

O corpo feminino em debate

Maria Izilda S. de Matos
e Rachel Soihet (Org.)

Editora
UNESP



Esta coletânea considera o corpo feminino a partir de sua eloquência e de seus silêncios, de ações gloriosas e atividades triviais. No trabalho, na vida conjugal, na festa, no âmago do direito e no âmbito médico, o corpo das mulheres ganha, em cada texto, densidade.

Transformado em objeto de manipulação da medicina, confiscado por religiosos, tratado como lugar de intervenções comerciais e políticas, mas, também, admirado por poetas, o corpo feminino reina e padece em diversas épocas da história. Território há muito considerado de posse e cultivo masculino, "vaso receptor", ora sagrado ora laico, o corpo das mulheres foi várias vezes identificado por seus mistérios e forças.

O corpo feminino pode confirmar as graças atribuídas ao suposto sexo frágil, ou, ao contrário, surpreender, contrariar, como mostra Joana Pedro, ao analisar a mulher infanticida e que aborta. Em meio à transformação dos corpos femininos em espetáculo para homens e terreno de reprodução dominado por eles, sublinha Michelle Perrot, emerge a mulher sem direitos sobre o próprio corpo, contida, ou quase sem corpo. E, também no Brasil, quando hábitos parisienses penetram nas cidades, inúmeras mulheres, conforme o texto de Rachel Soihet, "liberam os corpos" e fabricam resistências.

A coletânea detecta ressonâncias entre concepções sobre o corpo presentes em épocas distintas, especialmente quando se trata de atualizar a secular vontade de garantir uma reprodução sadia: ao analisar uma parte do pensamento político de Tommaso Campanella, do século XVII, Jean Louis-Fournel percebe, na coletividade ideal do passado, uma proximidade com modelos mais recentes de aperfeiçoamento da raça; ou, como mostra Lúgia Bellini, quando o renascentista Rodrigo de Castro acentua uma certa fragilidade

O corpo feminino em debate

FUNDAÇÃO EDITORA DA UNESP

Presidente do Conselho Curador

José Carlos Souza Trindade

Diretor-Presidente

José Castilho Marques Neto

Editor Executivo

Jézio Hernani Bomfim Gutierre

Conselho *Editorial Acadêmico*

Alberto Ikeda

Antonio Carlos Carrera de Souza

Antonio de Pádua Pithon Cyrino

Benedito Antunes

Isabel Maria F. R. Loureiro

Lígia M. Vettorato Trevisan

Lourdes A. M. dos Santos Pinto

Raul Borges Guimarães

Ruben Aldrovandi

Tania Regina de Luca

Editora Assistente

Joana Monteleone

O corpo feminino em debate

Organizadores

Maria Izilda Santos de Matos

Rachel Soihet

Editora
UNESP

© 2003 Editora UNESP

Direitos de publicação reservados à:

Fundação Editora da UNESP (FEU)

Praça da Sé, 108

01001-900-São Paulo-SP

Tel.:(0xx11)3242-71 71

Fax: (0xx11)3242-71 72

Home page: www.editora.unesp.br

E-mail: feu@editora.unesp.br

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

O corpo feminino em debate / organizadores Maria Izilda Santos de Matos, Rachel Soihet. - São Paulo: Editora UNESP 2003.

Vários autores.

ISBN 85-7139-458-X

1. Corpo humano 2. Feminilidade 3. Feminismo 4. Mulheres
- História I. Matos, Maria Izilda Santos de. II. Soihet, Rachel.

03-1707

CDD-305.4

Índice para catálogo sistemático:

1. Corpo feminino: Sociologia 305.4

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira das
Editoras Universitárias



Sumário

Prefácio 7

Magali Engels

Apresentação 11

Rachel Soihet e Maria Izilda Santos de Matos

1 Os silêncios do corpo da mulher 13

Michelle Perrot

2 Concepções do corpo feminino no Renascimento:

a propósito de *De universa mulierum medicina*,
de Rodrigo de Castro (1603) 29

Lúgia Bellini

3 O direito do trabalho e o corpo da mulher

(França: séculos XIX e XX)

Proteção da produtora ou da reprodutora? 43

Régine Dhoquois

- 4 Leite envenenado, sangue perturbado
Saber médico e sabedoria popular sobre
os humores femininos (séculos XIX e XX) 57
Agnès Fine
- 5 Eugenia e universalismo imperial
(O controle dos casamentos e da natalidade
no pensamento político de Tommaso Campanella) 79
Jean-Louis Fournel
- 6 Inocência, saber, experiência: as moças e seu corpo
fim do século XVIII/começo do século XX 93
Gabrielle Houbre
- 7 Delineando corpos: as representações do feminino
e do masculino no discurso médico 107
Maria Izilda Santos de Matos
- 8 "A criação da mulher": um ardil para a história das
mulheres? 129
Pauline Schmitt-Pantel
- 9 As representações do corpo feminino nas práticas
contraceptivas, abortivas e no infanticídio - século XX 157
Joana Maria Pedro
- 10 A sensualidade em festa: representações do corpo
feminino nas festas populares no Rio de Janeiro
na virada do século XIX para o XX 177
Rachel Soihet
- 11 A política natalista da França no século XX:
uma coação física? 199
Françoise Thébaud

Prefácio

Reunindo trabalhos que, por meio de diferentes perspectivas, pretendem refletir sobre uma temática comum - o corpo -, a presente coletânea apresenta-se como uma contribuição importante para avaliar os impasses e as possibilidades que marcam a trajetória da história das relações de gênero.

Referida ao âmbito das diferenças culturais e, portanto, historicamente construídas, a categoria *gênero* começou a ser utilizada pelas feministas americanas preocupadas em refutar o determinismo biológico inevitavelmente expresso em termos como *sexo* ou *diferença sexual*. Procurava-se colocar em xeque os enfoques que, naturalizando e universalizando as experiências femininas e masculinas ao longo da história da humanidade, só conseguiam vislumbrar *uma* condição feminina que se opunha a *uma* condição masculina. Na pluralidade da história, o homem e a mulher entravam sempre no singular. Além disso, o enfoque dos gêneros pressupunha que as representações da feminilidade, construídas e vivenciadas historicamente, só pudessem ser compreendidas a partir de seu aspecto relacionai,

desmistificando-se, assim, a crença na possibilidade de se tomar *as mulheres* como categoria de análise isolada.

Por fim, os significados das relações entre os gêneros, vistas como integrantes de um universo mais amplo, diversificado e complexo, não podem ser desvinculados das dimensões sociais e étnicas que permeiam as diferenciações que caracterizam uma dada sociedade. O esforço de inserir as masculinidades e feminilidades no âmbito das construções socioculturais e, portanto, históricas revela-se, a meu ver, como uma prioridade política e acadêmica fundamental, já que, infelizmente, a crença numa identidade feminina, construída com base em aspectos naturais e, portanto, a-históricos dos sexos feminino e masculino ainda se encontra bastante disseminada.

Um desafio muito atual para a história das relações de gênero é, a meu ver, o de escrevê-la como história social. É nesse campo de abordagem que acredito podermos enfrentar de forma mais consistente as questões suscitadas com o nascimento da história das mulheres como área de conhecimento. Uma das mais difíceis é sem dúvida o predomínio de posturas do tipo "a teoria é uma, mas a prática é outra". E o que parece acontecer, por exemplo, com a incorporação rápida e generalizada dos gêneros como categoria de análise, mas que acaba prisioneira das introduções, apresentações ou capítulos introdutórios, mas dificilmente é de fato utilizada como instrumento teórico-metodológico norteador das análises realizadas.

Um exemplo disso é a permanência das abordagens que, reproduzindo a crença no singular da *condição feminina*, terminam por reafirmar, explícita ou implicitamente, a possibilidade histórica de uma *identidade feminina*, pautada na *natureza universal da mulher*, ou seja, para além dos tempos e lugares, e, contraditoriamente, para além da própria história. Reconhecer a importância das especificidades étnicas, religiosas, regionais, geracionais, de gêneros etc. não pode significar, contudo, a anulação ou a secundarização das diferenças e conflitos de classe.

Nesse sentido, considero fundamental e extremamente atual o apelo de Elisabeth Souza-Lobo por uma história das mulheres e das relações de gênero que integre a própria história. Assim, torna-se urgente inserir na história os objetos que passaram a configurar campos especializados de investigação - como, por exemplo, o corpo, a sexualidade etc. - transformando-se em verdadeiros guetos.

Os diferentes enfoques sobre a problemática do corpo aqui reunidos expressam as diversas e, muitas vezes, divergentes possibilidades de posicionamento diante dessa questão. Percorrem-se diferentes campos temáticos, divididos em dois eixos básicos. O primeiro orienta-se para a investigação das representações, das perspectivas normatizadoras e das atitudes de resistência relativas aos corpos, especialmente os femininos. Seguem a mesma direção as análises de Pauline Schmitt-Pantel, que em seu artigo trata do papel exercido pelas narrativas míticas na construção da diferença entre os sexos em culturas e sociedades diversas no tempo e no espaço, bem como da desconstrução proposta pela narrativa crítica dos enfoques feministas; de Michelle Perrot, sobre os significados dos silêncios e das falas em torno dos corpos femininos na Europa e na França dos séculos XIX e XX; de Gabrielle Houbre, abordando as diferenças que marcaram a educação feminina entre fins do século XVIII e inícios do XX; de Rachel Soihet, sobre os limites das propostas disciplinarizadoras dos corpos femininos defendidas por intelectuais e administradores engajados na obra de modernização da capital republicana brasileira de fins do XIX e princípios do XX; de Lígia Bellini que, a partir do tratado de medicina de Rodrigo de Castro (1603), aborda os fatores que teriam determinado a emergência de atitudes mais positivas em relação à mulher naquele período; e, finalmente, de Maria Izilda Santos de Matos, sobre o papel do discurso médico na definição e na reafirmação dos lugares sociais e sexuais dos homens e das mulheres (São Paulo, 1890-1930).

O segundo eixo temático refere-se aos enfoques acerca das propostas, das práticas e das políticas relativas à função reprodutora das mulheres e ao controle da população. Seguem essa linha de reflexão os trabalhos de Régine Dhoquois, sobre a ênfase no papel produtor ou reprodutor das mulheres nas concepções e práticas do Direito francês dos séculos XIX e XX; de Françoise Thébaud, que trata da política natalista ou de nacionalização dos corpos femininos na França após os impactos demográficos das duas grandes guerras e das práticas de resistência a partir de 1964; de Agnès Fine, que analisa as condições socioculturais da mortalidade infantil e as ações médicas e populares sobre o aleitamento natural e a alimentação infantil na França (séculos XIX e XX); e, por fim, de Jean-Louis Fournel, que estuda os fundamentos e significados das propostas de Tommaso Campanella (século XVII), questionando a estrutura familiar e a diferenciação social dos sexos. Situado nas fronteiras entre os dois eixos encontra-se o artigo de Joana Pedro, sobre as representações dos corpos femininos através das práticas contraceptivas, abortivas e do infanticídio na Florianópolis de inícios do século XX.

Trata-se, no conjunto, de reflexões ricas e instigantes que suscitam e enfrentam questões filosóficas e políticas mais amplas como as que se referem, por exemplo, à relação entre transformação, mudança e história, aos difíceis impasses em torno da diferença e da igualdade, ao papel efetivo desempenhado pelas posturas e ações de resistência, todas fundamentais para uma avaliação mais profunda e conseqüente das viabilidades e das direções possíveis das mudanças históricas.

Magali Engels

Apresentação

A temática desta coletânea - "O corpo feminino em debate" - está diretamente relacionada a uma crescente centralidade do corpo na nossa contemporaneidade; nela, o corpo tornou-se objeto de exposição, admiração, desejo e interferências.

Diferentes disciplinas e áreas do conhecimento têm se preocupado com a temática do corpo. Nas Ciências Humanas e na historiografia tais inquietações emergem com a abertura da história para "outras histórias", focalizando novos objetos, sujeitos e abordagens, culminando com o advento da Nova História Cultural.

Assim, os sujeitos históricos adquiriram corporeidade e o corpo tornou-se sujeito da história, podendo-se observar que a construção do corpo tem uma historicidade que desafia as reflexões dos (as) pesquisadores (as).

Esta coletânea tem como proposta introduzir o diálogo interdisciplinar entre destacados(as) pesquisadores(as) brasileiros(as) e franceses(as) de diferentes instituições. Aqui o corpo feminino em particular foi objeto de análise através de

suas representações na escultura, na pintura, na literatura, nos discursos médico, jurídico, político-filosófico, religioso e jornalístico, representações essas que se buscou decodificar em suas diversas dimensões e por meio de diferentes olhares.

Este livro proporciona uma ampla interlocução nas Ciências Humanas e também em outros campos disciplinares. Os leitores poderão se entreter com textos envolventes, além de identificar novas compreensões e significados decorrentes de suas interpretações.

Boa leitura!

Rachel Soihet

Maria Izilda Santos de Matos

Os silêncios do corpo da mulher

*Michelle Perrot*¹

Há muito que as mulheres são as esquecidas, as sem-voz da História. O silêncio que as envolve é impressionante. Pesa primeiramente sobre o corpo, assimilado à função anônima e impessoal da reprodução. O corpo feminino, no entanto, é onipresente: no discurso dos poetas, dos médicos ou dos políticos; em imagens de toda natureza - quadros, esculturas, cartazes - que povoam as nossas cidades. Mas esse corpo exposto, encenado, continua opaco. Objeto do olhar e do desejo, fala-se dele. Mas ele se cala. As mulheres não falam, não devem falar dele. O pudor que encobre seus membros ou lhes cerra os lábios é a própria marca da feminilidade.

Nas profundezas da floresta, ocultado, escondido, está o sexo que, como se diz, faz a mulher que ele impregna totalmente. Ali jaz o mistério, "a origem do mundo", para evocar o título de um quadro de Courbet que representa um sexo de

¹ Historiadora, professora emérita, Paris 7-Jussieu. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo.

mulher: pintura de tal modo escandalosa que ficou muito tempo escondida na casa de um rico colecionador, dissimulada atrás de uma cortina, até que o museu d'Orsay a adquirisse e expusesse ao público, agora indiferente: sinal de uma evolução, indício de uma história. É dessa história dos silêncios do corpo, de suas formas, de seus fundamentos e de sua relativa dissipação que eu gostaria de falar, escorando-me sobretudo na experiência do Ocidente, ou melhor, da França. Ora, não se deve esquecer que sobre esse tema - os silêncios do corpo - há grandes diferenças culturais, religiosas, étnicas etc. Como será no Brasil? Quais as semelhanças, quais as diferenças? Penso que a interrogação comparativa sustentará as possibilidades de diálogo.

O peso do silêncio

No *espaço público*, o corpo da mulher é comparável aos dois corpos do rei (cf. Kantorowicz, 1998): o corpo privado deve permanecer oculto; o público é exibido, apropriado e carregado de significação.

"Uma mulher em público sempre está deslocada", diz Pitágoras. Ali ela será apenas uma figura. Mundana, exprime por sua aparência (o modo de se vestir, de se enfeitar) a fortuna do marido, de quem ela é uma espécie de cabide. A elegância da moda é um dever seu. A própria beleza constitui um capital simbólico a ser barganhado no casamento ou no galanteio. O homem rico gosta de ostentar a beleza de sua(s) amante(s): um luxo que ele se pôde permitir e que lhe glorifica a virilidade.

No palco do teatro, nos muros da cidade, a mulher é o espetáculo do homem. Muito cedo a publicidade soube combinar sua imagem à do produto elogiado. Desde 1900, Mucha associa o automóvel ou os Petits Beurres LU (famosa marca de biscoitos) ao encanto da mulher. Saborear o biscoito é saborear a

mulher. Ainda hoje, o corpo feminino, silencioso e dissecado, continua sendo o principal suporte da publicidade.

E também é o da alegoria política que, no século XIX, encheu as cidades européias de estátuas em homenagem aos grandes homens coroados por musas evanescentes; de monumentos aos mortos heróicos chorados pelas viúvas e pelas moças. A guerreira Germania encarna a unidade alemã, ao passo que Marianne, uma robusta mulher do povo, com o seio descoberto e cingindo o barrete frígio (vindo da Revolução Francesa), encarna a República. Trata-se de formas desapropriadas de um corpo reduzido ao silêncio da figuração muda.

Em compensação, todas as particularidades dos corpos singulares devem ser amenizadas até o desaparecimento e à conformidade a um modelo impessoal. A conveniência ordena às mulheres da boa sociedade que sejam discretas, que dissimulem suas formas com códigos, aliás variáveis segundo o lugar e o tempo. O peito, as pernas, os tornozelos, a cintura são, cada qual por sua vez, objeto de censuras que traduzem as obsessões eróticas de uma época e se inscrevem nas imposições da moda. Os cabelos, signo supremo da feminilidade, devem ser disciplinados, cobertos, enchapelados, por vezes cobertos com véu. A mulher "tal como deve ser", principalmente a jovem casadoura, deve mostrar comedimento nos gestos, nos olhares, na expressão das emoções, as quais não deixará transparecer senão com plena consciência. A mulher decente não deve erguer a voz. O riso lhe é proibido. Ela se limitará a esboçar um sorriso. Pode - em certas ocasiões deve - deixar rolar as lágrimas, coisa proibida à virilidade, demonstrando, assim, que é acessível ao sentimento e à dor, cujo "ministério", segundo Michelet (historiador francês do século XIX), lhe pertence.

O silêncio envolve também *a vida íntima* do corpo da mulher. Primeiro, as etapas da transformação do corpo feminino são muito menos ritualizadas e solenizadas que as dos rapazes. No século XIX a adolescência masculina é considerada uma cri-

se violenta; e das meninas, uma mutação suave que as encaminha ao papel de reprodutoras. Para elas, não há rito de passagem; apenas uma transmissão de mãe para filha, cujo murmúrio tende a se perder nos pudores vitorianos do século XIX, que tornam mais difícil toda palavra sobre o sexo. A ausência da educação sexual faz com que a primeira menstruação seja uma surpresa vivida quase sempre no medo e na vergonha. Curiosa assimetria entre a glória do esperma viril e a mancha do sangue feminino, no entanto tão complementares. Do mesmo modo, a sexualidade do menino obseda muito mais que a da menina, de quem se presume ser desprovida dela. A masturbação masculina, desperdício de sêmen, inquieta. Já a das moças preocupa muito menos, todavia os ardores do clitóris preocupam certos médicos, que lhe preconizam a ablação. Parece que essa operação foi praticada em escala bastante grande na Grã-Bretanha, nos Estados Unidos e na França, mutilação sexual cujas proporções se ignoram.

No outro extremo da vida genital, a menopausa ocorre numa semiclandestinidade. Na visão comum, a mulher no climatério já não é mulher, e sim uma velha, eventualmente dotada de mais poderes e liberdades, porém privada de fecundidade e, em consequência, de sedução. A própria palavra é uma injúria ou uma zombaria. Daí o mutismo sobre esse momento vivido como um exílio: da juventude, do glorioso período da maternidade. A atenção à menopausa, a vontade de retardá-la ou de suprimi-la, é um fenômeno bem recente.

A vida sexual feminina, cuidadosamente diferenciada da procriação, também permanece oculta. O prazer feminino é negado, até mesmo reprovado: coisa de prostitutas. A noite de núpcias é a tomada de posse da esposa pelo marido, que mede seu desempenho pela rapidez da penetração: é preciso forçar as portas da virgindade como se invade uma cidadela fechada. Daí o fato de tantas noites de núpcias se assemelharem a estupro

cujo relato é indizível. George Sand foi uma das primeiras a se atrever a denunciar o que ela mesma vivera.

Daí também o fato de essa sexualidade coagida ser um "dever" (o famoso "dever conjugai") ao qual algumas procuram se subtrair por meio de uma centena de artifícios, entre os quais a enxaqueca, descritos com tanto humor por Balzac em *A fisiologia do casamento*. A tirania do leito conjugai francês - e latino - ele opõe a liberdade do quarto britânico (e protestante) com duas camas. Fala-se em "frigidez" feminina como se fosse um fato da natureza, e não resultado de práticas sociais.

A discrição cerca o leito conjugai. Até mesmo os confessores do século XIX hesitam em nele se aventurar, inclusive no que diz respeito às práticas contraceptivas. Práticas incontestes no que diz respeito à França, um dos primeiros países europeus a reduzir a natalidade - desde o século XVII - principalmente de dois modos: pelo retardamento da idade do casamento e pelo coito interrompido, o "pecado de Onã", tão condenado pela Igreja e, no entanto, tão usado. Nesse caso, a dependência das mulheres é total. Ora, por mais que a maternidade seja a sua glória, e a esterilidade uma maldição sempre e unicamente a elas atribuída, muitos nascimentos são indesejados e "engravidar" passa a ser uma angústia. Mais preocupadas com os filhos, as mulheres - e as famílias - desejam reduzir-lhes o número. Nos casos extremos, chegam a recorrer ao infanticídio ou ao aborto. O infanticídio, praticado sobretudo em situação de sedução que cria o perigo do nascimento ilegítimo, é o recurso de camponesas, jovens, sozinhas, na maioria das vezes criadas, no campo ou na cidade, que, tendo procurado dissimular a gravidez sob as pesadas dobras da saia ou do avental, ou tentado "livrar-se" da criança com a prática de exercícios violentos, vêm-se literalmente coagidas a matá-la para preservar a honra. Aqui se chega às mais remotas profundezas do silêncio solitário. Mas o infanticídio, cada vez mais reprimido pela

Justiça e por uma opinião sensibilizada com a existência do bebê, torna-se impraticável. E recua.

Já o aborto, pelo contrário, amplamente tolerado pelo meio compreensivo e conivente, não faz senão aumentar. Por volta de 1900, é praticado não só pelas jovens "seduzidas e abandonadas" como também por mulheres casadas com vários filhos, que se recusam a nascimentos imprevistos. O fenômeno adquire tal amplitude que se chegou a falar numa forma de "feminismo popular". Mas, para a mulher, ele sai muito caro, às vezes lhe custa a vida. No maior segredo, ela recorre a parteiras ou a médicos "marrons" (qualificação pejorativa devido a sua péssima reputação), que operam em deploráveis condições de higiene. As mulheres, pretextando aborto natural ou curetagem, vão parar nas maternidades, muitas vezes para ali morrer. Alertado pelos médicos, o poder público se mobiliza e intensifica a repressão, não no interesse das mulheres, mas por conta da vontade natalista, reforçada pela hecatombe da Primeira Guerra Mundial. Eis a origem das leis de 1920 (contra a propaganda contraceptiva) e de 1923 (contra o aborto), leis que, na França, foram o alvo das lutas feministas dos anos 70.

Cai, então, um pesado silêncio sobre o corpo da mulher, até certo ponto nacionalizado (que dizer dos países totalitários?), e sobre a vida sexual dos franceses justamente no momento em que triunfa o conceito de casal fundado no casamento por amor e no desejo sexual.

Outra forma de silêncio, o que pesa sobre as violências de que as mulheres são alvo, apóia-se no direito privado, nos segredos de família e no pátrio poder. O abuso sexual, o incesto, do qual, muito mais do que os meninos, são as meninas as vítimas dos pais ou dos irmãos, enterram-se na obscuridade dos lares. É necessária muita coragem, por parte dos interessados e mesmo da mãe, para ousar falar. Acima de tudo, porque é difícil provar que houve estupro. De acordo com a lei, um homem sozinho não consegue vencer a resistência de uma mu-

lher. Isso significa que a estuproada é necessariamente conivente e, portanto, não se trata de um estupro. Só se reconhece o estupro quando cometido por vários homens, em grupo. E a maior parte das denúncias é rejeitada e arquivada sem processo. Conseqüentemente, apresentar queixa é muito dissuasivo, mesmo porque pressupõe revelar o que há de mais secreto nas mulheres, sua intimidade sexual. Por isso elas se calam. Já não se atrevem a denunciar nem mesmo quando espancadas. O marido tem o direito de corrigir os filhos e a esposa, que, afinal, não passa de uma inferior no casamento. Segundo se pensa, o marido que bate na mulher tem lá os seus motivos. Está defendendo a honra, pondo ordem na casa. Dá provas de virilidade. O alcoolismo, crescente nas cidades, reforça ainda mais essas tendências. No século XIX, as mulheres espancadas no silêncio da vida privada formaram legiões.

Última zona de silêncio: as doenças das mulheres, as do corpo e as do espírito. A própria expressão é suspeita: subentende que a mulher, essa "eterna doente" (Michelet), é assim por natureza, ordinariamente, o tempo todo. É o que se constata, é o que se deplora como uma evidência. Mas ninguém se ocupa realmente disso. Assim ocorre com o câncer de mama, que continua sendo uma das principais causas da mortalidade feminina e do qual se fala infinitamente menos que do câncer de próstata. Os laboratórios se dedicaram muito menos a ele do que às pesquisas em urologia. De resto, pode-se constatar o mesmo com relação à aids, muito mais bem tratada quando é masculina. As mulheres da África, assoladas pela pandemia, da qual se lhes acusa de ser o principal vetor, banidas da aldeia e da família, são as mais desamparadas de todas.

