

MULHERES DO BRASIL: RESISTÊNCIA E LUTA POR IGUALDADE

Marcos Paulo Mendes Araújo¹

1- Mestre em História Social pela Universidade Federal do Amazonas. Especialista em História e Cultura Antiga pela UFF. Especialista em Educação pela UFRJ. Professor de Direito da Faculdade Fucapi (Manaus – AM). Coordenador do Curso de Pós-Graduação em História da Amazônia (Faculdade Boas Novas – Manaus/AM). Contato: cunhabebe@ig.com.br.

RESUMO

Obras como *Gabriela Cravo e Canela* do baiano Jorge Amado são sempre relevantes, na medida em que proporcionam o permanente diálogo da sociedade sobre a situação das mulheres brasileiras. O estabelecimento de uma cultura de submissão, perseguições e violências contra a mulher culminou com a criação de documentos legais, como por exemplo, a Lei Maria da Penha, que procuram garantir às mulheres brasileiras as garantias previstas na Constituição a fim de resguardar as mesmas contra todo tipo de intolerância e a violência que as assolam historicamente. Nesse breve ensaio, pretende-se apresentar alguns aspectos presentes no universo cotidiano das mulheres no Brasil no passado que demonstre que as mulheres brasileiras procuraram garantir seus direitos a partir de muitas lutas e resistências contra os preconceitos.

Palavras-chave: Mulheres Brasileiras. Lutas. Resistência, Questões de Gênero. Busca da Igualdade.

ABSTRACT

Works as *Gabriela Cravo e Canela* of Jorge Amado Bahia are always relevant, as they provide the permanent membership of dialogue on the situation of Brazilian women. The establishment of a compliance culture, persecution and violence against women culminated in the creation of legal documents, such as the Maria da Penha Law, which seek to ensure the Brazilian women the guarantees provided in the Constitution in order to protect them against all kinds of intolerance and violence that historically plague. In this short essay, we intend to present some aspects present in the universe women daily in Brazil last showing that Brazilian women sought to ensure their rights from many struggles and resistance against prejudice

Keywords: Brazilian Women. Fights. Resistance, Gender Issues. Search Equality.

INTRODUÇÃO

A pretensão deste ensaio é contribuir com os estudos voltados às questões de gênero. Neste sentido, a pesquisa explorou obras que pudessem auxiliar no dimensionamento da situação das mulheres no Brasil ao longo do tempo. Assim, o estudo centrou-se na realidade das mulheres brasileiras desde os tempos coloniais, buscando perceber, algumas estratégias dessas, para conquistarem espaços dentro da sociedade.

Desta forma, foi necessário explorar em diferentes épocas e espaços sociais, a vida das mulheres brasileiras. Dentro deste cenário, foi levado em conta, uma passagem contida na obra de Peter Burke “O que é História Cultural”, onde é mencionada a aproximação entre História e Cultura, que acarretou a fragmentação da primeira e proporcionou o surgimento de estudos, como: História das Mulheres, da Alimentação, da Guerra, etc.

Além dos contextos históricos, este estudo centrou-se também nos aspectos culturais¹ envoltos no universo feminino. O estudo foi organizado em três partes, sendo a primeira delas, destinada à análise da situação das mulheres indígenas, com destaque para imagem feminina presente nos mitos de origem. Também foram alvo, as atividades cotidianas dessas mulheres e seu histórico de resistência.

Em seguida, o estudo preocupou-se em analisar a situação das mulheres ditas “brancas”. O estudo visou dimensionar o papel dessas mulheres no período colonial e imperial. Para isso, foi observado o papel social dessas mulheres como agentes de transformação social.

Por fim, o estudo analisou o papel das mulheres negras, sobretudo, aquelas que vivenciaram a escravidão, e contribuíram de forma significativa na construção de uma das maiores sociedades afrodescendentes do mundo.

Na obra *Casa Grande & Senzala*, Gilberto Freyre apresentou essas mulheres de forma destacada, possibilitando que as mesmas fossem analisadas em diferentes dimensões. Justamente o objetivo deste trabalho, que é o de propor uma análise a partir de diferentes olhares. Assim, espera-se que este ensaio possa contribuir para os estudos de gênero, auxiliando com outras pesquisas e reflexões a cerca das condições das mulheres brasileiras ao longo do tempo.

¹ Foi utilizado como referencial o conceito de cultura em Roy Wagner: uma maneira de falar sobre o homem e sobre casos particulares do homem, quando visto sob uma determinada perspectiva.

Além disso, também se espera que o ensaio possa ajudar a enterrar de uma vez por todas, pensamentos como, o encontrado em um dos livros de Aurélio Bolsanello² que tratava as mulheres solteiras nos anos de 1970 e 1980, como “pessoas que vivem dentro de sua neurose e incapacidade de dar amor”.

AS MULHERES INDÍGENAS

Ao sinal dos primeiros raios de sol, tem início as atividades cotidianas das mulheres indígenas, sendo elas, as responsáveis por uma série de atividades em suas aldeias. Essa abertura apesar de parecer poética, é apenas a tradução de uma realidade real e cotidiana.

Obviamente, deve-se ressaltar que o papel feminino nos diferentes grupos indígenas brasileiros, não é homogêneo. Enquanto para os índios do litoral, a mulher era geralmente vista de forma funesta, e responsável por atividades consideradas menos importantes, em outros grupos, como por exemplo, o Jê, as mulheres possuíam atividades mais destacadas.

