





Losandro Antonio Tedeschi

AS MULHERES E A HISTÓRIA:
UMA INTRODUÇÃO TEÓRICO METODOLÓGICA



2012



(...) as mulheres, em primeiro lugar, são vistas, descritas e representadas pelos homens. Trata-se em seguida de imaginar as mulheres através desses depoimentos. Isso implica um trabalho de análise crítica e desconstrução da linguagem e das imagens, que faz parte dos métodos atuais de decifração dos discursos e dos quais a história das mulheres é parte integrante no mais alto ponto. Ela serve-se dos mais contemporâneos materiais e instrumentos para atender a suas próprias necessidades. (Michele Perrot)

Universidade Federal da Grande Dourados

COED:

Editora UFGD

Coordenador Editorial : Edvaldo Cesar Moretti

Técnico de apoio: Givaldo Ramos da Silva Filho

Redatora: Raquel Correia de Oliveira

Programadora Visual: Marise Massen Frainer

e-mail: editora@ufgd.edu.br

Conselho Editorial - 2011/2012

Edvaldo Cesar Moretti | Presidente

Wedson Desidério Fernandes | Vice-Reitor

Célia Regina Delácio Fernandes

Luiza Mello Vasconcelos

Marcelo Fossa da Paz

Paulo Roberto Cimó Queiroz

Rozanna Marques Muzzi

Capa: Obra: «Diásporas», óleo sobre tela, dimensões 108x68cm, autor Epaminondas Daltro.

Impressão: Gráfica e Editora Pallotti | Santa Maria | RS

Edição revisada e atualizada.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central - UFGD

305.4
T256m

Tedeschi, Losandro Antonio
As mulheres e a história : uma introdução teórico metodológica. / Losandro Antonio Tedeschi. – Dourados, MS: Ed. UFGD, 2012.
144p.

ISBN 978-85-8147-030-6.

1. Mulheres – História. 2. Mulheres – Condições sociais. 3. Mulheres – História. I. Título.

Sumário

Apresentação	09
Introdução	15
Capítulo 1 HISTÓRIA DAS MULHERES: ABORDAGENS	21
Capítulo 2 REPRESENTAÇÕES SOBRE O FEMININO	45
Capítulo 3 A CONFLUÊNCIA DOS SABERES: AS REPRESENTAÇÕES E OS ESPAÇOS SÓCIAIS DAS MULHERES	87
Capítulo 4 POR OUTRAS HISTÓRIAS: A HISTORIOGRAFIA ATUAL E OS ESTUDOS DE GÊNERO	107
(In)Conclusões	127
Bibliografia	133



APRESENTAÇÃO

As mulheres nunca estiveram ausentes da história, embora a historiografia oficial as tenha esquecido. Pesquisadoras(es) tem se debruçado sobre estudos da história das mulheres e suas lutas em todos os processos civilizatórios. Além disso, as mulheres têm garantido o seu lugar de cidadã na vida, no mundo e na própria história. No decorrer da história há uma relação entre gênero e poder que precisa ser estudada, revelada, reescrita, pois a história tradicional antropocêntrica e universalizante criou o mito do sexo frágil, da impotência feminina e da sua dependência existencial do masculino.

As produções teóricas relativas à História das Mulheres encontram-se ligada ao movimento de renovação da própria história que, distanciando-se da história tradicional de cunho positivista que se impôs no século XIX, se voltava a preocupar por traçar um caminho interessado muito mais pelos coletivos que pelos individuais, pela evolução da sociedade que pelas instituições, pelos costumes que pelos acontecimentos, pelas coletividades excluídas do que pelos grandes personagens¹.

O nascimento de novas abordagens e perspectivas na história com a fundação dos Annales, em 1929, traz consigo uma nova agenda que conquistará

1 A utilização que aqui se faz da expressão "história das mulheres" assume e representa a algumas das múltiplas correntes e concepções existentes neste campo historiográfico desde o seu significado original até às abordagens teóricas dos estudos feministas, história do gênero, não tendo por isso nenhuma conotação particular com alguma das correntes atrás referidas. É exatamente pela multiplicidade de correntes e abordagens que a História das Mulheres se firma profundamente no cenário epistemológico contemporâneo. Uma semelhança da opção que foi tomada, por exemplo, na extensa obra História das Mulheres no Ocidente dirigida por George Duby e Michelle Perrot .

um espaço fundamental para a emergência da história das mulheres: a crítica as narrativas históricas tradicionais, da história factual particularmente política ou econômica; a procura de colaboração com outras ciências; a substituição da história simplesmente narrada, pela história – reflexiva, problema.

A crítica do estatuto marginal em que a abordagem histórica tinha confinado as mulheres e a consciência que a história de mulheres se desenhava, sobretudo, na ausência e no silêncio que as envolvia, levou o movimento feminista desde a década de 1960 a lutar pela necessidade de visibilizar as mulheres e o seu protagonismo na história. O silêncio e a ausência teriam de ser rompidos através da militância do movimento feminista, buscando visibilizar o protagonismo e a sua marca, apagada pela cultura androcentrica no decurso dos acontecimentos históricos.

Muito dos paradigmas que orientaram o fazer historiográfico se assentava sobre o pressuposto de que a realidade era uma entidade objetiva e que, portanto, a consciência, a identidade e as ações dos sujeitos históricos estavam determinadas pelas condições materiais de existência. Por esse ponto de análise, a subjetividade e a conduta dos indivíduos eram simplesmente a expressão e o efeito da experiência do real e a tomada de consciência dos significados que esse real possuía. E, portanto, a linguagem com que os indivíduos se referem ao mundo em que vivem e o lugar que ocupam nele, definem sua identidade e seus interesses e dão forma expressiva a suas crenças, porém para esses modelos de análise, era somente um meio através do qual a própria realidade objetiva é reconhecida e enunciada.

Na História das Mulheres a dimensão da linguagem, dos discursos, passa a ser uma ferramenta de análise importante, não como meio de representação da realidade, mas operando como um sistema de significação, posto que intervêm ativamente na produção de significados que se atribuem ao mundo real e a partir dos quais se organiza e dá sentido a prática. A linguagem não é só vocabulário, mas também discurso, isto é, um conjunto de formas conceituais, culturalmente

estabelecidas, de perceber, aprender e fazer inteligível nosso contexto, nosso cotidiano. Em consequência, os conceitos lingüísticos não simplesmente se referem à realidade e a designam, como também contribuem para a elaboração da imagem que temos dela e, portanto, influem na maneira em que experimentamos o mundo e nosso lugar nele.

Enquanto narrativa, a História constitui-se como tradição e cânone do qual as mulheres não participaram de modo visível pelos caminhos tradicionais do fazer histórico. A teoria feminista procura investigar a fundamentação dessa ausência. É um modo de teorização que surge com pensadoras e revolucionárias, como por exemplo, Mary Wollstonecraft, em seus *Escritos Políticos*, nos quais crítica o sexismo dos pensadores homens (como o de Rousseau), ou como Rosa de Luxemburgo com sua originalidade de pensar o socialismo alemão, e que evolui até meados do século XX (presente nas concepções e práticas pedagógicas nas escolas) como teóricas que nem Simone de Beauvoir em seu *O Segundo Sexo*, alertando para os direitos das mulheres na base de uma reivindicação do ser e do pensar à vida pública e ao universo do discurso e do poder.

As narrativas históricas que ditam um discurso de “improdutividade” às mulheres, não podem ser avaliadas, sem a procura pelos aspectos que fundamentaram o imaginário social na história naquele período, bem como as representações que ditaram, em certos contextos históricos, que as mulheres eram seres do silêncio por sua própria natureza ou que, na divisão do trabalho, tenham ficado com as tarefas do corpo, da procriação, da casa, da agricultura, da domesticação dos animais, do servir-cuidar-nutrir, perdendo assim sua capacidade como sujeito.

A crítica às narrativas históricas introduzida, sobretudo por algumas correntes feministas, de que a própria história de mulheres não teria sido idêntica para todas as mulheres provoca novas cisões, já não com uma história geral masculina que excluía as mulheres, mas com uma história das mulheres que, sem questionar os pressupostos hegemônicos, totalizantes, retirados do positivismo

historicista, haviam invisibilizado não apenas as narrativas como também seu protagonismo na sociedade².

Recentemente o historiador francês Roger Chartier³ advertiu contra os perigos de se investir na diferença entre os sexos de uma força explicativa universal; de se observar os usos sexualmente diferenciados dos modelos culturais comuns aos dois sexos; de se definir a natureza da diferença que marca a prática feminina e da incorporação feminina à dominação masculina.

A história tem sido, desde sempre, o lugar da legitimação, do domínio. Virginia Wolff⁴ na sua celebre obra: “Um teto todo seu” aponta uma dimensão profundamente importante sobre a vida das mulheres: o espaço privado do quarto, das quatro paredes como espaço constitutivo de identidades, resistências, sonhos, desilusões, etc...O controle e a distribuição da palavra escrita, encarregada principalmente pelos homens letrados, os escritores, os cronistas, os historiógrafos, implicou num uso e abuso do poder simbólico em narrar, relatar, significar determinadas parcelas da realidade, parcela essa ligada diretamente aos triunfos, aos grandes feitos heróicos, com pretensões de superioridade e feitos de grande poder.

Produto esse, resultado da manipulação, do controle da palavra, da escrita, que assegurou a instalação do poder, da lei, do imaginário social na História (com H maiúsculo) e a legitimação de uma minoria social, que assegurou, determinou e confinou as ferramentas do pensar, não permitindo o livre exercício da autonomia do narrar e escrever das mulheres. O patriarcado teve como uma de suas

2 Ver importante artigo a respeito: PEDRO, Joana M; SOIHET, Raquel. A emergência da pesquisa da história das mulheres e das relações de gênero. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 27, n. 54, p. 281-300, 2007.

3 CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica (nota crítica). **CADERNOS Pagu**: fazendo história das mulheres. Campinas, Núcleo de Est. De Gênero/UNICAMP, n.4, p. 40-42, 1995.

4 WOOLF, Virginia. **Um teto todo seu**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

funções na história, a construção e a reprodução de uma memória implacável, imóvel, endurecida controladora do poder epistêmico.

Essa história, no qual somos herdeiros(as) ainda nos cerca, nos acompanha, nos limita. Mas, nos espaços sociais dessas narrativas oficiais, também existiu um lugar, um outro espaço, dentro do hegemônico, e esse é o da História das Mulheres. Existiu nas profundezas do confinamento do pensamento, dentro dos muros mais sólidos, e talvez, mais intocáveis, num território marcado pela exclusão das capacidades do humano. Essa parcela (mais da metade da humanidade) miserável e confinada, nem sequer foi constituidora da memória. Esse longo processo histórico foi marcado pela desmemorização e descorporalização das mulheres, condição própria do poder masculino.

Esse foi, infelizmente, um requisito para que a história funcionasse através da memória e das narrativas tradicionais: que se fechem as portas e as janelas, para que os ouvidos não ouçam os murmúrios sem história, em um círculo que só teve sentido através do silêncio, da não-palavra às mulheres. Uma história fora da história, tem relação direta com a perda da memória histórica das mulheres e sua ausência no cenário humano.

Assim, e como diria Paul Veyne⁵, o que deve ser privilegiado pelo historiador passa a ser dado pela temática que ele recorta e constrói, e não por um consenso teórico exterior à problemática, como acontecia antes quando se trabalhava com o conceito de modo de produção, por exemplo, ou ainda, quando a preocupação maior com o passado advinha de suas possibilidades em dar respostas à busca da Revolução. Somos permeados pela realidade no qual estamos inseridos e somos resultado dela.

O autor

5 VEYNE, Paul. **Como se escreve a história**. Lisboa: Edições 70, 2008.



INTRODUÇÃO

Vários discursos desde a Antiguidade vêm construindo a desigualdade de gêneros como natural e legitimando as diferenças entre os homens e as mulheres, construindo um sujeito com uma identidade determinada, impondo através das relações de poder verdades sobre ele.

Esses discursos integraram-se às práticas sociais que passaram a determinar a vida das mulheres. A história do corpo feminino é contada pelo olhar masculino, estabelecendo, através dos discursos, uma “natureza feminina”, voltada unicamente para a maternidade e a reprodução.

Abordar a construção dessas representações é revelar o imaginário masculino presente, impregnado, refletido na cultura. Tradicionalmente se empregam argumentos extraídos da natureza, da religião, do político para legitimar a subordinação feminina.

Diante desse quadro, cabe ao historiador buscar saber quais as relações que se estabelecem entre esses aspectos. Essa gama de articulações faz com que as relações entre História e gênero, ao sublinhar e historicizar as inter-relações socialmente construídas entre os sexos, produzam não uma História das mulheres seccionada e excluída do âmbito geral do devir histórico, mas sim, uma nova maneira de se ver e conceber a História, partindo de aspectos absolutamente relacionais.

Nessa abordagem, onde o estudo de Gênero nos norteará, acreditamos ser possível flertar com as obras de vários autores que tem contribuído com essa perspectiva. Seguindo essa senda, acreditamos poder analisar as relações entre os sexos, buscando principalmente contribuir para os estudos sobre condição feminina e a vida familiar na sociedade.

A expansão e o enriquecimento dos temas de investigação propostos pelos estudos de gênero foram acompanhados por renovações das abordagens temáticas, metodológicas, enfoques e modos de análise, que além de questionar os modelos históricos tradicionais, vêm colocando novas questões, descobrindo novas fontes, enfim, contribuindo para redefinir e ampliar noções sobre os significados da história em relação ao feminino.

Quanto as categorias de análise na história das mulheres, o uso do gênero apontou a necessidade de se desvincular de conceitos abstratos e universais, bem como, a necessidade de historicizar os conceitos e as categorias tradicionais na historiografia.

Os estudos de gênero vão de encontro a certas tendências da historiografia contemporânea que questionam a concepção de história como evolução linear, dos grandes feitos e heróis. É indiscutível a contribuição da produção historiográfica sobre o gênero na atualidade, mas ainda há muito mais por ser feito. Os estudos históricos com a abordagem de gênero trouxeram a luz uma diversidade de documentações, uma teia de novos sentidos e significados e requer uma paciente busca de indícios, sinais e sintomas, uma leitura detalhada para descortinar a história das mulheres.

Deste modo, ao tratarmos em primeiro momento nesse trabalho, a história da mulher, nos deparamos também com outros objetos de estudo da moderna historiografia: o imaginário, a sexualidade, o desejo, o corpo, o trabalho, as representações. Além de tantos outros aspectos já caros à produção historiográfica, seja ela contemporânea ou não: as relações de poder, a religiosidade, as relações sociais, a vida econômica. Os historiadores franceses Georges Duby e Michelle Perrot, ao introduzir uma importante publicação, na verdade um marco, sobre as mulheres e sua história no mundo ocidental, afirmam que levando-se em consideração que a dita história das mentalidades só se firmou num momento pós-Escola dos *Annales* (ou seja, posteriormente, cronologicamente falando, a 1940), podemos afirmar que, por sofrer influência dessa, a história das mulheres

também é uma área recente do conhecimento histórico, fruto de uma nova tradição historiográfica.

Um dos objetivos desse trabalho, no segundo momento é analisar a construção histórico-filosófica dos vários discursos que em certa época conferiram um caráter científico e natural aos papéis da mulher, do que significa ser mulher. O primeiro discurso a ser utilizado para a designação dos papéis sociais femininos é da matriz filosófica grega. Considerando as mulheres seres “imperfeitos por natureza”, menos valiosas, portanto, inferiores aos homens, estas, naturalmente deveriam ser submetidas a eles. Essa posição de inferioridade e subordinação parecia fazer parte da “ordem natural” das coisas. Reconhecemos aí a clivagem simbólica e representativa do pensamento filosófico no qual se encontram Platão, Aristóteles e Hipócrates e, tal como o mito, justifica a ordem do mundo como ordem social.

Num terceiro momento, vamos abordar o discurso da moral cristã no mundo medieval. O discurso grego, matriz filosófica de outros discursos, conjugasse, na Idade Média com o discurso clerical, em que a origem desvalorizada do feminino em Aristóteles sofre uma mudança moral com a construção do mito da Virgem Maria. Dessa forma, o discurso da natureza feminina, os mitos de mulher e mãe, conjugado com o discurso judaico-cristão “predestina” as mulheres para as tarefas da maternidade.

O discurso da Igreja, gestada ainda no período clássico, cria de uma forma absoluta, certezas, concepções, imagens sobre as mulheres, impondo um estatuto de celibato e castidade. Falar da identidade feminina dentro da Igreja é falar e demonstrar estruturas e concepções ainda presentes do imaginário feminino atual. Tais representações presentes impuseram um vasto ‘corpo’ de modelos de comportamento religioso e doméstico que foram impostos às mulheres exortando à prática de virtudes de obediência, do silêncio, da imobilidade em nome de uma ética católica muito parcial.

Esses símbolos e representações construídos pela moral católica, muitas vezes ainda é um modo de designar papéis e posições de gênero, assim como

para criar representações femininas - a Eva pecadora e a Virgem Maria assexuada, imagem paradoxal que acompanha a história corporal das mulheres. Os criadores desses discursos filosófico-religioso são homens, que representam através da linguagem, numa relação de poder, o gênero feminino. O corpo feminino quando é percebido através de categorias, e pelas próprias mulheres, confere uma justificação de aparência natural à visão da mulher e à divisão do trabalho entre os sexos. Essas construções, discursos gestados há séculos, nos chegam através de mecanismos de poder, que orientam, disciplinam, geram a vida e o imaginário das mulheres.

Por fim, será tratada a confluência dos “saberes” que demarca os espaços sociais das mulheres: a maternidade e a domesticidade. A fim de garantir sua permanência no espaço privado do lar, passam a ser construídas as representações sobre as características e capacidades especificamente femininas, entre elas, a relação de afeto com a criança, o amor inato da mãe, o sentimento materno, unindo todas as mulheres em torno dessa única função. É assim que as características biológicas – a maternidade inscrita no corpo feminino - passam a assumir um significado social.

A maternidade passa a ser vista como parte da “natureza feminina”, e a função da mãe na educação e cuidado dos filhos como algo natural, o que na modernidade os teóricos do século XVIII não tardaram a acrescentar uma nova função: a de educadora.

Sem dúvida, no campo geral dos estudos históricos sobre as mulheres, é necessário que se realizem e concretizem trabalhos que permitam avançar para além de meras descrições ou apresentações de determinados temas ou matérias. Ao invés disto, é preciso que se venha a propor novas configurações interpretativas e conceituais, as quais possam servir de suporte e de ferramentas para a descoberta de outras realidades históricas na ótica de gênero¹.

1 Na história do ocidente natureza possui um significado comum, ou seja, aquilo que faz parte

da essência humana e é igual para todos, dizer que alguma coisa é natural ou por natureza significa dizer que essa coisa existe necessária e universal, que não depende da ação e intenção dos seres humanos. Ver: CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia: natureza e cultura**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2004, p.245. Examinando essa definição podemos entender que no decorrer da história houve um processo de naturalização do comportamento, das idéias, valores, das formas de agir e viver da mulher, subordinando-a a uma idéia de natureza como algo universal, intemporal e existente em si e por si mesma, sem mobilidade, estagnada.

O mito se opõe ao logos como a fantasia à razão, como a palavra que narra à palavra que demonstra. Logos e mito são as duas metades da linguagem, duas funções fundamentais na existência humana. O logos, sendo uma argumentação, pretende convencer. O logos é verdadeiro, no caso de ser justo e conforme à “lógica”; O mito tem por finalidade a si mesmo. Acredita-se ou não nele, conforme a própria vontade, mediante um ato de fé, caso pareça “belo” ou verossímil, ou simplesmente porque se quer acreditar. O mito, assim, atrai em torno de si toda a parcela do irracional existente no pensamento humano; por sua própria natureza. A força da mensagem dos mitos reside, portanto, na capacidade que eles têm de sensibilizar estruturas profundas, inconscientes, do psiquismo humano. Ver: CHÂTELET, François. Do mito ao pensamento racional. In: COTRIM, Gilberto. **Fundamentos da filosofia**. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 73.



Capítulo 1

HISTÓRIA DAS MULHERES: ABORDAGENS

Entendemos que, para trabalhar com representações sobre as mulheres na historiografia, uma das possibilidades seria a aproximação com a História Cultural¹, pois tem uma especial afeição pelo informal, pelo popular, pelo resgate do papel de grupos sociais invisíveis na história, por uma abordagem plural na investigação histórica. Assim, seguem-se algumas formulações discutidas por Chartier, que se propõe a discutir a importância da representação para o entendimento do universo cultural.

1 Roger Chartier defende que a História Cultural “tem por principal objeto identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler”. Para isso, busca perceber as classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais de percepção e de apreciação do real (classes sociais, meios intelectuais incorporados e partilhados por um determinado grupo social). As percepções sociais produzem estratégias e práticas que impõem, legitimam o poder e a dominação, as visões de mundo, dentro das lutas de representações, tão importantes quanto as lutas econômicas. Com isso supera-se o falso debate que postula que a história cultural não consegue apreender a objetividade das estruturas devido à subjetividade das representações, por tratar das “ilusões”. “As representações são importantes ao historiador na medida em que constroem o mundo social” (CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. Rio de Janeiro: DIFEL/ Bertrand Brasil, 1990, p. 17).

A história cultural trabalhada por Roger Chartier² é uma modalidade que procura entender a produção de sentido das palavras, das imagens e dos símbolos, e busca também a reconstrução das práticas culturais em termos de recepção, de invenção e de lutas de representações. Trabalha ainda as diferentes formas de apropriação dos discursos, de textos (verbais e não-verbais) e da produção do sentido, sendo este diferenciado pelas posições que os atores ocupam socialmente. Nesta perspectiva, nos mostrando algumas dependências da vida cultural, que aparecem nas diferentes formas de apropriação, mediadas pela representação.

A noção de apropriação aparece como central para a história cultural, pois, de acordo com Chartier: “A apropriação, tal como entendemos, tem por objetivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem”³. O autor ressalta a importância de se conhecer os processos e as operações de construção do sentido do mundo social.

Os trabalhos em história cultural são bem diversificados atualmente e percebem-se algumas influências bem significativas da antropologia, da literatura e da semiótica. Para Peter Burke⁴, os estudos sobre cultura, na historiografia, já apareciam na década de 20, período em que os historiadores referiam-se à cultura como arte, literatura e idéias ou também figuras, motivos, temas, símbolos e sentimentos e, portanto, a cultura parecia ser propriedade específica de alguns

2 Chartier discute a noção de representação em várias obras, dentre elas o artigo “O mundo como representação”. Além disso, podem-se consultar outras, tais como: CHARTIER, Roger. A história hoje: dúvidas, desafios, propostas. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 7, n.13, 1994. Outro importante artigo que discute as relações entre história e representações de autoria, de Michel Volvelle é “Histoire et représentations”. In: BORBALAN-RUANO, Jean Claude (Org). **L’histoire aujourd’hui**. Paris: Éditions Sciences Humaines, 1999, p. 45-49.

3 CHARTIER, Roger. A história cultural: entre práticas e representações. Lisboa: Difel, 1990, p. 26.

4 BURKE, Peter. **Variedades da história cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

grupos sociais. A partir da década de 1940, os neomarxistas britânicos, tais como Eduard Thompson e Raymond Williams faziam críticas à história cultural clássica, sugerindo a importância em se considerar as relações entre a cultura e as demais instâncias do mundo social. As críticas também eram relativas à noção de unidade ou consenso cultural, haja vista Thompson afirmar que o próprio termo cultura, com sua confortável evocação de consenso, desviava a atenção das contradições sociais⁵. Atualmente, a ênfase na unidade cultural continua sendo um dos maiores problemas nessa tendência historiográfica.

Os estudos mais significativos em história cultural procuram evidenciar a relação da cultura com o universo social⁶. Nesse sentido, a cultura não é uma instância separada deste universo, mas participa das relações sociais existentes em uma determinada sociedade. A cultura⁷ é sempre uma construção social e constituída pelo conjunto de práticas e valores que podem ser passados por várias gerações e é perpassada pelas variações que dependem da temporalidade e dos grupos sociais que a produzem. A cultura não se transmite de uma forma imutável e é, portanto, uma produção histórica. Ressaltando a questão da produção, Clifford Geertz⁸ assim define a cultura: “Acreditando como Max Weber, que o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu, assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise; portanto, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, a procura de significado.”

5 Para uma discussão sobre a construção das tendências da história cultural, pode-se consultar o texto de: HUNT, Lynn. História, cultura e texto. In: HUNT, Lynn (Org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

6 Importante discussão sobre as relações entre cultura e universo social está presente na obra de BOUZA, Fernando. *Una história cultural del siglo de oro*. Madrid: Marcial Pons, 2001.

7 Para uma discussão sociológica sobre cultura, ver a obra de WILLIAMS, Raymond. **Cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. Uma visão mais antropológica, na obra de GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. Uma síntese sobre a noção do termo cultura e sua historicidade pode ser vista na obra de CUCHE, Denis. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 1999.

8 GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989, p.15.

A definição de cultura de Geertz demonstra a sua intenção em marcar que a construção da cultura é feita pelos próprios homens, possibilitando que se percebam as construções essencialmente históricas; desta forma, os conflitos sociais estão presentes tanto na produção quanto na apropriação da cultura. Porém, esta tendência antropológica na história cultural é plausível de críticas; Chartier⁹ observa que a busca de significados pode anular as diferenças na apropriação ou no uso das formas culturais e o anseio pela ordem e o significado podem obscurecer a existência da luta e do conflito, presentes nas relações sociais. A crítica de Chartier serve como indicativo da importância da contextualização da cultura no mundo social.

Cécile Dauphin (1978), discutindo a relação entre a História Cultural e as mulheres, salientou que há dois séculos o homem vem sendo objeto de ciência e de estudo e que há meio século Marc Bloch o colocou no centro da investigação histórica ao afirmar que o objeto da história é o homem. Adverte, contudo, que este homem é um homem assexuado e completa afirmando, na mesma linha de Perrot¹⁰, que, sendo a história “um trabalho de homens que escrevem a história do masculino, não é de admirar que a exclusão da mulher tenha parecido e pareça ainda absolutamente natural¹¹”.

Cabe recordar que, enquanto a História Tradicional se preocupava fundamentalmente com a política (atividade considerada exclusiva dos homens), a Nova História, ligada à chamada *École des Annales*, começou a se interessar por variados aspectos da atividade humana, abandonando a preocupação exclusiva com o estudo de grandes homens, estadistas, generais e passando a dedicar-se à

9 Comentário de Lynn Hunt sobre a obra de Chartier em HUNT, Lynn (Org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p.17.

10 PERROT, Michelle. **Os excluídos da história**: operários, mulheres e prisioneiros. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

11 DAUPHIN, Cécile. Mulheres. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. **A nova história**. Coimbra: Almedina, 1978, p. 494..

“história dos de baixo”, ou seja, daqueles que até então não tinham história; foi aberto o caminho para a posterior inclusão das mulheres nos estudos históricos.

Michele Perrot (2005) afirma que muitas dificuldades se apresentam para quem ousa enveredar pelos estudos das mulheres, pois se trata de terreno “*minado de incertezas, saturado de controvérsias moveidças, pontuado de ambigüidades sutis*”. Ao referir-se aos estudos relativos à temática feminina e à história das mulheres nas sociedades ocidentais, afirma que elas

(...) não existiram para o espaço público (...) As mulheres agricultoras ou de artesãos, cujo papel econômico era considerável, não são recenseadas, e seu trabalho, confundido com as tarefas domésticas e auxiliares, torna-se assim invisível. Em suma, as mulheres “não contam”. E existe aí muito mais do que uma simples advertência¹².

Para alimentar teoricamente as abordagens sobre a história das mulheres, vários autores tem se notabilizado. Dentre eles, Pierre Bourdieu¹³. Afirma que homens e mulheres incorporam representações e constroem suas práticas dentro de uma lógica social. Dessa forma, numa sociedade rural patriarcal, as referidas práticas determinam atitudes de dominação/submissão, donde é possível afirmar que, tanto homens quanto mulheres, nas sociedades marcadas por fortes componentes patriarcais, colocam sua posição social masculina ou feminina sob a pressão originada pela divisão do trabalho na unidade produtiva familiar, bem como pelas relações de poder.

A primeira dificuldade que o historiador precisa enfrentar, quando se dedica ao estudo da história das mulheres, decorre do que se pode denominar de

12 PERROT, Michele. **As mulheres ou os silêncios da história**. Trad. Viviane Ribeiro. São Paulo: Edusc, 2005, p.11.

13 BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

“natureza masculina” ou androcentrismo da História, que tem levado ao ocultamento do papel desempenhado pelas mulheres na sociedade.

São muitos os autores que têm salientado a invisibilidade imposta às mulheres. George Duby e Michelle Perrot, por exemplo, perguntam:

Escrever a história das mulheres? Durante muito tempo foi uma questão incongruente ou ausente. Voltadas ao silêncio da reprodução materna e doméstica, na sombra da domesticidade que não merece ser quantificada nem narrada, terão mesmo as mulheres uma história?¹⁴

É através das *relações de poder*, de acordo com a historiadora Joan Scott¹⁵, que se justifica a desigualdade entre homens e mulheres, como oriunda de relações de dominação e subordinação. Scott já chamara atenção para o fato de que o poder das mulheres tende sempre a ser percebido como manipulador, como disruptor das relações sociais, como ilegítimo, como fora do lugar e como pouco importante, no sentido de inferiorizar sua atuação no conjunto da sociedade.

A construção do conceito de poder¹⁶ está diretamente vinculada a uma representação masculina sobre o mesmo. As mulheres sempre foram representadas como portadoras de “poderes” restritos ao campo da vida privada, cujo significado estiveram associados aos seus atributos biológicos.

14 DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das mulheres no ocidente**: a antiguidade. v. 1. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 7.

15 SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**. São Paulo: Unesp, 1992, p. 77..

16 Compartilho do conceito explicitado por Michel Foucault, em que “o poder é uma relação de forças, só pode existir na relação entre seu exercício e a resistência a ele, em contínua tensão. O poder constitui, atravessa, produz os sujeitos (...). As relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade de uma resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com mais força, tanto mais astúcia, quanto maior for a resistência (...). As relações de poder existem entre um homem e uma mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, entre os pais e a criança, na família. Queria fazer aparecer que essas relações de poder utilizam métodos e técnicas muito, muito diferentes uma das outras, segundo a época e segundo os níveis”. FOUCAULT, Michel. **Estratégias, poder-saber**. Coleção Ditos e Escritos (IV). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 231-232.

