

RECONSTRUINDO O PERCURSO DO CORPO FEMININO NA HISTÓRIA DAS SOCIEDADES DOS MACHOS: POR ONDE ANDAVAM AS MULHERES?

*REBUILDING THE PATH OF THE FEMALE BODY IN THE HISTORY OF MALE SOCIETIES:
WHERE WERE WOMEN WALKING*

 [0000-0002-2784-3361](https://orcid.org/0000-0002-2784-3361) Leandro Rodrigues Nascimento da Silva^A

 [0000-0002-7809-5164](https://orcid.org/0000-0002-7809-5164) Jonas Alves da Silva Junior^B

 [0000-0002-3169-9219](https://orcid.org/0000-0002-3169-9219) Liliana Rodrigues^C

^A Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Nova Iguaçu, RJ, Brasil

^B Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Nova Iguaçu, RJ, Brasil

^C Universidade do Porto (UPORTO), Porto, Porto, Portugal

Recebido em: 27 jun. 2022 | Aceito em: 13 set. 2022

Correspondência: Jonas Alves da Silva Junior (jonassa722@gmail.com)

Resumo

Este ensaio se propõe a pensar a construção histórica do corpo feminino ao longo dos séculos. Nosso recorte se inicia em 385 a.C e lança um olhar crítico até o século XIX, margeando também alguns momentos da contemporaneidade. Tecemos uma crítica com base numa abordagem qualitativa e de caráter bibliográfico revisando escritos de importantes teóricas feministas e filósofos/as. A conclusão é que as mulheres sempre estiveram na sombra da história, mas, mesmo nas sombras faziam reluzir as suas reivindicações. Todavia, para compreender essas reivindicações é preciso que lancemos um olhar coexistente para a relação histórico entre mulheres e homens. Ambos percursos clarificam-se mutuamente.

Palavras-chave: História; Cultura; Feminismo; Gênero.

Abstract

This essay is designed to think about the historical construction of the female body over the centuries. Our cut begins in 385 BC and takes a critical look until the 19th century, also bordering some moments of contemporaneity. We make a critique based on a qualitative and bibliographic approach, reviewing writings of theoretical importance by feminists and philosophers. The conclusion is that women always, even in the shadow of history, but shine their claims. However, to understand this, we need to take a co-existing look at the historical relationship between women and men. Both paths clarify each other.

Keywords: History; Culture; Feminism; Genre.



Introdução

O avanço teórico mais importante da categoria de gênero foi demonstrar que falar de mulheres é também falar de homens, das relações entre mulheres e homens. Nestas relações é que se constitui o gênero

Ana Maria Colling

Como colocado na epígrafe que abre este ensaio, só há sentido em falar de gênero e seus atravessamentos a partir da perspectiva do olhar coexistente para homens e mulheres. É preciso compreender as construções históricas do corpo masculino ao longo dos séculos, como também é necessário compreender a construção histórica do corpo feminino na sociedade brasileira e seus constituintes circundantes – referimo-nos aos discursos transculturais e transgeográficos que foram incorporados na compreensão ocidental dos gêneros. De acordo com Colling, 2019, p. 33:

Acostumamo-nos a encarar a história como ligado ao cognitivo, às informações, aos fatos, desprovidos de relações de poder e saber. Deixamos de vê-la em seus aspectos de disciplinamento, de discursos e de silêncios. Analisar quem a história convoca ou silencia nos seus textos discursivos deveria ser uma tarefa permanente do historiador[a].

Assim, compreendemos que é no olhar comparativo para as construções sociais do masculino e do feminino que será possível vislumbrar com maior proeminência as múltiplas violências ensejadas pelas relações de gênero, que se dão em multifacetados campos do conhecimento humano como na medicina, na psiquiatria, na psicanálise, na filosofia, na história, nas artes e, sintetizadora de todos os demais campos arrolados, na educação. Portanto, na citação literal anterior, a autora se refere ao fazer do/a historiador/a, que bem pode ser aplicado ao fazer do/a educador/a, pois não há educação descontextualizada, e o/a educador/a historiciza para contextualizar. É o que buscamos desenvolver nesta análise. É pensando o lugar que foi delegado às mulheres ao longo dos séculos que almejamos melhor entender o lugar dos homens.

O que objetivamos é possível por meio do desencantamento com uma visão de história utilitarista, determinista, evolucionista a que podemos chamar de meta-história (COLLING, 2019, p.11). A meta-história seria a história dos corpos, dos povos, dos territórios vista como algo que sempre caminha para um desenvolvimento único. Essa visão da história humana conferiu espaço privilegiado às universalizações e totalidades das atitudes, comportamentos e condutas humanas. Se há no governo da história uma direção, há também uma determinação

inata dos lugares que cada indivíduo ocupa nesse processo. É por isso que carecemos de quebrar essa lógica – evolucionista, fatalista – e explicitar a lógica silenciada que regeu e rege “o outro lado da história”.

O outro lado da história é o lado das mulheres. Quando a História foi criada, no século XIX como disciplina, e dotada por um *status* científico, quem escrevia, quem representava, quem evocava pessoas, fatos e atos para serem eternizados nos poucos livros – não raro importados da Europa – existentes no Brasil eram os homens. Eram eles quem escrevia a história, que formulavam a linguagem, que interpretavam os sentimentos das crianças, das mulheres, dos mais frágeis. Eram os “homens de letra” os responsáveis por hierarquizar a história, e fazer com que os gêneros, a verdade dos sexos tomasse rumos díspares no que tange à igualdade, à equidade (COLLING, 2019; PRIORE, 1992).

