsabilidades como filha, pelo facto de termos perdido o meu pai e [de] a minha mãe ter passado ali uma fase muito complicada [...] Ou seja, eu sempre senti muita responsabilidade, mas não sei se por ser filha ou por ser pessoa” (Rita Pais).

Neste seguimento, é interessante olhar a manta de retalhos criada com as respostas de tantas mulheres diferentes, e notar que os quadrados se repetem, que o padrão se tece praticamente sozinho. Quase sem exceção, as filhas definiram-se de uma de duas formas (ou combinando ambas): ou como uma contínua tentativa de resposta às expectativas e idealizações das mães; ou através do(s) trabalho(s) que desempenham e de todas as responsabilidades que são afetas a este papel difuso que ninguém parece exatamente saber definir, mas no qual todos parecem saber o que depositar.

Carneiro, que, como vimos, considera as matrilineagens como, simultaneamente, “linhas de continuidade” e “linhas enoveladas” (Carneiro, 2022: 10), o que levaria muitas

mulheres a repetir as práticas de maternagem das suas antecessoras, chama também a atenção para aquilo que caracteriza como “nós que adensam e que podem diluir as relações de parentesco entre essas mulheres” (Carneiro, 2022, 1). Estes seriam os pontos de sobreposição de papéis – filhas que se tornam mães, mães que são avós e filhas, entre outras –, que por vezes estariam tão entrosados uns nos outros que levariam a um apagamento das linhagens entre estas mulheres, não havendo distinção entre elas. Ao falar com Joyce, uma mulher que partilhou o seu testemunho enquanto filha, mãe, e avó, mas também parteira, e perguntando-lhe sobre a diferença entre gerar e fazer o parto de meninas, Carneiro ouviu a seguinte resposta: “A gestação de meninas é diferente. Eu sonhava com um grande buraco. Quem come quem? [...] A gravidez de menina nos coloca muito no espelho. Como vou ser mãe dessa menina? Eu e minha mãe” (Carneiro, 2022, 12). Este excerto da entrevista realizada por Carneiro parece apontar em duas direções. Em primeiro lugar, para uma certa fundição entre as mulheres todas da geração, e, mais do que isso, “pode sugerir a ausência de início, de uma origem ou de um marco zero dessas relações entre avós, mães e filhas” (Carneiro, 2022, 12), indiciando a ideia de uma circularidade eterna, de um novelo que se mete num outro e depois num outro, nas *reproduções de maternidades e filhandades*. Por outro lado, a ideia de que a gravidez de uma menina coloca a mãe diante de um espelho interessa-nos particularmente para esta discussão. A mãe tem a filha na barriga, mas olha para o espelho e, enquanto também menina, só se vê a si. A filha é, apenas, um reflexo tapado pela mãe.

Foram muito poucas as mulheres que não referiram que o seu papel enquanto filhas passava por *não falhar*, por cumprir as expectativas e desejos das mães, por mais incómodo e sofrimento que tal por vezes lhes causasse: “A minha mãe espera que eu esteja sempre pronta para a ajudar, e como preciso de corresponder a essa expectativa para me sentir boa filha, não consigo dizer que não” (Andreia). Esta entrevistada lista uma série de tarefas que lhe foram atribuídas: “Ser filha é estar disponível para a ajudar nos trabalhos que ela tinha de fazer quando tirou o 9º ano em adulta, era tratar dos pagamentos do mês, era trabalhar na loja dela, é marcar-lhe todas as consultas do médico, é resolver todos os problemas que o telemóvel dela tem” (Andreia). De uma forma ainda mais violenta, Mafalda compara ser-se filha a ter projetadas em si expectativas relativamente à sua vida e, mais ainda, à *obrigação* de cumprir essas mesmas expectativas: “Concretamente, para mim, ser filha foi ver-me

obrigada a cumprir o ideal da minha mãe, ligado a coisas que ela nunca pode ter/ser ou que ela era e que queria ver prolongadas em mim” (Mafalda).

O fardo das expectativas não pode, no entanto, deixar de ser lido considerando as suas duas faces. Se, como falávamos acima, a ausência pode ser a presença mais castradora, também aqui o mesmo se aplica: as expectativas são duras, mas necessárias, até certo ponto, pois não ter expectativas sobre si significa não ter nem as boas nem as más, significa o vazio do *eles acreditam em mim*. T.S., uma das entrevistadas, começou por apontar para a ideia de um ser que nasce sem qualquer função, autonomia, autodeterminação; uma filha, para ela, forma-se sob as mãos dos pais que a moldam e decidem como ela vai ser *a filha deles*: “dependendo das expectativas dos nossos pais, nós assumimo-las, e esse passa a ser o nosso papel de filha” (T.S). Enquanto filha mais nova, no centro de uma família desestruturada, esta mulher alerta para o facto de a falta de expectativas poder muitas vezes ser um caminho escorregadio que desemboca na falta de esperança, de encorajamento, no abandono, como se o papel necessário já tivesse cumprido por outra:

“As expectativas más estão de facto sobre a primeira filha, mas as expectativas boas também estão, seja a partir daquilo que a primeira cumpriu de positivo, a segunda já não tem de cumprir. [...] A segunda filha não tem expectativas sobre, tem mais liberdade, tudo isso. Eu sou a segunda filha e acho que tudo isso é um pouco enganador – é liberdade ou negligência?”. (T.S)

Mais relevante, contudo, do que considerar expectativas e ideais de filha, até porque estes parecem apenas desembocar em frustração, é explorar o que de facto estas filhas fazem (retomando o termo “daughterwork”) e como contribuem para o assegurar da dinâmica familiar. Algumas descrevem papéis tão cruciais que é difícil compreender como o papel de filha continua a ser tão infantilizado e diminuído; é difícil também como elas, tantas vezes ainda em meninas, o fizeram, com as suas pequeninas mãos, mas a verdade é o que fizeram, esticaram-se e foram os alicerces, sem os quais a casa já estaria no chão. Anna parece descrever a sua filhandade como uma carga adensada pelas características particulares da sua história: “É assim, no meu contexto, para além de eu ser filha mulher, eu sou filha única e de uma família monoparental [...] Eu acho que ser filha em alguns momentos da minha vida foi ter de ser alicerce da família, tipo segurar a barra ali, porque existe uma expectativa que

só eu, filha única, podia suprir” (Anna). Em outros casos, aguentar a família significa, de facto, manter os nós (para recuperar o termo de Carneiro, mencionado acima) apertados, trazer novas cordas, remendar ligações. T.S. confessa ter-se visto muitas vezes enquanto instrumento familiar: “Eu acho que no meu caso [...] ser filha também e resolver muitas coisas em casa, ter um papel muito ativo naquilo que são os problemas em casa. [...] e é uma certa responsabilidade trazer uma nova dinâmica à família, que pode ter perdido uma certa esperança na vida” (T.S). Numa linha semelhante, Ana Maria refere ter sido a confidente da mãe durante o período de luto desta pela sua própria mãe, assim como durante o divórcio: “sei que ela também não tinha mais ninguém próximo dela (depois da minha avó materna falecer) a quem pudesse confiar as suas preocupações mais profundas e aquilo que a incomodava. Por isso, muitas vezes dei por mim a ouvir desabafos sobre o meu pai, sobre o trabalho, até sobre os meus irmãos. Sentia que ela também era da minha responsabilidade, por isso, estava no meu lugar a função de a compreender mais do que qualquer outra pessoa e de agir segundo isto” (Ana Maria).

Muitas vezes, por necessidade real dos tempos que se viviam ou não, a vida destas filhas passou também por ocupar outros papéis na teia familiar. Desde logo, tal é referido por todas as filhas mais velhas que entrevistei; todas elas sentiram que foram muito menos crianças e filhas do que mulheres e mães. Maria de Fátima, avó sentada entre a mãe e a filha, conta como, numa casa com tantos filhos, um pai ausente e uma mãe estilhaçada entre os trabalhos dentro e fora de casa, teve de assumir o papel de mãe: “Eu praticamente fui mãe aos nove anos de idade, não tive muito tempo para refletir. Embora eu já tivesse duas irmãs. Mas a terceira nasceu, tinha eu nove anos de idade. Logo no dia que ela nasceu, eu abri os olhos, mais os olhos para a vida” (Maria de Fátima). A este ponto da entrevista, lembro-me de parar e perguntar, “é a filha mais velha, certo?”, confiante no reconhecimento das minhas iguais, as primogénitas. De imediato, a neta, Luana, responde-me, “somos todas”. Considere-se como legado intergeracional ou não, as três mulheres diante de mim, avó, mãe e filha, com mais de duas e mais de três décadas de diferença da anterior, respetivamente, eram as três filhas mais velhas. E, como esperado, à história de Maria de Fátima cola-se a de Eva, que diz, “Enquanto filha, eu acho que isso também faz parte do meu carácter. Ter esta forma maternal, quase de ser mãe dos irmãos todos, e dos sobrinhos todos e sempre nesta perspetiva de... filha mais velha” (Eva). Por fim, também Luana o admite – “Eu sinto que sou mãe na realidade dos meus irmãos. [...] É pesado porque eu senti que a minha infância acabou a partir do

momento em que os meus irmãos nasceram” (Luana). Depois de ouvir as histórias das três, todas elas filhas que se tornam precocemente mães (mães das suas próprias filhas e mães das irmãs, por exemplo), pareceu-me muito evidente o enovelamento destes papéis. São todas, praticamente, filhas e mães umas das outras, a avó é a avó de todas, e, a certo ponto, estes papéis parecem diluir-se mesmo, como dizia Carneiro, ao ponto de se confundirem totalmente: as filhas cuidam de primos como se fossem mães deles, as avós ocupam o papel de mãe das sobrinhas, mães ocupam também o papel de avó, cuidando dos netos das suas próprias mães. Ao ouvi-las, escrevo no meu caderno, *são todas filhas mais velhas*. Maria de Fátima, a matriarca, olha para mim e diz-me, “É sempre a mais velha. Somos todas filhas mais velhas. E sermos filhas mais velhas é para a vida” (Maria de Fátima).

Andreia, que num momento anterior da entrevista referira que a mãe exigia dela uma sufocante disponibilidade incondicional, praticamente repete a história, quando lhe pergunto o que é ser filha: “Como na casa deles os irmãos mais velhos tomavam conta dos mais novos, foi isso que aconteceu quando o meu irmão nasceu [...] enquanto adolescente tinha vezes em que não podia ir sair com amigos para ficar a tomar conta dele [...] e mesmo em jovem adulta era eu que tratava de tudo que era preciso para a escola dele” (Andreia). Carolina, a filha mais velha do um par de duas que entrevistei, recorda momentos semelhantes: “Eu também sempre tive a responsabilidade de tomar conta da minha irmã. A minha mãe passava-me a responsabilidade a mim e eu tinha de ter certeza que aceitava essa responsabilidade e cumpria como deve ser” (Carolina). Do outro lado, a irmã mais nova, reconhece-o: “Eu tive sorte, porque eu tive quase que duas mães, a minha irmã também foi muita mãe” (Patrícia). Em paralelo, estas duas filhas são, em conjunto, aquilo que também falta à mãe delas (filha única): “E lá está, é o apoio que o apoio que faltava de irmãos à minha mãe depois acaba por passar um bocadinho para nós” (Carolina); “É ser a irmã que ela [a minha mãe] nunca teve; sou a filha, mas que, como a minha irmã ser filha única, e ela sente muito por não ter irmãos, então também sou isso” (Patrícia Sousa).

Volvendo a Carneiro, e à sua conceção de uma herança feminina muito própria, marcada por uma “dívida simbólica” que levaria muitas mulheres a repetir opções de parto, formas de maternagem, e escolhas de como viver a maternidade, destacamos a ideia, também supramencionada, de que muitas vezes, as filhas agem de forma que as mães se sintam *mães de novo* (por exemplo, deixando-as cuidar dos netos). O inverso, contudo, também ocorre, como destaca Alford. O seu artigo, “Doing daughtering: an exploration of adult daughters’

constructions of role portrayals in relation to mothers”, apresenta as conclusões que um estudo levado a cabo para entender como as filhas se viam e o que consideravam fazer parte desse papel. Sublinho um deles aqui – para além de as filhas tentarem, muitas vezes, que as mães se sintam de novo mães, também se esforçam para que elas se retornem, de certo modo, ao papel de filha: “One role portrayal is the discourse of mothering one’s mother [...] When using the term mothering, daughters described nurturing or tending behaviors” (Alford, 2021: 224). Importa notar, nesta aparente troca de papéis, a mãe, “the higherpower individual”, nas palavras de Alford, permanece nessa posição: “[this] discourse of mothering was particularly one-sided with the daughters doing things and their mothers receiving or accepting them” (*ibidem*). Paradoxalmente, a mãe coloca-se no papel de *cuidada*, aproximando-se do que seria uma filha e requerendo ser depositária de alguns dos gestos que lhe estariam associados: “for example, one daughter explained that mothering her mother includes ‘spoiling her, taking her out, making sure she is okay, buying her the new thing that she wants or the new stuff she wants, talking to her’” (*ibidem*).

Também algumas das entrevistadas manifestaram a intenção de retribuir às mães os esforços e sacrifícios feitos. Luana, por exemplo, afirmou, parecendo conformado com esse destino: “Chegará o momento em que nós também queremos dar a mão a essa pessoa. A minha avó foi mãe de todos. E depois a minha mãe deu-lhe a mão e foi mãe dela também. Esse é um exemplo também, ao qual eu quero corresponder” (Luana). No entanto, são bastante mais presentes as narrativas que parecem estar envoltas numa sensação de obrigação, de ter de provar às mães que tudo valeu a pena, o que, às entrevistadas, parece trazer quase sempre sentimentos de culpa, frustração e dever. Ana Maria sente, por exemplo, a necessidade de retribuir a abdicação da mãe relativamente à sua “outra vida” para se dedicar totalmente aos filhos: “Mas na relação com a minha mãe eu sinto que nada do que faço ou farei poderá pagar a dívida que tenho com ela... não por ela me ter dado vida, mas por ela me pôr a mim e aos meus irmãos em primeiro lugar em tudo na vida dela” (Ana Maria). E acrescenta ainda: “Sinto que um dia, se tiver de escolher entre um sonho meu e um sonho da minha mãe, acho que poderei vir a abdicar do meu para lhe dar o dela” (Ana Maria). Carolina, alinha-se com esta posição, e sente-se de certa forma limitada por estas “obrigações”: “Lá está, é aquele fardo [...] é por exemplo dizerem-me ‘tens de vir a Coimbra neste fim de semana ou naquele porque queria estar contigo ou queria fazer não sei o quê.’ E mesmo que eu não queira ir, eu sinto que tenho de ir” (Carolina Sousa). Uma outra

entrevistada antecipa já a responsabilidade que sobre ela recairá quando a sua mãe envelhecer e tiver de cuidar dela, algo que sabe que acontecerá de forma inquestionável por ela ser *a filha*:

“Enquanto filha tenho uma cuidadora, e acho que como tal também vou estar lá para a minha mãe, apesar de não ser o caminho normal. Acho que é mais uma obrigação, ninguém te obriga propriamente, mas tu sentes que é assim, que é assim que deve ser porque é tua mãe, e se tiveres de a levar para tua casa, e cuidar dela, vais fazer porque é a tua mãe. Mesmo que não seja racional. Tenho um irmão e sei perfeitamente, está escrito na testa, que um dia se for preciso cuidar da minha mãe, que esse papel vai ser para mim.” (Sofia Botelho)

Talvez importe aqui resgatar Alford e Harrigan, que, no estudo que realizaram com várias filhas para perceber como estas percecionavam o seu papel e o que constituía, afinal, uma “boa filha”, mencionam que este sentimento de dívida está intrinsecamente ligado ao facto de as posições de mãe e filha, mesmo quando a filha é adulta, não serem totalmente igualitárias: “daughter-mother relations are imbued with power relations and sometimes power struggles” (Alford & Harrigan, 2019, 11). Tal explica, segundo as autoras, pelo menos em parte, porque é que as filhas continuam a sentir que têm de desempenhar certos papéis que não querem, e continuam sufocadas pela “dívida” pendente, mesmo quando não se sentem felizes ao fazê-lo: “This may also explain why daughters who are unhappy daughtering but continue to perform their roles continue to do so; mothers’ needs and roles are prioritized over daughters’, creating constraining social scripts that leave daughters with few options” (Alford & Harrigan, 2019, 12).