No geral, as mulheres indígenas dos diferentes grupos existentes no território brasileiro, tinham como funções primordiais, a prática agrícola (plantar e colher), atividades domésticas, tais como: cozimento dos alimentos, confecção de redes, artesanato de cerâmica e o cuidado com as crianças.

A fim de dimensionar a situação dessas mulheres, tomou-se como referencial a obra “Introdução à Antropologia Brasileira” de Arthur Ramos³. A partir da leitura dessa obra, o estudo centrou-se na situação das mulheres na cultura Tupi.

Segundo o autor, uma das funções femininas era o do choro ritual. Segundo suas pesquisas, “as mulheres, principalmente as mais velhas, ao primeiro sinal da morte, começavam a chorar, lamentando-se em altos brados. O elogio fúnebre era também feito por elas, que recitavam em altas vozes as qualidades do morto” (RAMOS, 1943, p. 126).

Também ficavam responsáveis pelas cerimônias de luto. Para isso, realizavam pinturas a base de jenipapo e cortavam os cabelos em sinal de respeito ao morto. No caso específico da viúva, essa visitava todos os dias a sepultura do morto ao longo de várias

² Bolsanello era à época da escrituração da obra, professor titular da cadeira de Genética Médica da Faculdade Evangélica de Medicina de Curitiba e da Faculdade Tuiuti do Paraná. Também destacamos que o mesmo foi vencedor do Prêmio Nacional de Ciências do ano de 1972 e que possui uma longa lista de publicações em diferentes áreas da Biologia.

³ Essa obra dos anos 40 foi selecionada de forma proposital, por ser considerada uma das primeiras, a apresentar estudos sobre essa temática.

semanas, sempre chorando. O fim do luto ocorria quando o cabelo da viúva crescia até que os olhos estivessem cobertos.

Com relação ao sistema de obediência familiar, na mesma obra o autor menciona uma observação do padre Anchieta sobre o funcionamento das famílias tupinambás:

O tio, irmão do pai da moça, não casa com a sobrinha, nem lhe toca quando fazem o que devem, mas tem-na em lugar de filha, e Ella como a pai lhe obedece, depois da morte do pai, e pai lhe chama: e quando estas moças não tem tio, irmão de seu pai, tomam em seu lugar o parente mais chegado; e a todos os parentes da parte do pai em todo o grão chamam pai, e eles a ela filha; mas ela obedece ao mais chegado parente, sempre. (RAMOS, 1943, p. 129).

É possível perceber que existia entre esses indígenas um complexo sistema familiar, onde as mulheres, desde cedo, eram orientadas a serem obedientes aos homens, dentro de um modelo que ficou conhecido como patrilinear, que foi concebido a partir da ideia de que a descendência tem origem na linha paterna. Ainda sobre esse modelo, cabe registrar que, diferente dos Tupinambás, os jês possuíam uma visão dualista a respeito da criação. Para eles, esse dualismo estava presente na criação dos contrários, como por exemplo, pai e mãe, bom e mau, sol e lua, etc.

Outro aspecto, que marca significativamente a situação de submissão feminina entre os índios Tupi, diz respeito aos ritos e cerimônias que marcam o início da puberdade das meninas. Segundo Ramos, quando as moças começavam a ter as primeiras regras, tinha início um conjunto de atividades cerimoniais, que começavam pelo corte do cabelo e culminavam com incisões na pele, geralmente nas costas que eram tratadas com a aplicação de cinzas.

Além disso, as moças eram obrigadas a vestir peças de algodão que seriam retiradas apenas na ocasião da perda da virgindade. A menstruação feminina era, e ainda é, em algumas tribos, uma ocasião muito festejada. Eram servidas bebidas para todos na tribo, que comemoravam durante quase todo período de jejum da “jovem donzela” que durava três dias. O pesquisador também destinou um espaço de sua obra para tratar do casamento. Sobre ele, sublinhou:

As cerimônias de noivado e casamento dos Tupis eram muito simples. A iniciativa do noivado quase sempre era do homem, que pedia aos pais da moça o consentimento para se casarem. As cerimônias do casamento eram celebradas por toda tribo numa grande festa ao cauim. Os recém-casados eram então conduzidos à sua rede nova, e pela primeira vez eram autorizados a beber o cauim que lhes era oferecido por um velho. Às vezes, exigiam do rapaz uma prova de dextresa ou de força antes do casamento (RAMOS, 1943, p. 134).

Apesar de toda ritualística, alguns viajantes e cronistas europeus que estiveram no Brasil, registraram a existência de poligamia nas tribos tupis. Nos casos, em que o índio

possuísse duas ou mais mulheres, todas deveriam obedecer à primeira esposa, o que não pode ser traduzido como um status social, pois, ainda segundo Ramos, a situação social dessas mulheres era de plena inferioridade se comparada à dos homens.

Além disso, as mulheres eram submetidas às vontades do marido, devendo trabalhar para ele, sujeitando-se a todo tipo de atividade que ele determinasse. Essa condição demonstra claramente a situação de subserviência das mulheres Tupi.

Essas mulheres possuíam um sistema de distribuição de tarefas que levava em conta a idade, que era determinante para definição das tarefas coletivas, entre as quais, podem ser listadas as atividades agrícolas, as celebrações ritualísticas, sobretudo, as festivas, as fúnebres e as mágicas.

