

# Por dentro do corpo feminino: uma viagem ao passado<sup>1</sup>

## *Inside the female body: a journey into the past*

Mary Del Priore<sup>2</sup>

**Resumo:** O objetivo, aqui, é tratar do desejo de “dizer” o corpo da mulher e mais especificamente de nomear o “sul” deste corpo: pequena história do baixo-ventre, de sua cartografia, de seus lugares de prazer e de dor, das imagens sobre a sexualidade feminina a partir de diferentes compartimentos do saber histórico. Os elementos para a história do imaginário sobre o corpo e das formas de sua descrição encontram-se tanto na filosofia cristã, quanto no saber médico, que começa a se construir a partir do século XVII, em Portugal. Nesta época e em toda a Europa ocidental, a medicina e a Igreja uniam forças na luta para a constituição de um estado centralizado, baseado na privatização do eu e na apropriação privada dos meios de produção. Nesse estado, tanto o médico, que cuidava dos corpos, quanto o padre, que cuidava das almas, tinham acesso ao corpo feminino. Apoiados na escolástica consideravam-no uma abominável roupagem da alma, um perigoso território, um lugar de tentação, votado à putrefação, destinado aos vermes e excrementos. Para além destas imagens evocativas do pensamento cristão sobre o corpo, - imagens que habitam, aliás, suas constantes representações na Idade Moderna ibérica-, a noção cristã sobre a sexualidade e o uso dos prazeres limitava-se à retomada de algumas categorias familiares saídas da Antiguidade. Compreendia-se o “exterior” (*foris*), como invólucro capaz de manifestar ou trair o interior (*intus*), a alma. Mais além, a teologia insistia em reinterpretar a distinção corpo/alma através da dicotomia corpo mortal/ alma imortal. Havia uma dolorosa distinção entre esses dois polos: um, positivo, centrado na encarnação do único corpo que importava, aquele do Cristo, capaz de fazer pensar o físico como meio e lugar da salvação; e um polo negativo que definia o corpo como matéria impura, vetor do pecado original, revelando-se, na sua contiguidade com a carne, marcado pela luxúria e pelo pecado.

**Abstract:** The purpose here is to address the desire of “telling” the woman’s body. More specifically, it seeks to nominate the “south” of such a body: brief history of the underbelly, of its cartography, its places of pleasure and pain, and the images of female sexuality from different historical knowledge compartments. The elements for the history of the imaginary concerning the body and its descriptive modes are found both in Christian philosophy and in medical knowledge, which begins to be built from the seventeenth century in Portugal. At this period and throughout Western Europe, medicine and the Church joined forces in the struggle for the establishment of a centralized state founded on the privatization of the self and the private appropriation of the means of production. In such a state, both the doctor, who cared for the bodies, and the priest, who took care of the souls have had access to the female body. Based on the scholastic, they have considered it as an abominable garment of the soul, a dangerous territory, a place for temptation, headed to be rotten, doomed to the worms and excrements. In addition to these evocative images of the Christian thought about the body – images that, by the way, inhabit their constant representation in the Iberian Modern Age – the Christian notion of sexuality and the use of pleasures have been limited to the recovery of some familiar categories from the Antiquity. The “exterior” (*foris*) was understood as a casing able to manifest or betray the interior (*intus*), the soul. Further, the theology has insisted on reinterpreting the distinction body/soul through the mortal body/immortal soul dichotomy. There has been a painful distinction between these two poles. One of them was positive, centered on the incarnation of the only body that mattered, that of Christ, which enable thinking the physical as means and place for salvation. The other one was a negative pole, which has defined the body as impure matter, and vector of the original sin by revealing itself in its contiguity with the flesh, and by being marked by lust and sin.

<sup>1</sup> Conferência proferida na Associação de Estudos de Psicanálise de São José dos Campos. Sou grata à Dra. Eliana B. Pereira Leite pelo amável convite para conversar, de maneira interdisciplinar, sobre a sexualidade feminina.

<sup>2</sup> Del Priore, Mary, Possui graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1983) e doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo, Especialização na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales(1993) e Pós-Doutorado na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (1996). Atualmente é professora do Programa de Mestrado em História da Universidade Salgado de Oliveira - UNIVERSO/NITERÓI

*“O corpo da mulher não é se não metáfora das gerações femininas que o precederam”*  
**Antoinette Gordwosky**

## O corpo e sua linguagem

Já se disse que na sociedade ocidental existem temas e assuntos sobre os quais só falamos sussurrando. Em voz baixa... É de bom tom se usar metáforas quando se tratam de moléstias, mênstruos, deflorações e deformações. Por outro lado, quando os historiadores ou antropólogos lançam-se sobre as sociedades ditas arcaicas, nada os detém; a descrição da vida sexual do outro, considerado selvagem ou bárbaro, acompanha-se, normalmente, dos detalhes mais crus. Suas anomalias, desvios e enfermidades são minuciosamente anatomizados<sup>4</sup>.