Na acepção foucaultiana, *o poder não só não é imposto de cima para baixo como também é algo complexo, difuso*. Em se tratando de uma relação de poder pode ser observado em dois sentidos: a sua capacidade de afetar – exercício do poder – e sua capacidade de ser afetado – provocando resistência. Resistência e relações de poder estão implicados em uma relação dialética, na qual um é o outro necessário da relação. Segundo Foucault¹⁷, a resistência é a força superior às demais, já que são os seus efeitos que provocam mudanças nas relações de poder.

Estas relações de poder emergem da vida cotidiana, categorizando as mulheres e impondo-lhes um regime de verdade. Como destaca Machado (1981), o poder só existe quando colocado em ação e seus efeitos definem a ação do outro. O exercício do poder não é, em si mesmo, violência ou consentimento; pode ser sedutor, facilitador, indutor, de modo a guiar a possibilidade de conduta¹⁸.

Segundo Foucault¹⁹, o poder é uma prática social e, por isso mesmo, é constituído historicamente e articula-se com o econômico, o social, o político, o cultural. O que Foucault chamou de *microfísica do poder* significa tanto um deslocamento do espaço de análise, quanto o nível em que este se efetua pelas representações.

Outra abordagem que tem se colocado nos debates acadêmicos sobre a história das mulheres é a categoria trabalho. Na concepção de Albornoz (1994):

O trabalho é ação de realizar uma obra que te expresse, que dê reconhecimento social e permaneça além da tua vida; e a de um esforço rotineiro e repetitivo, sem liberdade, de resultado consumível e incômodo inevitável²⁰.

Trabalho, nesse sentido, possui um significado ativo de esforço afirmado e desejado, para a realização de objetivos. Trabalho é o esforço e seu resultado.

17 FOUCAULT, Michel. Op. cit., p.234.

18 MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p.190.

19 Op. cit., p.235.

20 ALBORNOZ, Suzana. **O que é trabalho**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994, p.9.

O trabalho aparece cada vez mais nítido quanto mais clara for a sua intenção e a divisão de seu esforço.

Hannah Arendt (1989), analisando o sentido do termo *labor*²¹, salienta que a divisão do *labor* acabou criando espaços de não-resistência entre o privado e o político. O mundo privado, da família, não construiu o acesso ao político, perdendo a capacidade de ação e de discurso. Isso levou a uma desnaturalização da concepção de *labor*, visto como não-dinâmico, do esforço rotineiro e cansativo, tendo como único objetivo a sobrevivência. Em sua argumentação, faz uma distinção entre trabalho (que acrescenta objetos duráveis ao artifício humano), que é próprio ao *homo faber*, e *labor* (tarefas que cuidam da reprodução da vida e que não deixam vestígios), atividade do *animal laborans*.

A tradição ocidental judaico-cristã incorpora essa concepção e o trabalho feminino (doméstico = privado) passa a ser entendido como labor da/na casa, o serviço da família, que se realiza exclusivamente no âmbito privado e como esforço isolado, condição da “natureza”, como não-produtivo.

A análise de Badinter (1986) vai ao encontro dessa concepção, quando refere que a afirmação dessa compreensão de trabalho ocorre a partir da distinção de papéis sexuais e da divisão sexual de tarefas na família nucleada, onde a mulher é responsável pela vida doméstica, poupando o homem dos problemas presentes no cotidiano familiar²². E o homem, com a vida voltada para o mundo público, que deve proteger a mulher dos “complicados” problemas do mundo fora de casa, dos bancos, do empréstimo para a lavoura, da cooperativa, para que ela possa ter melhor desempenho em seu trabalho no lar.

21 Labor é aquele trabalho do corpo humano pela sobrevivência, o processo biológico do corpo humano. A condição humana do labor é a própria vida: como exemplo de labor, temos o camponês sobre o arado, no trabalho da terra, ou o da mulher no parto. Segundo Hannah Arendt (1989), há uma dose de passividade nessa atividade humana: a submissão aos ritmos da natureza, às forças incontroláveis da biologia. ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Forense, 1989, p. 213.

22 BADINTER, Elizabeth. **Um é o outro**: relações entre homens e mulheres. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p.273.

A argumentação que usa a “natureza” para justificar a divisão sexual do trabalho traz implícita uma diferenciação que está na formação cultural de homens e mulheres, nas representações, nas imagens que se fazem do masculino e do feminino, esta ligada aos afazeres domésticos, sem visibilidade, enquanto que aos homens são destinadas funções mais qualificadas e mais valorizadas, as do/no espaço público.

Além de tais tarefas, as mulheres também são responsáveis pela formação de uma nova geração de trabalhadores, o que garantirá a reprodução do modo de produção²³. Essa atribuição do sexo feminino inclui a gravidez, o parto e a amamentação, funções para as quais a mulher está biologicamente preparada. A essas funções biológicas, acrescentam-se tarefas que são culturalmente impostas, e atribuídas exclusivamente ao sexo feminino. Aí se incluem o preparo dos alimentos, a limpeza da casa, o cuidado com as roupas e a proteção dos filhos²⁴. Tais tarefas são definidas pela psicóloga norte-americana Nancy Chodorow (1979)²⁵ como “maternagem” e são resultado de imposições culturais. Tais tarefas sempre foram pouco valorizadas permanecendo quase invisíveis²⁶. Estudos realizados por Joan W. Scott mostram que os membros da família, no decorrer da história, tinham tarefas definidas de acordo com a idade, sexo ou posição na estrutura familiar.

23 Entendemos modo de produção como “a produção da vida material que determina o caráter geral do processo da vida social, política e espiritual (...). O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade – a base real sobre a qual se ergue a superestrutura jurídica e política e à qual se correspondem determinadas formas de consciência social”. MARX, Karl. **Prefácio à contribuição à crítica da economia política de 1859**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 26.

24 BRUSCHINI, M. Cristina e ROSEMBERG, Fúlvia. *Trabalhadoras do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 9.

25 *Idem*, *ibidem*.

26 Hannah Arendt, em “A Condição Humana,” afirma que “o poder só é efetivado quando a palavra e o ato não se divorciam; é com as palavras e os atos que nos tornamos visíveis na esfera pública, no mundo humano”. Por isso, o trabalho feminino “portas adentro” não expressa essa unidade do discurso e do ato; não se tornando visível, não existe. *Op. cit.*, p. 212.

Para a autora, é a partir da modernidade que emerge uma nova “divisão sexual da mão-de-obra no mercado de trabalho, reunindo as mulheres em certas atividades, colocando-as sempre abaixo na hierarquia profissional e estabelecendo salários em níveis insuficientes para sua subsistência”²⁷.

O imaginário social naturalizou a divisão do trabalho, explicando-a como decorrente das características biológicas de cada sexo. Além disso, fez com que a “casa, unidade natural de produção e consumo, e a família, grupo de pessoas ligadas por laços afetivos e psicológicos, passassem a significar a mesma coisa”²⁸. Tanto homens como mulheres foram convencidos de que aos primeiros cabia prover a existência natural da família e, às segundas, “devido à sua natureza”, gerar filhos, cuidá-los ao longo da vida e encarregar-se ao mesmo tempo das diferentes tarefas domésticas.

A divisão sexual do trabalho estaria então profundamente relacionada com as representações sociais vinculadas a mulheres e homens, no sentido de que o trabalho constitui a própria identidade masculina, enquanto as mulheres estão como que “provisórias” no mundo do trabalho, reforçando a valorização diferenciada entre homens e mulheres, e hierarquizando os gêneros.

Nessa perspectiva a categoria representações, enquanto ferramenta para análise das relações de gênero serve como um guia, um modo de nomeação e definem os diferentes aspectos da realidade. As representações sociais enquanto sistemas de interpretação que regem nossa relação com o mundo e com os outros – orientam e organizam condutas e as comunicações sociais. Da mesma forma intervêm em processos variados, tais como a difusão e a assimilação de conhecimento, o desenvolvimento individual e coletivo, a definição das identidades pessoais e sociais, a expressão de grupos e as transformações sociais.

27 SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (Org). **A escrita da história**. São Paulo: Novas perspectivas, Unesp, 1992, p.73.

28 BRUSCHINI, M. Cristina; ROSEMBERG, Fúlvia. Op. cit., p. 10.

Roger Chartier (2002) refere que “representar é fazer conhecer as coisas imediatamente pela “pintura de um objeto”, “pelas palavras e pelos gestos”, por algumas figuras, por algumas marcas – como os enigmas, os emblemas, as fábulas, as alegorias²⁹.

Para o autor, as representações sociais podem ser concebidas como algumas das respostas que as coletividades dão aos seus conflitos, divisões, violências reais ou potenciais, consentindo nas ações, constituindo uma força reguladora da vida cotidiana e coletiva, pois é no centro das representações, dos imaginários, que o problema da legitimação do poder se encontra. E, como nenhum poder advém de qualquer princípio universal, físico, biológico ou espiritual, para se impor ele precisa ser legitimado por um conjunto de relações de sentido. Por isso, as representações sociais tornam-se inteligíveis e comunicáveis por meio da produção de discursos. Chartier acrescenta ainda que

a fusão entre as informações e valores faz com que as representações sociais se constituam numa força unificadora que suscita a adesão dos indivíduos a um sistema de valores, de práticas discursivas, intervindo nos processos de interiorização e, muitas vezes, levando-os a uma ação comum³⁰.

Na historiografia feminista uma categoria que tem subsidiado discussões e levantado novos olhares sobre a pesquisa e o termo *imaginário*, Bronislaw Baczko (1991), refere-se ao termo como a forma a partir da qual a sociedade organiza o conjunto de suas representações³¹. Na verdade, “o imaginário social torna-se

29 CHARTIER, Roger. O mundo como representação. À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude. Porto Alegre: UFRGS, 2002, p.66.

30 Op.cit, p. 67.

31 BACZKO, Bronislaw. Los imaginários sociales. Memórias y esperanzas coletivas. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991, p. 18. Igualmente válida é a definição de imaginário contida no Dicionário Novo Aurélio da Língua Portuguesa: “o conjunto de símbolos e atributos de um povo ou determinado grupo social”. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Aurélio Século XXI**: o dicionário da língua portuguesa. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999, p. 1077.

inteligível e comunicável através da produção dos ‘discursos’ nos quais e pelos quais se efectua a reunião das representações colectivas numa linguagem. “Tal linguagem é construída “a partir da experiência dos agentes sociais, mas também a partir de seus desejos, aspirações e motivações”. O “imaginário suscita a adesão a um sistema de valores e intervém eficazmente nos processos da sua interiorização pelos indivíduos, modelando os comportamentos, arrastando os indivíduos para uma acção comum³²”.

Baczko analisa também as maneiras como os imaginários sociais fornecem sistemas de orientações, informações e valores que operam por meio de simbolismos fortemente estruturados e construídos a partir de desejos, aspirações, motivações e da experiência de agentes sociais, constituindo potenciais unificadores das ações de agentes sociais. Ressalta também que, através do imaginário, as sociedades estabelecem e distribuem papéis e posições sociais, exprimem e impõem crenças e regras de conduta, constroem códigos de comportamento, produzindo representações de si próprias, nas quais as pessoas encontram um lugar, uma identidade e uma razão de ser.

Cada sociedade produz um sistema de representações entre as quais ocupam um importante lugar os símbolos e as imagens veiculadas através das artes, os signos visíveis de uma cultura, como expressão formal de conteúdos ideológicos ou estéticos, que originam imagens sobre grupos, classes, partidos políticos ou instituições³³.

32 BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopédia Einaudi**, v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985, p. 297. O texto de Baczko, um dos mais citados na fundamentação teórica sobre o imaginário e as representações, será muito útil na medida em que substancia a análise com relação principalmente ao exercício do poder, no qual o domínio do imaginário e do simbólico é um domínio estratégico. O controle do imaginário social está intimamente ligado ao controle da vida coletiva. Por isso para as mulheres camponesas, os papéis sociais atribuídos ao sexo feminino são percebidos como imutáveis.

33 BACZKO apud ROMANO. Op. cit., p.332.

O uso do gênero enquanto categoria de análise é recente e tenta estabelecer compreensões teóricas acerca dos questionamentos que emergem das esteiras das práticas políticas que marcam o percurso de alguns movimentos sociais, sobretudo o feminista, trazendo para a cena política um amplo questionamento e debates sobre posturas e comportamentos que, tradicionalmente, vinham sendo adotados como explicações “naturais” para atitudes discriminadoras e práticas políticas de dominação e submissão. Como define Scott (1995), o gênero é empregado para designar as relações sociais entre os sexos, podendo ser considerado como

Uma maneira de indicar ‘construções sociais’ – a criação inteiramente social de idéias sobre papéis adequados aos homens e às mulheres. É uma maneira de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas dos homens e das mulheres. O gênero é, segundo essa definição, uma categoria social imposta sobre o corpo sexuado³⁴.

Essa compreensão de gênero como uma construção tem como base aspectos sociais, culturais, econômicos, políticos, psicológicos, ampliando as possibilidades das abordagens históricas, trazendo para a discussão dois aspectos importantes: um deles, a íntima vinculação do gênero com as relações de poder, e o outro, a definição de gênero enquanto representação, que servirá como ferramenta de análise. Tanto um como o outro não podem ser admitidos ou mensurados como elementos separados, estanques, divorciados, mas constitutivos de realidades e eventos historicamente situados.

O gênero é então um meio de decodificar o sentido de compreender as relações complexas entre as diversas formas de interação humana. Quando as (os) historiadoras (es) buscam encontrar as maneiras pelas quais o conceito de gênero legítima e constrói as relações sociais elas (eles) começam a

34 SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, vol. 20, n.2. jul-dez.(s.e) .

compreender a natureza recíproca do gênero e da sociedade e as maneiras particulares e situadas dentro de contextos específicos, pelas quais a política constrói o gênero e o gênero constrói a política³⁵.

Nesse mesmo viés, não é diferente o posicionamento de Gisela Bock (1991):

A percepção do gênero como uma relação complexa e sociocultural implica que a ação de rastrear as mulheres na História não é simplesmente uma busca de certo aspecto antes esquecido; é mais um problema de relações entre seres e grupos humanos que antes haviam sido omitidas³⁶.

Outro aspecto salientado por Scott (1995) é que o uso da categoria gênero também indica a rejeição às explicações a partir do “determinismo biológico implícito, no uso dos termos sexo ou diferença sexual” e, ainda introduz a idéia de que a desigualdade entre homens e mulheres é “socialmente construída” através da atribuição, a ambos, de papéis diferenciados e hierarquizados³⁷. Sua definição de gênero compõe-se de alguns elementos que, segundo ela, estão ligados entre si, mas deveriam ser distinguidos na análise:

O núcleo essencial da definição repousa sobre a relação fundamental entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo das relações sociais fundadas sobre diferenças percebidas entre dois sexos e um primeiro modo de dar significado às relações de poder³⁸.

35 SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**. São Paulo: Novas Perspectivas, Unesp, 1992, p.87..

36 BOCK, Gisela. La historia de las mujeres y la historia de género: aspectos de un debate internacional. **História Social**. Barcelona, v. 9, n. 55-77, 1991, p. 68.

37 SCOTT, Joan. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, v. 20, p. 13, jul-dez 1995.

38 Idem, p. 14.

Scott afirma que as mudanças na organização das relações sociais sempre influenciaram as relações de poder, mas essas mudanças não seguem um único sentido. Para ela, como elemento constitutivo das relações sociais, fundadas sobre diferenças percebidas, no estudo das relações de gênero, é necessário privilegiar a quatro aspectos:

1. Os símbolos culturalmente disponíveis evocam representações simbólicas (e com frequência contraditórias) – Eva e Maria como símbolo da mulher.
2. Os conceitos normativos põem em evidência as interpretações do sentido dos símbolos, que se esforçam para limitar e conter suas possibilidades metafóricas.
3. O desafio da nova pesquisa histórica é fazer explodir essa noção de fixidez e descobrir a natureza do debate que produzem a aparência de uma permanência eterna na representação binária de gênero.
4. As (os) historiadoras (es) (...) devem examinar as maneiras pelas quais as identidades de gênero são realmente construídas³⁹.

Outra ferramenta de análise que tem subsidiado profundamente os estudos feministas é o de “dominação masculina”. Na história das mulheres pode ser tomada a partir da concepção desenvolvida pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu. De acordo com esse autor, as relações sexuais são socialmente instituídas e engendram o mundo social e simbólico com referenciais de masculinidade e feminilidade compondo dimensões do habitus e da dominação simbólica, cujas manifestações perpassam o universo habitado por dominantes e dominados.

Tomando como referencial a análise da sociedade Cabila, Bourdieu (1999) estende a explicação da dominação masculina a todas as formas sociais, ao destacar que:

A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo o lugar de assembléia ou de mercado, reser-

39 Idem, p. 14-15.

vados aos homens, e a casa, reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, como o salão, e a parte feminina, como o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo de vida como momentos de ruptura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos⁴⁰.

Essa dominação masculina (cons-trução simbólica) opera num campo mágico que incorpora não somente o assentimento ao dominante, mas a naturalização, o consentimento dessa dominação, por parte de dominantes e dominados, exercendo sobre os corpos um poder que em nenhum momento traz o signo da coação física.

A dominação masculina encontra suas condições de possibilidade e sua contrapartida econômica (no sentido mais amplo da palavra) no imenso trabalho prévio que é necessário para operar a transformação duradoura dos corpos e produzir as disposições permanentes que ela desencadeia e desperta; ação transformadora ainda mais poderosa por se exercer, nos aspectos mais essenciais, de maneira invisível e insidiosa, através da insensível familiarização com um mundo físico simbolicamente estruturado e da experiência precoce e prolongada de interações permeadas pelas estruturas de dominação. Os atos de conhecimento e de reconhecimento práticos da fronteira mágica entre dominantes e dominados, que a magia do poder simbólico desencadeia, e pelos quais os dominados contribuem, muitas vezes à revelia, ou até então contra a vontade, para sua própria dominação, aceitando tacitamente os limites impostos, assumem muitas vezes a forma de emoções corporais – vergonha, humilhação, timidez, ansiedade, culpa – ou de paixões e de sentimentos – amor, admiração, respeito – emoções que se mostram ainda mais dolorosas por vezes, por se traírem em manifestações visíveis, como o enrubescer, o gaguejar, o desajeitamento, o tremor, a cólera⁴¹(...)

40 BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasi, 1999, p.18.

41 Idem, 1999, p. 50-51.

Bourdieu enfatiza ainda que a dominação masculina centrada na dominação simbólica é o princípio que justifica e legitima as demais formas de dominação/submissão, exercitadas de maneiras singulares e múltiplas e, sendo diferentes em suas formas segundo a posição social, geográfica, espacial, étnica, de gênero, dos agentes envolvidos.

Scott (1992)⁴², na mesma direção de Bourdieu, adverte para a necessidade de se considerar a existência de uma história das mulheres a ser escrita, que aborde a noção de representação e dominação, da desigualdade de poder na história dada pela dominação masculina.

Uma história que reconhece as estruturas sociais como lócus de construção das relações homem/mulher deve compreender que as relações de gênero passam, então, pela rejeição do caráter fixo e permanente das oposições binárias. Essa constatação é de significativa relevância na medida em que rompe não só com o determinismo biológico, como também com a própria ordem cultural modeladora do “ser homem” ou “ser mulher” nas sociedades, ao reconhecer nesta condição um estatuto histórico e culturalmente construído.

Uma das raízes da desigualdade de gênero está na educação informal, onde os pais empregam técnicas diretas e indiretas para tornar as filhas “femininas” e os filhos “masculinos”. Essa socialização passa a ser reforçada na escola, bem como através dos meios de comunicação (cinema, jornais, revistas). Uma vez que homens e mulheres são educados de forma diferente, em consonância com o que a sociedade define como “identidade feminina” e “identidade masculina”, homens e mulheres passam a agir, pensar, comportar-se, falar, discutir e enfrentar problemas de forma também diferente.

Daí a importância da utilização do papel da educação na preservação das estruturas sociais e mentais da sociedade em estudo, dado que

Implica compreender que são precisamente os discursos, os códigos, as representações que atribuem o significado de diferente aos corpos e às

42 SCOTT apud BURKE, op. cit., p.77.

identidades; (...) por isso, para a educação importa saber como se produzem os discursos que instituem diferenças, quais os efeitos que os discursos exercem, quem é marcado como diferente, como currículos e outras instâncias pedagógicas representam os sujeitos, que possibilidades, destinos e restrições a sociedade lhes atribui⁴³.

O modo como são educados os meninos lhes dá condições de ingressar no mundo masculino do trabalho e da competição. Da mesma maneira, o comportamento nas meninas intenciona prepará-las para desempenhar os seus futuros papéis no lar e na família. Assim, as meninas são encorajadas para serem dóceis, passivas, úteis, boazinhas, prestativas, cordiais, tolerantes, compreensivas, abnegadas, a não incomodar as pessoas e a não dizer “não”. Ao contrário dos homens, as mulheres foram/são ensinadas a “cuidar” de todos os familiares, menos dela, a serem guardiãs dos laços familiares e da tradição. Por isso, quando adultas (como é possível verificar através de inúmeros depoimentos), apresentam dificuldade em pedir ajuda, carregam uma sensação de culpa e responsabilidade expressa na fala e sofrem por situações que não se originaram de suas ações ou de sua vontade.

Deste modo, é possível dizer que a educação produz uma imagem feminina confinada em torno da família, situada num plano de desigualdade em relação ao homem, no poder, nas responsabilidades e nas opções de lazer e realização pessoal.

Tais práticas culturais trazem consigo pressupostos éticos e histórico-filosóficos, dentre os quais, relações hierarquizadas entre o mundo doméstico e o mundo público, de que as tarefas de produção, feitas na intimidade do lar e carregadas de afetividade, constituem repetições não criativas do cotidiano, reduzidas a obrigações culturais costumeiras da mulher no campo; e, finalmente, um

43 LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação**. Rio de Janeiro: Vozes, 2003, p.47.

certo modelo, paradigma da vida privada, íntima, como pertencente à ordem do não- social. Essas representações contribuíram para que se constituíssem pressupostos culturais e jurídicos visando assegurar que as mulheres circulassem na vida pública e privada com uma significativa desigualdade de oportunidades.

Essas violências - educacionais, econômicas, políticas, trabalhistas, simbólicas, dentre outras - constituem estratégias de produção da desigualdade de gênero, uma vez que implicam o consentimento⁴⁴ por parte das mulheres de sua inferioridade “natural”.

A relação existente entre a questão da natureza versus cultura na história das mulheres reside no fato de serem as matrizes dos discursos geradores das diferenças entre homens e mulheres nas sociedades ocidentais. O conceito de “natureza” tem sido utilizado como elemento demarcador não apenas das diferenças, como também da hierarquização dessa diferença, perpetuando-se até a contemporaneidade.

O sistema de pensamento ocidental se caracteriza por ser um sistema bivalente, de pares dualistas, que opõe Sol e Lua, alto e baixo, direita e esquerda, público e privado, feminino e masculino, natureza e cultura. O sistema de poder contribuiu para hierarquizar estas relações dualistas, qualificando ou desqualificando um dos pares. Segundo a historiadora Gerda Lerner⁴⁵(1990), a divisão patriarcal dos sexos pode ter sido o ponto de partida da binariedade. O sistema

44 “Reconhecer assim os mecanismos, os limites e, sobretudo, os usos do consentimento é uma boa estratégia para corrigirmos o privilégio durante muito tempo concedido pela história das mulheres às <<vítimas ou rebeldes>>, <<activas ou actrizes do seu destino>>, à custa << das mulheres passivas, demasiado rapidamente consideradas como consentindo na sua condição, embora justamente a questão do consentimento seja centralíssima no funcionamento de um sistema de poder, seja este social ou/e sexual>> Nem todas as fendas que minam as formas de dominação masculina assumem o aspecto de rupturas espetaculares, e nem sempre se exprimem pela irrupção de um discurso de rejeição ou recusa. Nascem no interior do próprio consentimento, quando da incorporação da linguagem de dominação acaba por ser reutilizada de modo a marcar uma resistência”. CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 4, p. 39, 1995..

45 LERNER, G. **La creación del patriarcado**. Barcelona: Crítica, 1990.

binário aplicado aos sexos deu lugar a uma hierarquia e assimetria, já que o homem se declara sujeito do discurso, do logos, da história, e tem a capacidade de nomear o mundo, de ordená-lo, de configurá-lo simbolicamente, de acordo com a sua forma de ser, pensar e sentir.

O processo de elaboração de símbolos, de criação das linguagens e sistemas simbólicos constituem o fenômeno de humanização propriamente dito. O desprendimento do Homo Sapiens da natureza⁴⁶ e sua entrada na cultura⁴⁷ ocorre excluindo as mulheres e proclamando o homem como único sujeito do discurso, único representante de toda a humanidade.

Cada cultura reconhece e mantém implicitamente uma distinção entre a atuação da natureza e a atuação da cultura (a consciência humana e seus produtos), e mais, que a diferença da cultura se apóia precisamente no fato de poder na maioria das circunstâncias transcender as condições naturais e transformá-las para seus propósitos. Portanto, a cultura em algum nível de percepção demonstra não ser somente distinta da natureza mas superior a ela, e este sentido de diferenciação e superioridade se apóia precisamente na capacidade de transformar – “socialização” e “culturação” – a natureza⁴⁸.

46 “Na história do Ocidente a natureza possui um significado comum, ou seja, aquilo que faz parte da essência humana e é igual para todos; dizer que alguma coisa é natural ou por natureza significa dizer que essa coisa existe necessária e universal, que não depende da ação e intenção dos seres humanos”. CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia: natureza e cultura**. 13. ed. São Paulo: Ática, 2004, p.245. Examinando a definição da autora, entendemos que, no decorrer da história houve um processo de naturalização do comportamento, das idéias, dos valores, das formas de agir e viver da mulher, subordinando-a à natureza.

47 Criação da ordem simbólica da lei, isto é, de sistemas de interdições e obrigações, estabelecidos a partir de valores a coisas, a humanos e suas relações e aos acontecimentos. Criação da ordem simbólica da linguagem, do trabalho, do espaço, do tempo, do sagrado e do profano, do visível e do invisível. Conjunto de práticas, comportamentos, ações e instituições pelas quais os humanos se relacionam entre si e com a natureza e dela se distinguem, agindo sobre ela ou através dela, modificando-a. Em sentido antropológico, cultura é a maneira pela qual os humanos se humanizam por meio de práticas que criam a existência social, econômica, política, religiosa, intelectual e artística.” CHAUI, Marilena. Op. cit., p 245.

48 ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura?

Para a filosofia, assim como para a religião, o processo de humanização propriamente dito começa com a utilização da palavra, da razão, do diálogo, de tal forma que os gregos consideravam bárbaros os que não utilizavam sua língua, seu logos. Para confirmar isto, podemos recordar a definição de Aristóteles⁴⁹, segundo o qual “o homem é por natureza um animal político”, querendo significar o termo “político” que o homem é, entre os animais, o único que tem a palavra, o acesso ao mundo público.

O político se manifesta, na cidade, para usar a palavra na praça, para dialogar ou intercambiar; o logos deveria estar com a posse da palavra, assim estavam excluídos os bárbaros, as mulheres, os estrangeiros e os escravos. Desta forma, a filosofia - primeiro sistema de representação simbólica que pretende dar uma explicação racional do mundo - nega às mulheres uma das características específicas da humanidade, a capacidade da palavra, a possibilidade de ter um discurso próprio e de nomear o mundo a partir de si mesma, não podendo mais do que repetir, no melhor dos casos, a palavra, como havia sido interpretada pelos homens, por um sistema de pensamento que nega a diferença sexual.

Essas práticas discursivas tiveram uma influência profunda na construção da identidade feminina. A valorização dos homens em detrimento das mulheres (e a conseqüência dessa hierarquia de poder e de papéis) foi reproduzida na educação de meninas e meninos. A premissa de inferioridade “natural” das mulheres necessitava de um “reforço” filosófico-racional. Os pensadores que se interrogavam acerca da vida se preocupavam com essas questões: “O varão é por

In: ROSALDO, Zimbalist Michelle e LAMPHERE, Louise (Coords.). **A mulher, a cultura a sociedade**. Trad. Cila Anker. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p.101.

49 Pertence também ao desígnio da natureza que comande quem pode, por sua inteligência, tudo prover, pelo contrário, que obedeça quem não possa contribuir para a prosperidade comum a não ser pelo trabalho do corpo (...), a condição da mulher difere do escravo. Somente entre os bárbaros a mulher e o escravo estão no mesmo nível, este é o pensamento de Homero, quando diz “cada um, senhor absoluto de seus filhos e de suas mulheres, distribui lei a todos como a natureza ordena”. In: ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Roberto Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p 3-4.

natureza superior e a mulher inferior, e um domina e o outro é dominado”, declara o filósofo grego Aristóteles, no século IV a.C. “Esse princípio se estende a todo o gênero humano, e essa desigualdade é permanente devido que a faculdade de discernimento das mulheres carece de autoridade”⁵⁰.

Ao serem consideradas imperfeitas por natureza, as mulheres, menos valiosas e, portanto, inferiores aos homens, deveriam ser/estar submetidas a eles. Essa subordinação fazia parte da ordem natural das coisas. A cultura era vista como o aprimoramento da natureza humana pela educação em sentido amplo. A pessoa culta era a pessoa moralmente virtuosa, politicamente consciente e participante da vida ativa da polis. Enquanto a natureza é o reino da repetição, a cultura era o da transformação, da produção da história, espaço exclusivo dos homens⁵¹.

Epistemologicamente, consideramos que nenhuma análise ou forma de olhar pode ser considerada definitiva e nenhuma explicação, por mais abrangente e genial que possa parecer, dará conta integralmente daquilo que se deseja explicitar. Com isso, queremos afirmar que apreendemos a história na perspectiva de que ela, a História, não narra o passado, ou o presente, mas constrói um discurso sobre ele trazendo tanto o olhar quanto a própria subjetividade daqueles que a recortam e narram, à sua maneira, a matéria da história⁵².