Intrinsecamente ligado a esta noção de dívida surge a noção de “boa filha”, pois só as boas filhas podem pagar o que falta às mães. Esta obrigação de ser a boa filha está, mais uma vez, ligada a uma certa diminuição da importância do sofrimento da filha, para que se possa tentar aliviar a dor da mãe. Uma das entrevistadas, Andreia, conta como, aquando de um momento extremamente difícil no casamento dos seus pais, perdeu, de certa forma, o estatuto de “filha” (pois, apesar de a situação ser também destrutiva para ela, na medida em que podia implicar a dissolução ou não da família, não houve espaço para o seu sofrimento): “Ela acabou por me colocar numa posição complicada de quase resolver a situação para ela [...] e quando eu me mostrei pouco à vontade para isso, ela colocou o sofrimento dela nas

minhas mãos, como se fosse algo que eu tinha que curar”. Continuando, a entrevistada ilustra perfeitamente como esta carga é totalmente desequilibrada, e como tantas vezes a filha se perde na mãe: “Sinto que são estas coisas (mais pequenas ou maiores) que eu acabo por fazer por ela, que fazem com que ela olhe para mim como uma boa filha, mas que para mim, fazem com que ela seja *menos boa mãe*” (Andreia).

O papel de Nicole enquanto “boa filha”, por outro lado, é algo que encarna de modo a compensar diretamente os pais pela outra filha, a “bad daughter”: “As my mother’s ‘good’ daughter I feel that being a daughter is trying to be as good as possible to balance out the ‘bad’ daughter’s behaviour” (Nicole). Curiosa também é a lista de atributos afetos a esta definição de “boa filha”, que vai para lá do comportamento obediente e cumprimento de expectativas de filhandade, e inclui também o cumprimento de certos critérios para sustentar o seu papel, critérios que já não ditam só como uma “boa filha” deve ser, mas também como uma “boa filha” deve aparecer, quando sobe ao palco familiar e social, com as feridas tapadas, com o sorriso colocado, com o vestido por cima das mágoas: “My role was to get the good grades and be intelligent, have good friends, be beautiful and thin and stylish, have good boyfriends, be agreeable and easy to manage” (Nicole). A entrevistada reflete ainda sobre como, na verdade, grande parte da relação privilegiada entre mães e filhas se sustenta não na vida que têm, mas na vida que a mãe teve de perder; é tentar fechar os olhos, apertar as mãos, ser boa até ao fim, para fazer com que “[...] the life that you were given by your mother and the decision of giving up hers (as she knew it) for you worthwhile” (Nicole). Ao concluirmos a discussão sobre maternidade e filhandade, Nicole coloca tudo numa só frase, que deixa cair entre nós: “If the word I associate with motherhood is giving, the one I associate with being a daughter is pleasing” (Nicole).

Na mesma linha, outras entrevistadas relataram como, por terem sempre ocupado o papel da “boa filha”, sentiram que foram obrigadas a transformar-se em filhas mais passíveis de serem amadas e compreendidas, mais “merecedoras” desse amor. Andreia afirma-o muito claramente: “Durante a minha infância e adolescência sempre senti que a minha mãe não gostava de mim ou da minha personalidade, também porque eu sentia que estava sempre a falhar enquanto filha, mas principalmente porque ela não mostrava o contrário” (Andreia), e é muito consciente a demarcar que a correlação existente entre “ser boa” e “ser amada” a fez sentir que o amor, quer dos pais, quer de outras pessoas, não é incondicional, e a qualquer momento se quebra se ela não for a pessoa que *merece* que gostem dela: “Tudo isto levou a

que eu sentisse que as pessoas só gostariam de mim se eu me ‘portasse bem’ e fizesse o que elas querem, e mesmo assim, tenho que estar sempre alerta porque sinto que a qualquer momento vão ficar chateadas comigo” (Andreia). Similarmente, Carmen relata como o ideal da “boa filha-boia aluna” foi destrutivo para ela durante anos: “Eu só há pouco tempo é que comecei a perceber que não sou nem a pior filha do mundo se não conseguir notas altas nem a melhor se conseguir [...] mas não ter conseguido antes separar-me dessa noção de ‘boa filha’ criou um terreno muito fértil para a minha doença mental se espalhar” (Carmen). Nicole menciona ter de desempenhar uma certa *performance* de filha – “a neat little version of me” –, o que parece surgir em resposta aos sentimentos de vergonha, julgamento e autocritica da sua mãe, que Nicole lamenta claramente: “My mother has a lot of shame, and I would have liked it if she wasn’t so ashamed of herself just for being human [...] [;] she feels shame of her body not being perfect and her eating habits, she hides things that she buys and shows that she likes [...]”. No entanto, estes sentimentos de vergonha acabaram por se enraizar também nela, fazendo-a sentir menos digna, então, de se mostrar como um todo aos pais: “Even if she never criticizes me, I really interiorized the way she criticizes herself and do the same” (Nicole).

Uma outra filha, Rita Pais, sente que gostaria de ter sido mais filha, não no sentido de ser mais protegida e amada, mas sim de ter sido mais validada naquilo que era um sonho para o seu percurso de vida. Lamenta, no fundo, que a sua mãe não tivesse tentado entender a importância daquelas ambições, tendo também mais consciência do impacto que teria ao comentá-las negativamente ou impedir o seu progresso de alguma forma: “A minha escolha de curso, e que afetou o meu percurso de vida, aí sim, foi 100% culpa da minha mãe. Porque ela foi professora, e então a única coisa que ela sempre me disse foi ‘podes ser o que quiseres, menos professora’, e eu não fui, e arrependo-me”; o mesmo aconteceria com o *ballet*, do qual teve de desistir devido a incompatibilidades horárias da sua mãe, deixando-lhe uma mágoa que permanece: “ao longo dos anos provou-se que eu claramente devia ter continuado, porque tinha imenso jeito para o *ballet* e para professora, podia hoje em dia seguir ter uma carreira disso, percebes? E eu adorava o *ballet* e tanto que quis a minha vida toda voltar para o ballet” (Rita Pais).

Por fim, e como já foi sendo mencionado, às vezes não se sabe sequer como ser filha ou que mãe gostaria de se ter tido, porque não existe um referencial de maternidade para o qual olhar. O vazio existe, mas é inominável; de alguma forma, abarca tanto que não é possível

categorizá-lo: “Eu sabia que alguma coisa estava errada, mas também, sendo nova, não sabia bem o que era. Sabia que à partida aquilo não era o que eu gostaria que fosse, mas também não tinha bem perceção do que estava a falhar, também porque não conhecia essa dimensão da maternidade” (T.S). Similarmente, algumas das mulheres que entrevistei caracterizam a relação com as suas mães e, por consequência, o ser filha, pela ausência, solidão e abandono e, portanto, não parecem saber bem “o que é ser filha”. Lourina, curiosamente, e sobre a sua experiência de solidão enquanto filha, refere: “When I was growing up, my mother was just my mother” (Lourina). É interessante que o perspetive assim, pois, enquanto as outras entrevistadas têm uma tendência de referir a falta de mãe ou falta de maternidade e maternagem, Lourina coloca a mãe na sua narrativa, mas esvazia a categoria – “era só mãe”. Aqui, parece apontar para a diferença entre ter filhos/ser mãe: não nasce uma mãe nem um filho sempre que há um parto. Às vezes as mães são só mães porque geraram as filhas, mas o papel nunca se desenvolve, não há verdadeiramente uma mãe, nem uma filha: “I feel that I was left to my own devices” (Lourina). Rita Leite menciona a dor que chega depois de um longo caminho a tentar sentir-se filha. Primeiro, a sensação de meia orfandade em relação pai – “acho que o meu pai acho que nunca o considerei muito, senti que já o tinha perdido há muitos anos” –, e, depois a brutalidade de sentir que, depois de toda a luta, também a mãe não estava – “Eu acho que para mim foi uma grande perda [não me conseguir aproximar da minha mãe] [...]”. Conclui, dizendo, “foi como perder, enquanto filha, duas figuras. E então tudo isto é muito solitário” (Rita Leite). Sofia recupera um tema recorrente, já referido em outros momentos, da invisibilidade do sofrimento das filhas, ou a preterição da proteção da dor dos outros ao invés da sua, que teria provavelmente a mesma dimensão:

“As filhas são um bocado tipo invisíveis, no sentido de que tu és só um resultado da tua Mãe. Sim, eu lembro-me, por exemplo, quando o meu pai morreu, toda a gente me dizia ‘ah tu agora tens de apoiar muito a tua mãe, e eu pensava, ‘mas alguém disse à minha mãe que tinha de me apoiar a mim?’ E eu sou a filha e ainda por cima sou solteira e vivo sozinha, então sou eu que tenho de estar lá, eu tenho de fazer isto e aquilo, mas nunca ninguém pensou no que eu precisava”. (Sofia Botelho)

Temos, então, as filhas que não tiveram a oportunidade de ser filhas, não se sentem como tal, e não sabem o que é sê-lo. Em alguns casos, tal deve-se a uma ausência da mãe,

que não tendo estado presente e não tendo *maternando* a descendente, faz com que esta não se sinta filha. É o caso de T.S., que não se sentiu filha durante muito tempo, e, mais do que isso, sentia ainda que lhe competia ensinar aos pais o que era sê-lo: “Ela [a minha mãe] não tinha expectativas sobre mim enquanto filha, não esperava nada de mim enquanto tal, não me tratava como tal [...] E depois era quase ‘ela tem de saber o que fazer enquanto filha, mesmo que ninguém saiba’” (T.S.). Na mesma linha, Rita Leite debate-se com a complexidade de se definir enquanto filha, precisamente por ter sentido que não recebeu aquilo que, enquanto tal, deveria, ou esperaria, receber: “Acho que se calhar por isso é que também me custou um pouco a ideia de filha, porque parece que vem de um pressuposto de tu seres o ser cuidado [...] e eu emocionalmente acho que não fui cuidada. Então, acho que de algum modo também me custa percecionar-me nesse lugar, de alguém que está a receber algo do outro, quando sinto que não recebi” (Rita Leite).

Em outros casos, a filhandade destas mulheres não existe porque foi totalmente obliterada por outros papéis, sendo roubando à filha a possibilidade de desempenhar o seu papel, que no caso desta entrevistada, seria apenas, “crescer, já que não pediu para nascer” (Clara). Tentando colmatar as falhas do agregado familiar, Clara afirma: “Há muitos anos que eu não tenho um papel de filha. [...] A minha mãe saiu de casa, deixou os filhos com o meu pai. Então o meu pai promoveu-me ao lugar de esposa, dona de casa, mãe e empregada. Então há muito tempo que eu me considero autodidata, órfã e tudo o que possas imaginar” (Clara).

Família, legados, e heranças simbólicas intergeracionais

Heranças de maternidade e filhandade

Sheila Heti, autora canadiana conhecida, sobretudo, pela sua obra autobiográfica *Motherhood* (2018), discorre nesse mesmo livro sobre a sua deliberação entre ser ou não ser mãe, explorando como todas mulheres são afetadas pela instituição da maternidade, quer decidam ter ou não ter filhos. Na sua reflexão sobre o que significaria maternidade, diz-nos que talvez signifique, pelo menos em parte, “honrarmos as nossas mães”: “Maybe motherhood means honoring one's mother. Many people do that by becoming mothers. They do it by having children. *They do it by imitating what their mother has done. By imitating and honoring what their mother has done, this makes them a mother.*” (Heti, 2018: 200; *ênfase*

meu). É curioso a forma como o coloca, como se a maternidade fosse uma dívida regressiva – não se trata de honrar os descendentes dessa maternidade, mas as mães anteriores; também não se trata de as filhas, ou a filhandade, ser uma forma de retribuir algo às mães, como algumas entrevistadas consideraram. É como se a maternidade fosse a única forma de honrar a maternidade, de a igualar. Mas tal deve acontecer através de uma imitação daquilo que a mãe fez, de uma repetição da sua maternidade. Por outras palavras, a maternidade como a das nossas mães é a única forma de honrar totalmente a maternidade, parece sugerir Heti.

Recorro a esta autora precisamente para falar de filhas que afirmam que as suas perceções sobre as suas maternidades foram totalmente moldadas pelas suas mães. Não só veem a maternidade como as mães a viram, como a querem repetir nos mesmos moldes; talvez assim, como diz Heti, se *tornem, verdadeiramente, mães*. Quando perguntei a uma das mulheres mais jovens que entrevistei, a Patrícia, o que a sua mãe lhe tinha passado, ela respondeu-me, antes de mencionar qualquer outro legado, “a maternidade”. A sua resposta, formulada de um modo tão distinto do que já tinha ouvido, fez-me pensar que, de certa forma, também a Patrícia vê a maternidade como Heti, como algo que é sobretudo para as nossas mães, não para as nossas filhas. Patrícia não mo disse desta forma tão totalizante, claro, mas há algo de similar na forma como define o legado que recebeu: herdou a maternidade: não os valores, conselhos ou visões da mãe (embora estes estejam, naturalmente, incluídos), mas a *maternidade* como um todo, como se lhe tivesse chegado às mãos como um grande bloco de tudo aquilo que a maternidade – mas não uma qualquer, a da sua mãe – é.

Uma outra participante continua nesta linha, declarando: “A minha visão da maternidade depende da minha mãe. Ela sempre fez parecer a função dela enquanto mãe tão divertida e adorável que ainda hoje eu mal posso esperar por que chegue a minha vez de ser mãe”, diz-me Ana Maria, filha, e a única mulher entre todas as que entrevistei que respondeu de forma tão leve e esperançosa. Não só o impacto da sua mãe na visão de maternidade foi amplamente positivo, como não há percepção de nenhum rasgo de dor ou esforço na experiência de maternidade da sua mãe. Não teremos forma de saber como a visão tão pura e incandescente da maternidade manifestada por Ana se gerou; talvez as ambivalências e assombros da sua mãe nunca tenham, de facto, transparecido nos seus gestos e palavras durante anos de educação, e estivessem escondidos por detrás do rosto firme de alguém que travava uma batalha para manter a sua própria mãe por perto, mas não

demasiado: “Ser mãe, para mim, também carregava a vida dura e a carga emocional pesada que a minha mãe sempre mostrou na sua vida. Portanto foi um misto de aprendiz com a minha mãe, mas por outro lado de negação de um caminho demasiado parecido com o dela” (Fátima).

Em outros testemunhos, o impacto último da relação materna na criação das suas filhas é descrito como positivo, mas que não o é organicamente; foram estas mulheres que reclamaram o trauma, o agarram entre as mãos e o torceram até se tornar numa outra herança mais positiva. A maternidade destas mães fez-se a partir de um lugar de quem sofre enquanto filha, e tentou quebrar o ciclo, como Lourina: “I have tried to be a different mother to my daughters. Because I did not feel loved by my own mother, I wanted to show my daughters love, affection and interest in their lives” (Lourina). O mesmo se poderá dizer sobre Maria Elisabete: “Para mim, ser mãe e filha não tiveram nada a ver. Ser filha da minha mãe foi crescer rápido demais. Trabalhar e obedecer desde muito pequena. O eu ser mãe foi único, um amor incondicional, ter seres que eu vou proteger até ao fim da minha vida” (Maria Elisabete). E, por fim, a história repete-se com Sofia Fontes, que ao ter percebido como era verdadeiramente a mãe após o divórcio e ao a ter visto a ser avó pela primeira vez, repeliu qualquer semelhança com a progenitora e os seus modos de maternar: “eu não quero ser parecida com ela em nada” (Sofia Fontes). Adosinda confessa que os tabus relativos à sexualidade dentro do espaço doméstico, e, nomeadamente, a rejeição da pílula contraceptiva em nome da religião, determinaram características importantes da sua personalidade (num outro momento, confessou-me não conseguir lidar com crianças muito tempo seguido, não ter paciência para convívios sociais muito longos) e também, definitivamente, na forma como quis construir família. Conta como eram uma data de filhos, cinco seguidos – “eu tinha cinco anos, outro tinha quatro, por aí adiante” –, e que só chegada ela à adolescência é que a mãe a olhou e disse: “Vês, eu estou com dois filhos nos braços, um na barriga, e outros dois agarrados a mim, todos a chorar”. Adosinda entendeu: “Ela gostava muito dos filhos, mas efetivamente achava que não era necessário ter tantos filhos. E passou-me isso. Eu queria ter um filho ou dois. Nunca pensei mais do que isso” (Adosinda).

