

# Grupos sexualistas de mulheres

## INTRODUÇÃO

Esta intervenção é uma abordagem da questão dos grupos sexualistas<sup>1</sup> de mulheres através da teoria psicanalítica. Não se trata, pois, de uma investigação empírica à maneira de outras disciplinas, mas da introdução, na análise do real, da posição do sujeito investigador e dos actores sociais enquanto sujeitos de si próprios, para o que utilizarei conceitos da psicanálise.

## OS GRUPOS SEXUALISTAS DE MULHERES

I. Já no século XVI, Erasmo imagina as mulheres reunidas em assembleia, proclamando, num gesto arrebatador de contestação, a sua vontade de se libertar do jugo que os homens faziam pesar sobre elas, e escreve:

Dedicadas unicamente à roca e ao fuso, cometemos a imprudência de abandonar a nossa causa. Qual o resultado desta negligência e desta cegueira? É que não temos *entre nós nenhuma forma, nenhuma disciplina de república*, e os homens só nos olham como belas máquinas feitas pelo grande artista da natureza para os seus prazeres e divertimentos e *mal se dignam dar-nos uma pequena parte da espécie humana*. (Darmon, 1983.) (Sublinhado meu.)

De facto, enquanto os homens mantêm até hoje os seus grupos sexualistas — sejam eles profissionais, religiosos, científicos, militares, políticos ou de ócio —, as mulheres deixaram desaparecer os seus — sobretudo a partir do século XVIII — e apenas no convento mantêm alguns restos de prática sexualista e de emancipação (Boxer, 1977, e O'Neill, 1984). Mesmo na fábrica, o trabalho é enquadrado por estruturas masculinas. O único grupo que a mulher integra enquanto tal não é sexualista, é a família.

A *análise de grupos sexualistas de mulheres ainda existentes* (em vestígios de comunidades tradicionais) *mostra* — é a nossa tese — *que só através deles as mulheres têm uma função estruturante da sociedade e mantêm poder social*.

Dois factos orientaram o meu interesse para a procura de eventuais grupos sexualistas de mulheres em Portugal.

O *primeiro* foi a observação, em Alfama, da sua existência. Naquele bairro existe um grupo social das mulheres que funciona a dois níveis: por

\* Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

<sup>1</sup> Grupos sexualistas são grupos de pessoas do mesmo sexo em que a pulsão homossexual não é recalcada nem realizada, mas sublimada, ou seja, utilizada como elo social.

um lado, como grupo que se sustém e funciona em conjunto nas ruas, nas lojas, nas soleiras ou às janelas, nos lavadouros públicos, com uma forte carga homossexual; por outro lado, como elemento de ligação entre pobres e ricos, entre casas, entre adultos e crianças e entre os diferentes grupos de crianças. A função das mulheres é visivelmente estruturante da organização e regras do bairro. Elas são a rede sobre a qual se bordam as trocas materiais e simbólicas. Sinal disto é a sua fala: própria, livre, inventiva, «cheia» (Lacan, 1955), gritada, cortando constantemente a calma do bairro, como a sobrepor-se aos ruídos da cidade exterior, que não penetram facilmente. Agressivas ou doces, divertidas ou desesperadas, as mulheres de Alfama não falam entre elas excepto no lavadouro: fora dele, gritam para o bairro inteiro o que têm a dizer, como os tambores das selvas africanas.

Depressa me dei conta de que esse investimento da fala quase provocatório e exibicionista para as minhas referências habituais — «oh, cona farfalhuda!», interpelam-se, cúmplices, da rua para a janela — não é sinónimo de realização de desejo, fruição do corpo ou, mais simplesmente, de «*uma vida bonita*», segundo a expressão de uma anciã minhota. Aquela linguagem feroz, atirada com prazer especial à cara de turistas, traduz a raiva solidária com que reagem aos recalcamientos fora de todo o sentido social, paralisantes, negadores de um lugar de sujeito.

De facto, ao contrário do que conhecemos de comunidades rurais, Alfama depende cada vez mais da venda do trabalho dos homens em circuitos que escapam completamente ao bairro. Assim, para as mulheres de Alfama, só a sobrevivência de um forte grupo sexualista vincadamente homossexual permite alguma circulação do desejo e o respectivo fundamento de uma microssociedade com regras próprias.