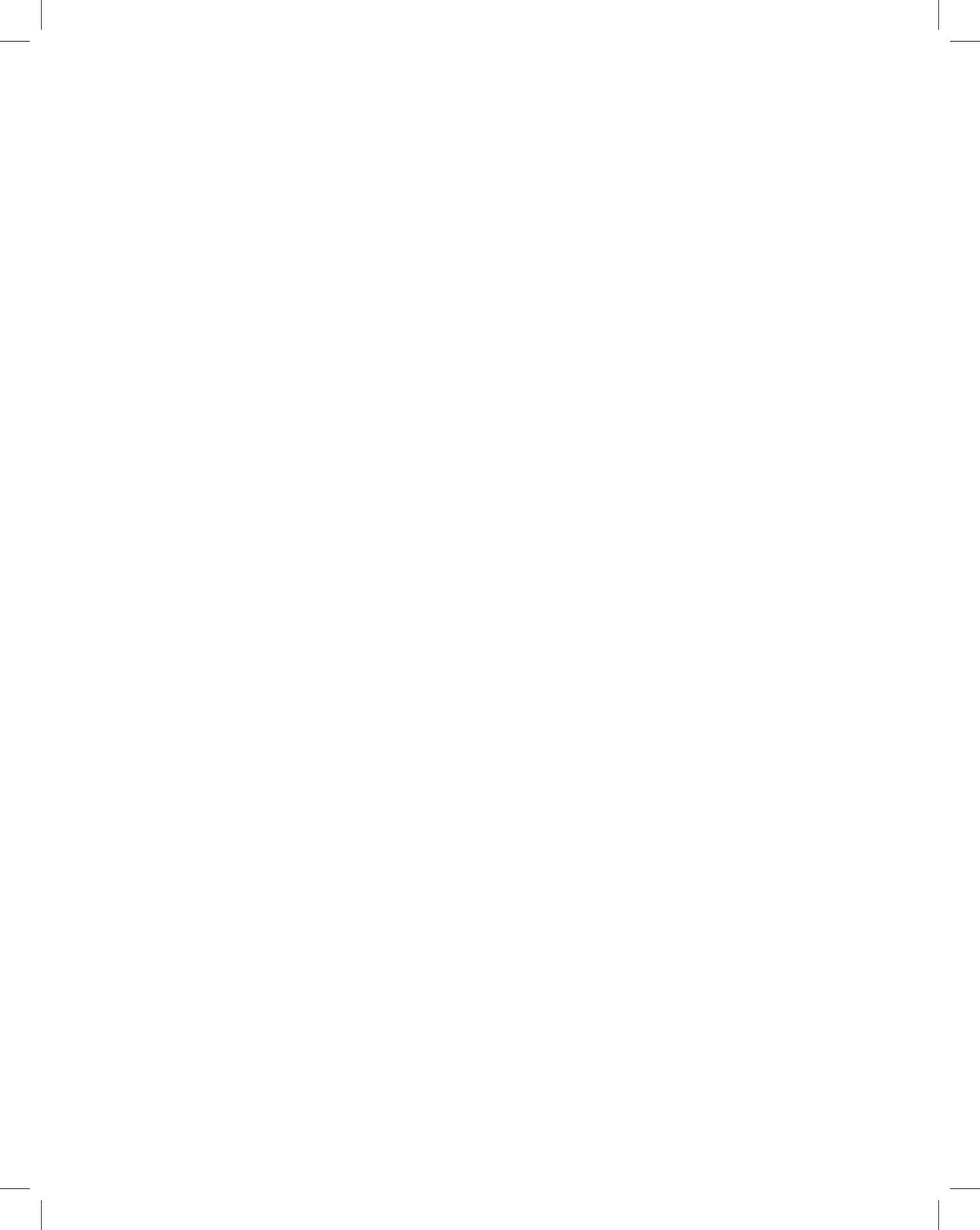
Ao abordar a história das mulheres pelas representações busca-se trazer para o cenário os discursos de construção das identidades e da interpretação masculina do mundo. Cabe então a nós homens e mulheres contribuir para desnaturalizar essa história. Ao partilhar com a comunidade de historiadoras e histo-

50 ARISTÓTELES. **Metafísica**. Livro IV, 1004 a 20-b 9, p. 137..

51 COLLING. Ana. A construção da cidadania da mulher brasileira: a questão da igualdade e da diferença. 2000. Tese de doutoramento. - Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre, p. 40.

52 RAGO, Margareth. As mulheres na historiografia Brasileira. In: SILVA, Zélia Lopez (Org.). **Cultura e história em debate**. São Paulo: Afiliada, 1995, p. 81.

riadores da necessidade de continuamente escrever e reescrever a história a partir de uma posição do presente, que é o lugar de nossa escrita, percebe-se que ainda predomina, em muitos lugares a construção de identidades fixas para mulheres e homens. Para elas cabe a maternidade enquanto função exclusiva do feminino, as tarefas domésticas e o espaço do privado e, sendo assim, muitas delas deixam de ser para existirem em função da dominação masculina.



Capítulo 2

REPRESENTAÇÕES SOBRE O FEMININO

O discurso filosófico

Entre as primeiras representações construídas na história humana sobre o feminino está o discurso filosófico. Sabemos que a cultura clássica foi matriz do pensamento ocidental transmitiu funções, princípios morais, costumes, transformando em tradições herdadas esses princípios.

O papel do olhar masculino na teoria filosófica transforma a mulher em objeto. Apresentam as mulheres como criaturas irracionais, sem pensar próprio, pouco criativas, sem espírito estético, dependentes do seu corpo, portanto, necessitavam devido a sua natureza, ser submissas e controladas pelos homens. Essas representações ligadas ao poder masculino produziram a identidade e a alteridade, conforme Pratt,

Nenhum processo de explicação poderia ser mais desconcertante do que a nossa crescente constatação de que a história é direcionada tanto pela maneira como as pessoas imaginam que as coisas são, quanto pela maneira como as coisas realmente podem ser¹.

Segundo a autora, o ocidente construiu seu conhecimento do mundo de acordo com sua racionalidade instrumental, suas ambições econômicas e políti-

1 PRATT. Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. São Paulo: EDUSC,1999, p.17.

cas, subjugando e absorvendo o conhecimento dos outros, através de operações de poder efetivadas pelo olhar. O olhar do filósofo sobre o feminino, o olhar do sacerdote, o olhar do médico sobre a paciente. Pratt advoga que é pelo olhar que o homem transforma a mulher em objeto: sem ação, sem repostas, o “olhar imperial”², que conforme Pratt, é a expressão de um controle e poder que, devido à sua profundidade e eficácia, dispõe da força e da violência.

É na representação, entretanto, que o poder do olhar, o olhar do poder, se materializam; é na representação que o visível se torna dizível. É na representação que a visibilidade entra no domínio da significação. A visibilidade sem a representação realiza apenas a metade do percurso que liga a visão a linguagem: aqui as coisas visíveis são vistas, já, como dependentes do significado, como dependentes de representações anteriores (...). É na representação que se cruzam os diferentes olhares; o olhar de quem representa, de quem tem o poder de representar, o olhar de quem é representado, cuja falta de poder impede que se represente a si mesmo. O olhar como uma relação social sobrevive na representação. O olhar é, nesse sentido, não apenas anterior à representação: ele é também seu contemporâneo³.

Essas práticas discursivas culturais contribuíram para a formação de um sistema de subordinação feminina. Para a filosofia como para a religião o processo de humanização propriamente dito começa com a utilização da palavra, da razão, do diálogo, de tal forma que os gregos consideravam bárbaros os que não utilizavam sua língua, seu *logos*⁴. Para confirmar isto, podemos recordar a defini-

2 “O olhar ocidental que construiu seu conhecimento no mundo, alinhado à suas ambições econômicas e políticas, onde subjuga e absorve os conhecimentos e as capacidades de produção de conhecimento de outros, continua gerando significados, desejos e ações”. (PRATT, Mary Louise, p. 15)..

3 SILVA. Tomás Tadeu da. **O currículo como fetiche**. São Paulo: Autêntica, 2002 p.12

4 O termo *logos* significa literalmente discurso. O *logos* é o discurso racional, argumentativo, em que as explicações são justificadas e estão sujeitas à crítica e à discussão. Ver: MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999, p.26.

ção de homem em Aristóteles⁵ segundo o qual “o homem é por natureza um animal político” querendo significar o termo “político” que o homem é, entre os animais, o único que tem a palavra.

O político se manifesta na Polis; para usar a palavra na praça, para dialogar ou intercambiar, o *logos* deveria estar com a posse da palavra, assim estavam excluídos os bárbaros, as mulheres, os estrangeiros e os escravos. Desta forma a filosofia - primeiro sistema de representação simbólica que pretende dar uma explicação racional do mundo - nega as mulheres de uma das características específicas da humanidade, a capacidade da palavra, a possibilidade de ter um discurso próprio e de nomear o mundo a partir de si mesma, não podendo mais do que repetir, no melhor dos casos a palavra, como havia sido interpretado pelos homens, por um sistema de pensamento que nega a diferença sexual.

Nos escritos dos filósofos gregos, as mulheres estão subordinadas aos homens e essa relação se justifica de várias maneiras. No olhar platônico da *República*, o saber e o poder são redutos do masculino, não mencionando nunca as mulheres. O mundo da pólis não pode ser pensado pelas mulheres, pois, para Platão, as mulheres fazem parte da reencarnação dos homens que, na sua primeira existência, foram covardes e não souberam conduzir suas vidas, nem em termos da ética, nem da produção do conhecimento.

Nos *Diálogos*, Platão constrói seu discurso filosófico, fornecendo um conceito de “*natureza feminina*” utilizada por muito tempo na história, como podemos ver na argumentação à *Timéu*:

5 Segundo Aristóteles: “pertence também ao desígnio da natureza que comande quem pode, por sua inteligência, tudo prover, pelo contrário, que obedeça que não possa contribuir para a prosperidade comum a não ser pelo trabalho do corpo (...) a condição da mulher difere do escravo. Somente entre os bárbaros a mulher e o escravo estão no mesmo nível, este é o pensamento de Homero, quando diz: “ cada um , senhor absoluto de seus filhos e de suas mulheres, distribui lei a todos como a natureza ordena”. In: ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Roberto Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p 3-4.

E agora a tarefa que nos foi imposta ao começar, de fazer a história do universo até à geração do homem, parece quase realizada. (...) Entre os homens que receberam a existência, todos os que se mostraram covardes e passaram a sua vida a praticar o mal foram, conforme toda a verossimilhança, transformados em mulheres na segunda encarnação. Foi nesta época e por esta razão que os deuses construíram o desejo da conjunção carnal, modelando um ser animado em nós e um outro nas mulheres, e eis como fizeram um e outro.(...) Eis porque nos machos os órgãos genitais são naturalmente insubmissos e autoritários, como animais surdos à voz da razão e, dominados por apetites furiosos, querem comandar tudo. Nas mulheres também e pelas mesmas razões, o que se chama a matriz ou útero é um animal que vive nelas com o desejo de procriar. Quando ele fica muito tempo estéril depois do período da puberdade, ele tem dificuldade em suportar isso, indigna-se, erra por todo o corpo, bloqueia os canais do sopro, impede a respiração, causa um grande incômodo e origina doenças de toda a espécie, até que, o desejo e o amor unindo os dois sexos, eles possam colher um fruto, como numa árvore, e semear na matriz, como num sulco(...). Tal é a origem das mulheres e de todo o sexo feminino⁶.

Essa desvalorização da mulher, na filosofia platônica, também é contemplada em outras obras clássicas, como da mitologia grega, como podemos observar na *Odisséia*:

Vuelve a tu habitación, ocúpate en los labores que te son propias, el telar y la rueca, y ordena a las esclavas que se apliquen al trabajo, y del arco nos cuidaremos los hombres y principalmente yo, cuyo es el mando de esta casa⁷.

O discurso filosófico, preocupando-se com a origem dos homens e da diferença sexual, construiu uma teoria sobre o corpo feminino delimitando às mulheres o espaço reprodutivo. A ideia de que o masculino era o responsável

6 PLATÃO. **Diálogos**: *Timeu*, *Crítias*, o *Segundo Alcibíades*, *Hípias Menor*. Belém: UPPA. GEU, 1986, p. 154.

7 HOMERO. **Odisséia**: discurso de Ulisses. São Paulo: Abril Cultural, 2000, p. 76

pela geração produziu uma “verdade” que estabeleceu a inferioridade da mulher como algo inato.

A mulher então passa a ser descrita a partir de sua constituição biológica. A matriz explicativa dessa constituição provinha da crença de que as mulheres eram “frias” e “úmidas” e os homens “quentes” e “secos”, originárias da teoria de Hipócrates⁸. A teoria do *Corpus Hippocraticum*⁹ afirmava que no “conjunto o útero era um animal, dentro de um animal, porque vagava por todo o corpo, mas podia ser atraído a um lugar adequado”. Em todo o período clássico o símbolo do órgão masculino significou sorte e se colocava em lugares destacados, como em jardins e ambientes específicos; por outro lado, o símbolo dos genitais femininos servia para identificar os bordéis e os ambientes sem moral.

Essas representações sobre as diferentes funções da anatomia humana, como a concepção de que o “útero como um animal dentro de um animal” contribuiu para reduzir, afirmar e denegrir o papel das mulheres no tocante à reprodução, à concepção, criando uma espécie de teoria da reprodução feminina. Esse discurso oriundo da filosofia e da medicina reforçaram o caráter natural da identidade feminina até a modernidade.

8 Hipócrates (460-377 A.C.) maior médico da Antiguidade, cognominado o pai da medicina, foi o iniciador da observação clínica. Criou uma obra notável, a coleção hipocrática ou *Corpus Hippocraticum*, o mais antigo texto médico ocidental. Para Hipócrates, a diferença entre os corpos das mulheres e dos homens, era de que “o corpo da mulher é mais úmido porque sua estrutura é semelhante a um tecido de lã, ao contrário do corpo masculino, cuja trama mais apertada, densa, permite uma retenção de líquidos menor”. Ver: COLLING, Ana. Op. cit., p. 40.

9 Obra sobre o estudo do corpo e suas relações com o meio. Segundo o *Corpus Hippocraticum*, a doenças eram resultados das alterações do humor do organismo e, para curá-la bastava ajudar a natureza. In: LAQUEUR, Op. cit. p. 75.

O discurso de Platão e Hipócrates soma-se ao de Aristóteles¹⁰, argumentando que o corpo “frio” demonstrava a inferioridade da mulher em relação ao homem, necessitando estar confinado ao lar, pois esse espaço, significava a retidão, a fragilidade e a fraqueza.

Aristóteles em seu “*tratado sobre os animais*”¹¹ analisa longamente os corpos femininos. Constrói um estudo com centenas de espécies zoológicas, e descreve-as enquadrando em duas categorias, a do *gênero* e da *espécie, genus e eidos*. Argumenta que há duas maneiras de definir os corpos femininos: a analogia e a inferioridade relativamente aos corpos masculinos. Por um lado, a diferença entre machos e fêmeas é uma relação de correspondência: onde os machos possuem um pênis, as fêmeas apresentam um útero¹².

A fêmea é menos musculada, tem as articulações menos pronunciadas; tem também o pelo mais fino nas espécies que possuem pêlos, e, nas que os não possuem, o que faz as suas vezes. As fêmeas têm igualmente a carne mais mole do que os machos, os joelhos mais juntos e as pernas mais finas. Quanto à voz, as fêmeas tem-na sempre mais fraca e mais aguda, em todos os animais dotados de voz, com exceção dos bovinos: nestes, as fêmeas têm a voz mais grave que os machos. As partes que existem naturalmente para a defesa, os cornos, os esporões e todas as outras partes deste tipo pertencem em certos gêneros aos machos, mas não às fêmeas. Em alguns gêneros, estas partes existem em ambos, mas são muito fortes e desenvolvidas nos machos¹³.

10 Um dos mais influentes filósofos gregos, fundador do pensamento lógico, reunido na obra *Organon*, um dos fundadores da teoria do conhecimento, expresso na obra *Metafísica* e autora também de *Ética a Nicômaco* e *Política*, concebe o ser humano com um ser racional, onde a filosofia passa a ser o conhecimento da totalidade e estabelece uma diferença entre conhecimentos, distribuindo-os numa escala que vai dos mais simples e inferiores aos mais complexos e superiores. Essa classificação e distribuição do conhecimento fixou, para o pensamento ocidental, os campos de investigação da filosofia como totalidade do saber humano.

11 Sua obra “*Das partes dos animais*”, é considerada por muitos como o primeiro tratado de anatomia e fisiologia comparadas.

12 COLLING. Ana. Op.cit., p. 40

13 ARISTOTÉLES. De la génération dès animaux. Texte établi et traduit par Pierre Louis.

A diferença biológica pelo discurso filosófico passa a ser utilizada como elemento demarcador não apenas das diferenças, como também da hierarquização dessa diferença. Paulo Sérgio Rouanet recorre a um exemplo dessa hierarquização da diferença quando analisa o adágio médico do século XIX *mulier tota in utero est* e afirma:

Como ser puramente biológico, a mulher é um feixe de outras particularidades, radicada em última análise na particularidade de seu corpo. Ela é caprichosa, porque está sujeita a variações cíclicas; ritmadas por sua inteligência, está em esconder sua inteligência, para melhor dirigir o homem; suas características somáticas e psíquicas a habilitam para ser esposa e mãe, educadora e enfermeira, para ser grande presença de bastidor, forte e discreta, meiga e resoluta, que permite o pleno desenvolvimento do macho solar, o pensador e o guerreiro; a grande mulher que existe atrás do grande homem¹⁴.

A cultura grega argumentava que o corpo físico da mulher, sua menstruação, seu útero¹⁵, sua capacidade para a reprodução eram características que a excluíram da lei, do governo, da guerra e também da religião. A persistência dessas crenças denegriu aqueles processos e órgãos exclusivos das mulheres. As

Paris: Les Belles Lettres, 1961. p. 37 In: LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: o corpo dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

14 ROUANET, Paulo Sérgio. **O mal estar da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 69

15 A mulher, identificada por sua sexualidade, o seu corpo é apresentada como o inverso do homem, que é identificado por seu espírito e energia: “O útero define a mulher e determina seu comportamento emocional e moral. No período clássico, pensava-se que o sistema reprodutor feminino era particularmente sensível e que essa sensibilidade era ainda maior devido à debilidade intelectual. As mulheres tinham músculos menos desenvolvidos eram sedentárias por opção. A combinação da fraqueza muscular e intelectual e sensibilidade emocional fazia delas os seres mais aptos para criar os filhos. Desse modo, o útero definia o lugar das mulheres na sociedade como mães”. HUNT, Lynn. *Revolução Francesa e vida privada*. ARIÈS, Philippe e DUBY, Georges *História da vida privada: da revolução Francesa à 1ª guerra*. São Paulo: Cia das Letras, Vol.4, 1997, p. 50

crenças sobre o útero e a reprodução eram as mais relatadas pelo olhar e pelo discurso filosófico.

A teoria Aristotélica matriz desse discurso insistia que a distinção da masculinidade estava pautada no imaterial; como naturalista, acabou com as distinções orgânicas entre os sexos, e o que restou foi à idéia de um corpo que podia ser classificado, ordenado e diferenciado. O que para nós, hoje, seria uma construção discursiva, uma representação sobre a diferença de gênero, era, para Aristóteles, um conjunto de fatos inquestionáveis, verdades “naturais”. O sexo, para Aristóteles, existia com a necessidade de geração. O macho representava a causa eficiente e a fêmea a causa material¹⁶.

A fêmea sempre fornece o material, o macho fornece o que molda, pois esse é o poder que nós dizemos que eles possuem, e isso é o que faz deles macho e fêmea... enquanto o corpo é da fêmea, a alma é do macho. Os princípios de macho e fêmea podem ser desconsiderados, primeiro e antes de tudo quanto às origens da geração; o primeiro contém a causa eficiente da geração e o último a causa material¹⁷.

A diferença na natureza da *causa* constitui o que Aristóteles define como oposição sexual: “animal macho significa aquele que gera outro; animal fêmea, o que gera nele próprio”. Para Aristóteles, ser macho significava suprir a alma sensível, sem a qual “é impossível existir rosto, mão, carne, ou qualquer outra parte”. Sem a alma sensível, o corpo nada mais era que um cadáver ou parte de um ca-

16 Aristóteles tratou o problema da causa, da sua natureza e das suas espécies em várias partes da sua obra. A mais célebre e influente doutrina aristotélica a esse respeito é a classificação das causas em quatro tipos: a causa eficiente, que é o princípio da mudança; a causa material, ou aquilo do qual algo surge ou mediante o qual virá a ser; a causa formal, que é a idéia ou o paradigma; a causa final ou o fim, a realidade para que algo tende a ser. In: ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2001, volume II A 32/3 983.31 a 32, p. 15

17 ARISTÓTELES. **Metafísica**. GA 2.716a5-7

dáver¹⁸. A diferença sexual expressada pelo discurso Aristotélico, era confrontada com a análise da anatomia entre os sexos, num discurso do sexo único. Todos os órgãos masculinos são semelhantes aos femininos. Só que a “mulher tem um ventre que, ao que parece, o homem não tem”. Em outras palavras, como afirmava Aristóteles, “a mulher está para o homem assim como a madeira está para o triângulo, assim como o triângulo de madeira está para o triângulo de bronze¹⁹”.

A anatomia e o estudo dos corpos afirmavam a diferença sexual como necessária e imutável, hierarquizando os sexos. Foram nesses espaços da arte, retórica, que se constituiu a hierarquização, onde o olhar masculino sobre os corpos ditaram - pelo poder das representações - suas funções²⁰.

Esses escritos ‘poderosos’ do ponto de vista do reforço das práticas e das representações, passam então a conceber as mulheres como que exclusivamente reprodutoras, considerando inferior ao homem, devido ao argumento biológico de que o “esperma masculino forte produziria um menino, e o esperma débil, fraco, produziria uma menina”.

A teoria médico - científica no período clássico produziu discursos que tomaram o masculino como modelo e consideraram o feminino como um ser

18 Idem. Volume II GA. 2.5.741a8-16

19 Aristóteles afirma que, embora os homens e as mulheres sejam “contrários”, não são espécies separadas porque diferem apenas na matéria e não na família, assim como o negro difere do branco somente na cor. As mulheres diferem dos homens, não como o círculo difere do triângulo, mas como o círculo ou o triângulo de um material difere do círculo ou triângulo do outro (METAFÍSICA. I 9, 1058 a 32-b19).

20 O discurso da ciência clássica demonstrava, em vários níveis e com um vigor sem precedente, o “fato” de a vagina ser realmente um pênis, e o útero um escroto. “O colo do útero é como um pênis, e seu receptáculo com os testículos e os vasos é como um escroto”. In: GALENO. **De semine**. In: LAQUEUR, op. cit., p.104

inferior, “um homem incompleto²¹”. Para Galeno²², que no século II d.C desenvolveu a mais poderosa e exuberante modelo da identidade estrutural, mas não espacial, dos órgãos reprodutivos do homem e da mulher, demonstrava com detalhes que as mulheres eram essencialmente homens, nos quais uma falta de calor vital – de perfeição – resultara na retenção interna das estruturas que no homem são visíveis na parte externa. A relações sobre as quais Galeno escreve com tanta persuasão e tanta precisão anatômica não eram ensinadas como a base da hierarquia sexual, mas como uma forma de imaginá-las ou expressá-las. Em ocasiões diversas, Galeno e seus seguidores ignoravam completamente a mulher, mas também seus órgãos reprodutivos, não argumentando sobre sua relação com os órgãos masculinos.

Da mesma forma que a humanidade é mais perfeita que o resto dos animais, dentro da humanidade o homem é o mais perfeito que a mulher, e a razão dessa perfeição é seu excesso de calor, pois o calor é instrumento básico da natureza²³.

O pai e a mãe contribuem para moldar e dar vida à matéria, mas ele insiste que a semente da mulher é menos potente e menos “informativa” que a do homem, em razão da própria natureza da mulher: “A semente masculina é sempre

21 As mulheres foram imaginadas como homens na anatomia da tradição grega ocidental. Observemos o discurso de Galeno (130 a.c.) “Pense primeiro, por favor, na genitália externa do homem virada para dentro entre o reto e a bexiga. Se isso acontecesse, o escroto necessariamente tomará o lugar do útero e os testículos ficariam para fora, do dois lados dele. Pense também, por favor, no útero virado e projetado para fora. Os testículos (ovários) não ficariam necessariamente dentro dele? Ele não conteria como um escroto? O colo (a cérvix e a vagina) até então oculto dentro do períneo, mas agora pendente, não se tornaria um membro”? In: LAQUEUR. Op. cit, 42..

22 Galeno, médico romano (131-200 a.C), partindo do princípio que toda doença tem causas naturais, atribuíam ao médico o papel de ajudar a natureza na cura, procurando restabelecer o equilíbrio do organismo enfermo..

23 ARISTÓTELES. **Da geração dos animais**. In: LAQUEUR, op.cit., p.53

mais espessa e mais quente que a feminina, pela mesma razão que o pênis é saliente e não subdesenvolvido dentro do corpo como o útero; o homem é mais perfeito que a mulher porque tem excesso de calor²⁴”.

Adaptado pela moral judaico-cristã posteriormente, esse imaginário continuou sendo uma “verdade” na Europa até o século XVIII. A construção cultural do feminino foi tomada por Foucault²⁵ como uma construção sexual, considerando o sexo não como uma unidade dada, mas sim, resultado da própria cultura. A idéia básica do argumento de Foucault é de que a noção de “sexo” não existe antes de uma determinação dentro do discurso, na qual o masculino e/ou feminino são desenhados como sexuados. Conseqüentemente, a construção de sexos binários, como diferenças categóricas, é o efeito de um discurso específico. Além disso, se sexo binário é um efeito e um discurso, como no caso da filosofia de Aristóteles, ele não pode ser considerado como a essência unitária e, mais importante, ele não pode ser conhecido como invariável ou natural.

Se a vida no espaço público, a polis, servia para cultivar as virtudes morais, a mulher que não participava da vida na polis teria então, um papel social limitado às suas virtudes²⁶. Essa cultura propiciou aos gregos a elaboração do conceito de diferença social, que legitimou a desigualdade entre os gêneros como natural e eterna. A posição de Aristóteles, que produziu essas representações, irá se repetir por vários séculos em vários pensadores, justificando a diferença de gênero como natural e irreduzível.

24 HIPÒCRATES. **Da geração IV**. In: LAQUEUR, op.cit., p. 55.

25 FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988, p.26

26 Virtude no sentido Aristotélico significa propriamente força, poder, hábito ou maneira de ser de uma coisa. Aristóteles afirma que não basta contentar-nos com dizer que a virtude é habito ou modo de ser, antes é preciso dizer também de forma específica, qual é esta maneira de ser(...) A virtude, poderia-se dizer, é aquilo que faz com que cada coisa seja o que é(...) é um bem próprio, intransferível. Ver: MORA, Ferrater José. **Dicionário de filosofia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991.

Fazendo essa incursão nos textos clássicos, observamos que o discurso masculino sobre o corpo feminino se construiu sob o olhar da epistemologia grega, fazendo surgir mitos poderosos que justificaram a inferioridade, a fragilidade feminina.

O “corpo do sexo único”, pensado na Antiguidade, ligou o sexo ao poder. Em um mundo público predominantemente masculino, o modelo de sexo único apresentava o que era evidente na cultura mais genérica: o homem é a medida de todas as coisas, e a mulher não existe como categoria distinta em termos ontológicos. Nem todos os homens são calmos, potentes, dignos ou poderosos, e algumas mulheres ultrapassam alguns deles em cada uma dessas categorias. Porém, o padrão do corpo humano e suas representações é o corpo masculino. Todos esses discursos e saberes acabaram por naturalizar o papel e as funções do feminino. Este contexto passou a demarcar uma série de atribuições ao feminino (docilidade, cuidado dos filhos, emotividade), grande parte dessas características calcada na idéia do papel da maternidade, de uma “boa mãe”.

Essa “carne única”, a construção de um corpo de sexo único, com suas diferentes versões, foi atribuída aos gêneros. Na Antiguidade, a supremacia masculina foi afirmada com bases em textos científicos, valorizando a afirmação extraordinariamente cultural do patriarcado, do pai, diante da afirmação mais sensorial da mãe.

Portanto, se quiséssemos caracterizar a atitude filosófica em relação ao feminino, poderíamos resumir no seguinte: a preocupação de classificar a diferença sexual em relação a outros tipos de diferença, hierarquizando-as; uma tendência de reduzir o diferente por diversos meios, através do discurso, denegrindo-os e alterando-os; instaurando a categoria de natureza como traço distinto do feminino, e integrando-o na esfera do *mesmo*, mesmas funções sociais, mesmas atitudes, mesmos talentos, mesmos defeitos. No pensamento clássico, os sexos foram homogeneizados, ocasionando a invisibilidade e perda de valor de um deles.

As representações da Moral Católica

As questões da desigualdade de gênero, da hierarquia sexual e do lugar social da mulher têm sido longamente debatidas pela Igreja Católica. O modelo judaico-cristão tem sido (ao longo do tempo) fundamental na definição do lugar reservado à mulher, não apenas no interior da Igreja, mas no contexto mais vasto da sociedade e da cultura ocidental. As discussões relacionadas à justificação teológica de uma ordem social (desde sempre apoiada em mecanismos de dominação masculina) afirmam o cristianismo como instrumento justificador e não propriamente desencadeador da situação concreta da mulher nos nossos dias. As duas posições não são, de todo, antagônicas e, muito menos, inconciliáveis.

Colocar a ênfase na moral cristã como mecanismo determinante do papel social da mulher, não deixa de fora a consideração da função essencialmente perpetuadora de um discurso que é, acima de tudo, social e cultural, assentado em modelos do feminino historicamente construídos e culturalmente sedimentados. Do mesmo modo, pensar a desigualdade de gênero do ponto de vista de uma “criação” preexistente ao próprio cristianismo não põe a parte o papel determinante dessa religião no estado atual da cultura ocidental, nos seus mais variados aspectos, em que os papéis sociais de gênero obviamente se incluem²⁷.

Assim, a imagem da mulher veiculada pela moral cristã será encarada como fator determinante dos modelos de auto-representação da mulher e da identidade feminina que são por si construções sociais em nível mais vasto, em que a religião assume um papel particularmente importante. Todavia, não restarão dúvidas de que o discurso oficial da Igreja terá sido fundamental na perpetuação de desigualdades associadas ao gênero e de que “a par de um discurso histórico factual, foi-se desenvolvendo uma argumentação teológica de suporte deste processo²⁸”.

27 KRISTEVA, Julia. CLEMENT, Catherine. **O feminino e o sagrado**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001

28 idem, p. 29

É necessário entender o modo como a mulher se percebe e é percebida nos nossos dias como resultado de um *continuum histórico* em que as concepções tradicionais do feminino continuam a ter influência capital para a mulher da sociedade contemporânea²⁹. Dentre essas concepções, destacam-se os modelos e padrões do feminino veiculados pelos documentos oficiais da Igreja Católica e pela exegese bíblica que fornecem protótipos de comportamento destinados às mulheres e à sociedade em geral³⁰.