Por outro lado, foram várias as mulheres – sobretudo as mais jovens – que ao ouvirem esta questão sorriram levemente, respiraram fundo; eu já sabia o que elas, nas suas mais variadas formas, me iam dizer. Que não se viam como mães. Tal não significa que esta posição se deva completamente à sua relação com as mães – outros fatores, totalmente válidos,

foram mencionados, desde a vontade de não ter filhos, questões socioeconómicas, priorização de outras áreas da vida – mas, e, para o que nos é relevante nesta dissertação, as suas experiências de filhandade parecem ter tido um grande peso. Anna, olhando para a o seu novelo matrilinear – neta de avó emigrada da Argentina para o Brasil, filha de mãe e neta de avó depois emigradas para o Brasil, filha de mãe emigrada do Brasil para Portugal – e vendo-as sempre sozinhas, sempre com pouco, sempre com as filhas nos braços, começou por me dizer, como já referido, que não se imaginava a ser mãe. Esta mulher nunca esteve no banco de trás do carro enquanto os adultos tomavam as decisões, ou ficou a dormir quando alguém se levantava cedo para ir para o trabalho, ou quando alguém esperava horas, e horas, e horas, sentada na fila dos *Serviço de Estrangeiros e Fronteiras* ou de outros lugares iguais, mas com nomes diferentes, só para conseguir ter um começo de uma vida. Anna estava lá sempre com elas, com a avó, com a mãe, de olhos abertos, e via tudo, e subitamente já não era criança e a vida já não era esperar que a mãe fizesse algo por ela; era ter de fazer juntamente com a mãe, pois ela estava sozinha. Anna diz, “eu não romantizo a maternidade”, e é esse o seu principal argumento. Romantizar tornaria tudo mais fácil, talvez a embalasse na ilusão o suficiente até ter a criança nos braços. Talvez aí valesse a pena, ela admite, olhando para a relação linda que tem com as mulheres da sua família. Mas não consegue. Ser mãe conhecendo a realidade da maternidade não é possível: “Eu não romantizo a maternidade. Eu queria muito romantizar, não consigo. Talvez seja porque eu sei o quão é duro é [...] talvez por ver o sacrifício que foi para minha mãe, o quão duro foi o papel da mãe, o ser tão diferente do papel do pai. A minha realidade não me permite romantizar a maternidade. Não consigo” (Anna).

Ao falar com as participantes, um dos temas que mais vezes surgiu, quando inquiridas sobre o legado que a vida da mãe tinha deixado imprimido nelas, foi o da valorização da educação e do trabalho. Tal não será, dissociável, pelo menos em parte, do contexto político, socioeconómico onde estas mães nasceram e foram criadas, já que a grande maioria delas nasceu entre 1951 e 1975, e, portanto, foram colocadas num mundo que ainda era o da ditadura salazarista, da pobreza, fome e desgraça. Andreia, por exemplo, conta como, à semelhança de outras mulheres das quais já tínhamos falado, a infância da sua mãe foi ceifada muito cedo: “a minha mãe teve uma vida complicada, com 10 anos teve de ir viver para a casa de desconhecidos, a trabalhar como ama, e só voltava a casa aos fins de semana. Ela adorava

estudar, mas o meu avô não a deixou estudar mais do que o 4º ano porque ela tinha de ganhar para a casa. Só deixou de ganhar para o meu avô quando se casou” (Andreia).

Eva fala-nos de um outro trabalho, diferente na sua natureza mas igual no seu peso: o trabalho de construir famílias, e, em particular, daquilo que pode ser definido como trabalho de parentesco (*kin work*), o que nos remete de novo para o “women’s family speech” que constrói as famílias, e reforça, aliás, o que também Favart-Jardon refere: que há dois meios de transmissão desta “linguagem”; por um lado, através das lições e crenças das suas protagonistas; por outro, através do legado material que também se torna, de certo modo, família (Favart-Jardon, 2002, 311). Aqui, o *material* não se refere apenas a objetos, mas inclui eventos, lugares – o material é também uma concretização do legado imaterial (por exemplo, os copos herdados da avó que são usados sempre na mesma ocasião, ano após ano, porque ela acreditava dar sorte – é um exemplo da linguagem transmitida através das mulheres, a tradição e superstição, mas também dos objetos que fazem parte e sem os quais não haveria simbolismo na ação de pôr a mesa nesses dias). Relembramos a definição de “trabalho de parentesco”⁵² – o trabalho que está por detrás das celebrações familiares, das visitas, da escrita de cartas e preparação de festas, da preparação dos almoços de domingo, dos votos de parabéns àquele familiar, ao trabalho mental de antever todas as tarefas diárias e o esforço de as cumprir (Di Leonardo, 1987, apud. Alford, 2019, 25). Eva acena positivamente enquanto trocamos ideias sobre isto, e confirma que é sempre ela a lembrar grande parte desses gestos; Maria de Fátima, ao seu lado, refere que a tradição do almoço de domingo deixou de existir quando ela deixou de o cozinhar. Eva acrescenta:

“Há dois anos fui uma semana inteira para a Finlândia e ficaram quatro ou cinco folhinhas de frente e verso com instruções: faz isto, aquilo, liga a este, liga àquele, vai levar isto àquela pessoa, etc. E só quando a gente vê no papel, olha aquilo que faz de forma automática todas as semanas, é que percebe o esforço que fazemos para que aconteçam no dia-a-dia, naturalmente, estas coisas, e ninguém se apercebe disso” (Eva).

Filhas feitas mães, mães feitas a partir das filhas

Carneiro já nos tinha dito, com o ditado que encerra quase um vaticínio, de que para nascer uma filha, a outra tem de mirrar um pouco; não há uma compatibilidade total em ser

⁵² Consultar Capítulo I para uma definição mais aprofundada do tema.

mãe e ser filha ao mesmo tempo. Lawler advoga que, nesta dualidade de papéis — uma delas inevitável, já que todas as mães são filhas, e outra não, já que nem todas as filhas se tornam mães — nunca se consegue um encaixe perfeito, nem tal seria possível, já que a sobreposição não equivale a um nivelamento ou igualdade em ser mãe e filha: “‘mother’ and ‘daughter’ are radically different positions (Lawler, 2000, 3). Talvez isso ajude a explicar a “morte” de que Carneiro fala; parece impossível continuar-se a ser filha quando já tem uma criança nos braços. E ela acrescenta ainda: “Nessa troca de papéis, poderíamos pensar em duas pseudomortes: a da filha que se torna mãe e da mãe que se torna avó (Carneiro, 2020, 4).

Conheço várias mulheres (nem todas entrevistadas aqui) que sofreram quando se tornaram mães, por terem sentido que não eram mais filhas. Uma delas falou-me do processo de luto em que entrou após o nascimento da criança, de um sentimento de tristeza profunda de não poder voltar a ser filha, e um desejo mais forte do que nunca de o voltar a ser, de regressar a casa dos pais, de começar tudo de novo. M.S., uma das mulheres entrevistadas, disse-me que depois de ser mãe acabou a pessoa que ela era, que nunca mais ninguém se importou se tinha sonhos, passatempos ou paixões; contou, também, que sentiu que nunca mais poderia voltar a triste e chorar, pois “já não era uma criança” (M.S). Num outro momento, conta que, quando engravidou e deu à luz, sentiu-se ainda menos filha do que antes, “Não me sentia filha, mas aí foi ainda pior, ela nem me foi ver ao hospital” (M.S).

Numa conversa com outra mulher que entrevistei, Sofia Fontes, recordei novamente *Ema*, de Maria Teresa Horta, e, especificamente, esta passagem “Imaginava antes que seria bom a mãe engoli-la a ela para ficar descansada e quente na sua barriga” (Horta, 1984, 32). Este sentimento de perda do estatuto de descendente faz Ema querer voltar a recolher-se no útero da mãe, pois talvez só aí possa ser filha, enquanto a mãe ainda é obrigada a carregá-la pela vida fora, enquanto não há escapatória. Pensamentos semelhantes surgiram durante a conversa com Sofia, que conta como o papel de avó que a sua mãe assumiu acabou por engolir tudo o resto: “Quando eu saí de casa e tive a Ana, foi muito difícil situar a minha mãe, porque ela tinha uma necessidade muito grande de ser avó” (Sofia Fontes). Recordando Carneiro, morreu um pouco Sofia, que deixou de ser filha, e morreu um pouco a sua mãe, que deixou de o ser para priorizar ser avó: “Lembro-me claramente de que quando a Ana nasceu e ela era pequenina, eu deixei de ser a menina [...] Eu era a menina da minha mãe. E quando a Ana passou a existir, eu deixei de ser a menina e a menina passou a ser a Ana, para a minha mãe (Sofia Fontes)”. Também aqui subjaz, não uma vontade de voltar ao útero, mas quase de

retomar à infância, de ser *a pequenina, a filha, a menina*. Há um paralelo com aquilo que a minha própria mãe relatou, supramencionado: uma sensação de abandono, de negligência, de negação dos seus gostos e interesses porque já não é *a menina*, é a *mãe*, e as mães não choram.

Por outro lado, e de um modo que nos remete para o excerto de *Carcoma*, no início deste capítulo, outras mães relatam uma experiência de passagem para a maternidade muito ancorada nas suas próprias mães, que, portanto, não as deixou a sentir-se menos filhas. Miranda fala como se o trio de mulheres da sua família se tivesse tornado indistinguível, e todas se tivessem criado mutuamente: “Acho que a coisa ficou ali, tão tudo junto, tudo tão misturado, que eu não saberia ser mãe se eu não tivesse a mãe que eu tinha ao lado” (Miranda). Para esta entrevistada, o facto de ter sido mãe jovem, apesar do sobressalto causado, levou a que continuasse a querer sentir-se filha, e, sobretudo, a que pudesse continuar a sê-lo: “E tenho essa sensação de que eu me tornei ainda mais próxima, ainda mais filha, porque eu ainda precisava daquele colo. Eu não estava preparada para crescer e dizer assim ‘Olha, agora você deixa de ser minha mãe porque eu sou uma adulta jovem e mãe’” (Miranda). Tal possibilitou, assim, que fosse filha e mãe ao mesmo tempo, e que as (agora) três mulheres da família – a avó, Miranda, e Anna – crescessem juntas e aprendessem a ser mães, filhas e netas umas com as outras, nessa quase indistinção entre elas: “mas aí ela [a minha mãe] passou a aconselhar e orientar a filha que vai ser mãe e a neta que vem. E a maternidade da filha ensina o papel de avó. Então eu acabo por ensinar a minha mãe, que foi minha mãe, a ser avó e mãe duas vezes” (Miranda). Miranda acrescenta ainda que foi assim durante a gravidez — “a minha mãe teve ali, de mãos dadas com a filha, que ia ser mãe e com a futura neta” — e que assim continua — “Até hoje é assim [...] Ela fala comigo ao telefone, desliga e liga para a neta. Então ela continua fazendo esse auxílio com as duas mãos, né? E muitas vezes dá o mesmo conselho às duas, não há diferença” (Miranda). Maria de Fátima relata uma experiência semelhante, afirmando que o laço de filha nunca se quebrou: “Não. Eu ainda era filha. E passei a ser mãe. E tive o apoio da minha mãe nessa altura, enquanto filha” (Maria de Fátima). Também esta cordão que manteve bem firme foi herdado pela geração seguinte, já que a sua filha sente o mesmo: “Eu acho que a minha mãe passou a ser avó, não é? Mas também continuou a ser minha mãe” (Eva). Mas talvez só assim seja possível levar este labor da maternidade sem esmorecer, conclui Maria de Fátima — “Também deve ser mais difícil, mais triste ser mãe e não ser filha”.

Trauma inter e transgeracional, inescapabilidade e fantasmas herdados

Nas linhagens femininas que consideramos aqui, envolvendo mãe, filha (e no máximo uma avó) são frequentemente as mães que se erguem entre o trauma do passado e a filha de que são ou serão mães. Todas elas serão, quase inevitavelmente, filhas do trauma, elas próprias ainda por curar antes de darem continuidade à linhagem. Muitas mães não conseguem impedir que o trauma se agarre à árvore genealógica e descenda também à medida que esta se prolonga (até porque, importa mencionar, muitas delas são perpetradoras ou pelo menos perpetuadoras do trauma). Na verdade, há uma noção algo vincada do “repetir da história”; Nicole, por exemplo, olha para a sua mãe e consegue ver a repetição clara do trauma; é como se o legado em si fossem já estas relações trágicas, entregue por inteiro às gerações seguintes. Há uma certa noção de inevitabilidade e inescapabilidade que assombra a sua linhagem, como se o destino fosse talhado sobre estas mulheres mal elas deixam o calor da barriga das mães ou de outros lugares onde estavam acolhidas:

“As much as my mother tried to protect me, the legacy of unstable relationships between mothers and daughters in my family lived on in her and my sister. My mother has a problematic sister that needed more attention growing up. Even my cousin with schizophrenia has a sister that got lost through the cracks. *She was the other daughter*. So, I guess as much as my mother tried, she could save me from becoming the *other daughter*” (Nicole, *itálicos meus*).

Aqui torna-se relevante recuperar o conceito de trauma transgeracional, que como vimos, é precisamente uma passagem constituída por elementos traumáticos em bruto, por tudo aquilo que não foi processado, dito ou resolvido (Abdala et al., 2017, 211). Ora, como vimos no Capítulo I, se o trauma é um conjunto de lutos e violências nunca terminadas, então a sua transmissão é praticamente inevitável e incontrolável, e, retomando a citação de Nicole, leva a que não se consigam salvar as filhas de serem as mesmas filhas da geração anterior, também elas não salvas. Abdala et al. frisam precisamente a brutalidade com que o trauma transgeracional interrompe aquilo que poderia ser uma transmissão intergeracional⁵³, que

⁵³ Como explicado, anteriormente, para os autores, a diferença entre passagem “intergeracional” e “transgeracional” é precisamente o facto de, na primeira, os traumas poderem ter sido trabalhados ou resolvidos, parcialmente ou não, o que concede aos descendentes a liberdade de reconfigurarem a sua própria

levaria a um encarnar forçado e inescapável: “O trauma pode cessar a transmissão intergeracional [...] e passa a existir outra, dessa vez defeituosa, transgeracional, que ocorre através dos sujeitos, atravessando o psiquismo, invadindo-o violentamente, numa passagem direta de um sujeito a outro, de uma geração a outra, sem preservação dos espaços subjetivos ou intersubjetivos” (Trachtenberg, 2005, apud. Abdala et al., 2017, 210). É, assim, poderia sugerir-se, que nestas linhagens traumatizadas, nos tornamos as nossas mães, as nossas avós, e todas antes delas; não há um “eu” subjetivo e independente delas – todas as mulheres traumatizadas são todas as outras mulheres traumatizadas.

À luz dos argumentos apresentados anteriormente, veremos então quais os traumas que chegaram até às mulheres com quem falei, compreendendo talvez agora melhor como parece existir tanta dificuldade em fugir deste destino, ou “mandato geracional”, para citar Carneiro (Carneiro, 2020, 1). Rita Pais, uma das participantes, começa por me dizer, “Ela meteu-me em cima aquele peso desnecessário, completamente desnecessário, para uma criança de seis anos. E depois realmente verificou-se, tanto que quando o meu pai foi para o hospital, eu já passei o dia todo a pensar tipo ‘pronto, ele vai morrer, é hoje’”. Falávamos da morte repentina e dolorosa do seu pai, quando ela era criança, mas, sobretudo, da forma como essa morte chegou até ela; mais uma vez, como resultado de um não-luto, de uma não-morte. A perda do pai, inegavelmente destrutiva, não o foi menos do que a forma como a mãe a encarou e passou à Rita; ao ouvi-la (mas também à sua mãe, de certo modo), parece ter carregado dois lutos, o seu e o da mãe. O excerto que inicia este tópico é parte de uma história que a Rita me contou ter ocorrido uns meses antes do falecimento do pai, uma espécie de prenúncio que acabaria, infelizmente, por se concretizar (é um trauma antes de o verdadeiro trauma acontecer, a sua sombra que o precede):

“Uma coisa um bocado traumatizante que que aconteceu uns meses antes, eu não sei exatamente quanto tempo antes, mas acho que uns meses antes do meu pai morrer, foi a minha mãe a dizer-me [...] que o meu pai andava muito stressado com o trabalho não sei o quê e ‘ah, temos de nos portar bem e ser boas para o papá, senão ainda ficamos sem ele’. E eu nem entendi bem, fiquei em choque, nem percebi muito bem se era ficamos sem ele porque ia embora, mas depois percebi que era morrer.” (Rita Pais)

história e mais facilmente escaparem ao legado negativo, e, de na segunda, o trauma ser transmitido em bruto, violentamente, tornando-se portanto inevitável o processo de traumatização da geração seguinte (Abdala et al., 2017, 211).