Com o ato de narrar a si mesmo, pensando estar narrando o outro – ou as outras – o homem, no sentido literal da palavra, colocou as mulheres em um paradoxo: como se mostrar dotadas por singularidades quando, diante de si e contra si, há uma estrutura de narrativas que as universaliza? Como sugerir a invenção e a emersão de mulheres que foram, desde a filosofia clássica, fadadas ao lugar do roubo histórico no sentido de terem de si as memórias roubadas? Memórias extraídas ou não extraídas, mas distorcidas e povoadas no imaginário coletivo como fantasmas-dispositivos dos desejos, das condutas, da ética dos gêneros. Acerca do real e do que é imaginado, Ana Maria Colling, professora, (2019) faz uma importante consideração: “É mais difícil matar um fantasma do que uma realidade” (p.26).

Um corpo se produz através do imaginário e também por meio dos lugares postulados a ele, acompanhado de linguagem própria, de gestos característicos, de encenações esperadas. Portanto, o corpo é resultado também de um contexto social, de marcas que o inclui, exclui, confere privilégios, abnega desejos e atribui valor. Neste sentido, podemos dizer que o corpo feminino é um texto histórico, escrito diversamente ao longo do tempo. É apoiado nas pesquisas de Colling (2019; 2021) que discutiremos sobre a construção histórica do corpo feminino ao longo do tempo revisitando a filosofia de Platão, Aristóteles, São Paulo e outros pensadores que orbitam as problematizações que serão arroladas. No que tange o Brasil, a partir dos escritos – *Sermões* – de Padre Antônio Vieira, bem como a partir da literatura do século XIX e do início do século XX, teceremos observações sobre como a cultura brasileira – em particular a literatura – foi densamente influenciada pelo pensamento greco-romano e judaico-cristão.

Uma genealogia da hierarquização dos gêneros:

Um dos primeiros pensadores a designar lugar específico para os sexos – vistos de maneira dualista – na sociedade fora Aristóteles. Nascido no ano de 385 a.C, na cidadela de Estagiros, localizada na região da Trácia, na costa setentrional do mar Egeu, em que hoje se situa Stavro, o filósofo quando ainda jovem perdeu seu pai, Nicômaco, médico respeitado e muito reconhecido à época. Órfão, o menino Aristóteles ficou sob os cuidados de um amigo da família que se chamava Próximo, o qual coube o encargo de educar elementarmente o jovem. Com apenas dezessete anos este seguiu para Atenas a fim de concluir os seus estudos, e foi quando cruzou com o seu maior mestre e influenciador contumaz de suas percepções sobre os homens e as mulheres: Platão. Em 367 a.C. este último retorna da Sicília e segue no magistério da Academia de Atenas. Aristóteles se mostra como um aluno dedicado e assíduo, cuja inteligência se traduz portentosa para os demais e para o próprio Platão. Inteligência que seduziu pensadores¹ por séculos, e discursos que foram reiteradamente repetidos, mas com roupagens múltiplas.

É evidente que outros autores, textos como epopeias, escritos religiosos e poéticos, já existiam e em parte se dedicavam à mesma matéria no que tange os papéis sociais de homens e mulheres. Contudo, os estudos de Colling (2019; 2021) concluem que Aristóteles representa a matriz do pensamento grego e se empenha em fazer da *pólis* (cidade) grega uma organização pautada na divisão extrema do sexo. Esse discurso foi metamorfoseado com a simbologia da cultura judaico-cristã e não podemos eximir de responsabilidade de influência o mito da criação, emoldurado nas figuras de Adão e de Eva, ambos protagonistas do Antigo Testamento, que começou a ser escrito bem antes de Aristóteles, por volta de 1450 a.C (LINS, BRAGA, 2009). Analisando a obra *A Política*, veremos uma preocupação do filósofo em definir o Estado, a sociedade, os vários tipos de modelos governamentais – aristocrático, democrático, monárquico, republicano etc. – bem como haverá uma preocupação em esquadrihar as relações familiares que compõem o Estado – interpretado como o todo que precisa ser decomposto.

Na concepção do Estado aristotélico, a mulher jamais se igualaria à figura masculina, pois as virtudes daquela primeira – como questiona Aristóteles (2002, p. 35) no capítulo III, intitulado *Dos Poderes Marital e Paternal* – deveriam ser outras, deveriam ser as virtudes da submissão. O filósofo reconhece que o homem e a mulher carecem de virtudes, “[...] mas que suas virtudes tenham caracteres diferentes, da mesma variedade que se observa nos seres nascidos para obedecer.” Expondo melhor as suas concepções, o filósofo continua, discursivamente, modulando os níveis de autonomia que cada cidadão/ã teria no comando de si

e do lar – o que poder-se-ia estender-se à participação no regime citadino (ARISTÓTELES, 2002, p. 35):

O mesmo ocorre com os seres distintos. Assim como neles se encontram diversas espécies de superioridade e de subordinações determinadas pela **natureza**, há também várias formas de **comando**. A maneira de **comandar** não é a mesma do homem livre ao seu escravo, do marido à mulher, do homem adulto a seu filho. Todos têm uma alma dotada das mesmas faculdades, mas de modo diferente: o escravo não deve de modo algum deliberar; a mulher tem direito a isso, mas pouco, e a criança, menos ainda. [grifo nosso].

Como podemos analisar, Aristóteles utiliza a palavra “natureza” a fim de recorrer a uma biologização do poder que do/no macho advém de maneira “natural”, cabendo-lhe, portanto, a prerrogativa do verbo “comandar”, que grifamos. “Comandar” não é somente estar no comando, porém, com um pouco de licença poética para adoçar o referido verbo e conferi-lo outros sentidos, também significa “como andar”. A maneira de homens e mulheres andarem no mundo, para a filosofia grega, era a maneira da diferença. A mulher não era cidadã na *polis* grega, e assim estaria ao longo de séculos, pois, de acordo com a definição de “cidadão” aristotélica: “[...] o que constitui propriamente o cidadão, sua qualidade verdadeiramente característica, é o direito de votar nas Assembleias e de participação no exercício do poder público em sua pátria.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 42). Denota-se que é cidadão, portanto, quem em seu país resida e seja admitido na jurisdição e decisões políticas. Não tendo as mulheres esse direito, elas se tornam, para o Estado concebido em *A Política*, em apenas ferramentas – no sentido literal – humana, que procriam a fim de contribuir para a estabilidade do Estado. É o que se admite mais adiante (ARISTÓTELES, 2002, p. 49):

O Estado, aliás, é um composto de partes dessemelhantes, aproximadamente como o animal se compõe da alma e do corpo; a alma, de razão e de paixões; a família, do homem e da mulher; a casa, do senhor e do escravo. Abrangendo o Estado todas estas partes e muitas outras de espécie diferente, não pode haver, portanto, o mesmo gênero de virtudes para uns e para outros. Assim, num grupo de dançarinos, é preciso mais talento para o papel de corifeu do que para o de corista. A desigualdade de mérito é, pois, evidente.