Uma leitura dos mecanismos de recepção das representações do feminino veiculadas pela moral cristã poderia levar-nos a refletir apenas sobre o modo como determinam as práticas sociais perpetuadoras da dominação masculina, negligenciando a importância da auto-percepção feminina e da incorporação de estruturas inconscientes como disciplinadoras do lugar social da mulher. Neste âmbito, o aprofundamento da dominação masculina tem sido destacada por Bourdieu: “Nós incorporamos, sob a forma de esquemas inconscientes de percepção e de avaliação, as estruturas históricas da ordem masculina³¹”.

Importa-nos saber que imagens, construídas a partir do discurso judaico-cristão, mais especificamente do discurso moral cristão, são, pois, incorporadas pelas mulheres e identificadas como imagens femininas a serem seguidas, ou seja, modelos do feminino veiculados e defendidos pela Igreja.

A cultura greco-romana ditou através de seus discursos, e do imaginário, “verdades” sobre a natureza feminina, que foram herdadas pelo cristianismo.

29 Ver: MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. **Feminino e masculino**: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2002, p. 87..

30 Esse capital simbólico da religião sobre o feminino ainda possui uma influência determinante e pode ser visualizado no público feminino do meio rural, no qual os papéis formulados pela religião e o patriarcado determinam, em pleno século XXI, o ser feminino. Ver: TEDESCHI, Losandro. **Do silêncio à palavra**: construções e perspectivas em gênero no Noroeste do Rio Grande do Sul. 2001. Dissertação - Unisinos, São Leopoldo.

31 BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 11.

Embasada no pensamento aristotélico, a doutrina cristã construiu uma maneira de compreender o mundo ocidental, ditando as palavras e as ações a partir do cruzamento entre o discurso filosófico e o religioso.

O pensamento filosófico grego, operou a divisão, a partilha dos espaços e das funções sociais entre homens e mulheres. A divisão entre esfera doméstica e esfera pública, incansavelmente repetida, aparecerá como também calcada na natureza. A imposição desse papel “natural” vai afirmar o lugar do feminino na história e, conseqüentemente, o discurso e as práticas discursivas da Igreja irão reforçar essa natureza constituída. O clero, os homens da religião que exerceram o poder através da escrita, transmitiram o conhecimento, ao seu tempo e além dele, de como a mulher deveria agir, como poderia pensar e sobre o que poderia falar.

O discurso da Igreja, gestada ainda no período clássico, cria, de uma forma absoluta, certezas, concepções, imagens sobre as mulheres, levando a própria igreja a viver de recusas, sobre a convivência com as mulheres, impondo um estatuto de celibato e castidade aos seus clérigos. A identidade feminina gestada pelas estruturas e concepções da Igreja permanecem presentes no imaginário feminino. Tais representações impuseram um vasto ‘corpo’ de modelos de comportamento religioso e doméstico às mulheres, exortando-as à prática da virtude, da obediência, ao silêncio, e à imobilidade em nome de uma ética católica muito parcial³².

Entender as práticas e os discursos femininos de hoje em certos grupos, como, por exemplo, entre as mulheres rurais³³, é nada mais do que buscar entender essas estratégias concretas que se inscreveram pela moral católica no imaginário feminino. O destino biológico das mulheres, fundamentado pelos gregos,

32 Durante muito tempo evitavam-se as mulheres, com medo de que o toque de uma mulher menstruada poderia acarretar o contágio de alguma doença infecciosa.

33 TEDESCHI, Antônio Losandro. **Mulheres camponesas da região noroeste do Rio Grande do Sul: identidade e representações sociais**. 2007. Tese - Unisinos, 2007.

vai se estender à formação dos pilares do cristianismo ainda no mundo romano. É essa tradição judaico-cristã que vai marcar decisivamente um pensamento e uma prática voltados à inferiorização da mulher. Os relatos bíblicos da criação, delegando à mulher a culpa pela tentação e, conseqüentemente pelo pecado em relação a Deus, terá efeitos terríveis e duradouros na história sobre a dignidade e a imagem do feminino.

A religião judaico-cristã e em geral as religiões monoteístas nos oferecem uma justificação de como as mulheres foram excluídas do processo de criação dos símbolos, do caminho que marca a separação do homem e da natureza e sua entrada na cultura. O monoteísmo foi apagando pouco a pouco o importante papel desempenhado pelas mulheres nos cultos primitivos e instaurou uma religião patriarcal, enquanto que a Deus se representou com um ser masculino, que fala somente aos homens, como expressa o rito inicial, exigido pela religião judaica com a circuncisão atingindo somente os varões.

No cristianismo, podem ser identificados dois paradigmas do feminino que, ao longo do tempo, vêm enquadrando a percepção social das mulheres, contribuindo para a criação dos seus modelos de auto-representação. Estes paradigmas são “encarnados” por duas mulheres centrais na tradição católica, Eva e Maria, que, curiosamente, possuem características antagônicas. De fato, estas figuras são tipos que se destinam a expressar de forma oposta para as mulheres.

Podemos estabelecer um paralelo antitético entre a primeira mulher e a mãe de Jesus. Monique Alexandre³⁴ defende a existência de uma “ligação tipológica” entre Eva e Maria, realçando o modo como diversas personalidades da Igreja, ao longo de séculos, reforçaram as suas similaridades, mas essencialmente os seus contrastes. A autora refere-se, desta forma, às duas personagens: “A desobediência de Eva foi a causa da morte para ela própria e para toda a humanidade.

34 ALEXANDRE, Mônica. Do anúncio do Reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. **História das mulheres**. vol 1. Porto: Afrontamento, 1999, p. 515.

Apesar de Maria também ter tido um marido escolhido para si, sendo apesar disso virgem, pela sua obediência ela foi a causa da salvação para si própria para toda a humanidade. (...) O nó da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria³⁵, a incorporação da dominação.

Apesar da visão negativa de Eva estar no centro do Cristianismo, importa não esquecer que existe uma certa ambigüidade relativamente ao seu pecado. Tal como Maria, Eva pode ser considerada fundamental para assegurar a inevitabilidade do trabalho redentor de Cristo. O Cristianismo reconhece uma ligação entre as duas mulheres no que diz respeito ao próprio nascimento de Cristo. Maria assume-se como a “Nova Eva” no sentido em que as repercussões do ato de desobediência de Eva são redimidas pelo ato de uma outra mulher.

A obediência de Maria vai originar a redenção do mundo: o nascimento de Cristo. Facilmente se pode estabelecer um paralelo entre Eva e o pecado, por um lado, e Maria e a virtude, por outro, perspectivando uma em função da outra. Pecado e virtude são, simultaneamente, revelados e um dos termos é perceptível apenas em relação ao outro: “O pecado é, assim, a parte de uma estrutura permanente da existência humana sempre em tensão com a graça³⁶”.

O conceito de pecado relaciona-se com o de “Pecado Original”, sendo que uma das principais fontes desta doutrina é a história bíblica do primeiro par de seres humanos, originalmente em paz com Deus mas que, por tentação exterior, se revoltara e desobedecera ao seu Criador. A narração relativa a Adão e Eva representa as origens do pecado, que é visto como um mau uso da liberdade humana, enquanto que a graça e a virtude espelham o poder de resistir ao pecado e a obediência a Deus.

35 Idem, p.517

36 Ver: CLÉMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia. O feminino e o sagrado. Rio de Janeiro: Rocco, 2001, p.36.

Maria redime Eva através da sua obediência. A graça é a presença de Deus, o amor de Deus pela humanidade manifestado como Espírito. Ela inclui a influência que o Espírito de Deus tem sobre os seres humanos e os seus efeitos quando aceite por estes. A graça é a salvação e, neste sentido, Maria será um espelho da manifestação de Deus, uma vez que a sua obediência permite a salvação do mundo (marcado pela condição pecaminosa do ser humano inaugurada por Adão e Eva) através da procriação de Cristo.

Face a isso, o Cristianismo tem essencialmente dois tipos para representar todo o universo feminino. Maria foi um exemplo único do seu tipo, ao passo que as restantes mulheres são consideradas filhas de Eva. Maria tem um estatuto singularizado, enquanto que Eva, diretamente implicada na desobediência inerente ao Pecado Original, se afirma na sua natureza pecaminosa por contraste à natureza perfeita e inatingível de Maria. Inevitavelmente, as mulheres são identificadas com a primeira mulher, uma vez que a mãe de Cristo, devido à sua natureza imaculada (que inclui dar à luz uma criança continuando virgem), se afasta totalmente da experiência das mulheres, daquilo com que podem ser identificadas. Assim, assumiremos Eva como aquilo que a Igreja define que a mulher é e Maria como um modelo daquilo que a mulher deveria ser.

É essencial constatar que as características de Maria a tornam um modelo inatingível para qualquer ser humano do gênero feminino: “O discurso de exaltação de Maria por contraste com Eva estabelece a cisão, não apenas entre ela e Eva, mas entre ela e todas as mulheres, representadas em Eva³⁷”. Para além de aproximarem as mulheres das características negativas de Eva, as imagens fixadas pela Igreja Católica afastam-nas definitivamente de Maria, e de todas as suas qualidades.

O entendimento da Teologia Católica acerca da mulher como descendente de Eva implica a utilização da figura desta (com tudo o que ela inclui) para falar

37 Idem.p. 38 .

acerca da mulher em geral. Que imagens estão ligadas à primeira mulher e são, depois, difundidas como comuns a todas as mulheres? Se a essência feminina é a da primeira mulher, fortemente ligada aos mitos da Criação e do Pecado Original, é importante refletir sobre algumas das interpretações e implicações possíveis do discurso bíblico relativamente a Eva. De fato, a segunda história da Criação e a história da queda fornecem as bases para dois dos principais argumentos da misoginia avançados e que aparecem de forma explícita numa passagem da Carta de S. Paulo a Timóteo: a mulher foi criada depois do homem e foi responsável pelo Pecado Original - “Adão foi formado primeiro e depois, Eva. Não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher é que, enganada, ocasionou a transgressão³⁸”.

A história da Criação aparece ao longo do Cristianismo como justificadora da submissão da mulher face ao homem. O Gênesis oferece duas versões da criação de Eva. Na primeira, homem e mulher são criados como iguais, a partir do pó. Porém, na segunda, Adão é criado em primeiro lugar e uma “auxiliar” surge a partir da sua costela. Será importante não esquecer a problemática à volta da possível contradição entre estas duas histórias. Rose Muraro procura uma explicação para esta aparente incoerência afirmando que os autores da Bíblia terão assumido que Deus criou homem e mulher iguais³⁹, porém, verificando que, na sociedade, não existiria tal igualdade, teriam optado por incluir a versão sexista do Gênesis.

É precisamente esta segunda história da Criação, em que o ser feminino é gerado a partir do masculino, que confere à mulher um caráter derivativo, imperfeito e uma tendência natural para pecar. Os inquisidores Kramer e Sprenger, em 1486, defendem esta perspectiva afirmando: “(...) Houve um defeito na formação

38 A partir dessa citação bíblica, colocarei as demais citações bíblicas no texto, indicando o livro e o respectivo capítulo e versículo. Ver: BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulinas. 1985. 1 Tim. 2: 13-14..

39 BIBLIA SAGRADA. Gênesis 1.

da primeira mulher, uma vez que ela nasceu de uma costela dobrada... a partir deste defeito ela é um animal imperfeito, ela engana sempre⁴⁰”.

A ordem da Criação, primeiro Adão e depois Eva, é central nos argumentos teológicos que legitimam uma construção social onde a mulher aparece sempre depois do homem e em função das suas necessidades: “O Senhor Deus disse: Não é conveniente que o homem esteja só; vou dar-lhe uma auxiliar semelhante a ele⁴¹”. Este versículo tornou-se, na Teologia Cristã, a prova necessária para a manutenção da hierarquia sexual nas famílias cristãs e nas instituições eclesásticas, refletindo-se nas Epístolas de S. Paulo (BÍBLIA SAGRADA. 1 Cor.11: 7-9 e 1 Tím. 2: 13). No primeiro texto (1 Cor.11: 7-9), a mulher afasta-se visível-mente da imagem e semelhança com Deus, saindo reforçada a idéia de que é um segundo ser, derivado do homem e concebido para ele: “O homem (...) é imagem e glória de Deus; a mulher, porém, é glória do homem. O homem não foi tirado da mulher, mas a mulher do homem; nem o homem foi criado para a mulher, mas a mulher para o homem”. Na 1ª Carta a Timóteo, na passagem referida, a hierarquia sexual assume contornos mais definidos ao nível das tarefas sociais e das relações de poder com base também na ordem da Criação: “Não permito à mulher que ensine. Convirá referir que não é de todo consensual que o ser a partir do qual foi criada a mulher fosse realmente do sexo masculino”.

No relato do Gênesis se observa o processo de culminação do pensamento abstrato a conferir o poder de criação à palavra, à capacidade de nomear, já que segundo a narração bíblica a palavra de Deus tem poder criador, pois disse Deus: “Faça-se a luz; e fez-se a luz”. (BÍBLIA SAGRADA. Gênesis. 1,3). Mas a simbolização do poder criador se manifesta sobre todo o ato de criação do homem: “então Javé modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas

40 GEORGOUDI, Stella. História das mulheres: a antiguidade. Porto: Afrontamento, 1998.p.35

41 Bíblia Sagrada. Gênesis. 2:18.

narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente” (BÍBLIA SAGRADA. Gênesis 2,7). O processo de criação continua com os animais do campo e as aves do céu: “E os levou perante o homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse” (BÍBLIA SAGRADA. Gênesis 2, 19). Por último, depois de criar Deus a mulher da costela de Adão, este procede e dá-lhe um nome, dizendo: “ Esta sim é osso de meus ossos, carne de minha carne. Ela será chamada mulher, porque foi tirada do homem”. (BÍBLIA SAGRADA. Gênesis, 2. 23)

Muitas outras críticas podem ser apontadas à idéia de “segundo sexo” na ordem da Criação. No entanto, talvez seja mais importante concluir que a hierarquia sexual instalada em muitas esferas da nossa sociedade, bem como as atitudes e práticas com ela relacionadas nos contextos eclesiais, são uma consequência direta dos códigos de conduta do Novo Testamento, os quais, por sua vez, usam a história da criação como fundamento teológico.

A própria utilidade da criação da mulher é interrogada por Santo Agostinho que sugere a hipótese de o ser feminino se destinar a fazer companhia ao homem caso ele se aborresse. Todavia, acaba por deixar de lado esta idéia já que, sendo o objetivo a mera conversa, outro homem seria mais adequado. A resposta que encontra tem que ver com a idéia de que a ordem da Criação implica a subordinação da mulher e que tal hierarquia é essencial para dois seres que têm de conviver: um tem necessariamente que dominar o outro. Há uma ordem natural que justifica a hierarquia. A idéia de uma ‘ordem natural’ entre os sexos é já, aliás, uma concepção aristotélica.

O segundo argumento teológico justificador da hierarquia sexual é, como já referimos, a culpa de Eva pelo Pecado Original. Difunde-se não só a idéia de que a mulher não reflete a imagem de Deus na mesma medida que o homem (é um produto derivado e criado depois), pois que terá perdido a sua imagem divina como resultado da queda. O argumento da ordem da Criação face à subordinação feminina é suplantado pelo da mulher como originadora do pecado.

Fundamental é, portanto, o fato de Eva ter sucumbido às tentações da serpente, comendo o fruto proibido e oferecendo-o a Adão. Os textos relativos ao pecado original permitiram, de várias formas, a justificação da subordinação feminina. Em primeiro lugar, foi Deus quem submeteu Eva à obediência ao marido, devido à queda original. Assim, a autoridade e o papel de dominação apenas podem ser exercidos pelo homem, sendo inacessíveis à mulher, que Deus tornou subserviente ao homem como castigo pela sua desobediência, por ter sido ela a abandonar a lei divina: “Procurarás com paixão a quem serás sujeita, o teu marido” (BÍBLIA SAGRADA. Gênesis 2: 16). A hierarquia homem / mulher e a grande diferença entre os dois concretizam-se quando Adão “atira” a culpa de ter comido do fruto proibido à sua mulher. De fato, a origem de uma visão distorcida da relação entre os dois é evidenciada a partir do castigo para uma abordagem mais aprofundada dos mecanismos de naturalização de estruturas de ordem masculina, histórica e socialmente construídas⁴².

Deste modo, a religião judaico-cristã, como a muçulmana, instaura importantes mitos para as mulheres: o tabu da virgindade e do silêncio, simbolizados na lei do véu imposta por religiões, dado que para o patriarcado é muito importante que determinadas partes do corpo feminino permaneçam tapadas, escondidas, particularmente os lábios, a boca e os órgãos sexuais, enquanto outras partes, como os olhos e os ouvidos, devem estar bem abertos para que neles possam penetrar os modelos de socialização, de gênero, elaborados pelo patriarcado.

Apesar de não ser o nosso objetivo desconstruir esta interpretação do Gênesis, mas apenas inventariar as interpretações que influenciam a construção das representações do feminino na Teologia Católica, não podemos deixar de problematizar essas últimas, apontando para o seu caráter arbitrário.

Vejam, então, como seria possível alterar todo o cenário mostrando que, nestas passagens da queda original, podemos ver uma manifestação da inteligên-

42 BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p.17.

cia feminina e da estupidez masculina. Em Gênesis (3: 1), a primeira referência vai para a serpente, que é descrita como “o mais astuto de todos os animais”. Ainda que admitíssemos que a mulher se deixa enganar, teríamos que considerar a astúcia do “enganador”. Por outro lado, repare-se no diálogo entre Eva e a serpente (BÍBLIA SAGRADA. Gênesis. 3: 1-6) e na estratégia desta última para enganar a mulher (donde se conclui que Eva não seria desprovida de inteligência, caso contrário, a abordagem por parte do animal seria bem mais simples). Por outro lado, Eva não é enganada. Aquilo que a serpente lhe diz é “abrir-se-ão os vossos olhos”, o que, de fato, acontece: “Então, abriram-se os olhos dos dois” (BÍBLIA SAGRADA. Gênesis. 3: 7). Acrescente-se ainda que a primeira mulher percebe que o fruto é “precioso para esclarecer a inteligência” (BÍBLIA SAGRADA. Gênesis. 3: 6) e esse é um dos fatores que a leva a cometer o pecado; dificilmente um ser “estúpido” se deteria neste tipo de considerações face a um fruto. Para concluir, repare-se, comparativamente, na atitude de Adão: não tece qualquer comentário, não é necessária qualquer estratégia para o levar a pecar, ele, simplesmente, come o fruto (“deu ela o fruto a seu marido, que estava junto dela, e ele também comeu” – BÍBLIA SAGRADA. Gênesis. 3: 6).

A ordem da Criação e a queda original funcionam, como vimos, de modo a fundar as bases de uma hierarquização sexual que se reflete de forma concreta nas relações sociais. Referindo-se a essa temática, mais especificamente à questão da imagem e semelhança com Deus e do Pecado Original, Julia Kristeva⁴³ defende que ela “contribuiu para uma visão da mulher como ser inferior e como tentadora, à semelhança de Eva, associada a uma biologia e estratificação social”.

Aristotélica, esta cosmovisão ‘empurrou’ as mulheres para o domínio do privado, do lar, e para os papéis sociais relacionados com ele, universo único onde seria possível manter o seu espírito e o seu corpo, ‘inferiores e pecamino-

43 KRISTEVA, Julia. CLEMENT, Catherine. **O feminino e o sagrado**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001, p. 49.

sos', resguardados da perdição (para si e para os outros)⁴⁴. Há, pois, um alargamento dos juízos relativos a Eva, no que diz respeito ao pecado e à imperfeição, a todas as mulheres.

As características e os comportamentos da primeira mulher são atribuídos a todo o gênero feminino, sendo Eva vista como o tipo representativo de todas as mulheres, a verdadeira essência feminina. Estas encarnam, portanto, a imagem de “filhas pecadoras de Eva”. Assim, as mulheres em geral são olhadas como seres pecaminosos e inferiores, tal como Eva: “Não sabes (mulher) que és Eva, tu também⁴⁵? Uma significativa parte das imagens do feminino difundidas ao longo do tempo derivam desta generalização de atitudes, traços e características de Eva a todo o sexo feminino e muitas delas têm precisamente a ver com o segundo argumento justificador da hierarquia sexual que analisamos: a culpa de Eva no Pecado Original, mais concretamente a sua associação ao Mal e ao demoníaco, nomeadamente por via do corpo feminino.

Traços arquétipos do feminino são encarnados por Eva (e por todas as mulheres) e enformam as atitudes morais face à sua mente e aparência. “Ela é retratada como dissimulada por detrás de uma falsa decoração, usando a sua beleza e adornos como formas de arrastar os homens para a desgraça⁴⁶”. Esta visão está bem expressa no discurso católico que apela à renúncia do corpo e do prazer corporal por parte da mulher e à aparência casta (“Quero que as mulheres se apresentem em trajes honestos, decentes e modestos. Que os seus enfeites não consistam em tranças, em jóias de ouro, nem em vestes luxuosas” - BÍBLIA SA-

44 ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do reino à igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. IN: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Orgs.). *História das mulheres: a antiguidade*. Porto: Afrontamento, 1998, p. 519..

45 Idem, p. 522.

46 MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica à obra o martelo das feiticeiras. In: KRAMER, Heinrich. **O martelo das feiticeiras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991, p. 5-17.

GRADA. 1 Tim. 2: 9). Caso contrário, não é apenas ela que peca contra o pudor, mas leva igualmente os outros (homens) a pecar.

Não há dúvida, de que essas diretivas da Igreja relativamente à aparência visual feminina e ao seu corpo derivam, em grande parte, da transformação que ocorre em consequência da desobediência de Eva e que reside na passagem de um estado paradisíaco de nudez sem vergonha para um de nudez consciente e pecaminosa. Por esta via, tornam-se evidentes as ligações entre pecado, corpo e mulher.

Esta aparece, então, como manipuladora da beleza, do adorno e do charme para enganar o homem. A mulher é vista como ameaça sedutora e, ao longo dos tempos, especialmente na Idade Média, acusada de união sexual com o demônio, representando um instrumento do Mal. Satanás é considerado o oponente da salvação humana e do Bem e a mulher é demonizada a partir da sua alegada ligação com ele por via da serpente e do pecado original. Através de Eva, o Pecado Original é sexualizado e diabolizado, ou seja, a tentação de comer o fruto proibido é interpretada como sedução e o corpo de Eva como um instrumento para levar a cabo desígnios malévolos. Isso acontece, essencialmente, a partir do final da Idade Média, época em que a figura do demônio exerce grande influência sobre o imaginário e o discurso católico, culminando no “caça às bruxas” dos séculos XV e XVI.

Como vimos, o Cristianismo tem dois tipos para representar o universo feminino, sendo que Maria assume um caráter antitético face a Eva. Enquanto todas as mulheres são identificadas com Eva e percebidas como suas filhas pecadoras por natureza, Maria eleva-se a um estatuto de perfeição inatingível para as restantes mulheres e é considerada o único exemplo do seu tipo. Porém, e como já referimos, a ligação entre estas duas figuras femininas é estreita no sentido de que Maria redime o Pecado Original de Eva, sendo como que uma “Nova Eva”. Com a sua obediência e fé, a mãe de Cristo trouxe a vida e a salvação ao

mundo, ao contrário da sua antepassada que supostamente teria trazido apenas morte e desgraça a toda a espécie humana.

Há como que uma tentativa de possibilitar à mulher uma espécie de saída para a sua condição de pecaminosa descendente de Eva. Esta possibilidade é, porém, dada através do fornecimento de um modelo ideal e idealizado. Devemos interrogar-nos sobre as conseqüências desta tipificação do feminino assentada em Maria, uma vez que as questões da dominação não deixam de estar presentes, quando se fala de um padrão a ser seguido.

Fechadas dentro do círculo das características marianas teríamos mulheres condenadas a uma condição de permanente luta entre a tentativa de aproximação aos ideais femininos da Igreja Católica (encarnados pela mãe de Jesus) e a impossibilidade de o conseguir totalmente, devido ao contraste evidente entre as características de Maria e a condição humana das mulheres em geral.

Talvez o mito de Maria seja um dos mais difundidos entre os religiosos. Mas o que prega esse mito? De que forma repercute no imaginário das meninas adolescentes? O mito de Maria fecha o ciclo iniciado com o pecado original, no qual Eva sugeriu a Adão a cometer o pecado, passando por todas as submissas mulheres bíblicas, até chegar na mãe pura, aquela que foi mãe sem cometer o pecado original; esse seria o exemplo de todas as mulheres.

A escritora Collete Dowling, em sua obra *Complexo de Cinderela*⁴⁷, diz que a sexualidade da mulher é tão castrada que ela precisa da desculpa do amor para sentir prazer com o outro. Não basta, portanto, para a mulher, o simples desejo. O prazer da mulher está intimamente relacionado a um sentimento inexplicável como o amor, esse sentimento traz uma profunda e decisiva influência religiosa.

A relevância destas duas características está bem presente no modo como os indivíduos nomeiam esta figura paradigmática: “Mãe de Jesus” e “Virgem Maria”. As questões da maternidade e da procriação assumem em Maria particular

47 DOWLING, Collete. **Complexo de Cinderela**. São Paulo: Melhoramentos. 1986, p. 96.

significado ao nível das conseqüências práticas para as próprias mulheres, nomeadamente no que diz respeito aos seus papéis no lar e na sociedade. Sabemos que a problemática da dominação masculina e da hierarquização sexual dificilmente pode ser perspectivada sem que consideremos o modo como as características biológicas femininas - neste caso, a capacidade de dar à luz - são mostradas enquanto essência da feminilidade e justificam, à partida, as construções sociais dos papéis de gênero. De fato, os traços anatômicos, corporais, contribuem para uma visão dicotômica dos dois sexos e facilitam a naturalização das distinções ao nível das tarefas e das posições sociais relativas de homens e mulheres.

O pensamento cristão medieval partilhava a teoria filosófica acerca da condição feminina. Tomás de Aquino⁴⁸, leitor de Aristóteles, partilhava com a teoria filosófica alguns pontos de vista sobre a condição feminina⁴⁹. Sua principal obra *A Summa theológica*, influenciará decisivamente toda a cultura europeia, antes e depois do Concílio de Trento⁵⁰, manifestando a opinião de que as mulheres são infelizes acidentes da natureza:

Deve dizer-se que, pela natureza particular, a mulher é algo de deficiente e ocasional. Pois a virtude ativa que reside no sêmen do varão, tende a

48 São Tomás de Aquino, (1225-1274), filósofo e teólogo italiano. Suas obras o transformaram na figura mais importante da filosofia escolástica e um dos teólogos mais notáveis do catolicismo. Em 1243, entrou para a ordem dos dominicanos e estudou com o filósofo escolástico alemão Alberto Magno. Influenciado pela filosofia de Santo Agostinho, Tomás de Aquino organizou o conhecimento de seu tempo, colocando-o a serviço da fé cristã. Em seu esforço para reconciliar a fé com o intelecto, criou uma síntese filosófica das obras e ensinamentos de Aristóteles, Santo Agostinho, Averroes, Avicena, Maimônides e Solomon ben Yehuda ibn Gabirol. É de Tomás de Aquino a afirmação de que as verdades da fé e as da experiência sensível são compatíveis e complementares.

49 Sobre a condição feminina em Santo Tomás de Aquino, ver: PESCH, Otto. **Tomás de Aquino**: limite y grandeza de uma teologia medieval. Barcelona: Herder, 1992.

50 O Concílio de Trento (1545) foi uma convocação do Papa Paulo III para estudar os problemas que afetavam a fé dos católicos, bem como as mudanças no contexto social, político, religioso e cultural da Europa.

produzir um efeito semelhante a si mesmo, de sexo masculino. Porém, se gerou uma mulher, isto aconteceu por causa da debilidade da virtude ativa, ou por alguma indisposição, ou ainda por alguma mudança extrínseca, como os ventos do sul, que são úmidos⁵¹.

Santo Tomás de Aquino não inova ao ensinar que a mulher foi criada mais imperfeita que o homem, mesmo em relação à sua alma, e que deve obedecer-lhe “porque naturalmente no homem abundam mais o discernimento e a razão”. Mas aos argumentos teológicos dele, vai aumentar o peso do discurso Aristotélico: “só o homem desempenha um papel positivo na geração, sendo a mulher apenas receptáculo. Não há verdadeiramente senão um único sexo, o masculino. A mulher é um macho deficiente”. Portanto, não é espantoso que, um ser débil, marcado pela *imbecillitas* de sua natureza, tenha cedido às seduções do tentador. Assim, ela deve permanecer sob tutela. De acordo com a sua inferioridade “natural” ela deve estar sujeita a tutela do sexo masculino. Santo Tomás explica com detalhe que os fundamentos dessa sujeição se destinam a proteger a própria mulher, justificando uma

(...) dupla sujeição. Uma servil, pela qual o superior usa do súdito, em sua utilidade, e essa sujeição foi introduzida depois do pecado. Outra é a sujeição econômica ou civil, pela qual o chefe usa dos súditos para o bem destes; e tal sujeição já existia antes do pecado. Pois faltaria o bem da ordem, na sociedade humana, se uns não fossem governados por outros mais sábios. E assim, por essa sujeição, é que a mulher é naturalmente dependente do homem; porque este tem naturalmente maior discricção racional. Nem fica excluída a desigualdade dos homens, pelo estado da inocência, como a seguir se dirá(...)⁵².

51 AQUINO, Thomas. **Summa theológica**. Trad. Alexandre Corrêa. 2 ed. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina (axias do Sul): UCS, 1980, Questão XCII – Artigo II. p. 823

52 AQUINO, Santo Tomás. **Summa theológica**. Questão XCII – Artigo II, p. 823. No original: Ad secundum. – Dicendum quod duplex est subjectio. Una ad suiipsius utilitatem; et

Antes do matrimônio, as mulheres estavam sob a *patria potestas* do seu pai; casadas, estarão debaixo do cuidado e do controle do marido: assim, as leis construídas assimilam o discurso religioso na Idade Média. Essa sujeição da mulher é decorrente também da sua impotência para se impor ao masculino: essa passividade a tornaram disponível e sujeito a todas as determinações alheias. Essa fraqueza está relacionada com a maior debilidade dos genes e do sêmen feminino⁵³. O que ensina S. Tomás é que a fisiologia do feminino é chamada como testemunho e fundamento dessa desqualificação:

Na sua natureza particular, a fêmea é um ser deficiente e falho. Porque a virtude activa, que está no sêmen do macho, tende a produzir um ser perfeito semelhante a si, do sexo masculino. Mas o facto de ser a fêmea a gerada provém da debilidade da virtude activa, ou de alguma indisposição da matéria; ou ainda, de alguma transmutação extrínseca, p. ex., dos ventos austrais, que são úmidos, como diz Aristóteles. Mas, por comparação com a natureza universal, a fêmea não é um ser falho, pois está destinada, por intenção da natureza, à obra da geração. Ora, a intenção da natureza universal depende de Deus, universal autor da mesma. Por isso na instituição desta produziu não só o macho mas também a fêmea⁵⁴.

talis subjectio introducta est post peccatum. Est autem alia subjectio oeconomica, vel civilis: secundum quam praesidens utitur subjectis ad eorum bonum; et ista subjectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subiectione naturaliter femina subjecta est viro: quia naturaliter in hominibus magis abundat discretio rationis. Nec inequalitas hominum excluditur per innocentiae statum, ut infra dicitur.