Rita conta como nunca esqueceu essa história, nem nos meses até à morte do pai, no dia em que ela pensou “é hoje”, nem duas décadas depois: “Isso ficou-me tanto na cabeça que eu me lembro sempre desta conversa, e já passaram 23 anos, quase” (Rita Pais). Depois do falecimento, a Rita voltou a estar num papel demasiado grande para a sua idade. É intrigante a forma como a mãe, Adosinda, recorda aqueles tempos, de um modo quase alienado do que estava a acontecer também à filha, quase como se não houvesse uma percepção total (pelo choque e trauma, entendemos) de que o que lhe estava a acontecer a ela acontecia também à filha: “Depois [a Rita] andou numa psicóloga para tratar a morte do pai, porque a professora aconselhou, porque ela era assim...umas coisas...era muito engraçada, às vezes assim um bocadinho desvairada. E a psicóloga dizia assim ‘isto é capaz de ser uma reação à morte do pai’”, diz Adosinda, justificando logo a seguir “isto porque foi a Rita, quando chegou a notícia pelo telefone do médico, que recebeu o telefonema e passou para mim. E eu ouvi e fiquei em estado de choque. Foi a minha filha, [...] que tinha na altura 6 anos, que foi buscar a roupa e o calçado, me ajudou a ir para o hospital.” E conclui, dizendo, “E, portanto, claro, a Rita tem uma carga muito forte da morte do pai” (Adosinda). A história contada por Adosinda, assim como o relato inicial da Rita, clarificam bem como, para esta última, a morte do pai não foi um momento circunscrito, mas um trauma arrastado no tempo, não só porque, naturalmente, se seguiu o período normal de luto, mas também porque essa perda começou bem antes do momento fatal e, pelas suas obrigações de manter a mãe erguida no período posterior, acabaria por se prolongar até muito depois. Poder-se-á dizer que após a morte do pai, parece seguir-se uma fase em que, como dissemos, a filha de seis anos carrega dois lutos, dois traumas, o dela e o da mãe, o de órfã de pai e de viúva, como relata neste último excerto: “Um dos traumas maiores que uma pessoa pode sofrer deve ser perder o marido, não é, como a minha mãe perdeu, e o pai. E eu durante muito tempo na adolescência e assim achava que ia ficar viúva também, porque a minha avó ficou viúva, e depois a minha mãe ficou viúva, tão novas, que eu tinha esse medo” (Rita Pais).

Nos relatos das participantes mais velhas, a violência surge intrinsecamente ligada aos modelos de “educação” praticados na altura, como relata Maria Elisabete: “Na casa dos meus pais quando não fazíamos as coisas à maneira deles levávamos uma tarefa. sim. Éramos oito irmãos e todos os dias eles batiam-nos. E não só com as mãos, mas com a vassoura ou com o que viesse. Eles diziam que era para nos dar educação. Eles não sabiam educar de outra forma” (Maria Elisabete). A internalização da ideia de que essa violência, física ou psicológica,

tinha, até certo ponto, um propósito, e que era simplesmente um produto daqueles tempos, leva-as a naturalizar um pouco esses episódios, e, conseqüentemente, a negar até que exista um trauma associado, como o faz Adosinda: “Portanto, quando o meu pai, perdia a cabeça, batia, mais a mim e a outro irmão, a mim que era a mais velha e outro irmão que era um bocadinho hiperativo [...] e quando o meu pai perdia o controlo e lhes batia de uma forma um bocado descontrolada, a minha mãe era quem se metia à frente, e chegou a uma das vezes, até estava grávida, a levar também [...] E, no entanto, eu não fiquei traumatizada” (Adosinda). De certo modo, esta presença, primeiro muito visível e depois mais ou menos subliminar, da violência na vida de Adosinda continuou chegando de novo à sua filha: “Depois do meu pai morrer, ela teve outro namorado durante muitos anos. E disso, ela nunca me soube proteger minimamente e devia ter protegido, efetivamente. Eu ouvi de tudo, havia muitos, muitos abusos verbais, muita violência emocional.” O impacto foi tal que Rita confessa até sentir ter internalizado e reproduzido essa violência contra a sua própria mãe, uma certa noção de que o desrespeito era permitido contra ela: “E já pensei, até já falei isto com as minhas amigas, que se calhar o facto de eu ser tão às vezes desrespeitadora com a minha mãe vem desse exemplo que eu tive dele. Eu às vezes estou-me a ouvir e a pensar ‘pareço o Jorge’⁵⁴” (Rita Pais).

Várias das mulheres entrevistadas relataram debater-se com heranças desse género, persistentes, chegando ao ponto de sentirem que já é algo “da família”. Carolina conta que a avó foi diagnosticada com transtorno obsessivo-compulsivo desde cedo, e que, portanto, se agarra firmemente a um conjunto de superstições e crenças que para ela são inquestionáveis: “Imagina, nós não podemos ir para ela com a cor preta, não podemos ir a casa dela às sextas-feiras. Há coisas em casa dela que não podemos tocar porque são só dela. Ela tem a cadeira dela, tem o sofá dela.” O primeiro impacto deste problema foi, naturalmente, na sua filha (Irene, mãe de Carolina), que foi incumbida de tentar reverter o transtorno da mãe, um esforço claramente inglório: “A minha mãe quando era mais nova ia sempre às consultas de psiquiatria com a minha avó. E o que os médicos sempre diziam à minha mãe é que ela tinha de tentar inverter isto da minha avó, que tinha de ir vestida de preto, tentar tirá-la de casa às sextas-feiras e tentar contrariar estas crenças que ela tinha”. Esta responsabilização, além de possivelmente contraproducente do ponto de vista médico, ilustra também a complexidade

⁵⁴ Nome fictício, para a proteção das entrevistadas.

do trabalho desta filha, e levaria à abertura de fissuras na relação mãe-filha, já que Irene passou a ser vista como inimiga da mãe. E, acrescenta Carolina, se antes tal não acontecia com ela e a irmã, hoje é claro que também elas herdaram este peso: “Se nós fazemos alguma coisa que para a minha avó não esteja bem, ou seja, eu levar algo preto para a casa da minha avó, ela diz logo que estamos a afrontar e que é um problema para ela e que nós sabemos que lhe estamos a fazer mal”, o que se agrava por a mãe ser filha única, e, portanto, “ter de carregar esta cruz sozinha”, o que as obriga, às filhas, a juntarem-se para aliviar o peso, “[...] e tornamo-nos mais um saco de boxe para a minha avó” (Carolina).

Também outros problemas de saúde mental, como a depressão, comportamentos aditivos, distúrbios de personalidade e registos de suicídios que abrem vazios nas famílias parecem pairar sobre estas mulheres, como relata Carmen:

“[...] um exemplo de trauma é o suicídio da minha tia, irmã mais velha do meu pai, que nasceu em 1960, e se não me engano, suicidou-se em ‘81. E isso é uma coisa profundamente traumática, quer para o meu pai, quer para a minha mãe, como para mim, de certa forma, porque eu tive tendências suicidas, e quando as comecei a exhibir, foi como um trauma do passado se tivesse revelado. Portanto, eu acho que o grande trauma familiar é esse, é o suicídio.” (Carmen)

Lourina conta também como suicídios e diferentes desafios a nível de saúde mental impactaram severamente a sua vida e a das suas filhas, e, inclusive, como o distúrbio de personalidade de uma delas marcou brutalmente a outra, havendo assim uma confluência de trauma inter e intrageracional, o que, compreensivelmente, levou a um rasgar quase completo de muitas destas relações: o abandono de Lourina pela mãe, o suicídio que a deixou sem irmã e impactou fortemente a sua filha mais velha, o distúrbio de personalidade dessa mesma filha, a sua transformação em violência para com a outra filha, Nicole, e um certo esquecimento desta pelos pais, necessariamente engolidos pelas necessidades da filha mais velha. Nicole usa o termo “glass child” para definir a sua posição na linhagem: “I remember feeling very lonely as a child [...] while everyone else focused on my problematic sister. [...] The term I have seen that most resonates with me is ‘glass child’. I went to get the definition online: ‘glass child’ is a term used to describe a child who is often overlooked or neglected due to the focus on their sibling with special needs or chronic illness” (Nicole). Para além

desta herança pesada, de se sentir sempre nas margens, uma criança a ver a família e o mundo a destruírem-se diante si, Nicole confessa também o medo de não escapar ao mandato familiar: “My mother was very scared to be like her mother, a cold and unstable woman. I guess I am also scared of being cold and unstable [...]. The ever-present mental illness in the women of my family has really shaped how I see family and motherhood. It feels almost like a curse. A legacy of chaos, emotional instability and even suicide” (Nicole). É interessante ver que, nesta família, também há algo semelhante à herança da maternidade recebida por Patrícia, mencionada anteriormente; é como se não houvesse nenhuma fragmentação ou decomposição do legado entre gerações. Isto é, o que estas mulheres recebem das antecessoras não são partes das suas vidas, lições específicas ou acontecimentos traumáticos soltos, mas sim o trauma *por inteiro*, como se a última da linhagem tivesse “direito” exatamente ao mesmo que a anterior. Tal é identificável na forma como Nicole afirma, perentoriamente, “In my family, daughters and mothers just don’t get along” (Nicole), e a sua mãe Lourina completa, “I did not get along with my mother. My mother did not get along with her own mother. I do not get along with my older daughter. My two daughters do not get along (sisters). It seems there were/are relationship problems in our family” (Lourina). É útil recordar a ideia de trauma transgeracional, de uma passagem “em bruto, não filtrada”. Aqui, não só o trauma é passado, como dito, por inteiro, isto é, um elemento da linhagem e os seus traumas metamorfoseiam-se, praticamente, nas descendentes, como persiste uma certa crença de que a maldição possa ser a própria relação mãe e filha, que talvez o trauma que passa entre elas sejam precisamente o facto de nascerem umas das outras.

Depois de falar com a Nicole, e ouvir o termo “glass child”, lembrei-me de também outras mulheres que me relataram traumas relacionados com as filhas preferidas e as preteridas. Ainda que nesses casos a negligência de uma não se deva a uma doença ou necessidade especial da outra, o termo “filha de vidro” continua a parecer relevante: filhas que se podem facilmente quebrar. Por um lado, Clara, que sentindo-se “órfã”, nas suas próprias palavras, reconhece que a negligência da sua mãe consigo se dá devido à obsessão de ser, ainda, a filha “perfeita” e não a mãe (“perfeita” ou não): “A minha mãe e a irmã eram muito diferentes. A irmã sempre foi a filha preferida. E ela vive até hoje a tentar provar-se àquela família. Ela cede a tudo naquela família e depois é muito dura com a nossa. Acho que ela vai viver e morrer a tentar provar que é tão bom ou melhor que a irmã” (Clara).

Por outro, M.S. recorda como sempre se sentiu abandonada e preterida, mesmo nos momentos em que, convencionalmente ou não, uma mãe deveria estar presente: “A minha mãe tinha uma filha preferida, a minha irmã. Por isso, planeou todo o casamento às escondidas com ela e eu soube que ela ia casar dois dias antes. [...] Quando [a mãe] soube que me ia casar, rasgou-me o enxoval e não me desejou boa sorte...foi muito triste” (M.S.). A história de M.S., tal como de Lourina e Nicole, reflete traumas múltiplos, que não são apenas lineares, de mãe para filha, mas cruzados e interlaçados. Devido à preferência da mãe pela irmã, a relação entre esta e M.S. era e continua a ser muito distante, sendo um exemplo de trauma intrageracional: “Não fui madrinha de nenhum dos filhos da minha irmã [...]”, que se funde com o intergeracional, levando a entrevistada a ser vítima do trauma intergeracional de não se sentir amada pela sua mãe, mas também do intrageracional, causado pela aliança que a irmã criou com a progenitora: “Quando eu me separei, tanto a minha mãe como a minha irmã não quiseram saber. Foi como se tivesse sido normal, como se eu merecesse desde sempre aquele destino. A minha irmã ainda me disse, ‘não há príncipes encantados, vês?’ (M.S.). Por fim, esta encruzilhada de relações traumáticas teve impacto também na vinda das filhas de M.S., que, quanto à progenitora, diz, “Quando as minhas filhas nasceram, ela não gostou delas”, e, quanto à irmã, “A minha irmã sempre me considerou má, inclusive com más filhas” (M.S.).

Joana, uma das mulheres entrevistadas, narrou-me a história que me pareceu perfeita para terminar este capítulo, ao possibilitar a contemplação da passagem de trauma intergeracional através dos fantasmas de que já falámos nos capítulos anteriores. Nenhuma outra entrevistada tocou tão de perto naquilo que me pareceu ser um exemplo claro de como a fantologia é útil para entender o trauma inter/transgeracional. Davis define os fantasmas como os espectros e resquícios do trauma geracional não resolvido, considerando-os as presenças dos antepassados que já faleceram, mas continuam presentes entre os familiares, conseguindo, ainda, e mesmo não tendo uma existência corpórea, dar continuidade aos traumas e legados dolorosos (Davis, 2005, 374). No caso de Joana, os fantasmas começaram a formar-se com a morte prematura sua avó, que faleceu, levada pelo cancro no estômago, quando a filha, Maria Luísa, tinha onze anos. Naquela altura, estaríamos em meados da década de setenta, a família de Joana vivia no bairro do Viso, que era ainda uma teia comunitária apertada, um espaço onde o familiar e o doméstico de cada um eram de todos.

Talvez também por esta proximidade e intimidade, todos eles estarem ali, quase colados uns aos outros, quando várias mulheres foram diagnosticadas com a mesma doença, instalou-se uma sensação de medo, de contágio, ainda que soubessem que tal não era possível. Quando a avó de Joana morreu, estas mulheres viram-se nela, sentiram que poderiam ser ela e a morte tornou-se quase uma doença social, como se a de uma fosse despoletar a de outra, como se este também fosse um legado, desta vez coletivo, recebido em comunhão, que se deixava à porta das vizinhas que sofriam do mesmo. Joana considera mesmo, com base nos relatos que ouviu ao longo dos anos, que, na altura, o trauma extravasou todos os limites das casas da sua família e se tornou comunitário, ao ponto de conduzir ao desespero de algumas das residentes, nomeadamente, “houve uma mulher que depois disto até se chegou a suicidar, por causa de haver tantos cancros na comunidade do Viso”. E, portanto, eu acho que um trauma familiar nosso se pode tornar também de outras famílias, não é?” (Joana).

Para além do trauma interfamiliar, o trauma intergeracional continua, cinquenta anos depois, enraizado na família, o que levaria até à fundação de algumas crenças, superstições e mitos em seu redor – há uma perceção do trauma como “maldição”. Joana conta que o avô só faleceu recentemente, mas que, anos antes, teve uma pneumonia e foi internado no Hospital de Santo António, “o mesmo onde a minha avó morreu”. O ocorrido destapou de imediato o trauma da primeira e primordial perda desta família, e Joana que “muitos, muitos familiares, não só os irmãos da minha mãe, mas outros familiares, se opuseram a ele ter ido para aquele hospital”. Ainda que ele só viesse a falecer muitos anos mais tarde e devido a um problema não relacionado, a crença era de que a história se iria repetir e ele iria morrer naquele hospital: “Era quase como um fantasma e eles perguntavam ‘Porquê este hospital? Porquê? Porque é que o mandaram para aqui? É para deixá-lo morrer?’” (Joana).

Numa outra ocasião mais recente, aquando do funeral de um tio, os fantasmas voltam a surgir, conta Joana. Como ela faz questão de ressaltar, este momento foi apenas um no meio de todos, já que a cena se repete de todas as vezes que está com os familiares, materializando verdadeiramente a circularidade e repetição obsessiva do trauma. “No funeral do meu tio [...]”, começa Joana, “[...] estavam lá os irmãos da minha mãe e eles vinham ter comigo e diziam ‘estás tão crescida, estás tão bonita’, mas eu não sabia quem eles eram, tinha de ir perguntar à minha mãe. Isso é estranho. É difícil ter essa dinâmica familiar”. Quando lhe pergunto o porquê de tal acontecer, Joana começa então a explicar a forma como o fantasma do trauma causado pela morte da avó está omnipresente na sua vida, mas ainda mais visível

em momentos familiares: “Saiu-me a sorte de ser muito parecida com a minha avó, o que depois faz com que esses momentos de encontro com esses meus familiares do lado materno seja muito difícil, porque passado tantos anos os filhos não conseguem ver uma pessoa que seja minimamente parecida com ela, que choram à minha frente...”. Joana explica: “a relação familiar foi tão destruída por esses traumas que eles nunca se restabeleceram e eu e a minha irmã nunca tivemos uma relação com eles [...] e então, como eu não os vejo regularmente, acho que eles sofrem sempre um choque quando me veem.” Quase como ver um fantasma, eu acrescento, e Joana concorda, continuando, “ficam assim mais embasbacados, sem saber bem o que dizer, e apanho-os constantemente a olhar para mim de relance, a não querer manter muito o olhar diretamente comigo” (Joana). O que a Joana relata ilustra bem a presença do fantasma, do trauma transgeracional, não processado, não ultrapassado; mas neste caso, o impacto é ainda mais violento, devido a ela partilhar não só as feições, mas o segundo nome, com a avó: “No funeral do meu avô, foi só pessoas a virem agarrar-se a mim a dizer ‘Cândida, Cândida, como tu estás bonita!’ Ninguém me chama Cândida, só eles, Cândida era a minha avó! E eu tenho esse nome também, ainda para mais, é o meu segundo nome”. Neste caso, é quase como se a Joana fosse a encarnação do próprio fantasma, indo ao encontro do que afirma Davis: que estes fantasmas não são, na realidade, as memórias ou espíritos dos defuntos, mas sim os vazios deixados em nós pelos traumas e segredos dos outros⁵⁵ (Davis, 2005, 374) e das ideias de Abraham e Torok, que nos diziam que o que herdamos são, na verdade, os túmulos cheios até cima dos mortos não-mortos, os traumas, que chegam até ao descendentes sem que estes o possam controlar e, muitas vezes, infiltram-se neles. Neste caso, importa referir que o fantasma não encapsula memórias negativas, pelo contrário, o fantasma é precisamente o trauma da ausência de alguém amado e de tudo o que se seguiu, mas, ao estar permanentemente presente nesta família, que não consegue, cinquenta anos depois, olhar Joana de forma diferente, é um trauma perpétuo; não há esfumação do fantasma, não enquanto o trauma continuar não resolvido, não enquanto eles recordarem o rosto e o nome de Cândida.