As pesquisas de Arthur Ramos (1943) apontaram a existência de relatos que informam que nessas festas, eram consumidas, grandes quantidades de bebidas entorpecentes que levavam às mulheres a apresentarem sinais de embriaguez, sendo as mesmas, acometidas de convulsões. Nestas ocasiões, as mulheres, assim como os homens, realizavam excessos, chegando a ocorrer inclusive certas liberdades sexuais.

Se, por um lado, nas aldeias Tupis as mulheres eram submissas e não experimentavam a igualdade social ou política em relação aos homens, nas aldeias Jês, o cenário era diferente. Nelas, as primeiras regras das meninas eram festejadas com rituais de pintura e fumigações purificadoras. No que diz respeito aos funerais, entre os Tupis e os Jês, cabia às mulheres, o choro e as lamentações.

Curiosamente, entre os índios Apinagé, segundo pesquisas de Curt Nimuendajú, a família é matrilocal, ou seja, a casa pertence à mulher do construtor, o que protege a mulher em casos de separação, ficando as mulheres com as casas e não os homens.

Igualmente interessante, nesse grupo indígena, o processo que irá definir os casamentos na tribo, não apenas os pais da noiva decidem com quem a moça irá casar, mas também a mesma é consultada, podendo inclusive, a iniciativa partir dela. Diferentes dos Tupis, os Apinagé são monogâmicos, não sendo permitido ao homem ter mais de uma mulher.

Entre eles, o casamento é um ato público, sendo considerado indissolúvel, devendo a relação ser baseada na fidelidade da mulher ao seu marido. Também é interessante dizer, que as atividades agrícolas são divididas entre homens e mulheres de forma igualitária.

Ainda com relação aos estudos indígenas, é interessante registrar que a figura feminina é muito presente na mitologia, sobretudo, entre os índios da floresta amazônica. Nesta região, existem muitos mitos de origem que apresentam a mulher como criadora e

protetora da floresta e de seus habitantes. Além disso, também surgem relatos sobre mulheres guerreiras que protegeram em tempos remotos suas terras dos inimigos estrangeiros.

Para ilustrar o conjunto de mitos amazônicos que ajudam a definir o papel da mulher, foi selecionada a Lenda do Jurupari. Nela, é apresentada uma criança que nasceu de Ceucí, a mãe virgem. Segundo José Almeida, seu aparecimento tinha uma causa necessária às condições sociais vigentes na época:

O enviado do sol julgou não ser justo aquele domínio, sugerindo ao Pai Grande uma mudança. Recebeu, então, o encargo de reformar os costumes vigentes. Jurupari iniciou logo seu trabalho. Propôs-se a acabar com aquele matriarcado, revertendo ao homem as qualidades e atributos do mundo, em sintonia com as leis do sol. Promoveu inúmeras reuniões. Ensinou aos homens que eles devem ser discretos, verdadeiramente “TURUPARÍS” (boca fechada), sóbrios, impassíveis à dor e fiéis aos compromissos assumidos. (ALMEIDA, 2004, p. 66)

Pode-se perceber que Jurupari tinha uma missão de tentar ajustar a sociedade da selva, sobretudo, para acabar com o poder das Amazonas. Para isso, entre seus ensinamentos aos habitantes da selva:

Aconselhou-os a se casarem cedo e serem fiéis à mulher escolhida. A Jurupari agradava uma descendência de homens fortes e de mulheres fecundas. Obrigou as cunhantãs manterem a virgindade até que chegasse a primeira menstruação; condenou o adultério, que era punido com a morte; vetou a união matrimonial entre elementos da mesma tribo e regulou o choco, ritual nunca entendido e nem aceito pelos brancos. (ALMEIDA, 2004, p. 67).

Sem dúvida, a ideia central era a de manter o controle sobre as mulheres. Entre as sociedades indígenas é possível notar essa condição de superioridade masculina até nas tradições orais, sobretudo nos chamados contos etiológicos. Um exemplo dessa tentativa de manter a figura masculina em evidência pode ser vista na estória da origem do sol e da lua.

Baíra foi que criou o Sol e a Lua.
O Sol é homem. A Lua é mulher.
Baíra fez o sol da raiz da paxiúba (...).
E fez da raiz do apízeiro uma veia que pós
Na Lua (...). Dessa veia sai sangue.
O Sol, porque é homem, sai de dia.
A Lua, porque é mulher, sai de noite.
Os homens na terra são como o sol.
As mulheres são como a Lua. (FREDIANI, 2008, p. 32)

Existem realmente alguns contrapontos nas tradições indígenas brasileiras. Enquanto Orellana, o explorador espanhol fez relatos a respeito de mulheres guerreiras que habitavam terras nas proximidades da foz do rio Amazonas, nas outras tribos, as mulheres estavam em uma situação de completa submissão.

Segundo ele, as mulheres guerreiras eram bonitas, muito altas, esbeltas e formosas. Possuíam cabelos negros, compridos e geralmente trançados. Constituíram uma nação independente, habitada exclusivamente por mulheres e dominavam várias comunidades indígenas existentes no entorno de suas terras.

Residiam em casas de pedra com um forte sistema de segurança. Suas casas eram protegidas com altas e fortes muralhas, quase intransponíveis. A vida era marcada por tradições que não eram comuns para os padrões de vida dos indígenas.

Elas possuíam um rito para continuarem reproduzindo sua existência. Segundo Orellana, elas se casavam uma vez por ano, mas esse casamento durava apenas um dia, que era o tempo necessário para ficarem grávidas. Caso tivessem meninas, elas criavam com cuidado e todos os ensinamentos cultivados por seu grupo, mas se nascessem meninos, esses eram sacrificados ou entregues aos pais.

