

**REPRESENTAÇÕES DAS MULHERES NO IMAGINÁRIO
BRASILEIRO: DA COLONIZAÇÃO AO SURGIMENTO DA NAÇÃO***

Angela Arruda**

RESUMO: Este trabalho discute representações sobre a mulher no imaginário brasileiro, em particular as mulheres índias e negras, detendo-se, particularmente, em dois momentos: a colonização portuguesa e o momento do estabelecimento do Brasil-Nação. A instituição imaginária da sociedade brasileira se desenha, esboçando, ao mesmo tempo, a figura feminina dentro de um molde marcado pelas representações hegemônicas, que hesitam em incorporar outros modelos de mulher existentes em cada período. Aponta para a presença de um padrão de construção desse imaginário apoiado na ambigüidade e indica o interesse de considerar tais aspectos vistos historicamente, para chegarmos a entender representações circulantes na sociedade nos dias de hoje.

PALAVRAS-CHAVE: Representações sociais, imaginário, mulheres índias, mulheres negras.

A participação das mulheres no povoamento e na construção de um novo território sociocultural deste lado do mundo não teve registro que refletisse a sua verdadeira dimensão. Os últimos achados da genética, que vêm sendo divulgados por ocasião dos 500 anos da colonização, estão confirmando esse fato.¹ Isso nos leva a perguntar

* Uma versão anterior deste texto foi publicada sob o título “Reprodução e sexualidade no imaginário brasileiro: da colonização ao surgimento da nação” pela *Revista Estudos de Sociologia*, [s.l.], v. 3, n. 6, p. 163-186, 1999, do Programa de Pós-graduação de Sociologia UNESP/Araraquara.

** Doutora em Psicologia Social, professora do Instituto de Psicologia da UFRJ.

¹ Artigo do editor de ciência da Folha de São Paulo, no Caderno *Mais!* de 26/03/00 anuncia a descoberta de geneticistas da UFMG de que a quase totalidade dos gens dos brancos brasi-

se aquela construção foi tão harmoniosa quanto nos foi dado crer: a relação com a natureza e com as etnias que inauguraram o Brasil não parece apontar em tal direção. Essa relação é parte da instituição imaginária da sociedade brasileira, num jogo que trabalha a bagagem simbólica, indo além do racional, tal como assinala Castoriadis (1982), e contempla interesses e projetos em disputa a cada momento. Tudo isso concorreu para a construção de uma representação do Brasil e dos(as) brasileiros(as) certamente predominante, porém não única nem unívoca. Meu objetivo aqui é problematizar as grandes representações da mulher no período inicial da colonização e no da construção do Brasil-Nação, no século XIX. O breve percurso que farei desses dois momentos, apoiado em visões da história e da literatura, leva-me a considerar que a aproximação com esse imaginário é peça chave para a compreensão das relações de gênero que vivemos hoje na sociedade brasileira.

A CHEGADA AOS TRÓPICOS: UM IMAGINÁRIO BIFRONTE

Os que para cá embarcavam, no final do século XV, não partiam sem expectativas. Traziam, na bagagem, além de projetos de enriquecimento e colonização, a fantasmagoria, a religiosidade e as lendas do medievo. Entre elas, aquela sobre a fabulosa Ilha do Brasil, terra de promessa, visitada por São Brandão, a oeste da Europa. O Paraíso já era aqui, antes mesmo de sermos o Brasil. Ilha nômade e maravilhosa, encarnou projeções do imaginário europeu sobre o Novo Mundo, que realçavam o contraste entre sua exuberante natureza e o mundo limitado dos recém-chegados (Souza, 1986), facilitando o encontro entre o esperado e o visualizado.

O vasto legado medieval contido na memória e no inconsciente europeus, contudo, era bifronte. Nele se aninhavam tanto as imagens

leiros de hoje herdados por via paterna vieram de portugueses, enquanto que, por linhagem materna, 60% veio de índias e negras.

do Paraíso Terreal quanto as de perigos demoníacos e monstros assustadores. Essa peculiaridade, que se aplicou à visão das novas terras, também se incorporou às novas gentes e à mulher, que podia ser santa e satânica. A paisagem do Éden, com sua eterna primavera verdejante e suas águas abundantes, terra da longevidade – mas cercada de obstáculos intransponíveis (Holanda, 1992) – seria identificada pelos navegantes, ao alcançarem terras próximas à linha do Equador, cujo acesso lhes cobrava um alto preço em vidas humanas. Estava em marcha o processo de invenção do Brasil no imaginário. A visão das terras tropicais, após as privações e a monotonia paisagística das longas navegações, e o contraste com a natureza européia, provocaram reações de estranheza e assombro. A maneira como se lidou com elas, segundo os historiadores, parece indicar um momento de “maravilhamento” (Greenblatt, 1996) e um trabalho de elaboração que reutiliza o que é familiar como uma espécie de alavanca para integrar – ou exorcizar – o novo. Serge Moscovici (1961) e Denise Jodelet (1984), em sua teoria das representações sociais, sistematizam o mecanismo dessa elaboração: a novidade que surpreende e assusta busca terreno conhecido para ser incorporada de alguma maneira. Esse é o processo da “ancoragem” (Moscovici, 1961), que se repete e contribui para o desenho desse imaginário que focalizo.

O impacto das imagens da nova terra repercute na Europa, modificando também a representação do Velho Mundo e de seus habitantes. Tratava-se de reorganizar o repertório de figuras do humano e da natureza. O mundo se redesenhava e, com ele, o conhecimento da terra e dos seus habitantes, questionando saberes estabelecidos até então.

Apesar da reação de deslumbramento diante da natureza tropical, contudo, a colônia parecia facilitar a polarização entre o bom e o ruim, o Céu e o Inferno, acionando o velho imaginário bifronte. Assim, por um lado, tendeu a triunfar a concretização dos mitos de um Paraíso Terrestre: quase sempre edenizou-se a natureza. Já em relação

à humanidade diversa, negra ou amarela, “venceu a diferença: infernalizou-se o mundo dos homens em proporções jamais sonhadas (...)” (Souza, 1986, p. 31-2). A mulher logo teria aí o seu quinhão.