⁵⁵ Na citação original, é usada a expressão ‘les lacunes laissées en nous par les secrets des autres’, que traduzi livremente.

Conclusão

Em *Terra de filhas e mães: maternidade, filhandade, heranças simbólicas e trauma intergeracional em Portugal* procurámos os berços onde se criaram filhas, as casas onde cresceram mães que colocaram nos mesmos berços, talvez, as suas próprias filhas. O objetivo era, sobretudo, ouvir essas mulheres, e entender o que é, para elas, ser mãe, sentir-se mãe, que gestos e práticas conduzem que farão um descendente, num momento do futuro, dizer, *era exatamente assim como a minha mãe fazia*. Recorrendo a contributos teóricos de autoras imprescindíveis para o feminismo, sociologia, estudos culturais e literários, como Adrienne Rich, Nancy Chodorow, Andrea O'Reilly, Rosamaria Carneiro, Elżbieta Korolczuk Allison M. Alford e Meredith Marko Harrigan, para nomear apenas algumas, procurámos desdobrar a multiplicidade e multidimensionalidade da entidade da maternidade, mostrando como é definida e praticada num mundo patriarcal, apontando-se para o facto de ser uma *instituição construída socialmente*, mas também iluminando a maternagem ou atos de maternar, trazendo para a visibilidade o que experienciam, sentem e praticam estas mães, que labores têm a seu cargo. Um desses labores é fazer nascer e criar as suas filhas (menciono apenas filhas dado o foco da dissertação), colocando em prática a sua maternidade, com todo o conjunto de ideias, crenças, gestos e sentimentos que tal acarreta. As filhas, colocadas no mundo através de um parto ou de um outro ato de geração, deixam o conforto e o calor de onde estavam aninhadas, olham as mães e ambas percebem que esse ato inaugural é somente isso: o início. Perceberão, talvez, que com um nascimento se forma uma mulher com um recém nascido, e esse mesmo recém nascido, mas que a construção enquanto mães e filhas não se finda ali, mas se prolonga como um parto eterno e cíclico. Desse modo, olhamos também para as filhas atribuindo-lhes a relevância que pouco lhes tem sido dada nos estudos sobre família e maternidade. Uma das principais intenções desta dissertação era exatamente essa – a de contribuir para a exploração da filhandade, para o entendimento da sua complexidade e para a compreensão da centralidade dessa figura na família e além dela, vendo-as como o início e culminar de todas as mães, num ciclo sem fim: toda a história das mulheres é a história de filhas que se tornam mães e de mães que se esquecem, ou não, de que foram filhas.

Nesta dissertação, os objetivos passavam, não só por entender como se formam as maternidades e filhandades, mas compreender e dar visibilidade àquilo que são as heranças

simbólicas passadas entre linhagens femininas, que não podem ser comparadas a nenhuma outras, dada a sua singularidade. Em primeiro, são as mulheres, nas casas que habitam, nos lares que edificam, nestes espaços ainda tão marcadamente femininos, que elas lavam os trapos encardidos da violência, os trapos sujos que lhes disseram que se lavavam na pia de casa, escondida, os trapos que são sujos pela violência que sofrem e que mesmo assim têm de esfregar com as mãos e as unhas, para depois tudo começar de novo. Em segundo, são elas as principais responsáveis pela passagem intergeracional, por transmitirem aos restantes membros da família as narrativas, rituais, tradições e crenças que asseguram que a família o continue a ser. As linhagens são criadas, defendemos, através de uma linguagem só delas: o “women’s family speech” (Favart-Jardon, 2002), lido como “linguagem da família, pelas mulheres” ou “discurso de família das mulheres”, o discurso (aqui em sentido lato, não só considerando o sentido narrativo) responsável pela passagem de heranças simbólicas para as descendentes. Não circunscrevendo as heranças simbólicas femininas aos espaços domésticos ou a funções conservadoramente atribuídas às mulheres, a verdade é que também importa recuperar todos esses patrimónios imateriais, sempre tratados como menores, mundanos, desinteressantes.

Pensar nas heranças simbólicas femininas é, então, também, valorizar todos os ensinamentos, práticas, ideologias - e, também, modos de maternar e de ser filha - como cruciais na formação das linhagens, e contribuir para a valorização da língua mãe, como a definiu Le Guin (1986), o primeiro idioma que aprendemos e no qual somos educados, aquele que vamos deixando para trás durante a vida para adotar a língua pai - a das instituições, do poder, do masculino. Ao resgatar as histórias de mulheres estamos, também, necessariamente, a dar voz ao doméstico, coloquial, ao popular, à linguagem da criação, da educação, da terra e da casa. Não o dizemos para diminuir as mulheres a estes espaços e modos de fala, mas sim para os retirar, precisamente, de um lugar diminuto, favorecendo visões não redutoras do ser mãe, filha, e do que se aprende e transmite entre elas. Fazemos, assim, também, uma tentativa de recuperar uma conceção não patriarcal, como perspectivada por Rich, da maternidade, da filhandade e da família, ao descolar estes entendimentos das autoridades externas e das narrativas impostas, e deixando que as mulheres intervenientes, por outro lado, afirmem as suas próprias ideologias, e, mais do que isso, deem voz à transmissão intrafamiliar destas histórias e práticas. Colocamo-las, então, no centro da narrativa e da sua transmissão e deixamos que elas próprias reflitam sobre o seu lugar no

mundo, na teia familiar, e na vida das suas antecessoras ou descendentes. Aqui, também importa a reflexão sobre o facto de estas mães e filhas não estarem apenas unidas por uma linha, um fio de lã único, mas sim já dentro de um novelo onde as bisavós, avós, tias, irmãs já estão, no qual serão colocadas todas as vindouras, onde todas se entrelaçam e por vezes confundem, onde o passado, presente e futuro se embrenham num só. As linhagens femininas são muito mais do que uma relação linear entre mãe-filha; são linhas de continuidade, sim, mas também fios enovelados, puxados, estirados por cada uma dessas mulheres. Com isto, queremos dizer que a herança simbólica transmitida entre mulheres não é apenas entre mãe e filha, mas sim que todas as descendentes no fim da árvore genealógica são também tudo o que passou entre gerações e gerações de mulheres.

Ao olharmos para as heranças simbólicas passadas entre linhagens femininas, encontramos lições de cuidado e amor, de valorização do esforço e do trabalho, de formas de ver o mundo, de modos de praticar a maternidade e a filhandade. Porque sim, o ser filha e ser mãe herdam-se também, e as descendentes aprendem com as mães a ser filhas e a ser mães, replicam ou rejeitam os ensinamentos sobre a gravidez e parto, decidem ou não se querem ser mães muitas vezes com base naquilo que viram a sua ser. Mais - herdam as dores, os sofrimentos, as abnegações que as mães tiveram de fazer. Contudo, há descendentes também que herdam um vazio: filhas que nunca tiveram mães que souberam ser mães e que, portanto, não se sentem filhas, filhas que não se imaginam a ser mães porque não sabem, exatamente, o que é ter uma. Relatos que o comprovam estão presentes tanto em *Novas Cartas* como nos testemunhos das entrevistadas; mães fugidas e filhas perdidas que ilustram a complexidade e a profundidade das relações entre mãe e sim, manchadas tantas vezes pelas expectativas sociais, o trauma intergeracional, o peso das identidades e papeis herdados. Algumas das mulheres herdam já o trauma de ser filha ou de ser mãe, temem passar o mesmo testemunho que lhes deram a elas - o do trabalho, da pobreza, da submissão, do sofrimento. Na obra das Três Marias, a herança está tão colada a estas mulheres que elas já a carregam no útero, e, assim, o parto torna-se de imediato um momento de cisão, que separa mães e filhas quase sempre irremediavelmente. As mulheres entrevistadas carregam sobretudo uma herança de solidão e de espera eterna de um dia as mães as fazerem filhas, para depois elas saberem ser mães.

O cerne desta dissertação era, também, explorar os traumas passados entre estas mulheres, traumas que na maior parte das vezes são tão insidiosos e prevalentes que

escorrem pela linhagem e contaminam todas. São traumas de violência, morte, trabalho duro, de abandono e esquecimento, de sacrifício. Mas, mais do que isso, por vezes o trauma não é deixado na descendente em forma de resposta, de um comportamento, ou de uma ferida parcial. Há uma noção, transversal a vários testemunhos, de que o legado recebido em mãos é já o do trauma em bruto, sem qualquer fragmentação, é a herança das relações trágicas como se de um bloco mobilizável se tratasse; como se fosse vaticinado desde o primeiro dia: *a a mãe da tua mãe negligenciou a tua mãe, a tua mãe negligenciar-te-á a ti, tu à tua filha e também*, e assim até ao fim dos tempos. Algumas mulheres relatam ser o caso nas suas famílias - a herança é a repetição da história das anteriores; da relação que a mãe não teve com a avó, do abandono que a mãe sofreu, mas também de um contínuo de violência, doença mental e morte, como se também essas fossem hereditárias. Há uma certa noção de inevitabilidade e inescapabilidade que assombra a maior parte das linhagens femininas, como se o destino fosse talhado sobre estas mulheres mal elas deixam o calor da barriga das mães, e, nesse assombro, vem um dos mais duros: o medo de serem filhas como as suas foram, ou mães como elas foram também. Em alguns casos, a herança parece mesmo ser, inevitavelmente, de trauma, e por isso foi importante recorrer à fantologia como modo de ver os espectros que continuam a assombrar estas linhagens, espectros resultantes daquilo que nunca se resolveu. Entendeu-se, assim melhor como estes traumas parecem tão inescapáveis, como se parecem infiltrar nas paredes, na terra, dentro de nós. Abraham e Torok contribuíram para encararmos estes fantasmas, não como as figuras conhecidas das histórias, que regressam para comunicar, mas sim como o trauma em si, o “morto-não-morto”, que volta para assombrar os que ainda estão cá.

Muito haveria, ainda, por explorar e aprofundar. Desde logo, futuros estudos seriam enriquecidos se contemplassem, de forma muito mais extensa e abrangente, a totalidade dos testemunhos recebidos, o que aqui não foi possível, naturalmente, por restrições de tempo e espaço. Importante seria também envolver mulheres de contextos mais distintos, promovendo uma compreensão mais alargada de como os espaços sociais, assim como as posições identitárias influenciam as experiências de maternidade e filhandade. Além disso, considera-se que uma possível limitação deste estudo, já que considera possíveis fraturas e feridas nas linhagens matrilineares, é o facto de não contar com um contributo significativo de filhas que queiram falar da sua filhandade mesmo sem a mãe estar disponível para o fazer. Houve uma tentativa de o fazer nesta dissertação, mas que se revelou muito incipiente - no

futuro, seria interessante conhecer as narrativas das mulheres cujas linhagens foram puxadas, torcidas, cortadas. Se é verdade que as histórias que aqui recolhemos ilustram já bem a complexidade de ser mãe e filha e a forma como o persistente legado do trauma mancha tantas das matrilinearidades, seria relevante ver também o que acontece quando o trauma não é suportável por estas mulheres. Por fim, seria relevante, e dada a centralidade das mulheres nas famílias portuguesas, estudar alguns dos casos de agregados que descobrimos como matrifocais, e analisar a particularidade das heranças e traumas entre essas linhagens femininas.

Conclui-se com a sensação de que se cumpriu o objetivo de destacar a memória familiar, transformada em história e transmitida oralmente, concedendo-lhe o relevo que merece no espaço literário e social, dada a sua capacidade de nos elucidar sobre o papel das mulheres, mães e filhas e de dar voz a silêncios e corpo a fantasmas, esbatendo também a linha sempre artificial entre privado e público. Deste modo, pretendeu-se colocar as histórias de mulheres enquanto parte da revolução, estudando de forma atenta a sua centralidade na passagem de conhecimento, linguagem, e história, particularmente durante a ditadura portuguesa e depois durante os anos que se seguiram ao 25 de Abril. Ao fazê-lo, descobrimos também outras pequenas revoluções, familiares, domésticas, mas da maior importância para o nosso estudo, e levadas a cabo por algumas das entrevistadas: ajudar a mãe e a avó e as mulheres que estão vivas a serem um bocadinho mais livres do que elas foram antes, levar a avó a ver a ecografia da primeira neta, cozer para elas as batatas da sopa. Como afirma Paloma Palacio, escritora brasileira,

*uma parte de você
quando perdoa
sua mãe
regenera em flor
(Palacio, 2023)*

Referências bibliográficas

- Abdala, A. T., Próchno, C. C., & Avelino, L. C. (n.d.). A transmissão psíquica do fantasma patológico enquanto objeto transgeracional: Uma análise do filme 'Volver'. *Ágora*, XX (1), 207-222. <https://doi.org/10.1590/S1516-14982017001011>
- Abraham, N. (1994). Notes on the Phantom: A Complement to Freud's Metapsychology. In N. T. Rand (Ed.), *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis, Volume 1* (pp. 171-176). University of Chicago Press.
- Abraham, N., & Torok, M. (1994). 'The Lost Object-Me': Notes on Endocryptic Identification. In N. T. Rand (Ed.), *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis, Volume 1* (pp. 139-156). University of Chicago Press.
- Alford, A. M. (2019). Daughtering and Daughterhood: Adult Daughters in Communication with Their Mothers. In T. Socha, A. M. Alford, & M. Miller-Day (Eds.), *Constructing Motherhood and Daughterhood Across the Lifespan* (pp. 15-36). Peter Lang Incorporated, International Academic Publishers.
- Alford, A. M. (2021). Doing daughtering: an exploration of adult daughters' constructions of role portrayals in relation to mothers. *Communication Quarterly*, 69(3), 215-237. 10.1080/01463373.2021.1920442
- Alford, A. M., & Harrigan, M. M. (2019). Role Expectations and Role Evaluations in Daughtering: Constructing the Good Daughter. *Journal of Family Communication*, (4). <https://doi.org/10.1080/15267431.2019.1643352>
- Alford, A. M., & Miller-Day, M. (2019). Introduction. In T. Socha, A. M. Alford, & M. Miller-Day (Eds.), *Constructing Motherhood and Daughterhood Across the Lifespan* (pp. 3-14). Peter Lang Incorporated, International Academic Publishers.
- Almodóvar, P. (2016 de Novembro de 17). The Evolution of Pedro Almodóvar. (D. Max, Entrevistador) The New Yorker. Obtido em 16 de Dezembro de 2023, de <https://www.newyorker.com/magazine/2016/12/05/the-evolution-of-pedro-almodovar>
- Amaral, A. L. (2017). *What's in a name*. Assírio & Alvim.
- Atkinson, M. (2017). *The Poetics of Transgenerational Trauma*. Bloomsbury Academic.
- Barreno, M. I., Horta, M. T., & Costa, M. V. d. (2010). *Novas cartas portuguesas: edição anotada* (A. L. Amaral, Ed.; Edição Anotada ed.). D. Quixote.