O segundo facto foi a leitura do livro de Yvonne Verdier *Façons de dire, façons de faire — La femme-qui-aide, la couturière et la cuisinière*. É, do ponto de vista da antropologia, muito esclarecedor sobre o modo como as funções tradicionais das mulheres lhes outorgam um papel determinante no funcionamento das relações humanas da comunidade. O «fazer» o bebé, o morto, a adolescente, a noiva, a boda e a lavagem da roupa no lavadouro são algumas dessas funções simbólicas. Eis um exemplo elaborado a partir dessa obra, mas que vi confirmar-se numa estada de estudo no Minho e de que falarei mais adiante:

As mulheres que em conjunto lavam no rio, no contacto directo com os vestígios das excreções do corpo, que a lavagem e a fala em grupo sobre eles fazem reinserir na vida da aldeia, permitem a actualização diária das distâncias reguladas entre filhos e pais, irmãos e irmãs, adultos casados e solteiros. As fezes, as urinas, os suores, os sangues, os sémenes, não partem definitivamente, como nas cidades. Não só estrumam a terra, voltando renascidos, como, sobretudo, dão consistência quotidiana às falas sobre as relações culturais e necessárias entre homens e mulheres, os adultos e as crianças, os adolescentes púberes. Em suma, fazem circular o desejo, que retorna assim à aldeia na voz das mulheres, depois que ficaram no rio os resíduos materiais. A roupa volta lavada e nova, mas as relações e distâncias que o seu uso deixava transparecer não foram perdidas para a simbólica da aldeia. Não é de admirar que, numa aldeia espanhola, a iniciação do adolescente passe por ir tomar banho nu no rio onde as mulheres lavam e prestar-se durante duas horas a ouvir os comentários e desafios que elas lançam à sua

virilidade. Depois dessa prova, o rapaz poderá sair à noite e voltar quando os pais já dormem. (Belo, 1984.)

II. Foi pois a partir do que julguei ver em Alfama e ler em Yvonne Verdier que fui à procura das mulheres numa zona rural portuguesa. O que encontrei, embora diferente do que esperava, foi esclarecedor. A observação que realizei durante uma curta estada em casa de pequenos lavradores, no lugar do Ronco, permitiu-me elaborar umas quantas hipóteses, algumas das quais apresento aqui. Mas antes farei alguns comentários ao trabalho *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras* (O'Neill, 1984).

Começo por este título, que me despertou o interesse. O seu sentido manifesto interpelou-me: porquê proprietários e lavradores no masculino e jornaleiras no feminino? Como pude verificar após leitura, e era de prever, qualquer dos três grupos sociais é composto de homens e mulheres. O «a» de jornaleiras no título é, pois, em meu entender, uma chave de leitura fundamental. O «a minúsculo» — *le petit «a»*, como lhe chamou Lacan — é bem, naquele contexto, o símbolo do objecto do desejo. Objecto de desejo é um significante que não caberá nas referências teóricas de O'Neill. Mas, em contrapartida, este autor mostra uma disposição especial para ouvir o que na aldeia é dito sobre o real e sobre o modo como o desejo de todos se insere nesse real, inclusive o seu próprio — como o mostra no posfácio —, o qual os camponeses não deixam escapar, perguntando-lhe porque não casa por ali, com a X, dona de boas terras, e não fica a viver na aldeia. Assim, nos últimos capítulos, O'Neill repete e repete quase fastidiosamente o que já disse durante todo o livro, como que a fazer notar que algo fica por dizer. A chave do que falta dizer está, em minha opinião, precisamente no «a» minúsculo do título.

De facto, as jornaleiras são o significante maior do livro de O'Neill: elas são o lugar do desejo entre os habitantes e entre os grupos sociais. São elas que permitem realizar a vida sexual. São elas quem liga os pobres aos ricos e que permitem de quando em quando, simbolicamente, que o *destino* prove que a osmose social é possível desde que passe por ele. São elas que, ao «fazerem» — no sentido de Yvonne Verdier — as crianças ilegítimas, lhes dão o estatuto de sujeitos na comunidade.

O livro de O'Neill veio confirmar o que a observação no Ronco me tinha dado a entender: que a marca no corpo de pertença a um sexo tem muito bem a função de ser para o outro, de lá situar o sujeito, marcando o seu lugar no campo das relações de grupo. E, ao mesmo tempo, ela tem, de maneira evidente, uma função erótica, de que nos podemos bem aperceber.