Quanto às doenças "do espírito", durante muito tempo se considerou que eram a divisão normal das mulheres: nervosas, histéricas, loucas, atacadas de "lipemania", nome que se dava no século XIX a uma afecção caracterizada pelo mutismo, a total impossibilidade de se comunicar que encerra no silêncio

muitas e muitas mulheres internadas nas clínicas psiquiátricas. Levava muito para se estudar esse mal-estar feminino. O mesmo vale para a anorexia, perturbação alimentar 80% feminina, que ocorre principalmente na adolescência e que só foi identificada em 1873, na Inglaterra. Mesmo assim, decorreu muito tempo antes que passassem a considerá-la uma psicopatologia de origem existencial. No fim do século XIX, Charcot estuda as mulheres histéricas e as expõe publicamente, anunciando as descobertas de Freud. Em Viena, o silêncio das mulheres, originado no recalque imposto pelas coerções familiares e sociais, torna-se objeto de estudo. Sejam quais forem as críticas que se possam fazer - e que se fizeram - à psicanálise, que encerra as mulheres - e os homens - em concepções naturalistas do masculino e do feminino, ela não deixa de ser um importantíssimo empreendimento para dissipar o silêncio sobre a sexualidade e sobretudo o próprio silêncio das mulheres. Não surpreende que muitas tenham mergulhado - como pacientes, mas também como profissionais - nesse novo campo de um saber que lhes fala de si mesmas e lhes permite falar de sua depressão, outra forma de mal-estar feminino frequentemente vinculado a sua situação de dependência.

Por que esse silêncio?

Quais são os fundamentos, as raízes do silêncio acerca do corpo da mulher? Trata-se de um silêncio de longa duração, inscrito na construção do pensamento simbólico da diferença entre os sexos, mas reforçado ao longo do tempo pelo discurso médico ou político.

As representações do corpo feminino, tal como as desenvolve a filosofia grega por exemplo, assimilam-no a uma terra fria, seca, a uma zona passiva, que se submete, reproduz, mas não cria; que não produz nem acontecimento nem história e do qual, conseqüentemente, nada há a dizer. O princípio da vida,

da ação, é o corpo masculino, o falo, o esperma que gera, o *pneuma*, o sopro criador. Cavernoso, oculto, matricial, o útero se subtrai. É um abismo sem fundo no qual o homem se esgota, deixa sua força e sua vida. Entre os medos que o homem tem da mulher e que lhe alimentam a ginecofobia, figura o do insaciável desejo feminino que o conduz à impotência.

As representações religiosas, existentes nas grandes religiões monoteístas ocidentais, adotam essas perspectivas. Segundo o Gênesis, foi por causa da mulher - Eva - que a dor e o sofrimento ingressaram no mundo. É preciso impor-lhe o silêncio. "Uma mulher não deve falar nas assembléias", diz São Paulo na Epístola aos Coríntios. Os padres da Igreja rejeitam a sexualidade e a carne como impuras e corruptoras. Só a procriação justifica a cópula, sendo a castidade superior ao matrimônio, mesmo o cristão. A mulher é assimilada ao pecado: uma tentadora da qual é mister se defender, reduzindo-a ao silêncio: velando-a. Num livro recente, Rosine Lambin (*Le voile des femmes. Un inventaire historique e psychologique*, 1999) mostra como o véu, muito difundido no Mediterrâneo antigo, é adotado pelo cristianismo como marca do pudor feminino e tornado obrigatório para as religiosas, consagradas à virgindade. Se hoje o islã é o seu principal defensor, o véu tem uma história mais longa e um significado muito mais vasto: é o instrumento e o símbolo da invisibilidade e do silêncio impostos às mulheres em virtude do perigo que se crê que elas representam. O véu exprime, pois, o medo que os homens têm das mulheres e sua vontade de se apropriar de seus corpos.

Assim se opera uma construção sociocultural da feminilidade, que Simone de Beauvoir analisou (*O segundo sexo*, 1949), feita de contenção, discrição, doçura, passividade, submissão (sempre dizer sim, jamais não), pudor, *silêncio*. Eis as virtudes cardeais da mulher.

A educação deve inculcá-las nas meninas, pois é importante saber distinguir educação de instrução. Esta é o acesso ao saber: tem alguma utilidade? O século XIX responde que não

para as meninas do povo e dá um sim reticente e bem dosado para as da alta sociedade. A educação, pelo contrário, que é a formação dos bons hábitos e produz boas esposas, mães e donas de casa, parece essencial. As virtudes femininas de submissão e silêncio, nos comportamentos e gestos cotidianos, são centrais nela. E, acima de tudo, o pudor, a honra feminina do fechamento e do silêncio do corpo. A mocinha, essa personagem criada pelo século XIX ocidental, devia ser pura como um lírio, muda em seu desejo. Tanto foram idealizadas que se tornaram inacessíveis a certos rapazes como Franz Kafka, o eterno noivo de Felice e de Milena, de cujos corpos ele não consegue romper o silêncio, que se transformou numa barreira intransponível.

Falar do próprio corpo

Na época contemporânea, as coisas mudam, o foco e o ruído se modificam. O corpo em geral, o corpo da mulher em particular, por ser estratégico no jogo demográfico, passa a ser um centro de saberes mais apurados, de poderes mais articulados e, conseqüentemente, lugar de um discurso superabundante, às vezes até verborrágico. Nesse movimento complexo, qual é parte da mulher e para a mulher?

Primeiramente, elaboram-se novos *saberes* sobre o corpo. Nesse aspecto, a mulher tinha vastos conhecimentos empíricos dos quais era depositária, ela se encarregava dos cuidados do corpo, da saúde e da doença, do nascimento à morte. Exercia um poder médico considerável, por vezes temido, a ponto de ser uma das acusações apresentadas contra as feiticeiras, objeto de verdadeiras perseguições na França e na Europa, sobretudo no século XVII.

A ponto de a medicina moderna ter vivido o seu desenvolvimento como um desapossamento. Numa França ansiosa com

o declínio da natalidade, mães e filhos cristalizaram a obsessão de uma ciência mais eficaz. Passa-se a praticar cada vez mais o parto no hospital, e os obstetras relegam as parteiras ao segundo plano. A pediatria, atenta aos lactentes, exige mais das mães, as quais ela se esforça por disciplinar e enquadrar. Esse melhor conhecimento do corpo tem vantagens evidentes: o recuo da mortalidade infantil e materna e, com isso, o aumento decisivo da longevidade das mulheres, agora com um acompanhamento médico muito melhor. Contudo, elas provaram uma sensação de desapossamento e de submissão a uma ordem médica masculina que também se propunha a controlá-las, particularmente em matéria de aborto, ao qual os médicos, vigias do Estado, eram decididamente hostis.

A modernidade também se operou por *novas práticas corporais*. A higiene, a água, as abluções desnudaram os corpos, os quais o espelho e a luz elétrica permitiram que fossem mais bem vistos, na sua integralidade. O banheiro tornou-se um lugar íntimo de autoconhecimento, grande tema dos pintores impressionistas. Entenda-se: para os meios urbanos e privilegiados, à medida que a adução da água vai progredindo lentamente, mas que se converte em sinônimo de democracia. Lavar-se, estar limpas, cheirar bem, cuidar de cabelos mais curtos passam a ser desejos compartilhados pela maioria das mulheres. No século XX, as revistas femininas tiveram um papel notável na difusão desses novos modos de comportamento que afetam as sociedades urbanas. Vejam a São Paulo dos anos loucos, descrita por Mônica Raisal Schpun (1997). A *Revista Feminina* e, mais ainda, *A Cigarra* desenvolvem um ideal de "beleza loura e branca", beirando o racismo. Dão a medida da ambigüidade dessas influências ao mesmo tempo libertadoras e alienantes.

Daí a necessidade de as mulheres se apropriarem delas, de lutarem pelo conhecimento e pela *autonomia de seu corpo*, grande bandeira do feminismo contemporâneo. Tal luta tomou formas diversas, segundo as etapas que transpôs.

Primeiro vem o tempo das pioneiras, das que, no anonimato ou na notoriedade, ousam desafiar as proibições e quebrar os tabus. São mulheres de letras que, na poesia ou no romance, oferecem novos tipos de mulheres livres nos movimentos e no coração e que reivindicam até mesmo o prazer amoroso: George Sand, já no século XIX; Colette, a mais "feminina" das romancistas; Virgínia Woolf, a mais "feminista". Tantas outras, inclusive as que reclamam o direito ao erotismo ou ao amor lésbico. A partir do período 1900-1920, as mulheres se atrevem a outro discurso acerca do corpo feminino.

Surgem então as primeiras enfermeiras ou médicas mais atentas aos problemas da mulher. Assim foi a Dra. Madeleine Pelletier, primeira mulher a ingressar no internato de psiquiatria em Paris, que publica brochuras sobre a emancipação sexual feminina (1926), principalmente pela educação e pela contracepção livre, e defende o direito de aborto, que ela mesma pratica ocasionalmente. O que lhe vale ser perseguida e internada numa clínica psiquiátrica, onde vem a morrer no começo da guerra de 1939: figura de vanguarda de um feminismo então muito mais tímido em matéria de sexualidade.

Outro exemplo de pioneirismo: em 1949, na França da Reconstrução, em pleno *baby boom*, muito tradicional em matéria de papéis sexuais e sexualidade, Simone de Beauvoir publica *O segundo sexo*. Devido a sua análise muito clínica da sexualidade feminina, à contestação radical da idéia de uma "natureza" feminina - "Ninguém nasce mulher, torna-se mulher", diz ela, abrindo a porta para a idéia de "gênero" -, o livro escandalizou. Mas é um best-seller que influenciou muitas mulheres e abriu caminho para o feminismo contemporâneo.

Por outro lado, desenvolvem-se movimentos mais coletivos, sobretudo pela contracepção. Assim, desde a primeira década do século XX, os neomalthusianos exortam as classes populares a limitar a prole e as mulheres a "só serem mães se quiserem", propondo-lhes métodos contraceptivos ainda rudi-

mentares (esponja vaginal, preservativo, espermicidas). Entre eles, mulheres: Jeanne Humbert, Nelly Roussel, Madeleine Pelletier.

Entre as duas guerras, o *birth control*, desenvolvido nos Estados Unidos por Margaret Sanger e na Inglaterra por Marie Stopes, encontra um tímido eco na França. O Dr. Lucien Dalsace e Bertie Albrecht (futura heroína da Resistência) abrem um consultório em um município socialista (Suresne) em 1935.

A guerra, a Ocupação, o regime de Vichy, que reprime violentamente o aborto (em 1943, uma mulher foi guilhotinada por isso), reduzem esses esforços. É preciso aguardar até a metade da década de 1950, num clima hostil à contracepção (a Igreja católica e o Partido Comunista a ela se opõem decididamente), para que sejam retomados. Em 1956, a socióloga Evelyne Sullerot e a Dra. Marie-Andrée Lagroua-Weill-Hallé fundam o Planejamento Familiar, no qual é essencial a participação de médicos dos dois sexos. Esse movimento mobilizou muitas mulheres em toda a França em torno de consultas que difundiam as práticas anticoncepcionais e ajudavam as que enfrentavam as dificuldades de acesso ao aborto, muitas vezes viajando ao exterior, sempre na clandestinidade. Em 1961, a invenção da pílula anticoncepcional pelo Dr. Pincus, sob a pressão das feministas norte-americanas, marca uma guinada. Em 1967, na França, a Lei Neuwirth, votada sob a pressão do Planejamento e de seus aliados, finalmente revoga a lei de 1920 e legaliza a compra e o uso de produtos contraceptivos, inclusive a pílula.

Faltava conquistar a liberdade de aborto. Esse foi o núcleo das reivindicações do Movimento de Libertação da Mulher (MLF em francês), nascido em 1970, que realizou uma mobilização sem precedentes de mulheres dos mais diversos setores, num quadro de manifestações de grande amplitude e de formas muito criativas. Elas conseguiram a aprovação da Lei Veil, de 1975, que, apesar de certas restrições, marcou o fim de uma impor-

tante proibição e a conquista de um verdadeiro *habeas corpus* para as mulheres.

Pela primeira vez, o corpo foi o centro das lutas públicas das mulheres. Nos anos seguintes, o estupro foi declarado crime e passou a ser julgado pelos tribunais penais. Depois vieram as leis sobre o assédio sexual e sobre a repressão do incesto, ao mesmo tempo que se desenvolviam associações contra as violências feitas às mulheres no trabalho e no lar, e em que se inauguravam serviços telefônicos e abrigos para mulheres agredidas.

"Nosso corpo, nós mesmas": direitos do corpo, conhecimento do corpo, livre disposição do corpo na procriação e na relação amorosa. O silêncio vencido. Uma forma de revolução em suma. Em muitos aspectos: nós vivemos uma revolução.

Mas isso não significa que tudo esteja resolvido. Continuam existindo imensas zonas de sombra e de silêncio. Na França, apesar de tudo e contra tudo, persiste um número elevado de abortos (220 mil por ano), principalmente entre as adolescentes e as imigrantes que escapam à contracepção. A Aids se propaga entre as mulheres, principalmente entre as prostitutas, pois a prostituição, que se esperava vencer com a desregulamentação, adquire dimensões e formas novas, sobretudo na Europa oriental.

Um pesado silêncio continua recobrando os sofrimentos do corpo da mulher no mundo: infanticídios e mutilações sexuais de meninas, casamentos forçados, prostituição imposta, violências domésticas, cremações de viúvas (*sati*) na Índia, devastação pela Aids na África, o véu do integrismo religioso... São muitos os gritos na noite das mulheres.

Referências bibliográficas

KANTOROWICZ, E. *Os dois corpos do rei*. Um estudo sobre a teologia medieval. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- LAMBIN, R. *Le voile des femmes. Un inventaire historique et psychologique*. Bern: Peter Lang, 1999.
- PELLETIER, M. *L'éducation féministe des filies et autre textes*. Paris: Cyros, 1978.
- SCHPUN, M. R. *Les annéesfolies à São Paulo*. Paris: IHEAL, 1997.

2

Concepções do corpo feminino no Renascimento: a propósito de De *universo mulierum medicina*, de Rodrigo de Castro (1603)

Lígia Bellini

Os intelectuais do Renascimento, assim como outros grupos sociais da época, viviam, ao mesmo tempo, em diferentes mundos.³ Como é bem conhecido, naquele contexto um legado cultural da Idade Média, cujo escopo havia sido ampliado e em certa medida modificado pela redescoberta de textos gregos e latinos, coexistia com uma crescente gama de novos conhecimentos, emergindo do desenvolvimento de abordagens mais ligadas à observação e à experimentação em diversas áreas do saber.

No universo acadêmico do período, houve mudanças nas atitudes e idéias em relação à mulher, sob o influxo de fatores

1 Este artigo foi escrito com base em pesquisa patrocinada pela Biblioteca Nacional de Lisboa, pela Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, e pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq, Brasil).

2 Departamento de História, Universidade Federal da Bahia.

3 A expressão "*dweller in two worlds*" foi utilizada por Walter Pagel, referindo-se a William Harvey (1578-1657). Cf. Pagel (1969, p.1)

internos e externos ao domínio intelectual. Deve-se destacar o humanismo em suas várias manifestações, em particular o pensamento neoplatônico, que divulgou noções mais positivas sobre a mulher nas áreas da teoria do amor e da política. Também o neo-estoicismo contribuiu para uma valorização do sexo feminino, como resultado da valorização da dignidade do indivíduo em geral, por sua capacidade de atingir um estado de indiferença em relação às vicissitudes de caráter pessoal e político, assim como de praticar a virtude da *constantia* (cf. Maclean, 1987, p.85 e 88).

Entre os fatores sociais e políticos das transformações nas concepções da mulher, podem-se mencionar as novas divisões de classe, que implicaram o surgimento de um grupo de mulheres de elite que participavam mais ativamente de certos rituais da vida pública. Mulheres pertencentes à aristocracia tradicional e às novas elites da época formam círculos intelectuais. Para citar o exemplo da corte portuguesa, o contexto social em que viveu Rodrigo de Castro, médico cuja obra é centralmente focalizada aqui, formou-se em Portugal um círculo de mulheres em torno da princesa Maria (1521-1577), irmã do rei Dom João III (que reinou de 1521 a 1557). A princesa havia recebido uma boa formação em latim, história e literatura, e apreciava a dança, a música e as artes, cercado-se de damas com formação semelhante à sua, que patrocinavam e criticavam o trabalho de escritores e músicos (ver Vasconcellos, 1902, cap.III e IV; Hart, 1962, p.37-45; Ramalho, 1969, p.346-52).

A mudança de que tratamos neste trabalho não se deu de forma homogênea nos diferentes campos do saber. Ela é mais perceptível, por exemplo, na medicina e na ética do que na teologia (cf. Maclean, 1987, *passim*). Além das formas, em certo sentido inovadoras, de como a mulher é abordada nos textos eruditos, o próprio aparecimento, nos séculos XVI e XVII, de um número significativo de tratados centralmente dedicados ao cor-

po feminino é indicativo de um maior interesse, por parte dos médicos, de compreender as particularidades desse corpo.

O propósito central deste artigo é analisar concepções do corpo feminino num tratado médico renascentista: *De universa mulierum medicina*, de Rodrigo de Castro, publicado pela primeira vez em Hamburgo, em 1603.⁴ Castro (1546-1627?) foi um médico português de ascendência judaica que deixou Portugal em 1588 ou pouco depois, possivelmente para se resguardar de perseguições religiosas aos judeus na Península Ibérica, indo talvez de início para a Antuérpia e depois para Hamburgo, onde se estabeleceu.⁵ Além de *De universo mulierum*, escreveu em 1614 um tratado de deontologia médica, intitulado *Medicus politicus*. Mas foi a primeira a sua obra mais importante, o que é atestado pelo número de edições que teve no século XVII (sem fazer uma pesquisa exaustiva, identificamos cinco edições em Hamburgo [1603-1604; 1617; 1622 - esta referida como a 4ª edição; e 1662]; uma em Veneza [1644]; e uma em Colônia [1689]).

A obra aqui analisada ilustra bem a diversidade de influências na medicina erudita no começo do período moderno. Nela se encontram referências às edições e comentários de Aristóteles, Galeno e do Corpus Hipocrático, produzidos pelos humanistas. Também estão presentes influências da anatomia experimental e da observação clínica que começam a ser mais amplamente praticadas. Estas ocorrem lado a lado, no tratado, com um pensamento de caráter mágico, a crença no oculto e em sistemas simbólicos. A inter-relação entre essas múltiplas vertentes tem implicações, como veremos, nas concepções da mulher.

4 Esta é a data da publicação do volume do tratado dedicado à anatomia e à fisiologia femininas: *De universa mulierum medicina: pars prima Theorica*. Em 1604, foi publicada pelo mesmo editor, uma segunda parte, sobre patologia e clínica, intitulada *De universa mulierum medicina: pars secunda, sive Praxis*. São essas as edições aqui utilizadas.

5 Dados biográficos de Castro encontram-se em Lemos (1899, v. 1, p.257-61).

Dentro dos limites do seu tempo, podemos dizer que o tratado de Rodrigo de Castro expressa a tendência a uma atitude mais positiva em relação à mulher, se comparada ao modo como esta e seu corpo eram abordados em textos eruditos do período imediatamente anterior. Este é um aspecto que não diz respeito unicamente a noções anatômicas, fisiológicas e clínicas, estando relacionado de várias formas a questões éticas e políticas, ilustradas adiante. Entretanto, a abordagem de Castro encontra-se ainda sob influência da matriz de pensamento herdada da Antigüidade, associando a polaridade macho/fêmea a outras como forma/matéria, ato/potência, direito/esquerdo, bem/mal, limitada pelo desejo de manter a síntese escolástica. Nisso consiste seu caráter conservador.

De forma genérica, Rodrigo de Castro integrava um grupo de autores médicos que, fundamentados nas teorias de Galeno e do Corpus Hipocrático, e por vezes em sua própria observação, punham em xeque noções aristotélicas a propósito da inferioridade e da imperfeição femininas.

O sistema de Aristóteles, como se sabe, postula que, entre os animais, o macho é aquele capaz de gerar no outro, enquanto a fêmea gera em si mesma.⁶ A fêmea é caracterizada pela falta, é passiva, nela predominando humores frios e úmidos. O sexo do novo ser, na geração, é determinado, no momento da concepção, unicamente pelo sêmen do macho. Galeno, apesar de em muitos pontos concordar com essa caracterização, apresentada aqui de forma muitíssimo sintética, dela difere quanto à eficácia do sêmen na mulher. Para Galeno, o sêmen feminino influi na forma e na matéria do embrião, porém esse sêmen é mais frio e menos ativo que o do macho.⁷ Endossando a opinião de Galeno, Castro propõe que o sexo da criança é determinado

6 *Degeneratione animalium*, 12 (716^a 13). Cf. Ross (1952-1963, v.v).

7 *De semine*, II.2. A edição que utilizamos é *On semen* (1992) (*Corpus Medicorum Graecorum*; 5, 3, 1).

pela combinação dos sêmens masculino e feminino, suas temperaturas ou "potências" relativas, e a posição do feto no útero (no lado direito ou esquerdo) (cf. Castro, 1603, p.22-4, 76-7).

Em geral, os doutores do Renascimento acreditavam que características físicas da mulher eram a causa dos atributos psicológicos tipicamente femininos. Características dos humores predominantes na mulher - frios e úmidos - eram associadas virtualmente sem mediação a operações mentais. A *physis* e a *psyche* eram consideradas parte da mesma ordem. As mulheres teriam maior capacidade de imaginação porque corpos físicos frios e úmidos seriam mais passíveis de sofrer metamorfose. A isso eram também atribuídas a inconstância, a falta de firmeza e a capacidade de enganar. A mulher seria mais mole em caráter, da mesma forma que o era fisicamente. Por essa razão, sentiria mais medo, compaixão, e seria mais capaz de amar. Os efeitos do útero contribuiriam para diminuir sua racionalidade e aumentar sua paixão. O parto a predisporia a uma maior tolerância à dor. Contrapondo-se à idéia de uma inferioridade feminina, Castro defende que a mulher é igualmente perfeita, se comparada ao homem, na constituição psicológica e capacidade mental, embora não o faça negando as particularidades do seu sexo como a predominância de humores frios e úmidos e a conseqüente fragilidade e menor potência do sêmen e do aparelho reprodutor (ibidem, p.78).

Outra questão herdada da Antigüidade pelo saber renascentista é a de que o útero seria um animal com movimento independente, proposta por Platão no *Timeu* (91 c; cf. Plato, 1997). Galeno refuta essa proposição, atribuindo o movimento do útero à contração e ao relaxamento dos músculos. Também quanto a esse aspecto, Castro (1603, p.11-2) se posiciona a favor da opinião de Galeno, opondo-se à noção da animalidade do útero.

O sistema galênico parece concordar com o aristotélico quanto à idéia de que o papel do sangue menstrual seria o de prover matéria na geração, servindo para alimentar o feto du-

rante a gravidez e transformando-se em leite no período imediatamente anterior ao nascimento. Aristóteles, no entanto, entre outros autores antigos - Plínio e Plutarco, por exemplo -, atribuía à menstruação um caráter nocivo, considerando o sangue menstrual como vicioso e capaz de transmitir e causar males físicos.⁸ Essa visão foi reforçada, na Idade Média, por sua associação com aspectos da doutrina cristã, em particular a interpretação da maldição do Gênesis (3,16: "Farei com que, na gravidez, tenhas grandes sofrimentos; é com dor que hás de gerar filhos..."). Contra ela, Castro (1603, p.48-9) considera o sangue menstrual como "benigno" e "puro", afirmando que a menstruação somente poderia ser prejudicial se o corpo da mulher como um todo estivesse doente. Não obstante, no capítulo em que discute condições favoráveis e adversas ao intercurso sexual, o autor endossa a proibição, no costume hebraico, do coito durante o período menstrual. Aqui a menstruação aparece como perigosa e nociva (ibidem, p.19 e 69). Ainda em outra parte do tratado, observa-se Castro refletir sobre o tema da menstruação de uma ótica mais empírica. Opondo-se à idéia de que as mulheres seriam férteis apenas no início e no término do período menstrual, o médico observa (p. 19) que as mulheres judias eram bastante férteis, apesar de só lhes ser permitido o intercurso sexual sete dias após o final da menstruação.

Os diferentes modos de Castro abordar o problema ilustram bem, a meu ver, a coexistência entre uma atitude de respeito aos autores antigos e seu questionamento com base na observação, ao mesmo tempo que mantêm crenças de caráter religioso e mesmo mágico.

Relatos da mitologia hebraica são mencionados no capítulo intitulado "Se diferentes espécies podem acasalar-se" (*Possintnè*

8 *Historia animalium*, III.19 (521^a 22ss.). Cf. Ross (1952-1963, V.IV); Plínio, *História natural*, VII.15 (cf. *Natural history*, 1942-1962, v.II); Plutarque, *Symposiaques*, III, q.4 (1786-1804, v.1).

diversa genere coire), no trecho em que Castro discute se o intercurso entre mulheres e demônios, e entre mulheres e anjos, era possível. Discordando do autor cristão Lactantius (*ca.* 250-317), que afirma que anjos tomaram mulheres como esposas, Castro argumenta que anjos se encarregaram da proteção dos patriarcas judeus (Raziel era o guardião de Abraão; Rafael, de Isaac; Peliel, de Jacó; Metatron, de Moisés), mas eles não geraram seres humanos com fêmeas (*ibidem*, p.72-3).