- Bellei, S. L. P. (2017). Valor literário depois da teoria: Antoine Compagnon, Jacques Rancière, Jacques Derrida, Giorgio Agamben. Em *Tese: Teoria em Perspetiva*, 23(2), 44- 54. <http://dx.doi.org/10.17851/1982-0739.23.2.44-54>
- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1966). *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Open Road Media.
- Bernardi, T. (2021). *Você nunca mais vai ficar sozinha*. Tinta da China.
- Bittencourt, M. (2005). *A escrita feminina e feminista de Maria Teresa Horta* [Tese de Doutorado], São Paulo, Repositório Institucional UNESP. <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/103662>
- Blunt, A., & Dowling, R. (2006). *Home*. Taylor & Francis.
- Bojczyk, K. E., Lehan, T. J., McWey, L. M., Melson, G. F., & Kaufman, D. R. (2011). Mothers' and Their Adult Daughters' Perceptions of Their Relationship. *Journal of Family Issues*, 32(4), 452-481. 10.1177/0192513X10384073
- Bowen, E., & González, L. (2021). Blueprint for a ghost. In E. Marchevska & V. Walkerdine (Eds.), *The Maternal in Creative Work: Intergenerational Discussions on Motherhood and Art* (pp. 83-96). Taylor & Francis Group.
- Brandão, S. D. (2022). Bordar o poema, conquistar identidade: um estudo dos lenços do amor como sinal da condição feminina. [Dissertação de Mestrado]. In *Repositório Aberto da Universidade do Porto*. <https://hdl.handle.net/10216/146275>
- Brasão, I. (2012). *O tempo das criadas: a condição servil em Portugal (1940-1970)*. Tinta-da-China.
- Brøgger, J., & Gilmore, D. D. (1997). The Matrifocal Family in Iberia: Spain and Portugal Compared. *Ethnology*, 36(1), 13-30. <https://doi.org/10.2307/3773933>
- Bueskens, P. (2020). Introduction: The Reproduction of Mothering Turns Forty. In P. Bueskens (Ed.), *Nancy Chodorow and The Reproduction of Mothering: Forty Years On* (pp. 1-48). Springer International Publishing.
- Bueskens, P. (Ed.). (2020). *Nancy Chodorow and The Reproduction of Mothering: Forty Years On*. Springer International Publishing.
- Carneiro, R. (2020). *Quando a filha se torna mãe: transgeracionalidade, sofrimento e rupturas possíveis* [Trabalho apresentado na 2ª Reunião Brasileira de Antropologia (UnB/UFPB)]. Consultado a 12 de março de 2024, em <https://www.32rba.abant.org.br/arquivo/downloadpublic?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyl7czo>

[zNToiYToxOntzOjEwOiJRF9BUlFVSZPljtzOjQ6IjMyNDciO30iO3M6MT0iaCI7czozMjoiZWQyMDQ3NDQ2MDQxZWlxZWE3OTJhODg0MmEwY2ZlYTciO30%3D](https://doi.org/10.21680/2446-5674.2022v9n17ID28424)

- Carneiro, R. (2022). “A gravidez de menina nos coloca muito no espelho”: tramas, parentesco e intergeracionalidade. *Equatorial*, 9(17), 1-17. 10.21680/2446-5674.2022v9n17ID28424
- Chodorow, N. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. University of California Press.
- Chodorow, N. (1999). Preface to the Second Edition. In *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender, Updated Edition* (2ª ed., pp. vii-xvii). University of California Press.
- Cojocaru, S., Bragaru, C., & Ciuchi, O. M. (2012). The role of language in constructing social realities. The Appreciative Inquiry and the reconstruction of organisational ideology. *Revista de cercetare si interventie sociala*, 36, 31-43.
- Cole, S. C. (1991). *Women of the Praia: Work and Lives in a Portuguese Coastal Community*. Princeton University Press.
- Colin, D. (n.d.). Hauntology, spectres and phantoms. *French Studies*, 59(3), 373–379.
- Collins English Dictionary. (s.d.). *dirty realism* | *Collins English Dictionary*. HarperCollins Publishers. Consultado a 15 de setembro de 2024, em <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/dirty-realism>
- Colmeiro, J. (2011). Nation of ghosts?: Haunting, historical memory and forgetting in post-Franco Spain. *Electronic Journal of Theory of Literature and Comparative Literature*, 4(4), 17-34. <http://www.452f.com/index.php/es/jose-colmeiro.html>
- Conceição Silva, M. S. d. (2023). Porque precisamos de continuar a ler *Novas Cartas Portuguesas* 50 anos depois. *Faces de Eva. Estudos sobre a Mulher*, 48. <https://doi.org/10.34619/1ws0-cddl>
- Cosslet, T. (2002). Matrilineal narratives revisited. In C. Lury & P. Summerfield (Eds.), *Feminism & Autobiography: Texts, Theories, Methods* (pp. 141-153). Taylor & Francis.
- Costa, M. V. d. (1975). *Cravo*. Moraes Editores.
- Daly, B. O., & Reddy, M. T. (1991). Introduction: Narrating Mothers. In B. O. Daly & M. T. Reddy (Eds.), *Narrating Mothers: Theorizing Maternal Subjectivities* (pp. 1-20). University of Tennessee Press.
- Davis, C. (2005). Hauntology, spectres and phantoms. *French Studies*, 59(3), 373–379. <https://doi.org/10.1093/fs/kni143>

- de Sousa, M.L.G. (2022). *Meninas–mulheres: retórica do corpo, da dor e do abandono em Meninas, de Maria Teresa Horta* [Tese de Doutorado], Brasília, Repositório Institucional da Universidade de Brasília. <https://repositorio.unb.br/handle/10482/44765>.
- Editors of the Encyclopedia Britannica. (n.d.). patronymic. In *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/topic/patronymic>
- Encyclopedia.com. (9 de novembro, 2017). *New Portuguese Letters*. World Literature and Its Times: Profiles of Notable Literary Works and the Historic Events That Influenced Them. Consultado a 31 de maio de 2014, em <https://www.encyclopedia.com/arts/culture-magazines/new-portuguese-letters>
- Encyclopedia.com. (n.d.). *Mothering and Motherhood*. Encyclopedia.com. Consultado a 19 de Julho de 2024, em <https://www.encyclopedia.com/children/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/mothering-and-motherhood>
- Ennis, L. R. (2014). Intensive Mothering: Revisiting the Issue Today. In L. R. Ennis (Ed.), *Intensive Mothering: The Cultural Contradictions of Modern Motherhood* (pp. 1–24). Demeter Press. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt1rrd8rb.4>
- Favart-Jardon, E. (2002). Women’s ‘Family Speech’: A Trigenerational Study of Family Memory. *Current Sociology*, 50(2), 309-319. <https://doi.org/10.1177/0011392102050002624>
- Ferreira, A. B. (22 de novembro de 2010). 3% dos bebés registados com último nome da mãe. *Diário de Notícias*. Obtido em 13 de setembro de 2024, de <https://www.dn.pt/portugal/3-dos-bebes-registados-com-ultimo-nome-da-mae-1717120.html/>
- Franklin, S. B. (2020). How Daughterhood Prepared Me for Mothering. *The New York Times*. Consultado a 12 de março de 2024, em <https://www.nytimes.com/2020/04/17/parenting/take-care-of-parents.html>
- Galvin, K. M. (2006). Diversity's Impact on Defining the Family: Discourse-Dependence and Identity. In L. H. Turner & R. West (Eds.), *The family communication sourcebook* (pp. 3–19). Sage Publications, Inc. <https://doi.org/10.4135/9781452233024.n1>
- Germano de Sousa, M. L. (2022). *Meninas–mulheres: retórica do corpo, da dor e do abandono em Meninas, de Maria Teresa Horta* [Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Letras da Universidade de Brasília]. Repositório Institucional da Universidade de Brasília. <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/44765>
- Gil, J. (2007). *Portugal, hoje: o medo de existir*. Relógio d'Água Editores.

- Haysom, P. (2016). Mapeando as “Margens de Areia”: Políticas de Localização em *Novas Cartas Portuguesas* [Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto]. In *Repositório Aberto da Universidade do Porto*. Porto. <https://repositorio-aberto.up.pt/handle/10216/90521>
- Heti, S. (2018). *Motherhood: A Novel*. Henry Holt and Company.
- Hirsch, M. (1989). *The Mother / Daughter Plot: Narrative, Psychoanalysis, Feminism*. Indiana University Press.
- Horta, M. T. (1984). *Ema: romance* (1ª edição ed.). Dom Quixote.
- ICS-ULisboa. (n.d.). Género e gerações: continuidade e mudança nas narrativas familiares. ICS-ULisboa. Consultado a 20 de Dezembro de 2023, em <https://www.ics.ulisboa.pt/projeto/genero-e-geracoes-continuidade-e-mudanca-nas-narrativas-familiares>
- IndieLisboa. (2024). Tão pequeninas, tinham o ar de serem já crescidas — IndieLisboa. IndieLisboa. Retrieved August 18, 2024, from <https://indielisboa.com/filme/tao-pequeninas-tinham-o-ar-de-serem-ja-crescidas/>
- Instituto dos Registos e Notariado. (n.d.). *Composição do nome* | *IRN.Justica.gov.pt*. IRN. Retrieved September 14, 2024, from <https://irn.justica.gov.pt/Servicos/Cidadao/Nascimento/Composicao-do-nome>
- Jeremiah, E. (2004). Murderous Mothers: Adrienne Rich's *Of Woman Born* and Toni Morrison's *Beloved*. In A. O'Reilly (Ed.), *From Motherhood to Mothering: The Legacy of Adrienne Rich's Of Woman Born* (pp. 59-74). State University of New York Press.
- Kamenszain, T. (2012). El eco de mi madre/ O eco da minha mãe (P. Vidal, Trans.). In *O gueto/ O eco da minha mãe* (pp. 74-117). Editora 7Letras.
- Korolczuk, E. (2010). The Social Construction of Motherhood and Daughterhood in Contemporary Poland—a Trans-Generational Perspective. *Polish Sociological Review*, 172(4), 467–486. 10.2307/41275175
- Lawler, S. (2000). *Mothering the Self: Mothers, Daughters, Subjects*. Routledge.
- Le Guin, U. (2 de maio de 2018). *Ursula K. Le Guin, Bryn Mawr Commencement Address, 1986*. Serendip Studio. Consultado a 17 de dezembro, 2023, em https://serendipstudio.org/sci_cult/leguin/

- Lentina, A. M. (2016). *As Novas Cartas Portuguesas* ou uma nova cartografia do feminino. *Cadernos de Literatura Comparada*, 12(35), 279-294. <https://ilc-cadernos.com/index.php/cadernos/article/view/392/425>
- Lyon, S. (s.d.). *Symbolic Interactionist Theory | Introduction to Sociology*. Lumen Learning. Consultado a 11 de março de 2024, em <https://courses.lumenlearning.com/wmitroductiontosociology/chapter/reading-symbolic-interactionist-theory/>
- Mafra, T. A. (2007). *Marias e Marianas: relatos de coragem* [Tese de Doutorado apresentada à Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciência Humanas da Universidade de São Paulo]. In *Biblioteca Digital de Teses e Dissertações da USP*. São Paulo. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8150/tde-07072008-094640/pt-br.php>
- Martin, K. A. (2015). Nancy Chodorow. In R. Stones (Ed.), *Key Sociological Thinkers* (pp. 230-239). Macmillan Education UK.
- Martínez, L. (2021). *Carcoma*. Amor de Madre.
- Mendes, M. C. C. (2005). *Mulheres em diáspora: narrativas identitárias de mulheres imigrantes em Portugal* [Dissertação de Mestrado]. Repositório Aberto da Universidade do Porto. <https://hdl.handle.net/10216/52471>
- Mertens, M. (29 de abril de 2022). The Women Naming Their Babies After Themselves. *The Atlantic*. Consultado a 15 de julho de 2024 em <https://www.theatlantic.com/culture/archive/2022/04/why-baby-names-arent-usually-mother-names/629693/>
- Mestre, M. K. (2016). *Trabalhadoras, domésticas, mães: uma análise crítica de construções discursivas de identidades femininas de duas gerações de mulheres portuguesas* [Tese de Doutorado]. Repositório da Universidade de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10451/25186>
- MOTHERHOOD (Social Science). (s.d.). what-when-how — In Depth Tutorials and Information. Consultado a 26 de fevereiro de 2024 em <https://what-when-how.com/social-sciences/motherhood-social-science/>
- Muylaert, C. J., Sarubbi Jr, V., Gallo, P. R., Neto, M. L. R., & Reis, A. O. A.. (2014). Narrative interviews: an important resource in qualitative research. *Revista Da Escola De Enfermagem Da USP*, 48(2), 193-199. <https://doi.org/10.1590/S0080-623420140000800027>
- Namy, S., Carlson, C., O'Hara, K., Nakuti, J., Bukuluki, P., Lwanyaaga, J., Namakula, S., Nanyunja, B., Wainberg, M., Naker, D., & Michau, L. (2017). Towards a feminist understanding of intersecting

violence against women and children in the family. *Social Science & Medicine*, 184, 40-48.
<https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2017.04.042>

Nash, M. (2005). *As mulheres no mundo: história, desafios e movimentos*. Ausência.

Neves, J. G. (2021). *Tornar-se mãe em Portugal: Narrativas de mulheres cabo-verdianas sobre gravidezes não planeadas* [Dissertação de Mestrado]. Repositório do Iscte – Instituto Universitário de Lisboa. <http://hdl.handle.net/10071/24257>

New World Encyclopedia. (s.d.). *Social constructionism*. New World Encyclopedia. Consultado a 12 de março de 2024 em https://www.newworldencyclopedia.org/entry/Social_constructionism#cite_note-18

Nicolson, J. (2 de abril de 2016). 'Daughterhood is the one state that every woman has in common'. *The Guardian*. Consultado a 19 de agosto de 2024, em <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2016/apr/02/daughterhood-is-the-one-state-that-every-woman-has-in-common>

Oban International. (22 de novembro de 2022). *How do naming conventions vary in the world?* Oban International. Consultado a 11 de setembro de 2024, em <https://obaninternational.com/blog/how-do-naming-conventions-vary-around-the-world/>

O'Reilly, A. (2004). Introduction. In A. O'Reilly (Ed.), *From Motherhood to Mothering: The Legacy of Adrienne Rich's Of Woman Born* (pp. 1-26). State University of New York Press.

O'Reilly, A. (2010). *Encyclopedia of Motherhood* (A. O'Reilly, Ed.). Sage Publications.

O'Reilly, A. (Ed.). (2004). *From Motherhood to Mothering: The Legacy of Adrienne Rich's Of Woman Born*. State University of New York Press.

Orth, T. (2022, October 14). *What's in a name? Where Americans' names come from and how they feel about them*. YouGov. Consultado a 30 de maio de 2024, em <https://today.yougov.com/society/articles/44077-where-american-first-middle-names-come-from-yougov>

Owen, H. (2012). Filhas de Antígona no país das três Marias? Uma questão de género e genealogia. *Cadernos De Literatura Comparada*, 26/27, 15-40. <https://ilc-cadernos.com/index.php/cadernos/article/view/100>

Palacio, P. (2023). Máquina absurda, absolutamente patriarcal. Urutau.

patronímico | *Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa*. (n.d.). Infopédia. Consultado a 30 de maio 2023, em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/patron%C3%ADmico>

- Pintasilgo, M. d. L. (2010). Prefácio (leitura longa e descuidada). In A. L. Amaral (Ed.), *Novas cartas portuguesas: edição anotada* (pp. XXXI - XLVIII). D. Quixote.
- Portelli, A. (2021). Foreword. In R. Svaříčková Slabáková (Ed.), *Family Memory: Practices, Transmissions and Uses in a Global Perspective* (pp. xxi - xxv). Taylor & Francis Group.
- Porto Editora. (s.d.). *matriarcado* | *Dicionário Infopédia da Língua Portuguesa*. Infopedia. Consultado a 3 de fevereiro de 2024, em <https://www.infopedia.pt/dicionarios/lingua-portuguesa/matriarcado>
- Rand, N. T. (1994). New Perspectives in Metapsychology: Cryptic Mourning and Love: editor's note. In N. T. Rand (Ed.), *The Shell and the Kernel: Renewals of Psychoanalysis, Volume 1* (pp. 99-106). University of Chicago Press.
- Rich, A. (1976). *Of woman born: motherhood as experience and institution*. W. W. Norton & Co.
- Rodrigues, R. (8 de outubro de 2020). Um país contado atrás da porta: criadas de servir. *Gerador*. <https://gerador.eu/um-pais-contado-atras-da-porta-criadas-de-servir/>
- Rosa, M. J. F. (2022). *Três narrativas de mulheres ciganas: “E onde ficam as mulheres, na tradição?”* [Tese de Mestrado]. Repositório do ISPA. <https://repositorio.ispa.pt/bitstream/10400.12/8993/1/25755.pdf>
- Ryder, C. (1 de outubro de 2019). Women: What We Pass Down. *Medium*. Obtido em 17 de maio de 2024, de <https://medium.com/verve-up/women-what-we-pass-down-28e25aaae0b6>
- Saenz, N. (2013). Domesticating violence in the films of Pedro Almodóvar. In M. D'Lugo & K. M. Vernon (Eds.), *A Companion to Pedro Almdovar* (pp. 244–261). Wiley.
- Sagnier, L., & Morell, A. (Eds.). (2019). *As mulheres em Portugal, hoje: Quem são, o que pensam e o que sentem*. Fundação Francisco Manuel Dos Santos.
- Santos, A. d. (2008). Particularidades do parentesco português: a memória do nome da família feminino e a sua outorga aos filhos. *Revista Filosófica de Coimbra*, (34), 523-534. https://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/particularidades_do_parentesco
- Schwab, G. (2010). Introduction. In *Haunting Legacies: Violent Histories and Transgenerational Trauma* (pp. 1-41). Columbia University Press.
- Scott, S., & Scott, S. (2000). Our mother's daughters: autobiographical inheritance through stories of gender and class. In T. Cosslett, C. Lury, & P. Summerfield (Eds.), *Feminism and Autobiography: Texts, Theories, Methods* (pp. 128-140). Routledge.