Os índios seriam o foco mais vivaz da detração. Para os jesuítas, os índios eram povo do diabo: sem roupas, promíscuos e idólatras. Adoravam o Diabo através de seus ministros, os pajés (Souza, 1986, p. 70). A “demonização”, expressa no nome da colônia², foi a representação que mais sobressaiu a respeito dos povos americanos. Ela se expandiu, em seguida, do índio para os negros, ganhando, por fim, os colonos em geral.

DE CUNHÃS A CRISTÃS: INTENÇÕES E GESTOS

Apesar da falta de registros do seu universo mental ou das concepções relativas à terra e ao colonizador, a população indígena foi certamente origem de representações diversas das dos portugueses.

Freyre (1978), na sua contribuição para o ‘redescobrimento’ do Brasil (Mota, 1976), menciona indícios de um imaginário indígena no qual a vida selvagem não era de uma liberdade total, como supunham os românticos. Pesquisas mais recentes entre populações indígenas brasileiras parecem comprovar as hipóteses de Freyre (DaMatta, 1993). A natureza, apesar de dadivosa, apresentava-se aos índios povoada de espíritos malfazejos e perigos constantes.³ O imaginário dos indígenas diverge do dos recém-chegados, aqueles associando a natureza a um ente dotado de vida própria, com o qual entravam em associação, e estes vendo-a como uma dádiva divina, à disposição de quem lançasse mão.⁴ A mulher não escapa a essa perspectiva, tornan-

² O Brasil lembrava aos religiosos as chamas infernais. O nome inicial de Santa Cruz fora trocado pela designação apadrinhada por Satanás. O Inferno era aqui.

³ Parte dessas crenças nossa cultura filtrou, sob a forma de terapêuticas, animismo, ou incorporou-as como rituais e santidades do baixo espiritismo.

⁴ A própria denominação do território encarnaria essa perspectiva: ele é batizado a partir da sua possibilidade extrativa, e recebe o nome da madeira valiosa que abrigava. Para alguns

do-se a encarnação das fantasias sexuais do colonizador e, em seguida, o ventre esplêndido que gestará a população deste lado do oceano, doce demônio que seduz e produz.

A propósito da construção de uma representação orientada por fantasmas, pré-conceitos e ambigüidades, Raminelli (1996) apresenta-nos um belo estudo sobre o descompasso entre os textos e as ilustrações pictóricas do canibalismo dos índios brasileiros. A mulher assumia, segundo gravuras da época, um lugar de protagonista nos rituais antropofágicos, o que não correspondia às descrições dos viajantes e missionários: quem, de fato, dominava os festins canibais eram os guerreiros. O hiperdimensionamento da participação feminina nas cerimônias de ingestão da carne humana, em gravuras como as de Theodor de Bry, estabelecia uma correlação com a figura das bruxas e suas perversões, numa perversa ancoragem, sublinhando “o quanto a mulher na Europa quinhentista e seiscentista constituía uma alteridade.” (Raminelli, 1996, p. 104). O estereótipo feminino converte-se, assim, em meio para representar a estranheza do Novo Mundo. O autor realça a presença das índias velhas, de seios caídos, ao lado das jovens, de corpos esculturais, sem acrescentar, contudo, o quanto essas figuras da alteridade expõem da ambigüidade de seus criadores; elas se esboçam marcadas pelo desejo e temor, indígenas retratadas em corpos de estrutura nitidamente européia. A figura da alteridade, mesmo associada a ritos nefandos, não foge à marca dos atributos da sensu-sexualidade. Em outro trabalho, ele aprofundará o significado dessas figuras decadentes de mulheres velhas em relação com a teoria da degeneração, reforçando o mesmo preconceito (Raminelli, 1997), o que certamente responde também à visão da mulher que só tem valia comoreprodutora..

autores, o “ato fundador do Brasil, portanto, foi um projeto de exploração predatória da natureza” (Pádua, 1987, p. 19). “O Brasil porta o ecocídio no nome” (Arnt, 1992, p.52).

Tais representações contraditórias vão repercutir na construção da representação brasileira: a figura do índio – que o próprio Freyre assemelha à natureza – e a da mulher índia – que ele insere, de forma ambivalente, na perspectiva da miscigenação. Ao mesmo tempo em que afirma que o “europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne” (Freyre, 1978, p 93), ressaltando a sensualidade e disponibilidade sexual da mulher índia, termina por concluir que, recém-batizada, ela forneceu a base física da família brasileira e uma ampla contribuição para a constituição da nossa cultura. A oscilação entre mãe e rameira traduz-se, assim, uma vez mais, para a pele das primeiras mulheres do Brasil. Ela sobrevive nas fantasias sobre a sua sensualidade, bem como na imortalização das personagens de “mães do povo brasileiro”, como Catarina Paraguaçu e a princesa Arco-Verde.⁵

O processo de passagem do estágio de languidez das índias à situação de esposa e mãe da família cristã colonial, de Evas a Marias, torna-se, assim, opaco. Atento para as repercussões psicológicas da subordinação do homem índio ao conquistador, contrastando com as primeiras descrições de indivíduos bem feitos e bem dispostos – caçadores, pescadores e guerreiros – com o índio “banzeiro e moleirão” na lavoura, que logo será substituído pelo negro, Freyre (1978, p. 158) conclui que seu fracasso, no sistema econômico do colonizador, deveu-se à passagem brusca do nomadismo à sedentariedade, da atividade esporádica à contínua, alterando, desastrosamente, o seu metabolismo, afeito ao contato místico e como que esportivo com as águas, a mata, os animais.⁶ Já a psicologia daquela mulher, reconhecida

⁵ Dados da pesquisa para o Dicionário de Mulheres Brasileiras, Projeto Mulheres 500 Anos atrás dos panos. Editora Zahar: Rio de Janeiro, 2000

⁶ Esse fato corresponde a uma representação do índio como preguiçoso, a qual contagiou a própria identidade brasileira: é comum comentar-se que somos preguiçosos, ou atribuir essa característica ao outro que se deseja demarcar - o nordestino, o negro, o pobre. Por outro lado, ainda na vertente explicativa da inadaptação do índio à lavoura como causa da pregui-

como depositária da “organização técnica, mais complexa” da cultura indígena (Freyre, 1978, p. 159), protagonista da sua transferência para a família brasileira pelo casamento entre as raças, não merece nenhuma reflexão. O significado da conversão de cunhã em cristã, para aquelas que trocavam o convívio com a natureza e a liberdade de movimentos pela indumentária e pelos costumes coloniais, não retém o olhar do sociólogo.