No capítulo que trata das particularidades do esqueleto feminino, Castro contesta a idéia, afiliada a uma interpretação cristã da formação dos primeiros seres humanos na Bíblia, de que a mulher possuiria uma costela a mais que o homem. Mas ele não o faz negando a validade do recurso ao relato bíblico na discussão de uma questão anatômica, mas fazendo referência à versão hebraica da Bíblia. Nesta, segundo Castro, é dito que Eva foi criada a partir do lado de Adão, ou a partir de sua carne, em vez de uma costela sua (*ibidem*, p.16).

A comparação entre duas outras passagens do tratado de Rodrigo de Castro, ambas discutindo as fases do desenvolvimento do feto, ilustra a justaposição, por vezes acrítica, entre interpretações conflitantes a respeito de um mesmo tema. No capítulo sobre a formação do feto, é afirmado que esta tem lugar inteiramente num período de 45 dias. Castro observa que, nos últimos dezoito dias desse período, segundo Hipócrates, ocorre a separação e a definição da forma de todas as partes externas e internas (*ibidem*, p.91-2). Entretanto, noutra capítulo ("Astrologorum, Arithmeticoorumq de tempore partus opiniones" - "Opiniões dos astrólogos e matemáticos sobre o tempo do parto"), na passagem em que expõe como a gravidez, e particularmente o desenvolvimento do feto, seriam afetados pelo "*imperium*" dos sete planetas (Saturno, Júpiter, Marte, o Sol, Vênus, Mercúrio e a Lua), o médico português contradiz a afirmação acima, endossando princípios da medicina astrológica praticada na Idade Média, cujas origens encontram-se no período

helenístico.⁹ A influência dos planetas sobre o embrião/feto, apresentada por Castro, ocorre numa ordem fixa, na qual o primeiro mês é dominado por Saturno, o segundo por Júpiter, o terceiro por Marte e assim por diante, seguindo a ordem dos planetas até o sétimo mês, dominado pela Lua. Saturno e Júpiter se repetem para dar conta do sétimo e do nono mês, respectivamente. Já que a extensão da gravidez até dez, onze ou doze meses é tida como possível, a série Marte, Sol, Vênus... é repetida.

A correspondência é construída de acordo com um critério central, qual seja, a ação das qualidades fundamentais dos planetas (frio/quente/úmido/seco), necessária nas diferentes fases do desenvolvimento do feto. O primeiro mês seria influenciado pelo frio e seco Saturno, por sua capacidade de coagular e reter no útero o úmido e fluido embrião ("*genitura*"), no começo da sua formação. Segue-se o influxo do quente e úmido Júpiter, promovendo o crescimento do embrião. Marte, quente e seco, provocaria o movimento do feto, a formação dos braços e pernas, e a separação da cabeça dos demais membros, no terceiro mês... A fria e úmida Lua seria responsável pelo relaxamento e pela distensão do útero, facilitando o nascimento no sétimo mês. A frieza de Saturno, no oitavo mês, causaria uma diminuição no calor e movimento, e sua *secura* causaria a contração do colo do útero, sendo esta a explicação para as dificuldades no parto, no oitavo mês (Castro, 1603, p.113-4).

Razões distintas do caráter frio e seco de Saturno são levadas em consideração na discussão do mau sucesso no parto no oitavo mês, no capítulo intitulado "Razões pelas quais o nascimento às vezes ocorre no sétimo e oitavo meses da gravidez; e por que crianças nascidas no sétimo mês tendem a sobreviver, enquanto as nascidas no oitavo não" ("*Cur septimestres, octimestresq*

9 Um quadro resumido do sistema da medicina astrológica como um todo encontra-se em Bober (1948, p.2-13). Ver também Sez nec (1972, p.45-50).

non rarò edantur: Et cur septimo mense nati vitales sint, octavo vero minimè") (ibidem, p. 117-8).

Certos detalhes no tratado aqui analisado ilustram a complexa metamorfose semântica que sofreram os deuses pagãos, da Antigüidade até o início da época moderna (cf. Sez nec, 1972). Talvez o exemplo mais ilustrativo seja o modo como é dito que Vênus preside o quinto mês de vida do feto. Vênus, que se encontra após o Sol na seqüência dos planetas, por ser fria e úmida (note-se a referência ao planeta no gênero feminino - "*frigida, & humida*") amenizaria o calor e a *secura* conferidos pelos astros anteriores. A ela é atribuída a função de dar forma aos membros externos, aos órgãos sexuais ("*pudenda*"), e de conferir graça e beleza na forma e disposição do nariz, boca, mãos e outros membros. O planeta Vênus encontra-se aqui associado aos atributos da deusa clássica do amor.

A influência do pensamento mágico em *De universa mulierum medicina* se expressa ainda na tendência a fazer analogias entre coisas e números, e a recorrer a argumentos numerológicos. Castro, como observamos anteriormente, não é o único autor do período com tal interesse.¹⁰

No capítulo em que discute a opinião dos astrólogos e matemáticos sobre o tempo do parto, Castro analisa, com base no pensamento pitagórico, por que o sétimo e o nono meses são favoráveis ao nascimento, e o oitavo mês não. Sua argumentação baseia-se primordialmente na associação fêmea-par/macho-ímpar. A duração da gravidez é tratada em correspondência com operações aritméticas relacionadas aos lados de um triângulo retângulo, no qual os lados medindo três e cinco unidades são masculinos, e o medindo quatro é feminino. A discussão inclui questões éticas como a idéia de que operações envolvendo números masculinos e femininos levariam a tempos favoráveis para o nascimento (nove e sete meses), enquanto os cálculos

10 Esta questão é discutida em Bellini (1992, cap.4).

envolvendo apenas dois números masculinos levariam a um tempo desfavorável (oito meses), porque "a união é contrária à natureza, resultando num nascimento mal-sucedido" (1603, p.115).

Castro demonstra um interesse especial pelo simbolismo e pela relevância do número sete, por ele considerado o "*nodum omnium rerum*" ("ligação entre todas as coisas"), de acordo com o *Comentário sobre o sonho de Scipio*, do gramático e filósofo romano Macrobius (séculos IV e V). Por isso a existência de sete planetas, o fato de que a abstinência de alimento não seria perigosa até o limite de sete dias, a existência de sete disciplinas, o fato de que os mais importantes membros do corpo seriam sete, de que o sêmen mantido por sete horas no útero seria fértil, e assim por diante (ibidem, p.114). Castro justifica o interesse por números mencionando a idéia, relacionada ao pensamento platônico, de um dos livros apócrifos da Sagrada Escritura, *Sabedoria de Salomão* (XI.20), de que Deus criou o mundo "de acordo com número, peso e medida" ("*in mensura, et numero, et pondere*") (ibidem, p. 116). Essa idéia é fartamente encontrada em fontes medievais e no início do período moderno, em forma literal ou expressa pela imagem de Deus Pai como arquiteto do mundo, segurando um compasso (cf. Klibansky, Panofsky & Saxl, 1979, p.339-40). Entretanto, é razoável supor que, em *De universa mulierum*, a referência ao número sete e o recurso a números em geral estejam ainda associados ao caráter simbólico e à relevância dos números no misticismo judaico (cf. Scholem, 1988, p.156, 159, 386, nota 8), elementos do qual são recorrentes no tratado.¹¹

Também analisando-se *De universa mulierum* por outro prisma emergem elementos que atestam os limites do caráter ino-

11 Sobre o simbolismo do número sete em textos semíticos e na Bíblia, ver Frazer (1923, p. 119-39).

vador da obra. É relevante notar a marcada ênfase ao que, no corpo feminino, diz respeito à procriação. O livro se inicia definindo o corpo da mulher como uma obra feita pela natureza para garantir a reprodução da espécie humana (p.1). Essa idéia aparece novamente na discussão do que é o coito, em que o corpo feminino, os órgãos genitais masculinos e femininos e o desejo sexual são apresentados como partes do plano da natureza para levar a efeito a conservação da espécie (p.60-2). A ênfase na procriação é ainda atestada pelo fato de que os únicos dois temas diferentes de aspectos do corpo feminino abordados no tratado são a esterilidade masculina e suas causas, e cuidados com o recém-nascido (respectivamente p.238-44, 329ss.).

No plano divino na natureza, meticulosamente traçado em número e medida, a mulher seria então igualmente perfeita, se comparada ao homem, quanto à adequação das suas características para a procriação. Igual ao homem na perfeição do seu sexo, como ele é no dele. Para isso, as particularidades do seu corpo, determinadas pela falta, apresentam-se como uma necessidade: falta de calor na geração, para que seus órgãos sexuais não tivessem tido força suficiente para ficarem externos e tivessem permanecido internos; predominância de humores frios e úmidos, para não poder produzir um sêmen perfeito a partir do sangue. Outras implicações físicas e mentais da falta de calor seriam também necessárias no plano da criação. A fragilidade física da mulher a tornaria inapta para se expor aos perigos do mundo exterior, enquanto sua fragilidade mental implicaria a incapacidade de atuar satisfatoriamente na esfera pública. Também as características psicológicas vistas com maior positividade, como a capacidade de amar e de emocionar-se, compunham uma compleição perfeita para o cuidado das crianças e a privacidade do lar. Dessa forma, os doutores, e Rodrigo de Castro em particular, mesmo concebendo de uma maneira mais positiva os atributos peculiares do sexo feminino, conti-

nuavam a reproduzir uma justificativa natural para sua circunscrição ao mundo doméstico e sua exclusão da vida pública.¹²

Referências bibliográficas

- BELLINI, L. *Representations of the human body in sixteenth-century Portugal*. Essex, 1992. Tese (Doutorado) - University of Essex.
- BOBER, H. The Zodiacal Miniature of the *Très Riches Heures* of the Duke of Berry - Its Sources and Meaning. *Journal of the Warburg and Courtauld Institute*, XI, p.1-39, 1948.
- CASTRO, R. de. *De universa mulierum medicina: pars prima Theorica*. Hamburgo: Philippe de Ohr, 1603.
- ___ . *De universa mulierum medicina: pars secunda, sive Praxis*. Hamburg: Philippe de Ohr, 1604.
- FARBRIDGE, M. H. *Studies in biblical and semitic symbolism*. London: 1923.
- GALEN. *On semen*. Ed., transl. and comment. by Phillip de Lacy. Berlim: Akademie Verlag, 1992.
- HART, H. H. *Luis de Camoens and the epic of the Lusíads*. Norman, 1962.
- KLIBANSKY, R., PANOFSKY, E., SAXL, F. *Saturn and melancholy: studies in the history of natural philosophy, religion and art*. Nedeln: Liechtenstein, 1979.
- LEMOES, M. *História da medicina em Portugal: doutrinas e instituições*. Lisboa: Manoel Gomes, 1899. 2v.
- MACLEAN, I. *The Renaissance notion of Woman: a study in the fortunes of scholasticism and medical science in European intellectual life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- PAGEL, W. William Harvey revisited I. In: *History of Science*. 1969. v.8. p.1-31.
- PLATO *Complete works*. Ed., introd. and notes by John M. Cooper. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.
- PLINY. *Natural History*. Transl. by H. Rackham. London: William Heinemann; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1942-1962. 10v.

12 Para uma análise dos modos pelos quais um conjunto de tratados médicos renascentistas sobre a mulher, embora inovadores em certo sentido, contribuiu para justificar sua exclusão, ver Maclean (1987, esp. p.44-6).

- PLUTARQUE. *Oeuvres mêlées*. Paris: Jean-Baptiste Cussac, 1786-1804. 6v.
- RAMALHO, A. da C. *Estudos sobre a época do Renascimento*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1969.
- ROSS, D. W. (Ed.) *The works of Aristotele translated into english*. Oxford: Clarendon Press, 1952-1963. 12v.
- SEZNEC, J. *The survival of the pagan gods: the mythological tradition and its place in Renaissance Humanism and art*. Princeton: Princeton University Press, 1972.
- SCHOLEM, G. G. *Major trends in jewish mysticism*. New York: Schocken Books, 1988.
- VASCONCELLOS, C. M. de. *A infanta Maria de Portugal, 1521-1577, e as suas damas*. Porto: Typ. A Vapor - Arthur José de Souza & Irmão, 1902.

3

O direito do trabalho e o corpo da mulher (França: séculos XIX e XX) Proteção da produtora ou da reprodutora?

Régine Dhoquois

No direito francês, o corpo e a pessoa são inseparáveis. Não sendo uma coisa, o corpo não é objeto de apropriação. Não está no comércio. E no direito do trabalho? A questão é complexa por ser justamente o corpo que o trabalhador manual ou intelectual vende com a força de trabalho. Alguns juristas trabalhistas estimam que o assalariado não aluga o corpo, mas outros vêem nisso uma hipocrisia, pois o contrato de trabalho - contrariamente ao de compra e venda de um bem por exemplo - tem por objeto também o corpo do trabalhador. O risco físico, nesse contrato, não se limita aos acidentes de trabalho e às doenças profissionais. O corpo pode ser usado e coagido não só pelas condições de trabalho como também pela primazia dos interesses da empresa sobre os do trabalhador. O corpo deste está muito envolvido com seu dever de obediência. O corpo laborioso é um corpo submisso. Tal submissão tem grande impor-

1 Mestre de conferências: Direito e Sociologia, Universidade de Paris VII - Denis Diderot. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo.

tância no caso dos trabalhadores mais fracos em termos de qualificação e, sobretudo - mas não unicamente -, no das mulheres.

O que torna o estudo do direito do trabalho ainda mais interessante para as mulheres é o fato de elas não serem compreendidas pelo direito somente como pessoas, mas também e sobretudo como "reprodutoras" eventuais. É nisso que vamos insistir a partir de uma breve análise que abarca um século.

O direito do trabalho - no sentido de uma intervenção do Estado nas relações privadas entre empregadores e empregados -, na França e mais genericamente na Europa, nasceu no século XIX a partir da idéia da necessária proteção às crianças e às mulheres contra os abusos do capitalismo selvagem.

É interessante acompanhar essa intervenção protetora desde o seu nascimento, ou seja, desde o início dos debates parlamentares, no fim da década de 1870, a fim de atualizar o discurso político da época não só sobre o trabalho feminino, mas também sobre o papel da mulher ao mesmo tempo como produtora e "reprodutora". Ainda não se fala em conciliação desses dois papéis, mas não é de outra coisa que se trata. É um discurso ingenuamente "politicamente incorreto", e é exatamente isso que o torna fascinante. Ninguém se atreveria a continuar falando assim das mulheres hoje em dia, por mais que a abordagem do trabalho feminino tenha evoluído em termos de conciliação de suas diversas tarefas, ainda que não tenha mudado profundamente no começo do século XXI, nem mesmo nas sociedades desenvolvidas.

Examinaremos primeiramente excertos dos debates que precederam a votação da lei de 2 de novembro de 1892, que limitou a jornada de trabalho a dez horas para as mulheres e lhes proibiu o trabalho noturno.

Na segunda parte, atravessaremos o século XX para fazer uma exposição sumária do direito francês e europeu relativo ao trabalho feminino. Encontraremos, qual um refrão simbólico, o problema da proibição do trabalho noturno das mulheres. Esses discursos evoluíram necessariamente: houve lutas femi-

ninas, mudanças no capitalismo, mas isso não nos impede de encontrar, no direito e em certos discursos, se não exatamente os mesmos temas, pelo menos o mais importante: o da conciliação para *as mulheres* entre o trabalho e a educação e a criação dos filhos, entre a atividade profissional e a doméstica.

Para mim, não se trata de modo algum de questionar a necessidade do direito e da regulamentação protetora do trabalho. Eu me sirvo do direito na qualidade de socióloga do direito. Estudo, através dos discursos jurídico e político, as razões das leis específicas para as mulheres no espírito daqueles que as criam.

Os debates parlamentares antes da votação da lei de 2 de novembro de 1892²

Os debates duraram doze anos. Antes desse texto, uma lei de 19 de maio de 1874 já proibia às mulheres o trabalho subterrâneo e, às menores de 21 anos, a atividade noturna. Na falta de um verdadeiro órgão fiscalizador, que só passou a existir realmente em 1892, o texto não foi aplicado. Veremos sucessivamente, seja entre os defensores da lei, seja entre seus detratores, o mesmo tipo de argumentação: a) a proteção da família e da moral; b) a proteção da raça; c) a proteção dos salários masculinos.

A proteção da família e da moral

Os discursos giram em torno do papel da mulher como reprodutora e guardiã da ordem, uma ordem que não se deve questionar com o trabalho feminino, principalmente o noturno.

² Ver os debates parlamentares publicados pelo *Journal Officiel de la République Française* a partir de 1880.

Algumas citações:

A mulher, a operária, é muito mais que uma mulher: é ao mesmo tempo esposa e mãe. Nós queremos poupá-la, também queremos proteger o lar doméstico ... Ora, a paz da família é a paz da sociedade. É reforçando os vínculos familiares que conseguiremos gerar a tranqüilidade espiritual, a calma, a confiança no amanhã, garantir a tranqüilidade da família do operário e, conseqüentemente, a do conjunto da sociedade. (Intervenção do Sr. conde Lemercier, na Câmara dos Deputados, 2.11.1891)

Observemos que a mulher do lar, nesse discurso, assinala dois tipos de funções pacificadoras, na família e, conseqüentemente, na sociedade como um todo.

O mesmo conde Lemercier invectivara alguns meses antes:

Sim, é preciso que a operária passe o máximo de tempo possível em casa; é preciso que, pelos bons exemplos e pelos bons conselhos, ela ensine pouco a pouco os filhos a serem corretos na vida, é preciso que ela inculque neles os hábitos de ordem e economia que são a força e a segurança do trabalhador francês. (2.2.1891)

Os católicos sociais fazem eco dos propósitos da direita em defesa da lei. Albert de Mun nos oferece uma bela peroração:

Eu gostaria muito de saber quem ensinaria moral a essas crianças senão a mãe? Não há de ser o professor ou a professora que a ensinará verdadeiramente: não, não, é a natureza que ensina a moral, é a mãe ... Devolvam-nos a esposa, devolvam-nos a mãe; é quase como se eu dissesse: devolvam-nos a moral! ... Que há de ser, meus senhores, de uma sociedade sem moral? Que há de ser de uma sociedade sem educação? Que há de ser de uma educação sem a mãe? Que há de ser de um lar sem esposa? Que há de ser de um homem que não tem, ao seu lado, para amá-lo,

uma mulher que inspire grandes sentimentos e pensamentos nobres? (7.7.1890)

Assim, sejam quais forem as opiniões políticas, a mulher é antes de tudo esposa e mãe, responsável pelo bem-estar da família. Naturalmente, tudo se encadeia: a esposa/mãe cuida da casa e dos filhos, no plano material e moral, e do marido, que, desse modo, pode levar à fábrica a sua força de trabalho intacta. A mulher passa a ser uma espécie de base sobre a qual se assenta a paz social.

Pois que faz o infeliz operário cuja mulher abandona o lar? Ele bebe, e são numerosas as intervenções que denunciam o alcoolismo dos trabalhadores, mais tentados a ir para o bar do que a voltar para uma casa mal cuidada por uma mulher ausente ou volúvel.

Volúvel, aliás, eis outro horror que espreita as mulheres, evocado pelos deputados *que são contra a aprovação da lei*, pois julgam que o dinheiro ganho pelas mulheres que trabalham de noite ou de dia, nas mesmas condições que os colegas masculinos - a livre concorrência obriga -, permitirá, por um lado, que as mulheres abandonadas criem os filhos, mas também que as outras ajudem o companheiro a sustentar a família e, enfim, o trabalho evitará que as mulheres soçobrem no vício, na má conduta, na prostituição, na preguiça, na embriaguez. De maneira mais realista: a mão-de-obra feminina pressiona os salários para baixo, é preciso recorrer a todas as forças para enfrentar a concorrência que já começa a se internacionalizar. Para atingir esse fim, todos os argumentos são bem-vindos, mesmo os demagógicos. Quanto à preservação da mulher contra o vício que ameaça submergí-la, esta citação do Sr. Béranger no Senado é uma comprovação:

Os senhores se acreditam no direito de tocar na liberdade da mulher naquilo que seu exercício tem de mais respeitável, de mais

útil à família, no cumprimento do mais louvável dever, e não lhes ocorre restringi-la quando se trata, para ela, de dar livre curso às paixões ou aos vícios. Não se pensa em limitar o seu direito à má conduta, nem mesmo à prostituição, muito menos em lhes refrear a preguiça, a embriaguez, e, no entanto, isso seria pelo menos compreensível. (27.10.1891)

A proteção da raça

O fim do século XIX é um período de recuo da natalidade.³ Existe uma preocupação com a defesa da pátria, ainda mais porque as primeiras estatísticas confiáveis aparecem e inquietam: na região industrial de Vosges, onde as mulheres trabalham sobretudo na indústria têxtil, recensearam-se 35% de dispensas do serviço militar, contra 17% numa região rural, onde as mulheres não trabalham em fábricas.

Um dos papéis do direito do trabalho, na proteção das mulheres contra atividades excessivamente árduas, será o de poupá-las como "reprodutoras", a fim de conservar a saúde da raça e permitir à França contar com um exército saudável. Eis o que declara o Sr. Dron na Câmara dos Deputados:

As condições fisiológicas especiais do organismo feminino dotaram este último de uma fragilidade e de uma delicadeza particulares. Não lhe pertence uma vida própria. A maternidade exige dela sacrifícios incessantes. Mulher, ela tem necessidade de todas as suas forças e de saúde para se multiplicar para os filhos. Nosso dever de legisladores é o de assegurar o futuro da nação, salvaguardando a raça e preservando a força e a saúde da classe mais numerosa. (7.7.1890)

3 Sobre esse ponto e sobre o conjunto dos problemas evocados até então, ver: Cova (1997).

A proteção dos salários masculinos

As discrepâncias salariais entre mulheres e homens, maiores ainda entre homens e crianças, são tais que se percebe muito bem o interesse dos industriais em utilizar mão-de-obra infantil e feminina, não só porque é muito mais barata como também porque a concorrência assim instituída permite pressionar os salários do conjunto da classe operária, sobretudo porque as mulheres não são sindicalizadas. Essa ausência de sindicalização - que não se deve assimilar a uma ausência de lutas das mulheres que, pelo contrário, se desenvolvem muito na segunda metade do século XIX - deve-se em parte à oposição dos sindicalistas homens, que mais tarde irão declarar, nos primeiros congressos da CGT, que o lugar da mulher não é no sindicato, chegando mesmo a lhe proibir a entrada (cf. Zylberberg-Hocquard, 1978). Assim, Jules Simon, republicano moderado, opondo-se a Thiers, declara no Senado:

As duas ferramentas do operário, que são as armas da sua independência, o direito de coalizão e o direito de locomoção, as operárias não as possuem no mesmo grau, se é que as possuem ... Nós conhecemos bem as mulheres e sabemos que não vão fazer comícios nem reuniões ... Quanto ao direito de locomoção, elas não o têm ... A primeira obrigação que lhes impõe a lei é a de residir com o marido... (7.7.1891)

É da esquerda da Câmara dos Deputados que virão as intervenções a favor da redução da jornada de trabalho das mulheres para oito horas (quase o equivalente ao meio período atual) em virtude da concorrência salarial:

Esta lei, que reduzirá a oito horas a jornada de trabalho das mulheres, refreará a temível concorrência que seu trabalho faz aos homens num grande número de indústrias ... O operário não pode lutar contra semelhante concorrência ... Reduzindo-lhes a

jornada de trabalho, os senhores atingem, pois, o duplo resultado de protegê-las e de conter o declínio das taxas de salário decorrente da exploração da qual elas são vítimas.

Finalmente é aprovada a lei de 1892, acompanhada de várias possibilidades de revogação. Ao longo de todo o século XX, as disposições do código do trabalho relativas às mulheres quase não irão se alterar. A proteção de seu corpo, na qualidade de "reprodutoras", continuará sendo objeto de disposições específicas. Aproximadamente sessenta artigos do código do trabalho completarão essa construção jurídica iniciada em 1892: regras específicas para as mulheres grávidas, proibições de atividades que superem a força das mulheres ou perigosas para a moralidade ou ainda para o eventual embrião.

No período 1970-1980, operam-se importantes mudanças no direito do trabalho e no direito civil. As lutas das mulheres não deixam de influenciá-las, assim como a evolução dos costumes, mas também os trinta anos gloriosos (1945-1975), caracterizados por uma expansão que torna o trabalho feminino necessário ao capitalismo. Posteriormente, a legislação europeia completará a limpeza do código, exigindo dos países membros da União Europeia a aplicação do Artigo 117 do Tratado de Roma, determinando que deve haver uma *rigorosa igualdade de tratamento entre homens e mulheres* no trabalho. O Tratado de Roma só admite uma exceção: para as grávidas; e o Tratado de Amsterdã, firmado em 1997, introduzirá a possibilidade de dispositivos de ação positiva em favor das mulheres a fim de compensar o seu atraso profissional em termos de formação e qualificação.

É o estado atual da legislação do trabalho na França, concernente ao corpo das mulheres, que agora vamos abordar rapidamente.

O estado atual do direito do trabalho francês e europeu em matéria de proteção às mulheres no trabalho

No tratamento que o direito do trabalho dá ao corpo, é arbitrário separar homens e mulheres. Com efeito, a distinção não se opera no âmbito dos textos jurídicos, mas sim na sua aplicação. O que se contesta não é a letra do direito, mas a divisão sexual do trabalho que deixa a maioria das mulheres trabalhadoras em situação precária e que, portanto, as torna mais frágeis num mercado concorrencial em que a competitividade é a regra.