As jornaleiras distinguem-se, no entanto, das proprietárias. Tal como o rei, cujo desejo é sacrificado à função, devendo o seu corpo manter-se puramente metafórico, sem o que tomará poder sobre o desejo dos outros, as proprietárias são os únicos membros da comunidade às quais o gozo e o desejo são escamoteados. O seu corpo é puro símbolo da função da posse da terra, cola à organização social, funciona como refém e garante de que o desejo circula apenas nos círculos permitidos, legitimando assim a ilegitimidade sem impedir a sublimação pelo trabalho. As proprietárias não têm vida sexual (quando muito, o estrito dever conjugal), mas também não trabalham na terra. Se as proprietárias pudessem ter filhos ilegítimos, nada garantiria que a sedução só se exercesse pela força de trabalho e pela fruição sexual que ele permite, nem que o desejo passasse, secreto, pelos interstícios dessa fruição. As relações sexuais nascem das relações de trabalho dos

lavradores e dos(as) jornaleiros(as) e resolvem a tensão criada durante a faina entre os sexos marcados nos corpos. Mas inscrevendo-se na rede do permitido e do interdito, sem a qual o desejo não pode estruturar-se.

«A realidade inconsciente é a realidade sexual», diz Lacan. E acrescenta:

Foi isto que o estruturalismo moderno soube precisar da melhor maneira, mostrando que é ao nível da aliança, enquanto oposta à geração natural, que são exercidas as trocas fundamentais — ao nível portanto de um significante —, e é aí que encontramos as estruturas mais elementares do funcionamento social, a inscrever nos termos de uma combinatória. (Lacan, 1964.)

O desejo de propriedade não é pois o único. Os homens e as mulheres confrontam-se como trabalhadores e tão desejável quanto uma leira é um filho ou uma filha saudável e forte. E, se a posse da terra está ligada ao destino, também o nascimento das crianças depende dele. Por isso, os camponeses de Fontelas admitem que a filha ilegítima de dois criados herde da maior proprietária da aldeia, ela própria solteira, mas vêm com maus olhos que o meão de uma lavradora abastada venha a herdar dela. O primeiro caso tem a ver com o destino, que é, por definição, colectivo; o segundo singulariza e privilegia um trabalhador que, enquanto tal, não é melhor do que os outros. «O desejo que sustenta cada qual no seu corpo é a relação-limite que qualquer organismo estabelece com o objecto que a satisfaz» (Lacan, 1955): em Fontelas, a terra que se trabalha, que chega através das mulheres e das crianças<sup>2</sup>.

As trocas estão assim todas ligadas ao trabalho da terra (as vezadas no Ronco, a torneira em Fontelas) e ao desejo sexual. A vida tradicional rural, pese embora o prazer evidente ligado a essas trocas, não é uma qualquer utopia de relações. A morte, a violência, o álcool, a pobreza, a desigualdade, enquanto sinais do destino, são tão necessários como a solidariedade. Mas o corpo de cada um existe como lugar de onde o desejo é possível, através do qual o sujeito tem mão no seu meio ambiente e traça nele as linhas da sua intervenção eventual. Os corpos não estão assim totalmente ali, exteriores, há algo deles para além deles, uma fruição do corpo para além do sexo, que se vive na fala<sup>3</sup>. É do desejo que se trata, que é afinal o único a ser igualmente distribuído em Fontelas. Jornaleiras, lavradores, proprietários são, pois, significantes, não no sentido em que significante fosse um signo convencional, arbitrário, mas no sentido em que «denotam uma certa qualidade de emoção — alvoroço, desordem, perturbação do corpo, que se encontra assim *afectado*» (Gil, 1979), lugar do sujeito e da sua fruição.

---

<sup>2</sup> É curioso verificar que o pároco de Fontelas, um dos quatro proprietários da aldeia, diz querer mudar-se para outra paróquia porque, na sua, as pessoas são muito materialistas, agarradas à posse da terra. Ao dizê-lo, exprime bem a contradição pessoal, dificilmente sustentável, como proprietário e padre, a quem é interdito o desejo pelas mulheres, mas não a posse da terra.

<sup>3</sup> Aquilo a que D.<sup>a</sup> Rosa, do Ronco, chama *paixão*:

Aquela coisa cá dentro, aquelas lágrimas, aquela força que faz parte da natureza da pessoa, nasce com ela.