53 Esse discurso, como vimos na primeira parte, provém de Hipócrates na obra: A geração dos animais em que afirma serem os genes do homem mais fortes do que os da mulher.

54 No original: Dicendum quod, per respectum ad naturam particularem, feminina est aliquid deficiens et occasionatum. Quia virtus activa quae est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum masculinum sexum; sed quo femina generetur, hoc est propter virtutis activae debilitatem, vel propter aliquam transmutationem ab extrínseco, puta a ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in lib. IV De general animal (cap II) sed, per comparisonem ad naturam universalem, feminina non est aliquid occasionatum, sed est de intentione naturae, ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturae universalis dependet ex Deo qui est universalis auctor naturae. Et ideo, instituendo naturam, nom solum marem, sed etiam feminam

Esta é uma das razões, dentre outras, que levam a excluir as mulheres do poder sobre os laços familiares. Isso porque, a concepção de sexualidade que a moral católica defendia estava associada à fonte do pecado, sendo o matrimônio, então, a redenção, a contenção do feminino diante do pecado, reduzido à função de procriação. A sexualidade ganhava uma característica limitada exclusivamente para a procriação; caso contrário, se convertia em pecado de fornicção⁵⁵.

As características construídas pela moral cristã e atribuídas ao feminino são aquelas necessárias ao cuidado do lar, da família e do bom desempenho da maternidade, negando à mulher outras possibilidades e reforçando seu enclausuramento no espaço doméstico.

Os discursos dos primeiros apóstolos remontam à prática da maternidade, da domesticidade, como um prática coerente com a natureza feminina⁵⁶. Desde o apóstolo Paulo, as pregações e a percepção do cristianismo acerca das mulheres passaram a ganhar ‘status’ ainda mais inferior e limitado. Garantir a reprodução da espécie era, de alguma maneira, perpetuar o público cristão. A construção de normas de controle, alicerçadas ainda no Direito Romano, vai definir as mulheres como aptas à maternidade⁵⁷.

produxit. **Summa Theológica**. I, questão XCII – Artigo II p. 823.

55 Essa nova forma de controle sobre o corpo é dada por Santo Agostinho, dentro de uma nova moral sexual que irá determinar a limitação da sexualidade. Ver: KRISTEVA, Julia: CLÉMENT. Catherine. **O feminino e o sagrado**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001, p. 80

56 A tradição cria um modelo de maternidade -a mulher definida essencial e exclusivamente como mãe – o que veremos posteriormente no próximo aspecto.

57 Os primeiros cristãos se apossam de uma nova moral, submetendo-se a um processo de mudança no seu comportamento, tornando-a universal em sua aplicação e muito mais íntima em seus efeitos sobre a vida privada de seus seguidores. Essa nova moral vai se manifestar, principalmente, nas estruturas de casamento e da disciplina sexual ao longo dos séculos II e III, procura disciplinar a sexualidade, principalmente da mulher, tendo por objetivo exprimir a diferença que os separavam do mundo pagão. As pregações do apóstolo Paulo eram claras em relação aos casados: “espera-se dos parceiros casados que constituam um análogo em microcosmo da solidariedade simples de coração do grupo”. Essa moral disciplinadora

A incorporação, pelo cristianismo, da fórmula jurídica romana do casamento vai alicerçar ainda mais os laços do núcleo familiar calcado em papéis distintos⁵⁸. Os juízos do cristianismo sobre as mulheres, no início do seu processo de construção, defendem a subordinação feminina ao homem como a vocação do ser mulher.

O discurso da primeira cristandade vai fixar “lugares” e funções, hierarquizando as posturas femininas. É devido à sua impureza, devido ao ciclo menstrual, que a mulher, lentamente, passa a perder espaço no catolicismo. Esta redução vai reforçar o seu papel doméstico, afirmando o espaço do lar como o local de manifestação de seu papel dentro da moral religiosa.

Santo Agostinho⁵⁹ iniciou essa doutrina, que se converteu em dogma cristão. “Adão viu a Eva nua, e em justa retribuição, o homem – personificação da mente e do espírito, perdeu o controle sobre o seu corpo, e a carne começou a

do casamento e da sexualidade era invocada muitas vezes, das máximas dos filósofos: “um homem que se divorcia de sua esposa admite que não é capaz nem de governar uma mulher” (Plutarco) In: BROWN. Peter. **A antiguidade tardia**: história da vida privada - do império romano ao ano mil. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 37

58 O primeiro traço da menor dignidade do feminino, o que incapacitaria a mulher para as funções de mando, estava na subordinação às obrigações do casamento. O casamento era uma prerrogativa de que as mulheres não teriam os mesmos direitos dos homens. “As mulheres estão afastadas de todos os ofícios civis ou públicos; e por isso, não podem ser juízes, nem desempenhar magistraturas, nem advogar, nem dar fianças, nem de ser procuradoras” (D.50 Digesto – Corpus Juris Civile In: HESPANHA. Manoel Antonio. O estatuto jurídico na mulher na época da expansão. **Revista Oceanos**. Lisboa: Comissão Nacional para os Descobrimentos Portugueses. Abril/junho 2000, p. 10). Em suma, o Direito Civil Romano, adaptado mais tarde ao Direito Canônico, vai reduzir a mulher de sujeito particular a sujeito excluído do universo público.

59 Santo Agostinho de Hipona (354-430), padre e um dos eminentes doutores da Igreja Católica ocidental. Desenvolveu as doutrinas do pecado original, graça divina, soberania divina e predestinação. Os aspectos institucionais de suas doutrinas foram especialmente proveitosos para a Igreja Católica Apostólica Romana. Santo Agostinho sustenta que homens e mulheres foram salvos pela graça divina e defende o papel do livre-arbítrio em união com a graça.

pecar de luxúria contra o espírito”⁶⁰. A resposta sexual masculina de Adão, neste caso, acabou se convertendo no temor da sexualidade em geral, derivado de Eva. A Igreja e o clero passam então a descrever Eva como a causa da luxúria e o exemplo de personificação de tudo o que não podia ser controlado⁶¹. Os relatos percorreram a história da humanidade reforçando o argumento do primeiro ato de pecado feminino. São João Crisóstomo⁶² refletiu sobre esse argumento:

O que ocorre com as demais mulheres se foi um ato de Eva? Sim, na verdade são débeis e frívolas. Pois digo que não foi somente Eva que sofreu o engano, senão também toda mulher foi enganada. A palavra mulher não deve afiliar-se a uma, senão a todas as mulheres. Portanto, toda natureza feminina caiu no erro⁶³.

A defesa da degradação da imagem da mulher e, conseqüentemente sua subordinação ao homem-marido é apresentada como o primeiro propósito do

60 AGOSTINHO. Santo. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 52.

61 Ver: ALEXANDRE. Monique. Do anúncio do reino à igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Orgs.). **História das mulheres: a antiguidade**. v. 1. Lisboa: Edições Afrontamento, 1989, p. 523

62 Bispo de Constantinopla no século IV, marcado pelo conservadorismo nas suas pregações em relação a separação de homens e mulheres dentro da basílica cristã. In: BROWN. Peter. **Antiguidade tardia**. In: ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges; (Orgs.). História da vida privada: do império romano ao ano mil. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 265.

63 No original: Qué ocurre con las demás mujeres, se fue un acto de Eva? Sí, en verdad son débiles y frívolas...Pues aquí se nos dijo que no sólo Eva sufrió el engaño, sino que la <<mujer>> fue engañada. La palabra <<mujer>> no debe aplicarse a una sino a todas las mujeres. Por tanto, toda la naturaleza femenina ha caído en el error... IN: ANDERSON, S. Bonnie; ZINSER, Judith. **História de lãs mujeres: una história própria**. v. 1. Barcelona: Crítica. 3. ed, 2000, p. 103.

matrimônio⁶⁴. Santo Agostinho, em suas *Confissões*, assim reflete sobre o matrimônio e a luxúria:

Quem poderia refrear a minha miséria e fazer com que usasse bem da formosura transitória de cada objeto? Quem me fixaria um limite às suas delícias, de tal maneira que as ondas da minha idade se agitassem de encontro à praia do matrimônio - já que de outro modo não era possível a tranquilidade - e encontrasse o fim natural da geração de filhos, como prescreve a vossa lei, ó Senhor, que criais a descendência da nossa raça mortal e podeis suavizar, com mão bondosa, os espinhos desconhecidos do paraíso? A vossa onipotência está perto de nós, ainda quando erramos longe de vós⁶⁵.

O pensamento de Santo Agostinho caracteriza-se por um pessimismo sexual, interpretando o sexo como pecado e avaliando a vivência do prazer como mal moral.

Nos discursos dos moralistas do cristianismo podemos identificar uma forte representação sobre o feminino, ocasionando como resultado práticas de

64 Agostinho de Hipona vai criar uma nova concepção sobre a imagem do corpo. Nessa imagem, a paixão sexual, que até então era vista como um “calor” físico, difuso e indiferente que culmina nas relações sexuais, agora, passa a ser vista ao contrário, ou seja, volta-se para as zonas mais precisas do corpo, argumentando que os homens são tão profundamente passíveis de fraqueza moral sexual como as mulheres, levando todos em seu corpo insubmisso o sintoma fatal da queda de Adão e Eva. Qual seria a solução para Agostinho? Todo o ser humano, declara ele, possui alma espiritual assexuada e um corpo sexuado. No indivíduo masculino, o corpo reflete a alma, o que não é o caso da mulher. O homem é, portanto, plenamente imagem de Deus, mas não a mulher, que só o é por sua alma e cujo corpo constitui um obstáculo permanente ao exercício de sua razão. Inferior ao homem, a mulher deve então ser-lhe submissa. Esse aspecto seria mais tarde palco dos canonistas da Igreja obrigando as mulheres à ida aos confessionários para “relatar” o ato deliberado de uma sexualidade lascívia. Ver: BROWN, Peter. Antiquidade tardia. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges; (Orgs). **História da vida privada: do império romano ao ano mil.** Vol 1. São Paulo: Companhia das Letras. 1989, p.299.

65 SANTO AGOSTINHO. **Confissões.** São Paulo: Abril Cultural, 1996. p. 64.

significação. Segundo Barthes⁶⁶, os discursos expõem os processos de construção pelos quais a representação nos aparece idêntica à realidade, subvertendo assim o seu efeito de realidade. Colling, para exemplificar coloca:

Até muito recentemente, as mulheres freqüentadoras da Igreja Católica só podiam receber a comunhão se levassem o véu à cabeça. As solteiras, as virgens, um véu branco, as casadas o cinza, e as viúvas, o preto. Possivelmente elas ignorassem a história de tal costume. Da mesma maneira, só podiam receber a comunhão mulheres “decentemente” vestidas: nada de decotes, saia curta e ombros à mostra⁶⁷.

O comportamento feminino deveria ser sempre regulado pelas idéias de subordinação e sujeição ao homem. São Paulo sintetiza assim o devido comportamento das mulheres:

Aprenda a mulher em silêncio e com toda a submissão. Não permita que a mulher ensine ou domine o homem. Que se mantenha em silêncio. De fato, Adão foi criado primeiro, e depois Eva. E Adão não foi seduzido, mas a mulher foi-o para o pecado. Apenas se salvará pela geração de filhos, se permanecer na fé, caridade e santificação com sobriedade⁶⁸.

A prática de considerar a mulher como carne e, conseqüentemente, como pecado, facilitou ao cristianismo a incorporação de crenças e práticas relativas ao olhar sobre o corpo e a reprodução. Essas práticas, herdadas dos mitos bíblicos judaicos, acabaram por ir afirmando, paulatinamente, a construção de “verdades” sobre o corpo feminino, conforme podemos ver nas cartas de São Jerônimo:

66 BARTHES. Roland. O óbvio e o obtuso. Rio: Nova Fronteira. 1990. In: SILVA. Tomás Tadeu da.p. 78.

67 Ver: COLLING. Ana. **A construção da cidadania da mulher brasileira**: a questão da igualdade e da diferença. Porto Alegre: PUC/RS, 2000, p 50.

68 Carta de Paulo a Timóteo. I. 2, 9-15 In: BIBLIA SAGRADA. **Novo testamento**. São Paulo: Paulíneas.

“Não há nada tão sujo como uma mulher em seu período, quem a toca se torna impuro”⁶⁹.

A menstruação feminina⁷⁰ passa a ter um caráter de herança do pecado que chegou por Eva. Essas idéias degeneradas sobre o feminino exerceram uma influência quando os cristãos começaram a formalizar a organização da Igreja. Invoca-se o argumento da natureza inerente feminina ser “mais débil”, excluindo-se sua participação no acesso à graça divina devido à sua “impureza” cotidiana. Esse argumento excluiu as mulheres de todos os postos de responsabilidade e autoridade sobre a religião, e excluindo-as também do sacerdócio.

Essa sujeição das mulheres aos homens gera uma prática de interdições quanto ao acesso das mulheres a tudo quanto possa ser entendido como lugar de magistério ou de mando.

Não permitimos que as mulheres ensinem na Igreja, mas apenas que rezem e escutem os mestres. Com efeito, o nosso próprio Mestre, Jesus Cristo, quando nos enviou, a nós, os Doze, a instruir o povo e as nações, não enviou mulheres para a pregação, ainda que tivesse; porque estava conosco a mãe do Senhor e suas irmãs, a ainda Maria de Magdla e Maria, mãe de Tiago, e Marta e Maria, as irmãs de Lázaro, e Salomé e ainda outras. Se fosse necessário que as mulheres ensinassem, teria sido ele o primeiro a ordenar-lhes que instruissem o povo. Se a cabeça da mulher é o homem, não é justo que o resto do corpo comande a cabeça⁷¹.

O poder do discurso masculino, instituído da moral cristã, passa a reforçar as características do “ideal” feminino: mansa, tranqüila, dócil, sincera, calada, abdicada, não dada às conversas ligeiras, etc...

69 ANDERSON, Op. cit.p. 104.

70 Como no pensamento filosófico grego, a menstruação é vista como sinônimo de fragilidade e de doença..

71 Carta de Paulo aos Coríntios (1 Cor. 11.3). BIBLIA SAGRADA. Novo testamento. São Paulo: Paulineas, 1995.

A hierarquia sexual instalada em muitas esferas da nossa sociedade, bem como as atitudes e práticas com ela relacionadas nos contextos eclesiais, são uma conseqüência direta dos códigos de conduta contidas no Novo Testamento, os quais, por sua vez, usam o mito da criação como fundamento teológico.

A dominação masculina e a hierarquização sexual dificilmente pode ser perspectivada sem que consideremos o modo como as características biológicas femininas - neste caso, a capacidade de dar à luz - são mostradas enquanto essência da feminilidade e justificam as construções sociais dos papéis de gênero. De fato, os traços anatômicos, corporais, contribuem para uma visão dicotômica dos dois sexos e facilitam a naturalização das distinções ao nível das tarefas e das posições sociais relativas de homens e mulheres.

É aquilo que Bourdieu chama de “socialização do biológico” e “biologização do social”⁷². Por um lado, o mundo social constrói o corpo como realidade sexuada e como depositário dos princípios de visão e de divisão de ordem sexual, ou seja, é o social que constrói a própria diferença entre os sexos biológicos de maneira conforme a uma visão do mundo enraizada na relação arbitrária de dominação dos homens sobre as mulheres. Por outro, a diferença biológica entre os sexos (ou seja, o corpo masculino e o corpo feminino) e a diferença anatômica entre os órgãos sexuais (na qual se inclui a capacidade de procriação feminina) surgem como justificações naturais da diferença social construída, isto é, da distinção dicotômica entre gêneros.

A ordem masculina funciona, segundo Bourdieu, na medida em que “legítima uma relação de dominação inscrevendo-a na natureza biológica, que é ela mesma uma construção social naturalizada”⁷³. Estamos, portanto, perante uma relação de causalidade circular: o princípio de visão social constrói a diferença

72 BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

73 Idem, p.47.

anatômica; depois, esta diferença socialmente construída torna-se o fundamento e a justificação da aparência natural de uma visão social que a fundamenta. Assim, e na perspectiva de Bourdieu, a divisão entre os sexos parece (e aparece) situada dentro da ordem das coisas, dentro daquilo que é “normal” e “natural”, uma vez que se funda no que de mais essencial e imutável diferencia os dois sexos: o corpo.

Por isso o matrimônio passa a ser um espaço defendido pela Igreja como o local onde se viveria virtuosamente a sexualidade através de intenções puras e castas, voltadas para o dever conjugal. Através da figura ideal da mulher casada, a Igreja elabora papéis que disciplinam os corpos nos seus grupos familiares. A submissão do corpo será dada a partir do controle das idéias, criando assim uma nova política do corpo. A revelação deste poder passa a penetrar no imaginário feminino, que possui a porta de entrada através do corpo⁷⁴. Foucault observa que é somente a partir de um corpo que nasce a prática do controle, entendido como uma relação de sujeito e objeto, resultando num poder positivo: naquilo que constrói a disciplina⁷⁵.

A moral católica, que constituiu identidade e atribuições às mulheres vai dirigir seu discurso ao feminino através do conceito de custódia⁷⁶. Esse termo nasce como uma premissa e uma orientação que vai disciplinar o feminino em tudo aquilo que ele pode e deve ser feito para enquadrar as mulheres nas normas culturais, nos bons costumes, com a finalidade de salvar sua alma. Essa prática deveria ser feita desde a infância e acompanharia a mulher em todas as fases de sua vida.

74 Ver FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade**: a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 45.

75 FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000, p. 146-147.

76 CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele. **História das mulheres**: a Idade Média. Vol 2. Porto: Edições Afrontamento, 1999, p.120.

Custódia serve para indicar tudo aquilo que pode e deve ser feito para educar as mulheres nos bons costumes e salvar suas almas: reprimir, vigiar, encerrar, mas também proteger. Preservar, cuidar. As mulheres guardadas são amadas e protegidas com um bem inestimável, escondidas como um tesouro frágil e precioso, vigiadas como um perigo sempre iminente, encerradas como um mal de outro modo não evitável. Esta série complexa de intervenções, que vão da repressão mais rígida ao cuidado amoroso, deve ser praticada desde a infância e portanto acompanhar a mulher, seja ela leiga ou religiosa, em todas as fases de sua vida⁷⁷.

A mulher deveria ser “guardada” pelos homens, perdendo completamente sua alteridade, sua identidade, em função do outro. Um outro muito particular: o masculino. “Deveis saber que a cabeça de cada homem é Cristo e a cabeça de cada mulher é o homem e a cabeça de Cristo é Deus”. (BÍBLIA SAGRADA.1 Cor. 11.3). Esse “ser” que deveria ser guardado pelos homens faz parte dessa corrente misógina cristã pronta a defender a malignidade inata das mulheres⁷⁸. Suas qualidades impuras, sua irracionalidade, sua identificação com Eva, deveria ser cuidadosamente vigiada, mediante o controle de seus costumes e de um rigoroso confinamento ao mundo doméstico. Era isso que se predicava sob a regra do pudor e honestidade das mulheres.

A moralidade cristã legítima com isso, os papéis e reconhece a submissão das mulheres ao homem como uma ordem natural, perversa, imutável. A mulher, um presente divino ao homem, surge então de uma parte, como ajuda ao homem na geração.

⁷⁷ Idem, p. 121.

⁷⁸ O pensamento misógino é expresso de uma maneira radical na obra *Malleus Maleficarum* datada de 1486, que trata da mulher como uma categoria diabólica, filha de Satã, no geral o conceito de pecado está associado ao feminino. O conceito, a expressão do signo *Femina viria de Fé* (natureza fraca) e *minus* (conserva menos a fé) In: DELUMEAU, Jean. **A história do medo no ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Cia das Letras, 2002, p.327.

Reconhecem a submissão da mulher ao homem como um dos momentos da divisão hierárquica que regula as relações entre Deus, Cristo e a humanidade, encontrando ainda a origem e o fundamento divino daquela submissão na cena primária da criação de Adão e Eva e no seu destino antes e depois da queda. Do relato bíblico, os comentadores retiram a convicção de que a mulher foi criada numa subordinação relativamente ao homem. O corpo do homem criado em primeiro lugar aparece de fato superior ao corpo da mulher, este criado num segundo momento a partir do corpo do homem⁷⁹.

Toda essa construção dirigida à mulher, a modéstia, o gesto, o uso curto da palavra, o limitado acesso à cultura e ao trabalho, tem como consequência a diminuição da participação feminina no espaço público, externo, e a valorização da redução dela do espaço privado, interno. Se, por um lado, ela é afastada da vida pública, da comunidade, reduzida ao núcleo familiar ou nos mosteiros, por outro lado ela é separada de seu corpo e limitada ao seu subjetivo, ao cultivo apenas de sua alma.

A custódia então seria uma forma de disciplinamento dos corpos em função de representações que os escritos sagrados reforçam como uma ferramenta de salvação e libertação da natureza feminina; inata, pelo pecado dos primeiros homens.

Um outro aspecto vinculado ao controle da moral católica é a questão da palavra feminina. Se não bastasse a questão da disciplina sobre o corpo, temos também agora a palavra. Uma das “tendências” do feminino, identificadas nos textos de Aristóteles pelos clérigos medievais, é a tendência “natural” das mulheres falarem de modo indevido, causada pela débil racionalidade: por não possuírem freios nas palavras, falam de tudo, coisas estúpidas levadas a uma passionalidade que não conseguem vencer⁸⁰.

79 CASAGRANDE, Op. cit. p. 123

80 CASAGRANDE, Op. cit. p. 135.

Atrás das paredes do lar, dependentes e submissas ao homem, proibidas de falar, criadas através de um discurso que lhes diz possuírem um corpo frágil, cuja vista poderia gerar a luxúria, o pecado carnal, identificada por serem inertes naturalmente à cultura, as mulheres ficam fora do conhecimento, das universidades, do saber.

A construção do conhecimento, as regras ditadas pelos homens, que são pensantes no mundo simbólico, servem para marcar a diferença social, a hierarquia social dos sexos. Com base nestes sistemas simbólicos foram definidas a “natureza” da mulher e suas aptidões, determinantes em última instância, de sua posição cultural, social, psicológica, fazendo com que ela interiorize incumbências, discursos, incapacidades, proibições ligadas ao seu status inferior⁸¹.

As mulheres acabam absorvendo as normas culturais do masculino machista, patriarcal, para poderem então exercer a palavra. Serão delas essas palavras? Ou será um discurso feminino “colonizado” pelo masculino? Desde modo, os temas da intelectualidade, do racional, do lógico, do político, do público, passam a ser representadas como antifemininos. Daí então que, na modernidade, os espaços do cotidiano feminino serão marcados pela ausência da cidadania, naturalizados pelo espaço doméstico e a prática materna.

O papel social da mulher identificar-se-á com a maternidade, o que a remete imediatamente para o domínio do lar e do privado. Não analisaremos em profundidade as conseqüências dessa identificação ao nível do trabalho profissional, mas é importante realçar que a redução da mulher à função de mãe a “impede” de dedicar-se a uma outra atividade, já que nenhuma função adquire, segundo a Igreja, maior importância do que a de cuidar dos filhos. Por outro lado, perpetua-se um discurso que, mais do que desvalorizar o trabalho fora do lar, o

81 Ver: DEIS, Siqueira; CAPPELIM. Paola. Relações de trabalho, relações de poder. Brasília: UNB, 1997, p. 25

condena, uma vez que, além de prejudicial à vocação fundamental da mulher, ele não está de acordo com a sua natureza física e psicológica⁸².

A mulher aparece, então, como eixo central da família e contribui para a sociedade permanecendo no domínio do privado, em oposição ao homem que se situa na esfera pública, como veremos a seguir.

⁸² Talvez esteja nesse ponto, o imaginário presente da desvalorização do trabalho da mulher na atualidade.



Capítulo 3

A CONFLUÊNCIA DOS SABERES: AS REPRESENTAÇÕES E OS ESPAÇOS SOCIAIS DAS MULHERES

A maternidade e a domesticidade

Pensar e aprofundar a questão dos lugares e funções, que se constroem pelo casamento e reforça o lar e a maternidade - como papéis historicamente construídos e legitimados pela moral cristã – é o objetivo desse momento.

A moralidade cristã e o discurso da Igreja obrigam e limitam a mulher a ser para e através dos outros, negando-lhe a possibilidade de ser ela mesma. Ela é, portanto, confinada nesse mundo privado com marcas muito profundas, caracterizadas pela emotividade, sentimentalização, considerando-se socialmente como subalterna, haja vista que a possibilidade da criação, da geração do conhecimento potencializada pelo mundo público está ausente.

Esses papéis, oriundos de representações, contidas ao longo do tempo, foram determinados pelo olhar masculino, e, conseqüentemente, as representações sociais e sua relação com o poder, contribuíram para produzir a alteridade e a identidade feminina.

Esse espaço de “naturalização” do privado, do doméstico, confinou a mulher no lar, outorgou a ela uma nova forma de poder, não sobre o público, o econômico, mas sobre “o simbólico” do reprodutivo, dos filhos. Tornou-se, através do espaço da maternidade, conferido pelo discurso moral católico, alheia à

criação de seus próprios atos e sentimentos. Esse poder, apesar de ser simbólico, não foi menos opressivo¹.

O papel da maternidade, criada para suprimir o pecado original da primeira mulher, elevou-a à condição de ‘rainha’ do lar, dando-lhe uma autoridade simbólica sobre sua família. Esta representação, passa, então, a afirmar e legitimar um poder ainda maior para o homem, que passa a controlar tudo, pois transforma o espaço doméstico um local de neutralidade das “tentações”, libertando a mulher de seu lado “demoníaco” .

Estes modelos aplicados e pensado às mulheres reforçaram os discursos do clero. A maternidade, o papel de mãe e o casamento irão ser os alicerces deste modelo social criado pelos clérigos, que passaram no tempo a constituir os elementos mais duradouros desse sistema. A definição da natureza sacramental do matrimônio vai concluir um debate teológico longo e profundo, como também vai levar ao triunfo o modelo da moral cristã, principalmente a partir do pensamento moderno.

A construção desse discurso “natural” do papel feminino, bem como o de sua identidade moldada pelo discurso moral católico, irá trabalhar produtivamente, gerando práticas culturais e garantindo a perpetuação feminina sobre o lar, mediante a produção de uma subjetividade de ser para os outros. O marido torna-se, por definição, a presença mais importante no universo feminino. Ele não só representa a autoridade moral constituída, como também em torno dele é que giram todas as representações possíveis produzidas pela cultura à mulher².

Esse controle, exercido graças à totalidade garantida por um “olhar imperial”, é traduzido novamente pela herança da natureza feminina, remontando-se

1 Ver: BOURDIEU. **O poder simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000, p. 78

2 CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele. (Orgs.). **História das mulheres**, v. II, p. 149.

à Eva pecadora, que vai ceder, com o passar do tempo, o seu lugar à santificada Maria, que gera o Salvador, transformando-se em um ser doce, sensato, maternal, esperando o perdão.

Badinter³ assinala que a afirmação dessa identidade, que não é sua, tornou o espaço doméstico, concretizado pelo casamento, o local criado por Deus para a felicidade, o amor, gerando neste clima a procriação. A maternidade passa, então, a povoar o imaginário feminino, e faz com que a mulher busque-a como um refúgio.

Esses espaços, que deveriam agora relativizar as preocupações da Igreja, acabaram por gerar outras preocupações. Isto porque a mãe, que passa a gerar os filhos, será aquela que fundamentará a construção do Estado. Assim, o olhar sobre o feminino passa então a ser mais controlado, cuidado, isto porque ela possui em suas mãos o “poder” de educar as novas gerações.

É que as mulheres, desde a Antiguidade até o tempo presente, geraram toda a população do universo. Esta ocupação lhes tomou muito tempo e força. Também as colocou em sujeição ao homem, e incidentalmente – se é que isto é relevante – inculcou-lhes as qualidades mais amáveis e admiráveis da raça humana⁴.

Passam então a ser delimitadas novas funções especificamente femininas em relação às crianças, a fim de gerar um “consenso” biológico e um “caráter inato” a assumir um significado social. A demarcação desse espaço do “materno” como algo “inato” à natureza feminina e, conseqüentemente, a devoção das mães aos filhos através dos conselhos, da educação, torna-se espaço de novas idéias, que delimitarão e criarão novas funções à mulher: a educação.

3 BADINTER, Elizabeth. **Um amor conquistado**: mito do amor materno. Trad. Maria Luisa Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987, p. 175.

4 WOOLF, Virginia. **O status intelectual da mulher**. Trad. Patrícia Freitas Camargo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p.35.

A maternidade passará, a partir de então, a possuir um caráter mais amplo, além do servir, cuidar e nutrir, que é a tarefa de educá-los. O poder do discurso sobre o “sublime” papel do feminino em criar a criança do amanhã vai dar a ela um *status* especial de criar a sociedade do amanhã, do educar o homem do amanhã. Seria então esse o momento de libertação da mulher através do papel pedagógico desenvolvido para os filhos?

Essa resposta terá uma dupla implicação. Se, por um lado, o patriarcado dá a mulher um tipo de poder que não gera visibilidade e *status* social, mas onde vão gerar a resistência e a criação de consciência sobre o seu papel, por outro, por ter desenvolvido esse papel, a mulher vai conviver com uma das mais fortes pressões da sua existência – manter-se ligada ao espaço do lar.

O papel da mãe passa, então, a ser determinante para a atuação boa ou má de seu fruto. E essa função passa a ser avaliada pelos poderes constituídos do olhar do patriarcado⁵. O resultado da ação boa ou má recairia sobre o corpo e a mente da mãe. Esses contextos normativos das mulheres foram formados, como falamos anteriormente, por modelos, olhares, práticas discursiva, ideológicas do patriarcado e do marianismo da Igreja Católica. Esse modelo de marianismo, com ênfase na maternidade, acabou também por excluir a mulher da política⁶.