Várias razões terão levado os historiadores a interessar-se pela história do corpo: a excessiva discricção em relação ao tema, os debates da atualidade em torno de questões como a saúde perfeita, as terapias gênicas e ablações que prometem purificar geneticamente todos os seres defeituosos transportando, por meio da ciência, o homem de volta ao paraíso. Mas existe, também, uma profunda curiosidade pelo interior do corpo como retrato do universo mais fechado e misterioso que existe. Por isso mesmo, ele é submetido insistentemente a imagens, a medidas, e a toda a matéria verbal destinada a representá-lo; é precisamente sobre o conteúdo e as significações dos corpos, e do corpo feminino, em particular, que venho trabalhando a algum tempo<sup>5</sup>.

O objetivo, aqui, é tratar do desejo de “dizer” o corpo da mulher e mais especificamente de nomear o “sul” deste corpo: pequena história do baixo-ventre, de sua cartografia, de seus lugares de prazer e de dor, das imagens sobre a sexualidade feminina a partir de diferentes

compartimentos do saber histórico. Os elementos para a história do imaginário sobre o corpo e das formas de sua descrição encontram-se tanto na filosofia cristã, quanto no saber médico, que começa a se construir a partir do século XVII, em Portugal. Nesta época e em toda a Europa ocidental, a medicina e a Igreja uniam forças na luta para a constituição de um estado centralizado, baseado na privatização do eu e na apropriação privada dos meios de produção. Nesse estado, tanto o médico, que cuidava dos corpos, quanto o padre, que cuidava das almas, tinham acesso ao corpo feminino. Apoiados na escolástica consideravam-no uma abominável roupagem da alma, um perigoso território, um lugar de tentação, votado à putrefação, destinado aos vermes e excrementos. Para além destas imagens evocativas do pensamento cristão sobre o corpo, - imagens que habitam, aliás, suas constantes representações na Idade Moderna ibérica<sup>6</sup>-, a noção cristã sobre a sexualidade e o uso dos prazeres limitava-se à retomada de algumas categorias familiares saídas da Antigüidade. Compreendia-se o “exterior” (*foris*), como invólucro capaz de manifestar ou trair o interior (*intus*), a alma. Mais além, a teologia insistia em reinterpretar a distinção corpo/alma através da dicotomia corpo mortal/ alma imortal. Havia uma dolorosa distinção entre esses dois pólos: um, positivo, centrado na encarnação do único corpo que importava, aquele do Cristo, capaz de fazer pensar o físico como meio e lugar da salvação; e um polo negativo que definia o corpo como matéria impura, vetor do pecado original, revelando-se, na sua contiguidade com a carne, marcado pela luxúria e pelo pecado<sup>7</sup>.

Numa obra clássica<sup>8</sup>, o historiador Jean Delumeau demonstrou que entre os séculos XII e XVIII a Igreja identificava nas mulheres uma das formas do mal sobre a terra. Tanto a literatura sacra, quanto a profana, descrescia-na como um superlativo de podridão. Quer na filosofia, quer

<sup>4</sup> Ver a respeito da história do corpo meu *Dossiê: a história do corpo*, in Anais do Museu Paulista - História e Cultura Material, Nova Série, Volume 3 jan./dez. 1995, USP, pp.9-24.

<sup>5</sup> Ver o meu *Ao sul do corpo, Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, Rio de Janeiro/Brasília, José Olympio/EDUNB, 1993; “Magia e Medicina: o corpo feminino no Brasil colonial” in *História das Mulheres no Brasil*, org. Mary Del Priore, São Paulo, Contexto, 1997, pp.78-114 e “A história do corpo e a Nova História: uma autópsia” in Revista USP, São Paulo, n.23, pp.48-55, set./nov., 1994. (Dossiê Nova História)

<sup>6</sup> - Basta ver a prosa de Vieira ou Manoel Bernardes sobre a questão. Remete o leitor para o meu artigo “Amor e Desamor: a história do corpo feminino em São Paulo no século XVIII” in *Impressões - Feminismo e Cultura*, pp.40-64, Rio de Janeiro, Rede de Artes e Literatura Feminista, dezembro, n.0, 1987

<sup>7</sup> - Empréstimo, nesse parágrafo, informações a M.D.Garnier e seus “Éléments pour une pensée chrétienne du corps” in *Le corps*, org. Jean-Christophe Goddard e Monique Labruno, Paris, Vrin, 1992, p.72.

<sup>8</sup> - *La peur en Occident*, Paris, Fayard, 1978, especialmente o capítulo 10 “Les agents de Satan: La Femme”. Ver também do mesmo autor *Le péché et la peur - la culpabilisation en occident XIIIe-XVIII e siècles*, Paris, Fayard, 1983.

na moral ou na ética do período, era considerada um receptáculo de pecados. Os mistérios da fisiologia feminina, ligados aos ciclos da lua, ao mesmo tempo em que seduziam os homens, os repugnava. O fluxo menstrual, os odores, o líquido amniótico, as expulsões do parto e as secreções de sua parceira os repeliam. O corpo feminino era considerado como fundamentalmente impuro. Polo negativo, portanto, na dicotomia com que era interpretado.