Admitindo as desigualdades, Aristóteles dita as regras da política, da localização da cidade, e até mesmo do tempo certo de procriar para as mulheres. Há um fascínio na obra pela correta conduta dos desejos, que bem poderiam salvar ou pôr a perder toda uma cidade, um Estado. O filósofo indicia também que todo esse sistema de conduta cívica, humana, já era existente em regiões da África sariana, pois, ao se referir aos antigos egípcios e suas legislações, constituições civis, ele nos diz: “Cabe a nós aproveitar suas boas invenções e lhes acrescentar o que lhes falta.” (ARISTÓTELES, 2002, p. 101).

Raízes do pensamento aristotélico sobre o corpo feminino:

Aristóteles falava, mas não falava sozinho. Como todo bom aluno, ele também reteve parte do discurso de seu professor – Platão 427-347 a.C – o qual escrevera obras importantes como *Fédon*, *A República*, *O Sofista*, *O Político*, *Banquete*, *Fedro*, *Mênon* e outras tantas obras de importância para se compreender melhor o mundo grego e o nosso. Utilizaremos nessas análises as obras *Banquete* e *A República* por as considerarmos sintetizadoras do que dizia Aristóteles e diversos/as pensadores/as posteriores a ele. De acordo com Colling (2019) há uma diferença na conduta de homens e mulheres, que em Aristóteles aparece de maneira mais radicalizada. Ela consistiria na sugestão que Platão faz acerca de uma “[...] educação semelhante para homens e mulheres, já que a diferença de sexo não implica em diferença de atitudes” (PLATÃO, 2000, p. 89). Não obstante, essa proposta será pouco explorada em *A República*, que muito pouco toca nas vivências das mulheres na cidade.

Na obra ora analisada, é possível se denotar o lugar da mulher como uma posição de ausência. De acordo com Colling (2019, p. 48):

Quando se trata de saber e de poder, quando se trata de filósofos encarregados de governar a cidade, os interlocutores de Platão na obra *A República* não mencionam nunca as mulheres. É o menosprezo com que as mulheres sabem fazer, a começar pela maternidade e pelos desvelos maternos, que o filósofo ensina à cidade. ‘Conheces alguma profissão humana em que o gênero masculino não seja superior, em todos os aspectos, ao gênero femininos?’ pergunta ele a Gláucon.

É nesse ritmo de não-citação do corpo feminino pelos interlocutores de Platão – Céfalo, Trasímaco e Glauco – em *A República*, que a narrativa segue com preocupações que giram em torno de um Estado bem constituído, preocupação que é apresentada em forma de fábula ou romance extenso de caráter disciplinador para tornar a sociedade grega melhor, o que se exprime com força admirável. Para começar, a cidade concebida por Platão era aquela em que os homens se dedicariam à guarda dos mais frágeis – entendidos como crianças, velhos e, obviamente, mulheres, não importando a idade – e jamais, em hipótese nenhuma, se aproximariam desse padrão de “fragilidade”. Para o filósofo, fazendo uma aproximação de linguagem com a contemporaneidade, “o homem deveria ser homem”. Criticamente reformulando o dito popular anterior, o humano deveria se tornar um homem detentor da masculinidade hegemônica.

No livro III de *A República*, o filósofo Platão se dedicará a discorrer sobre as artes e o papel dos homens nelas; bem como o que lhes era permitido ou proibido fazer. Sobre as artes

miméticas – teatrais – os homens até poderiam a elas se entregar nos dias de festas, mas o conselho geral era radical. De acordo com Platão (2000, p. 86):

Por conseguinte, se conservamos o primeiro argumento, de que os nossos guardiões, isentos de todos os outros ofícios, devem ser os artífices muito escrupulosos da liberdade do Estado, e de nada mais se devem ocupar que não diga respeito a isso, não hão de fazer ou imitar qualquer outra coisa. **Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância: coragem, sensatez, pureza, liberdade**, e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixaza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade. Ou não te apercebeste de que as imitações, se se perseverar nelas desde a infância, se transformam em hábito e natureza para o corpo, a voz e a inteligência? [grifo nosso]

Assim, é possível notar que aos homens, mesmo nas artes miméticas, só competiriam imitar o que, na concepção platônica, era bom. Não raro tudo o que era bom era o espelho de si mesmo, digo, espelho das sociabilidades masculinas. As mulheres não deveriam ser imitadas, e se o caso fosse de extrema necessidade, como nas grandes tragédias gregas em que havia personagens femininas, essas deveriam ser representadas por homens vestidos de mulher. Só eles eram os sacerdotes, só eles eram os artistas. Isto será de todo visto também na filosofia judaico-cristã e colocará os homens sempre no centro das narrativas, roubando, inclusive, o direito das mulheres parirem a humanidade, pois no mito adâmico quem dá a luz é Adão, isso de maneira inusitada através da costela, aludindo à estrutura, que de fato tornaria o patriarcado estrutural, influenciaria nações e povos mesopotâmios, bem como se condensaria ao pensamento grego.