A maternidade pública ou social lhe traz algo extra, que o papel de mãe no mundo privado – cúmplice da subordinação feminina – não dá: estimula um

5 O patriarcado não diz respeito ao mundo público ou, pelo menos não tem para ele nenhuma relevância. As relações patriarcais, suas hierarquias, sua estrutura de poder contaminam toda a sociedade, o direito patriarcal perpassa não apenas a sociedade civil, mas impregna no estado. É uma ideologia que tornou natural a dominação-exploração, através do direito patriarcal às mulheres. Ver: SAFFIOTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Editora fundação Perseu Abramo, 2004, p. 56; Sobre o conceito ver também: PATEMAN, Carole. **O contrato sexual**. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

6 A maternidade e não a cidadania era o referencial para a participação política das mulheres nos primeiros movimentos feministas da história. Ver SCOTT, Joan. **Cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002, p. 71.

processo de auto-realização, satisfazendo suas próprias necessidades de mulher levando-a à participação da cidadania. Vemos que as primeiras mulheres inseridas na ação coletiva⁷ tentam conciliar os seus desejos de cidadania com o afeto e o cuidado à família. Um elemento crucial nesse desenvolvimento de auto-realização é o “cuidado de si” e do outro⁸.

O estudo de Chodorow⁹ focaliza uma característica biológica comum às mulheres: a maternidade, com efeitos sociais homogêneos e invariáveis numa grande extensão da história. Ela procura mostrar como as formas sociais de construção do cuidado infantil, sob responsabilidades das mãos biológicas, reproduzem a si mesmas, formando mulheres que maternam e homens que não maternam.

Mas o fato de atribuir o mesmo significado à maternidade, ao cuidado infantil e aos processos de desenvolvimento mediante um grande leque de culturas, repousa uma generalização indevida do significado e da importância atribuídos aos corpos masculino e feminino. A tendência de pensar a identidade sexual como dada, natural, através da cultura, continua muito poderosa, pois está assentada em pressupostos de nossa cultura ocidental.

Nas palavras de Carla Casagrande¹⁰, as mulheres foram, antes de mais nada, “corpos consignados à Igreja e à família: virgens não maculadas completamente dedicadas à vida da alma, mulheres fecundas que garantem a continuidade do núcleo familiar, viúvas capazes de esquecerem as exigências causais para viverem a vida do espírito”.

7 Refiro-me à participação das mulheres trabalhadoras rurais no movimento

8 Ver: Dowling, Colette. *Complexo de Cinderela*. 44 ed. Trad. Amarylis Miazzi. São Paulo: Melhoramentos, 1986, p.79.

9 CHODOROW, Nancy. *Estrutura familiar e personalidade feminina*. In: ROSALDO, M.Z.; LAMPHERE (Orgs.). **A mulher, a cultura e a sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 58.

10 Ver: THOMASSET, Claude. *Da natureza feminina: as normas de controlo*. In: DUBY, George e PERROT, Michelle. **História das mulheres: a Idade Média**. v. Porto: Afrontamento, 1989, p. 116.

O afastamento das mulheres da vida pública livra o homem de possíveis concorrentes. O seu confinamento no lar soluciona o cumprimento de tarefas domésticas. A casa passa a ser o espaço de fato da mulher. Em cada momento da história, construídos em tempos e lugares diferentes, por homens diversos, é possível identificarmos essa lógica comum. A cada discurso destinado às mulheres o elemento comum que se aponta e passa a se tornar um imperativo categórico é a sedução do espaço externo e a valorização do interno. Desta forma, a mulher é afastada da vida pública e externa da comunidade e recolocada no espaço privado e interno das casas. Para a mulher que se mantém no espaço da casa, sua vida passa a ser o cumprimento de tarefas e compromissos que possam construir a vida privada com as exigências externas e exteriores da sociedade e da casa com as idéias de reclusão doméstica e de hegemonia do espírito sobre o corpo.

A construção de um espaço interno, fechado, vigiado, no qual se coloca a mulher, em contraposição a um espaço aberto, externo, no qual o homem se coloca livremente, estabelece um conflito entre as duas atividades econômicas fundamentais: a produção, tarefa do homem, e a conservação, tipicamente feminina. A unidade marido e mulher é também complementariedade econômica na qual cada um dos dois desenvolve uma natural função tendo em vista ao bem comum. O espaço do lar, da casa, se apresenta como o espaço da atividade feminina, um espaço onde um trabalho é desenvolvido diretamente: a dona de casa fia, tece, trata e limpa a casa, ocupa-se dos animais domésticos, assume os deveres da hospitalidade, do acolhimento, dos “amigos” do marido, o zelo dos filhos, etc.

Mas os afazeres do espaço da casa não são para a mulher uma “atividade” que ela possa desenvolver com autonomia. A fundamentação aristotélica que especifica o trabalho feminino e que se tornou o referencial para todo o período repete que, no interior das paredes domésticas, o marido continua a ser o senhor, responsável pelas pessoas e proprietário dos bens.

Excluída da possibilidade de estabelecer contratos e de movimentar o dinheiro do marido, as funções femininas são reduzidas apenas à criação do ne-

cessário à subsistência do núcleo familiar. A casa não será apenas o espaço onde ela desenvolve seu trabalho, mas será também o espaço moral.

O espaço altamente simbólico, (...) estar em casa para a mulher casada como para a mulher virgem, quer dizer estar ao abrigo dos perigos, mas também manifestar aquelas virtudes mais aptas para tranquilizar o marido: fidelidade, continência, vergonha. Ao mesmo tempo para a mulher casada a casa é também um espaço a custodiar; a esposa incapaz de gerir e necessitada de custódia e de orientação moral do marido torna-se quase contraditoriamente, a responsável pelo comportamento de toda a família¹¹.

Mesmo reduzida ao espaço privado do lar, a mulher era dependente do poder do marido. O poder absoluto do marido, defendido pelas autoridades eclesiásticas, constituiu o ideal da sociedade masculina, assim legitimada pelo próprio casamento. Essas representações do poder do marido na esfera doméstica determinavam os limites repressivos externos no interior dos quais se modelava a vida cotidiana das mulheres e se dominavam os conflitos surgidos dentro e fora do casamento.

A sociedade no início da modernidade, vivia sob as premissas de controle social e da delimitação dos espaços no núcleo doméstico. A mulher ensina às suas filhas as premissas básicas e os dogmas da fé cristã.

Com igual complacência as mulheres aceitavam as crenças e os ritos que conferiam certos vícios à vida e proporcionavam consolo e esperança. Desde os primeiros livros de penitência, as mulheres cristãs aceitavam a idéia do pecado, da transgressão humana e dos meios que a Igreja oferecia para restaurar a graça e bênção divinas.

11 VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele. **História das mulheres**: a Idade Média. v 2. Porto: Afrontamento, p. 170.

As mulheres preservaram-se fiéis a fé e ao espaço a elas destinado desde muito tempo. No final do século XIX, as mulheres camponesas iam à Igreja e tomavam parte do ritual porque o cristianismo parecia conceder um valor, um significado espiritual às penalidades e condições de sua vida.

Bonnie Anderson, e Judith Zinsser observam em um texto de orações de 1946, recordam que as obrigações da esposa, quando se confessava, devia examinar as premissas ditadas pela Igreja e a sociedade: “1- Estimar su esposo; 2- Respetarlo como tú director; 3- Obedecerle como un superior; 4- responderle con humildad; 5- ayudarte com diligência¹²”.

Em algumas sociedades como a da mulher camponesa não se tolerava à mulher o desvio desse ideal de comportamento que, caso acontecesse, se outorgava ao marido o dever de castigá-la. Através dos séculos, a maioria das mulheres camponesa aceitou as circunstâncias, as atitudes e as necessidades de sobrevivência. Sem dúvida, no reduto do doméstico, do lar, as mulheres camponesas europeias trataram de adaptar-se e acomodar, conferindo-lhes um sentido de valor e finalidade, apesar de sua relação subordinada ao homem: “O casamento como mecanismo de ordenamento social, e a família, como palco para uma revolução silenciosa de comportamento, fechavam-se em torno da mulher, impondo-lhe apenas e lentamente o papel de mãe devotada e recolhida¹³”.

O poder patriarcal e a delimitação dos papéis das mulheres no espaço privado doméstico na modernidade não será diferente. Em toda a Europa, a autoridade política, via-se legitimada pelo poder patriarcal, pela conjunção política e teológica do “pai da família”, o “pai da pátria” e de “Deus-pai¹⁴”.

A autoridade doméstica se convertera em um modelo de todas as relações de domínio. A autoridade tanto profana como espiritual era patriarcal. E, nesse

12 ANDERSON, Bonnie. ZINSSER, Judith. **Mujeres campesinas: sosteniendo a las generaciones historia de las mujeres**: una história própria. v. I. Instituto de Investigaciones Feministas. Crítica: Madrid, 2000, p.174.

13 DEL PRIORE, Mary. **Ao sul do corpo**, p. 133.

14 Ver: BOCK, Gisela. **La mujer en la história da Europa**. Barcelona: Crítica, 2000, p. 41.

contexto de criação do estado moderno, a jurisdição sobre o matrimônio foi passando paulatinamente da Igreja ao Estado, do poder local ao central. A crítica a esse poder que se institui, caracterizado pelo estado centralizador, será dado pelo iluminismo¹⁵.

As representações sociais na modernidade

O discurso da modernidade vai se dirigir a todos os homens, mantendo-se uma dimensão do universal. Mas quem teria o direito ao universal? Essa preocupação do universal está, por exemplo, na base da filosofia prática de Kant:

É a humanidade inteira que deve ser tratada na minha própria pessoa como na pessoa do outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca simplesmente como um meio. A razão que fundamenta o respeito devido a todos por cada um e a cada um por todos reside neste facto à razão: todo o ser humano é um ser livre, ou, o que é o mesmo, um ser autônomo, e no seu acto ético não pode estar sujeito a uma vontade estranha¹⁶.

Rousseau¹⁷ afirmava que não é tanto o entendimento que distingue espe-

15 O iluminismo apresenta-se como um discurso filosófico que elimina as diferenças de raça e de sexo; no entanto, é um discurso finamente elaborado pelos homens e que acaba por justificar a inferioridade da mulher.

16 Ver: KANT, Emmanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, p. 69 .

17 Rousseau, Jean-Jacques (1712-1778), filósofo francês, nascido em Genebra. Destacou-se como teórico político e social, músico, botânico e importante escritor do Século das Luzes. O espírito e as idéias de sua obra estão a meio caminho da Iluminismo do século XVIII — com sua defesa apaixonada da razão e direitos individuais — e do romantismo de princípios do século XIX que propugnava a experiência subjetiva. Rousseau, no livro V de Emílio, sustenta que toda a educação das mulheres deve estar limitada a seus deveres para com os homens, “agrada-lhes, sê-lhes útil, fazer-se amar e honrar por eles”(…)”Aconselhar, consolar, fazer-lhe a vida agradável e doce” Criar-lhes os filhos e cuidá-lhes quando idosos. Mas Rousseau é estudado como um grande pedagogo, o pedagogo da autonomia, do deixar livremente às crianças desenvolver sua personalidade. No entanto, esse modelo de desenvolvimento da personali-

cificamente o homem do animal, mas sua qualidade de agente livre. Entretanto o universal é habitado, na modernidade, por uma contradição interna. Supõe-se que é válido para todos, mas de fato, representa o privilégio de alguns. O século das luzes admite que as mulheres constituem a metade do gênero humano; porém, os preconceitos permanecem e continuar-se-á a defini-la pela sua condição de esposa e mãe. Rousseau na sua obra “*O discurso sobre a origem e a desigualdade dos homens*”, questiona: “Como poderia eu esquecer essa preciosa metade da república que faz a felicidade da outra metade, e cuja doçura e sabedoria nela mantêm a paz e os bons costumes?”¹⁸

Esta expressão da *metade do gênero humano* passa a ser criticado por Condorcet¹⁹, quando afirma que não deve ser entendido um sentido quantitativo; pois, na época, as interrogações sobre o problema do saber, da razão feminina, são maiores que os homens. O termo metade deve ser entendido num sentido funcional; a mulher coopera na reprodução da espécie, é esposa e mãe destinada ao espaço privado, e ainda possui um estatuto na família e na sociedade.

Aqui reside um sofisma. A metade do discurso rousseauiano, não parece fazer parte da outra metade. Parece que a metade feminina existe em função da outra parte: a masculina. Rousseau argumentará que a parte feminina não pode ter a pretensão de valor tanto quanto a outra.

de em liberdade era para “Emílio”, que representa o modelo masculino. Para Sofia, que é o modelo feminino, Rousseau propõe praticamente o contrário: defende que não há que deixar que se desenvolva livremente, tem de aprender a submissão, aprender a viver para outros, a fingir e a manter as aparências. Isso, em primeiro momento, surpreende em um pensador da ilustração. O Contrato Social de Rousseau parece ignorar o lugar das mulheres numa futura república. Para Rousseau, a razão das mulheres não pareceria lógica. Para faltar-lhes o controle, atributo do homem moderno, sua razão era considerada fraca, frágil sem parâmetros, o que a torna obrigatoriamente à dependência da razão masculina.

18 ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p.89

19 Ver: Deputado girondino na assembléia constituinte da revolução francesa que passa a defender os direitos femininos na futura república Francesa. In: BADINTER, Elizabeth. **Palavras de homens**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1991.

É do ponto de vista do homem filósofico que se instituiu um duplo discurso do homem sobre o homem e do homem sobre a mulher. Assim se estabelece para as duas metades desiguais de gênero humano uma dupla maneira de dizer, de descrever e de definir. O sujeito deve dizer é, evidentemente o homem, que pode também se tornar por objeto sem abandonar a sua qualidade de sujeito. A mulher não é senão um objeto do discurso que a situa no interior dele próprio, mantendo-lhe um estatuto de exterioridade²⁰.

Os papéis, os imaginários, que demarcavam o espaço doméstico e da maternidade no universo feminino, passa a ser visto como um negócio em que, uma vez estabelecido o contrato de casamento, o desejo de uma das partes prevalece.

O casamento na modernidade, então, difere das demais relações contratuais porque participam de seu contrato um “indivíduo” e um subordinado natural, e não dois “indivíduos”. A questão da individualidade nas relações familiares e a questão dos papéis do homem e da mulher na modernidade são encaradas nesse período, por um contrato que define através de atos o que o indivíduo pode fazer ou não²¹. Na sociedade moderna, a criação dos espaços políticos é vista como uma ação masculina de nascimento, reforçando, por sua vez, nas mulheres suas aptidões do mundo doméstico.

A legitimidade do papel da mulher como reprodutora do núcleo familiar e da manutenção da família passa a ser entendida, pelo direito patriarcal, como

20 CASNABET, Michele. A mulher no pensamento filosófico do século XVIII. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele. **História das mulheres**: a idade média. v. II. Porto: Afrontamento, 1989.

21 Em Rousseau, no Contrato Social, o indivíduo não é proprietário, mas o homem, cuja individualidade depende da manutenção das relações livres com outros homens. Se o indivíduo separar suas aptidões (trabalho ou força de trabalho) de si próprio, alienando-se através de um contrato, ele efetua uma mudança qualitativa de sua relação com os outros; a liberdade é transformada em dominação e sujeição. A escravidão é, assim, o paradigma do que a liberdade não é, em vez de exemplificar o que ela é. Conclui-se, portanto, que, para Rousseau, qualquer relação que se assemelhe à escravidão é ilegítima, e nenhum contrato que crie uma relação de subordinação é válida – exceto o contrato sexual.

uma das expressões fundadas na natureza. Quando o poder paterno é tomado como paradigma da sujeição natural, questionamentos sobre a designação dos papéis e das relações conjugais e sexuais como naturais são facilmente desconsideradas.

Todas as diferenças estão sintetizadas nas características “naturais” do nascimento. Desde a construção judaico-cristã e filosófica sobre o corpo da mulher, o nascimento biológico expressa um símbolo, uma representação de tudo aquilo que torna a mulher um ser incapaz de entrar na sociedade, no espaço público, e de se transformar em um indivíduo civil, ou seja, numa cidadã. As mulheres estão privadas tanto de força quanto de capacidade num sentido geral; mas, de acordo com os teóricos da modernidade, elas são por natureza deficientes quanto à capacidade especificamente política, do espaço público, de criar e manter atos e ações políticas²².

O lar e a família passam a ser o “império” da mulher e ela “reina” ao se “deixar comandar no que ela quer fazer”. Mas, se a mulher não quer fazer o que é necessário para manter a autoridade conjugal de seu marido, então a sociedade civil está em perigo. O “reinado” dela consiste em sua capacidade de “reconhecer a voz do chefe da casa”; se houver falha, a desordem levará ao “infortúnio”, ao escandalo é a desonra. Todas as pessoas, comenta Rousseau, “perecem por causa da desordem das mulheres²³”. Qual o motivo de todo esse discurso de negação do espaço público ao feminino? Será preciso voltar à questão complexa, talvez contraditória, da natureza da mulher, segundo Rousseau.

É seguro que, no *Emílio*, Rousseau fala como homem para homens a respeito da mulher. “Começemos, pois, por examinar as conformidades e as dife-

22 Para John Locke, existe uma base natural para o sujeição da mulher. Em Locke o marido, como Adão, tem que ter exercido o direito conjugal sobre a mulher, antes de se tornar um pai. O direito político ou governo originário não era, assim, paterno, mas conjugal. Locke não sente a necessidade de mencionar a esposa, quando seu marido se tornou o monarca da família. Ver: LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Rio de Janeiro: Nova cultural, p. 47.

23 ROUSSEAU, Jean Jacques. **O Emílio ou da educação**, cap. V., p. 491.

renças entre seu sexo e o nosso²⁴). Afirmar, no começo do livro V. Nesse início da obra também está dito: “Em tudo o que não diz respeito ao sexo, a mulher é homem²⁵”. Rousseau, assim, deixa bem claro que as mulheres adequadas para ser esposas devem expressar seus desejos da maneira mais indireta possível. Elas devem dizer “não” quando querem dizer “sim”, uma prática social que torna a diferenciação entre as relações sexuais impostas e consensuais quase imperceptíveis. Se os homens são os chefes das famílias, eles têm que ter o acesso sexual aos corpos das mulheres; mas esse acesso não pode ser fruto de um acordo mútuo porque os corpos das mulheres e dos homens não têm o mesmo significado político.

As mulheres, seus corpos, suas paixões, representam “*a natureza*”, que tem de ser controlada e superada para que a ordem social possa ser mantida. No estado da natureza, a ordem social da família só pode ser mantida se o marido for o senhor. O desejo feminino insaciável tem de ser controlado pelo direito patriarcal.

Na relação sexual, homem e mulher consomem igualmente o ato, visando um objetivo comum, mas não da mesma maneira entre os gêneros. Desta diversidade nasce a primeira diferença assinalável entre as relações morais de um e de outro. Um deve ser ativo e forte, o outro, passivo e fraco; é preciso necessariamente que um queira e possa; bastando que o outro resista um pouco. Estabelecendo esse princípio, segue-se que a mulher foi feita especialmente para agradar o homem. Se, por sua vez, o homem deve agradar a ela, isso é da necessidade menos direta; seu mérito está na sua potência, ele agrada só por ser forte. Concordo que essa não é a lei do amor, mas é a da natureza, anterior ao próprio amor²⁶.

24 Idem, p. 491.

25 Idem, p.491.

26 Podemos notar que a concepção de “natureza” feminina, que remonta aos discursos da filosofia clássica, é determinante para os papéis femininos na modernidade. Ver: PATEMAN, Op. cit. p.198.

O próprio discurso masculino vai construir a concepção do que seja a mulher. O conceito “mulher” passa a ser de domínio do masculino como um objeto de referências. O que significa ser mulher (esposa) no espaço doméstico é fazer certos serviços para e sob o comando de um homem (marido). O contrato de casamento e a decorrente subordinação da esposa com um “tipo” de trabalhador não podem ser compreendidos na ausência do contrato sexual e da construção patriarcal dos “homens” e das “mulheres”, nem fora das esferas “privada” e “pública”.

Os teóricos clássicos argumentam que a vida conjugal e familiar são partes da condição natural. Os homens historicamente desfrutam da condição de “superioridade” natural de seu “sexo” e, quando as mulheres se tornam esposas, supõe-se que elas concordem em participar do contrato de casamento, que fixa os papéis e espaços que as submetem aos maridos. Um dos argumentos recorrentes é o de que no “começo”, no estado “natural”, o “primeiro” marido exerceu o direito conjugal sobre sua esposa e todos os maridos desfrutam desse direito originário em virtude da natureza masculina.

As discussões sobre o trabalho doméstico geralmente desconsideram as expectativas e as exigências do marido. As necessidades de trabalho dele geralmente determinam como a mulher dona-de-casa deveria organizar o seu tempo. As refeições são servidas, por exemplo, de acordo com as horas de trabalho dele, e ele tem opiniões sobre a casa, sua aparência, de seus filhos, e tem os meios de impor suas expectativas, inclusive, com o “direito” de recorrer à violência física, em último caso.

Nesse momento histórico, a bipolarização binária, nas identidades masculina e feminina, na vida de homens e mulheres, passa a se articular com a diferenciação entre o público e o doméstico, que acompanha e emerge do capitalismo. É interessante notarmos que as mulheres, mergulhadas nesse espaço, tornam-se trabalhadoras, mas apenas dentro do lar. O casamento estipula certos trabalhos de dona-de-casa, mas ela não constrói a visibilidade com o contrato de

trabalho. Constroem com os homens. A construção do conceito “trabalhador” pressupõe que ele seja um homem que tem uma mulher, uma dona de casa, para cuidar das necessidades cotidianas. Os espaços público e privado da sociedade civil são separáveis, porque refletem a ordem natural da diferença dos papéis, e inseparáveis, por serem compreendidos isoladamente um do outro²⁷.

Esta ordem social, constituída na modernidade, porém com suas raízes nas representações e imaginários sociais do passado, se constituiu como a base na diferença de gênero. O fato é que essa diferenciação relegou as mulheres não só à esfera familiar e à maternidade, mas, também, excluiu a população feminina da possibilidade de constituir-se enquanto cidadã, ancorando uma rígida divisão de deveres que impôs às mulheres o seu primado de mãe e esposa.

Com as novas “luzes” do século XVIII a diferença entre homens e mulheres foi esclarecida pela justificação de uma diferença social e cultural dos séculos em uma visão biológica onde homens e mulheres são tratados como radicalmente diferentes. O resultado disso foi que a partir da idéia de uma diferença biológica “natural”, passou-se a justificar e propor inserções sociais diferentes para os dois sexos. Porém fica a pergunta sobre como num século onde a argumentação pela participação de todos, metade da população não podia se sentir incluída concretamente.

Ironicamente ou paradoxalmente durante esse mesmo tempo e no mesmo espaço da Europa existem duas mulheres: uma chamada Olympe de Gouges que representa uma boa parcela de pessoas também preocupadas com temas desenvolvidos por Rousseau e Kant, e outra chamada Mary Wollstonecraft que escreve muitas novelas onde apresenta a educação sexualizante das meninas da sua época e também faz uma crítica ao texto de Rousseau. De Gouges, diferente dos citados homens, possui uma relação autodidata com o conhecimento e passam a escrever sobre liberdade, fraternidade e igualdade provocadas pelo texto

27 BRUSCHINI, Op. cit. p.111.

construído somente por homens anos antes sobre “os direitos do homem e do cidadão”. A produção dessa mulher vem a público com a irônica chamada “os direitos da mulher e da cidadã” (1792). O que nos interessa ilustrar com esse contexto? Primeiramente desejamos apontar para uma realidade mais ampla que remonta um cenário movimentado onde homens e mulheres discutiam na esfera pública questões relativas ao andamento da sociedade da época.

Toda produção dessa mulher e de outras feministas no período foi ofuscada pela produção filosófica e pedagógica de Rousseau e Kant, teóricos do iluminismo. Através dos estudos feministas, hoje sabemos que tudo o que Kant e Rousseau escreveram sobre o cidadão referia-se de fato ao cidadão homem, pois para ambos à mulher estava reservado o espaço doméstico – domesticada de fato ao que lhe cabia: os filhos, a casa, a beleza para agradar ao marido. Rousseau e Kant fazem uma análise da diferença de sexos, baseados num modelo de mulher submissa e inferiorizada, cuja vida seria restrita ao “cuidado com a casa e com as crianças” e também referendados por uma visão naturalista que, sem constrangimento algum, fundamentava na diferença biológica a herança cultural e religiosa, de que era “natural” que a mulher fosse passiva e o homem ativo.

Nesse sentido, o feminismo reivindicou desde a Revolução Francesa uma “igualdade de direitos”, tal como a prometia a forma universal da economia monetária moderna. Desse ponto de vista, a redução masculina do lema “liberdade, igualdade, fraternidade” era um puro arbítrio da dominação masculina herdada do passado, devendo ser ampliada para abarcar não só uma fraternidade entre “irmãos”, mas também entre “irmãs”.

Até hoje o feminismo como política não foi além da exigência de participação feminina no universalismo do moderno sistema produtor de mercadorias. O “homem abstrato”, o átomo individual da sociedade, pode ser tanto homem quanto mulher. De outro lado, a pesquisa histórica e sociológica feminista descobriu há tempos que a desvantagem e a depreciação da mulher na modernidade não representam nem um “resqúicio” de relações pré-modernas nem uma sim-

ples vindicação masculina do poder, mas radicam profundamente nessas próprias relações modernas. Isso porque o moderno sistema produtor de mercadorias não é tão universal como parece ser.

Trata-se, por um lado, de certas atividades concretas que se dão no horizonte doméstico, para além da produção de mercadorias: cozinhar, lavar roupa, fazer faxina, cuidar dos filhos etc. Por outro lado, essa tarefa definida como “feminina” transcende a atividade meramente mecânica; a mulher deve ainda criar uma atmosfera agradável e afetuosa, na qual não impere o tom cortante da concorrência como “na vida lá fora”, no espaço público capitalista da economia, da política e da ciência. A mulher, portanto, é responsável pela “dedicação afetiva”, de uma certa maneira, pelo “trabalho amoroso” dedicado ao homem e aos filhos. Assim, é uma das “virtudes femininas” ter faro para relações pessoais, ser emotiva e “meiga”; em compensação, o homem deve bancar o intelectual, o durão, alguém pronto para a concorrência. Para tanto, não precisa ser bonito, o que por sua vez é o primeiro dever da mulher.

Ao contrário de opiniões correntes, a modernização não atenuou o patriarcado, antes o agravou. Foi primeira a racionalidade moderna capitalista que cindiu de forma tão extrema homem e mulher, como se fossem seres de planetas diferentes. Nas sociedades pré-modernas ainda não havia uma divisão estrita entre a produção de bens e a gestão doméstica. Por isso as atribuições sexuais eram também menos unívocas; as mulheres tinham o seu próprio lugar na produção agrária e artesanal. A moderna economia de mercado, pelo contrário, transformou a produção de bens numa esfera economicamente autônoma, numa esfera da maximização empresarial abstrata dos lucros, e, com isso, num aspecto central da esfera pública burguesa dominada pelo sexo masculino. Capitalistas e empresários, como bem se sabe, assim como políticos, são, sobretudo homens.

Essa nova e agravada repartição funcional entre os sexos na modernidade não podia ser igualitária. As atividades e condutas definidas como “femininas”, é verdade, são tão necessárias à sobrevivência da sociedade quanto a produção de

bens, que foi deslocada para o campo funcional “masculino” da lógica empresarial. Mas a cota dessas atividades e condutas na produção geral da sociedade não foi creditada às mulheres. Justamente porque foram feitas responsáveis por tudo o que, pela sua natureza, não se deixa exprimir em dinheiro e, portanto, “não tem valor” segundo os critérios capitalistas, a mulher foi considerada, a exemplo de suas esferas de atividade, de suas qualidades e virtudes imputadas, como inferiores e secundárias.

A subtração à família do espaço social e, portanto, político, à submissão da mulher à jurisdição do marido, num contexto social em que a família é privada de qualquer caráter institucional, tornou a mulher uma não-cidadã, não dotada de individualidade e, portanto, não detentora de direitos.

A caracterização das mulheres como um corpo separado do cenário político da modernidade reforçou a identidade de um poder que atribui aos indivíduos funções, normas, verdades. Além disso, reproduziu concepções e características que constituem, inclusive, nossa maneira de pensar, enfatizando as diferenças entre homens e mulheres, pensadas a partir do corpo e de seus processos, especialmente quanto à reprodução, minimizando as semelhanças e assumindo essas diferenças como base para toda uma construção social de significados e de estruturas.

Esses discursos recorrentes exerceram influência decisiva na elaboração de códigos, leis, normas de conduta justificando a situação de inferioridade em que o sexo feminino foi colocado. Foucault²⁸ refere-se ao saber como uma ferramenta de saber. Esses discursos, saberes, que foram produzidos por relações de poder, estão presentes no imaginário e nos significados que a sociedade impõe como verdades. Assim a desigualdade de gênero passa a ter um caráter universal, imutável, construído e reconstruído numa teia de significados produzidos por vários discursos, como o da filosofia, a religião, a educação, o direito etc, perpetuando-se através da história, e legitimando-se sob seu tempo.

28 FOUCAULT, Michel. Op. cit., p. 36.

Nascer homem ou mulher, a partir das construções e representações na história, não foi um dado neutro, e hoje ainda não é, em nenhuma sociedade. A mulher continua a sofrer o peso dos discursos de seu papel social delegado “pela natureza”, confirmando funções e sendo impedida de construir aquilo que chamamos de “equidade de gênero”. A construção desses papéis não foi edificada pela sua capacidade ou qualidades inatas, como maternidade, ou domesticidade, menor força física, etc, mas por razões que surgiram dentro de um sistema cultural ideológico.



Capítulo 4

POR OUTRAS HISTÓRIAS: A HISTORIOGRAFIA ATUAL E OS ESTUDOS DE GÊNERO

Integrar a categoria gênero na análise do estudo da história não significa acoplar a questão feminina como questão exótica à parte. Não interessa nessa perspectiva uma unidade sobre a condição da mulher. Interessa é ver a mulher na história integrada ao processo histórico. É preciso convencer que a marginalização da mulher nos estudos históricos não implica que as mulheres tenham sido excluídas deste mesmo processo. Por questões de ética e de rigor histórico, é errôneo abordarmos a história dentro de uma perspectiva parcial, fragmentada, ignorando a experiência coletiva de mais da metade da humanidade.

Incorporar a história das mulheres na produção do conhecimento histórico é um empreendimento relativamente novo e revelador de uma profunda transformação: está vinculado estreitamente à concepção de que as mulheres têm uma história e não são apenas destinadas à reprodução, que elas são agentes históricos e possuem uma historicidade das relações entre os sexos, relativa às ações cotidianas. Escrever tal história significa levá-la a sério, querer superar o espinhoso problema das fontes: "Não se sabe nada das mulheres", afirmam historiadores tradicionais. Também significa criticar a própria estrutura de um relato apresentado como universal, nas próprias palavras que o constituem, não somente para explicitar os vazios e os elos ausentes, mas para sugerir uma outra leitura possível¹.