“Mal magnífico, prazer funesto, venenosa e traiçoeira a mulher era acusada pelo outro sexo de ter introduzido sobre a terra o pecado, a infelicidade e a morte. Pandora grega ou Eva judaica ela cometera o pecado original ao abrir a caixa que continha todos os males ou ao comer do fruto proibido. O homem procurava uma responsável pelo sofrimento, o fracasso, o desaparecimento do paraíso terrestre e encontrou a mulher. Como não desconfiar de um ser cujo maior perigo consistia num sorriso? A caverna sexual tornava-se, assim, uma fossa viscosa do inferno”, explica Delumeau<sup>9</sup>. Na Idade Moderna, a religião projetava sobre a sexualidade feminina uma luz, revelando que essa mesma era o lugar do conflito, começado nas origens, entre as forças do Maligno e a potência de Deus. O corpo feminino induzia ao sono da alma, empurrando, inelutavelmente, ao pecado e à deleitação de tudo que, como ele, seria decrepitude nauseabunda. A mulher encontrava-se - nesta forma de pensar - imersa numa feminilidade cuja significação aparecia numa perspectiva escatológica. Culpada pelo despojamento de bens imposto quando da expulsão do paraíso só lhe restava se dedicar a pagar seus pecados pela contemplação de Deus, pela continência, pela domesticação de seu desejo. Daí que a busca da definição da natureza feminina teria para médicos e físicos, entre os séculos XVII e XVIII, uma função normativa.

Em 1559, um outro Colombo - não Cristovão - mas Renaldus, descobria outra América, ou melhor, outro continente: o “*amor Veneris dulcedo appeletur*”, o clitóris feminino. Como Adão, ele reclamou o direito de nomear o que tivera o privilégio de ver pela primeira vez e que era segundo sua descrição, “a fonte do prazer feminino”. A descoberta, digerida com discrição

nos meios científicos, não mudava a percepção que existia, há milênios, sobre a menoridade física da mulher. O clitóris não passava de um pênis miniaturado, capaz, tão somente, de uma curta ejaculação. Sua existência, apenas endossava a tese, comum entre médicos e estudiosos da física natural, de que as mulheres tinham as mesmas partes genitais que os homens só que - segundo Nemésius, bispo de Emésia no século IV - “elas as possuíam no interior do corpo e não, no exterior”<sup>11</sup>. Galeno que, no século II de nossa era, esforçara-se por elaborar a mais poderosa doutrina de identidade dos órgãos de reprodução, empenhou-se com afinco em demonstrar que a mulher não passava, no fundo, de um homem a quem, a falta de calor vital - e, portanto, de perfeição - conservara os órgãos escondidos. Nesta linhagem de idéias, a vagina era considerada um pênis interior, o útero, uma bolsa escrotal, os ovários, testículos e assim por diante. Ademais, Galeno invocava as dissecações realizadas por Herófilo, anatomista de Alexandria, provando que uma mulher possuía testículos e canais seminais iguais aos do homem, um de cada lado do útero, só que os do macho ficavam expostos e os da fêmea eram protegidos. A linguagem - sublinha Thomas Laqueur<sup>12</sup> - consagrava essa ambígua visão da diferença sexual. Alberto o Grande, por exemplo, em seu *De secretis mulierum*, obra que teve enorme sucesso e múltiplas traduções, revelava que tanto o útero quanto o saco escrotal eram associados a mesma palavra de origem: “bolsa” “*bursa*” “*bourse*”, “*purse*”.

Só que, como diz Laqueur, no caso do órgão masculino, a palavra tinha também um significado social e econômico, pois remetia à bolsa, lugar de conagração de comerciantes e banqueiros. Lugar, por conseguinte, de trocas e ação. No caso das mulheres, o útero, descrito como uma bolsa, era denominado “madre ou matriz” e associado ao lugar de produção: “as montanhas são matrizes de ouro”! Logo, espaço de espera, imobilidade e gestação.

Os médicos portugueses, alheios na sua grande maioria às descobertas científicas que começavam a se delinear no restante da Europa a partir do século XVII<sup>13</sup>, se limitavam a repetir os

<sup>9</sup> Jean Delumeau, *La peur en Occident*, op.cit., p.403.

<sup>11</sup> Nemésius de Emésia, *On the nature of man*, ed. William Tefler, Filadélfia, Westminster Press, 1955, p.369.