A letra do direito do trabalho sofreu uma cirurgia plástica na década de 1980: mais nenhuma disposição sobre a proteção da moralidade, algumas determinações proibindo o uso de certos produtos como o mercúrio, o silício, o ar comprimido, os hidrocarbonetos benzênicos e, enfim, a proibição de erguer pesos superiores a 25 quilos e do trabalho subterrâneo. É legítimo questionar a periculosidade real desses trabalhos. Se são perigosos, por que não proibi-los para todos os trabalhadores? Sendo a proibição exclusiva para as mulheres, pode-se levantar a hipótese de que, para o legislador, se trata de protegê-las como eventuais reprodutoras.

Não vou insistir na regulamentação concernente às grávidas e na proibição de se conceder dispensa durante a gravidez, deveras relativa, pois a dispensa por falta grave ou por razões econômicas continua sendo possível, ainda que só tenha efeito após as dezesseis semanas de licença maternidade.

É a batalha em torno do *trabalho noturno* que nos permite retomar o tema da conciliação entre as tarefas domésticas e a atividade profissional. A igualdade de tratamento proclamada pelo Tratado de Roma possibilitou a certos tribunais das comunidades européias chamar à ordem certo número de países

que continuavam proibindo às mulheres o trabalho noturno na indústria. A partir de 1892, numerosos textos intervieram para autorizar o trabalho noturno das mulheres, seja no setor de diversão - bares, cabarés, sem falar na prostituição que, mesmo não sendo considerado um trabalho pelo código do trabalho, é autorizado na França -, seja no de saúde (hospitais, clínicas, acompanhamento de doentes etc.). As exceções incluíam igualmente as atividades do setor terciário e as mulheres executivas: deve-se supor que em tais circunstâncias o exercício de certas funções de chefia, que tornam as mulheres iguais aos homens, elimina a necessidade de lhes proteger as faculdades geradoras? Mas a proibição do trabalho feminino na indústria continuava subsistindo no código do trabalho francês ainda no fim do século xx.

Durante muito tempo, a França se recusou a acatar o Tribunal Europeu de Luxemburgo em matéria de trabalho noturno das mulheres e de igualdade de tratamento entre homens e mulheres. Por quê? Os motivos se encontram na dupla argumentação desenvolvida pela França e pela Itália nos dossiês estudados pelo tribunal: 1) as mulheres têm uma carga dupla de trabalho, sobretudo em matéria de educação dos filhos, e o trabalho noturno não lhes permite assegurar as condições corretas dessa dupla tarefa; 2) as mulheres são mais susceptíveis de serem agredidas durante a noite.⁴

Contrariamente a isso, o Tribunal Europeu responde: as tarefas devem ser divididas com igualdade entre homens e mulheres, e as empresas organizarão sistemas de segurança e transporte a fim de proteger as trabalhadoras contra as agressões! Conquanto interessante, a tomada de posição está longe da realidade, uma vez que se sabe que 80% das tarefas domésticas são efetuadas por mulheres: arrisca-se chegar a uma situação já conhecida de todas as mulheres/mães que trabalham à

4 Ver Arrêt Stoeckel, 1992 (Droit Ouvrier, 1993).

noite: as tarefas caseiras são executadas durante o dia; as profissionais, à noite!

Por conseguinte, a questão de fundo é: o direito pode modificar os costumes? Ou é necessário considerar certos maus costumes como adquiridos, não tentar universalizar o direito e produzir textos específicos para as mulheres? (Cf. Dhoquois, 2000). Trata-se de uma questão que fez correr muita tinta. As mulheres seriam uma categoria biológica à parte, como sustentam certas feministas capazes quase do mesmo discurso dos parlamentares citados na primeira parte deste texto. Eis o que escreve a jurista norte-americana Robin L. West:

Todos os juristas radicais e liberais aceitaram a afirmação kantiana segundo a qual um ser humano é um ser autônomo, o que significa, no mínimo, ser diferenciado ou estar separado do resto da vida social ... A vida das mulheres, devido ao seu papel biológico de reprodutoras, se opõe completamente a essa visão fundamental da vida humana. A vida das mulheres não é autônoma, é existencialmente relacionai ... As mulheres e somente as mulheres e a maior parte das mulheres transcendem fisicamente a individualização do eu biológico com relação ao resto da vida humana considerada como uma norma para toda a tradição kantiana ... Para as mulheres, a experiência humana inclui o contrário da experiência da autonomia devido ao fato de uma identidade física compartilhada entre a mulher e o feto e ao vínculo emocional e psicológico entre a mulher e o filho. (1991)

A já citada divisão sexual do trabalho confina a maioria das mulheres em empregos de meio período - nos quais encontramos "o ideal" do tempo parcial para conciliar as tarefas domésticas com as profissionais. (Na França, 18% dos assalariados, dos quais dois terços são mulheres, trabalham meio período, ou ainda 28% das mulheres profissionalmente ativas trabalham meio período.) Esse tipo de trabalho, que muitas vezes exige uma margem de tempo supostamente livre entre dois períodos

de trabalho, longa e inutilizável quando a mulher mora longe do local de trabalho, impõe restrições em termos de tempo, vida privada e saúde.

À guisa de conclusão, quero insistir em dois elementos: um deles refere-se a certa continuidade nas representações da mulher no trabalho entre o fim do século XIX e a nossa época. Sem dúvida nenhuma e felizmente, as práticas evoluíram e o direito também, mas o que chama a atenção é a persistência da idéia de uma natureza feminina que faz da mulher a alma da família, como se o pai não existisse a não ser como fornecedor de esperma. Esse termo de conciliação, utilizado unicamente para as mulheres, embora em nenhum momento figure no direito, é subjacente à divisão sexual do trabalho. Não se trata de, por isso, recusar a proteção à grávida e, desse modo, negar a especificidade da mulher na procriação.

O segundo elemento que me impressiona é o avanço do direito em relação aos costumes e sua relativa incapacidade de questioná-los: a concorrência internacional e o desaparecimento dos modelos políticos e sociais alternativos ao capitalismo liberal incitam os empregadores a exigir dos trabalhadores uma flexibilidade crescente para se adaptar à concorrência em tempo real. Essa maleabilidade implica que os assalariados se disponham a submeter-se sem reticência aos objetivos da empresa (por exemplo, os horários das caixas de supermercados são determinados pelo afluxo da freguesia em certas horas). Como já dissemos, isso é ainda mais marcante no caso dos trabalhadores mais frágeis devido à baixa qualificação ou à situação familiar e, portanto, no das mulheres, muitas vezes chefes de família nos domicílios monoparentais, que tendem a aumentar nos países desenvolvidos.

Contudo não se deve exagerar. O direito do trabalho evoluiu no bom sentido. A título de exemplo, pode-se citar um texto do código do trabalho francês de 1992, que reduz a possibilidade de as empresas imporem demasiadas restrições às li-

herdades individuais dos trabalhadores, sobretudo em matéria de vida privada. Mas a brutalidade das relações de trabalho pode ser tal que o corpo, e particularmente o dos mais fracos em termos de potencialidades no mercado de trabalho concorrencial, sofre continuamente graves agressões que não são sancionadas nem sancionáveis. A situação das mulheres que têm uma atividade profissional nos países em desenvolvimento requeria outra exposição. Todavia é de se acreditar que, no fundo, a abordagem jurídica não deve ser muito diferente da que acabamos de evocar.

A propósito dessa cultura da empresa liberal, Christophe Dejours (1997) fala no recurso da *virilidade*, que ele assim define:

A virilidade se mede precisamente com o padrão da violência que se é capaz de exercer contra o outro, particularmente contra os que são dominados, a começar pelas mulheres ... Essa virilidade é socialmente construída e se distingue da masculinidade ... Aquele ou aquela que se recusa a fazer o serviço sujo, que não consegue perpetrar o mal, é denunciado como "bicha", "maricas", um "sujeito que não tem aquilo", um "inútil".

Será que as mulheres devem adquirir essa cultura da virilidade - admitindo que algumas já o adquiriram - para ser competitivas?

O direito já leva em conta o assédio físico — insuficientemente, sem dúvida — e está começando a considerar o assédio moral, como a chantagem na dispensa ou a pressão constante que tem conseqüências para a saúde física e psíquica. Recentemente, um tribunal de justiça condenou um empregador por ter levado um de seus assalariados a tentar o suicídio.

O resto não depende do direito, e sim da luta sindical e política, assim como da resistência à "banalidade do mal".

Quanto à conciliação das tarefas para as mulheres, isso não parece próximo de desaparecer do vocabulário e das práticas correntes. Quantos anos ainda tardará a divisão das tarefas do-

mésticas entre homens e mulheres? Se um texto legal pode impor a paridade em política, a divisão das tarefas não se decreta.

Referências bibliográficas

- COVA, A. *Maternité et droits des femmes en France: XIX^e-XX^e siècles*. Paris: Economica, 1997.
- DEJOURS, C. *Souffrance en France*. Paris: Seuil, 1997.
- DHOQUOIS, R. L'universalité du droit dans des sociétés inégalitaires: une difficile transmission. *Sexe et Race (Paris)*, Université de Paris VII, jan.-juin 2000.
- WEST, R. L. In: FINEMAN, M. A., THOMADSEN, N. S. (Eds.) *At the boundaries of law. feminism and legal theory*. New York, London: Routledge, 1991.
- ZYLBERBERG-HOCQUARD, M.-H. *Féminisme et syndicalisme en France avant 1914*. Paris: Anthropos, 1978.

4

Leite envenenado, sangue perturbado Saber médico e sabedoria popular sobre os humores femininos (séculos XIX e XX)

Agnès Fine

Introdução

Quem se interessa pelas condições sociais e culturais da queda da mortalidade infantil na França, a partir da época pasteuriana, tende a explicá-la, tal como os médicos da época, pelo triunfo progressivo da ciência sobre os preconceitos e as práticas supersticiosas das "mulheres atrasadas". Esse discurso também lembra o dos médicos do fim do século XVIII, denunciando os descuidos das "comadres" que ajudavam nos partos. Ora, a visão etnológica do saber e das práticas relativas ao corpo do lactente e da mãe revela uma situação bem menos discrepante. Pode-se tomar por exemplo a questão da amamentação, cuja importância é conhecida do ponto de vista de seus

1 Esta exposição resume as análises desenvolvidas em dois artigos: Fine, 1986 e 1994.

2 Professora de Antropologia Histórica, Universidade de Toulouse-Le Mirail. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo.

efeitos sobre a mortalidade dos bebês. Apesar da insistência dos médicos em sublinhar sua indiscutível superioridade sobre o aleitamento artificial, as pesquisas diretas revelam um fato paradoxal. Entre 1920 e 1950, um grande número de mulheres foi obrigado a deixar precipitadamente de dar o seio ao filho, com recomendação médica formal, muito embora tivessem leite abundante. Vejamos, por exemplo, os relatos que dessa experiência fazem as mulheres do vilarejo de Bessède, nos Pirineus do Languedoc (Sul da França, na fronteira da Espanha), que eu entrevistei entre 1978 e 1979.

O veneno materno

Eu até que tinha muito leite, mas o meu não prestava porque eu andava um pouco nervosa demais... sabe, tudo me contrariava, qualquer coisinha, eu não podia amamentar! Para o meu filho, eu dei de mamar acho que uns dois meses, quando muito... Mas, um dia, ouvi a minha sogra dizer uma coisa desagradável e isso me deixou contrariada! Muito contrariada! E, então, fui dar o peito para o menino, e o leite não estava bom, eu formei um pouco de *laitada*, e o menino, em vez de continuar bonito como era, começou a emagrecer, a mirrar, a definhar... Aquilo não ia bem. Então o médico disse, a senhora precisa tirar o peito desse menino, dar leite de vaca. Eu envenenei o meu filho, porque tinha a impressão de que o meu leite virava água, veja só. Eu tinha muito leite, mas era uma água, sem sustança: isso aí depende da pessoa. Já a minha mãe tinha bom leite, ah, o leite da mamãe era muito bom mesmo!

Quer dizer que, em certas mulheres particularmente sensíveis - como Marguerite -, um grande desgosto pode provocar uma alteração no leite, transformando-o em veneno. O termo não é eufêmico. Também Marie diz ter "envenenado" a filha ao amamentá-la numa ocasião em que estava grávida no-

vamente. A menina teve uma "diarréia verde", e ela precisou desmamá-la imediatamente. Já Célestine conta que, no momento em que estava amamentando o filho, seu irmão de dezoito anos, o caçula da família, morreu na guerra.

Isso acabou comigo, eu estava dando de mamar ao nenê, que estava com sete meses, e foi quando tive uma perturbação. Não fui negligente com ele, mas lhe dei leite ruim durante um mês. Então precisei parar. O médico disse: "Ele tem de ficar um mês sem mamar, a senhora precisa esperar até sarar, ponha na cabeça que o seu irmão morreu e que o seu filho também vai morrer se isso continuar assim".

Portanto o médico ordena a suspensão temporária da amamentação e prescreve à criança aveia em flocos e *phosphatines* até que o bom leite materno volte. No entanto, passadas algumas semanas, vendo o bebê definhar, ele pede à paciente que ponha um pouco de seu leite numa xícara e, por arriscada que seja a experiência, prova-o:

A senhora vê como esse médico era bom? Eu, só de vê-lo fazer aquilo... ah, não, eu não teria bebido!

Ele dá um novo diagnóstico:

Não acredite que seu leite seja venenoso. E um leite especial, sabe, vamos deixar de histórias, não se pode jogar fora um leite desses! Santo Deus, tanta gente que perde o marido na guerra e continua amamentando o filho, e a senhora desmama a criança só porque perdeu um irmão! Eu sei que é triste perder um irmão, mesmo assim procure se controlar!

Por segurança, o médico manda fazer uma análise. Como o leite se revela "muito bom e muito gorduroso", ordena a retomada da amamentação, a qual Célestine prolonga durante sete meses.

Esses relatos de envenenamento pelo leite materno pertencem a uma sabedoria aparentemente compartilhada não só por essas mulheres como também pelos médicos. Sempre consultados, são eles que recomendam a cessação temporária ou definitiva da amamentação quando o leite da mulher se transforma em um veneno perigoso para o bebê. Tal sabedoria não se limita a essa pequena região dos Pirineus, nem mesmo ao grande Languedoc, onde se exprime exatamente nos mesmos termos. É atestada em quase toda a França, tanto na cidade quanto no campo: uma pesquisa nacional realizada em 1935 com médicos rurais, sob o patrocínio do Comitê Nacional da Infância, evoca efetivamente, entre os primeiros fatores do abandono da amamentação, "os conselhos intempestivos do meio, o temor insensato de não ter leite suficiente ou de ter leite ruim" (Cahuet, 1936, p.32).

De modo que se podem fazer duas perguntas diferentes e ligadas entre si. Como o leite materno se transforma em um veneno mortal? Em outras palavras, quais são o conteúdo e a lógica dessas representações tradicionais? (Cf. Walle & Walle, 1972; Morei, 1976). A segunda refere-se à posição dos médicos: como é possível que recomendem o desmame se a vulgata médica - ainda nessa época - é unanimemente favorável à amamentação materna e se as autoridades da medicina militam a seu favor? Em outros termos, como se articulam o saber científico e a sabedoria popular acerca do leite humano?

O leite perturbado

Diversas circunstâncias são capazes de alterar o leite materno, as quais Marguerite assim resume:

A gente não pode estar perturbada quando dá de mamar a uma criança, não deve ser sensível demais. A senhora sabe, quem

está com medo, triste, com raiva ou tem alguma coisa atormentando, se der o peito nesse momento, passa tudo para a criança!

Ela está plenamente convencida disso, mesmo porque sua mãe já se queixava de assim ter "matado" um filho de um mês. Foi em 1910, houve incêndio numa das casas do vilarejo, a população toda se alvoroçou e acudiu para apagar o fogo. A mãe dela - que tinha um leite muito bom - ficou em pânico.

O leite se desarranjou com o medo que ela sentiu. Então o bebê começou a chorar, ela lhe deu o peito e, ao fazê-lo, deu-lhe a morte.

Essa mamada mortal não é a única conhecida na aldeia. A mãe de Thérèse sempre contou que também ela matara um filho de poucos dias. Tinha levado o jantar ao marido na roça e, ao chegar em casa, encontrou o bebê chorando; sem tempo para descansar, deu-lhe de mamar.

Minha mãe sempre achou que o pequeno morreu por isso, por causa do leite quente: todo mundo sabia que, ao chegar da roça, suando, era preciso descansar e descansar o leite, senão fazia mal.

Além das emoções fortes, três outras situações alteram o leite materno: a sensação de "calor e frio" (entrar num rio gelado ou tomar um banho quente demais), as relações sexuais muito freqüentes ou excessivamente fogosas - foi por isso que, em 1905, tiraram precipitadamente uma criança entregue aos cuidados de uma ama-de-leite de Toulouse, suspeita de ser mulher de soldados ("com toda a ginástica que ela fazia, seu leite não prestava para nada") e, enfim, a volta da menstruação. Em 1966, a filha de Thérèse estava amamentando o filho, mas, depois de um mês, explica sua mãe,

ficou menstruada de novo, então o leite virou água. Não valia a pena dar esse leite para o bebê. Foi preciso desmamá-lo, do contrário, ela tinha um leite que ... nunca! Aquilo chegava a jorrar!

Se recapitularmos as diferentes causas da alteração do leite, podemos classificá-las em dois grupos. De um lado, as condições ao mesmo tempo físicas e morais: demasiado cansaço, calor e frio; emoções fortes: medo, ódio, desgosto, relações sexuais demasiado fogosas. Quanto a esse ponto, os médicos têm uma opinião comum: "Todas as emoções depressivas, principalmente quando são bruscas, podem diminuir ou suprimir a secreção láctea pelo menos temporariamente. O susto, o ódio, a mágoa podem fazer cessar a secreção láctea ou até mesmo modificá-la, tornando-a nociva. M. Budin eliminou qualquer dúvida sobre esse fato", escreve o Dr. Marfan, autoridade na matéria. Seu *Traité de l'allaitement et de l'alimentation du premier âge* [Tratado da amamentação e da alimentação na primeira infância], editado em 1898, reeditado em 1902 e em 1930, constantemente citado por todos os médicos até a última guerra, é o mais completo guia sobre essas questões. Portanto, desaconselha-se formalmente as mulheres nervosas a amamentar.

De outro lado, o leite se altera quando a mãe lactante volta a menstruar ou a engravidar. Esses dois fatos marcam o fim do estado bem específico da "*laitiera*", termo que no Pays de Saull designa a mulher que amamenta. Antigamente, empregava-se uma fórmula abrupta para resumir a situação de uma mulher casada: "leiteira ou grávida"! De fato, conta-se que, outrora, as mulheres amamentavam durante muito tempo "porque enquanto estivessem dando de mamar, não ficavam menstruadas, e então elas não engravidavam". O leite se opõe ao retorno do sangue, mas, em compensação, o sangue se opõe à amamentação.

Por conseguinte, a boa "leiteira" não deve nunca estar menstruada nem grávida, e, quanto a isso, há muito que os tratados médicos estão de pleno acordo. "A gravidez é uma causa da interrupção da amamentação: o leite é quase sempre insuficiente e de má qualidade", lê-se ainda em 1894 da pena de S. Icard, um dos mais eminentes propagandistas do aleitamento

materno (Icard, 1894, p.47). Do mesmo modo, na obra *L'alimentation lactée chez le nouveau-né [A alimentação láctea do recém-nascido]* (1903), outro militante da amamentação, o Dr. Butte, afirma que "a gravidez e a menstruação modificam o leite. É por isso que, durante as regras, o leite parece exercer uma função purgativa e se vê reaparecerem os glóbulos especiais do colostro. Quanto à gravidez, parece que, sob a sua influência, o leite se torna sobretudo nocivo ao lactente". Já a posição do Dr. Marfan é mais matizada. Citando Pinard e Budin como se participasse de sua opinião contrária à amamentação em caso de gravidez, ele conclui, bastante contraditoriamente, recomendando em qualquer caso o desmame mais rápido possível quando a criança ultrapassar os seis meses de idade. As mesmas hesitações quanto ao período menstrual. Apesar de reconhecer que "a menstruação diminui a secreção do leite ou lhe altera a composição", ele recomenda que não se suspenda a amamentação se os distúrbios digestivos da criança não forem muito graves.

Médicos e mulheres estavam igualmente de acordo no que se refere à maneira como se reconhece que um leite "não presta". Vê-se pela cor e pela consistência; ele pode ser claro, azulado ou rosado, demasiado líquido, semelhante à água ou então, pelo contrário, muito amarelado ou excessivamente espesso. Esses dois estados se opõem ao do bom leite que, conforme os tratados médicos, não deve ser "nem muito grosso nem muito seroso, opaco, de um branco azulado, inodoro e de sabor suave, um pouco açucarado". "Ele deve formar uma gota no bico do seio", declara Jeanne. Os médicos, por sua vez, verificam-lhe a consistência colocando uma gota na unha ou vertendo "uma quantidade maior num prato esmaltado; se ele se espalhar lentamente, está com a consistência conveniente, se cair pelas bordas, escorrendo depressa e sem deixar marcas, está muito fluido; se se espalhar com dificuldade, deixando um rastro muito forte, está grosso demais" (Bombail-Pilhes, 1829, p.20).

Essa observação minuciosa se justifica porque uma consistência líquida demais ou densa demais é o sinal de leite perturbado, do qual se diz que está "coalhado" ou "azedo", exatamente como o leite de vaca, que se decompõe numa parte sólida, o coalho, e numa líquida, o soro. Compreende-se, pois, por que uma comoção também produz tanto a liquefação de um leite empobrecido, que "vira água", quanto o seu súbito estancamento. Nesse caso, o leite coalhado fica tão espesso que já não consegue vaziar - fato que pode provocar doenças graves na mulher -, ou então a parte sólida continua nos seios e a líquida - essa espécie de soro - escorre com muita abundância. Mas ele não é nutritivo e até se converte num veneno de terríveis efeitos. A criança é acometida de manchas vermelhas na pele, de vômitos, de diarréias, de emagrecimento, de convulsões e pode morrer. "Quando a gente está contrariada, quando alguma coisa incomoda, é melhor não amamentar: isso pode matar o bebê", afirma Juliette, e os tratados médicos acrescentam à lista de males citados a síncope, a eclampsia, a epilepsia, o tétano, a paralisia e a apoplexia. Eles não colocam em dúvida esses fatos mesmo reconhecendo, na metade do século XIX, "que se ignora completamente a natureza, o gênero de alterações que sofre essa secreção em semelhantes circunstâncias" (Sous, 1859, p.14). As mulheres têm uma explicação. Assim, Juliette, que passou muito tempo alimentando o filho mais velho, desmama a segunda filha, em 1954, devido ao desgosto pela morte do tio de seu marido: "Na época, ninguém sabia por que as crianças morriam, mas era o sangue no leite, diziam, era isso, o leite contrariado!"³ Note-se que o mesmo adjetivo qualifica a mulher e o leite, que, desse modo, é personalizado, assim como em outras expressões. Fala-se em "leite cansado", diz-se que

3 É muito interessante constatar que, atualmente, a grande maioria das jovens da ilha de Reunião se recusam a amamentar os filhos por motivos muito parecidos: temem dar à criança um *leite contrariado*, quer dizer, "azedado por causa de um calor ou de uma contrariedade violenta que acaba

ele "vai embora", que "volta", que "sai em peregrinação", que "se irrita quando o envergonham", "se zanga" ou ainda que "ele quer sossego". O leite estaria então sujeito a um "golpe de sangue"?

O leite "contrariado"

O problema, e isso é terrível, é que o leite é o primeiro que paga! Uma mágoa, uma queda ou uma doença, o leite pega tudo, sim, porque o leite vem do sangue, e o sangue é o primeiro que paga quando a gente tem alguma coisa, ora!