Mesmo sendo assinalado por alguns pesquisadores que, os relatos do espanhol estavam equivocados, uma vez que, para esses, o que Orellana observou não passou de uma ilusão. Acreditam que as tais Amazonas não passavam de índios curumins, que possuíam cabelos compridos e que poderiam ter confundido facilmente o explorador europeu.

Esses relatos que envolvem a imagem feminina residem no inconsciente coletivo de praticamente todas as tradições indígenas. Eles são importantes para manterem vivas algumas etnias, mas ainda não foram capazes de conceder às mulheres uma situação de igualdade social. Mesmo, dentro de suas habitações, as mulheres possuíam uma vida marcada pela desigualdade, estando suas redes, sempre abaixo das redes de seus maridos.

O que será necessário para construir a igualdade em meio a tradições tão seculares? Espera-se, que as relações estabelecidas entre as diferentes culturas indígenas brasileiras com outras culturas possam colaborar no estabelecimento de um diálogo que permita o surgimento de outras perspectivas para o universo feminino.

AS MULHERES BRANCAS.

No intuito de analisar a situação das mulheres que residiam no espaço urbano, e que serão consideradas aqui como brancas, escolheu-se o tema casamento como ponto inicial da pesquisa.

Vários filósofos antigos pesquisaram o casamento e a vida conjugal, entre os quais, Musonius, Hierocles, Platão e Aristóteles. Todos procuraram compreender e/ou explicar a relação entre homens e mulheres, bem como, entre casamento e sexo. As

conclusões foram muitas, sendo a maior parte, relacionada à ideia de que o casamento tinha a finalidade maior de produzir uma descendência para os maridos, que por sua vez deveriam sustentar sua mulher e filhos. Assim, o casamento passou a ser considerado como um dever ou uma obrigação:

O vínculo matrimonial é de regra universal. Esse princípio geral se apoia em dois tipos de reflexão. A obrigação de casar-se é, antes de tudo, para os estoicos, a consequência direta do princípio de que o casamento foi desejado pela natureza e que o ser humano é levado a ele por um impulso que, sendo ao mesmo tempo natural e racional, é o mesmo em todos. Mas ela também está implicada, a título de elemento, no conjunto de tarefas e deveres aos quais o ser humano não se deve furtar, a partir do momento em que ele se reconhece como membro de uma comunidade e parte do gênero humano: o casamento é um desses deveres mediante os quais a existência particular tem valor para todos. (FOUCAULT, 1997, p. 18-19)

Este princípio histórico das relações matrimoniais norteou a análise acerca da situação das mulheres brancas no período colonial. Para isso, foi utilizada como referência para essa análise, a obra de Arno e Maria José Wehling que definiram a “condição subalterna da mulher colonial era uma herança de antigas tradições cristalizadas” (WEHLING, 2005, p. 278).

Acredita-se, que as proposições jurídicas que hoje tentam equiparar mulheres e homens, enfrentam dificuldades, em função das tradições culturais de submissão que foram cristalizadas. Essa condição histórica, que imprimiu às mulheres certa inferioridade social chegou aos tempos modernos, sobretudo, na Península Ibérica, através de tradições que foram construídas ainda no Império Romano. Arno e Maria José Wehling confirmam, que essa situação da mulher:

Tinha por base a autoridade intelectual de Aristóteles e de outros autores e estava profundamente enraizada na legislação civil e canônica. Apesar do abrandamento das restrições no código de Justiniano e no direito canônico medieval, em relação a posições anteriores, as mulheres ficaram numa condição de inferioridade e de franca dependência face ao marido, embora não mais, como na Roma clássica, face aos filhos, quando enviuvavam. (WEHLING, 2005, p. 278)

Foram essas inspirações que acompanharam mulheres brancas ao chegarem à América logo no início do processo de colonização no século XVI. Para um melhor entendimento das dinâmicas sociais existentes na colônia ou no Império, foram selecionadas algumas passagens da obra “Recordações do Rio Antigo” de Luiz Edmundo.

Fundamentado em relatos e crônicas de estrangeiros, Edmundo produziu na década de 1950, obras sobre o Rio de Janeiro. Nelas, encontram-se informações sobre as

condições de vida das mulheres, sobretudo, daquelas que frequentavam as camadas mais altas da sociedade. Mulheres brancas, oriundas de famílias tradicionais e preparadas para o casamento.

Uma das passagens relativas à condição das mulheres cariocas se refere ao comportamento que elas deveriam ter ao sair de casa para acompanharem seus maridos em meados do século XVIII. Segundo Edmundo o preparo começava em casa, na escolha das roupas e acessórios:

Vestem, as mulheres, saia, camisa aberta como a dos homens em suas toilettes de interior. Para sair, põem um manto enorme (que apesar de todo o seu tamanho, é conhecido por mantilha) e que se coloca da seguinte forma: um ângulo do pano caindo na altura do quadril, outro cobrindo a cabeça; os dois restantes correndo a linha dos ombros (1956: 27).

Pode-se perceber a grande preocupação com a apresentação das mulheres. Essa incômoda moda estava presente na vida da maior parte das mulheres. Algumas possuíam vocação e paciência para colocar a peça, que necessitava de certo tempo para alinhamentos e ajustes. Outras por sua vez, não possuíam o que o autor chamou de martirologio para elegância, e deixavam a peça nos ombros, com uma parte cobrindo a cabeça.