<sup>12</sup> - Thomas Laqueur, *La fabrique du sexe - essai sur le corps et le genre en Occident*, Paris, Gallimard, 1992, p.17. Empréstos a esse autor algumas das informações aqui utilizadas.

chamados *antigos* (Aristóteles, Plínio, Galeno, Alberto o Grande) dizendo que a matriz ou madre “é o lugar em cujo fundo se acham aqueles corpos vesiculares... que os antigos chamavam testículos e os modernos chamam ovários”<sup>14</sup>. Herdeiros da tradição medieval, tais doutores insistiam em sublinhar a função reprodutiva da madre, excluindo o que não tivesse finalidade procriativa. A função do “*amor Veneris dulce appellatur*” não era se quer invocada. Não lhes interessava, nem remotamente se a mulher tinha prazer ou não. Entre eles, a *entranha*, mal descrita e mal estudada - comparada à pêras, ventosas e testículos - acabava por reduzir a mulher à sua bestialidade. Repetiam igualmente, de *antigos* como Platão, que tal como um animal vivo e irrequieto, - “animal errabundo”, segundo Bernardo Pereira <sup>15</sup> - a madre era capaz de deslocar-se no interior do corpo da mulher, subindo até a sua garganta e causando-lhe asfixia.

Quando não se movimentava, emitia vapores ou “fumos” capazes de infectar “o cérebro, o coração, o fígado, o cepto transversal” por meio de “humores viciosos que detidos no útero” apodreciam, adquirindo má qualidade<sup>16</sup>. Acreditava-se, ainda, que a madre se alimentava de sangue e “pneuma” e que o espírito vital, emitido pelo homem, encarregado da fecundação chegava-lhe através de uma grande artéria que descia do coração ao longo da coluna vertebral. No processo de fecundação, a fêmea era um elemento passivo. Comparada por alguns médicos às galinhas, tinham por exclusiva função portar os “ovos”. Mas por que seriam as mulheres incapazes de procriar, cabendo-lhes apenas a tarefa de carregar e fazer amadurecer o fruto, numa analogia com a natureza? Invocando Aristóteles, Francisco da Fonseca Henriques dizia que elas não tinham “matéria seminal prolífica” e tão somente concorriam para a geração com o “sangue mênstruo” que alimentava a criança. “A mulher - dizia - é um animal imperfeito e passivo, sem princípio e vigor eficiente, razão porque os bárbaros lhe chamam animal acessório”<sup>17</sup>.

Entendia-se que para cumprir sua função de portadora de “ovos”, a madre tinha dois orifícios: um exterior, chamado de *collum matricis*, no qual o coito se realizava, outro, interior, os *matricis*. Este, segundo Hipócrates, fechava-se na sétima hora seguida à concepção (tão hermeticamente quanto uma *bolsa*) e nem a ponta de uma agulha poderia penetrá-lo. Segundo esta mesma tradição, a madre era fria e seca (prova de sua inferioridade face ao membro masculino, quente e úmido), provida de pilosidades internas (as masculinas, externas) e dotada de sete compartimentos distintos. Três à direita onde se engendravam meninos, três à esquerda onde cresciam meninas e um no centro, reservado aos hermafroditas. Uma das características da madre era a sua capacidade de amar apaixonadamente alguma coisa e de aproximar-se do membro masculino por um movimento precipitado, para dele extrair de que buscar o seu prazer. Porém o aspecto mais tocante de sua personalidade era, segundo um médico, “o desejo inacreditável de conceber e procriar”<sup>18</sup>.

“É o sexo feminino dotado de uma *entranha* por extremo ativa, a qual, com singular energia, reage sobre todo o corpo, e principalmente sobre o peito e as *entranhas* abdominais... Falamos do útero, o qual, desde a época da puberdade até que a menstruação cessa, se pode ter pelo árbitro de tudo quanto em geral se passa pela sua organização. Pela sua influência vem a ternura e o carinho materno”, escrevia em 1823 o brasileiro, Francisco de Melo Franco <sup>19</sup>.

### ***O corpo e seus hieróglifos***

Este juízo sobre a madre alimentou, durante quase trezentos anos, todo o debate sobre a função normativa do corpo feminino e a importância da maternidade como forma de resgate de pecados. Ditados antigos, que reforçavam o valor moral e físico da maternidade, tais como “*Não a madre como a que pare*”, ajudavam a dicotomizar as mulheres. Erigido

<sup>18</sup> - Refiro-me a Jean Libault, médico seiscentista, citado por Pierre Darmon em seu *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris, Seuil, 1981, p.16-17.

<sup>19</sup> - Elementos de higiene ou *Ditames teóricos e práticos para conservar a saúde e conservar à vida*, Lisboa, Academia Real de Ciências, 1823, p.12.

<sup>13</sup> - Ver sobre o atraso da medicina portuguesa a primeira parte do meu *Ao sul do corpo - Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia*, op.cit.

<sup>14</sup> - Santos de Torres, *Prontuário fármaco e cirúrgico dedicado à Nossa Senhora do Cabo*, Lisboa, oficina de Manoel Soares, 1756.

<sup>15</sup> - Bernardo Pereira, *Anacefaleosis médico, teológica, mágica, jurídica, moral e política*, Coimbra, Francisco de Oliveira, s/d.

<sup>16</sup> - Antonio Ferreira, *Luz verdadeira e recopilado exame de toda a cirurgia*, Lisboa, José Felipe, 1757, p.298.