Portanto, estabelecendo as circunscrições dos gêneros nas artes e na cidade, os adjetivos que Platão atribui para que homens imitem, e que mais nos chamaram a atenção, por isso devidamente os grifamos, são: coragem, sensatez, liberdade. Coragem para domar, comandar – como dirá mais tarde Aristóteles, e como já foi exposto nestas análises –, sensatez para pensar, criar razões e circuitos “verdadeiros”, ou dotados por esforços de “verdade”. E liberdade para ser livre e amar, inclusive, uns aos outros: homens amando homens não só na perspectiva do amor *Philia* – aquele que é desapaixonado, o amor entre amigos – mas, ou especialmente, na do amor *Eros* – aquele que é apaixonado, envolto de sensualidade, emoções, desejos. Cabe também dizer que o excerto extraído do texto platônico acaba por admitir que o gênero se constrói desde a infância por práticas de encenações, repetições e solidificações quando admite que as imitações, quando feitas reiteradamente, se tornam naturais para o corpo, mente, voz. Ou seja, até a voz é colocada como um marcador importante que deve ser diferente para homens e mulheres. Essas repetições, transformadas em “*habitus*” se tornam, para Aristóteles (2002, p.

33): “[...] ordem natural, a menos que, como em certos lugares, isto tenha sido derogado por alguma consideração particular, o macho está acima da fêmea [...]”.

Para Platão, portanto, as mulheres estão no lugar do anonimato para que não produzam, na república, um contágio que comprometa a força, a virilidade dos homens que fazem o Estado, partindo da premissa de que as instituições não são senão entes abstratos, pois quem as fazem, quem as movem, quem as promovem são os homens.

Logo, não ordenaremos a um daqueles de quem queremos ocupar-nos e que é preciso que se tornem homens superiores, que, sendo homens, imitem uma mulher, nova ou velha, ou a injuriar o seu marido, ou a criticar os deuses, ou a gabar-se, por se supor feliz, ou dominada pela desgraça, pelo desgosto e pelos gemidos; muito menos quando está doente, ou apaixonada, ou com as dores da maternidade. (PLATÃO, 2000, p. 87).

Explicitamente há uma ordem para não se reproduzir aquilo que é considerado de menor valor: a mulher. Aristóteles herda a radicalização de Platão no que tange os laços afetivos entre homens e mulheres e homens com homens, com pouca discordância no que concerne a relação de dois homens, ao que parece, fora de um *status* mais durável. Queremos dizer que em Aristóteles parece haver uma tolerância menor para com os relacionamentos entre homens, relacionamentos estes de longo prazo, algo que poder-se-ia equiparar-se a uma relação afetiva entre um homem e uma mulher, mesmo que esse homem tivesse cumprido o seu papel procriador. Assim, tanto no caso de adultério com uma mulher, ou mesmo em uma relação entre dois homens sem prole, nos dois casos o filósofo defende a aplicação de severas punições, pois nem em um, nem em outro caso haveria procriação.

Platão parece pensar sutilmente diferente de seu aluno. Aliás, amar uma mulher, para o filósofo, era amar algo menor, menos nobre, menos digno. Não à toa, ele descreverá na obra *Banquete* que “Aqueles, porém, que são uma secção de homens ligam-se a homens, e, enquanto são jovens, amam os homens e sentem grande prazer em deitar-se e serem abraçados por eles.” (PLATÃO, 1985, p.97). Na simbologia platônica, o amor só podia se dar entre iguais, entre equivalentes. Negar o afeto às mulheres era uma maneira de não ceder à diferença que contaminaria a matriz universal do bem, ou melhor, do “homem de bem”, ideia muito defendida por Aristóteles, que advogava incansavelmente pela formação e manutenção desse homem. Na formação desse homem de bem dois gêneros seriam importantes: obedecer e comandar, porque entre os homens haveria hierarquias que também os tornariam carentes de obediência. Daí o filósofo dizer que “[...] convém ao homem de bem, embora de modo diferente, pois a temperança e a justiça diferem até entre pessoas livres, das quais uma é superior e a outra inferior, por exemplo, entre homem e mulher.” (ARISTÓTELES, 2002, p.51).

Como afirmado, Platão influenciou em demasia o pensamento aristotélico, e é por isso que Aristóteles condensa as virtudes desejáveis para o mundo grego na figura do homem, pois antes tinha dito Platão (1985, p. 97), em defesa dos homens mais velhos que mantinham relações sexuais e afetivas entre si mesmo depois de jovens:

Há quem pretenda que eles não tenham vergonha. Não é verdade: pois não é impudência, mas por audácia, coragem e virilidade, que eles assim procedem, amando o que lhes é semelhante. E eis uma prova decisiva: quando atingem seu completo desenvolvimento, os jovens que possuem esta natureza, são os únicos a se portarem como verdadeiros servidores do Estado. Quando, um pouco mais velhos, praticam a pederastia e não demonstram o mínimo desejo de contrair matrimônio e de ter filhos. Se casam, fazem-no unicamente para ceder à opinião pública, que a isso os obriga, pois para eles basta apenas viver com seus amados. Um homem desta espécie, portanto, terá sempre de ser um pederasta, e sempre enamorado da parte que lhe corresponde.

É possível perceber a acurada seleção de palavras que o filósofo faz para se posicionar sobre o fato de homens mais velhos abandonarem o casamento – sequer chegar a se casarem – para viverem juntos e serem taxados, pela sociedade, de “pederastas”ⁱⁱ. Não que a população grega estivesse preocupada com as mulheres que ficariam sem maridos, mas estava preocupada, de fato, com o quantitativo de recursos humanos – de preferência masculinos – para se expandir, dominar, guerrear como em Tróia. Ao se referir aos homens que abandonavam a norma, que era, depois de jovem, casar-se com uma mulher, Platão a eles se dirige de maneira compreensiva atribuindo-lhes outro nome: enamorados. E acrescenta dizendo que eles teriam de lidar com o fato de serem chamados ou viverem como “pederastas”.