Era assim, que os maridos saíam às ruas com suas esposas. Citado por Luiz Edmundo, La Caïlle assim explicitou uma habito familiar da época: “Um marido não sai, jamais, à rua ao lado da mulher, mas à frente dela, a alguns passos de distância, levando uma espada nua debaixo do braço ou sob o manto” (EDMUNDO, 1956, p. 28).

Aspectos, que estavam presentes no cotidiano das mulheres brasileiras do século XVIII, acabaram sendo transformados em modelos de comportamento social, arrastando-se, até o final do século XIX. Até coisas simples, como o ato de comparecer às missas ou demais evento da igreja transformavam-se em complicados rituais.

Segundo Edmundo, as mulheres saíam pouco. Iam às missas sempre nas madrugadas, e somente nos dias de procissão, podiam “espiar” a passagem do santíssimo através de uma mantilha de renda. Sobre essas condições de submissão, comentaram Arno e Maria José Wehling:

Elas raramente apareciam às visitas ou iam à rua, e quando o faziam deviam cobrir com véus o rosto e com a barra da saia os pés. A atitude de inferiorização e exclusão da mulher não devem ser atribuídas apenas à tradição europeia, mas à influência árabe na Península Ibérica e sua prática de isolamento feminino, é a própria cultura indígena, com sua imagem da mulher como ser funesto e a definição da descendência pela linha paterna. (WEHLING, 2005, p. 278)

A situação era de fato muito complexa. Durante a administração do Conde de Bobadela, que na tentativa de agradar alguns oficiais da marinha francesa em passagem pela cidade do Rio de Janeiro, foi organizada uma recepção, mas que não pode contar com a presença das moças cariocas, pois seus pais não permitiram a presença de suas filhas em tal evento.

Edmundo relatou que naquela ocasião, o conde arrumou quatro ou cinco mancebos que se travestiram de mulher e colocaram “flautas” na boca, para tentar agradar os estrangeiros franceses, que logo descobriram a farsa e trataram o ocorrido de forma pejorativa. (EDMUNDO, 1956, p. 52)

Qual o motivo dos pais impedirem que as filhas participassem de eventos desse tipo? Talvez isso possa explicado com uma passagem no livro de Wehling que sublinhou que “a mulher virtuosa a rigor só deveria sair de casa em poucas ocasiões: para ser batizada; frequentar missas; casar e ser enterrada.” (WEHLING, 2005, p. 278)

Segundo os autores, isso acabou construindo uma imagem negativa das mulheres brasileiras. Para eles, isso acabou servindo para construir a ideia de uma mulher gorda, velha, amatonada, empanturrada de doces, cercadas de mucamas, geralmente escravas e que eram antes, de mais nada, tratadas com sadismo. Luiz Edmundo apresentou alguns aspectos do diário de Rose Marie de Fraycinet, uma francesa nascida em Saint Julien du Sault em 1794, e que chegou ao Brasil no verão de 1817.

Segundo o Luiz Edmundo (1956), Freycinet escreveu sobre muitas coisas, como por exemplo, relatos sobre aspectos da cidade, da higiene das pessoas, bem como, o trato dos padres e demais membros do clero com as mulheres. Pesquisas informam inclusive que algumas mulheres viviam com membros do clero com quem tinham filhos.

Ainda segundo o autor, sobre as senhoras, Freycinet as achava lindas, mas um pouco gordotas, pela falta de exercício, um pouco bizonhas, pela falta de sociabilidade, mas, de qualquer forma, bonitas, mostrando a tez morena e grandes olhos negros.

Assim, é possível pensar que, passados mais de meio século, as senhoras do Rio de Janeiro continuavam com aspectos semelhantes. O incrível, é que tais piadas que acabavam servindo para comentários pejorativos e chacotas, presentes no universo das moças comuns. Neste mesmo sentido, também foram feitos comentários sobre as filhas de D. Pedro II. Um desses comentários foi feito por D. Gastão d’Orleans, Conde d’Eu, que mais tarde casou-se com a Princesa Isabel. Em carta escrita por ela à sua irmã, assim descreveu as herdeiras do trono brasileiro da seguinte forma: “as princesas são feias”. (EDMUNDO, 1956, p. 154)

Mais tarde, já noivo da herdeira mais velha, tentou consertar o que havia dito anteriormente, escrevendo novamente e dizendo o seguinte: “para que não tenha surpresas quando conheceres a minha Isabel, eu te previno que ela não é lá muito bonita de cara, porém é graciosa”. (EDMUNDO, 1956, p. 155)

Como descrever duas moças que viveram trancafiadas no palácio e foram transformadas em duas “moscas mortas”. Ambas eram tímidas, falavam pouco, mas sorriam muito, praticamente de tudo, eram envergonhadas, não possuíam o hábito de frequentar teatros, bailes ou qualquer outro tipo de evento social.