A visão de Freyre, que se converterá num novo discurso fundacional, numa nova teoria da nacionalidade brasileira, nos anos 30, é, ela mesma, uma retradução de teorias em voga internacionalmente, inaugurando um novo imaginário a respeito do lugar dos componentes étnicos na “brasilidade”, como veremos mais adiante; reconhecendo o valor da influência dos negros e dos índios, “parecia lançar, finalmente, as bases de uma verdadeira identidade coletiva, capaz de estimular a criação de um inédito sentimento de comunidade pela explicitação de laços, até então insuspeitos, entre os diferentes grupos que compunham a nação” (Araújo, 1994, p. 30). Embora essa visão possivelmente não tenha se tornado predominante na sociedade brasileira até hoje, torna-se uma alternativa mais próxima a partir daquele momento.

A figura feminina, nos registros desse imaginário, já se vê, está em desproporção quanto à sua parte – que foi decisiva – na empreitada do povoamento de um território da extensão do Brasil (Del Priore, 1993, Figueiredo, 1993). Isso sublinha um padrão de construção mental marcado pela ambigüidade, ao sabor da tradição androcêntrica da cultura ibérica e dos objetivos do projeto colonial. Apesar da admiração que professa pela colonização portuguesa, Freyre (1978, p. 21), lembrando que os crimes de estupro ou desonra à mulher ou à filha do próximo eram punidos com indulgência pela justiça portuguesa, e

ça, Raminelli (1996) lembra que, na divisão do trabalho indígena, essa era uma atribuição feminina que o colonizador alterou, alocando-a ao grupo masculino.

que os degredados que aqui chegaram teriam sido autores de delitos leves, arrisca: é possível que se degredassem para cá, visando ao povoamento, indivíduos expatriados por irregularidades ou excessos na sua vida sexual:

A ermos tão mal povoados, salpicados, apenas, de gente branca, convidam super-excitados sexuais que aqui exercessem uma atividade genésica acima da comum, proveitosa talvez, nos seus resultados, aos interesses políticos e econômicos de Portugal no Brasil. Atraídos pelas possibilidades de uma vida livre, inteiramente solta, no meio de muita mulher nua, aqui se estabeleceram por gosto ou vontade própria muitos europeus do tipo que Paulo Prado retrata em traços de forte realismo. Garanhões desbragados.

O próprio Freyre parece padecer das fantasias que atribui a seus personagens. As ambigüidades do pensamento do autor certamente exprimem, em conjunção com os paradoxos da realidade, o espírito do seu tempo. Contudo, se tais suposições correspondiam ou não à realidade é irrelevante. O desenrolar do processo de povoamento e a maneira como as mulheres foram associadas a ele, modelando as relações de gênero produzidas na colônia, porém, atestam, por parte do colonizador, e mais tarde dos donos da terra, disposições na direção acima apontada; é forçoso reconhecer que a fantasia da sensualidade e disponibilidade das mulheres índias povoou mais do que o imaginário do homem branco. Ela possivelmente teria orientado sua ação e seu julgamento quanto a elas, desbotando outros aspectos da presença feminina naqueles “ermos tão mal povoados”.

Por outro lado, a escolha do nome que reforçou a identificação entre natureza e imagem do Brasil também é parte do mesmo sistema simbólico. Ela desloca a designação original – Terra de Santa Cruz – driblando o pilar religioso da colonização. Sob os olhares de ecologistas de hoje, “O Brasil era um imenso ‘pau-brasil’, uma rica natureza a ser usada e explorada sem nenhuma preocupação além do ganho imediato, segundo métodos que se materializaram no destino irônico da árvore nacional”(Pádua, 1987, p. 18-19). Embora se possam fazer

reparos ao grau de generalização aqui apontado, graças a depoimentos do início da colonização, como o de Duarte Coelho, donatário das terras de Olinda e Recife, que professa grande desejo de “razão e justiça” no lidar com as coisas e gentes da nova terra (Massimi *et al.*, 1997), é impossível negar que, em poucas décadas, esgotou-se o melhor das matas costeiras, e o pau-brasil como espécie extinguiu-se, sobrevivendo apenas como emblema ou curiosidade. O trabalho da agricultura e da mineração não foi diferente: sucederam-se os ciclos de exploração predatória nas minas e na lavoura até a exaustão (Prado Júnior *apud* Pádua).

Assim, confirmava-se a dissonância entre a celebração da natureza e a forma descuidada ou predatória de relacionar-se com ela. Há distância entre intenção e gesto. A mesma dissonância reflete-se na edenização da natureza, em contraposição à demonização da humanidade nos Trópicos, e na maneira da representar a mulher, também ela venerada e maldita, repetindo o padrão de ambigüidade mencionado anteriormente. Veremos, mais adiante, os desdobramentos dessa ambivalência quando se refere à mulher. O que podemos reter, nesse primeiro momento histórico, é que a instituição imaginária da mulher, no Brasil, inaugura-se pela via dos seus atributos sexuais – seja pela exaltação da sensualidade, seja pela capacidade procriadora – e se constrói na ambivalência. Contudo ela deixa escapar para os devãos da história aquelas que, desrespeitando o estereótipo e investindo contra as figuras canônicas desse imaginário, forjavam outros perfis: as mulheres pobres e as escravas forras, que garantiam a alimentação das populações mineiras e urbanas como comerciantes ambulantes (Figueiredo, 1993), as índias que resistiram ao assédio dos colonizadores, as aristocratas que responderam pela prosperidade das capitânicas hereditárias como administradoras, as brancas, negras e índias que combate-

ram contra os invasores e tantas outras.⁷ Parece haver uma constante no modelo que preside essa instituição imaginária: deslocam-se a natureza e a mulher do verdadeiro lugar que elas tiveram na construção da riqueza e da cultura deste território, deixando-lhes apenas algumas características marcadas pelo olhar masculino da época.