A imagem das mulheres nos textos bíblicos:

Talvez Eva não pudesse imaginar que, passados séculos de sua história – se ela de fato existiu – o episódio da maçã seria um dos respaldos mais utilizados durante séculos para culpabilizar a mulher, somente a mulher. De acordo com Regina Navarro Lins e Flávio Braga (2009, p. 220), Eva aparece na narrativa bíblica para assumir a carga negativa que nem na serpente repousava, pois, a serpente era diretamente associada à figura da Deusa da criação e da manutenção da vida. Na história de Adão e Eva essa ideia de uma deusa foi substituída “[...] pela ideia de um Deus como um pai autoritário e punitivo, que determinou serem as mulheres inferiores aos homens.” Essa lógica androcêntrica fora incorporada pelos sacerdotes hebreus por volta de 400 a.C, a partir daí todas as mulheres se tornariam o bode expiatório e a serpente a imagem do mal. A percepção de que se está nu faz com que os personagens principais da história estabeleçam uma filosofia de que a sexualidade, o corpo nu era algo negativo e que trazia vergonha.

O bem e o mal ganham sentido e há uma consequência que será a fatal separação entre sexualidade e procriação. A história também nos diz que Deus colocou entre a mulher e a serpente – que, como dito, representava a sabedoria, simbolicamente também representava a fertilidade – a inimidade, estava colocada uma divisão entre os prazeres que a deusa da fertilidade poderia oferecer e o único possível seria a da maternidade como forma isolada de se expressar sexualmente. O corpo da mulher deixa de ser visto como um corpo sexuado e passa a ser visto como um corpo que deveria ser submetido ao marido e dar à luz na dor. Esse entendimento, que desproveu de prazer o sexo para a mulher, possui uma privação do experimento do corpo feminino ao orgasmo. A reivindicação de poder ter orgasmo foi um surgimento totalmente contraditório e estranho para o sistema judaico-cristão e que foi notado pelos/as pesquisadores/as ora citados neste parágrafo como um grande acontecimento na vida privada do Ocidente no que se refere ao século XX. O orgasmo, que gera contrações nos músculos e dos membros inferiores, uma vasodilatação generalizante, alterações neuromusculares e até endócrinas, que costuma durar por um minuto e meio, ainda é objeto de luta no campo dos corpos das mulheres (LINS; BRAGA, 2009).

Para Lins e Braga (2009, p. 221): “A cultura judaico-cristã considera o sofrimento uma virtude e o prazer, um pecado. Controlar os prazeres das pessoas é controlá-las.” Portanto, a Igreja se cercou de todos os cuidados durante a Idade Média para dizer que o ato sexual em que o casal sentisse prazer era pecaminoso. Ou seja: o sexo seria estritamente para gerar filhos/as, ainda mais em tempos que não havia vacinas e a taxa de mortalidade infantil era alta, todos deveriam contribuir para a manutenção do contingente humano de sua região. Mesmo que uma mulher tivesse muitos/as filhos/as, a chance de que eles/as pudessem falecer não eram poucas. Partindo de uma lógica de que a necessidade gera os recursos, as mulheres foram transformadas em peça-chave de procriação, e o prazer, como já dito, não fazia parte do projeto maior. No Novo Testamento, considerado o manifesto da fé cristã, escrito, provavelmente, a partir do ano 31 d.C – o que é matéria de discussão entre teólogos/as e historiadores/as – traz um olhar nada agregador para com as mulheres Na epístola aos Efésios escrita por São Paulo estará expressada uma visão sobre o lugar das mulheres que permeariam e ainda permeiam a história da humanidade:

As mulheres sejam submissas ao seu próprio marido, como ao Senhor, porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja, sendo este mesmo o salvador do corpo. Como, porém, a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo submissas ao seu marido. Maridos, amai vossa mulher, como também Cristo amou a igreja e a si mesmo, e se entregou por ela, para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra, para a

apresentar a si mesmo igreja gloriosa, sem mácula, sem ruga, nem coisa semelhante, porém santa e sem defeito. (Ef. 5:22-33).

No texto, é-nos dito que as mulheres estaria duplamente submissa: ao marido e ao Senhor. O marido é um poder presente numa forma humana, limitada, e que teria seu domínio atenuado quando fora do lar a trabalho estivesse. Mas o apóstolo não para nele e introduz a figura de Deus como vigilante e autoridade masculina que também regula o dia a dia feminino. Logo, as palavras, as ações da mulher estariam sendo vigiadas 24h ou por Deus ou pelo marido. E quanto ao homem? A ele é dado a prerrogativa de ser visto como o marido sacrificial, aquele que se sacrificará pelo bem do lar, e que precisa ser, por isso mesmo, muitíssimo valorizado em sua difícil e responsável tarefa. Para corroborar com as nossas análises, Colling (2019, p. 71) faz a seguinte observação:

São Paulo não reina sozinho na defesa da superioridade masculina. A defesa da discriminação à custa da degradação da imagem da mulher é apresentada por São Tomás de Aquino, que retoma a teoria paulina da submissão sob um novo fundamento: ela já não era apenas exigida pela pressão das circunstâncias exteriores, mas também pela desigualdade *natural* da mulher, que é uma deficiência da natureza e, por natureza, de menor valor e dignidade que o homem.

Assim, a inferiorização das mulheres, como se tem apresentado neste ensaio, é um processo de reprodução discursivo que vai se modelando, se amoldando e mudando conforme o passar dos séculos e que se configura transculturalmente ou transgeograficamente em pilares inegociáveis ao longo da História. Nas pesquisas de Colling (2019; 2021), bem como nos estudos realizados por Lins e Braga (2009), é possível perceber que gerações de grandes nomes continuarão a perceber a mulher como um ser inferior à condição masculina. Cada um dos citados à sua maneira, com ou sem o objetivo de solidificar ainda mais o patriarcado no qual nasceram imersos, contribuíram para o contexto dramático que as mulheres viviam.