De facto, o significante permite reconhecer numa fala uma posição do corpo, uma distância, pessoais, próprias, mas que só têm sentido na rede das distâncias culturais. Ela vem permitir e cumprir a distância sem a qual não há pacto, aliança. Como significante tem uma forma específica de dar sinal da distância, uma forma activa. Não se trata de uma distância legalizada e legalista, mas de uma distância que esse corpo reinventa, o sujeito situando-se assim no seu lugar social de forma própria. O significante não é o significado, não reenvia para a coisa e para o ser. Senhora, mulher e mulherzinha, como ainda há alguns anos se especificava, não reenviam para coisas diferentes: significam posições e alianças diferentes entre corpos sexuados.

Sem o dizer, mas tendo-o entendido de qualquer modo durante a sua estada na aldeia dita de Fontelas, O'Neill mostra-nos no seu livro, e desde logo no título, que «a função do desejo é o resíduo último do efeito do significante no sujeito» (Lacan, 1964).

III. No Ronco, concelho de Vila Verde, o sistema de heranças e casamentos parece ser semelhante ao descrito por O'Neill. A história da vida de D.<sup>a</sup> Rosa é nisso exemplar. Ela começa dizendo: «Eu era filha única», situando assim numa só frase, não a realidade familiar, mas o seu real, a sua situação edipiana, decorrente das regras de parentesco. De facto, ela tem três irmãos, mas foi ela a filha «escolhida». «O meu pai chamava-me 'a minha toda', fazia tudo o que eu lhe pedia», mesmo quando tinha bebido, enquanto a mãe a fazia trabalhar mais do que todos, preparando-a assim — sem saber — para a função de herdeira efectiva e justificando: «Mãe amorosa faz filha preguiçosa.» Hoje, com 72 anos, D.<sup>a</sup> Rosa vive com o marido e as filhas (só uma casou, dos seis que criou) na casa que era a dos pais, enquanto os três irmãos emigraram ainda jovens.

A função afectiva da família pareceu-nos clara. É na família que se estruturam de modo bem diferenciado os homens e as mulheres, permitindo assim a constituição não só de novas famílias, mas também dos grupos sociais dos homens e das mulheres. A juventude (e o namoro), mas também a idade adulta, estão impregnados de sensualidade e de ternura, por um lado, e de homossexualidade e sublimação socializante, por outro, as quais se manifestam na afirmação sem peias do sexo a que se pertence. O rapaz que namora uma rapariga é fortemente possessivo, mas nela é também o grupo das raparigas com que ele se confronta e possui. Ao possuí-la, adquire assim o seu lugar no grupo dos homens e em relação ao grupo das mulheres, realizando o imago social edipiano. Algo deste teor nos é também descrito por Yvonne Verdier: «Assim, também, o passeio anual dos homens a Paris, para o Salão da Agricultura: em bando, não se separam um instante, visitam os *stands*, comem *chez Dupont*, em Montparnasse; dividem tudo como irmãos, põem o dinheiro em comum. E é assim que continuam à noite numa volta por Pigalle: só o solteiro 'sobe', utilizando o dinheiro comum. Depois de descer conta aos outros e tudo acaba em brincadeiras jocosas. Maneira de fazer amor por interposta pessoa, por procuração (...)» (Verdier, 1979), mas sobretudo como forma de integração no grupo homossexual.

O confronto entre os dois grupos (dos homens e das mulheres), sempre criativo socialmente, é vivido no interior das famílias, onde estala e cria dificuldades de relação ou evolui numa ultrapassagem que nada tem a ver com a indiferença ou com o oportunismo de relação, mas com a afectividade ou mesmo com aquilo a que D.<sup>a</sup> Rosa chama «a paixão».

Esta paixão está ligada a uma sensualidade fálica e afirmativa, notável sobretudo nas mulheres, já que nos homens é o que esperamos encontrar. Assim, o orgulho de si das mulheres está na «paixão» pela lavoura e na inserção no seu grupo social e na colectividade adulta. Elas não valorizam a «feminilidade», a maternidade e o trabalho de casa, com excepção do que respeita às roupas: fiar, tecer, coser e lavar, actividades revestidas de uma função social simbólica aparentemente muito forte e que valeria a pena analisar. Não há autocontemplação sobre o seu próprio corpo ou sobre si, em ligação com a maternidade e com a «feminilidade». A sedução dos rapazes fazem-na elas através de uma sensualidade fálica e afirmativa que passa pelo corpo do trabalho e pela fala, e não pela «beleza» ou pela «linha».

Quanto aos filhos, «os que vinham eram os que vinham e nem se falava nada disso» (em evitá-los).