NÃO EXISTE PECADO DO LADO DE BAIXO DO EQUADOR⁸

A demonização que atingiu as populações instaladas nos trópicos cravou-se rapidamente na pele dos escravos. Na verdade, a maldição de Noé sobre a descendência de Cã seria uma das fontes do estigma da cor, para o mundo cristão (Holanda, 1992), constituindo um daqueles motivos arcaicos que vêm se projetar sobre uma realidade nova. “O povo africano será negro e será escravo: eis tudo”. (Bosi, *op.cit.*, p. 256).

A mulher negra assumirá um papel marcante no cenário em que os negros, mão-de-obra necessária ao enriquecimento da metrópole, vão se desdobrar entre o eito, a cozinha e a cama. Como a índia, ela vai influir sobre a cultura e as representações em formação.

Embora não sejam mencionadas dentro desse quadro pelos estudiosos do período no Brasil, ao lado dos motivos edênicos e demonizadores, também povoavam o imaginário europeu, ao fim da Idade Média, imagens satânicas da mulher (Delumeau, 1978; Frugoni, 1990). A visão que veio se colar a ela, portanto, tinha uma dupla origem, embora de fundo comum – o horror à diferença. Retraduzia, simultaneamente, a visão demonizada da população colonial para o feminino e a velha representação da mulher diabólica para as novas persona-

⁷ O Dicionário de Mulheres Brasileiras, originado pelo Projeto Mulheres 500 Anos atrás dos panos (Editora Zahar, 2000), é fonte valiosa para a identificação dessas personagens silenciadas pela história oficial.

⁸ Holanda (1994) reproduz o ditado, comum na Europa do século XVII, que aludia à licença de costumes na população brasileira dos primeiros séculos da colonização, mencionada pelos velhos cronistas e, em particular, pelos documentos da Primeira Visitação do Santo Ofício. Teria ela inspirado a canção, composta por seu filho, que retoma, no presente, o mesmo tipo de imaginário?

gens. Incorporava e alargava, assim, o campo das dissonâncias anteriormente detectadas. O imaginário bifronte sobre a mulher – ao mesmo tempo sexo insaciável, voragem, “a sugar desejos e fraquezas masculinas” e mulher-mãe, mistério profundo da vida “unindo o horrendo e o fascinante” (Del Priore, 1993, p. 35) – será refundido às atrizes do projeto colonizador: índias e negras, irremediavelmente construídas na ambivalência, pelo mesmo processo de ancoragem do novo em território conhecido. A empreitada do povoamento, portanto, da qual dependia em boa parte o êxito da colonização, apoiava-se numa personagem cuja projeção no imaginário se cindia segundo essas características.

Tanto a índia quanto a negra vieram prover aos colonos, além da satisfação das suas fantasias de europeus nos trópicos, o complemento indispensável para o povoamento. Para esta, contudo, a proposta tornava-se mais insidiosa. Ela integrava a economia erótica da colônia, na condição incontornável de escrava. Representava, por um lado, um capital fornecedor de braços ao eito e ao serviço doméstico.⁹ Por outro, um corpo em disponibilidade para o exercício sem limites da sexualidade dos senhores e sinhozinhos, e até para descarga das frustrações das senhoras. Diversamente das índias, suas chances de tornarem-se esposas e senhoras, porém, eram infinitamente menores (ainda que tenha acontecido).

Como aconteceu com os índios, cujo maior grau de naturalização recaiu sobre as mulheres, também entre os negros ocorreu o mesmo fenômeno; as mulheres são o mais alto grau da diferença, o último limite da humanidade, onde se perdem as divisórias com a natureza. As negras eram vistas como superexcitadas, mas também como dóceis objetos de satisfação dos caprichos dos brancos – verdadeiros animais sexuais. A representação da sensualidade da mulher

⁹ Segundo um manifesto escravocrata “a parte mais produtiva da propriedade escrava é o ventre gerador.” (Freyre, 1978, p. 316).

negra se origina de um enunciado masculino da sua condição, na qual pouco espaço lhe sobrava para negociar sua integridade. Ainda hoje, a figura da mulata de exportação faz dos atributos sexuais enformados no modelo escravocrata ao mesmo tempo uma marca da raça e um emblema da sensualidade brasileira (Giacomini, 1992), em sua permanente ambigüidade. Assim se objetiva o exotismo que acompanha a brasileira e as representações da sexualidade masculina e feminina ainda circulantes entre nós.¹⁰ A natureza da raça e da mulher eximem o homem de culpa e a mulher de qualquer prejuízo.

A mulher, depositária dos rebentos do povoamento e/ou do desejo dos homens, será santa ou puta, segundo as conveniências. A sexualidade e as relações que implica – de gênero, classe e raça – vão se configurando na vida e nas mentes. O corpo da mulher, a serviço do projeto oficial e de outros, nem tanto, agenciou, conjugado à cor da pele, o imaginário nacional numa escala bastante reveladora que considera “branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar”.

A Igreja não faltou com seu concurso nessa construção. Se, de início, como no caso do nome da terra, foi ultrapassada pelos acontecimentos, fechando os olhos diante das infrações que a necessidade impunha – outra forma de corroborar o projeto colonizador –, logo tomou a rédea entre as mãos. Ela seria, na opinião de Mary Del Priore (1993, p. 38), um musculoso instrumento de ação no adestramento das mulheres.

Apenas domesticando as mães que viviam concubinadas, amancebadas, amasiadas, prostituídas até então, poder-se-ia assegurar o estabelecimento de uma sociedade familiar nos moldes vigentes na tradição européia. É a Igreja quem primeiro traz e empurra este projeto goela abaixo das populações coloniais.

¹⁰ A objetivação, segundo Moscovici (1961) e Jodelet (1984), é um processo de construção das representações sociais que consiste em selecionar alguns aspectos do objeto representado, recortá-los do seu contexto, e recompô-los num desenho que vem a ser uma esquematização daquele objeto. É a isso a que me refiro aqui, ao abordar a figura da mulher negra tal como era representada pelo imaginário dominante no período.

Seguindo as pistas que fornece a autora, eu diria que, adaptando valores conhecidos das populações femininas para um discurso com conteúdo e objetivo específicos, a Igreja soube dar a cunha para forjar mais que uma imagem da mulher: uma subjetividade feminina que a missão colonial exigia. A ela não escapavam a reorganização do corpo, dos gestos e dos hábitos, para refletir a pressão organizadora do Estado.