Tal como Juliette, Célestine está afirmando um ponto central da antiga fisiologia dos humores do corpo feminino que faz com que o leite provenha do sangue, formulado em termos quase semelhantes nas obras médicas da época:

O leite é como sangue embranquecido, quer dizer, no primeiro grau de elaboração para se converter em sangue perfeito. A análise microscópica e as experiências fisiológicas mostram, com efeito, uma grande analogia de composição entre o sangue e o leite. Pois o leite é um segundo sangue. (Garnier, 1917, p.526)

Aqui se reconhecem as teorias fisiológicas antigas, retomadas com grande constância pelos médicos do fim da Idade Média e da Idade Moderna. De fato, segundo Aristóteles (IV, 8), durante a gravidez, a criança se alimenta do sangue da mãe, que pára de "descer"; depois, no momento do parto, o leite é produzido a partir do sangue menstrual da mulher, mas, nesse caso,

indo 'parar' no leite". Ver Laurence Pourchez, "Les dangers de l'allaitement maternel à l'île de la Réunion, ou quelques bonnes raisons pour ne pas allaiter son enfant", a ser publicado em *Allaitements en marge*, editado por D. Bonnet, M. F. Morei e C. Le Grand-Séville.

o leite é um sangue que sofreu uma cocção perfeita, não um sangue corrompido ... Durante a amamentação não há menstruação, desde que a natureza siga o seu curso normal, e tampouco há concepção: se esta ocorrer, o leite se esgota, pois é da mesma natureza da menstruação. Pois a natureza não pode prodigalizar esforços em duas direções ao mesmo tempo: se se produzir a secreção de um lado, é necessário que ela cesse do outro, a menos que não se trate de um efeito violento e contrário ao normal. (Aristóteles, 1961,p.172)

Assim, em vez de "descer" ou ficar no útero para nutrir o embrião, o sangue menstrual sobe aos seios, onde sofre uma elaboração que o cozinha e embranquece. "A ordem da natureza é que todo sangue de mulher retido destina-se à alimentação da criança e não deve sair senão transformado em leite puro e impuro", escreve Louise Bourgeois, em 1626, para prevenir contra as amas-de-leite, "cujas purgações voltam cedo demais", porque, nesse caso, o leite alimentado por um sangue menos abundante e empobrecido transforma-se num "verdadeiro veneno" (Bourgeois, 1626). Convicção inteiramente compartilhada por esta anciã de Toulousain: "O leite se torna claro, ao passo que quando não há menstruação, os seios ficam inchados de leite, de bom leite, de bom sangue" (Bouyé, 1985). De igual modo, em caso de gravidez, o sangue retido para alimentar o embrião faz falta para fornecer um leite rico. Não só porque, como dizem freqüentemente as mulheres, "a criança suga os pés do irmão", prejudicando o embrião do qual rouba a substância, mas ele próprio se envenena com leite ruim. De modo que elas desmamam os filhos assim que percebem que estão grávidas novamente. A menstruação e a gravidez "contrariam", pois, a direção normal do movimento do sangue daquela que amamenta. Porém, assim como o sangue menstrual deve descer para escoar, ou o da grávida há de alimentar o embrião na matriz, o sangue da lactante, tendo subido aos seios e se transformando em leite, deve poder fluir normalmente. Em outras

palavras, não se deve "contrariar" o curso normal do leite que, do contrário, arrisca espalhar-se em outras partes do corpo. Esses graves distúrbios conhecidos pelo nome de "leite espalhado" ou ainda de "depósitos leitosos" são provocados, segundo Levret, "pela parte gordurosa, rança, do leite desprovido da parte serosa" (Montain, 1808), que se deposita em diferentes regiões do corpo, na cabeça por exemplo, provocando uma "apoplexia leitosa de que as mulheres perecem". Foi o que recebeu Célestine quando teve de conservar um leite que seu filho não mamava: "Eu podia ter morrido por ter tanto leite", diz ela. "Vastos abscessos, reumatismos e ingurgitações crônicas atormentam, por vezes, o resto da vida das mulheres que não amamentaram", lê-se numa tese de medicina de 1829 (Bombail-Pilhes, 1829, p.8). De fato, é preciso evacuar o leite de um modo ou de outro, pelos seios, pelas fezes, pelo suor ou pela urina. A esse propósito, L. Joubert, o célebre médico de Montpellier do século XVI, dá razão às mulheres de sua cidade que dizem que as paridas "urinam leite". Ele mesmo o observou muitas vezes, seja entre as que são medicadas para estancar o leite, seja entre as que não amamentam (Joubert, 1578, p.523-8). Não obstante, por volta de meados do século XIX, duvida-se da realidade dessa doença; assim, em 1865, o *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* [*Dicionário enciclopédico das ciências médicas*] de Dechambre relata:

Os estragos atribuídos ao "leite espalhado", considerado a causa da maior parte das moléstias que conseqüentemente podem se desenvolver, são puramente imaginários e esse erro, que se tornou popular, é de tal modo contradito pela observação que chega a surpreender que os médicos tenham sido os seus mais ativos propagandistas em uma época ainda pouco distante. (Jacquemier, 1865)

Se isso deixa de ser mencionado nos tratados médicos posteriores, o lugar lógico que ocupa em uma representação coerente da circulação dos fluxos femininos continua presente até

bem mais tarde. Assim, uma jovem parida teria morrido disso, nos anos 1920, em Narbonne:

O leite se misturou com o sangue, coisa que antigamente acontecia com muita frequência, ao passo que agora não, por causa dos antibióticos; e então o leite subiu à garganta. Chegaram a operá-la, mas ela morreu.

"O sangue no leite"

O leite "contrariado" não provém unicamente do desvio do curso do leite ou do sangue no corpo da mulher; em caso de comoção, ele resulta de uma "perturbação" no sangue. Isso pode acontecer a qualquer momento, mas as mulheres ficam particularmente vulneráveis no período da menstruação. Elas temem *s'estrementir* (perturbar-se) ou *sanglasar* (ficar com o sangue gelado), segundo os termos da língua empregados na região, por pegar friagem, ao pisar na água ou no orvalho gelados. Do mesmo modo, basta uma emoção para que o sangue se turve - de raiva ou contrariedade - ou se congele de medo. Nesses casos, ele se "perturba", "coalha-se" e, exatamente como o leite, fica "retido" - trata-se então de uma amenorréia - ou, pelo contrário, "vira água" na forma de hemorragias abundantes. Pode-se verificar a adoção comum dessas representações nos textos dos processos por aborto na região de Toulouse na metade do século XIX. As mulheres se defendem da acusação afirmando que não estavam grávidas e que, se as pessoas notaram a cessação de sua menstruação, foi por causa de uma "perturbação" ligada a uma forte emoção ou ao contato com a água fria durante a faxina. Suas explicações parecem perfeitamente plausíveis a todos, juizes e médicos. Estes reconhecem de pronto a etiologia clássica da amenorréia tal como a apresentam, desde o fim da Idade Média, numerosos tratados das enfermidades das mu-

Iheres. Assim, Liébault, no século XVII, refere-se a Hipócrates para explicar a supressão da menstruação por uma intemperança excessivamente grande do útero:

As dores, as noites em claro, os aborrecimentos, o medo, as paixões da alma, pelas quais é freqüente as viúvas deixarem de purgar. As moléstias agudas que aquecem o corpo e, impedindo que a mulher se alimente, também impedem que se engendre a matéria geradora do sangue: as coisas como que congelam o sangue ao redor das veias do útero: como o contato dos pés com a água fria, muito comum entre as lavadeiras: principalmente se elas entrarem na água quando o mês deve sair. (Liébaut, 1649)

O *Traiu des maladies des femmes* [Tratado das enfermidades das mulheres] de Astruc (1785), médico de Montpellier, é particularmente representativo do pensamento médico da segunda metade do século XVIII. Apresenta um "catálogo cronológico dos médicos que escreveram sobre essas moléstias" (conforme o título que ele anuncia) com um procedimento de exegeta e de crítico particularmente brilhante.

A súbita supressão das regras na época em que elas devem ocorrer vem da constrição convulsiva do útero: isso acontece com as mulheres que, no tempo da menstruação, se expõem ao frio, ao vento, à chuva; com as que enfiam as pernas na água fria, pisam descalças na calçada ou no ladrilho; com as que são tomadas de medo, de susto, de alegria excessiva, com as que se entregam a um arroubo de cólera ou a uma mágoa violenta. Essas diferentes causas provocam efeitos tanto maiores quanto mais vivas são as paixões da alma ou quando estas afetam pessoas menos acostumadas ou naturalmente mais sensíveis.

São poucas as alterações que se encontram numa edição de 1812 do *Traité des maladies des femmes* do Dr. J. Capuron. Conquanto haja uma quase identidade entre o saber médico e a sabedoria popular quanto à etiologia da amenorréia, é notável

o esforço de racionalização do pensamento médico no tocante ao processo desencadeado: a "constricção convulsiva do útero" (Capuron, 1812, p.105). Nunca se menciona esse órgão no discurso popular sobre a amenorréia, que está essencialmente ligada a uma modificação da composição do sangue e a sua maior ou menor liquidez.

Hoje, tanto em Pays de Sault quanto na região de Toulouse, as idosas evocam mulheres que, "perturbadas", uma por uma forte emoção, outra pelo orvalho fresco nos pés, e uma terceira pelo gélido contato com a mãe morta, tiveram, as duas primeiras, uma hemorragia mortal; a última, uma grave amenorréia. A essa etiologia comum correspondem curas parecidas. Não surpreende que os procedimentos abortivos, tal como nos revelam os processos de aborto da metade do século XIX, sejam exatamente os recomendados pelos médicos para curar a amenorréia nos diversos *Tratados* que acabamos de mencionar. Ao perceber que o fluxo menstrual cessou, as mulheres começam por esquentar os pés e banhar-se em água muito quente para que o calor faça sair o "sangue retido", e ingerem ervas emenagogas supostamente capazes de liquiefazer o sangue (particularmente tisanas de artemísia, planta colhida por elas mesmas, mas também a arruda e a sabina compradas ao boticário). Se isso não dá resultado, elas colocam sanguessugas sobre o próprio sexo ou nas coxas, para atrair o sangue para baixo, visto que na época as sanguessugas eram empregadas usualmente quando se precisava de uma sangria. Só quando todos esses meios tradicionais fracassam é que recorrem a um terceiro expediente e aos instrumentos mecânicos (cf. Fine, 1986).

Existe, pois, um saber comum sobre a regulação dos humores femininos - o sangue e o leite -, saber esse dominado pela idéia de uma grande sensibilidade do sangue da mulher ao calor e ao frio, susceptível também às intemperanças exteriores e às emoções da alma. Daí a importância de poupar as menstruadas, assim como as que estão amamentando, a fim de evi-

tar que seu sangue "se perturbe". Porque o sangue ruim pode matar aquelas e envenenar o leite destas.

O leite quente

Se se der crédito a Thérèse, seu irmão morreu devido a uma mamada dada por sua mãe que acabava de chegar suando da roça:

Isso é possível porque também acontece com as vacas. Quando as faziam trabalhar e elas estavam amamentando os bezerros, não as deixavam dar de mamar imediatamente, primeiro as descansavam um pouco, dando-lhes de comer, de beber e tudo, só depois é que as deixavam alimentar os bezerros, do contrário alguns podiam até morrer. Minha mãe sempre achou que o bebê morreu por isso. Por causa do leite quente.

Os médicos do começo do século XIX proíbem o trabalho no campo à lactante, pois "ela retorna banhada de suor, apresenta seios fumegantes e dá de mamar um leite aquecido, azedo, viciado, que traz em si os germes de todas as doenças" (Salmade, ano IX).

Tanto nas mulheres quanto nos animais, o leite aparece, pois, como um humor frágil, "elaborado" a partir do sangue em determinadas condições de calor, já que se fala em cocção, mas que se estraga se for excessivamente aquecido. De modo que convém evitar uma brusca elevação da temperatura do sangue. Afinal, é exatamente o efeito dos "golpes" de sangue que provoca a maior parte das situações anteriormente evocadas: além do cansaço físico depois de um esforço, o sangue se aquece em consequência de uma forte emoção, particularmente da raiva. Joubert analisa tais consequências sobre a lactação:

A cólera e outras grandes paixões do espírito aquecem os humores, freqüentemente provocam o mênstruo antes do seu termo

e, em consequência, retiram a matéria do leite. Outras vezes, sem a provocação do mênstruo, o leite desaparece unicamente devido à ebulição causada pela cólera, que faz com que se o perca súbita e bruscamente. Pois o sangue, que queria ser atraído pelas mamas, retira-se a outra parte e, uma vez desviado, não retorna tão facilmente. Assim, o leite aquecido pela cólera se perde. (Joubert, 1578)

O sangue também se aquece no fogo das paixões eróticas. E, desde Galeno, os médicos repetem que os prazeres conjugais devem ser moderados ou até banidos, pois "a cópula torna o leite seroso, insípido e amarelado, ou seja, imperfeitamente elaborado", como se lê na obra de Garnier publicada em 1917. Sabe-se da rigorosa vigilância imposta às lactantes, *in loco*, chegando-se a separá-las dos maridos. Joubert preconiza a moderação, mais que a abstinência total, porque

é muito melhor para a lactante contar com a companhia do marido, sábia e moderadamente, do que ficar ardendo de amor. O grande desejo não satisfeito é o principal elemento perturbador do leite, tanto que se vêem lactantes apaixonadíssimas procurarem os homens feito cadelas no cio ... o leite aquecido de uma mulher arrebatada de amor é pior e muito mais nocivo que o de uma grávida.

Portanto, arder de desejo provoca nas lactantes, tal como nas fêmeas no cio, um leite quente, viciado. Mulheres e médicos estão totalmente convencidos disso e tomam as necessárias precauções quando os filhos são alimentados com leite de vaca, pois, segundo Marfan, "o leite fornecido por animais em período de cio ou afetadas de ninfomania é tóxico" (Marfan, 1902, p.93). As mulheres também preferem escolher uma vaca da idade de seu filho para que o leite esteja mais adaptado e sobretudo para melhor vigiar o animal nutridor. Explica Jeanne:

Quando era para um bebê, a gente sempre mandava ver se a vaca não estava em "fúria", se a vaca não era para o touro, pois

nesse caso o leite se estragava. Porque o sangue fica em revolução. Bem que dizem que, quando a gente menstrua, a temperatura aumenta.

O termo "fúria" designa tanto a mulher encolerizada quanto a fêmea no cio, dois estados que se caracterizam pela mesma revolução no sangue. De modo significativo, nossa interlocutora os aproxima do que se verifica no corpo feminino durante a menstruação. Estabelece-se assim uma equivalência entre a mulher "quente" - no duplo sentido da palavra - e a menstruada. Tal equivalência é enunciada de modo bastante explícito por Louise Bourgeois, no século XVII, que recomenda não escolher ama-de-leite "de humor apaixonado", pois suas purgações voltam mais cedo em virtude "do imoderado calor existente em seu sangue". Essa equivalência é perfeitamente encarnada pela mulher ruiva, toda feita de sangue, famosa pelo ardor sexual, como demonstrou Y. Verdier (1979). Essa mulher de sangue quente e transpiração abundante só pode ter um leite excessivamente cáldo. Daí sua antiqüíssima reputação de lactante execrável, reiterada com uma constância notável pelos médicos dos séculos XVI ao XX: "Sua transpiração tem um cheiro forte e seu leite é muito seroso, ainda que abundante" (Bombail-Pilhes, 1829, p.22). Embora Marfan, mais racionalista, não dê muita importância à cor dos cabelos da ama-de-leite, não deixa de acrescentar que "só se deve aceitar as ruivas depois de constatar que sua transpiração não exala um odor forte". Tradicionalmente, preferem-se as morenas às loiras, pois a cor dos cabelos, opondo-se mais nitidamente à do sangue, empresta-lhe uma natureza mais fria. Joubert ressalta, ademais, que o leite quente é "avermelhado, claro e seroso, ao passo que o leite branco e denso significa que nele o calor é muito menor". Em vários aspectos, sua cor lembra o colostro, denominado *rousol* (arruivado) na língua da Occitânia, esse primeiro leite ainda muito próximo do sangue menstrual do qual provém, cujo va-

lor purgativo todos reconhecem: para uns, bom para limpar as impurezas do recém-nascido; para outros, pelo contrário, ruim porque "esse leite chocado" arrisca "inflamá-lo". Além disso, os médicos da segunda metade do século XIX crêem detectar no microscópio vestígios de colostro no leite ruim das menstruadas ou grávidas.

De modo que, pela cor, a consistência, a temperatura, o leite ruim se acerca do sangue ruim das mulheres, do sangue menstrual e, tal como ele, é um verdadeiro veneno de efeitos deletérios e nocivos. Tratar-se-ia de um leite que um calor excessivo faria recuar para mais perto do sangue menstrual que lhe dá origem. E se, como se viu, este último é associado ao desejo sexual da mulher e se o coito provoca o retorno da menstruação, como pensavam os médicos da Antigüidade, o "leite contrariado" também assinalaria as conseqüências nefastas da conjunção de dois estados femininos que devem permanecer separados: o de esposa, sujeito e objeto do desejo sexual do marido, e o de mãe/grávida ou lactante. Não se diz que uma lactante grávida "abusa" do filho ou ainda "engana-o", fazendo dele um rival do marido? Não é também essa necessária disjunção que, em outras culturas, se exprime nos tabus sexuais que pesam sobre a mulher que amamenta?

As toxinas do leite

A partir da década de 1890, as descobertas científicas da era pasteuriana contribuem com novos conhecimentos e levam a uma reelaboração do saber antigo. As enciclopédias, os tratados, as teses apresentam, de modo comparável, os métodos e os benefícios da esterilização do leite animal e explicam as modalidades de utilização dos leites concentrados e desidratados. Mas, no começo, a dificuldade da utilização do aleitamento artificial, seu custo, o aumento da mortalidade a ele associado,

enfim, poderosas razões ideológicas levam o corpo médico a continuar preconizando a amamentação materna. E o fazem de modo bastante sectário numa série de livros endereçados aos médicos e ao grande público. Nós já citamos alguns títulos. Afirmam quase unanimemente que agalactia ou a hipoagalactia são estatisticamente pouco freqüentes, mas sua posição é mais variada no tocante à delicada questão da qualidade do leite em caso de gravidez, menstruação, relações sexuais ou emoções morais. Não quanto à realidade da deterioração do leite, que não é de modo algum contestada, mas no que se refere à natureza da alteração e à oportunidade de contra-indicar a amamentação. A partir da segunda metade do século XIX, procedeu-se a análises químicas de leites extraídos de mulheres grávidas, menstruadas ou que sofreram um acesso de cólera ou um grande desgosto. Conquanto a experiência não seja fácil, Venoy e Becquerel publicam em 1853 uma importante dissertação, *Le lait defemme dans l'état de santé et de maladie [O leite de mulher em estado de saúde e de doença]*, muito citada dali por diante. Comparando o leite da lactante grávida ao normal, eles o acham mais concentrado, mais rico em açúcar e gordura e mais pobre em substâncias protéicas; o das grávidas seria mais abundante em caseína, gordura e sais, com uma diminuição dos açúcares. As análises microscópicas e químicas se sucedem, mas se contradizem de tal modo que os autores são obrigados a retornar a suas próprias observações clínicas e às dos predecessores para confirmar ou invalidar sua convicção íntima. No limiar do século XX, Marfan aparece com uma nova hipótese: "É possível que o leite do período menstrual contenha substâncias da ordem das toxinas cuja presença a química não consegue detectar" (1902, p.326-8). Essa idéia terá muito sucesso, tanto no mundo médico quanto de público, até o fim da Segunda Guerra Mundial. "Muitos médicos e parteiros mandam cessar a amamentação quando a temperatura da mãe ultrapassa os 37,5°C, receando que as toxinas passem para o leite. E uma

noção muito disseminada no público", lamenta um médico partidário do aleitamento materno (Aboulenc, 1945, p.40). Além disso, o autor conclui sua tese com a constatação de que é preciso educar as mães, mas que é ainda mais urgente educar os meios médicos para lutar contra os preconceitos e os erros que obstam a amamentação.

Em suma, nada há de surpreendente no fato de que os médicos de Pays de Sault - como os de qualquer outra região da França entre as duas guerras - estivessem convencidos de que certos estados ressentidos pela mulher lhe transformam o leite num veneno mortal. É o que lhes disse a mãe e a esposa, é o que eles aprenderam na faculdade de Medicina com os mais eminentes professores, é o que lêem nas publicações periódicas e nas enciclopédias médicas. Sua opinião não pode se sentir confirmada com o inegável progresso do saber científico médico em outras áreas, particularmente na do aleitamento artificial. Se, para a geração anterior, a presença de um leite ruim não bastava para levar ao abandono da amamentação materna por falta de alternativa, na década de 1930 a utilização cada vez mais fácil e simples do leite animal pasteurizado ou de leites artificiais - reconhecida a sua inocuidade - impele os médicos a já não correrem o risco de deixar que a criança se envenene. Em caso de diarreias, vômitos ou emagrecimento suspeito, eles mandam fazer análises químicas do leite, e, se se constatar que este é por demais "aguado" ou, pelo contrário, "excessivamente rico em gordura", decretam que "não presta" e, para maior segurança, interrompem a amamentação. Assim fazendo, os médicos também satisfazem um desejo profundo de sua nova clientela feminina, atraída pelas facilidades e pela liberdade que dá a alimentação na mamadeira, garantida pela publicidade das empresas industriais que, ostentando fotografias de bebês bochechudos criados com leite animal, atestam o valor de produtos divulgados em massa, inclusive nas categorias sociais mais elevadas. Graças à cautela de seus médicos, as jovens mães des-

sa região montanhosa abandonam despreocupadamente a amamentação natural, praticada desde sempre e inclusive pelas mães da geração anterior, em nome de argumentos que, perfeitamente inscritos na lógica do sistema antigo de representações dos humores femininos, são compreendidos e admitidos tanto por elas quanto por suas próprias mães.

Referências bibliográficas

- ABOULENC, A. *Enquête sur l'allaitement maternel dans la région parisienne et sur les motifs de son abandon*. Paris, 1945. (Tese de Medicina).
- ARISTOTE. *De la génération des animaux*. Paris: P. Louis, Les Belles Lettres, 1961.
- ASTRUC, J. *Traité des maladies des femmes. Avec un catalogue chronologique des médecins qui ont écrit sur ces maladies*. 2.ed. Paris, 1785. 6v. in 8^a, Livre 1: *Des règles, traitement de la suppression des règles*. p.201-28.
- BOMBAIL-PILHES. *De l'allaitement et de ses diverses modes*. Paris, 1829. (Tese de Medicina, n.53).
- BOURGEOIS, L. *Observations diverses sur la stérilité, perte de fruit, fécondité et accouchements et maladies des femmes et enfants nouveau-nés, amplement traités et heureusement pratiques par L. Bourgeois dite Boursier, sage-femme de la reine*. Paris: Melchior, 1626.
- BOUYÉ, H. *Mères et nourrissons dans le Toulousain au début du siècle*. Toulouse-Le-Mirail, 1985. (Mestrado de História).
- CAPURON, J. De l'aménorrhée ou suppression des menstrues. In: _____. *Traité des maladies des femmes depuis la puberté jusqu'à l'âge critique inclusivement*. Paris, 1812.
- CAUHET, R. *L'allaitement maternel à la campagne*. Paris, 1936. (Tese de Medicina).
- FINE, A. Savoirs sur le corps et procédés abortifs au XIX^e siècle. *Communications*, n.44, p. 107-36, 1986.
- _____. Le nourrisson à la croisée des avoires. *Annales de démographie historique*, p.203-14, 1994. (Versão menos desenvolvida em *Autrement*, n.143, p. 157-70, mars 1994).
- GARNIER. *Le mariage, dans ses devoirs, ses rapports et ses effets conjugaux du point de vue legal, hygiénique, physiologique et moral*. Paris: Librairie Garnier-Frères, 1917.

- ICARD, S. *L'alimentation des nouveaux-nés*. Hygiène de l'alimentation artificielle. Paris: Félix Alcan, 1894.
- JACQUEMIER. Allaitement. In: DECHAMBRE. *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*. Paris, 1865. p.249-86.
- JOUBERT, L. *Erreurs populaires au fait de la médecine et régime de santé*, corrigés par Laurent Joubert, conseiller et médecin ordinaire du Roy en Avignon, par Guillaume Bertrand, 1578.
- LIÉBAUT. Du flux menstruel. In: _____. *Trois livres des maladies et infirmités des femmes*. Rouen, 1649. cap.XXX.
- MARFAN, A. B. *Traité de l'allaitement et de l'alimentation des enfants du premier âge*. Paris: Steinheil, 1902. (1.ed.: 1898).
- MONTAIN, G. A. *Du lait considéré comme cause des maladies des femmes en couches*. Paris, 1808.
- MOREL, M. F. Théories et pratiques de l'allaitement en France au XVIII^e siècle. *Annales de démographie historique*, p. 393-426, 1976.
- SALMADE. *Le livre des mères et des nourrices*. Paris, ano IX.
- SOUS, V. *De l'influence immédiate des émotions morales de la nourrice sur la santé des enfants à la mamelle*. Paris, 1859. (Tese de Medicina).
- VERDIER, Y. *Façons de dire, façons de Zaire*. Paris: Gallimard, 1979.
- WALLE, E. An de; WALLE, F. An de. Allaitement, sterilité et contraceptiva: les opinions jusqu'au XIX^e siècle. *Population*, n.4-5, p.685-701, 1972.