- Slabáková, R. Š. (2021). Family Memory as a Prospective Field of Memory Studies: Past, Present, Future. In R. Svaříčková Slabáková (Ed.), *Family Memory: Practices, Transmissions and Uses in a Global Perspective* (pp. 1-23). Taylor & Francis Group.
- Smart, C. (2011). Families, Secrets and Memories. *Sociology*, 45(4), 539–553. 10.1177/0038038511406585
- Stone, E. (2004). *Black Sheep and Kissing Cousins: How Our Family Stories Shape Us*. Routledge.
- Takševa, T. (2017). Mother Love, Maternal Ambivalence, and the Possibility of Empowered Mothering. *Hypatia*, 32(1), 152–168. <https://doi.org/10.1111/hypa.12310>
- Timóteo, M. S. J. A. (2013). *As representações da Maternidade: retrato de três gerações de mulheres* [Dissertação de Mestrado]. Repositório Institucional da Universidade Fernando Pessoa. <http://hdl.handle.net/10284/3886>
- van Mens-Verhulst, J. (1995). Reinventing the mother-daughter relationship. *American Journal of Psychotherapy*, 49(4), 526–538. <https://doi.org/10.1176/appi.psychotherapy.1995.49.4.526>
- Venere. (n.d.). *The meaning and history of the last name Júnior*. Venere: The Meaning of Names. <https://venere.it/en/the-meaning-and-history-of-the-last-name-junior/>
- Waters, M. (2021, October 27). Why Does the Father Usually Pass Down His Last Name? *The Atlantic*. <https://www.theatlantic.com/family/archive/2021/10/patrilineal-surnames/620507/>
- Wolf, D. L. (2020). Family and Trauma: The Autobiography of Scholarship. *Genealogy*, 4(4), 1-14. <https://doi.org/10.3390/genealogy4040107>
- Wolff, L. O. (1993). *FAMILY NARRATIVE: How Our Stories Shape Us* [Comunicação feita na Speech Communication Association]. <https://eric.ed.gov/?id=ED3680>

Anexos

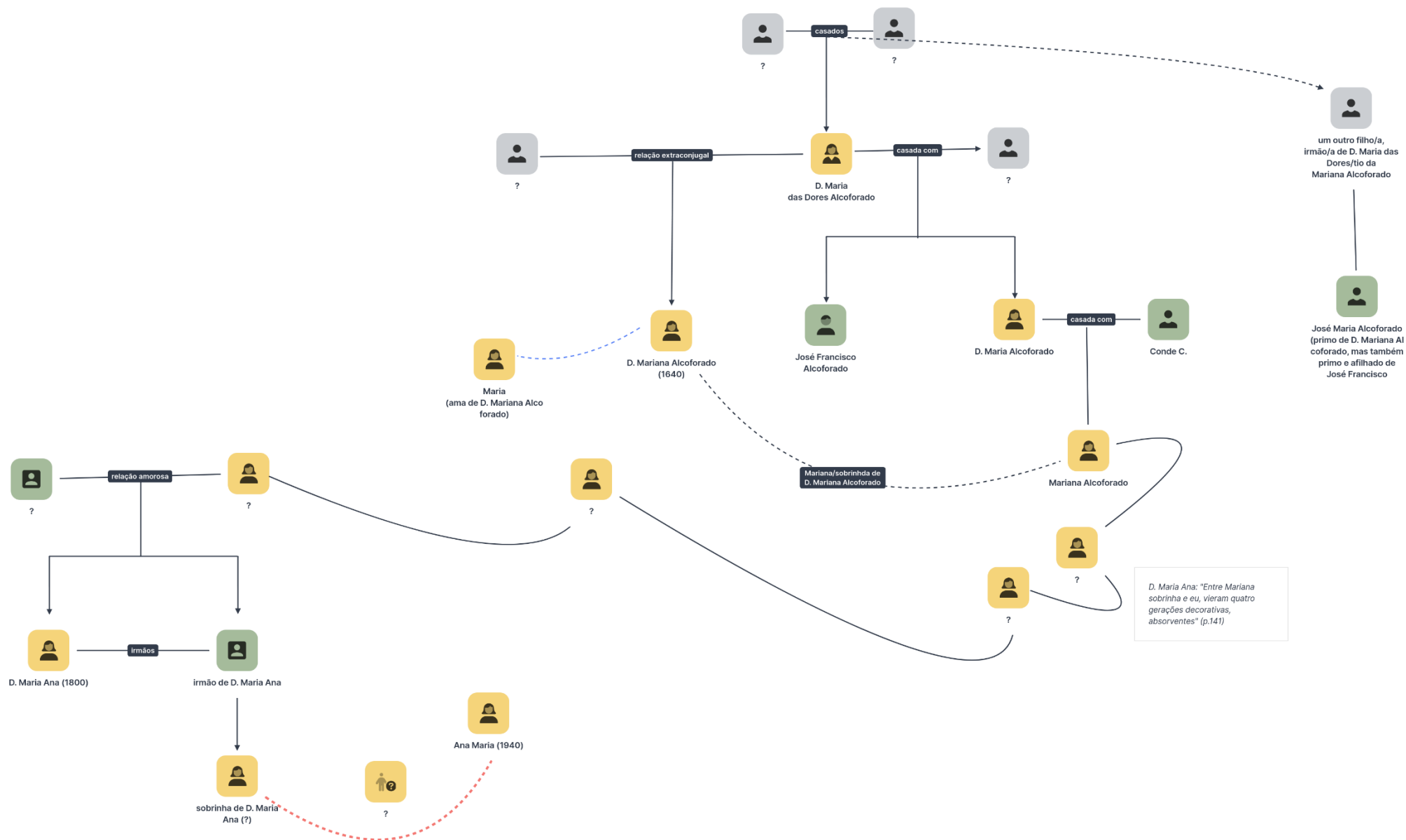
Anexo I: Documentos de apoio sobre a “Matrilinearidade de Mariana Alcoforado”

Personagem	Mãe	Filha/Filhos	Comentários	Carta(s) relevantes
D. Maria das Dores Alcoforado	Desconhecida	Mariana Alcoforado, José Francisco Alcoforado e Maria Alcoforado		- <i>Cantiga de Mariana Alcoforado a Sua Mãe</i> , p. 46 - <i>Carta de Mariana Alcoforado a sua Mãe</i> , p.51
Mariana Alcoforado	Maria das Dores Alcoforado	sem descendência direta/aborto		- <i>Intimidade</i> , p.110 - <i>Carta de Mariana, sobrinha de Mariana Alcoforado, deixada entre as folhas do seu diário, para publicação após a sua morte, à guisa de resposta a M. Antoine de Chamilly</i> , p.120 - <i>Resposta de Mariana Alcoforado, freira em Beja, a D. Joana de Vasconcelos</i> , p.144 - <i>Carta enviada a Mariana Alcoforado, por sua ama Maria</i> , p. 180
Maria Alcoforado	Maria das Dores Alcoforado	Mariana Alcoforado (sobrinha de Mariana Alcoforado)	sem informações substanciais sobre a relação com a mãe (D. Maria das Dores)	As únicas menções explícitas a Maria Alcoforado são feitas pela irmã, Mariana e pela sua ama, <i>Carta enviada a Mariana Alcoforado, por sua ama Maria</i> (p. 180); novamente pela irmã, em <i>Resposta de Mariana Alcoforado, freira em Beja, a D. Joana de Vasconcelos</i>

				(p. 14), na qual é visível o desprezo que Mariana sente por ela; e, por fim, na <i>Carta de Mariana Alcoforado para seu cunhado o Conde de C.</i> , na qual se evidencia a distância entre D. Maria das Dores e Mariana e o seu contraste com a proximidade, ou pelo menos concordância, entre a progenitora e Maria: “Exige-me minha mãe que cale o coração e dilacere a revolta, talvez pelo medo de seu ódio; minha irmã por seu lado, juntamente com meu irmão, ordenam-me que cumpra em rigor o aniquilamento de mim própria (p. 173)
Mariana Alcoforado (sobrinha)	Maria Alcoforado	Desconhecida	sem informações sobre a relação com a mãe (Maria Alcoforado)	
Lacuna de 4 gerações. D. Maria Ana refere: “Entre Mariana sobrinha e eu, vieram quatro gerações decorativas, absorventes , que cultivaram as delícias da paixão e a carta de estilo amoroso” (p. 141)				
D. Maria Ana (1800)	Desconhecida	Sem descendência direta	- “Partindo de Mariana, a primeira, sou eu a sétima geração”; “culminar de quatro gerações “decorativas, absorventes”	<i>Extractos do diário de D. Maria Ana, descendente directa de D. Mariana, sobrinha de D. Mariana Alcoforado, e nascida por volta de 1800 (p. 139)</i>

			- Deixa o diário à sobrinha: “[...] recusei marido, recusei homem. Deixarei meu diário a minha sobrinha. O que posso ser, entretanto? Só me defino pela negativa; não bordo, não tenho filhos.” (p.242)	
Lacuna de várias gerações: Seguem-se, certamente, uma série de mulheres, que, como filhas ou sobrinhas, continuam a linhagem. Ana Maria (nascida em 1940), é referida como "descendente direta da sobrinha de D. Maria Ana", mas dado que esta terá nascido no século anterior, têm de existir muitas ainda antes da última que é referida como membro da família Alcoforado - Ana Maria. Infelizmente, estas antepassadas não são passíveis de serem rastreadas.				
sobrinha de D. Maria Ana (nome desconhecido)	Desconhecida	Ana Maria (1940)	Referida como “descendente direta da sobrinha de D. Maria Ana” (p.198)	<i>Extractos do diário de Ana Maria, descendente directa da sobrinha de D. Maria Ana, e nascida em 1940, p.198</i>
Ana Maria (1940)	Desconhecida	Desconhecida	Último membro (conhecido) da família Alcoforado	

Tabela 1: Tabela explicativa das relações entre membros da Família Alcoforado



Anexo II. Documentos de apoio sobre “Outras Matrilinhagens”

Figura 1: Árvore genealógica da família Alcoforado. Disponível para download [aqui](#).

Personagem	Mãe	Filha/Filhos	Comentários	Carta(s) relevantes
Família de Maria e Maria Ana				
Maria	Desconhecida	Maria Ana	- Assume-me que esta Maria também serve, ou serviu em Lisboa, em casa de “uma fidalga” e que será a Maria que se correspondia com António Mourinhas, e que se teria tornado sua madrinha de guerra (p. 218) - Sabemos que a filha, Maria Ana, também serve em Lisboa, ainda que seja acusada de ser “sem juízo” (p.244)	<i>Carta de uma mulher de nome Maria para sua filha Maria Ana a servir em Lisboa, p. 244</i>
Maria Ana	Maria	Desconhecida	- Aqui, assumimos que esta Maria Ana, enviada para trabalhar em Lisboa (seguindo o mesmo destino da mãe), e com quem tem claramente uma relação complicada, é a mesma que encontramos, na carta <i>A Mãe</i> a pedir à mãe que a vá esperar, o que é coincidente com a narrativa de uma filha “sem juízo”, que de alguma forma se teria perdido e procuraria agora orientação materna, num local onde a mãe a poderia receber (talvez Lisboa): “Querida Mãe: Amanhã ao	<i>A Mãe</i>, p.117 <i>Desencontro</i>, p. 296

			fim da tarde estarei ao pé de ti. Peço-te que me vás esperar, pois desconheço tudo por aí e temo perder-me. Sou tão desajeitada... tu própria o dizes...” (p.117). - Na carta <i>Desencontro</i>, parece estarmos perante a mesma Maria Ana, que menciona “em nossa casa ambas postas a sua força”, podendo-se entender a “força” mencionada como a pressão e controlo que o pai exerce sobre sua família, especialmente sobre Maria Ana e sua mãe, o que havia sido evidenciado na <i>Carta de Maria para a sua filha Maria Ana</i>, onde a figura masculina parece ver a filha como uma fonte de trabalho e desprezo, reforçando a conexão com o ambiente opressor descrito.	
Família de Mariana A. e Joana				
Desconhecida	Desconhecida	Joana, Mariana A., um filho desconhecido	descrita como “mãe austera”	
Joana (irmã de Mariana, reside em casa da mãe, seria a "preferida)	Desconhecida	Desconhecida		

Mariana A. (internada, casada com o António C. do Ultramar)		Assumimos que a Mariana que, na página 119, diz "Mãe: Sabes bem que não quero voltar mais para casa. Estou cansada das tuas ajudas e da prisão em que assim me vais conseguindo ter. Ao meu filho serei eu que hei-de criar e não tu, nem como tu a mim me criaste [...]", é a que refere que foi traída pela mãe e por António, que lhe tiraram o filho, e a teriam internado, e, também, que esta Mariana pertence ao par de irmãs referido nas páginas 241-243 (Joana e Mariana, sendo que Mariana casa com alguém que desconhecemos), e Mariana A., mais tarde internada pelos sogros. Esta interpretação parte de vários fatores: - Em primeiro lugar, há uma continuidade na descrição de Mariana: que declara inicialmente sempre ter tomada por "[...] alerta e ácida. Eu era um espinho no caminho dos meus e eis que estou vivendo estes dias com um deixar de fruto, uma madureza de suco e polpa crescendo queda" (p.242). Mais tarde, quando conhecemos Mariana A., internada à força, é referido que "Segundo suas próprias informações, dava-se ela muito mal com a progenitora, preferindo esta claramente os outros dois filhos, em especial a filha mais velha, com quem se entende muito bem desde sempre" (aqui, a referência a um irmão e irmã permite que interpretemos que a irmã é Joana), e colocá-la como um dos pares de irmãs mencionados. - por outro lado, a carta de Mariana à irmã denota uma ausência do companheiro, que aí não é nomeado, e a contínua espera por ele, assim como uma certa submissão e recato na sua vida: "[...] ele	<i>Carta de uma mulher recém-casada, de nome Mariana, a sua irmã, solteira, Joana</i>, p. 241 <i>A Mãe</i>, p. 119 <i>Relatório Médico-Psiquiátrico sobre o estado mental de Mariana A.</i> (p.147) <i>A Filha</i>, p. 212
--	--	---	--

			oculto da aspereza dos dias aí no muito ocultados que estamos ambos até de nossas diferenças nesta, eu calada de minhas razões de mulher sabida por meus sentidos de mim o estarem sendo mais[...]; “[...] o sorriso de quem me tem assim e aqui posta de bom grado, o sorriso de quem pôde, a embalar-me e a sorrir de paciência para o meio sono e a cabeça tombada em que eu já o recebo, sem nada ter feito, sem nada a contar do dia-corpo meu, porém, cheio [...] (p. 242-243). Esta ausência do companheiro pode ser ligada à ausência do companheiro de Mariana A., casada com António C., que estava no Ultramar, ausência que a deixou claramente transtornada: “Muito ensimesmada desde que o nosso António foi para África, não dormia de noite, nem se alimentava o suficiente, estávamos até para a levar ao médico” (p. 148). Nesta carta, que apresenta o relatório médico-psiquiátrico de Mariana A., é também referido o isolamento desta mulher, o que parece coincidente com a figura recolhida e expectante da Mariana anteriormente referida: “Claro que nunca a deixaríamos sair sozinha ou mesmo com alguma amiga, aliás ela não chegou a fazer amigas em Lisboa, o nosso filho era muito metido consigo, gostava só de se dar com pessoas que conhecesse bem, em tudo que dizia respeito à mulher, então, era bastante esquisito [...]” (p.148). - A desilusão e abandono que parece ter sentido do marido (“Foste sempre uma prisão alguma vez pensaste em me ouvir?” [p. 148])	
--	--	--	---	--

			coincidem com a “prisão” mencionada na carta <i>A Filha</i> (“Acaso será a mulher obrigada a suportar a um homem todas as humilhações só porque ele é marido: dono, senhor? Acaso o se nascer mulher significa ser-se infeliz e aguentar uma carga que ultrapassa a sua capacidade de carrego?”, p. 213) - Da mesma forma, cria-se uma ligação entre a Mariana que afirma querer criar o filho sozinha (“ Ao meu filho serei eu que hei-de criar e não tu” [p.119]), e a Mariana que, tendo decidido fazê-lo, e querendo fugir de todas estas amarras, mais tarde se vê de facto internada, e escreve à mãe, dizendo que, apesar das tentativas de António para que ela a vá visitar, não a quer mais ver, por lhe ter sido retirado o filho, pela progenitora e António: “[...] hoje nega-me o meu filho, que me olha como a uma louca de quem se tem pena. Imagino o que lhe terias dito, como deturpaste o que se passou. Juntamente com o António criaste-o à tua maneira, alegremente rindo do meu desgosto e ânsia de apertar nos braços esse filho que me tiravam, coniventes, ambos carrascos e juízes, unidos a fim de me fazerem sofrer e com o vosso poder me internarem aqui” (p. 212)	
Família de Mónica M.				