Tal discurso foi pulverizado sobre toda atividade religiosa exercida na Colônia, dando especial sabor normativo aos sermões dominicais, às palavras ditas pelo padre no confessionário, às regras das confrarias e irmandades, aos ‘causos’ moralizantes, aos contos populares, aos critérios com que se julgavam os infratores das normas por intermédio da ‘murmuração’ e da maledicência. A mentalidade colonial foi sendo assim lentamente penetrada e impregnada por esse tipo de discurso. (Del Priore, 1993, p. 26)

A profunda modificação da sensibilidade pela qual passava o ocidente – a valorização da vida familiar, dos filhos e das crianças (Ariès, 1981) – não passou ao largo da sexualidade e do corpo femininos:

A interdependência estreita entre as estruturas sociais e aquelas sexuais e emocionais mostrava que os comportamentos femininos não podiam estar dissociados de uma estrutura global, montada sobre uma rede de tabus, interditos e autoconstrangimentos sem comparação com o que se vivera na Idade Média. Adestrar a mulher fazia parte do processo civilizatório, e, no Brasil, este adestramento fez-se a serviço do processo de colonização. (Del Priore, 1993, p. 27)

A Igreja trabalhou igualmente a mentalidade androcêntrica e explorou as relações de dominação que presidiam o encontro de homem e mulher, estimulando a submissão. Reproduzia-se, no lar, a relação de poder do escravismo, relegando a mulher exclusivamente às funções de organização da casa e satisfação do marido com o seu sexo: assegurar a descendência e servir como modelo para a sociedade familiar almejada pela Igreja.

A medicina iria contribuir com sua perspectiva de inferioridade feminina e sua normatividade sobre os corpos (Badinter, 1980; Foucault, 1976; Livi, 1984; Shorter, 1984), porém não interessa detalhá-la

aqui. É a partir do século XIX que seu papel de agente conformador do imaginário e produtor de subjetividade se dará de forma mais ampliada, no Brasil (Costa, 1979; Rago, 1985).

Convém sublinhar, contudo, que uma variedade de condutas e respostas femininas, até o século XVIII, contrariaram as representações hegemônicas e a homogeneização desejada pelas instituições normatizadoras. Em contraste com a situação das escravas, as mulheres livres, forras, mestiças, diante da movimentação constante do contingente masculino, encontravam-se freqüentemente à proa do fogo doméstico; as uniões não sacramentadas eram a maioria, e a monogamia certamente inexistente entre aqueles homens que percorriam longas extensões do território (Del Priore, 1993). Até mesmo processos de divórcio por iniciativa das mulheres atestavam uma insubmissão ao modelo prescrito e exigiam, ao contrário, respeito pelos seus direitos (Samara, 1989).

Cabe ressaltar igualmente que, no momento seguinte, no auge do ciclo da mineração, no século XVIII, as mulheres pobres, em particular negras forras, ocuparam lugar de destaque na vida da colônia, sendo as principais responsáveis pelo fornecimento de gêneros alimentícios através do pequeno comércio ambulante (Figueiredo, 1993). Quituteiras, comerciantes e geralmente respondendo pelo sustento da prole, as 'negras de tabuleiro', imortalizadas por Rugendas e Debret, embora presentes num imaginário brasileiro que vai se desbotando com as últimas tias Anastácias, não marcaram a ponto de se contrapor à recorrente figura da mulata lasciva, cheia de sensualidade, indicando, uma vez mais, a pregnância dessa faceta na instituição imaginária da mulher negra na sociedade brasileira.

Por outro lado, a mulher saberá tirar vantagem do espaço social que lhe é alocado, revertendo, em seu benefício, o domínio dos afetos e dos poderes informais que a Igreja lhe delegara. Transformava, assim, a maternidade em refúgio e garantia, no âmbito da vida incerta

daqueles tempos (Del Priore, 1993). Desta forma, ousou acrescentar, dava sua contribuição específica a outra característica cultural brasileira: o “jeito”.

A reprodução e a sexualidade foram as vias através das quais a mulher se integrou ao projeto, tanto quanto a miscigenação foi a solução para o problema da ocupação do espaço. Os agentes de coerção das condutas e pensamentos, em particular a Igreja, tanto souberam ser diligentes quanto omissos, segundo a conveniência. A dissonância original que marca os mitos de origem brasileiros – natureza edênica e humanidade demoníaca – é acompanhada, desde o início, da ambivalência: inocência e transgressão para caracterizar os índios, docilidade e abrasamento, os negros. O corpo feminino encarna a dualidade que a presença da sexualidade na instituição desses mitos preside; ele é percebido como fonte tanto de prazer como de produtividade, de produção e perdição.

A configuração simbólica complexa que envolve a mulher brasileira – fonte de produtividade, ventre que iria originar a população do Brasil, mas também a perdição do europeu, Parker (1991, p. 39) – é que permite integrar o terceiro componente da trindade racial brasileira – o africano – garantindo a transição para “uma segura ordem patriarcal, erigida na fundação da escravatura.” (Parker, 1991). As representações do (a) brasileiro (a), como a figura feminina, oscilam entre dois pólos: apreço-desprezo, valorização-desvalorização, que é a forma de organização das representações que a compõem. Afina-se, assim, com aspectos do “dilema brasileiro”, que se situa sempre na disjuntiva entre aspectos aparentemente opostos da nossa cultura, segundo Da Matta (1979, 1984). O imaginário registra, da mulher, aquilo que satisfaz a fantasia e a veleidade masculina, ao mesmo tempo que oculta aquilo que representa uma possível contribuição à construção do espaço nacional. Indica que se trata, como não poderia deixar de ser, de um imaginário predominantemente masculino. É ele mesmo, aliás, que figura a mulher como um recurso do qual dispõe e,

mais tarde, apesar da modificação do projeto e dos discursos, a mantém em posição subalterna. Figura feminina naturalizada, de início se incorporava à paisagem como uma das especiarias por desfrutar e, em seguida, converte-se em ventre esplêndido do povoamento, mas ainda assim como figura que se emprenha e se abandona para seguir viagem explorando a terra. Indispensável e desprezível, atraente e repulsiva, espelha outro dispositivo de construção do imaginário, no qual a re-tradução do antigo diante do novo (ou do novo na linguagem do antigo) passa pelo crivo dos valores e normas da comunidade imaginante.