5

Eugenia e universalismo imperial (O controle dos casamentos e da natalidade no pensamento político de Tommaso Campanella)

Jean-Louis Fournel

Em 1637, catorze anos depois da primeira edição alemã de 1623, o dominicano calabrês Tommaso Campanella (1568-1639) publica em Paris, onde se encontra exilado desde o outono de 1634, a sua *Philosophia realis*. Tal como em 1623, essa reedição compreende, anexo ao seu grande tratado de "política, o texto em latim de *Cidade do sol* (ou *Civita solis* - cujo original em italiano, escrito em 1602, só será editado em 1904 com o título *Città del sole*), tendo por subtítulo a menção "diálogo poético". Mas sobretudo a edição parisiense de 1637 publica pela primeira vez uma série de *quaestiones* sobre a melhor forma de república que constituem, ao mesmo tempo, premissas teóricas e comentários sobre o "diálogo poético" (sendo muito provável que algumas tenham sido redigidas antes de *Cidade do sol*, outras,

1 Departamento de Estudos Italianos da Universidade de Paris 8 - Vincennes/Saint-Denis; Centro de Pesquisa sobre o Pensamento Político Italiano (Escola Normal Superior de Letras e Ciências Humanas). Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo.

depois). Entre essas "questões", a quarta - *quaestio quarta* - demora-se na prolongada justificação da proposição mais provocante de *Cidade do sol*: a comunidade das mulheres (classicamente associada à comunidade dos bens).²

Esses dados bibliográficos sublinham duas considerações essenciais:

- a) Tommaso Campanella tem consciência da dificuldade de fazer com que se admita a retomada da integridade da antiga proposição platônica exposta em *A República* (comunidade das mulheres e dos bens), mas continua firmemente empenhado, mais de trinta anos depois da redação de *Cidade do sol*, em lhe defender a legitimidade política, ética e mesmo teológica;
- b) há, nesse ponto, uma continuidade nos escritos de Campanella, sejam os tratados médicos (*Epílogo Magno* ou *Medicinalia*), sejam os escritos teológicos ou políticos (principalmente as três *Monarquias* - "Monarquia da Espanha", "Monarquia do Messias" e "Monarquia da França"), sejam as cartas ou os poemas.³

A proposição emitida em *Cidade do sol* não releva, portanto, de uma digressão, uma aberração, uma extravagância ou uma retomada fácil ou divertida da referência platônica - homenagem ou plágio - que se possa encerrar no registro específico da argumentação *utópica*. Longe de toda "progressão" - ou "regressão" - tranqüilizadora da Utopia à História ou à Filosofia (desmentida pela cronologia dos textos), a questão da "comunidade das mulheres" marca e qualifica - como um revelador

2 Referências à *Città del sole* e à *quaestio quarta* segundo a edição feita por Germana Ernst (Campanella, 1996a). Sobre a questão do lugar das mulheres no pensamento campanelliano, dispomos de observações em Bock (1974, p.133ss.) e em Bolzoni (1989, p.193-216).

3 Recorreremos às seguintes edições modernas: *Monarchia di Spagna* (1996b) e *Monarchia di Francia* (1996c); *Monarchia del messia* (1995); *Epílogo Magno* (1939); *Le Poesie* (1998), assim como à antologia de textos campanellianos publicados com o título *Opere* (1999).

químico - um dispositivo teórico completo, que convém examinar em seu conjunto.

Trata-se, pois, de mostrar sucessivamente:

- em primeiro lugar, como e por que, em *Cidade do sol*, se desenvolve uma releitura do lugar-comum platônico, no qual se postulam ao mesmo tempo uma aparente negação parcial do corpo sexuado - pela destruição da estrutura familiar - e, definitivamente, uma redução muito mais radical da sexualidade à reprodução (não sem implicações eugênicas, cuja natureza específica se deve esclarecer, e não sem conseqüências sobre o *status* social da mulher). Os correlatos dessa dupla negação são a combinação paradoxal de uma homogeneidade funcional muito relativa dos corpos masculino e feminino com a permanência de uma hierarquização sexuada (notadamente diante do "cansaço" físico, mas sobretudo diante do "governo" do ato sexual);
- a seguir, num segundo momento, como nas proposições de tradução "histórica" dessa concepção se delineia certo retorno de uma sexualidade "familiar" que implica, segundo Campanella, um controle rigoroso dos casamentos. Dessa vez, o corpo feminino é o instrumento funcional mas indispensável da realização, como o célebre versículo evangélico sobre a unidade do rebanho com um só pastor (João 16, 10). É o governo da vida pelo Estado que aqui se faz presente (não sem relação com o que Michel Foucault teoriza com o nome de biopoder).

Cidade do sol é, como destacado acima, o texto mais conhecido de Campanella, o único, ademais, que teve uma difusão importante desde a primeira edição até hoje. Sublinhou-se mais de uma vez o rigor com que o discurso campanelliano, logo qualificado de "totalitário", organizava a vida privada dos solenses⁴ em benefício unicamente da cidade, os indivíduos não existindo senão para a coletividade. Nessa perspectiva, muito

4 Solenses: habitantes da utópica Cidade do Sol. (N.T.)

se insistiu na comunidade dos bens e das mulheres, preconizada pelo dominicano, e na limitação e na organização racional da sexualidade. De fato, esta é dirigida por um conjunto de diretivas emanadas dos diversos "padres-oficiais" da república representantes dessa autoridade: em ordem decrescente, as diretivas passam do "Sol" - também chamado "o Metafísico", o chefe supremo da cidade -, ao "Amor" - um dos três "príncipes", encarregado de tudo que concerne ao governo do corpo (da geração à alimentação, passando pela educação das crianças, a medicina, a agricultura, o vestuário) - até os oficiais subalternos - "mestres" e "mestras". Assim, designam-se antecipadamente, conforme as especificidades físicas de cada um e de cada uma, os homens e mulheres que deveriam "se acasalar" de três em três dias, após um rito propiciatório rigorosamente determinado, cujo único objetivo seria a procriação de belas crianças para a cidade.

As principais vantagens que o autor atribui, explicitamente, a tal gestão dos corpos são: o fim de todo desperdício de uma "semente" cuja quantidade é finita (daí a severa condenação da homossexualidade, da prostituição e dos prazeres solitários); a supressão das paixões (a concupiscência - como o amor desregrado por um único ser -, o ciúme, a frustração) e dos crimes (o homicídio, o estupro, o incesto) ligados à aspiração à posse individual de um corpo; a garantia da perenidade da cidade na estabilidade e na igualdade, ou seja, na identidade de seus componentes. Com efeito, todos têm os mesmos direitos e são idênticas as condições ou circunstâncias de sua concepção e, depois, de sua educação: de um lado, a sábia composição fisiológica dos temperamentos opostos favorece a semelhança dos "efeitos" da relação sexual; de outro, as crianças são rapidamente tiradas das mães para juntas serem educadas.

Se o ponto de partida do raciocínio de Campanella (a necessidade de instaurar a comunidade dos bens) é o mesmo da *Utopia* de Thomas Morus, diferente é a condição de sua realiza-

ção. Como a quase totalidade dos utopistas do Renascimento, de Morus a Bacon (contrariamente ao Platão de *A República*, mas de acordo com o Platão das Leis), Morus situa a família no centro da organização da sociedade. Em razão disso, as práticas eugênicas, nesses textos utópicos do Renascimento, são muito menos radicais, senão ausentes, e dependem mais ou menos (por exemplo, na *Cidade Feliz* de Francesco Patrizi) dos manuais tradicionais de conselhos médicos aos futuros casais, cujo objetivo geralmente era favorecer a procriação de pequenos "machos" (objeto sempre ausente em Campanella).

A comunidade das mulheres e o discurso sobre a "melhoria da raça" (a exemplo, *topos* antigo, retomado em *Cidade do sol*, do que fazem os homens com seus cavalos) são, portanto, a marca, apesar - e por causa - da referência platônica, de uma verdadeira *provocação* de Campanella, tanto mais significativa quanto ele a assume e continua defendendo-a quase quarenta anos depois.

Contudo, a expressão "comunidade das mulheres" não está isenta de ambigüidade. Trata-se de uma expressão ao mesmo tempo lingüisticamente enganosa e significativa em sua própria imprecisão semântica. De fato, o processo de nomeação não põe em evidência senão o corpo feminino e estabelece, na expressão, um paralelo edificante entre "os bens" e "as mulheres"... Mas, por outro lado, ele acrescenta que não há somente "comunidade das mulheres", mas comunidade dos corpos das mulheres e dos homens, para o bem da cidade.

Outras ambigüidades nascem à medida que Campanella se afasta em vários pontos da letra e da lógica de *A República*: em primeiro lugar, o texto não é marcado por um elitismo que reserva unicamente à casta superior os benefícios da igualdade absoluta e das "comunidades"; depois, as tendências eugênicas não chegam à exposição ou ao infanticídio; por fim, na sucessão argumentativa, a comunidade das mulheres nasce, em Platão, da constatação da potencial igualdade funcional dos dois

sexos e desemboca na comunidade dos bens (ao passo que, em Campanella, a última é que é o ponto de partida do raciocínio).

Em compensação, a igualdade funcional dos homens e das mulheres tem um papel comparável em Platão e em Campanella... mas continua tão ambígua em um como no outro. Na cidade do sol, postula-se a igualdade relativa de funções, as artes especulativas são acessíveis a todos, e o aceso igual às artes mecânicas é limitado unicamente pela fraqueza física: os corpos dos homens e das mulheres só se submetem a exercícios e atividades diferentes na medida em que as mulheres se cansam mais depressa. Ademais, o corpo das mulheres deve suportar múltiplas atividades, pois o ócio feminino é, para a comunidade, um fator de desperdício de energias e de corrupção da geração: reserva-se uma dieta profilática para o corpo da mulher como condição primeira da procriação (inclusive *após* o parto). Portanto, essa dieta é levada em conta *antes* mesmo que os padres-oficiais analisem as condições "externas" necessárias ao acasalamento.

Embora Campanella postule uma *indiferenciação social dos sexos* (as mulheres também são soldadas e, aparentemente, podem participar dos conselhos gerais da população; na geração, os homens sujeitam-se tanto quanto elas às diretivas dos padres-oficiais), ele retorna, assim, constantemente à uma *pronunciada sexualização das práticas sociais*: além de excluídas dos altos cargos do governo, as mulheres não se misturam aos homens durante as refeições nem durante o sono, tarefas diferentes lhes são confiadas na economia e na defesa... Um índice da permanência desse alicerce ideológico encontra-se na regulamentação de certas exceções que persistem nessa vida sexual totalmente voltada para a procriação: para os que são "demasiado atormentados por Vênus" e não estão em idade de procriar, o Estado permite e organiza o casamento com mulheres estérteis, infecundas ou (figura ainda mais desconcertante...) "de pouco valor". Ainda que se trate de exceções, aqui o corpo das

mulheres é claramente objetivado como corpo encarregado da moderação das paixões masculinas.

Os fundamentos médicos das idéias expressas no diálogo revelam a evolução da reflexão ginecológica a partir da metade do século XVI e, mais genericamente, da concepção da grande "fábrica do mundo" nascida dos debates entre os filósofos aristotélicos e seus críticos (entre os quais Campanella e seu mestre Telesio). Mesmo que os progressos decisivos no domínio da embriologia não se verifiquem antes de 1650, mesmo que pouca coisa tenha mudado no pensamento médico ginecológico desde o século XIII, o fato é que os tratados a ele dedicados se multiplicam a partir de 1550, inclusive em língua vulgar. De um lado, esses tratados enfatizam cada vez mais a complementaridade anatômica "necessária" e finalista dos corpos feminino e masculino, imagem da perfeição harmoniosa da natureza, conferindo, sob a influência do pensamento galenista, um papel funcional e ativo às mulheres na procriação (graças à semente feminina). De outro, reservam um lugar importante às circunstâncias do ato sexual, às determinações e aos condicionamentos exteriores, enumeráveis e, portanto, controláveis.

Mas os fundamentos éticos da posição de Campanella é que são determinantes para compreender os motivos de suas teses. Eles se apóiam em uma convicção na qual se combinam a leitura de Platão e a formação católica do autor (principalmente a tradição monástica, com a desconfiança em relação às mulheres e o enaltecimento da renúncia aos bens materiais deste mundo vil): é o "amor-próprio" que torna impossível a necessária unidade do corpo político. Por essa razão, a comunidade dos bens se configura numa *conditio sine qua non* da igualdade e da justiça social (com a supressão da pobreza e da riqueza que estão na origem da maior parte dos crimes e pecados). Ora, os solenses "dizem que toda propriedade vem do costume de se ter uma casa privada, filhos e uma mulher própria": é justamente a existência do núcleo familiar que constitui a origem

do "amor-próprio": uma vez suprimida a família e a filiação exclusiva, os bens podem vir a ser comuns. A única família é a república, na qual a sujeição dos homens e das mulheres é idêntica nos diferentes escalões de funcionários, todos considerados "pais" ou "irmãos mais velhos" (já que -e, evidentemente, não se trata de um simples detalhe - somente os homens têm acesso ao "governo").

Por um lado, produz-se a *socialização* dos corpos - feminino e masculino - como crisol da unidade da república na igualdade, numa possível "metonímia" da freqüente metáfora do "corpo social" -, o que simultaneamente relega as diferenças sexuais ao segundo plano. Mas, por outro lado, o paradoxo do raciocínio está no fato de que o lugar atribuído à geração tende a reduzir a mulher à função reprodutora (ou à sua capacidade "terapêutica" no governo das paixões excessivas do corpo masculino), faz do corpo feminino o principal instrumento da unidade harmoniosa e leva o discurso na direção do mito da raíther-útero, desenvolvido a partir da metade do século XVI.

Nos outros textos "políticos" de Campanella, várias centenas de páginas escritas em mais de trinta anos, a questão do corpo da mulher, conquanto não se apresente na forma da provocação neoplatônica, pontua constantemente o discurso do autor. Desde *Monarquia da Espanha* (1598, portanto anterior a *Cidade do sol*) até o conjunto de textos reunidos intitulado *Monarquia da França* (1634-1636), passando por *Aforismos políticos* (1601) ou *Monarquia do Messias* (1606), a mesma convicção retorna incessantemente: o corpo político deve se unir como uma *comunidade*, um organismo vital no qual cada parte tenha a sua função, sendo todas elas naturalmente complementares. Nesse quadro, a única forma de organização é a "imperial". Uma monarquia única (papel durante muito tempo confiado por Deus, segundo Campanella, à Espanha e, depois, a partir dos anos 30, à França) tem a vocação de dominar o mundo sob a égide do papa, o soberano espiritual.

É aqui que, uma vez mais, o corpo da mulher, reduzido à função reprodutora, se torna o elemento central do dispositivo "imperial" pelo subterfúgio do retorno daquilo que *Cidade do sol* excluía: a organização dos matrimônios e dos lares. Com efeito, deve-se assegurar a coesão da população mediante o controle racional dos casamentos. A política matrimonial converte-se na tradução histórica da comunidade das mulheres e da organização diretiva da procriação em *Cidade do sol*. O soberano, declara Campanella em alguns textos, deveria temperar as especificidades fisiológicas e psicológicas dos povos, favorecendo as uniões entre homens e mulheres oriundos das diferentes nações de seu império.

A vantagem seria tripla: primeiro, atenuar-se-iam as dissenções entre os diversos componentes territoriais do império; segundo, as crianças nascidas de tais uniões seriam ligadas ao império, não a um povo particular; enfim - e sobretudo -, num retorno da lógica eugênica, remediar-se-iam os defeitos físicos de cada nação (assim, a "esterilidade" das mulheres meridionais - excessivamente sujeitas ao calor - leva Campanella a preconizar uniões entre homens espanhóis e mulheres do norte, mais "fecundas").

No último argumento, transparece claramente a ligação entre essa teorização de uma espécie de "mestiçagem" política universal e o discurso da *Cidade do sol*. Também o encontramos na regulamentação dos "casos particulares", não sem alguma proposição para os mais "inquietantes". De modo que convém instituir seminários de mulheres e de jovens pobres, cujos corpos ficariam à disposição do soberano para tornar sua política ainda mais racional (umas tornando-se "reprodutoras"; os outros, "janízaros"). Assim, em outras partes, avança uma espécie de legalização do rapto das mulheres infiéis ou inimigas, destinadas a ser entregues em matrimônio aos bons cristãos a fim de favorecer, ao mesmo tempo, o crescimento da população, a disseminação da religião católica e a futura anexação de

seu território de origem ao império. Como em *Cidade do sol*, a lógica do ponto de vista é, no essencial, rigorosamente masculina, sendo o corpo feminino antes de tudo o instrumento de uma política de Estado.

Foi porque o Grande Turco e o imperador da Espanha não souberam regulamentar a questão do crescimento harmonioso da população que seus respectivos impérios conheceram a ruína. Muito mais que o dinheiro, são os homens e as mulheres que se devem entesourar: uma verdadeira política *natalista*, de uma modernidade inegável (mesmo que fundada em premissas médicas, astrológicas e filosóficas que, em sua maior parte, nada têm de moderno), torna-se, desse modo, a pedra de toque do bom governo imperial. Tal como o desperdício de sêmen nos textos médicos, os inimigos absolutos de semelhante política natalista são a esterilidade, o celibato, a taxa insuficiente de fecundidade, além de tudo quanto faz decrescer a população: eis por que Campanella é um dos críticos mais veementes dos massacres perpetrados pelos espanhóis no Novo Mundo ou dos tributos muito pesados e do mau governo dos súditos (pois, desse modo, estes são estimulados a não gerar filhos destinados a ser "escravos") e eis por que ele combate o sistema de dotes demasiado importantes, a prostituição e o número excessivamente elevado de padres, freiras e religiosos. Num pensamento circular, a base "fisiológica" do bom governo - o crescimento constante e harmonioso de uma população mesclada - torna o bom governo "politicamente" necessário: trata-se de unir populações, governando-as conforme os princípios de justiça e de igualdade material, pois toda riqueza individual desmedida é perigosa para a união dos povos. O objetivo é de natureza menos *eugênica* (a busca da perfeição pela seleção, oriunda de uma biologização da esfera social) do que *ético-social* (a composição harmoniosa dos contrários naturais numa socialização da biologia).

A partir daí, a *complementaridade* dos corpos imperiais pode perfeitamente ser o produto principal da noção inicial de "*comunidade dos corpos*". Nessa lógica de reterritorialização da utopia, o discurso sobre o corpo das mulheres não pertence diretamente nem à tradição monástica misógina nem às evoluções do pensamento médico ginecológico na virada dos séculos XVI e XVII (mesmo que ele os leve em conta e mesmo que essas duas tradições desviem ocasionalmente o tema). A aspiração à unidade "imperial" do mundo, impondo um tratamento primeiramente "político" da questão do corpo da mulher e uma "socialização" radical do sexual, produz, paradoxalmente, uma articulação - contraditória e ambígua - entre a "*metáforização*" da questão (que pode vir a ser a base da concepção organicista tradicional do "corpo político") e a "*objetivação dos corpos*". Esta última se opera numa *redução fisiológica* da questão do corpo feminino à mera procriação, isolando-o, assim, numa lógica muito funcionalista em que se mesclam os corpos masculinos e os femininos, mas também os dos seres oriundos de diferentes povos. As possíveis leituras "racialistas" do componente "eugênico" de *Cidade do sol* são, pois, notavelmente matizadas. Mas, sobretudo, o pensamento médico de Campanella, inclinado a ficar implícito nos textos "políticos", a diferença dos sexos e sua hierarquização acabam também dependendo, de um lado, do componente astrológico da argumentação sobre o "século feminino" e, de outro, das implicações práticas da política "natalista" recomendada.

Todavia, se Campanella subordina a lógica puramente fisiológica ao discurso político-profético, seu propósito permanece freqüentemente marcado por uma concepção negativa, até mesmo "monstruosa", de um corpo feminino "impuro" e "imperfeito". Aliás, um de seus efeitos é a recusa sistemática de levar em consideração o vínculo entre prazer sexual e procriação (apesar do lugar importante que ele ocupa nas teorias médicas da

época). Pode-se até mesmo observar, na oportunidade, uma desconfiança paradoxal da própria procriação, a favor de uma "união espiritual", a dos religiosos com a divindade ou a do mestre com o discípulo.

Tudo se passa como se fosse ilusório ou difícil conciliar as heranças médicas e religiosas com a mensagem profética, conciliar a desigualdade radical dos corpos sexuados de que são portadoras as primeiras (a frieza das mulheres, que lhes dificulta o acesso à racionalidade, a importância atribuída à vocação feminina de ser primeiro esposa e mãe) com sua semelhança parcial postulada pela segunda, conciliar a exclusão tradicional das mulheres do governo (em nome de sua racionalidade insuficiente) com o seu papel essencial na "procriação" como impetrativo da conservação da espécie.

O esforço de Campanella para homogeneizar o corpo social e arrancá-lo das contingências negativas e cegas de um passado marcado pelo pecado (inclusive recorrendo ao desvio poético da invenção de uma sociedade anterior ao pecado), essa promessa de um império unido em uma "idade de ouro" sentida como um futuro próximo que, enfim, realizará os necessários desígnios divinos, *serve-se* do corpo das mulheres, mas com ele se choca. Campanella sabe que só o corpo feminino permite a conservação da espécie e o bom governo, porém, ao mesmo tempo, ele o reduz grandemente ao *status* de instrumento da procriação. Mas a complementaridade, teórica e natural, das partes no todo, constantemente proclamada pelo dominicano calabrês, nem sempre basta para dominar a ampliação da vida, da qual o corpo da mulher se torna a encarnação (em sentido literal e figurado). Ao mesmo tempo, esses corpos femininos podem ser considerados os reveladores das ambigüidades e das contradições de seu discurso político, simultaneamente crises potenciais de uma unidade voluntarista do mundo e sinais de sua irreduzível detonação.

Na transição, opera-se uma extensão das responsabilidades legítimas do governo na esfera da *população*, onde o contro-

le dos corpos faz-se governo da vida, como se Campanella propusesse uma antecipação parcial (limitada à questão da "procriação") da "biopolítica" teorizada por Michel Foucault. Segundo as palavras de Foucault, o antigo direito de "fazer morrer e deixar viver" do soberano é substituído pelo de "fazer viver e deixar morrer", as novas tecnologias do poder não serão aplicadas ao corpo do homem ou da mulher, e sim ao homem e à mulher como seres vivos: nessa lógica, a questão do corpo feminino, sobre a qual o discurso de Campanella não era de grande coerência nem sempre de grande originalidade, desaparece diante da do governo da população. A ambivalência observada em Campanella entre a socialização dos corpos femininos e sua objetivação como corpos da reprodução perde a importância, pois tanto o corpo social jurídico quanto os corpos dos indivíduos desaparecem diante de "um novo corpo múltiplo, corpo com numerosas cabeças": "a população" (Foucault, 1997, p.217-8).

Referências bibliográficas

- BOCK, G. *Thomas Campanella. Politisches Interesse und Philosophisches Spekulation*. Tübingen: Max Niemeyer, 1974.
- BOLZONI, L. Tommaso Campanella e le donne: fascino e negazione della differenza. *Annali d'italianistica*, v.7, p.193-216, 1989. (Número dedicado a "Women's Voice in Italian Literature", ed. por Rebecca West e Dino S. Cervigni).
- CAMPANELLA, T. *Epílogo Magno*. Ed. C. Ottaviano. Roma: Reale Accademia d'Italia, 1939.
- ___ *Monarchia del messia*. Ed. Vittorio Frajese. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1995.
- ___ *Città del sole*. Ed. Germana Ernst. Milano: BUR, 1996a.
- ___ *Monarchia di Spagna*. Ed. G. Ernst. Paris: PUF, 1996b.
- ___ *Monarchia di Francia*. Ed. G. Ernst. Paris: PUF, 1996c.
- ___ *Le Poesie*. Ed. Francesco Giancotti. Torino: Einaudi, 1998.
- ___ *Opere*. Ed. N. Badaloni e G. Ernst. Roma: Roma Poligrafico e Zecca dello Stato, 1999.
- FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*. Paris: Gallimard, Seuil, 1997.

6

Inocência, saber, experiência: as moças e seu corpo fim do século XVIII/começo do século XX

Gabrielle Houbre

Numa carta de 22 de novembro de 1768 a Sophie Volland, Diderot (1930, p. 184-5) fala em sua filha Angélique, então com quinze anos: "Eu a achei tão adiantada [a palavra, aqui, deve ser entendida numa acepção sobretudo psicológica, Angélique chegou à puberdade] que, domingo passado, encarregado por sua mãe de levá-la a passear, aproveitei para lhe revelar tudo que se refere ao estado de mulher, a começar por esta pergunta: 'Sabes qual é a diferença entre os dois sexos?'" E, a partir dessa interrogação crucial, Diderot empreende uma audaciosa educação sexual: "Desde então, não perco ocasião de comentar com ela todos os galanteios endereçados às mulheres. Isso significa, digo a ela: 'Só para me comprazer, a senhorita teria a bondade de se desonrar, perder todo *status*, ser banida da sociedade, passar o resto da vida encerrada num convento e matar de dor seu

1 Historiadora, professora da Universidade Paris VII. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo.

pai e sua mãe?'. Ensinei-lhe o que dizer e o que calar, o que ouvir e o que não escutar ... qual é a verdadeira base da decência, a necessidade de velar as partes do corpo cuja visão pode convidar ao vício. Não omiti nada que se pudesse dizer com decência e, aliás, ela observou que, estando agora instruída, cometer uma falta a tornaria bem mais culpada, pois já não haverá a desculpa da ignorância nem a da curiosidade". Não satisfeito em desse modo prevenir os riscos da sedução aos quais se expõe uma virtude mal informada, Diderot dá prosseguimento à lição explicando certos fenômenos biológicos como a "a formação do leite nas mamas" e a "necessidade de empregá-lo na alimentação do filho ou de dele se desfazer por outro meio".