<sup>17</sup> - Francisco da Fonseca Henriques, *Âncora medicinal para conservar a vida com saúde*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1731, p.18.

como altar da procriação, o útero em funcionamento apontava a mulher normalizada, identificada com os esforços da Igreja em redimir os males cometidos por Eva. Aquele que não trabalhasse, assinalava a desregrada. A mulher incapaz de conceber era tida por doente, “maninha”, e se tornava atacada de paixões ou de melancolia. A melancolia, por sua vez, era diagnosticada por tratadistas de época como uma alucinação sem febre, acompanhada de medo e tristeza. Galeno teria associado tais sentimentos à cor negra, resultante dos vapores que exalavam do sangue menstrual, causador de horríveis e espantosas alucinações. “Todas essas paixões têm tão grande poder no corpo humano”, ameaçava, em 1731, Francisco Henriques<sup>20</sup>, “que não só causam gravíssimos males, mas também mortes”. O médico setecentista Bernardo Pereira<sup>21</sup>, explicava, por sua vez, que:

“Por isto chamam a melancolia banho do Demônio, e por muitas razões. Pela rebeldia, renitência e erradicação de tal humor que por frio e seco é inobediente aos remédios e constitui doenças crônicas e diótornas... se encobre aqui a astúcia e maldade do Demônio e seus sequazes, e se ocultam as qualidades malélicas com os sinais e sintomas que se equivocam com os originados de causa natural, e nestes termos o doente, o médico e assistentes ficam duvidosos”.

Enfermidade feminina por excelência, a melancolia diabolizava o corpo da mulher infecunda associando-a a infelicidade e morte referidas por Delumeau. Seu útero, tornado território do conflito entre luz e sombras, Deus e o Diabo, recusava a maternidade através de sintomas como medo e convulsões satânicas, negando-se, portanto, a cumprir a tarefa teológica reservada à mulher. Tidos por essencialmente uterinos, os males femininos exudavam da zona genital, numa tradição já registrada nos livros do corpo hipocrático mantendo-se presentes até em textos redigidos no século XIX: “Ela sofre do órgão do amor e da maternidade”, afirmaria Michelet, “e todas as suas doenças são direta ou indiretamente ressonâncias da matriz”. O critério do útero regulador da saúde mental da mulher irradiava-se em toda a Europa moderna - e portanto, na

metrópole lusa - difundindo uma mentalidade na qual a mulher era física e mentalmente inferior ao homem e escrava de sua fisiologia. Essa natureza própria e ordenada pela genitália reverberava os problemas da alma feminina, fazendo da mulher um monstro ou uma criança incontrolável. Vítima da melancolia, seu corpo abria-se para males maiores como a histeria, o furor da madre, a ninfomania:

“Porque como procedem do útero e este como animal errabundo, segundo lhe chama Galeno, tem simpatia e comunicação com todas as partes do corpo, não há alguma que seja livre dos seus insultos, especialmente se o sangue mensal não depura todos os meses ou se infecciona com humores cachochéricos ou putredinosos de que abunda o útero; ou se suprime a evacuação ou se a retarda, donde nascem contínuos acidentes e muito mais notáveis”, diagnosticava Bernardo Pereira<sup>22</sup>.

Nesses casos, as enfermas revelavam sintomas tão inusitados que faziam parecer “a muitos professores doutos que estão oprimidas de algum espírito, porque nelas se experimentam vozes e sibilos horrendos e infernais”. Na Idade Moderna ocorre uma violenta transição na explicação galênica, que associava sintomas melancólicos à abstinência sexual, passando-se, então, a crer numa nova interpretação teológica, responsável por uma mudança radical nas mentalidades<sup>23</sup>. A espiritualidade de santo Agostinho que via na sexualidade a forma por excelência do pecado, impedia que se pensasse qualquer ligação de causa e efeito entre a castidade e tal signo patológico. O caráter espetacular da sintomatologia da melancolia, só podia resultar, segundo a Igreja, da interferência de forças ocultas.

Padres e médicos jogavam, juntos, água no moinho de uma doutrina teológica que atingia em cheio a mulher, cobrindo-a de suspeição e dispondo-se a ver nela o objeto de manobras do Demônio. O médico João Curvo Semedo<sup>24</sup> afirmava, em 1707, que seria enfadonho listar todas as doenças que as mulheres padeceriam por causa da madre, sendo ela “a autora de infinitas calamidades”. Semedo a denominava então “madre assanhada ou furiosa”. Outro doutor

<sup>20</sup> - Francisco da Fonseca Henriques, *Âncora Medicinal para conservar a vida com saúde*, Lisboa, Miguel Rodrigues, 1731, p.504.

<sup>21</sup> - *Anacefaleose médico-teológica, mágica, jurídica, moral e política*, Coimbra. Francisco de Oliveira, s/d, p.9.

<sup>22</sup> - Bernardo Pereira, op.cit., p.9.