DESENHANDO UM NOVO PERFIL: O BRASIL-NAÇÃO

No século XIX, com a independência de Portugal, tratava-se de desenhar um perfil a inserir no concerto das nações “civilizadas”. A busca de identidade nacional e a aproximação da modernidade, em seguida à abolição da escravatura e à proclamação da república, marcam outro grande momento de construção do imaginário brasileiro. O lugar da natureza e das raças, no imaginário nacional, será reafirmado, realocando-se a mulher dentro desse cenário.

A literatura dos países latinoamericanos abraçou aquela missão. Os escritores brasileiros, para se desincumbirem da tarefa, aceitaram a cobrança de exotismo que lhes foi feita (Candido, 1964, p. 18): reforçar a cor local, valorizar a paisagem. Os costumes da sociedade tropical causavam repugnância aos estrangeiros, provocando uma curiosa seleção; impressionados apenas pela natureza, os viajantes identificaram nela o meio para a autonomização da nossa literatura (Lima, 1989, p. 133-134).¹¹

¹¹ O projeto das elites dominantes para a fundação de uma identidade nacional, por sua vez, consistia em homogeneizar, numa grande paisagem natural atemporalizada, as inúmeras divisões internas do país.

O romantismo europeu, marcado pela rebeldia contra a sociedade instituída, aqui toma outra feição.¹² “Sem a luta contra a sociedade instituída, o próprio contato com a natureza teria de assumir outro rumo, não o de estimular a auto-reflexão, mas o de desenvolver o êxtase ante sua selvagem maravilha.” (Lima, 1989) O romantismo brasileiro transfere seu arroubo inconformista para a afirmação dos valores nacionais. Transfigura a natureza em valor, recupera os personagens míticos para reacomodá-los em esquemas condizentes com o projeto nacional, e descamba para o exotismo,¹³ intitulado indianismo. **O Guarani**, romance fundacional, retoma a união entre o índio e o branco na dimensão mítica, ao eliminar a temporalidade da própria natureza, imortalizada em paisagens imperecíveis. Por outro lado,

Ao se ocupar da fusão do índio (idealizado) com o branco, ele deixa de lado o negro, naquele momento identificado somente à força de trabalho, mas até então destituído de qualquer realidade de cidadania. Por outro lado, o modelo que se utiliza para pensar a sociedade brasileira é o da Idade Média. (Ortiz, 1994, p. 37)

O romance é constituído à base dos valores aristocráticos compartilhados pelo fidalgo português e pelo índio Peri – honra, bravura, lealdade – e pelas peripécias que se desenrolam sobre o cenário da natureza luxuriante. Mas, se os homens espelham uma moral medieval, as mulheres já se enquadram no papel que incumbe às povoadoras: guardiãs da moral cristã (a esposa de D. Mariz) ou donzelas à espera do príncipe encantado (Ceci e sua prima, Isabel), prestes a constituírem família. Representantes da beleza étnica, um tanto infantilizadas, sempre se colocam sob a proteção masculina. Ao final, para que se realize o casamento das raças, é a natureza quem toma as ré-

¹² Os escritores românticos foram agraciados pelo imperador Pedro II com inúmeras benesses: postos diplomáticos, custeio de viagens de estudo e ajuda para a publicação das suas obras, dificultando sua crítica ao Império.

¹³ Octavio Souza (op.cit., p. 154) define este termo exatamente como “aquelas manifestações em que a auto-reflexão se encontra prejudicada, quando, por exemplo, nas palavras do autor (Costa Lima), o contato com a natureza descamba para o desenvolvimento do ‘êxtase ante sua selvagem maravilha’”.

deas da história: a torrente arrasta a palmeira onde se abrigam Ceci e Peri, abrindo a via para a realização do amor entre os dois.¹⁴

Como na concepção de Alencar, em lugar do rebelde, primeiro habitante do solo americano, o indianismo brasileiro ressuscita um índio “em comunhão com o colonizador”, disposto à entrega total, abandonando até “a sua pertença à tribo de origem” (Bosi, 1992, p. 177). Peri é resgatado da sua condição pelo batismo, diante da catástrofe iminente. Se, no caso de Peri, isso significa abrir mão da sua pertença, do seu grupo de origem, no de Iracema, o complexo sacrificial de que fala Bosi (1992) vai até a entrega da própria vida por amor do outro, branco e europeu, na típica postura feminina da doação integral. A sociedade em fundação espelha a sua hierarquia: depois do português, da mulher branca, da mestiça, o índio ocupa o último lugar da escala: ou inimigo sanguíneo, ou escravo abnegado. Podemos supor onde se situa a mulher índia nessa escala. Alencar naturalizou, assim, as temáticas fundacionais: a pujança da natureza e o encontro das raças, desconhecendo a raça negra e valorizando a índia, sempre que convertida. De todos esses matizes da natureza que se expressam na cor da pele, sem dúvida, a mulher é sempre o mais carregado. Seja como for, as bases do mito da democracia racial estão lançadas. O cruzamento das relações de gênero com a questão étnica-racial também já se delineia, embora não seja ainda teorizado. Se o índio tinha que ser batizado para ser incorporado, a índia tinha que se entregar ao homem branco para transformar-se em mãe da nação. Iracema inaugura, assim, o novo posto da mulher índia na constelação nacional.

Os precursores das Ciências Sociais brasileiras escolheram, dentre as diversas teorias européias, as que pudessem ser sincretizadas a partir da questão nacional, relacionada à construção do Estado e à

¹⁴ A natureza se torna protagonista, possibilitando a união das raças: valorizando os seus, mostra a Ceci o verdadeiro Peri, filho da floresta, onde ele é rei. E restabelece o tempo da lenda, projetando os personagens na atemporalidade, em paralelo com o mito do dilúvio. Alencar sucumbe à encomenda de exotismo.

afirmação da identidade das camadas letradas dirigentes (Ventura, 1991, p. 40). As novas teorias sobre a influência do clima ou a mistura das raças funcionam, aqui, como o imaginário medieval no momento anterior; como formas de ancoragem e objetivação (Jodelet, 1994) para essa nova identidade. Diante da angústia de explicação da “brasilidade”, a busca da essência, a questão da raça é a linguagem através da qual se apreende a realidade social.