O brasil na trama da história:

O Brasil na trama da história das mulheres, ou as mulheres na trama da história do Brasil, é um assunto que, como bem nos lembrou Mary Del Priore (1992, p. 11) “tem surgido recorrentemente sob a luz de estereótipos, dando-nos enfadada ilusão de imobilidade.” Compreendo que esse movimento não se faz à margem de um investimento que fora feito no Brasil desde os tempos em que éramos Colônia de Portugal. A luta feminina em solo brasileiro não foi – e não tem sido – menos árdua do que a das mulheres gregas, romanas, orientais. Com homens receptáculos da cultura greco-romana, em especial, com fantasias eróticas e repletos de desejos e interdições, municidados por apenas uma caneta nas mãos, ou uma mesa de professor,

ou uma batina, ou um manto de autoridade suprema do lar etc., fez da mulher brasileira um quadro previsível, similar ao pintado por Platão e Aristóteles no que tange o lugar das mulheres em nossa cultura.

Para Aristóteles (2002), como já dito, só eram cidadãos[/ãs] da cidade aqueles[/as] que possuíam direito de deliberar nas questões que fossem tangentes à cidade. Quem não pudesse dessas deliberações participar – caso das mulheres – não era nada. Sim, nada. Nem podemos dizer que era o avesso do avesso, como diz Caetano Veloso, pois sequer a imagem feminina, sua estrutura, fora gestada similar ao da do homem em termos biológicos, afetivos, morais, religiosos. Portanto, no Brasil de antes do século XIX, a mulher será apenas um sujeito não-cidadão/ã, cuja identidade será pensada como única. De acordo com Colling (2021, p. 72):

A ideia de feminilidade, um conjunto de representações que tenta produzir uma única identidade entre todas as mulheres, que nos parece desde sempre instituída, faz parte da história da constituição dos sujeitos modernos, do final do século XVIII e de todo o XIX. Este discurso, que pregava a docilidade, o recato, o amor ao marido e aos[/às] filhos[/às], **não foi imposto à mulher com um poder coercitivo, mas persuasivo**. A posição de rainha do lar representou para muitas mulheres do século XIX uma verdadeira realização pessoal. [grifo nosso]

Assim, podemos constatar que o lugar das mulheres, como ressaltado na parte grifada da citação anterior, será imposto de maneira diáfana, não coercitiva e, como no mundo grego, por investimentos de instituições – como as escolas religiosas, os sermões, a jurisdição – que solidificarão as divisões de gênero. Mas, como também está posto na citação anterior, a partir do século XIX a visão sobre o lugar das mulheres na sociedade começará a ser modificada no mundo e, conseqüentemente, no Brasil. É no referido século que na Europa, especialmente na França, e em Inglaterra estarão debatendo acirradamente os papéis sociais ocupados por homens e mulheres. Isso foi possível a partir das revoluções liberais que haviam ocorrido no século anterior – XVIII –, tendo como principal influenciadora a Revolução Francesa, inspirada nos ideais de igualdade e liberdade (SILVA et. 2019; COLLING, 2021). É importante notar que o restante do Ocidente acompanhava atentamente aos debates, pois era muito influenciado nos costumes no que tange os hábitos cotidianos dos países já citados. Ana Maria Colling (2021, p. 80) notará que “Neste ambiente de debates e discussões sobre uma nova ordem entre os sexos acontece a transferência da família real de Portugal para o Brasil”. A Corte também tiraria o poder local de Salvador e passaria a exercê-lo no Rio de Janeiro, o que, geograficamente, possibilitou novas interações que influenciaram a vida de muitas mulheres.

A sociedade opressora do regime senhorialista sentiu esses ventos de mudança quando, em 22 de abril de 1822, Domingos Borges de Barros, um dos constituintes brasileiros, propôs

o direito ao voto feminino. Borges era um liberal, defendia que o sufrágio universal só seria possível se todos tivessem os mesmos direitos, o que não dependia de condições financeiras ou de sexos. “Infelizmente, a historiografia brasileira que trata da construção do sujeito político mulher, através da concessão do sufrágio universal, desconhece a proposição do deputado brasileiro e o discurso pela sua defesa” (COLLING, 2021, p.88). A proposta era audaciosa para um auditório com mais de 300 espectadores – só homens – nas Cortes Gerais. Como era de se esperar, não foi aprovada, mas serviu de semente para que se pudesse pensar privilégios que, em tese, seriam universais somente às pessoas do sexo masculino.

Mirando o olhar para o campo literário brasileiro, das representações, dos textos que circulavam nas poucas escolas que haviam, ou pelas mãos das moças e moços mais aburguesados/as, ou pelos saraus que eram realizados nas casas de “gente culta” do Brasil, veremos o lugar das mulheres marcado por um servilismo que a concebe como fruto, fruta proibida-necessária, donzela indefesa, potencial traidora, digna de exploração criando, assim, uma cultura de “canibalismo amoroso” dissecada nas pesquisas de Affonso Romano de Sant’Anna (2011). Pesquisando a história dramatizada do desejo em nossa cultura, e as representações do corpo feminino nas letras brasileiras, o autor nos chama a atenção para a linguagem dos poetas, todos homens, e literatos no geral que se tornam ventríloquos no discurso se escamoteando, descenando o seu corpo para colocar o corpo das mulheres como base de projeção. Queremos dizer, o homem, o poeta macho se projetou na mulher e, embora o corpo fosse dela, o discurso era dele(s). Como considera Sant’Anna (2011), a história das pessoas é a história de sua repressão e os poetas e literatos mais do que ninguém deixam anotado nas páginas o reflexo das interdições de uma sociedade. Ademais, se suas obras não representassem os desejos de uma sociedade elas não teriam resistido ou feito sentido no tempo-espaço.