<sup>23</sup> - Apud Ilse Weith, *Histoire de l'hystérie*, in Danielle Jacqmart e Claude Tomasset, *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*, Paris, PUF, 1985, p. 11

reconhecia doenças femininas por uma dor “proveniente de um desejo insaciável de Vênus que elas indicam levando as mãos às ditas partes, tendo perdido toda a vergonha”. Os olhos ficavam fundos e modificavam-se as cores do rosto; sobrevinha uma vontade de “falar e ouvir coisas venéreas”, e grandes suspiros que resultavam de “grandes imaginações”<sup>25</sup>. A aparência que tomavam as infectadas pela melancolia colaborava também para sua identificação e sua posterior exclusão:

“Perdem a princípio a vontade de comer e dormir, nada gastam de suas ocupações ordinárias; fiar, coser, bordar tudo é para elas um tormento insofrível; buscam o desafogo na janela para verem e serem vistas dos passageiros; mas nesta estação a melancolia se pinta com sombras sua a sua face e depois degenera num furor amoroso de que elas não se podem deter e as faz entregar-se a toda a sorte de indecências, tanto em seus atos, como em suas palavras”<sup>26</sup>. A natureza feminina bastava para explicar tantos desacertos: tanto o apetite sexual quanto a imperfeição das substâncias de seu corpo, eram consideradas degenerativas.

A mesma fisiologia moral via com temor o papel do sangue secreto, o sangue catamenial. Dos excretos femininos era esse, certamente, o mais temido. Sua eficácia como poderoso veneno confirmava-se nos textos de medicina:

“O sangue mensal é o que mais das vezes costumam usar as mulheres depravadas para o benefício amatório e conciliar amor e afeição; sucede que tão longe está de assim ser, antes gera gravíssimos acidentes, como de veneno, e faz as pessoas doidas e furiosas como tem demonstrado a experiência”<sup>27</sup>.

A crença na eficácia mortal deste sangue era tão forte que encontra presente nos processos crime do século XVIII: em São Paulo, em 1780, Rita Antonia de Oliveira ameaçava tirar a vida de seu marido por artes diabólicas e chegou a confessar que lhe dera a beber “o seu próprio sangue mênstruo para enlouquecê-lo, e da mesma sorte vidro moído a fim de matá-lo”.

Incorporada à mentalidade popular que lhe tinha o maior temor, a crença no poder do sangue

catamenial como instrumento de dominação sexual e morte revelava o mal estar de uma sociedade paternalista frente aquela que se tornava uma feiticeira com capacidade para adoecer os homens usando seu próprio corpo. As funções mágicas dos excretos femininos pareciam tão verossímeis que mesmo os médicos incorporavam a visão tradicional sobre o sangue mensal. Eis porque recomendavam o “uso de vomitórios e laxativos que encaminhem para fora este veneno”, seguido de “emulsões de barba-de-bode” e um xarope feito com “bem-me-queres e açúcar”, remédios cujo poder analógico é evidente e que tinham o objetivo de “adoçar” ou funcionar como antídotos contra a peçonha.

A medicina incorporava-se à mentalidade européia tradicional, dominada pela misoginia e totalmente impregnada de desconfiança pelo corpo feminino. O útero gerava, mais que desconfiança, medo e apreensão pela possibilidade de vinganças mágicas. Esse temor fazia Alberto Magno afirmar que a mulher menstruada carregava consigo um veneno capaz de matar uma criança no berço, e apesar de ter emitido tal opinião no século XIII ela, ainda repercutia no século XVIII. A ojeriza à mulher, embutida na cultura cristã, ajudava a consolidar essas crenças cujo conteúdo se mantinha a despeito de algumas mudanças formais<sup>28</sup>.

João Curvo Semedo era um exemplo da longevidade dessa visão sobre o corpo feminino, porquanto advertia “às mulheres depravadas” que ao contrário de “granjear amor e afeição aos homens”, a ingestão do dito sangue os fazia louco ou os matava:

“Porque é tal a maldade do dito sangue que até nos casos insensíveis faz efeitos e danos lamentáveis. Se chega à qualquer árvore, planta, erva ou flor a murcha e seca; se chega ao leite, o corrompe, se chega no vinho, o perde, se chega no ferro, o embota e enche de ferrugem; até a vista das mulheres que estão no atual fluxo mensal é tão venenosa que embota a gala e resplendor dos espelhos das mulheres que neste tempo se enfeitam a eles; é tão notório este dano, que era proibido no Levítico que os homens tivessem

<sup>24</sup> - *Observações médico-doutrinárias de cem casos gravíssimos*, Lisboa, Antonio Pedroso Galvão, 1707, p.27.

<sup>25</sup> - Ferrand. M. *Traité de la maladie d' amour ou de la mélancolie érotique avec remèdes*, Paris, 1623.

<sup>26</sup> - Francisco Manoel de Melo, *Medicina teológica ou súplica humilde a todos os senhores confesores e doutores sobre o modo de proceder com seus penitentes na emenda dos pecados, principalmente da lascívia, cólera e bebedice*, BNL, mss. 6118, p.53.

<sup>27</sup> - Bernardo Pereira, op.cit. p.27.