A NAÇÃO-MULHER

No quadro geral de chegada à modernidade já presente ao fim do século passado, estava em marcha igualmente uma modernização da família, na qual as propostas higiênicas se inscrevem.¹⁵ Trata-se de um movimento mais amplo, também presente em outros países latinoamericanos (Franco, 1994, p. 101), onde se “reconheceu a necessidade de recodificar a posição da mulher na sociedade”, como no México. A construção da nação sobre a base do trabalho produtivo demandava um preparo que a família “colonial” não possuía. Incumbia à nova família “a internalização da moralidade cristã e o desenvolvimento das virtudes necessárias para o contínuo funcionamento de uma sociedade que já não era policiada pela burocracia imperial espanhola, nem pela Inquisição, nem pela Igreja” (Franco, 1994, p. 104). Urgia, portanto, modificá-la para desempenhar suas novas funções, e a mulher tinha um papel a cumprir nessa modificação, refletida primeiramente no nível privado do universo doméstico.

Perrot (op.cit.) lembra que os momentos de viragem política trazem consigo, inevitavelmente, redefinições das identidades sexuais. Com efeito, no programa proposto para a mulher para a consolidação

¹⁵ A pesquisa de Bernardes (1988), com a análise de opiniões masculinas e femininas a respeito da educação para a mulher, colhidas no Rio de Janeiro, em 1881, por meio do documento “Polian-téia comemorativa da inauguração das aulas para o sexo feminino do Imperial Liceu de Artes e Ofícios” e dos textos dos escritores da época indica exatamente uma transição na mentalidade reinante, em função de influências européias.

do projeto nacional brasileiro, o higienismo suplantaria a própria igreja na prescrição de pautas de conduta para homens e mulheres. A perspectiva era tornar as famílias responsáveis pelo êxito biológico da sua prole, agora sem o concurso da senzala. O homem perdia algumas das prerrogativas do patriarca, concentrando na esposa e nos filhos a sua autoridade. A sua “honra”, dessa forma, transferia-se para o controle dos corpos das mulheres da família. Configurava-se o machismo (Costa, 1979). O resultado, para a mulher, foi a primazia da figura da mãe, com a repressão e o desbotamento da sexualidade em troca de maiores responsabilidades, mais influência e poder no universo doméstico.

Na esfera do mundo público, por sua vez, o historiador nos oferece uma visão dos percalços da instituição imaginária da República e sua relação com a personagem da mulher. No intuito de “formação das almas” – a criação de imagens, mitos e heróis que enraizassem o regime no pensamento popular –, ela vai utilizar a alegoria feminina, figurada pelos artistas positivistas da época, inspirada na Marianne francesa e nos ideais comtianos (Carvalho, 1990). A mistificação da imagem da mulher-mãe, porém, constante na América Latina, em nada modifica a representação geral e ambivalente da mulher, tampouco subverte as práticas de subordinação. No caso, logo a figura feminina da república brasileira foi transformada em derrotada ou prostituta, ridicularizada pelos caricaturistas dos jornais e tablóides da época, e a alegoria feminina foi abandonada. A mulher nunca fora representada pela pintura no mundo da política, até então; fora de casa, só nos salões, teatros, ou nas butiques da rua do Ouvidor. Quando se aproximava da alegoria, ou era uma figura bíblica ou índia, jamais uma referência cívica. Os esforços de impor novas representações femininas e da nação fracassaram por não achar terreno onde ancorá-las. “Sem raiz na vivência coletiva, a simbologia republicana caiu no vazio, como foi particularmente o caso da alegoria feminina” (Carvalho, 1990, p. 141). A nova identidade, a adesão a novos valores, instituindo novas representações, reclama raízes mais fundas e co-

mun. Não basta traduzir idéias para a realidade que se deseja modificar. É preciso que elas encontrem um gancho no acervo emocional e cognitivo existente para poderem aí se ancorar. A figura feminina, no Brasil, àquela altura, ainda não se prestava ao papel de símbolo nacional, como na França. Abandonada ao “avesso da memória” (Figueiredo, 1993), a sua invisibilidade no processo de construção da nação e a sua figura preponderantemente sensu-sexual no imaginário brasileiro são possíveis entraves para tal.

ENCERRANDO SEM CONCLUIR

Da mesma maneira que as representações do Brasil só-natureza (Sussekind, 1990) omitiram a relação da sociedade com a natureza como uma relação social, as das relações inter-raciais e de gênero encobriram o jogo de poder que as regula e a verdadeira situação de seus componentes. Importa apenas, para encerrar essas parcas reflexões, ressaltar uma vez mais que, emolduradas pela natureza exuberante e a esperança da riqueza fácil, as personagens femininas são o abre-alas do imaginário brasileiro. Primeiramente, através da nudez e da sensualidade da mulher índia. Logo ela é enquadrada no projeto como povoadora, e para tal deve ser domesticada. A ocupação do espaço brasileiro depende dela. Assim, associa-se de forma indissolúvel com as primeiras imagens destas plagas e faz parte dos dispositivos de relacionamento do colonizador com o meio. O que ele daqui extrai, no momento seguinte, também em boa parte, vai depender da mulher: a ela, com sua cor negra, compete fornecer braços para a lavoura e para as minas. Mas não só. Compete também fornecer prazer aos seus donos. Nos dois casos, a situação da mulher esteve sempre vinculada à sua cor, associando-se a questão de gênero à de raça/etnia, como no dito popular já citado. Isso não significou o silêncio ou a plana convivência da mulher, nem a sua ausência do teatro dos acontecimentos. Novamente, no quadro de chegada à modernidade da nação emergen-

te, ela é chamada a concorrer com seus préstimos. Apenas, uma vez mais, desenhou-se o seu perfil de forma tortuosa, nesse imaginário que alimenta, ainda hoje, a intersubjetividade e as relações de gênero no Brasil. O imaginário coletivo, contudo, não é o espelho fiel do conjunto das representações existentes numa sociedade, nem reflete todas as tendências de comportamento.