As gravidezes não eram desejadas (excepto nos casos de esterilidade) nem se deixava que impedissem a vida colectiva. Diz D.<sup>a</sup> Rosa:

A gente alcançava grávida e andava com a barriga grande e trabalhava na mesma. A gente estava dois ou três dias na cama, mal tratada, e punha-se de pé. Tinha os filhos sozinhos, vinha uma «prateira», assim uma coisa particular (uma curiosa).

As crianças tinham de ser elas próprias a atrair o interesse dos adultos, que não se interessavam pelos recém-nascidos senão na medida das suas necessidades de sobrevivência:

Só se ligava dos 6 meses para diante, quando se começam a rir. Começam a sentar-se, começam a andar, começam a amarrar-se à saia da gente, começam a gaguejar e começam a ter graça. (...) Se assim não fosse, também ninguém os criava. Que eles venham, ninguém tem desejo que eles venham, mas, se ele aparece, ficam todos contentes.

Como se só a criança que faz por si e manifesta a sua força de vida fosse capaz de seduzir o adulto e a sua vontade de o criar.

Notámos que todas as histórias de vida ouvidas são edipianas e começam pela relação ao pai e à mãe e pela estrutura da irmandade. Mas também verificámos que, quanto às mulheres (dos homens não colhemos exemplos), a vida, depois dessa breve, ainda que forte, referência edipiana, é a vida de mulher marcada pela saída da casa dos pais ou outra forma de integração pessoal na vida dos adultos.

Enquanto, no mundo urbano moderno, a história da vida infantil ocupa um espaço privilegiado para o adulto, naquele meio rural, esse período não interessa, não conta, não há nada para dizer. Como se as crianças se limitassem a esperar o tempo em que a vida seria, não menos «escrava», talvez até mais, mas em que a intervenção pelo trabalho e a palavra lhes caberiam.

Embora a identificação sexual privilegie os grupos exteriores à família, a socialização era feita na família restrita. A escola podia ser um complemento para o sentido nacional («aprendia-se a história de Portugal, os reis, a geografia, agora não se aprende nada»), mas a aprendizagem da vida social adulta fazia-se na família. D.<sup>a</sup> Eugénia de Covide, diz:

Dantes não deixavam os jovens casar-se, só casavam tarde. Até lá trabalhavam e, quando casavam, já sabiam governar uma casa<sup>4</sup>. Agora, até aos 15, 16 anos, já casam. Só foram à escola e na escola só aprendem papel, não aprendem a governar uma casa.

E, nos ritos de casamento, os noivos tinham de passar vários arcos, sob os quais tinham de provar saber fazer as tarefas da vida comunitária. (A simbologia do arco é clara.)

Esta aprendizagem da vida social adulta na família é a base da construção de uma verdadeira relação afectiva entre pais e filhos já «criados». Relação bem sensível em casa de D.<sup>a</sup> Rosa. «Agora temos uma vida muito bonita», diz ela, orgulhosa e serena. «As raparigas são como vê. A que me está a consumir agora é a mais nova. Mas estamos numa alegria. Não estamos ricos, mas levamos uma vida bonita.» No entanto, ela própria dissera que ter crianças não interessava a ninguém e como as educara, à fustiga.

Abrimos a seguinte hipótese: esta família numerosa de muitos filhos, que vinham quando vinham e se criavam porque tinha de ser («Uma mulher ali em Pedregais teve 15 e criou-os todos. Era o tempo da escravidão e ela era muito pobrezinha e criou-os todos, coitada.»), crianças de que algumas morriam fatalmente, em geral até aos 6 meses, esta família, dizia eu, implica uma mentalidade própria. Uma mentalidade de que eu diria que o essencial era a *duração*. A reacção da família à escola, até esta geração, mostra a vontade dos pais de que a criança desenvolva ideais do eu iguais aos seus e aos da colectividade. Na aldeia, a escola de hoje traz a mudança das identificações sociais, a distância entre filhos e pais e a incompreensão eventual dos jovens, a recusa e o abandono da terra, da lavoura e do trabalho colectivo. O ensino do regime anterior é hoje valorizado porque ensinava a «nossa» história. Hoje só se «ensina a história de povos e de mundos que a gente nunca conhecerá, ou que já não existem».

A memória era a chave da tradição. Os adágios, os provérbios, as lendas e as cantilenas, as cantigas, as orações, os exorcismos e a tabuada, os nomes dos reis, das serras e dos rios. A vida consistia em fazer durar, as técnicas eram laboriosas, mas permanentes, os carros de bois, as casas, os espigueiros, as charruas, as rocas, os teares, os linhos, os barros, os móveis, os ouros, tudo durava gerações.