<sup>28</sup> - Empresto, nos próximos parágrafos, informações já publicadas em meu *Ao sul do corpo*, op.cit. pp.232-235.

ajuntamento com suas mulheres em dias de menstruação<sup>29</sup>”

As afirmativas de homens como Semedo vêm de encontro aos fenômenos estudados por Edward Shorter e Jacques Gélis para as mulheres do Antigo Regime, comprovando que estas certamente aceitavam a idéia de que suas regras fossem de fato venenosas. A purificação de judias ortodoxas e as proposições de santa Hildegarda sobre a menstruação como um castigo do pecado original subscreviam o discurso masculino sobre sua imundície e riscos. A medicina, por sua vez, endossava o poder “enlouquecedor” do dito sangue ao diagnosticar em suas vítimas, “endemoninhadas”, por ingestão, “Visagens de fantasmas ou figuras de cavalos, elefantes, perus ou serpentes... fúrias, taciturnidades, medos e lágrimas”.

Não apenas os diagnósticos, mas os processos de recuperação das vítimas sugeriam a aura de fantasia que envolvia o sangue menstrual. Semedo sugeria trazer aos pulsos e pescoços “alambres brancos”<sup>30</sup>. Pereira, por sua vez, preferia poções à base de “pós de secundinas”, placentas que envolviam recém-nascidos, misturadas a “águas de nastúrcios aquáticos”, os prosaicos agriões. Sugeriu ainda um remédio feito de “sementes e flores de sabugueiro ou de figueira do inferno bem cozidas e transformadas em óleo”. Lembrava, no entanto, que para a eficácia da receita era preciso realizá-la à distância de qualquer mulher menstruada, caso contrário não se faria “óleo”<sup>31</sup>.

O tempo do sangue secreto era, pois, um tempo perigoso, um tempo de morte simbólica no qual a mulher deveria afastar-se de tudo que era produzido ou do que se reproduzia. Suas propriedades malfeitoras possuíam o poder degenerativo de arruinar, deteriorar e também de contaminar a sua portadora através de seus muitos eflúvios. Como bem demonstra Semedo, o olhar, o contato e o hálito feminino, passam, nessa lógica, a ter poder mortal. Pelo excesso de odores, a mulher se isolava. Seus cheiros e secreções rubras funcionavam como uma espécie de cortina invisível entre ela e a vida cotidiana, contendo-

a de estragar o leite, o vinho, a colheita ou os metais. O corpo feminino parecia, assim, o lugar de uma dupla propriedade. Ele se mostrava ameaçador, mas ameaçava também a si próprio ao tornar-se vulnerável a elementos do universo exterior.

O corpo da mulher era ainda capaz de gerar coisas monstruosas, sublinhando na mentalidade do período uma imagem deformada da mulher ora como feiticeira, ora como possuidora de um útero mágico. Inspirado no livro de Ambroise Paré, *De monstrorum naturae, caussis et differentiis*<sup>32</sup>, um certo doutor Nunes<sup>33</sup>, pernambucano setecentista, registrou em suas anotações o nascimento de “um monstro que nasceu com cornos e dentes à cola”, bem como de um outro que “nascera como um lagarto que repentinamente fugiu” e ainda uma mulher que dera à luz a um elefante e uma escrava que parira uma serpente”.

Eis porque não parecia impossível a Bernardo Pereira narrar o caso de uma viúva capaz de lançar pela urina “semente de funcho” ou “glóbulos de cabelo que queimados lançavam o mesmo odor que costumam exalar os verdadeiros”. O douto médico que observara o fenômeno afirmava que este era resultado de uma astúcia do Demônio<sup>34</sup>. O mesmo Diabo fazia-se presente nos corpos das mulheres da Colônia, enchendo seus úberes de mistério e bruxaria. Não é que graças a ele um feiticeiro negro chamado José fizera uma “cura mágica” numa escrava de nome Maria, e que esta “arrojou uma como bolsa ou saquinho por forma da pele de uma bexiga, na qual depois de rota se viam vivos três bichos: um do feitio de uma azorra, o outro do feitio de um jacarezinho e o outro do feitio de um lagarto com cabelos, e cada um dos ditos bichos era de diversa cor”. Ao desfazer o encantamento que se havia instalado na “madre” da escrava Maria, o negro José revelava a mentalidade daqueles que acreditavam na imensidão dos úteros femininos como um espaço capaz de abrigar seres e coisas fantásticas.

De enfeitizada, “a madre” passava novamente a embruxadora quando emprestava

<sup>29</sup> - Observações médico-doutrinárias de cem gravíssimos casos, op.cit., p.568.

<sup>30</sup> - Idem, ibidem, p.268.

<sup>31</sup> - Bernardo Pereira, op.cit. pp.259-263.

<sup>32</sup> - Ambroise Paré, utilizei a tradução espanhola, *Monstruos y Prodigios*, Madri, Syruela, 1987.

<sup>33</sup> - As observações do Dr. Nunes foram objeto de um meu estudo intitulado “A maternidade da mulher escrava”. Em *Estudos do CEDHAL*. Cedhal/Usp, n.4, 1989.