É nos debruçando sobre o inconsciente dos textos que veremos surgir algo de similar com a ideologia, ou mesmo o inconsciente textual se transformar em sinônimo de ideologia. Portanto, o que pode ser encarado como produção e desejos masculinos individuais é, na verdade, parte das tratativas coletivas publicizadas, divulgadas pela arte literária. Para Sant’Anna (2011, p. 10):

Considero o texto uma forma de sonho coletivo, pois os[/as] leitores[/as] abrem o seu imaginário às provocações do imaginário do poeta[/da poetiza] e aí se hospedam. As metáforas e imagens passam a ser de utilidade pública. Estou, portanto, encarando o texto também como uma forma de mito. Se nas comunidades primitivas os mitos serviam para a tribo expressar seus temores, anseios e perplexidades, o texto poético, entre outros, tem essa função antropológica em nossa cultura. O poeta é o xamã que, ao invocar suas alucinações, faz com que, através delas, toda a coletividade reviva seus fantasmas.

É (re)vivendo perto desses fantasmas construídos pela literatura que veremos o quão escrever é desejar. Eva, que já foi aquilatada neste estudo, fora escrita. Lilith, Kali e muitas outras que não passaram incólumes pelas visões e penas dos homens de letra também o foram. Maria, a “Virgem Maria” (d)escrita foi diversas vezes nos sermões de Padre Antônio Vieira (1957), que em cada tomo publicado despejava olhar especial às mulheres, santas, não menos que isso, anteriores ao seu tempo. Isso com um projeto literário de arrolar o exemplo de mulheres consideradas santas, mas não para lhes prestar honras, porém para que elas pudessem servir de baliza ao não-despudor das demais. Vieira é o maior nome do Barroco brasileiro, e maior pregador de todos os tempos e também educador, pois falamos de uma educação social que era dada na Igreja, no momento-ápice dos sermões. No tomo I de sua extensa obra, no *Sermão do Nascimento da Virgem Maria*, o padre criará um paralelo de santidade para Maria que a colocará em par de igualdade com a figura masculina de Jesus Cristo. O sermão, em louvor à Maria, e direcionado a uma plateia de senhoras e moças jovens, que apinhavam os bancos das igrejas para assistirem ao padre pregar, delega à Virgem lugar de aplacadora da ira do grande sol de justiça: Jesus feito homem. Proferido em São Luís do Maranhão, no ano de 1657, Padre Antônio Vieira (1957, p.198) diz:

O terceiro título, porque se deve mais festejar o dia deste nascimento, é por ser a luz mais universal. É a luz mais universal que o sol porque o sol nunca alumia mais que meio mundo e meio tempo; a luz alumia mais que meio mundo, porque quando amanhece para nós, anoitece para os nossos antípodas, e quando amanhece aos antípodas, anoitece para nós. E nunca alumia mais que meio tempo porque das vinte e quatro horas do dia natural as doze assiste em um hemisfério, as doze no outro. Não assim a luz. A luz não tem limitação de tempo nem de lugar: sempre alumia, e sempre em toda parte e sempre a todos. Onde está o sol, alumia com o sol, onde está a lua, alumia com as estrelas, mas sempre alumia. De sorte que não há parte do mundo, nem movimento de tempo, ou seja dia ou seja noite, em que, maior ou menor, não haja luz. Tal foi a disposição de Deus no princípio do mundo.

Como podemos ler na citação anterior, comparando Maria à luz, e Cristo ao sol, o padre Vieira cria uma metáfora sintetizadora de como eram vistas as mulheres no século XVII: sujeito de caráter universal; sempre dócil, e disposta a ajudar (alumiar); em todo o tempo está disposta – quer faça noite quer faça dia; em qualquer lugar deve se acomodar e comportar como lhe convém por natureza – nada mais natural que a luz; e por último, mas não menos importante, pela inconsciência do texto, o padre “salva” as condenadas gerações femininas – que assim o foram pela “culpa” de Eva – nos dizendo que antes de tudo, nos primórdios, antes mesmo da terra ter sido criada com os dois protagonistas do Éden, Deus-Pai criou a luz. Se a luz é Maria, na visão do padre, então ela teria sido criada antes de Eva, e, assim, seria uma arma salvadora da mulher que já nasce sob o signo da desconfiança. Maria teria sido, nessa perspectiva, criada

para a Trindade e nela se mantido guardada por séculos até se fazer carne como Cristo se fez. É notório ao longo de toda a narrativa o esforço teológico do padre para indicar Maria como exemplo e um exemplo promissor, mas não menos submisso, para a mulher do século XVII.

No século XVIII a literatura produzida no Brasil, partilhada nas tabernas existentes e círculos de declamações poéticas em que o público majoritário eram homens, perceberemos a idealização feminina, principalmente no movimento árcade, que a conceberá como um anjo, uma pintura atraente e desestabilizadora do homem, que deve se portar ao seu lugar e aceitar ser amada mesmo que contra a sua vontade, é o que vemos na obra *Marília de Dirceu*, de Tomaz Antônio Gonzaga (2012). Dirceu, o narrador criado pelo poeta mineiro é bajulador, se apresenta, na primeira lira, como sendo um homem de riquezas e que, por isso, pode e merece o amor de sua amada. Paira na narrativa um pensamento de interesse que o sexo feminino poderia nutrir desejo pelos bens dos homens que lhe cortejam. No século XIX há uma virada na perspectiva de se vislumbrar o corpo feminino com a chegada do Romantismo que, para Sant’Anna (2011, p. 18), vai inaugurar a estética da oralidade, “Oralidade não apenas no sentido de que os poetas declamavam, recitavam e diziam seus poemas publicamente em teatros, ruas e saraus. Embalando o público com sua melopeia. Oralidade não apenas no sentido de que a poesia romântica intensificou o aspecto discursivo do texto, aproximando poesia e oratória.” Ou podemos dizer: aproximando a realidade da realidade ficcional.