1 Michelle Perrot e Georges Duby, na introdução de **História das Mulheres**, disseram que

Ambiciosa, com certeza, esta pesquisa tem se desenvolvido no mundo ocidental há trinta anos. Com efeito, há uma teoria e uma historiografia da história das mulheres a partir das quais se pode elaborar os primeiros balanços críticos e se questionar sobre o sentido, as dificuldades, os efeitos destas pesquisas. Seria especialmente interessante elaborá-los, nos diversos espaços nacionais, com um espírito comparativo e aberto. Até o século XIX, faz-se pouca questão das mulheres no relato histórico, o qual, na verdade, ainda está pouco constituído. As que aparecem no relato dos cronistas são quase sempre excepcionais por sua beleza, virtude, heroísmo ou, pelo contrário, por suas intervenções tenebrosas e nocivas, suas vidas escandalosas. A noção de excepcionalidade indica que o estatuto vigente das mulheres é o do silêncio que consente com a ordem.

Porém, como é sabido, a História se constitui verdadeiramente enquanto relato de saber, com seus métodos de pesquisa e suas regras de enunciação, somente a partir do século XIX sofrendo uma profunda virada em suas formas de entender e refletir sobre as fontes, principalmente a partir da *École des Annales*.

Quando nos deparamos com a História das Mulheres, uma das perguntas-chave é: o que se constitui matéria da ciência histórica? Como entender o processo pedagógico em sala de aula, onde a absoluta maioria dos educadores são mulheres e a escola permanece solidificada em estruturas androcêntricas?

esta obra é: “Feminista”, na medida em que se situa em uma perspectiva igualitária, esta história pretende-se aberta a interpretações diferentes: história preocupada em problematizar, mas recusando qualquer formulação estereotipada; história plural, tanto na multiplicidade das figuras evocadas como na variedade dos pontos de vista.” PERROT, Michelle e DUBY, Georges. Escrever a História das Mulheres In: PERROT, Michelle; DUBY, Georges (Org). **História das mulheres**: a antiguidade. v. 1. Porto: Afrontamento, 1990, p. 7.

Para começar, a trajetória educacional na história brasileira² é inflexivelmente machista e patriarcal. Paradoxalmente, a docência e o magistério de primeiro e segundo grau são atividades predominantemente femininas, mas o pensamento sobre a educação é hegemonicamente masculino. Basta percorrer o panteão das ilustres e venerandas figuras pedagógicas brasileiras para perceber que as teorias educacionais foram construídas pelo masculino.

O androcentrismo que impregna o pensamento científico é um dos preconceitos mais devastadores, e está instalado de maneira tão arraigada em nossas concepções que nos torna incapazes de refletir sobre elas – impedindo assim que a relação social homem-mulher se transforme de maneira significativa. A visão androcêntrica do mundo é compartilhada por todos, mulheres e homens, e nos passa despercebida, pois por estarmos sempre nela submersos, encaramo-la como natural, universal e imutável³.

2 O que podemos notar no Brasil é uma trajetória da ausência da educação feminina, coincidindo também com a história da construção social dos gêneros, das práticas da sexualidade e da servidão no Brasil. O corpo feminino deveria servir ao português. Miscigenar, verbo muito utilizado para explicar essa mistura, tinha o objetivo de juntar sexualmente corpos de raças e etnias diferentes, em condições sociais igualmente diferentes. Muitas vezes isso aconteceu à força, sendo que os estupros eram comuns naquele tempo. Ao homem português era dado o direito de usufruir da vida de todos os habitantes da colônia. Esse direito ocorria devido à sua condição de “senhor” da família patriarcal. Aliás, é oportuno explicitar aqui que família vem da palavra latina “famulus” que significa escravos domésticos de um mesmo senhor: mulheres, filhos, crianças, escravos, terras, etc. Eram “bens” pertencentes ao poder dito na época “naturalmente” construído ao deleite do gênero masculino. Temos condição hoje de mencionar aqui que esse poder dado ao homem foi criado à custa das representações que se submeteram outros grupos sociais, inclusive mulheres.

3 Michel Foucault nos lembra que devemos compreender o modelo de razão, a que projeto de verdade vinculam-se as certezas estabelecidas. Segundo ele, cada sociedade tem o seu regime de verdade, a sua “política geral” da verdade. “Por verdade eu não quero dizer o conjunto das coisas verdadeiras que há a descobrir ou a aceitar, mas o conjunto das regras segundo as quais se distingue do falso e se atribui ao verdadeiro, efeitos específicos de poder.” Cf. DREYFUS, 1995, p. 193.

A linguagem oral reflete essa discriminação sexista e reforça o modelo linguístico androcêntrico. Existem palavras para denominar o indivíduo do sexo masculino e outras para o sexo feminino, mas quando, por razões de economia, é preciso utilizar uma forma comum para se referir a indivíduos de ambos os sexos, a opção é sempre pelo termo no masculino – “o homem”, “senhores pais”, “prezados alunos”. Dessa forma, a identidade sexolinguística feminina fica distorcida. A menina deve aprender sua identidade sexolinguística para imediatamente renunciar a ela. O mesmo ocorre nos estudos sobre educação, que utilizam indistintamente termos aparentemente neutros, masculinos ou femininos, desconsiderando a distinção de sexo das (os) professoras (es), o que pode ser utilizado para reforço de estereótipos e preconceitos de gênero.

Por outro lado, na herança crítica na historiografia brasileira, tanto do marxismo como do feminismo, houve a preocupação por questionar relações desiguais socialmente construídas e reconstruídas em embates de poder (no caso do feminismo, entre os sexos e pela institucionalização da supremacia masculina). Em ambos os conhecimentos, ressalta-se o projeto por negação de propriedades, expropriações e apropriações (no caso do feminismo, tanto do valor produzido pelo trabalho das mulheres, socialmente reconhecido ou não, como de seu corpo, sua voz, de representações). Compartem também, o marxismo e o feminismo, da ênfase na materialidade existencial (para alguns feminismos, a vida cotidiana, para outros, a textual e, para outros ainda, o cenário histórico, hoje, o capitalismo em formato neoliberal), considerando que essa materialidade se sustenta por práticas em um real vivido e um real idealizado e ideologizado (em instituições, no privado e no público, e na micropolítica das relações sociais).

Por outro lado, advoga-se, tanto no marxismo como no feminismo, a possibilidade de mudanças acionadas por sujeitos, pautando-se, portanto, na realização de uma utopia humanista, vetor que anima até as versões mais domesticadas (liberais) do feminismo, ainda que nelas se limite o horizonte da utopia a uma agenda de defesa por diferenças, por igualdade de oportunidades e direitos para as mulheres.

O conhecimento histórico se tornou relativo, tanto a uma determinada época do passado, como a uma dada situação do historiador no tempo, o qual procura interpretar os processos de mudança por meio de um conhecimento dialético⁴. Tal panorama tornou mais factível a integração da experiência social das mulheres na história, já que sua trama é tecida basicamente a partir do cotidiano, e não de pressupostos rígidos e de grandes marcos (SILVA DIAS, 1992, p.43-44).

Nesse particular, destaca-se o vulto assumido pela história social, na qual se engajam correntes revisionistas marxistas, cuja preocupação incide sobre as identidades coletivas de uma ampla variedade de grupos sociais, até então excluídos do interesse da história: operários, camponeses, escravos, pessoas comuns. Pluralizam-se os objetos de investigação histórica e, nesse bojo, as mulheres são alçadas à condição de objeto e sujeito da história. A preocupação da corrente neomarxista com a inter-relação entre o micro e o contexto global permite a abordagem do cotidiano, dos papéis informais e das mediações sociais – elementos fundamentais na apreensão das vivências desses grupos, de suas formas de luta e de resistência. Ignorados num enfoque marcado pelo caráter totalizante, tornam-se perceptíveis em uma análise que capte o significado de sutilezas, possibilitando o desvendamento de processos de outra forma invisíveis.

O desenvolvimento de novos campos, tais como a história das mentalidades e a história cultural, reforça o avanço na abordagem do feminino. Apoiam-se em outras disciplinas – tais como a literatura, a linguística, a psicanálise e, principalmente, a antropologia –, com o intuito de desvendar as diversas dimensões desse objeto. Assim, a interdisciplinaridade assume importância crescente nos estudos sobre as mulheres.

4 Michel de Certeau (1994, p.41) acentua a necessidade de trazer à tona "as formas sub-reptícias que assume a criatividade dispersa, tática e *bricoleuse* dos dominados", com vistas a reagir à opressão que sobre eles incide. Historiadoras, como Michelle Perrot, Natalie Davis, A Farge, etc têm se baseado nesse referencial na obtenção de pistas que possibilitem a reconstrução da experiência concreta das mulheres em sociedade, que no processo relacional complexo e contraditório com os homens têm desempenhado um papel ativo na criação de sua própria história.

Dessa forma, as transformações na historiografia, articuladas à explosão do feminismo, a partir de fins da década de 1960, tiveram papel decisivo no processo em que as mulheres são alçadas à condição de objeto e sujeito da História, marcando a emergência da História das Mulheres. Nos Estados Unidos, onde se desencadeou o referido movimento, bem como em outras partes do mundo nas quais ele se apresentou, as reivindicações das mulheres provocaram uma forte demanda por informações, pelas estudantes, acerca de questões que estavam sendo discutidas. Ao mesmo tempo, docentes mobilizaram-se, propondo a instauração de cursos, nas universidades, dedicados aos estudos das mulheres.

Neste sentido, na atualidade as pautas de reivindicação feminista em educação dirigem-se, dentre outros pontos, a uma crítica sobre as contradições da modernidade, por exemplo, em relação ao acesso e desempenho das mulheres no sistema educacional. São importantes, nessa perspectiva: as estratégias discriminatórias pelas quais as mulheres têm dificuldades de acesso ao sistema educacional de forma geral e a certas carreiras educacionais em particular; os preconceitos em relação a seu cultivo de determinadas disciplinas (matemática/ ciências); o tratamento discriminatório que tende a favorecer os homens na relação e na interação de sala de aula entre professor/a e estudantes. Outra abordagem, agora também já tradicional, é aquela que focaliza os estereótipos em relação a papéis sexuais predominantemente em matérias didáticas e livros-texto.

Desde o nascimento da *episteme* clássica, a mulher tem sido foco dos discursos da racionalidade⁵. Sobre este tema, a época moderna é nada diferente. O

5 O significado desses discursos tem plena atualidade filosófica e crítica. Em primeiro lugar, as mulheres são um tema ou mesmo um *tópos* de uma história escrita por homens. É raro encontrar um filósofo que não tenha se ocupado da questão sempre tratada na intenção da delimitação do lugar do humano em sua relação com as mulheres. Enquanto tema, e em segundo lugar, elas são um assunto que entrelaça motivos políticos, estéticos e metafísicos. É nesse território que aparece o conceito do feminino. Os filósofos homens tentaram construir uma geografia onde situar o feminino que, como símbolo, é o *lòcus* específico eleito para as mulheres, para definir sua natureza e ditar-lhes uma lei, uma inscrição no universo previamente

sujeito cartesiano, unitário e centrado, que está na raiz mesma do projeto científico, é macho, branco e europeu. A “razão” que preside o empreendimento científico, longe de representar um ser universal, expressa a experiência e a perspectiva do homem e de um homem muito particular. O aparecimento do conceito de igualdade nesse período ajuda a entender tantas reticências... O Contrato Social de Rousseau parece ignorar o lugar das mulheres numa futura república. Para Rousseau e Spinoza, a razão das mulheres não pareceria lógica. Para faltar-lhes o controle, atributo do homem moderno, sua razão era considerada fraca, frágil, sem parâmetros, o que a torna obrigatoriamente à dependência da razão masculina. Mais além, esta peculiaridade obrigava as mulheres ao aprendizado das virtudes e as regras de conduta. Por não possuírem razão, as mulheres seriam dotadas de paixões desenfreadas; paixões tanto como a razão, sem limites. Dizia que a mulher só deveria cultivar a razão, se essa faculdade pudesse lhe garantir o cumprimento de seus deveres considerados como “naturais”, ou seja, obedecer e ser fiel ao marido e cuidar dos filhos e da casa. Segundo Rousseau a mulher que ousasse se dedicar à vida intelectual deveria permanecer solteira.

Ela iria contra a sua natureza, contra os seus deveres de esposa. Daí a educação moral que, dos gregos a Rousseau, alimentará o discurso sobre as mulheres; uma educação moral que, segundo esses autores, as afastaria do acesso ao saber e do exercício de sua razão. Educação que imprimia um limite à vontade, sem freios, da criatura insatisfeita que era a mulher.

Paradoxalmente, como observou Michele Perrot (1998), cabe à mulher, definida como “naturalmente” dotada de características voltada ao cuidado (carinho, amor, preocupação pelos outros), a responsabilidade de desenvolver esse ser racional, lógico, científico – o homem, naturalmente – por meio do processo de escolarização. O sujeito pensante, racional, é masculino. A mulher é apenas o seu outro, o “outro” da razão. A educação institucionalizada através da história

atribui à mulher esse papel contraditório: o de produzir o homem racional a partir de sua suposta – feminina – irracionalidade.

Este marco científico e ideológico condicionou a construção histórica da mulher. Durante muito tempo, as ciências naturais, como também as ciências humanas - e nela a história - se concentrou no espaço racional do lugar do público, e o espaço privado não se considerava o espaço vital para explicar o acontecer histórico. Michelle Perrot nos coloca com propriedade a questão do fazer história a partir do feminino, quando afirma que:

Na medida em que a questão da mulher e da relação entre os sexos - que é mais importante ainda - foi colocada pelas mulheres o fazer histórico acontece. Os homens tomam a palavra homem no sentido universal. Os homens não são todo mundo. Pelas interrogações, pelo assunto, há uma interrogação e um ponto de vista feminino de abordar a história. Mas de outro lado não, porque o método, a forma de trabalhar de procurar as fontes, de escrever, não se diferencia do que eu fazia antes. Eu apliquei à história das mulheres as práticas e o método que utilizei na história operária. Deste ponto de vista não posso dizer que tenha dado um novo método. Senti com as mulheres a dificuldade do "invisível" da invisibilidade da história. Por que é certo, os operários são invisíveis na história, mas menos do que as mulheres, porque os operários têm um movimento operário desde o século XIX, fazem greves, estão nas fábricas, criam sindicatos, enquanto as mulheres têm muito pouco disso (PERROT, 1995, p.30).

Mas a crítica feminista à educação e às ciências e o conhecimento nelas corporificado não se limita, naturalmente, ao seu componente científico. A história e as demais ciências refletem e expressam basicamente o ponto de vista e a experiência masculina nos seus currículos e disciplinas.

Esse falocentrismo pedagógico tem implicações não apenas para a formação da identidade feminina, como também é evidente para a produção da identidade masculina. Ao fixá-las às subjetividades que lhes foram atribuídas pelo patriarcalismo dominante, um ensino de história, ou melhor, um currículo escolar

masculinamente organizado contribui, centralmente, para reproduzir e reforçar as representações do imaginário masculino sobre as mulheres.

É importante colocar no próprio centro do estudo da história uma visão que destaque o papel da linguagem e do discurso na produção de subjetividades particulares e identifique suas conexões com desejos e vontades de poder – de indivíduos e grupos particulares.

Os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais. O que pode levar a uma espécie de auto depreciação ou até de auto desprezo sistemáticos, principalmente visíveis, na representação como as mulheres fazem (...) A violência simbólica institui por meio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante quando ele não dispõe, para pensá-la e para se pensar, ou melhor, para pensar a sua relação com ele mais do que instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural (BOURDIEU, 1999, p. 47).

Teóricos sociais como Joan Scott, Bourdieu, Foucault e historiadores como Léfebvre, Perrot, Michellet, Hobsbawn, Thompson, Burke, romperam com a exclusividade de uma análise historiográfica enrijecida, e hoje a nova história valoriza os estudos da vida cotidiana, das mentalidades, dos sentimentos, da sexualidade, dos medos, criando uma nova investigação e ensino no estudo da história. Desde os anos 1980, o feminismo acadêmico formulou a categoria gênero⁶ para analisar o trabalho feminino, através do estudo da divisão sexual do

6 Com base nessa categoria, Scott apresenta sua proposta teórica, com vistas à explicação do conceito de gênero e de como as relações entre os sexos estruturaram-se ao longo da história. Consta, a referida proposta, de duas partes: de um lado, o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos; de outro lado, o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder. As mudanças na organização das relações sociais correspondem, sempre, à mudança nas representações de poder, mas a direção da mudança não segue necessariamente um sentido único. Em suma, sua proposta

trabalho e da injustiça social. A utilização do conceito de gênero embute a ideia de que as relações sociais constituem-se em relações antagônicas e conflitivas. A utilização desse conceito também embute o estudo das implicações das diferenças entre os papéis econômico e social das mulheres e dos homens, facilitando a superação da desvalorização atribuída aos trabalhos realizados pelas mulheres.

Esta nova perspectiva de gênero está voltada a reconhecer que tipo de especificidade e de colaboração existe entre os papéis desempenhados pelos homens e mulheres. Neste sentido, o interesse é resgatar o conjunto diversificado dos papéis desempenhados pelas mulheres, considerando-as como agentes/atores e não exclusivamente como indivíduos beneficiados no interior homogêneo dos núcleos familiares ou invisíveis no interior da população.

Pensamos assim que a perspectiva de gênero possibilita uma avaliação mais rica sobre a quantidade e a qualidade das mudanças que as mulheres viveram nas últimas décadas, devido às transformações acontecidas em todas as atividades econômicas. Esse reconhecimento implica em reavaliar a metodologia de cálculo da contabilidade nacional que vela o trabalho doméstico, e desta forma não reconhece sua enorme importância para o bem-estar da sociedade.

Neste quadro, as perspectivas temáticas giravam em torno do que é considerado propriamente o domínio feminino, a família, o nascimento, o parto, os filhos, a sexualidade, a moda, o corpo, a saúde, a religião. Mesmo as pesquisas sobre o trabalho das mulheres detinham-se sobre as áreas tradicionais das enfermeiras, parteiras, domésticas, etc (FARGE, 1984, p.20/ PERROT, 1994, p.13/ SCOTT, 1990, p.59).

Procurava-se mostrar a importância das mulheres, a sua ação específica como crítica à dominação, na medida em que elas teriam o "seu" espaço, a "sua"

de teorização sobre 'gênero' seria motivada pelo mesmo objetivo que levava as historiadoras feministas, particularmente as francesas, a escreverem a história das mulheres, qual seja, o de "apontar e modificar as desigualdades entre homens e mulheres", e nesse sentido propõe uma investigação crítica na forma de como as hierarquias de gênero são construídas e legitimadas.

cultura, os "seus" poderes, enfim, a "sua" história. Outros estudos, com uma visão distinta, mostravam a história das mulheres combativas, presentes nas mais diversas manifestações-revolucionárias, socialistas, sindicais, comunitárias, negando, portanto, o estereótipo da mulher submissa, resignada, através da visibilização da sua face de ativista política.

Aberta a tese de que a história de mulheres não surge apenas para colmatar vazios da investigação ou para introduzir novas categorias de análise, exige-se uma nova visão da história em que o problema não era "recuperar as mulheres para a história, mas recuperar a história para as mulheres" (BOCK, 1996, p.160). O que se coloca em causa são os próprios modos de fazer história: as metodologias, os tempos, os documentos, que não dão conta dos locais, dos ritmos, dos modos de produção especificamente femininos.

Outro nível de exigência colocado à História de Mulheres - a sua sustentação política - implica ler no desenvolvimento da historiografia contemporânea e na adoção da categoria gênero, não o abandono da afirmação da mulher no desenvolvimento da trama histórica (fiquei em dúvida, porque desconheço a existência da palavra trama no masculino), da sua participação incontornável nos destinos da história, mesmo que isso se limite a desocultar a sua opressão, mas a substituição dessa preocupação pela deslocação do político para o campo do quotidiano e, sobretudo, para a subjetividade do sujeito histórico, independentemente do seu gênero.

O abandono das divisões tradicionais no seio da própria história, entre a história intelectual e a história social, permite a definição de uma história socio-cultural distante de asserções teóricas definitivas, o que implica, por exemplo, recusar investir a diferença entre os sexos de uma força explicativa universal, deslocando a atenção para os usos sexualmente diferenciados de modelos culturais comuns aos dois sexos.

É importante descobrir as estratégias de dominação simbólica exercida sobre as mulheres e a forma como elas consentem as representações dessa dife-

rença, nunca incorporadas de uma forma límpida e absoluta, mas com o recurso a divergências e manipulações (CHARTIER, 1995).

O desafio que se coloca à história das mulheres exige um esforço de teorização de conceitos como experiência, agência, subjetividade, no sentido de ultrapassar a referida fronteira de intersecção do social e do individual, insistindo na profunda interdependência entre os dois, nas relações entre os espaços de construção discursiva e os espaços de representação desses discursos, mediados necessariamente pelas estratégias e situação particular do sujeito.

O que se sugere é a inversão das hierarquias existentes entre o que é historicamente relevante ou não relevante. A autonomia que a história das mulheres se atribui a si mesma e que adquire progressivamente relativamente à história dos homens (história mais geral) e que a diferencia dela, contribui para a criação de uma causa comum, de uma história coesa e única, cujo padrão de referência era um longo passado da submissão feminina ao domínio masculino. A consciência, introduzida, sobretudo pelas correntes anglo-saxônicas, de que a própria história de mulheres não teria sido idêntica para todas, provocando novas cisões, já não com uma história geral masculina que excluía as mulheres, mas com uma história das mulheres que, sem questionar os pressupostos hegemônicos, totalizantes, retirados do positivismo historicista criticara, ignorava as diferenças, as desigualdades, a profunda alteridade que existia entre as próprias mulheres.

Por outro lado, o enclausuramento das mulheres em disciplinas diferenciadas colocava alguns problemas de ordem teórica. Vai neste sentido o reparo feito por Natalie Davis, em 1975, de que a investigação histórica não se deveria fixar numa só das categorias analíticas de classe ou de gênero, nem só nos camponeses nem só nas mulheres; o objetivo da história das mulheres seria o "de descobrir o leque de papéis e de simbolismos sexuais nas diferentes sociedades e períodos, e encontrar qual era o seu sentido e como funcionavam para manter a ordem social ou para mudá-la" (SCOTT, 1995, p.72).

Tornou-se então imprescindível trabalhar um conceito que, à semelhança do conceito de classes, proporcionasse para a história das mulheres a possibilidade de explicar as persistentes desigualdades entre as mulheres e os homens.

Dentro destas referências, cresce o campo da história das mulheres, acumulando documentação e adquirindo respeitabilidade - não se duvida mais que as mulheres tenham uma história, constituindo-se esta até em um setor específico do saber. Neste espaço próprio, criado e desenvolvido a força dos embates ideológicos, entretanto, permanecem restrições, tanto no campo temático como teórico, pois a busca do particular às mulheres conduz a um fechamento em torno do feminino, sem procurar o entendimento da diferença entre os sexos fora do círculo limitado da opressão.

Entre trabalhos que colocam a ideia do crescente progresso da condição feminina e outros que se referem constantemente à desvalorização da mulher, não se encontra uma história relacional, que analise como são construídas as relações entre os dois sexos, incluindo a questão do poder. Colocação desta enquanto sujeito, enquanto um dos agentes que participam da construção dos momentos históricos, cotidianos ou excepcionais. A crítica do período mostra que as mulheres ainda não atingiram a zona nobre da história - as áreas da política e da economia - permanecendo às margens, ausentes nos estudos dos importantes processos aí desenvolvidos.

Ou seja, apesar da abertura dos campos de estudo, permanece a invisibilidade feminina em temas importantes. Joan Scott (1988, p.148) pergunta-se: "Porque (e até quando) as mulheres serão invisíveis enquanto sujeitos históricos, agora que nós sabemos que elas participaram dos grandes e pequenos acontecimentos da história humana?" Mesmo na história das lutas das mulheres falta a análise da dimensão política, que não aparece restringida ao necessário, porém não suficiente, inventário (PERROT, 1984, p.13).

Atualmente, há um movimento no sentido da recusa à denominação "história das mulheres" pelas suas limitações teóricas e metodológicas, e que propõe

ver as mulheres na história de uma forma integrada e não segregada, por meio do emprego da noção de gênero, que permitiria ampliar e dinamizar os estudos. Interessa modificar tanto o enfoque da historiografia tradicional que segrega, quando não ignora, as mulheres, quanto o radicalismo dos próprios trabalhos feministas, que excluíam o masculino do seu quadro de referência.

Não seria constituir um novo território, como diz Perrot (1984, p.15), mas mudar a direção do olhar, colocando a questão da relação dos sexos como central e difícil de resgatar. Como nos afirma LE GOFF (1984, p.13):

Tornar-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva.

A memória, entretanto, é parte integrante da construção da identidade de indivíduos ou sociedades, envolvendo elementos diversificados, não oficiais, não dominantes e que enriquecem a história social. Os testemunhos orais podem ser utilizados de forma relevante para a história política, contribuindo para o estudo histórico de atitudes políticas da maioria da população não organizada e silenciada, como pode fornecer informações ignoradas das atitudes de mulheres e homens inseridos em movimentos sociais, em nível de suas raízes.

Nesta história, não se busca necessariamente o fato histórico "verdadeiro", mas como determinado período foi visto por determinadas pessoas em determinadas situações, o que dá maior vivacidade ao passado, dinamizando-o. A percepção dos acontecimentos inseridos em um determinado processo social influencia no registro feito individual ou coletivamente. As vivências se transformam em lembranças onde se reúnem aspectos objetivos do contexto.

Podemos tomar como exemplo a leitura *a-histórica* da separação entre o masculino e o feminino, que foi historicamente datada, ligada ao desaparecimento das representações médicas da semelhança entre os sexos, substituídas pelo

inventário indefinido de suas diferenças biológicas. A partir do fim do século XVIII, o "discurso dominante (que) via nos corpos machos e fêmeas um só e mesmo sexo ordenado hierárquica e verticalmente" sucede "uma anatomia e uma fisiologia sem medida comum"⁷.

Inscrita nas práticas e nos fatos, organizando a realidade e o cotidiano, a diferença sexual (que é sujeição de umas e dominação de outros), é sempre construída pelo discurso que funda e legitima. É desta forma que a divisão do trabalho segundo os sexos é "produzida" por todos os discursos - da economia política, das legislações estatais, das demandas dos empregadores, das reivindicações sindicais - que enraízam numa diferença de natureza a oposição entre atividade doméstica e atividade pública, entre função reprodutora e trabalho produtivo, entre o lar e a roça.

Para Joan W. Scott são estes discursos, essas representações, que provocaram "uma divisão sexual da mão-de-obra no mercado de trabalho, reunindo as mulheres em certas atividades, colocando-as sempre abaixo na hierarquia profissional, e estabelecendo salários a níveis insuficientes para sua subsistência"⁸. Longe de ser o reflexo ou a representação das evoluções econômicas, a noção de divisão "natural" das tarefas segundo o sexo deve então, ser considerada como um fator do desenvolvimento industrial, como uma justificação, em nome de uma definição ideal das tarefas próprias das mulheres.

O trabalho de Joan Scott tem se caracterizado pela capacidade de perceber inquietudes e necessidades presentes na academia e oferece soluções a esses problemas. Em meados dos anos 80, a história das mulheres passava por um momento de impasse onde os conceitos e métodos que estavam no cenário da história das mulheres havia dados sinais de esgotamento. Parecia que naquele

7 LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo: o corpo dos gregos à Freud**. Editora Relume Dumara Paris: Gallimard, 1992, p.38.

8 SCOTT, Joan. História das mulheres. In: BURKE, Peter.(Org). **A escrita da história**. São Paulo: Novas perspectivas, Unesp, 1992.

momento era necessário um outro caminho para reavaliar a categoria gênero, uma reavaliação que teve como impulso a evolução dos debates da teoria feminista, assim como os debates mais gerais que atravessaram as ciências sociais, mais concretamente o chamado giro linguístico e as teorias pós-estruturalista francesa. Scott realizou um diagnóstico da situação e colocou uma proposta inovadora e altamente convincente, de forma que sua definição da categoria gênero para a história se converteu em um verdadeiro rito para toda uma geração de investigadoras(es).

Essa definição resgatava os aspectos mais produtivos do conceito de gênero, particularmente a ideia relacional, social e histórica frente às visões essencialistas, e suas dimensões simbólicas e subjetiva. Afirmando seu caráter relacional de gênero, Scott afirmou que o estudo separado da história das mulheres podia servir para compensar sua relação marginal com respeito ao sujeito estabelecido como dominante, ou seja, o masculino. Fazia-se necessário adotar uma perspectiva mais audaz e ruptural, que situara a história de gênero no centro da produção e do debate historiográfico.

Desde cedo, as implicações deste tipo de visão no trabalho historiográfico eram muitas, às vezes polêmicas e inquietantes. Muitos viram na nova proposta um passo adiante para o conjunto da disciplina e particularmente para a história do gênero. Mas como toda teoria crítica e inovadora apresenta avanços e retrocessos, as resistências foram numerosas. O papel outorgado por Scott à linguagem, o questionamento de práticas da historiografia, sua leitura crítica da teoria por estruturalistas, tem levado alguns autores a acusar Scott de haver caído num determinismo linguístico, de subestimar as mulheres como sujeitos de sua própria história, e de minar os fundamentos filosóficos do feminismo.

Para além dessas polêmicas, um dos efeitos mais frutíferos da proposta de Scott está relacionado com o papel do historiador e da historiadora como produtores de conhecimento, criadores de significados e também de identidades. Ela tem nos advertido sobre a necessidade de mantermos uma atitude crítica em

relação aos conceitos que utilizamos para o estudo do passado para não reproduzirmos as diferenças que pretendemos analisar.

Esses conceitos têm sua história, e somente desarmando-os podemos desativar seu poder normativo e enunciativo. Esta perspectiva é particularmente pertinente para a história do gênero, que deve enfrentar-se com um conjunto de conceitos aceitados comumente como *a-histórico* e ligados à própria natureza das coisas. Conceitos como “diferença sexual”, “homem”, “mulher”, deviam ser objeto de estudo e não premissas verdadeiras para nossa pesquisa histórica.

Essa atitude crítica de suspeita aos instrumentos linguísticos e conceituais que utilizamos em nosso trabalho permite aos(as) historiadores(as) sermos visitantes do passado com um olhar mais sereno, menos violento, porém, mais críticos e menos proclives a reproduzir os sistemas ideológicos que sustentaram e ainda continuam sustentando as injustiças sociais.