Esse era o retrato das mulheres brasileiras no passado? Nem todas eram assim. Segundo Arno e Maria José Wehling, essa tradição da reclusão doméstica parece não ter ganhado força entre as famílias paulistanas. Sobre isso, assim se referiram:

A reclusão doméstica parece não ter sido tão severa em São Paulo, pelo menos no final do século XVIII. Relatos de viajantes do início do século XIX consideravam a mulher paulista mais aberta que as suas compatriotas do Norte, embora com traços comuns. (WEHLING, 2005, p. 280)

Segundo John Mawe em seu livro, publicado no início do século XIX, as mulheres paulistas eram diferentes das suas vizinhas. Mawe salientou, que em São Paulo não existiam certas carolices e falta de liberalidade. (MAWE, 1944, p. 78)

Sobre as mulheres paulistas, Mawe se pronunciou algumas vezes na obra. Algumas dessas passagens foram selecionadas, no intuito de comparar as paulistas com as mulheres do Rio de Janeiro. As primeiras passagens selecionadas, dizem respeito aos trajes femininos. Segundo as descrições, as mulheres geralmente vestiam roupas de seda preta, acompanhadas de longos chalés igualmente pretos. Nas épocas mais frias, procuravam vestir roupas de casemira preta ou lã, além de chapéus redondos que eram colocados à noite ou durante as viagens.

Nas ocasiões mais especiais, como por exemplo, nos dias de procissão, as mulheres usavam seus vestidos de gala, e ficavam nas sacadas das casas, de onde podiam acompanhar melhor os festejos. Por fim, esses dias acabavam com danças e jogos de cartas.

Tais aspectos já permite pensarmos nas paulistas como mulheres com alguma liberdade ou menos submissão. Existem alguns outros aspectos que podem servir para confirmar tal condição. Segundo Mawe:

Nos bailes, e outras festas públicas aparecem, em geral, em elegantes vestidos brancos, com uma profusão de colares de ouro no pescoço, o cabelo graciosamente penteado, preso com travessas. Sua conversa, sempre animada, parece ter qualquer coisa musical. Na realidade, a sua educação se restringe a conhecimentos

superficiais: ocupam-se muito pouco com assuntos domésticos, confiando tudo quanto se refere às dependências inferiores da direção da casa, ao negro ou à negra cozinheira, e deixando todos os outros assuntos a cargo dos servos. (MAWE, 1944, p. 91)

Assim, chegou-se à conclusão que as mulheres brancas dos períodos estudados, mesmo de regiões diferentes, apresentavam aspectos iguais e que leva a crer que a submissão das brasileiras estava bastante presente no cotidiano feminino.

AS MULHERES NEGRAS E MESTIÇAS

As mulheres negras e mestiças também passaram por breve análise. Essas mulheres formavam o maior contingente feminino da sociedade, e por isso foram muito retratadas. Responsáveis por diferentes aspectos da vida cotidiana entre as atividades mais frequentes estavam os serviços domésticos (costura, cozinha e lavagem de roupas), além disso, foi citada a prostituição, atividades de feitiçaria, magia e cartomancia. Esse universo feminino congregava mulheres negras e mestiças livres e escravas. Sobre esses dois grupos, sublinhou o casal Wehling:

Se livre, vivia agregada a uma família, quase sempre extensa, embora não necessariamente de senhores de engenho, e recebia pagamento ou presentes por pequenas tarefas. Se escrava trabalhava para o senhor, para quem este determinasse ou ainda “ao ganho”, realizando tarefas cuja remuneração entregava a seu senhor. Geralmente recebia uma percentagem desta remuneração, com a qual formava seu pecúlio. (WEHLING, 2005, P. 81)

Notou-se, que mesmo aparentando alguma liberdade e autonomia, as mulheres negras e mestiças, estavam em condição de dependência social, estando quase sempre, em situação de inferioridade. Na tentativa de compreender a situação dessas mulheres, foi buscado em Roger Bastide informações sobre os aspectos que regeram a mestiçagem ao longo do período colonial. Para ele, um dos fatores determinantes para a mestiçagem tornar-se cada vez mais frequente no Brasil.

(...) desejo da mulher de ter filhos mais claros que ela, para “melhorar o sangue”, segundo a expressão popular, não por renegar a cor escura, mas por amor eterno, pois sabe que é mais fácil ao mulato do que ao negro puro subir na escala social, ser recebido nos salões, ser tratado em pé de igualdade. Esse é o primeiro fator. O segundo, complementar do primeiro, é a valorização da “moreninha”, isto é, da mulatinha clara, pode-se dizer que todo o folclore amoroso, desde os tempos coloniais, está concentrado em torno desta valorização (BASTIDE, 1979, p. 69).

Não é fácil afirmar que esse tipo de comportamento tenha alguma relação com a tentativa de minorar os problemas que atingiam as mulheres. Ao menos, é certo, que a

situação delas era de inferioridade social, principalmente nas senzalas. Isso fica evidenciado em uma passagem e mestiças da História Geral da Civilização Brasileira:

Nas senzalas havia sempre um número menor de mulheres em relação ao de homens, em certas regiões a proporção era de uma para cinco. A escassez de escravas estimulava a promiscuidade. Os senhores fechavam os olhos para essa licenciosidade. Preferiam os escravos solteiros, seu cristianismo não ia a ponto de casá-los. (HOLLANDA, 1997, p. 147)

Sem dúvida, as mulheres negras sofriam dos mesmos males que as brancas e índias. Todas sofreram com situações de submissão e inferioridade social. Existem relatos sobre negras que ganharam popularidade no período colonial em função de atividades que eram condenadas pela sociedade, como a prostituição. Segundo Edmundo:

As pretas, cortesãs coloniais, representavam nesta pequenina Citera, um papel importante. Saíam em bandos, pelas ruas, muito paramentadas de joias, seguidas de criados e faziam ponto no terreiro do paço. (EDMUNDO, 1956, p. 29)

A maior parte dos negros que passaram para o Brasil era proveniente da Nigéria e possuíam a cultura *Yorubá*. Também aportaram aqui, entre os quais, Bantos, Guineanos-Sudanesas, Daomeianos, Fanti-Ashanti. Esses grupos e suas diferentes etnias possuíam rica cultura mítica e fantástica, com destaque para cultura Yorubá. Dentre os aspectos que chamaram a atenção, está a religião. Afim de entendermos algumas dessas tradições religiosas, procuramos explorar as obras comentadas anteriormente.