É o que fará o escritor José de Alencar (2005) em *Iracema*, obra que ficcionaliza o nascimento do primeiro cearense e não é desprovida de violências contra o sexo feminino que, disposta a tudo, Iracema, a índia protagonista, abandona a sua terra, sua nação indígena para viver ao lado de Martim, um europeu que a engravida e só retorna para junto da índia sacrificial quando esta já figura quase morta, com o filho nos braços. Outro aspecto curioso da obra é que a índia – posteriormente na história do Brasil também a mulher negra – será vista como fruto, como animal que precisa ser domado, caçado, comido, degustado. No capítulo II, ao descrever Iracema, o narrador diz: “Iracema, a virgem dos lábios de mel, que tinha os cabelos mais negros que a asa da graúna, e mais longos que seu talhe de palmeira.” (ALENCAR, 2005, p. 16). Ou seja, Além de ter os lábios gosto de mel, o que já cria uma sinestesia que nos faz vir a boca um gosto, ou uma vontade de sentir o gosto, também articula a imagem de Iracema a um animal quando descreve o seu cabelo. É esse modelo que permeará toda a narrativa fazendo de Iracema um prato que precisa ser devorado, e que de fato no final do romance será consumido.

Conclusão:

Em conclusão, como dito neste ensaio, as mulheres foram inventadas, criadas e moldadas aos prazeres masculinos. Este trabalho, ao debater o lugar dos homens e seus privilégios na sociedade, também visa visibilizar aquelas que foram ocultadas e que, pela política de segregação a que estavam fadadas, foram sendo conduzidas à penumbra sendo, inclusive, roubadas em seus direitos, especialmente direito de sujeito da Ciência. É notório pela metodologia aplicada, de se fazer um passeio pela filosofia clássica multinacional, bem como pela história e literatura nacionais, a demarcação dos gêneros. Pouco aqui discorremos sobre os corpos dos homens, e isso não se deveu ao fato de que fizemos uma seleção, embora tivéssemos a todo o tempo por objetivo falar do lugar das mulheres, mas pouco dos homens falamos pois este corpo foram escamoteados, protegidos na plateia ao passo que colocaram as mulheres como protagonistas de sua narração sob a lei da ordem, do limite, do previsível. É de se espantar quando, remontamos a história com o apoio da sociologia, da antropologia, que o medo às mulheres seja algo tão violento, isso desde as nações mais primitivas – no sentido de terem vindo primeiro – até as mais industrializadas e modernas.

É algo aterrador e também de se admirar a teia de continuidade que o patriarcado estabeleceu sobre o mito-mulher que ora a apresenta com uma vagina dentada, uma aranha castradora, ou uma serpente venenosa. Textos que vêm desde a Antiguidade à Era Moderna. Lá já estavam as Hárpias, mulheres demônios; Omfalo, deusa que matava seus amantes; Charibdes mulher que saía assustadoramente de dentro da terra, mulher sanguessuga; Echidna, mulher serpente que era metade humana, metade animal; lá já estavam as Walkírias, atualizadoras do mito das Amazonas e castradoras sexuais mortais. Além dessas poderíamos aqui citar outras tantas como Medusa, Górgonas e milhares de outras que foram o bode expiatório que nos falam da maldade, uma maldade que tem sexo, corpo, cheiro e forma de mulher. Como dissemos, apoiados/as pelas análises de Sant’Anna (2011), as histórias metafóricas são, em boa parte, a história de medos e da incapacidade de desfigurar antigos fantasmas – arcaicos ou modernos, como vimos insistindo. Como reiteradamente afirmamos, é notório que essa história é contada por homens, e ao se eleger como redator das muitas histórias existentes, esses homens delegaram às mulheres o papel do *outro*, aglutinando nesse *outro* tudo aquilo que não se queria ou não se desejava em si.

Referências:

- ALENCAR, José de. *Iracema*. ed.: 36. São Paulo: Editora Ática, 2005.
- ARISTÓTELES. *A Política*. ed.: 2. Tradução: Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BÍBLIA, N. T. Efésios. In. BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2017. p. 2045.
- COLLING, Ana Maria. *A Cidadania da Mulher Brasileira: uma genealogia*. ed.: 1. São Leopoldo: Oikos, 2021.
- COLLING, Ana Maria. *Tempos Diferentes Discursos Iguais: a construção histórica do corpo feminino*. ed.: 1. Dourados, MS: Ed. UFGD, 2019.
- GONZAGA, Tomaz Antônio. *Marília de Dirceu*. ed.: 5. São Paulo: Martin Claret, 2012.
- LINS, Regina Navarro. BRAGA, Flávio. *O livro de ouro do sexo*. ed.: 1. Rio de Janeiro: Quorum Editora Ltda, 2009.
- PLATÃO. *A República*. ed.: 2. Tradução: Equipe de tradutores da Martin Claret. São Paulo: Martin Claret, 2000.
- PLATÃO. *Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro*. ed.: 1. Tradução: Jorge Paleikat. São Paulo: Globo S.A, 1985.
- PRIORE, Mary del. *A mulher na história do Brasil*. ed.: 3. São Paulo: Contexto, 1992.
- SANT'ANNA, Affonso Romano. *O Canibalismo amoroso*. ed.: 2. São Paulo: Editora Brasiliense, 2011.
- SILVA, Luciano Marques da. PEREIRA, Leonardo da Silva. SILVA, Leandro R. N. da. O X da questão: Direitos Humanos e a população LGBTI+ em uma escola da Baixada Fluminense. In.: JÚNIOR, Jonas Alves da Silva. SALES, Sandra Regina. SILVA, Tiago Dionisio da. (Orgs.). *Direitos Humanos na Educação Básica: diálogos e interseccionalidades*. ed.: 1. Curitiba: CRV, 2019. p. 79-90.
- VIEIRA, Antônio. *Sermões: tomo I*. ed.: 1. São Paulo: Editora das Américas, 1957.

ⁱ Optou-se por utilizar a palavra no masculino porque, de fato, falamos de homens que refletiam sobre a sociedade de seu tempo.

ⁱⁱ A pederastia não tinha a ver com a homoafetividade. Era, antes de tudo, um ato de insurgência aos preceitos jurídicos da polis grega que estipulava um período geracional para que os homens pudessem, sem julgamentos, se relacionarem entre si e, depois, se casar com mulheres a fim de produzir filhos para a os exercícios da cidade, se homens fossem.