Mónica M.	Desconhecida	Mónica (que deixa a D. Joana depois de se suicidar)		<i>Carta escrita por Mónica M. na manhã do seu suicídio, a D. Joana de Vasconcelos, p. 194</i> <i>Mónica, p. 206</i>
Mónica	Mónica M.	Desconhecida		
D. Joana de Vasconcelos	Desconhecida	Mónica (filha de Mónica, que adota) (?)		<i>Carta de D. Joana de Vasconcelos para Mariana Alcoforado freira no Convento de Nossa Senhora da Conceição em Beja, p. 134</i>
Família de Maria Adélia do Carvalhal				
Mãe de Maria Adélia do Carvalhal	Desconhecida	Maria Adélia		<i>Redação de uma rapariga de nome Maria Adélia nascida no Carvalhal e educada num asilo religioso em Beja, p. 225</i>

Tabela 2: Tabela explicativa das relações nas "Outras matrilineagens" de Novas Cartas Portuguesas

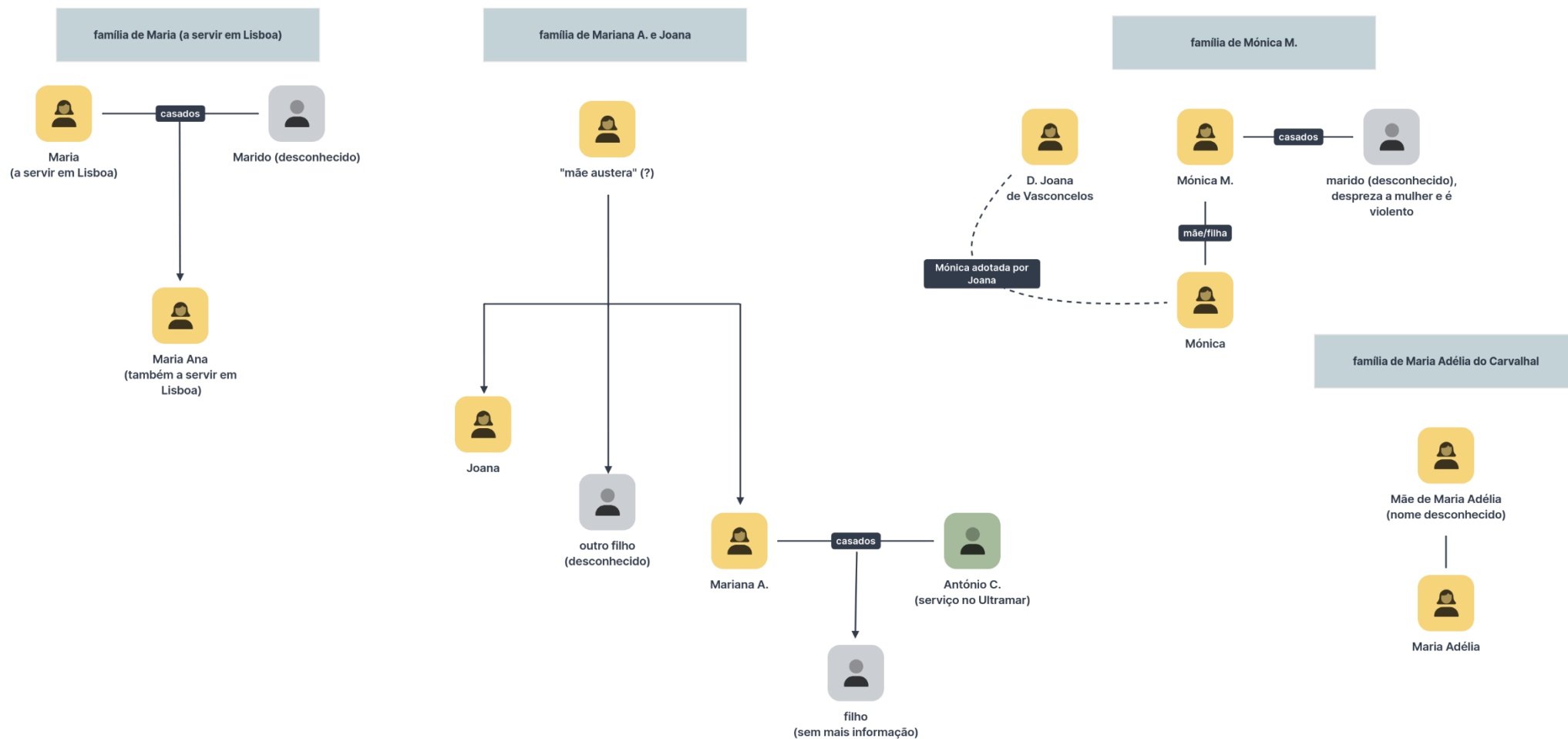


Figura 2: Árvores genealógicas de outras famílias presentes em *Novas Cartas Portuguesas*. Disponível para download [aqui](#).

Anexo III. Documentos de apoio sobre “Fragmentos de Linhagens”

Personagem	Mãe	Filha/Filhos	Comentários	Carta(s) relevantes
Família de Maria Ana do Carvalho				
Maria Ana do Carvalho	Desconhecida	Júlio, Jorge, Cândida		<i>Carta de uma mulher de nome Maria Ana, da aldeia de Carvalho, pertencente à freguesia de Oliveira de Fráguas do concelho de Albergaria-a-Velha, distrito de Aveiro, a seu marido de nome António, emigrado no Canadá há doze anos, na cidade de Kitimat, na Costa Oriental, frente às Ilhas da Rainha Carlota e perto da fronteira do Alaska, p. 104</i>
família de Maria e António M.				
Maria M., casada com António M.	Desconhecida	António (Antoninho)	- Esta Maria, que descreve à sua patroa os abusos e a violência por parte do marido (António), desde que este voltara de África, e que menciona ter um filho chamado Antoninho, parece ser a mesma Maria M. (Maria Mourinhas) que surge na carta <i>A Luta</i>. - Do mesmo modo, o António que é referido no <i>Monólogo de uma mulher chamada Maria, com a sua patroa</i> é assumido como sendo António Mourinhas (António M.)	<i>Monólogo de uma mulher chamada Maria, com a sua patroa, p. 163</i> <i>A Luta, p. 231</i>

			- Dando continuidade aos atos de extrema violência que Maria já havia descrito à sua patroa, parece fazer sentido que esta seja a mulher que tenta fugir mais tarde, e acaba por ser assassinada pelo marido (p. 235).	
Maria (que parece ter enlouquecido), casada com Francisco	Desconhecida	Ana	Mariana, irmã de Francisco, envia Ana, filha de Maria e Francisco, para a sua própria mãe, que desconhecemos, para que esqueça Maria: “Mando-lhe a Ana que aqui não pode continuar. Tome conta dela, distraíndo-a do que por cá se passou e ela viu/Não fales à Ana, da mãe, é preferível que comece já a esquecê-la, pois melhor seria não lembrá-la nunca como sempre foi” (p.91).	Alba, p. 91
Mariana (que, é sugerido, teve de se prostituir)	Desconhecida	Ana (enviada para ficar com ama Maria, em Beja)		<i>Carta de uma mulher chamada Mariana, nascida em Beja, para uma mulher de nome Maria, ama de sua filha Ana</i> , p. 115
Mariana (que se suicida em 1971)	Desconhecida		A gravidez desta Mariana não é explícita, mas sugerida, quando menciona: "Que doce invento o do ventre incerto", "Que lento corpo o da mulher cansada: Se de parir fez sua viagem e o grito calado tem só por morada e	<i>Poema de uma mulher chamada Mariana, morta por suicídio em 11 de Agosto de 1971</i> , p.296

			o pão que come semeia na raiva", por isso parece haver descendência (p.269).	
Mariana universitária	sem informações substanciais que permitam que as liguemos a outras personagens ou tracemos a sua história			<i>O Pai</i> , p. 129
Mariana (mulher violada pelo pai)				<i>Carta de uma universitária de Lisboa de nome Mariana a seu noivo (?)</i>
Joana (p. 253)				<i>António em parte incerta</i> , p. 188 <i>Dois poemas encontrados entre os papéis de Joana – escritos com sua letra</i> , p.253

Tabela 3: Tabela 3: Tabela explicativa dos fragmentos de linhagens presentes nas Novas Cartas Portuguesas

Anexo IV. Caracterização das entrevistadas

Nº	Participante	Posição na linhagem	Data de nascimento	Local de nascimento
Par 1	M.S.	mãe	1958	Vila Real, Portugal
	T.S.	filha	2001	Vila Real, Portugal
Par 2	Miranda	mãe	1976	Buenos Aires, Argentina
	Anna	filha	1996	Rio de Janeiro, Brasil
Grupo 1	Irene	mãe	1967	Maputo, Moçambique
	Carolina	filha	1995	Coimbra, Portugal
	Patrícia	filha	2000	Coimbra, Portugal
Par 3	Maria de Fátima	mãe	1964	Coimbra, Portugal
	Ana Maria	filha	2000	Porto
Par 4	Noélia	mãe	1965	Luanda, Angola
	Mafalda	filha	1992	Porto
Par 5	Adosinda	mãe	1957	Paços de Brandão, Portugal
	Rita	filha	1995	Paços de Brandão, Portugal
Par 6	Maria Luísa	mãe	1964	Miragaia, Portugal
	Joana	filha	2000	Matosinhos, Portugal
Grupo 2	Maria de Fátima	avó	1951	Matosinhos, Portugal
	Eva	mãe	1976	Matosinhos, Portugal
	Luana	filha	2000	Matosinhos, Portugal

Par 7	Lourina	mãe	1963	Zeerust, África do Sul
	Nicole	filha	1995	Joanesburgo, África do Sul
Par 8	Sofia Fontes	mãe	1971	Lisboa, Portugal
	Ana Cunha	filha	1998	Vila Nova de Gaia, Portugal
Par 9	Isabel	mãe	1965	Vila Real, Portugal
	Sofia	filha	1995	Porto, Portugal
Par 19	Maria Elisabete	mãe	1972	Póvoa de Varzim, Portugal
	Andreia	filha	1995	Póvoa de Varzim, Portugal
Indivíduo 1	Clara	filha	1997	Porto
Indivíduo 2	Rita Leite	filha	1996	Porto
Indivíduo 3	Carmen	filha	1991	Matosinhos, Porto

Anexo V. Guiões de entrevistas

Guião para filhas

A. Mães, filhas, maternidade

1. Costuma dizer-se, “não há nenhuma relação com a de mãe e filha”, “mãe é mãe”.
Para mim, tal pode ser bom ou mau. Para si, o que significa? o que tem de diferente e insubstituível uma relação mãe/filha? *(nos bom e mau sentidos, se existirem)*
2. O que significa, para si, a maternidade? O que é ser mãe?
3. O que significa, para si, ser filha? *(pense na relação com a sua própria mãe, exista ela ainda hoje ou só no passado)* O que sente que tem/teve de fazer enquanto filha?
4. Que tipo de mãe gostaria de ter tido?

4. É o tipo de filha que gostaria de ser? *Tente explicar.*
5. De que forma é a filha (ou não) que a sua própria mãe queria que fosse? *Tente explicar.*
7. Que tipo de mãe é a sua, e quão diferente ou igual é a si?
8. Como é que a experiência de ser filha - da sua mãe - mudou (ou não) a sua visão sobre a maternidade?

B. Família e transmissão intergeracional

9. O que significa família dentro de vossa casa? Que crenças/regras vos regem?
10. O que é que a vida da sua mãe lhe ensinou? *(o que aprendeu não só através do que ela lhe disse, mas também do que observou ao longo da sua vida) e a sua avó?*
11. Que histórias ou lições sobre a (sua) família aprendeu com a sua mãe? Como é que isso contribuiu para a interpretação sobre o que é a família, a maternidade e ser filha?
12. Sente que a sua mãe a conseguir proteger de traumas, falhas, coisas que vinham de trás? De que forma é que sente que a filha que a sua mãe foi/é, e a mãe dela é/ foi, teve impacto em si?
13. Que traumas e violências familiares chegaram até si através das várias gerações? *(ex. relações problemáticas entre mães e filhas, violência, excesso de responsabilidade, parentalização, impacto de acontecimentos traumáticos, etc.)*
14. Olhe para as mães (para si, a sua mãe, avó, bisavó, tia, etc.) e filhas da sua família (para si mesma, a sua própria mãe, a sua filha, as suas irmãs, sobrinhas, etc.). O que acha que há em comum nas mães da sua família? E nas filhas? *Exemplo: as mães da minha família são todas mulheres sem esperança; as filhas da minha família são todas mulheres perpetuamente à espera de algo.*

C. Família e Mundo

15. A vossa família foi afetada por algum evento histórico? O 25 de abril, por exemplo? Que influência teve/não teve na família? Há algum legado da ditadura que tenha permanecido na sua família?

Guião para mães

A. Mães, filhas, maternidade

1. Costuma dizer-se, “não há nenhuma relação com a de mãe e filha”, “mãe é mãe”. Para mim, tal pode ser bom ou mau. Para si, o que significa? o que tem de diferente e insubstituível uma relação mãe/filha? *(no bom e mau sentidos, se existirem)*
2. O que significa, para si, a maternidade? O que é ser mãe?
3. O que significa, para si, ser filha? *(pense na relação com a sua própria mãe, exista ela ainda hoje ou só no passado)* O que sente que tem/teve de fazer enquanto filha?
4. Que tipo de mãe gostaria de ter tido?
5. É a mãe que esperava ser? Tente explicar porque se sente assim *(em caso afirmativo ou negativo)*
6. De que forma é a filha (ou não) que a sua própria mãe queria que fosse? *Tente explicar.*
7. Que tipo de filha(s) é/são as suas, e de que forma é/são diferentes, ou iguais, a si?
8. Como é a experiência de se te tornado mãe sendo também filha? E de ser filha ao mesmo tempo que é mãe? *(ou seja, de que forma ser filha influenciou a sua experiência de maternidade, ou de que forma a experiência de maternidade influenciou o seu papel de filha com a sua própria mãe)*
9. Acha que algo mudou no seu papel de filha quando se tornou mãe? Sente que são dois papéis totalmente compatíveis? *(nota: algumas mulheres dizem ter sentido um grande luto quando as suas filhas nasceram, e, portanto, se tornaram mães, porque sentiram que nesse momento perderam o estatuto de filha e não estavam preparadas. Com base nesta explicação, pense no que se aplica a si)*

B. Família e transmissão intergeracional

10. O que significa família dentro de vossa casa? Que crenças/regras vos regem?
11. O que é que a vida da sua mãe lhe ensinou? *(o que aprendeu não só através do que ela lhe disse, mas também do que observou ao longo da sua vida)*

12. O que é que aprendeu com a sua filha ou filhas?
13. Que histórias ou lições sobre a (sua) família aprendeu com a sua mãe? Como é que isso contribuiu para a interpretação sobre o que é a família e a maternidade?
14. Sente que a sua mãe a conseguir proteger de traumas, falhas, coisas que vinham de trás? De que forma é que sente que a filha que a sua mãe foi/é, e a mãe dela é/foi, teve impacto em si?
15. Que traumas e violências familiares chegaram até si através das várias gerações? (ex. *relações problemáticas entre mães e filhas, violência, impacto de acontecimentos traumáticos, etc.*)
16. Olhe para as mães (para si, a sua mãe, avó, bisavó, tia, etc.) e filhas da sua família (para si mesma, a sua própria mãe, a sua filha, as suas irmãs, sobrinhas, etc.). O que acha que há em comum nas mães da sua família? E nas filhas? *Exemplo: as mães da minha família são todas mulheres sem esperança; as filhas da minha família são todas mulheres perpetuamente à espera de algo.*

C. Família e Mundo

17. A vossa família foi afetada por algum evento histórico? O 25 de abril, por exemplo? Que influência teve/não teve na família? Há algum legado da ditadura que tenha permanecido na sua família?