Os temas abordados na conversa com a filha (a sexualidade, a procriação, as mutações da puberdade) atestam que os enciclopedistas assimilaram as preocupações e as novas orientações dos médicos do Iluminismo. Livrando-se pouco a pouco da influência dos antigos e da Igreja, estes se propõem a elaborar uma ciência médica racional, fundada na observação da anatomia e da fisiologia que permitisse descobrir toda a verdade sobre a natureza humana (cf. Knibielher, 1983a; Fouquet, 1983). Os médicos se afastam do modelo unissex até então prevalente, que considerava o corpo feminino uma variante inferiorizada do masculino (cf. Laqueur, 1992), e aderem à diferença dos sexos. Com sua indagação preliminar ("Sabes qual é a diferença entre os dois sexos?"), mas também com a atenção que dá ao momento da puberdade - que, a partir da segunda metade do século XVIII, suscita muitas teses médicas tanto sobre os meninos quanto sobre as meninas - ou à evacuação da pletora láctea, Diderot reage como discípulo desses médicos, alguns dos quais colaboram com a Enciclopédia. Em contrapartida, ao transmitir tão diretamente esse saber à filha, tem perfeita consciência de estar transgredindo os costumes sociais. Aliás, che-

gou a pedir a opinião de algumas pessoas próximas.² De certo modo, Diderot usurpa o papel pedagógico normalmente atribuído às mães no domínio da educação das filhas, sobretudo naquilo que ele tem de mais sutil e perigoso. Contudo, a ciência fisiológica - ou sexual - assim adquirida por Angélique Diderot não faz dela uma jovem excepcional. Se se der crédito à tese pioneira de Luppé, dedicada em 1924 às jovens da aristocracia e da burguesia no fim do século XVIII, as meninas eram deliberadamente criadas sem "excessiva pudicícia", e, aparentemente, foram numerosas as que tiveram oportunidade de conhecer, pelo menos em parte, o mistério das "coisas da vida", conforme a expressão habitual na época (cf. Luppé, 1925, p. 124). Por exemplo, quando, em 29 de junho de 1762, Geneviève de Malboissière, de dezesseis anos, escreve a uma amiga íntima um ano mais nova uma carta na qual se diverte em enumerar as mulheres "grávidas" que conhece, parece estar usando o termo sem nenhuma ingenuidade (cf. Luppé, 1924, p.11). Do mesmo modo, a Srta. de Montcalm, interessando-se pelo casamento de uma amiga, a Srta. Cany, mostra-se bastante livre ao esboçar este picante retrato do futuro: "Feio, mas grande e bem-feito ... sem nunca ter tido o capricho de experimentar as moças, coisa preciosa para todo mundo, mas principalmente para a Srta. de Cany" (carta de 1767).³ Os conventos acolhem internas que, desde os dez ou onze anos de idade, sabem demais e buscam "ligações mais particulares" com as colegas ou as jovens religiosas, queixa-se *O guia das superiores* em 1786 (cf. Fleuret, 1786, p.382): circulam canções que evocam o amor e o casamento de modo nada etéreo (cf. Luppé, 1925, p.100).

2 "Eu consultei algumas pessoas sensatas sobre essa conversa; todas me disseram que eu tinha feito bem. Será que é porque já não vale a pena reprovar uma coisa que já não tem remédio?" (Diderot, 1930, p. 184-5).

3 Carta da Srta. de Montcalm à Sra. de Mazille, 12 de maio de 1767 (Luppé, 1925, p.224).

Assim, para conter o usufruto do corpo feminino infantil ou juvenil, para não entreter nenhuma escapatória que não a religiosa sobre a sua finalidade matrimonial e maternal, para confiná-lo no espaço conventual e submetê-lo a uma disciplina cronométrica que pontua, uma a uma, as posturas esperadas e convenientes, os usos da sociedade iluminista têm o cuidado de proporcionar interstícios de liberdade que permitem às jovens apropriarem-se parcialmente, se não do futuro de sua identidade corporal, pelo menos de certas variáveis que contribuirão para talhá-lo. Laclos, em seu ensaio sobre a educação das mulheres (1783), chega até mesmo - atitude deveras excepcional - a celebrar os desejos carnis das jovens púberes (cf. Laclos, 1991). Nesse aspecto, é admirável a ruptura pós-revolucionária. No início do século XIX, a reflexão pedagógica empreendida na época da filosofia das luzes não se desliga de modo algum de uma filiação explícita à Contra-Reforma e à Contra-Revolução. Horrorizada com a afirmação física e moral das mulheres durante a Revolução, contrária à permissividade do comportamento na virada do século, a burguesia se apressa a subtrair as filhas à influência perniciosa, entrincheirando-as atrás da dupla tutela da Igreja e da mãe. Acomodando-se à instrução rudimentar oferecida pelos conventos, pelos internatos ou pelo preceptor domiciliar, empenha-se, antes de mais nada, em desenvolver uma educação moral e inibidora para as meninas. A pedra angular dessa educação será a escrupulosa edificação da atitude e do sentimento de inocência - que se moldam a partir da "ignorância dos prazeres do amor".⁴ Com a inocência, a castidade, o pudor e a pureza, participa-se igualmente do ideal católico da virgindade. Com efeito, o fator religioso influi consideravelmente nas qualidades inerentes ao estado de "donzela", quase sempre percebido com uma aura espiritual: "Nada me

4 *Dictionnaire des sciences médicales*, t.46, verbetes "pudeur" e "pudicité". Sobre esse ponto, ver igualmente Knibiehler (1983b) e Constant (1987).

oferece tanto aos olhos a imagem da Divindade quanto essa pureza angelical, esse pudor celestial, essa cândida inocência, companheiros inseparáveis da jovem virtuosa e bem-educada", maravilha-se Henri Duval em seus *Conseils aux mères de famille [Conselhos às mães de família]* (1840). Confinadas num universo asséptico, longe de qualquer referência corporal ou carnal, as donzelas da época romântica perdem a faculdade de poder pensar, ainda que minimamente, a dimensão fisiológica de seu futuro matrimonial. Ao contrário do que ocorre com os rapazes, não se pode transigir com a "inocência" virginal de um sexo que se angeliza à vontade, nem maculá-lo com quaisquer revelações (cf. Chimkovitch, 1987). As proibições já editadas no século anterior tornam-se ainda mais coercitivas e se estendem a tudo quanto possa corromper a pureza das moças, excitando-lhes, pensava-se, a imaginação: a literatura, é claro, mas também a música, o teatro, as obras de arte etc. Assim, em 23 de dezembro de 1826, Stendhal observa numa carta a Proper Mérimée que muitas moças não "sabem precisamente em que consiste o matrimônio físico" (Stendhal, 1968, p.97), e Balzac (1980), em *A fisiologia do casamento* (publicado originalmente em 1829 como folhetim), evoca o "estupro legal" da mulher pelo marido: a noite de núpcias dá um fim brutal aos simulacros de uma educação incorpórea. "Muito ignorante dos deveres do matrimônio", recorda Clémence Badère, por exemplo, jovem burguesa que, no entanto, fez um casamento por amor durante a monarquia de julho, "no dia seguinte, eu desejei que fosse possível anular o meu. Em diversos pontos, via aquilo como uma coisa culpada e doentia, diante da qual se devia ruborizar" (1886-1887, p.4-5).

Na década de 1820, quando os ultramontanistas assumem o poder e abrem caminho, ostensivamente, a um moralismo católico repressivo, a condessa Claire de Rémusat publica um ensaio sobre a educação das mulheres (1824), no qual aponta os perigos de uma pedagogia "ilusionista". Filha do século XVIII

nisso, ela condena um recato que lhe parece excessivo, afirmando principalmente que "a ignorância total do mal" conduz a "uma espécie de inocência nociva que jamais se transformará em virtude" (p. 115-6). Essa obra é uma das primeiras a se sublevar contra uma educação que tende a fazer de uma donzela em sociedade um autômato de passo dirigido, de gesto medido e de olhar regulado (cf. Houbre, 1997, p.208ss.): "nossas moças são quase todas iguais. Criadas da mesma forma, [estão] condenadas à mesma nulidade", resume com insolência.

De fato, a literatura também parece fazer da jovem e de seu corpo uma figura de alto relevo no século XVIII e de baixo relevo no começo do XIX. Basta observar as heroínas do abade Prévost, de Marivaux, de Rousseau, de Sedaine e mesmo de Bernardin de Saint-Pierre⁵ para perceber que toda uma corrente do século XVIII preferiu valorizar as qualidades de sedução, de sensibilidade, de sensualidade e de espírito de decisão nas moças, que, ademais, são capazes de tomar iniciativas e, por vezes, de se mostrar atrevidas. Se a Manon do abade Prévost é admiravelmente desencarnada, a exposição à luz dos corpos juvenis, ao longo de todo o século, é acompanhada de sua exposição à emoção, até que a década de 1790 venha registrar, com as heroínas martirizadas de Sade, o seu brutal seqüestro iniciado pela cobiça masculina (cf. Richardot, 2001).

Mas estes são, sem dúvida alguma, romances libertinos de filosofia pornográfica, como *Teresa filósofa* de Boyer d'Argens (1748) e *Le rideau levé ou l'éducation de Laure [A cortina erguida ou a educação de Laure]* de Mirabeau (1786), que outorgam a parte mais bela às meninas, emprestando-lhes uma franca curiosidade carnal e a

5 Manon para o abade Prévost; Hortense em *Le petit maître corrigé* (1734), Angélique em *Mère confidente* (1735), Silvia em *Le jeu de l'amour et du hasard* (1730), Marianne em *La vie de Marianne* (1731-1741), de Marivaux; Julie em *La nouvelle Héloïse* (1761), de Rousseau; Victorine em *Le philosophe sans le savoir* (1765), de Sedaine; Virginie em *Paul et Virginie* (1787), de Bernardin de Saint-Pierre.

busca lúdica das temporalidades eróticas. Assim, aos sete anos (idade da razão, dizem), Teresa já conhece seu corpo o suficiente para saber que ele lhe pode proporcionar prazer e, aos dez, a anatomia de seus pequenos companheiros de brincadeiras, meninas e meninos, já não tem nenhum segredo para ela. Laure, por sua vez, descobre seu corpo nas cadeias do pai e no reflexo dos espelhos. O mais importante continua inalterável: estamos numa cultura falocêntrica, trata-se do encontro com o principal atributo do sexo masculino e da aprendizagem - nunca monótona nessas obras - do ato sexual. Escritos por homens e para o prazer principalmente dos homens, tais romances mostram-se bastante complacentes com as moças, dotadas de uma sexualidade que, embora muito instrumentalizada, não deixa de ser liberal, senão liberada. A masturbação só lhes é proibida até a puberdade. Se a mãe de Teresa se contenta inutilmente em lhe atar as mãos para fazer com que ela perca essa mania, o pai de Laure lhe impõe o uso do cinto de castidade, temível instrumento de controle sexual, para que a menina preserve a fruição dos primeiros gozos até os dezesseis anos. É verdade que, em 1771, quinze anos antes do romance de Mirabeau, foi publicada a obra do Dr. Bienville, *La nymphomanie ou traité de lafureur utérine [A ninfomania ou tratado sobre o furor uterino]*, que foi para as moças mais ou menos o que *l'onanisme ou dissertation physique sur les maladies produites par la masturbation [O onanismo ou dissertação física sobre as moléstias produzidas pela masturbação]* do Dr. Tissot seria para os rapazes a partir de 1758. A expressividade desses dois títulos mostra bem os inimigos a combater dali por diante: aliás, o século XIX há de empreender contra ele uma de suas cruzadas mais enfáticas. Por sua vez, a literatura erótica do século XVIII permite-se legitimar a masturbação feminina pós-pubertária desde que - e a precisão é importante - não passe de um paliativo temporário das práticas heterossexuais, aliás, tanto quanto a experiências do amor sáfico, outra liberdade concedida a Teresa e sobretudo a Laure, sem dúvida tentada por parceiras do seu próprio sexo.

Com exceção do notável *Gamini ou Deux nuits d'excès* [*Gamini ou Duas noites de excessos*] (atribuído a Alfred de Musset, 1833), nada há de tão explícito na literatura da primeira metade do século XIX, que, através de *La fille aux yeux d'or* [*A moça dos olhos de ouro*] (Balzac, 1834) ou *Mademoiselle de Maupin* [*Senhorita de Maupin*] (Gautier, 1835-1836), não aborda a homossexualidade feminina senão de modo alusivo. Balzac, porém, torna-se um pouco mais preciso quando, a exemplo do Diderot de *La religieuse* [*A religiosa*] (1796), renova a crítica tradicional dos universos unissexuados que são o convento ou o internato, considerados lugares de práticas lésbicas (*A fisiologia do casamento*, 1829). *Teresa filósofa* e *L'éducation de Laure* [*A educação de Laura*], além do relato cruamente explícito da iniciação sexual das duas heroínas, são também veículos de idéias subversivas para a sociedade do século XVIII, porém mais ainda para a do século seguinte. Primeiro, a questão da virgindade pré-nupcial, pois todas as jovens heroínas são defloradas sem que se pense nem longinquamente em casamento. A seguir, a instituição marital, rejeitada tanto por Boyer d'Argens quanto por Mirabeau. Depois, a finalidade marital, também rejeitada por ambos. Por fim, a finalidade reprodutora da sexualidade, desviada sem nenhuma vergonha nos dois romances, nos quais se trata acima de tudo de obter o máximo de prazer sem arriscar a chegada de um bebê inoportuno. Em *Teresa filósofa*, recorre-se ao coito interrompido, porém, mais radicalmente, também se aconselha evitar a penetração. Em *L'éducation de Laure*, o pai não vacila em explicar longamente à filha como evitar a gravidez utilizando meios contraceptivos, sobretudo as esponjas com espermicidas. Sexualidade pré-nupcial, celibato ou concubinato, concepção epicurista da sexualidade que marca o triunfo do prazer individual sobre o interesse do grupo social, mas também desculpabilização e descristianização da carne: as jovens, libertas do vínculo de parentesco secular com Eva, são em parte agentes de sua sexualidade.

À euforização do corpo juvenil na literatura das Luzes, o período romântico reage com a eufemização, ou seja, a inconsistência das moças, tanto que Jules Bertaut, autor do estudo *La jeune filie dans la littérature française [A menina-moça na literatura francesa]* (1910), chega a lhes celebrar a "existência um tanto apagada, mas com deliciosas tinturas de pastel desbotado" (p.70). Desde o século XVIII, o modelo educacional francês de obediência católica é equilibrado por um modelo anglo-saxão com raízes na cultura protestante: assim, Grimod de la Reynière, em *Réflexions philosophiques sur le plaisir [Reflexões filosóficas sobre o prazer]* observa em 1783: "Nos Estados protestantes ... as donzelas não só jamais ficam enclausuradas como também escapam com frequência à vigilância dos pais, têm vida social com as amigas e, nesse círculo, admitem os jovens conhecidos" (apud Luppé, 1925, p.119). Todavia, será preciso esperar até a segunda metade do século para ver realmente recolocada a bem fundamentada questão da educação francesa das meninas (cf. Houbre, 2000). O preceito do *self government*, do livre-arbítrio, que cedo responsabiliza as *misses* inglesas e norte-americanas, estimulando-as a apreciar por si sós as situações, seduz muitos observadores franceses: tanto que, em 1856, Alfred Almbert (*Flânerie parisienne aux États-Unis [Divagação parisiense nos Estados Unidos]*) pensa que ele contribui para torná-las "invulneráveis": "Os preceitos recebidos desde o berço inculcam no espírito uma rigidez que se torna a salvaguarda e a proteção da vida inteira. A menina aprende que deve cuidar de si, que existem limites que ela não pode transpor; sabe que, se deixar de se guardar a si mesma um único momento, perderá o prestígio" (p.82). Mas as resistências continuam fortes, na medida em que o exercício do *self government* implica que a jovem adquira um saber referente às "coisas da vida", considerado incompatível com a famosa inocência das donzelas francesas. Outra divergência fundamental entre os dois modelos educacionais: na França, os sexos são cuidadosamente separados desde a puber-

dade a fim de evitar uma promiscuidade julgada chocante e perigosa. Aliás, esse princípio de separação dos sexos se reforçou a partir da Restauração: no século XVIII, as moças, quando não estavam no convento, podiam se encontrar com muita familiaridade com os rapazes (cf. Luppé, 1925, p. 118). Já os protestantes - particularmente os norte-americanos -, pelo contrário, optaram globalmente pelo sistema de co-educação dos sexos, tanto na vida cotidiana quanto nos estabelecimentos de ensino. Certos aspectos dessa co-educação não deixam de interessar os franceses: muitos levam em consideração os benefícios do contato precoce dos dois sexos e passam a se pronunciar por uma maior flexibilidade na codificação das relações que os regem.

Deseja-se particularmente que os jovens prometidos em matrimônio tenham a possibilidade de se conhecer de um modo que não seja apenas os encontros dirigidos pouco antes do noivado, daí uma apreciação relativamente compreensiva da prática do flerte.⁶ Pelo menos foi o caso durante a monarquia censitária e o Segundo Império, quando o jogo do flerte era conduzido pelas *misses* inglesas e a anglofilia continuava ainda muito forte nas elites francesas. Mas, a partir do início da III República, os olhares se deslocam para os Estados Unidos que, em plena fase de industrialização nos anos 1870-1890, ingressam no clube das grandes potências antes do fim do século. Desde então, o norte-americano suplanta o inglês quando se trata de discutir os modelos educacionais e a permissividade dos costumes.

Os escritores franceses da *Belle Epoque* compreenderam isso perfeitamente e fizeram do flerte e da norte-americana um tema da moda. Nos mais americanófilos, o flerte se legitima na medida em que, sendo uma "infantilidade inocente" (Almbert, 1856, p.85), permite às mocinhas empreender um escrupuloso

6 Ver por exemplo, Taine (1890 p.104) e Dash (1868, p.179). Para uma apresentação geral do flerte, vide Rosaz (1993, p.156).

estudo de caráter, o aprendizado do sentimento amoroso, verdadeiro prelúdio de um casamento harmonioso. Transposta para a sociedade francesa, essa atitude transforma-se em sinônimo de indocilidade da jovem, que estaria disposta a se opor às estratégias matrimoniais dos pais para se casar com o eleito de seu coração, por ela escolhido (cf. Huguenin, 1897, p.262).

Sobretudo a partir de meados da década de 1880, os romancistas passam a importar, com certa precaução, esse modelo de flerte à americana revisto e corrigido para o grande público francês. Põem em cena moças às vezes insolentes, que andam de bicicleta e, pequeno atrevimento adicional, lêem eventualmente Safo, muito em voga graças às obras de Alphonse Daudet e Jean Richepin em 1884.⁷ No capítulo amoroso, decidem que as donzelas rompem com a inocência romântica, alegram-se em medir o teor exato de seu conhecimento das "coisas da vida" e fazem com que elas tomem a iniciativa no jogo amoroso. Em 1894, Marcel Prévost escandaliza com *Demi-vierges* [Semivirgens], mocinhas liberadas e consumadas namoradeiras, num momento em que apenas se suscita o debate sobre um eventual aprendizado teórico da sexualidade pelas meninas.

Para os médicos, trata-se sobretudo de prevenir o perigo venéreo e, para certos espíritos femininos avançados, de reabilitar o corpo e a função sexual. Com raras exceções, as feministas não abordam o tema antes da Primeira Guerra Mundial: Nelly Roussel, tomando conhecimento de uma peça representada em 1904 (Paul Hyacinthe Loyson, *Le droit des vierges* [*O direito das virgens*]), fala no "monstruoso edifício de estupidez e imoralidade que chamamos de [diz ela] 'educação das meninas'. Uma moça ignorante é entregue como um brinquedo, como um

7 Clairouin (1897, p.39), peça em três atos representada pela primeira vez no Théâtre Mondain em 15 de janeiro de 1897. Sobre Safo, ver Dejean (1994, p.225ss.). Sobre a literatura e o antifeminismo da *Belle Époque*, ver Mauge, (1999, p.69-83 e 133-47).

objeto, a um homem que ela não ama! As moças de hoje sabem mais do que sabiam suas mães, é verdade. Mas não é a estas que elas o devem, e sim a uma curiosidade legítima, que cresceu com a consciência de seus direitos, com o sentimento de dignidade pessoal e com o desmoronamento de sua fé religiosa" (cf. Knibiehler, 1996, p.143). A radical Madeleine Pelletier (1978), que preconiza a virilização das moças, dedica algumas páginas de seu livro *l'education féministe des filies [A educação feminista das moças]* (1914) à questão da educação sexual; revelando-se muito desconfiada do amor, promove de bom grado a castidade total. Alguns homens têm igualmente o mérito de colocar o problema com franqueza, como Victor Margueritte, autor, em *Jeunes filies [Meninas]* (1908, p.33), de uma defesa romanesca em favor da iniciação das moças nos "mistérios da vida".

A idéia da educação sexual vai abrindo caminho pouco a pouco, mas só se impõe verdadeiramente a partir da década de 1930. A obra da Dra. Nelfrand (*Ce que toute jeune filie doit savoir à l'âge de la puberté. Educative sexuelle de l'adolescence [O que toda jovem deve saber na idade da puberdade. Educação sexual da adolescência]*, 1932) propõe-se sobretudo a prevenir as moças contra os perigos da contaminação sexual; mas defende a possibilidade de um amor prudente e lúcido e combate a idéia de que a ignorância seja sinônimo de pureza (pelo contrário, na sua opinião, é fonte de erros fatais). Não obstante, a idéia de que uma moça venha a ser verdadeiramente "livre" e possa dispor livremente de seu corpo permanece inconcebível como mostra, por exemplo, a cealeuma provocada, em 1922, pela publicação de *La Narbonne*, famoso romance de Victor Margueritte, no qual a heroína, traída pelo noivo na véspera do casamento, se oferece ao primeiro que encontra e se aventura no amor lésbico e na múltipla parceria sexual antes de *in fine* retomar o bom caminho.

Referências bibliográficas

- ALMBERT, A. *Flânerie parisienne aux États-Unis*. Paris: Librairie Théâtrale, 1856.
- BADÈRE, C. *Mês mémoires*. Paris: Alcan-Lévy, 1886-1887.
- BALZAC, H. De. La physiologie du mariage. In: _____. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, La Pléiade, 1980. t.11, p.955.
- BERTAUT, J. *La jeune fille dans la littérature française*. Paris: Michaud, 1910.
- CHIMKOVITCH, A. *Jocelyn et la chute d'un ange*: contribution à l'étude de la notion d'"ange" dans la littérature du XIX^e siècle. Tese de mestrado sob a direção de W. Smekens, Universidade de Grand, 1987.
- CLAIROUIN, A. *Le flirt*. Paris: Briquet, 1897.
- CONSTANT, R. *Un monde à l'usage des demoiselles*. Paris: Gallimard, 1987.
- DASH (Comtesse). *Comment on fait son chemin dans le monde*. Paris: Lévy, 1868.
- DEJEAN, J. *Sapho. Les fictions du désir: 1546-1937*. Paris: Hachette, 1994 (1989).
- DIDEROT, D. *Lettres à Sophie Volland*. Paris: Gallimard, 1930. t.3.
- DUVAL, H. *Conseils aux mères de famille*. Paris: Jouhanneau, 1840.
- FLEURET (Madame). *La guide des supérieures ou avis à une supérieure...* Paris: Mérigot, 1786.
- FOUQUET, C. *Lafemme et les médecins*. Paris: Hachette, 1983.
- HOUBRE, G. *La discipline de l'amour: l'éducation sentimentale des filies et des garçons à l'âge du romantisme*. Paris: Plon, 1997.
- _____. *Demoiselles catholiques et misses protestantes: deux modes éducatifs antagonistes au XIX^e siècle*. *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français*, t.146, p.49-68, 2000.
- HUGUENIN, R. *À l'américaine!* Paris: Lemerre, 1897.
- KNIBIEHLER, Y. Le discours médical et la jeune fille au temps des Lumières. *Adolescence*, t.1, n.2, p.371-88, automne 1983a.
- _____. Les oies blanches. In: _____. *De la pucelle à la minette*. Paris: Temps Actuels, 1983b. p.91-117.
- KNIBIEHLER, Y. L'éducation sexuelle des filies au XX^e siècle. *CLIO, histoire, femmes et sociétés*, n.4, 1996. (Le temps des jeunes filies).
- LACLOS, C. de. *De l'éducation des femmes*. Ed. Chantal Thomas. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- LAQUEUR, T. *La fabrique du sexe: essai sur le corps et le genre en Occident*. Paris: Gallimard, 1992 (1990).

- LUPPÉ, A. de. *Lettres de Geneviève de Malboissière à Adélaïde Méliand*. Paris: Champion, 1924.
- . *Les jeunes filles à la fin du XVIII^e siècle*. Paris: Champion, 1925.
- MAUGUE, A. Littérature antiféministe: une rhétorique réactionnaire. In: *Un siècle d'antiféminisme*. Paris: Fayard, 1999.
- MARGUERITTE, V. *Jeunes filles*. Illustrations par Simont, supplément roman de *L'illustration*, 16 mai 1908.
- PELLETIER, M. *L'éducation féministe des fales et autres textes*. Paris: Lyros, 1978.
- RÉMUSAT, C. de. *Essai sur l'éducation des femmes*. Paris: Ladvoat, 1824.
- RICHARDOT, A. Lumières sur les jeunes filies. In: BRUIT, L. et al. (Dir.) *jeunes filies, jeunes corps, de l'Antiquité à nos jours*. Paris: Plon, 2001.
- ROSAZ, F. *Le flirt. Pratiques et représentations en France à la fin du XIX^e siècle et à Vaube du XX^e siècle*. Paris, 1993. Mestrado (História), sob a direção de Alain Corbin. Paris I-Sorbonne.
- STENDHAL. *Correspondance*. Paris: Gallimard, 1968. t.2.
- TAINE, H. *Notes sur l'Angleterre*. Paris: Hachette, 1890 (1872).