É certo que esses desafios fazem com que nosso trabalho seja mais complexo, precisamente porque nos impede o uso desproblematizado dos conceitos que consideramos necessários. Mas não é menos certo que se trata de um caminho que, em minha opinião, nem as correntes da história opostas ao enfoque desconstrucionista podem ignorar.

Por último, devemos valorizar o peso das formas dualistas do pensamento na hora de organizarmos nossa visão do mundo, até que ponto em cada momento e lugar as oposições binárias tem arrinconado definitivamente outros modos de organizar-se e dar forma a nossa percepção das coisas. Somente a análise específica de cada contexto histórico poderá trazer luz nesse sentido.

Para Foucault, nada há por trás das cortinas, nem sob o chão que pisamos. Há enunciados e relações, que o próprio discurso põe em funcionamento. Analisar o discurso seria dar conta exatamente disso: de relações históricas, de representações muito concretas, que estão vivas nos discursos, e que invisibilizam as mulheres. Por exemplo: analisar os discursos históricos sobre as mulheres, suas histórias de vida e luta pela cidadania, nessa perspectiva significará, antes de tudo,

tentar escapar da fácil interpretação daquilo que estaria por trás dos documentos, procurando explorar ao máximo os materiais, na medida em que eles são uma produção histórica, política; na medida em que as palavras são também construções; na medida em que a linguagem também é constitutiva de práticas.

É nessa perspectiva que os discursos (no sentido Foucaultiano) e as representações (no sentido de Chartier) situam-se num campo estratégico de poder no fazer histórico. Os discursos estão localizados entre relações de poder que definem o que eles dizem e como dizem e, de outro, efeitos de poder que eles põem em movimento.

É central uma perspectiva que subverta, conteste, desestabilize os valores masculinos inscritos no fazer da história, uma compreensão das formas pelas quais os mecanismos de produção de nossas identidades sexuais se dirigem fundamentalmente ao corpo e ao físico. Nossas análises de processo de ensino e aprendizagem em história têm sido excessivamente racionalistas e intelectualistas. Mas se há alguma coisa importante que nos foi ensinada pela literatura, pela historiografia recente em teoria social é que a inscrição do social na produção da subjetividade está inextricavelmente ligada à sujeição de nossos corpos.

Ainda temos muito a aprender de noções como “biopolítica, poder” de Foucault e de “habitus e simbólico” de Bourdieu. Se quisermos realmente compreender todas as implicações sociais no estudo da história em sala de aula, temos que deixar para trás a concepção idealista e racionalista profundamente arraigada na análise e nas práticas educacionais. Nossa produção como homens e mulheres, através do processo de escolarização, passa fundamentalmente pelo disciplinamento de nossos corpos. Uma perspectiva que pretenda ser subversiva dos arranjos existentes não pode deixar de levar isso em conta.

Estas questões, esses comentários trazem à luz o debate sobre a história das mulheres. História das mulheres engloba, portanto, a história de suas famílias, do seu cotidiano, de seu trabalho, de suas representações na literatura, na mídia. A visibilidade da mulher é a história do seu corpo, da sua sexualidade, da

violência que sofreu ou que praticou, da sua loucura, de seus sentimentos etc... Sua história é igualmente, a das representações que fazem odiar, como as que cercam as bruxas, as lésbicas, as prostitutas, as rebeldes, as anarquistas, as loucas. As mulheres aparecem de uma história ditada pelas fontes documentais, fontes de mudanças estruturais no mundo político, econômico, religioso. Elas circulam em documentos de toda a sorte: processos de inquisição, greves, leis, livros, crônicas de viagem, atas de batismo, diários, fotos, relatório médicos, jornais, pinturas, policiais...

Ao final do anos 90 Scott confessava que cada vez utilizava menos o conceito de gênero e em seu trabalho, preferindo a terminologia “diferença sexual” e “sexo” como categorias variáveis historicamente. “Gênero” em sua opinião havia perdido sua carga crítica. O conceito vinha sendo utilizado como sinônimo de “sexo”, ou “mulheres” abandonando a função originalmente construída para sublinhar o caráter social, construindo do mesmo.

Por outro lado a contraposição tão comum entre sexo e gênero tem contribuído para obscurecer o caráter de construção de ambas as categorias aparecendo assim o sexo como substrato natural e a-histórico do gênero. (*Scott, Joan. Género e história. México: FCE, 2008*). A reavaliação de Scott do conceito de gênero esta muito relacionada com a evolução da prática historiográfica nos EUA e com os usos mais comuns do conceito naquela sociedade, mas também com problemas teóricos que necessitam, em todo o caso, encontrar soluções e quem sabe, enxergam tal e como ela mesma tem assinalado a criação de novas terminologias.

Esses problemas teóricos, de apropriação de conceitos, devem preocupar também a nós como historiadores(as) independente da evolução que tem tido a historia das mulheres em nossas universidades e nesse sentido as preocupações de Scott nos servem de guia e aviso. Esse novo enfoque teórico da historia como supõe Scott pressupõe a afirmação da premissa que a linguagem, como o discurso é um fator ativo na constituição dos sujeitos e de suas práticas. E se for assim, então as categorias discursivas que subjazem a esses sujeitos e praticas tem de

constituir o ponto de partida de toda a investigação histórica, como também de ser tomadas como uma variável explicativa primordial. A partir de agora como disse Scott, devemos prestar atenção a linguagem e aos processos mediante os quais se tem constituído os significados e as categorias com suas fontes, pois do contrário, continuaremos perpetuando modelos convencionais de explicação no lugar de abrir novas possibilidades interpretativas (Scott:2008)

Os(as) historiadores(as) deveriam responder a perguntas como as seguintes: De que maneira categorias como classe, raça, gênero, relação de produção, biologia, identidade, subjetividade, experiência e inclusive o termo cultura tem alcançado sua condição de fundamentos da representação e de análise? Quais são os efeitos dessa articulação? O que supõe para os historiadores(as) estudar o passado no sentido dessas categorias e para os indivíduos conceber-se a si mesmos com elas? Que relação existe entre a importância dessas categorias em nossa própria época e sua existência no passado?

No fazer histórico sobre a questão feminina há certos problemas. Um deles é a falta de historiadores, homens e mulheres, que interpretem com maior frequência o estabelecimento, o início e a importância dos fatos históricos que envolvem as mulheres, em razão da falta de um maior número de pesquisas regionais ou sínteses, que nos permitam resgatá-las de regiões onde o tema ainda não despertou vocações. Faltam debates sobre a história das mulheres. E poderíamos nos perguntar: para que serve a história das mulheres? E a resposta viria simples, para fazê-las existir, viver e ser.

(IN)CONCLUSÕES

Desde a antiguidade se acredita na crença da diferença dos sexos. A idéia de que somos originalmente divididos em dois sexos, começou a ganhar força cultural apenas no século XVIII. Antes, o discurso filosófico, a medicina, o moral cristão e a ciência galênica não tinham idéia de que existiam dois sexos. Havia um só sexo, o masculino, e a mulher era o representante inferior desse sexo porque não tinha calor vital suficiente para atingir a perfeição do macho. A noção de sexo estava subordinada à idéia de perfeição metafísica do corpo masculino. A hierarquia sexual ia da mulher ao homem. Sexo tinha como referente, exclusivamente, os órgãos reprodutores do homem. A natureza havia feito com que a mulher não tivesse o mesmo calor vital do homem, a fim de que pudesse abrigar o esperma e os óvulos fecundados sem destruí-los. Se a mulher fosse tão quente quanto o homem, o embrião poderia ser dissolvido. Quando a mulher aquecia muito, não chegava ao estágio sexual do homem. Ao contrário, o aumento do calor gerava distúrbios nos seus humores, que fermentavam, subiam até a cabeça, produzindo fenômenos patológicos. Assim se entendiam os “ataques de vapores”. A figura da mulher “vaporosa” era a contrapartida patológica do calor vital normal do sexo masculino. Pela crença metafísica na teoria do calor vital e da perfeição anatômica do corpo masculino, a mulher era descrita como um homem invertido. Tudo nela era para dentro: seus ovários eram testículos internos; a vagina, um pênis interior; o útero era o escroto; a vulva, o prepúcio.

No final do século XVIII, tais crenças começam a cair em desuso. Até então, o que chamamos hoje de distinção de gênero não tinha como pressuposto a diferença dos sexos. A hierarquia galênico-platônica distinguia os gêneros

tendo como suporte a unicidade sexual. Por que, então, começou-se a exigir a idéia de diferença de sexos para estabelecer a diferença de gênero entre homens e mulheres? Porque, segundo autores como Foucault, Laqueur e outros, os ideais igualitários da revolução democrático-burguesa tinham que justificar a desigualdade entre homens e mulheres, com fundamento numa desigualdade natural. De acordo com a teoria jurídica do jusnaturalismo, todos somos naturalmente iguais e, portanto, temos os mesmos direitos jurídico-políticos. Para que as mulheres, assim como os negros e os povos colonizados, não pudessem ter os mesmos direitos dos cidadãos homens, brancos e metropolitanos, foi necessário começar a inventar algo que, na natureza, justificasse racionalmente as desigualdades exigidas pela política e pela economia da ordem burguesa dominante.

Começaram, assim, os esforços intelectuais de políticos, filósofos, moralistas e cientistas para dizerem que todos os homens eram iguais, com exceção de alguns “naturalmente inferiores”. No caso da mulher, a desigualdade foi encontrada no sexo. A sexualidade feminina começou a ser definida como original e radicalmente diferente da do homem, e disso decorriam características diferenciais quanto à sua habilidade para exercer papéis na vida pública. O sexo começa, então, a ser algo distinto dos órgãos reprodutores do homem para ser algo que estava aquém ou além da anatomia. A diferença exprimia-se na esfera do prazer sexual, na constituição nervosa e nas práticas morais.

Subitamente, todos passaram a ver na biologia aquilo que até então não viam. Criaram-se a diferença dos sexos e “o sexo”. O sexo veio estabelecer as desigualdades morais e políticas entre homens e mulheres. Como qualquer teoria de verdade sobre o sujeito e o mundo, a “diferença originária dos sexos” e a “divisão natural dos sujeitos” são teorias construídas historicamente. Sua plausibilidade é razoável, como prova o fato de a maioria das pessoas acreditar na existência de uma “fragilidade” feminina, inata, natural e universal. O problema com esta classificação é que traz prejuízos morais importantes para as mulheres vistas como desviantes, aberrantes ou sexualmente minoritárias. Tal classificação

teve origem no preconceito, na injustiça e na desigualdade, e seus efeitos são nocivos. Não vejo, por conseguinte, por que guardá-la, respeitá-la ou levá-la a sério, exceto quando se trata de combatê-la, seja procurando desmontar a engrenagem teórico-política que lhe deu origem, seja discutindo as conseqüências humanas que acarreta.

Os referentes de nossas idéias de corpo, sexualidade, natureza e cultura são um produto de hábitos criados por práticas discursivas e não discursivas surgidas na história européia. Podemos considerar estas crenças melhores ou piores, mas contesto a pretensão de que são fundadas em argumentos apoiados em “realidade naturais” ou “realidades psicológicas” históricas, culturais e comuns a todos os seres humanos. Os discursos sobre os papéis femininos e masculinos serviram como modelos de identidades para o sujeito, com um caráter universal e biologicamente determinados devido a sua natureza.

As representações sociais não podem ser reduzidas ao seu conteúdo cognitivo e por isso, precisam ser entendidas no contexto em que são engendradas. Assim, as relações entre os sexos devem ser analisadas como processos simbólicos socialmente construídos. Nesse sentido, orientada pela mesma dicotomia através da qual se essencializou a mulher, a crítica prosegue com o argumento de que se o sexo é uma realidade biológica situada no campo da natureza e gênero é uma realidade histórica situada no campo da cultura, o sexo é dado enquanto o gênero é construído historicamente. Nasce-se fêmea ou macho, aqui e em qualquer outro lugar do planeta, hoje, no passado e no futuro porque trata-se de qualidades que independem da nossa vontade, são dadas, universais e, portanto, imutáveis.

Ao contrário das realidades biológicas, todo quanto é construído historicamente obedece a nossa vontade, enquanto sujeitos que criam e recriam o mundo. Ser mulher, como notou precosmente Simone de Beauvoir (1980), não é uma condição essencial, mas um resultado histórico. Fazendo uso do princípio de que tudo quanto é construído é também transformável, a crítica prossegue mostrando que devido a que antes de qualquer nascimento, em qualquer parte do mundo,

o que um homem e uma mulher devem ser já terá sido estabelecido, as pessoas individuais não têm muitas escolhas: se conduzem como homens ou como lugar do planeta pode ser muito diferente, como também tem sido diferente ser mulher brasileira no passado e no presente, demonstra o caráter construído e mutável da condição de gênero.

A observação de que, devido a que o sexo precede ao gênero, estabelece-se freqüentemente uma relação de causalidade da qual se conclui que sexo determina gênero, levou a crítica a procurar, na teoria da língua e dos fenômenos cognitivos, esquemas conceituais capazes de desconstruir essa relação. Nessa direção, afirma-se que o gênero, como o símbolo lingüístico, não guarda uma relação necessária com a realidade a que se refere. A palavra, qualquer que seja, digamos, “rio”, foi inventada e entre ela e a torrente a que se refere não há nenhuma relação obrigatória, haja vista que a mesma torrente poderia ser chamada de “rio”, “riacho”, “córrego” e de muitas outras maneiras. Do mesmo modo, “mulher” não guarda nenhuma relação específica com o sexo feminino, muito embora essa realidade lhe preceda. O sexo é a realidade dada (assim como a torrente de água) em cuja ausência não existiria gênero (assim como não existiria a palavra “rio” em ausência da torrente de água) (ver SUÁREZ, 1992).

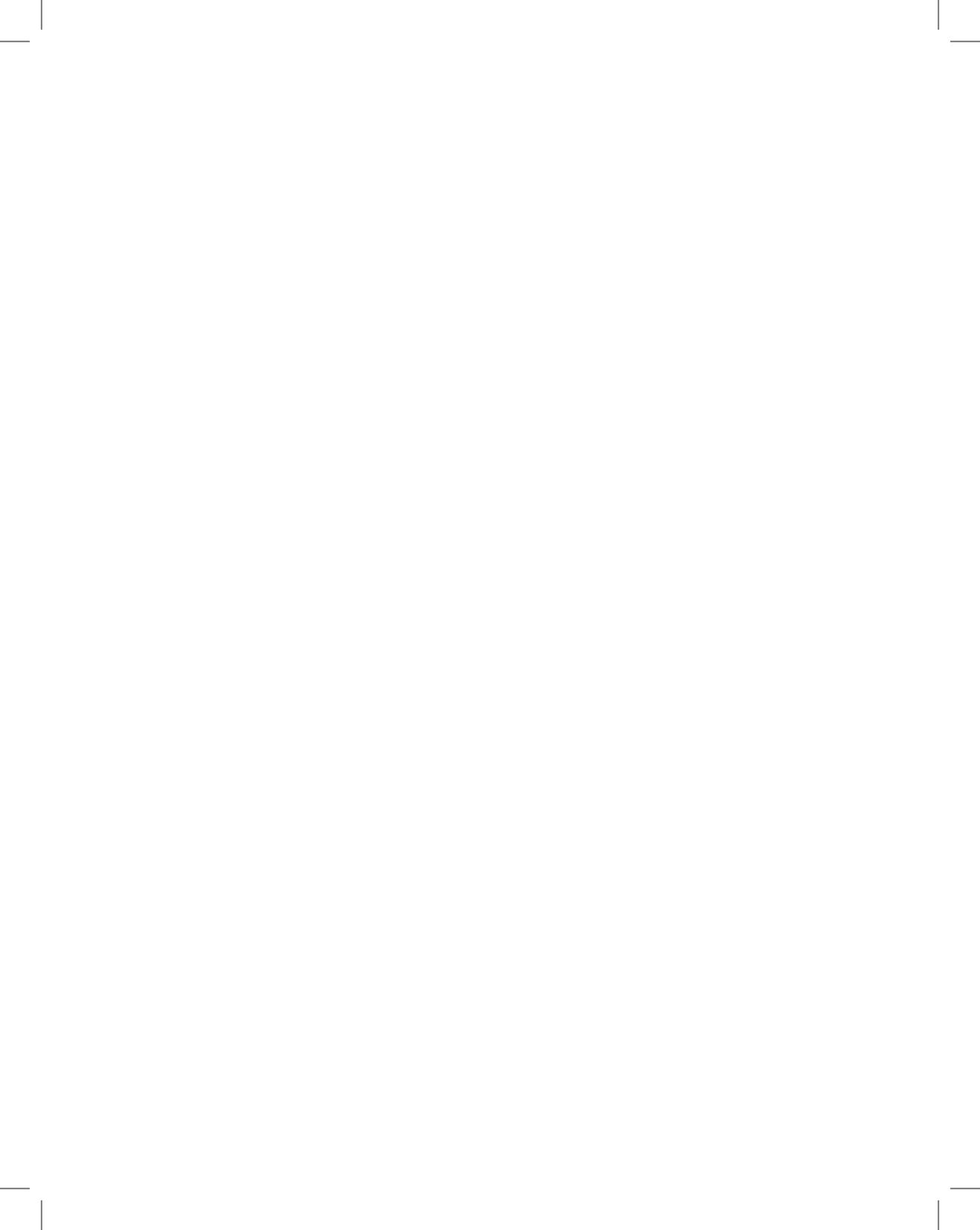
Ambos, o gênero e a palavra, são os significados com que entendemos o sexo e a torrente, mas não estão determinados nem pelo sexo nem pela torrente. Em virtude dessa indeterminação é que enquanto machos e fêmeas existem idênticos, em toda parte, os gêneros construídos a partir deles diferem conforme o contexto cultural (Suarez, Mireya. *A construção de categorias “mulher” e “gênero”*. *Caxambu, ANPOCS, MG, 1992*).

Podemos então pontuar que o sexo não determina o gênero, mas que o gênero é o sexo posteriormente pensado ou dotado de significado. A relação que eles guardam entre si não é diferente da relação que guardam uma pomba e uma rosa vermelha com a paz e o amor respectivamente. Além disso, uma vez criados,

os significados de gênero não apenas servem para pensar homens e mulheres e suas relações, mas tornam-se instrumentos para classificar muitas outras coisas e relações.

Nesse diálogo constante no campo dos estudos de gênero emerge o enfoque cultural na história que possibilita recuperar outras manifestações passadas de experiência coletiva e individual de mulheres e homens, destacando que o social é historicamente constituído, nele as experiências sociais femininas e masculinas diferenciadas emergem numa condição própria em sociedades específicas. Nesse sentido, é importante observar as diferenças sexuais enquanto construções culturais, lingüísticas e históricas, que incluem representações sobre os poderes não localizados num ponto fixo – o masculino -, mas presente na trama histórica. Bem como investigar os discursos e as práticas que garantem o consentimento feminino às representações dominantes e naturalizadas na diferença, o que não excluiria que à incorporação da dominação às variações, manipulações, táticas, recusas e rejeições por parte das mulheres, complexificando as relações de dominação históricas¹.

1 CHARTIER, Roger. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 4, 1995.



BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. **Meditações**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

ALBORNOZ, Suzana. **O que é trabalho**. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do reino à Igreja: papéis, ministérios, poderes femininos. IN: DUBY, Georges; PERROT, Michele (Orgs.). **História das mulheres: a antiguidade**. Porto: Afrontamento, 1998.

ANDERSON, Bonnie. ZINSSER, Judith. Mujeres campesinas: sosteniendo a las generaciones. **Historia de las mujeres: una história própria**. Vol I. Crítica: Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, 2000.

AQUINO, Thomas. **Summa Theológica**. Trad. Alexandre Corrêa. 2. ed. Porto Alegre: Escola superior de Teologia de São Lourenço de Brindes, Livraria Sulina (Caxias do Sul): UCS, 1980, Questão XCII – Artigo II, p. 823.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. São Paulo: Forense, 1989.

ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges (Orgs.). **História da vida privada: do império romano ao ano mil**. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 265.

ARISTÓTELES. **A política**. Trad. Roberto Ferreira. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ARISTÓTELES. **De la génération dès animaux: texte établi et traduit par Pierre Louis**. Paris: Les Belles Lettres, 1961.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2001, v. II.

ARISTÓTELES. **Política**. São Paulo: Atena, 1960.

BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: ROMANO, Ruggiero. **Enciclopédia Einaudi**, v. 5, Lisboa, Imprensa Nacional, 1985, p. 297.

_____. **Los imaginários sociais:** memórias y esperanzas coletivas. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.

BADINTER, Elizabeth. **Palavras de homens.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

_____. **Um amor conquistado:** mito do amor materno. Trad. Maria Luisa Borges. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

_____. **Um é o outro:** relações entre homens e mulheres. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p.273.

BÍBLIA SAGRADA. **Bíblia de Jerusalém.** São Paulo: Paulinas, 1985.

BOCK, Gisela. La história de las mujeres y la história de género: aspectos de un debate internacional. **História Social.** Barcelona, 9, n. 55-77, 1991, p. 68.

_____. **La mujer en la história da Europa.** Barcelona: Critica, 2000, p. 41.

BOCK, Gisela. **Maternidad y políticas de género.** Colección Feminismos, 31. Madrid: Ediciones Catédra, 1996

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina.** Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

_____. **O poder simbólico.** Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BOUZA, Fernando. **Una história cultural del siglo de oro.** Madrid: Marcial Pons, 2001.

BROWN, Peter. Antiguidade tardia. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Orgs.). **História da vida privada:** do império romano ao ano mil. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 299.

BRUSCHINI, M. Cristina; ROSEMBERG, Fúlvia. **Trabalhadoras do Brasil.** São Paulo: Brasiliense, 1982.

BURKE, Peter. **Variedades da história cultural.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele. **História das mulheres:** a Idade Média. v. 2. Porto: Edições Afrontamento, 1999.

CASNABET, Michele. A mulher no pensamento filosófico do século XVIII. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele. **História das mulheres: a Idade Média.** Afrontamento. Porto, 1989.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações.** Lisboa: Difel; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. Diferenças entre os sexos e violência simbólica. In: DUBY, Georges ; PERROT, Michelle. **As mulheres e a história.** Lisboa: Publicações D.Quixote, 1995.

_____. Diferenças entre os sexos e dominação simbólica. **Cadernos Pagu.** Campinas, n. 4, 1995.

_____. O mundo como representação. **À beira da falésia: a História entre incertezas e inquietude.** Porto Alegre: UFRGS, 2002.

CHÂTELET, François. Do mito ao pensamento racional. In: COTRIM, Gilberto. **Fundamentos da filosofia.** São Paulo: Saraiva, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Convite a filosofia: natureza e cultura.** 13. ed. São Paulo: Ática, 2004.

CHODOROW, Nancy. Estrutura familiar e personalidade feminina. In: ROSALDO, M.Z e LAMPHERE, L. (Orgs.). **A mulher, a cultura e a sociedade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

CLÈMENT, Catherine; KRISTEVA, Julia. **O feminino e o sagrado.** Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

COLLING, Ana. **A construção da cidadania da mulher brasileira: a questão da igualdade e da diferença.** 2000. Tese - Pontifícia Universidade Católica, Porto Alegre.

CUCHE, Denis. **A noção de cultura nas ciências sociais.** Bauru: EDUSC, 1999.

DAUPHIN, Cécile. Mulheres. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques. **A nova história.** Coimbra: Almedina, 1978.

DAVIS, Natalie Zemon Davis. **Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França moderna.** Trad. Mariza Corrêa. São Paulo: Paz e Terra, 1990.

DE CERTEAU, Michel. **Artes de fazer: a invenção do cotidiano.** Petrópolis, 1994.

DEIS, Siqueira; CAPPELIM, Paola. **Relações de trabalho, relações de poder**. Brasília: UNB, 1997.

DELUMEAU, Jean. **A história do medo no ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Teoria e método dos estudos feministas: perspectiva histórica e hermenêutica do cotidiano. In: COSTA, Albertina; BRUSCHINNI, Cristina (Org.). **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica - para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Trad. Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

Dowling, Colette. **Complexo de cinderela**. 44. ed. Trad. Amarylis Miazzi. São Paulo: Melhoramentos, 1986.

DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das mulheres no Ocidente: a antiguidade**. v. 1. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

FOUCAULT, Michel. **Estratégias, poder-saber**. Coleção Ditos e Escritos, v. IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: edições Graal, 1988.

_____. **História da sexualidade I: microfísica do poder**. 15. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

FARGE, Arlette. **Le goût de l'archive**. Paris: Seuil, 1989.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**. São Paulo: Loyola, 1996

_____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FREITAS, César Marcos (Org.). **Historiografia brasileira em perspectiva**. São Paulo: Contexto 1998.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

HESPAÑHA. Manoel Antonio. O estatuto jurídico na mulher na época da expansão. **Revista Oceanos**. Lisboa: Comissão Nacional Para os Descobrimientos Portugueses, abr./jun. 2000.

HOMERO. **Odisseia**: discurso de Ulisses. São Paulo: Abril Cultural, 2000.

HUNT, Lynn. História, cultura e texto. In: HUNT, Lynn (Org.). **A nova história cultural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

_____. Revolução Francesa e vida privada. ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. **História da vida privada**: da revolução Francesa à 1ª guerra. São Paulo: Cia das Letras, v. 4, 1997.

KANT, Emmanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70.

KRISTEVA, Julia; CLEMENT, Catherine. **O feminino e o sagrado**. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: o corpo dos gregos à Freud. Paris: Editora Relume Dumará, 1992.

LE GOFF. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Unicamp, 1984.

LERNER, G. **La creación del patriarcado**. Barcelona: Crítica, 1990.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. Rio de Janeiro: Nova Cultural, 1998.

LOURO, Guacira Lopes; NECKEL, Jane Felipe (Orgs.). **Corpo, gênero e sexualidade**: um debate contemporâneo na educação. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MATOS, Maria Izilda S. de. Estudos de gênero: percursos e possibilidades na historiografia contemporânea. **Cadernos Pagu**, v.11, p.67-75, 1998.

MUJER. **Instituto educar en relación**. Madrid: Editorial Mujer, 2002.

MURARO, Marie Rose. **Feminino e masculino**: uma nova consciência para o encontro da diferença. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

MARX, Karl. **Prefácio à contribuição à crítica da economia política de 1859**. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

MICHEL Volvelle é “Histoire et représentations”. In: BORBALAN-RUANO, Jean Claude (Org.). **L’histoire aujourd’hui**. Paris: Éditions Sciences Humaines, 1999.

MORA, Ferrater José. **Dicionário de filosofia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1991.

MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica à obra o martelo das feitiçeras. In: KRAMER, Heinrich. **O martelo das feitiçeras**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991.

MURARO, Rose Marie; BOFF, Leonardo. **Feminino e masculino: uma nova consciência para o encontro das diferenças**. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, Zimbalist Michelle e LAMPHERE, Louise (Coords.). **A mulher, a cultura a sociedade**. Trad. Cila Ankier. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

PEDRO, Joana Maria. Relações de gênero na pesquisa histórica. **Revista Catarinense de História**, n. 2, p.35-44, 1994.

PERROT, Michelle; DUBY, Georges (Org.). **História das mulheres no ocidente: o século XX**. v. V. Porto: Afrontamento, 1994.

_____. (Org.). **História das mulheres: a antigüidade**. v. 1. Porto: Afrontamento, 1990.

PERROT, Michele. **Os excluídos da História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

_____. **Mulheres públicas**. São Paulo: Unesp, 1998;

_____. **Une histoire de femmes est-elle possible?** Paris: Rivages, 1984.

PERROT, Michele. **As mulheres ou os silêncios da história**. Trad. Viviane Ribeiro. São Paulo: EDUSC, 205.

_____. **Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

PESCH, Otto. **Tomás de Aquino: limite y grandeza de uma teologia medieval**. Barcelona: Herder, 1992.

PLATÃO. **Diálogos**: Timeu, Critias, o segundo Alcibíades, Hípias Menor. Belém: UPPA. GEU, 1986.

PRATT, Mary Louise. **Os olhos do império**: relatos de viagem e transculturação. São Paulo: EDUSC, 1999.

RAGO, Margareth. As mulheres na historiografia brasileira. In: SILVA, Zélia Lopez (Org.). **Cultura e história em debate**. São Paulo: Afiliada, 1995.

ROUANET, Paulo, Sérgio. **O mal estar da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O Emilio ou da educação**. Cap V. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAMARA, Eni de Mesquita; SOIHET, Rachel; MATOS, Maria Izilda S. de. **Gênero em debate**: trajetórias e perspectivas na historiografia contemporânea. São Paulo: Edusc, 1997.

SAFFIOTTI, Heleieth. **Gênero, patriarcado, violência**. São Paulo: Editora fundação Perseu Abramo. 2004, p. 56; (Sobre o conceito ver também: PATEMAN. Carole. **O contrato sexual**. Trad. Marta Avancini. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993).

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Abril Cultural, 1996.

SCOTT, Joan. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, v. 20, jul-dez. 1995.

_____. História das mulheres. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da história**. São Paulo: Ed. Unesp, 1992.

_____. **Cidadã paradoxal**: as feministas francesas e os direitos do homem. Florianópolis: Editora Mulheres, 2002.

_____. **Gênero e histórias**. Colección historias. México. Fondo de cultura economica, 2008.

SILVA, Tomás Tadeu da. **O currículo como fetiche**. São Paulo: Autêntica, 2002.

SCHVARZMAN, Sheila. Entrevista com Michelle Perrot . **Cadernos Pagu**, 4, p. 29-36, 1995.

_____. Prefácio a gender and politics of history. **Cadernos Pagu**. São Paulo, 3, 1994.

STREY, Neves Marlene. **Mulher**: estudos de gênero. São Leopoldo: Editora Unisinos. 2002.

SUAREZ, Mireya. **A construção de categorias “mulher” e “gênero”**. Caxambú, AN-POCS, MG, 1992.

TEDESCHI, Antônio Losandro. **Do silêncio à palavra**: construções e perspectivas em gênero no Noroeste do Rio Grande do Sul. 2001. Dissertação - Unisinos, São Leopoldo.

_____. **Mulheres camponesas da região noroeste do Rio Grande do Sul**: identidade e representações sociais. 2007. Tese - Unisinos, 2007.

THOMASSET, Claude. Da natureza feminina: as normas de controlo. In: DUBY, George e PERROT, Michelle. **História das mulheres**: a Idade Média. v. II. Porto: Afrontamento, 1989.

VECCHIO, Silvana. A boa esposa. **História das mulheres**: a Idade Média. v. II. Porto: Afrontamento, 1989.

WOOLF, Virginia. **O status intelectual da mulher**. Trad. Patrícia Freitas Camargo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.