«O nosso futuro estava no destino e o destino era colectivo; hoje a sobrevivência está no individual. Todos sofremos a contradição», diz um jovem advogado de Vila Verde. Contradição vivida também pelos camponeses com quem convivi aquelas semanas. A alegria colectiva real no trabalho, a memória das tradições e das técnicas, a posse disso e a sublimação compensadora que outorgava eram o reverso da vida muito «escrava», mas onde cada tarefa ou quase era ocasião para uma «borga». A sexualidade e a sensualidade difusas estavam sempre presentes. As coisas e as pessoas duravam.

Quando Marcuse propõe uma alternativa que não se dirija mais à exploração e domínio da natureza, mas que a enfrente como um outro tu, prometendo que então a técnica se converterá em arte e o trabalho num jogo (Ureña, 1978), não se deve dar conta de que pede a tarefa impossível de um regresso às sociedades tradicionais. Nelas, o resultado, por exemplo, de um

---

<sup>4</sup> Casa no sentido lato, que inclui a lavoura e os animais.

dia a roçar (o trabalho hoje considerado mais duro) via-se. Tudo estava interligado. Dia após dia, durante o ano, a faina, na dispersão das suas tarefas, encaminhava-se toda para a colheita. Mas esta era imprevisível. Ao fim do ano de trabalho, o vinho, o pão, a cebola, as peras, o feijão, ou não deram nada, ou pouco, ou muito. O trabalho fora de todos, a responsabilidade era colectiva, do tempo, dos deuses. Os indivíduos só sobreviviam nesse colectivo, só nele ganhavam todo o sentido e nele eram valorizados socialmente. Essa vida feita de memória das técnicas e de trabalho conjunto dava a cada um um lugar próprio.

As mulheres eram nisso as mais fortes e, ao contrário do que diz Ariès (Ariès, 1960), diz-se no Ronco:

Elas podem viver sós. Se ficam viúvas, podem chamar homens para fazer os trabalhos que não podem fazer sozinhas. Mas os homens não, os homens não podem chamar uma mulher para casa para lhes fazer os trabalhos que eles não fazem, é mal visto. Por isso o viúvo volta sempre a casar.

São também elas quem guarda e transmite a tradição e a memória oral. São elas quem guarda e esconde na arca os tesouros — os ouros e os linhos que as lendas retomam. São elas quem faz durar. O desenvolvimento era desnecessário, raro, lento e só na medida em que servia a duração. Um carro de bois dura anos. Uma vez carregado de mato bem calcado, enfeitava-se com grandes ramos de mato e de carvalho e faz-se «cantar» no retorno. A canga é trabalhada. A duração obriga à funcionalidade plena, justifica o investimento estético e lúdico dos objectos e das pessoas.

Esta força das mulheres dependia da vida comunitária. Era aí que elas tinham um papel visível e valorizado no quotidiano.

Numa estrutura social deste tipo, os filhos numerosos estruturam uma afectividade comunitária, são os que Deus manda, criam-se como se pode, desenvolvem-se à mercê do destino. Estabelecem uma relação comunitária de todos por todos, onde ninguém é responsável pelos fracassos e onde os êxitos são colectivos, mas dão sentido ao esforço de cada um.

#### BIBLIOGRAFIA

- Ariès, Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (1960), Paris, Seuil, 1973.
- Belo, Maria, *O Corpo e a Fala*, inédito, prova de capacidade científica apresentada em Outubro de 1984 no Departamento de Estudos Portugueses da UNL.
- Boxer, C. R., *A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica* (1975), Lisboa, Livros Horizonte, 1977.
- Darmon, Pierre, *La mythologie de la femme dans l'Ancienne France*, Paris, Seuil, 1983.
- Gil, José, «Observações sobre a cura em psicanálise», in *Filosofia e Epistemologia*, vol. II, Lisboa, A Regra do Jogo, 1979, pp. 147-198.
- Lacan, Jacques, *Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* (1964), Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979; *Os Escritos Técnicos de Freud* (1955), Lisboa, Dom Quixote, 1986.
- O'Neill, Brian Juan, *Proprietários, Lavradores e Jornaleiras*, Lisboa, Dom Quixote, 1984.
- Ureña, Enrique M., *La teoría crítica de la sociedad de Habermas — La crisis de la sociedad industrializada*, Madrid, Editorial Tecnos, 1978.
- Verdier, Yvonne, *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard, 1979.