O interesse da pesquisa é tentar entender o papel da mulher dentro do ambiente religioso. Assim, foi possível compreender certas coisas, como por exemplo, que Olórun é um deus primordial, que habita na África em diferentes culturas religiosas. Segundo a tradição, Olórun “só se pode comunicar com os homens, de acordo com a concepção yoruba, através de divindades secundárias, os orixás”.⁴

Muitas são as passagens que evidenciam a cultura religiosa dos africanos que foram trazidos para o Brasil. Além de Olórun, outra divindade que merece atenção é Ifá. Considerado o maior oráculo da Nigéria, sobre ele, existem muitos mitos, pois pertence ao universo dos orixás que não nasceram do ventre de Yemanjá.

⁴ **Orixás:** Divindades intermediárias iorubanas, excetuando Olórun, o Deus Supremo. Na África eram cerca de 600. Para o Brasil vieram talvez uns 50 que estão reduzidos a 16 no Candomblé (...), dos quais só passaram à Umbanda Os orixás são intermediários entre Olórun, ou melhor, entre seu representante (e filho) Oxalá e os homens. Muitos deles são antigos reis, rainhas e heróis divinizados, os quais representam as vibrações das forças elementares da Natureza – raios, trovões, ventos, tempestades, água, fenômenos naturais, como arco-íris, atividades econômicas, primordiais do homem primitivo – caça, agricultura – ou minerais, como ferro que tanto serviu a essas atividades de sobrevivência assim como às de extermínio – a guerra. E ainda, as grandes ceifadoras de vidas, as doenças epidêmicas, como a varíola etc). CACCIATORE, O. G. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária/ SEEC, 1977. P. 206-297.

Segundo a tradição, os sacerdotes de Ifá pertencem a uma classe especial de pessoas que recebem o nome de babalawo, uma espécie de patriarca que guarda os segredos. Ele é responsável pelas adivinhações. O Ifá é também o orixá da fecundidade das mulheres, ou seja, é a ele que elas recorrem para não serem estéreis e terem um bom parto.

Destaca-se também, as figuras de Obatalá (ceú) e sua esposa Odudua (terra). Segundo a tradição yorubá, Obatalá é um orixá criado por Olórun. Do casamento do céu com a terra, nasceram dois filhos: Aganjú e Yemanjá, que mais tarde foram unidos pelo matrimônio e geraram um filho de nome Orugan. Uma passagem, sobre Odudua merece destaque. Ela teria ocorrido logo após o nascimento de Orugan.

Diz-se que numa das suas excursões pela floresta, Odudua teve relações ilícitas com um jovem caçador. Por isso foi punida por Obatalá, que lhe arrancou os olhos, fazendo-a assim mergulhar na escuridão. A cegueira de Odudua fez com que ela seja chamada também Yya Agbe, “a mãe da cabaça fechada”, porque esta simbolizada a escuridão de um espaço fechado à contemplação do mundo. (RAMOS, 1943, p. 336)

Após algumas leituras, foi possível chegar à conclusão, que dentro das tradições da cultura religiosa Yorubá, o fato de Odudua perder seus olhos tem uma relação direta com a situação de extrema inferioridade feminina, que geralmente culmina com atos violentos.

Orugan cresceu e ficou apaixonado por sua mãe e um dia acabou violentando Yemanjá. Logo após o ocorrido, Yemanjá fugiu e depois de cansada caiu de costas, e foi justamente neste momento que seus seios começaram a liberar água, que acabou formando um lago e neste mesmo momento, de seu ventre, saíram vários dos orixás, muitos dos quais, habitam o Candomblé e a Umbanda.

Relatos de violência, submissão feminina, crimes e castigos, povoam a literatura religiosa africana. É necessário registrar que, na passagem dessas culturas para o território brasileiro, através dos negros trazidos na condição de escravos, as tradições sofreram algumas modificações, entre as quais, a mudança do papel das mulheres nos ritos.

Segundo Bastide, na “África, os sacerdotes são quase sempre, ou sempre, homens; aqui a mulher, mais conservadora, ocupa, não raro, os postos de mais alto grau na hierarquia sacerdotal, pelo menos depois da menopausa, quando “tornou-se homem”, como diz a gente do povo”. (BASTIDE, 1979, p. 74)

A fim de tentar entender o que Roger Bastide (1979) quis dizer em sua obra, foi selecionado um trecho do Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros, que trata das Mãe-de-santo. Segundo a obra esse termo é:

Nome mais comumente usado para dirigente feminino de um terreiro afro-brasileiro. Sacerdotisa-chefe. Sua palavra é lei. É responsável pela vida espiritual e temporal do terreiro, dirige a educação religiosa das filhas de santo e o trabalho das auxiliares, todas as cerimônias rituais, públicas ou privadas etc. Todos os adeptos lhe devem respeito e obediência. Também pratica a adivinhação. (CACCIATORE, 1977, p. 174)

Mas, se essa condição existe no Brasil, isso não traduz a verdadeira face das culturas religiosas africanas. Vejamos alguns casos específicos. 1º) Xangô: este possuía três mulheres: Oyá, Oxum e Oba; 2º) Orixakô: cultuado pelas mulheres que se reúnem em sociedades secretas, este orixá está relacionado com as colheitas, principalmente com a do inhame que é comemorada com festas, procissões, danças e uma coletiva liberdade sexual; 3º) Olokun: tem várias mulheres.