<sup>34</sup> - Bernardo Pereira, op.cit.p.36

seus líquidos, pêlos e sucos para finalidades mágicas ou quando bastava seu contato para inocular encantamentos. Aos finais do século XVI, certa Guiomar de Oliveira, confessava ao Visitador do Santo Ofício da Inquisição, Heitor Furtado de Mendonça, que teria aprendido “dos diabos”, que “semente de homem dada a beber fazia querer grande bem, sendo semente do próprio homem do qual se pretendia afeição depois de terem ajuntamento carnal e cair do vaso da mulher”. Era o contato com a mãe, com o mais íntimo do corpo da mulher que conferia poderes mágicos ao sêmen. Num outro caso, e um pouco mais tarde, Josefa, uma negra mineira, “lavava as partes pudendas com a água que misturava à comida de seu marido e de seus senhores” para “sujeitá-lhes as vontades<sup>35</sup>”. Aparentemente nada podia contra os sucos femininos. Sendo a mulher uma “agente de Satã”, como afirmamos no início deste texto, toda a sua sexualidade podia prestar-se à feitiçaria, como seu corpo, ungido pelo mal, se tornasse o território de intenções malignas. Cada pequena parte seria representativa desse conjunto diabólico, noturno e obscuro. Além dos sucos femininos, também os pêlos compunham esta ambígua farmacopéia que curava as astúcias do Demônio.

A negra Tomásia, em 1736, na Bahia foi tratada com defumadouros feitos com “cabelos das partes venéreas” de duas outras escravas e matéria seminal resultante da cópula de ambas com um padre exorcista. Este recomendara que “limpassem a matéria seminal das ditas cópulas com paninho e passassem na barriga da enferma, e que todas lavassem em todas aquelas vezes as partes venéreas com água e a guardassem numa panela para ir banhando a enferma”. O tratamento pouco ortodoxo do frei Luiz de Nazaré, useiro e vezeiro em abusar de mulheres durante exorcismos e curas mágicas, acabou levando Tomásia à morte, mas confirmava a importância dos excretos femininos nos rituais mágicos.

### ***“Last but not least”***

Na Idade Moderna, a sexualidade estava profundamente inscrita nos corpos. Mas o corpo da mulher era visto como um corpo decaído. Seu sexo, sua condição genital, sexual, biológica

definia sua condição no mundo: ser menor e infecto. Biológica e moralmente. Deste ponto de vista, a sexualidade feminina não era apenas uma qualidade inerente à carne, celebrada ou reprimida de acordo com a sociedade na qual estava inscrita. Ela não seria, tão pouco, como desejava, mais tarde, Freud, uma pulsão biológica que a civilização canalizaria numa ou noutra direção. Ela foi, segundo Michel Foucault, uma maneira de modelar o eu “na experiência da carne”. Experiência que se constituiu a partir e em torno de determinadas formas de comportamento. Tais formas, por sua vez, existiram nas suas relações com sistemas de saber historicamente específicos, cujas regras foram ou não naturais e com aquilo que Foucault chamou de “um modo ou uma relação entre o indivíduo e ele mesmo permitindo-o reconhecer-se como um objeto sexual em meio a outros”<sup>36</sup>. De maneira global, tais sistemas de saber determinaram o que se podia pensar sobre o próprio corpo.

O que se pensava sobre o corpo da mulher, até os finais do século XVIII, a faziam se ver como o microcosmo mais insignificante no interior de uma ordem mais ampla na qual, cada parcela da natureza, - as plantas, os animais, os homens e os anjos - encontravam seu lugar em extratos superpostos. Porque as maiores partes dos médicos consideravam sua constituição natural o paradigma para a sua alma, eles acabavam por encerrá-la numa rede de determinações físicas e morais: por ser menor, mais fraca, possuir menos músculos, ter carnes mais moles, ser “fria e úmida”, (por oposição ao homem, quente e seco) ela “era” mais volúvel, pusilânime, tímida, desafiadora, esperta, injusta, avara, ingrata, supersticiosa, infiel, impaciente e falastrona. Era por comparação com as qualidades masculinas que se podiam proclamar viciosas, aquelas das mulheres. Mas era, sobretudo, em relação ao tipo ideal da espécie que os seus defeitos apareciam como uma irremediável doença. A mulher, e por extensão seu corpo, podia ser definida como um ser cujas paixões detestáveis condenavam a uma condição de inferioridade tanto no plano social, quanto moral. A mulher tinha que ser salva dela mesma e só o conseguia sob condição de viver sob normas imperativas. Foi preciso esperar o fim das teorias aristotélicas no mundo luso-

<sup>35</sup> -Apud Luciano Figueiredo, “Segredos de Mariana; pesquisando a Inquisição mineira”, em *Acervo*, 2(2): 48-63, 1987, p.51

<sup>36</sup> - Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp.32-33



brasileiro (o que só ocorreu no século XIX) para que a feminilidade das mulheres passasse ser reavaliada a partir de seu próprio corpo.

Artigo recebido em 01.07.2010.

Artigo aprovado em 01.11.2010.