Por fim, vale salientar a importância de uma reflexão interdisciplinar para a compreensão de fatores complexos como as relações de gênero e a elaboração do imaginário coletivo a seu respeito, bem como o lugar da psicologia nesse esforço, a partir, sobretudo, da perspectiva das representações sociais. Assim, chamo a atenção para dois aspectos. Primeiro, o de que mulher, natureza e etnias se constituem simultaneamente no imaginário instituído como brasileiro e o fazem como eixos indissociáveis. Segundo, o de que a(s) figura(s) da mulher se desenha(m) com elementos de construções antigas, indicando a presença de um padrão constitutivo desse imaginário – sempre calçado na ambigüidade – o qual é acompanhado por modificações que vão se gestando ao sabor das conjunturas históricas. Assim, os termos da ambigüidade podem se modificar segundo as circunstâncias, mas o lugar que as mulheres vêm ocupando até recentemente foi sempre o mais baixo na balança. No presente, sob a pressão dos movimentos sociais e da situação da mulher nas sociedades de mercado, mais uma transformação das imagens do feminino está em marcha, talvez deixando aflorar agora representações já existentes, mas que se colocavam a contra-corrente das representações hegemônicas, como diz Moscovici (1988), o que indica que não há conclusão possível para esta reflexão. Ela volta a apontar para a história, a sociologia, a antropologia e a literatura como esteios para seu desenvolvimento. Estará a atual transformação modificando o padrão original, abrindo espaço para um novo imaginário com relação à mulher? E se for assim, de que tipo é, com que perfil (is) se apresenta ela agora? Este, sem dúvida, já é tema de investigação das disciplinas que trabalham a questão

de gênero, como as acima citadas, às quais a psicologia também vem se somar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, José de. **O Guarani**. Rio de Janeiro: Ediouro, (Ed. 1864). (s.d.).
- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. **Guerra e paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- ARIÈS, Philippe. **História social da criança e da família**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- ARNT, Ricardo. Um artifício orgânico. In: ARNT, R. & SCHWARTZMAN, S. **Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo (1985-1990)**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- BADINTER, Elisabeth. **L'amour en plus: histoire de l'amour maternel (XVIIe.- XXe. siècle)**. Paris: Flammarion, 1980.
- BERNARDES, Maria Thereza Caiuby Crescenti. **Mulheres de ontem? Rio de Janeiro, século XIX**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.
- BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CANDIDO, Antônio. **Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)**. São Paulo: Martins, 1964.
- CARVALHO, José Murilo de. **A formação das almas: o imaginário da República no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Trad. de Guy Renaud. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- COSTA, Jurandir Freire. **Ordem médica e norma familiar**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- DA MATTA, Roberto. **Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- DA MATTA, Roberto. **O que faz do Brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- DA MATTA, Roberto. **Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira**. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.
- DEL PRIORE, Mary. **Ao Sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUNB, 1993.
- DELUMEAU, Jean. **La peur en Occident**. Paris: Fayard, 1978.
- FIGUEIREDO, Luciano. **O avesso da memória. Cotidiano e trabalho da mulher em Minas Gerais no século XVIII**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUNB, 1993.
- FOUCAULT, Michel. **Histoire de la sexualité: la volonté de savoir**. Paris: Gallimard, 1976.

- FRANCO, Jean. Sentido e sensualidade: notas sobre a formação nacional. In: HOLANDA, H. B. (Org.) **Tendências e impasses - o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 19 ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- FRUGONI, Chiara. La femme imaginée. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Orgs.) **Histoire des femmes en Occident**. Paris: Plon, 1990. v. 2.
- GREENBLATT, Stephen. **Possessões maravilhosas**. São Paulo: EDUSP, 1996.
- GIACOMINI, Sônia Maria. Aprendendo a ser mulata: um estudo sobre a identidade da mulata profissional. In: COSTA, A.O.; BRUSCHINI, C. (Orgs.). **Entre a virtude e o pecado**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. **Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. **Raízes do Brasil**. 26. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1994.
- JODELET, Denise. Représentation sociale: phénomènes, concept et théorie. In: MOSCOVICI, S. **Psychologie sociale**. Paris: PUF, 1984.
- LIMA, Luiz Costa. **O controle do imaginário: razão e imaginação nos tempos modernos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1989.
- LIVI, Jocelyne. **Vapeurs de femmes: essai historique sur quelques fantasmes médicaux et philosophiques**. Dijon: Navarin, 1984.
- MASSIMI, Marina; MAHFOUD, Miguel; SILVA, Paulo José Carvalho; AVANCI, Sílvia Helena Sarti. **Navegadores, colonos, missionários na Terra de Santa Cruz: um estudo psicológico da correspondência epistolar**. Rio de Janeiro: Loyola, 1997.
- MOSCOVICI, Serge. **La psychanalyse, son image, son public**. Paris: PUF, 1961.
- MOSCOVICI, Serge. Notes towards a description of social representations. **European Journal of Social Psychology**. [s.l.], v. 18, p. 211-250, 1988.
- MOTA, Carlos Guilherme. **Idelogia da cultura brasileira (1933-1974)**. São Paulo: Ática, 1977.
- ORTIZ, Renato. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- PÁDUA, José Augusto. Natureza e projeto nacional: as origens da ecologia política no Brasil. PÁDUA, J.A. (Org.). **Ecologia e política no Brasil**. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo/IUPERJ, 1987.
- PARKER, Richard G. **Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo**. São Paulo: Best Seller, 1991.
- PERROT, Michelle. Identité, égalité, différence. Le regard de l'histoire. In: EPHE-SIA. **La place des femmes. Les enjeux de l'identité et de l'égalité au regard des sciences sociales**. Paris: La Découverte, 1995.

- PRADO JR., Caio. **História econômica do Brasil**. 12. ed. São Paulo: Brasiliense, 1970.
- RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.
- RAMINELLI, Ronald. **Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira**. Rio de Janeiro: Zahar, 1996.
- RAMINELLI, Ronald. Eva Tupinambá. In: DEL PRIORE, M. (Org.) **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.
- SAMARA, Eni de Mesquita. **As mulheres, o poder e a família. São Paulo, século XIX**. São Paulo: Marco Zero, 1989.
- SHORTER, Edward. **Le corps des femmes**. Paris: Seuil, 1984.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- SUSSEKIND, Flora. **O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- VENTURA, Roberto. **Estilo tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.