Também, é interessante registrar que essa posição feminina nos terreiros brasileiros, não é unânime. Nos candomblés baianos, ainda é preservado o prestígio dos pais de santo, que guardam os segredos e mistérios do culto. Por fim, conclui-se que a imagem da mulher negra, de maneira geral, foi colocada em um plano de inferioridade tanto nas sociedades africanas como brasileira. Por aqui, negras e mestiças, mesmo ganhando espaço dentro de alguns terreiros, de maneira geral, continuaram sofrendo dos mesmos males que outras mulheres.

CONCLUSÃO

Este ensaio permite pensar, que nestes mais de 500 anos de história, o Brasil não conseguiu encontrar um caminho para garantir às mulheres as condições de direito a que fazem jus.

Sem dúvida, o Brasil tem acompanhado nos últimos anos as tendências, ditas “globalizadas” de valorização da mulher. Muitas ações, promovidas pela justiça, por organizações não governamentais e/ou governo vem garantindo às brasileiras seus direitos e garantias constitucionais.

No passado, algumas mulheres demonstraram estarem aguerridas na luta pela igualdade. Algumas, foram à universidade no final do século XIX, conseguiram libertar-se dos casamentos obrigatórios e enfim declarar seu amor de forma livre e não por imposição de suas famílias. Desta forma, buscaram contribuir no estabelecimento de uma sociedade moderna e comprometida com a justiça social.

O que essas mulheres deixaram? Sem dúvida foram marcas significativas para as atuais mudanças. Assim, nenhuma luta atual pode deixar de lado a história de força das mulheres no passado, fossem elas: índias, brancas, negras ou mestiças.

Espera-se que esse ensaio sobre a situação das mulheres brasileiras no passado possa contribuir com novos e outros estudos sobre as questões de igualdade de gênero.

REFERÊNCIA BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, J. **Os mistérios da Amazônia**. Manaus: Editora Uirapuru, 2004.

BASTIDE, R. **Brasil, terra de contrastes**. 9ª edição. São Paulo: Difel, 1979. (col. Corpo e Alma do Brasil).

BOLSANELLO, A. **Enciclopédia Pedagógica da Educação Sexual: a mulher**. Vol. II, 14a edição. Curitiba, PR: Editora Educacional Brasileira S/A, 1981.

BURKE, P. **O que é história cultural?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CACCIATORE, O. G. **Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária/ SEEC, 1977.

CHARTIER, R. **O mundo como representação**. Estudos Avançados, 11 (5), São Paulo, 1991.

DOSSE, F. **A história em migalhas: dos Annales à Nova História**. Campinas: Unicamp, 1992.

DOSSE, F. **O Império do sentido: a humanização das Ciências Humanas**. Trad. Ilka Stern Cohen. São Paulo: Edusc, 2003.

EDMUNDO, L. **Recordações do Rio Antigo**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1956.

FOUCAULT, M. **A mulher/ os rapazes: História da sexualidade** (extraído da História da Sexualidade v. 3). Tradução de Maria Theresa da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

FREDIANI, M.; BARBOSA, R. A. Histórias da tradição: os contos etiológicos. In.: SILVA, R. M. da C.(org.) **Cultura Popular e Educação: salto para o futuro**. Brasília: TV Escola, SEED, MEC, 2008.

FREYRE, G. **Casa Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal (1933). Rio de Janeiro: Record, 1992.

GEERTZ, C. **A interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.

HOLLANDA, S. B de. (direção geral). **História Geral da Civilização Brasileira**: O Brasil monárquico, tomo II: reações e transações. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

NIMUENDAJÚ, C.; LOWIE, R. H. **The Dual organizations of the Ramkókamekra (Canella) of Northern Brazil**, *American Anthropologist*, vol. 39, 1937.

RAMOS, A. **Introdução à Antropologia Brasileira**: as culturas não europeias. 1^o vol. Rio de Janeiro: 1943 (Coleção Estudos Brasileiros).

SANTOS, R. L. dos. **Percursos da história cultural**. Revista Scientiarum: Human and Social Sciences. Maringá, v. 31, n. 2, p. 205-212, 2009.

SEEGER, A.; MATTA, R. da; CASTRO, E. B. V. de. **A Construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras** In: OLIVEIRA FILHO, J. P de (org). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. UFRJ, Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1987.

STERLING, T.; Editores de Time-life livros. **A Amazônia**. Rio de Janeiro: Editora cidade cultural LTDA, 1983. (Coleção: As regiões selvagens do mundo/ Time-life livros).

MAWE, J. **Viagens ao interior do Brasil**: principalmente aos distritos do ouro e dos diamantes. Trad. Solena B. Viana. Rio de Janeiro: Zelio Valverde, 1944. .

THEVET, A. **Les singularitez de la France antartique**. Paris, 1557.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosacnaif, 2010.

WEHLING, A.; WEHLING, M. J. C. M. **Formação do Brasil Colonial**. 4ª Ed. ver. ampl.
Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.