7

Delineando corpos As representações do feminino e do masculino no discurso médico (São Paulo 1890-1930)¹

Maria Izilda Santos de Matos

As recentes preocupações da historiografia com a descoberta de temas, agentes, espaços e temporariedades anteriormente esquecidos vêm favorecendo também a focalização dos gêneros e dos corpos, contribuindo para redefinir e ampliar noções tradicionais do significado histórico, criando possibilidades de recuperar diferentes sensações, promovendo a descentralização dos sujeitos históricos e procurando articular outras experiências.

Nessa perspectiva, este artigo se propõe a sondar as representações femininas e masculinas que emergem dos discursos médico-sanitaristas formulados no período 1890-1930, momento de arranque da urbanização e que coincide com a ampliação da ação da medicina na capital paulista.

1 Este artigo é fruto de projeto de pesquisa desenvolvido com o apoio do CNPq.

2 Professora titular do Departamento de História, Faculdade de Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, e do Núcleo de Estudos da Mulher PUC/SP.

A ação médica, vista como discurso e prática, pode ser identificada como um modelo que indica e ilumina marcas de continuidade e mudança. Nesse discurso, a relação entre mudança e tensão social apresenta-se complexa; numa tentativa de entender essas relações, optou-se por analisar o discurso médico de descrições normativas, reafirmações e definições de funções, papéis e sexualidade de homens e mulheres.

Um agente transformador

O processo de expansão urbana em São Paulo esteve vinculado diretamente aos avanços e/ou dificuldades da economia cafeeira, e em parte coincidiu com a emergência do regime republicano, cujo programa, dada a influência da doutrina positivista, concentrou suas atenções no binômio família/cidade, base da proposta de estruturação do Estado, em que o conceito de pátria se baseava na família (cf. Carvalho, 1987, p.63). Esta era vista mais do que nunca como o sustentáculo de um projeto normatizador cujo desenvolvimento reequacionou seu papel e sua inserção social na cidade, já que a nova família foi estimulada a desenvolver práticas sociais que se adaptassem ao novo, ao moderno, ao urbano.

Nesse processo, a problemática da cidade foi delineada enquanto "questão" - a chamada *questão urbana* -, atravessada pelos pressupostos da disciplina e da cidadania, passando a cidade a ser reconhecida como espaço de tensões. A primeira via a focalizar a cidade de São Paulo como uma "questão" foi a higiênico-sanitarista, que conjugou o olhar médico com a política de intervenção de um Estado planejador/reformador.

O período de institucionalização da medicina como produtora de um saber enquanto teoria e prática, em São Paulo, coincidiu com esse momento de efervescência do processo de urbanização. O movimento associativo dos médicos se desenvolveu a partir dos anos finais do século XIX, concentrando-se inicial-

mente em questões pertinentes à regulamentação do exercício profissional, como a condenação do charlatanismo e a definição de um código de conduta médica, temas que incentivaram a convergência dos profissionais em uma entidade da categoria.³

A expansão da teoria de Pasteur e a idéia de contágio transformaram a visão que se tinha da doença, dos corpos e da higiene: era preciso mudar hábitos e atitudes, de tal modo que o papel do médico tornou-se decisivo na configuração das pautas culturais e normativas. Assim, o cientificismo imperante nesse período permitiu aos médicos expandir o controle sobre a vida de homens e mulheres, normatizando os corpos e os procedimentos, disciplinando a sociedade, ordenando a sexualidade e os prazeres. Nesse sentido, o discurso médico apresentava a sociedade como um organismo caótico que necessitava ser regrado, estabelecendo uma oposição entre uma desordem real e uma ordem ideal, sendo a interferência do médico considerada indispensável.

A produção médica consultada constituiu-se de textos destinados a públicos diferenciados, e portanto dotados de linguagens distintas: desde monografias, ensaios e teses, passando por boletins e revistas, até folhetos explicativos de divulgação. Colocando-se na posição de guias ou mentores, os médicos desqualificavam outras falas, criando um monopólio do discurso autorizado, pois oriundo de um conhecimento aplicado. A eles caberia indicar como e quando agir, como sanar, quando e como interceder.

Mulher e mãe

O higienismo, como uma das bases da doutrina médica, criou todo um conjunto de prescrições que deveriam orientar e

3 A Sociedade de Medicina e Cirurgia de São Paulo foi criada em 1895, a Faculdade de Medicina somente em 1913. Anais da Faculdade de Medicina de SP (1926, p.34).

ordenar a vida, nos seus mais variados aspectos: na cidade, no trabalho, no comércio de alimentos, no domicílio, na família, nos corpos. Costumes e hábitos cotidianos, os prazeres permitidos/proibidos e a sexualidade deveriam seguir o parâmetro médico-sanitarista.

Nesse sentido, destacava-se a necessidade de impor uma profilaxia antimicrobiana aos lares. Caberia à mulher o cuidado com a saúde e o bem-estar da família, de modo que se ampliaram suas responsabilidades como dona de casa no controle dos mandamentos da higiene doméstica e em relação à infância (cf. Costa, 1979).

A educação feminina tornava-se um ponto-chave para a medicina, pois através dela pretendia-se o aperfeiçoamento físico e moral da mulher, da mãe e das futuras gerações do país. A "nova mulher", submetida à tutela médica, além de se constituir num agente familiar da higiene social, tornava-se o baluarte da moral da sociedade. Dessa forma, as normas médicas deveriam ser transmitidas pelas mães às filhas a partir da adolescência e da puberdade, período do início da vida fértil da mulher, e que portanto deveria merecer especial atenção.⁴

Ao identificar a criança como elemento-chave para a construção de uma sociedade centrada na família, os médicos atribuíam às mães a responsabilidade pela mortalidade infantil, e procuravam divulgar novos preceitos de higiene, hábitos e dietética infantil. Com essas preocupações, as campanhas pelo aleitamento materno foram um dos pontos centrais dos escritos e das ações médicas. Apresentando o aleitamento como um momento de estreitamento dos laços familiares e de manifestação do amor materno, capaz de garantir o bom desenvolvi-

4 Considerava-se que a mãe devia vigiar a educação moral e a boa conduta das filhas, em particular do ponto de vista da sexualidade. Também devia dar às filhas uma educação que as preparasse para a missão de futuras mães e esposas. Cf. Castilho (1910).

mento físico e mental das crianças, denunciavam o "egoísmo" e a " vaidade" das mulheres que não queriam amamentar os filhos (cf. Pascarelli, 1926; Magalhães, 1913; Quintanilha, 1927).

A partir desses preceitos surge todo um questionamento da amamentação mercenária, que preocupava as autoridades médicas diante da possibilidade de que as amas infectassem as crianças, principalmente com tuberculose e sífilis. Assim, tentou-se regulamentar tal ocupação através da criação de órgãos que examinassem o sangue e o leite das amas, bem como fornecessem atestado de saúde. Além de arregimentar e catalogar as mulheres disponíveis para a função, o órgão deveria servir como local de seleção, mantendo listas das que estivessem qualificadas para trabalhar.

Além disso, o que talvez mais tenha influenciado na gradativa diminuição da utilização das amas-de-leite foram as alterações nas relações familiares, acompanhadas da difusão de novos princípios da dietética infantil. Todavia, a utilização de amas continuou pelo menos até 1930, quando ainda se podia encontrar - de forma freqüente, mas difusa - anúncios de procura e oferta de amas.

Maternologia

As altas taxas de mortalidade de mães e filhos e a necessidade de uma ação preventiva ampliaram a preocupação da medicina e levaram ao desenvolvimento da maternologia, que, impulsionada pelos médicos, higienistas e reformadores sociais, representou a "profissionalização" da maternidade.

A maternologia vinculava-se às "idéias higiênicas e redentoras" da maternidade e da proteção à infância. Através dela o saber médico construía um discurso e uma prática que tinham na criança e na mãe seus elementos centrais. A intervenção médica visava mais diretamente às famílias pobres, por julgar

que elas precisariam ser educadas física, higiênica e moralmente, e assim as campanhas profiláticas e educativas foram encaminhadas de diferentes formas. A partir dos anos 20 os centros de saúde passaram a privilegiar o atendimento materno-infantil,⁵ difundindo os cuidados sanitários, de higiene e nutrição que as mães deveriam ter no lar, para si e suas crianças. Dessa forma, a maternidade deixava de ser uma experiência exclusivamente feminina, transmitida entre mulheres, para transformar-se em um saber que emergia do setor médico-sanitarista.

Esse discurso representava a maternidade como um "mandado biológico", mas também como função que "enaltece e glorifica a mulher", devendo esta desenvolvê-la em todo o seu potencial. Frequentemente, a representação da maternidade transbordava seu caráter biológico para abarcar um significado social, segundo o qual deveriam ser desenvolvidos os "sentimentos maternos" que justificariam a dedicação aos filhos e aos demais membros da família, bem como a filantropia feminina e a própria função de educadora (cf. Machado, 1925).

Qualquer outra atividade feminina que não fosse a de mãe e esposa, realizada no aconchego do lar, passou a ser entendida como subordinada, acessória e desviante. O trabalho externo feminino provocava indignação aos médicos, revestida, na maior parte das vezes, de preocupações morais. Condenava-se o trabalho extradoméstico das mulheres, que era visto como um desperdício físico de energias femininas e como fator de dissolução da saúde e de comprometimento da dignidade feminina, além de promover a mortalidade infantil e desordens sociais, tendo como conseqüências nocivas o abandono das crianças, a marginalidade, a tuberculose e a prostituição.

5 Os centros de saúde criados nesse período concentraram sua ação no atendimento aos tuberculosos e portadores de moléstias venéreas e no atendimento materno-infantil. Cf. Ribeiro (1993).

A maternidade consciente

O discurso médico desqualificava as mulheres que não de-sejassem ser mães e questionava o advento da luta feminina pela igualdade de direitos sociais, alegando que as mulheres deveriam concentrar sua luta por deveres morais equiparados, como a castidade masculina antes do casamento e a fidelidade após, pois só assim a "sagrada família" centrada no casamento monogâmico poderia ser preservada, tendo aí a mulher sua plena realização (cf. Machado, 1925). As práticas abortivas eram condenadas, e pregava-se uma política de punição à prática clandestina, sendo preocupação de alguns poucos o estabelecimento de um serviço de planificação familiar.

Por "maternidade consciente" entendia-se a possibilidade de escolha do momento propício para a maternidade, permitindo o planejamento familiar, mediante a utilização de métodos contraceptivos. Os métodos referendados eram o coito interrompido, as duchas de água, as esponjas umedecidas com desinfetantes e colocadas no fundo da vagina, as camisinhas de tripa e de borracha e tabelas de controle.

A Igreja recusava-se a aceitar a maternidade consciente, enquanto entre os médicos não havia uma unanimidade. A maioria considerava os diferentes métodos contraceptivos danosos e antinaturais, podendo repercutir na degeneração da saúde mental e física. Além de aumentarem os "impulsos lascivos" e os "excessos sexuais", tais métodos poderiam provocar lesões ginecológicas, transtornos mentais, perda de memória, enfermidades do coração e a própria esterilidade (cf. Guimarães Filho, 1926; Machado, 1925).

Alguns poucos médicos defendiam a maternidade consciente com o intuito de evitar a miséria, e para tanto deveriam ser encaminhadas campanhas de divulgação dos métodos contraceptivos para que os casais só tivessem os filhos que pudessem

sustentar (cf. Andrade, 1929, p.7). Todavia, a defesa da maternidade consciente foi formulada mais diretamente em núcleos minoritários de pessoas vinculadas com o movimento de eugenismo social e de forma mais generalizada nos meios anarquistas (cf. Nash, 1984).

Perfis de gênero numa paulicéia desvairada

O processo de urbanização permitiu à mulher uma nova circularidade pela cidade, já o processo de industrialização ampliou sua utilização como mão-de-obra. Nesse contexto, torna-se necessário estabelecer novos padrões de comportamento e sociabilidade para homens e mulheres - no que convergiram, em certos pontos, o discurso e a ação da Igreja, do Estado e da medicina.

O corpo

Para o discurso científico da medicina, as funções tradicionais atribuídas aos gêneros estariam iniludível e irreversivelmente enraizadas na anatomia e na fisiologia. Os médicos viam a mulher como produto do seu sistema reprodutivo, base de sua função social e de suas características comportamentais: o útero e os ovários determinariam a conduta feminina desde a puberdade até a menopausa, bem como seu comportamento emocional e moral, produzindo um ser incapaz de raciocínios longos, abstrações e atividade intelectual, mais frágil do ponto de vista físico e sedentário por natureza; a combinação desses atributos, aliada à sensibilidade emocional, tornava as mulheres preparadas para a procriação e a criação dos filhos (cf. Roxo, 1928).

O discurso médico destacava a conexão entre o útero e o sistema nervoso central, bem como as relações entre o ciclo

reprodutivo e os estados emocionais femininos. A mulher seria prisioneira de ciclos que determinariam suas capacidades e limitações: um grande ciclo da puberdade à menopausa e ciclos menores representados pela gestação e pela menstruação. O cérebro e os ovários não poderiam desenvolver-se simultaneamente, de modo que as atividades intelectuais femininas poderiam produzir um ser débil, nervoso, estéril - e talvez, pior ainda, poderiam gerar crianças doentes ou malformadas. Assim, as jovens não deveriam abusar das atividades intelectuais, canalizando suas energias para o perfeito desenvolvimento de suas faculdades reprodutoras.

Enfermidades femininas

A medicina procurava instaurar progressivamente uma distância entre o médico e o seu paciente: os médicos deveriam abandonar os pacientes pela objetividade de seus sintomas (cf. Revel & Peter, 1976). Assim, os diagnósticos para sintomas idênticos eram totalmente diferentes para homens e mulheres. A análise médica sobre a mulher começava e terminava com base em um órgão - o útero - a partir do pressuposto de que qualquer desequilíbrio ou transtorno nesse órgão poderia provocar reações patológicas em áreas do corpo aparentemente distantes.⁶

Quanto à cura, alguns encaminhamentos em comum a ambos os sexos foram identificados, como o isolamento para evitar contágio e a "procura de bons ares" (excursões ao campo,

6 Os males que atingiam as mulheres eram inicialmente vistos como exclusivamente dependentes da sua anatomia, mas depois começou-se a destacar a relação das "enfermidades de mulheres" com hábitos como alimentação, higiene e vestimentas. A única diferença realmente detectada de um discurso feminino e masculino dentro da medicina é no que se refere à denúncia dos males da moda, que impunha à mulher vísceras comprimidas, estômagos torturados, úteros fora do lugar, problemas somados a uma vida sedentária.

estações de água e montanhas, banhos de mar). O repouso, terapia que era uma mistura de descanso com dieta, foi sem dúvida muito mais amplamente utilizado nos tratamentos femininos. Todavia, às enfermidades femininas, na maioria dos casos, aplicava-se tratamento local, isto é, diretamente na vagina e no colo do útero. O útero era como que o centro de toda uma medicina da mulher, nele eram realizadas as cauterizações, aplicadas as injeções, sanguessugas e ferros quentes.

Os textos produzidos por médicos, descrevendo suas experiências de cura e propondo estratégias de tratamento, deixam entrever uma prática ginecológica punitiva das mulheres por suas próprias enfermidades, principalmente venéreas, de modo que o processo de cura deveria ter um caráter regenerador e punitivo. Nesses textos, as enfermidades femininas são vistas, por um lado, como sinônimo de fragilidade das mulheres, o que reforçava o já socialmente aceito, e, por outro, eram identificadas com o fracasso no exercício de suas funções de mãe e esposa. Assim, apesar de propalar toda uma neutralidade em relação ao corpo da paciente-mulher, esse discurso científico parecia sugerir um poder superior do médico-homem (cf. Medina, 1927).

Embora o discurso médico em torno do corpo não tenha se apresentado uno nem homogêneo, as diferentes correntes de opinião convergiam para vincular a sexualidade ao matrimônio e à procriação.

Sexualidade

No que se refere à sexualidade, o discurso médico também procurou partir de uma dimensão de neutralidade, identificando a sexualidade como objeto de conhecimento e de ação transformadora.

Os médicos, que como novos sacerdotes sacralizavam o matrimônio como regulador de energias e como meio de evitar

os perigos da vida moderna, restringiam o prazer sexual tanto masculino como feminino (cf. Machado, 1925).

As restrições eram mais acentuadas para a mulher, vista como um mero receptáculo da vivência erótica e sexual masculina. Já para os homens a tolerância era maior, chegando-se a alegar que

sem a prática sexual aprendida com a prostituição não adquire o homem suficiente conhecimento da psychologia feminina, o que será um perigo quando se casar ... O apetite sexual é em geral mais intenso no homem e por isso cabe ao homem a parte activa do coito ... o papel da mulher no coito é em geral, meramente passivo, a mulher é na regra commum menos sensual, nella o instinto de geração está mais conservado que no homem ... na mulher domina, sobre o instinto sexual, o instinto materno... Dahi Egas Moniz affirmar que "o homem é essencialmente sexual e a mulher essencialmente mãe". (Leme, 1926)

A sexualidade feminina era condicionada ao instinto materno, como o equivalente feminino ao instinto sexual do homem. Representava-se a mulher grávida como símbolo da maternidade, e simultaneamente da virilidade do marido, apregoava-se a virgindade como elemento da pureza de sangue, perpetuação do nome e da propriedade familiar, garantia da saúde da prole e de manter distante o perigo venéreo. Surgem mais duas representações estereotipadas da natureza da mulher: a passiva e sexualmente inocente e a mulher perigosa sexualmente, identificada com a prostituta (cf. Machado, 1925).

A cidade era sinônimo de modernidade, mas também de perigos:

Concordemos que nas cidades modernas tudo age no sentido de estimular o apetite sexual; o luxo, a libertinagem, a tendência que impelle às diversões- ao teatro, à dança, ao bar, mas principalmente ao cabaret. A estas causas, temos recentemente que juntar a influência avassaladora do cinema, reconhecendo que inspecção dos films é letra morta. (Leme, 1926)

Nos anos 20 a trajetória do discurso médico se altera e o foco da ação normatizadora se desloca das mulheres para os homens, dos quais o mundo urbano moderno requeria o dever de "elevar sua sexualidade ao nível altíssimo que merece ocupar" (ibidem). Os médicos defendem a castidade antes do matrimônio, o casamento monogâmico e a fidelidade conjugal para os homens. Esse ponto se torna central de toda uma campanha de profilaxia moral que objetivava conseguir "um preservativo realmente infallível", que romperia a cadeia de todos os males e sanearia a humanidade, acabando com as doenças venéreas, a prostituição e todos os vícios correlatos: alcoolismo, o onanismo, a tuberculose e a criminalidade (cf. Machado, 1925).

A castidade masculina, para ser assegurada, deveria vir acompanhada do casamento precoce, precedido pelo exame médico pré-nupcial obrigatório por lei (cf. Leme, 1926; Oliveira, 1924). Assim, reforçava-se constantemente que o leito conjugal era o altar onde teria lugar o ato sagrado da reprodução, de tal modo que o exercício da sexualidade fora desse objetivo poderia levar ao desvario e ameaçar a ordem social. Condenava-se a prática demasiado freqüente das relações sexuais, cujos "excessos" poderiam levar a, além de malefícios morais, uma fragilidade do organismo feminino e colocar em perigo as futuras gerações. Coibia-se também o sexo após os cinqüenta anos para os homens e depois da menopausa para as mulheres, sob o preceito de que a vida sexual deveria cessar como fim da capacidade reprodutiva.

O celibato era então considerado antinatural e perigoso tanto para homens como para mulheres. Considerava-se que a mulher solteira era mais propensa a transtornos físicos e emocionais, enquanto o celibato masculino propendia à promiscuidade.

O celibato não dá só lugar a inúmeras moléstias ... n'uma vida por demais irregular, mas também prodigaliza o ócio, pois que o celibatário não tem obrigações directas e restrictas, não tem

que atender a deveres imperiosos de esposo e pae, prodigaliza uma vida de machinações sempre prejudicial, dando origem a vícios e até a crimes horrorosos. (Paz, 1909)

Assim, em torno do leito conjugai contrói-se a fronteira do permitido/proibido, com normas que desqualificam as sexualidades periféricas.

Uma cruzada contra o demônio (as campanhas antialcoólicas)

O combate ao alcoolismo centrou seu foco no masculino, por meio de campanhas freqüentes e constantes no período em foco. Como o alcoolismo era considerado uma endemia, propunha-se o combate por meio de uma terapia preventiva - as campanhas. Assim, a preocupação médica não se restringia à cura, mas se estendia à profilaxia. Vislumbravam-se dois sistemas: o direto (proibição, como Lei Seca) e o indireto (taxação, persuasão, educação, propaganda esclarecedora).

Embora as propostas da luta antialcoólica sejam variadas, alguns pontos são freqüentes e reiterativos, clamando por interferência e providências dos poderes constituídos. O combate ao alcoolismo compreendia duas ordens de medidas: as legais, proibitivas, restritivas ou fiscais em relação à bebida, aliadas à assistência médica aos alcoólatras e à propaganda oficial; e as de iniciativa particular, com a formação de ligas de temperança, desenvolvimento de propaganda antialcoólica e estímulo aos hábitos antialcoólicos.

Gradativamente as campanhas vão se diversificando, e as propostas, embora mantendo os objetivos principais, vão acumulando outros elementos argumentativos.

Quanto aos alcoólatras, propõem-se:

- um programa de assistência e a criação de asilos onde fossem recolhidos;

- profilaxia, ensino antialcoólico nas escolas públicas primárias, procurando despertar a consciência nas crianças e jovens dos prejuízos para os indivíduos e para a sociedade resultantes do uso do álcool, bem como ensino antialcoólico nas fábricas, quartéis e penitenciárias.

Quanto aos vendedores/produtores de bebidas:

- ao se conceder licenças aos botequins, bares, restaurantes, ditar se poderiam ou não vender bebidas alcoólicas e em que horário;
- criação de zonas abstinências, num raio de 500 metros em torno de hospitais, estabelecimentos de ensino, quartéis, fábricas, conventos, habitações coletivas operárias e igrejas;
- proibição da venda de bebidas alcoólicas a retalho e da venda em balcão para mulheres e menores;
- proibição das vendas a partir das 19 horas nos dias úteis, e nos sábados, domingos e feriados durante todo o dia, bem como da venda do absinto e de outras bebidas com grau alcoólico superior a 5%.

Nas campanhas procurava-se envolver a sociedade como um todo numa "cruzada", onde o Estado teria um papel central, com o apoio de associações científicas, instituições religiosas e educacionais, imprensa, clubes desportivos, patronato, sociedades beneficentes. Tal cruzada seria implementada nas fábricas, quartéis, sindicatos e escolas, onde deveria contar com a adesão do professorado.

Era freqüente a defesa da criação de asilos para ébrios mediante as rendas advindas dos impostos cobrados sobre as bebidas alcoólicas. Esses asilos teriam um duplo sentido: garantia para a sociedade, isolando os ébrios, e correção e restabelecimento destes, não apenas como medida de repressão ao vício, mas também para propiciar-lhes o ensinamento de um ofício, já que a disciplina e o trabalho eram vistos como elementos reintegradores dos ébrios à sociedade.

Os discursos em questão reiteradamente associavam o alcoolismo ao jogo, ao fumo, à vagabundagem, à boemia e à mendicância, provocados por uma ociosidade que era incompatível com uma "sociedade moderna e civilizada", direcionada para "a ordem e o progresso". Assim, ao destacar a necessidade de recuperação dos alcoólatras pelo trabalho, tais propostas visavam ao mesmo tempo corrigir o alcoolismo e coibir a vadiagem e a mendicância.

Feminilidade e masculinidade

Os discursos médicos explicitavam aspectos de normatização de um imaginário social urbano em transformação, com a construção de um perfil ideal feminino que refletia o perfil masculino. Assim, o discurso médico ordenou e classificou o real através de categorias que se transformaram em universais e em exemplo de objetividade e racionalidade, impondo uma ordem dualista com rígidas classificações que desembocavam no binômio permitido/proibido, na desqualificação de uns e na supremacia de outros.

Assume-se que o homem é o indivíduo forte e que com sua agressividade e inteligência impôs o desenvolvimento da civilização urbana, ao passo que a mulher, por sua natureza passiva e fecunda, deve perpetuar essa civilização através da maternidade. Destacando as potencialidades masculinas, o discurso médico legitimava o domínio do homem sobre a mulher.

Na construção de um perfil ideal de masculinidade, o discurso médico engajou-se na luta contra o alcoolismo e as doenças venéreas, que poderiam distanciar o homem do trabalho e de sua função de provedor, marido fiel, atencioso com os filhos e trabalhador (cf. Guimarães Filho, 1926).

A fala científica da medicina alegava que as funções tradicionais atribuídas aos sexos estariam vinculadas à anatomia mas-

culina e à feminina. Fisicamente débeis, sujeitas às limitações da menstruação e da gravidez, as mulheres teriam que ser protegidas dos perigos públicos, pois supunha-se que a mulher deveria estar confinada ao espaço privado, em função de suas supostas "características biológicas". A "predestinação biológica" converte a maternidade em obrigação, a representação feminina centra-se na valorização da sensibilidade em detrimento da inteligência, da devoção e da submissão em detrimento das especulações intelectuais (cf. Paz, 1909).

Ao homem se reservava a esfera pública, e à mulher o mundo privado. A representação do lar e da família era feita em termos naturais e em oposição à esfera pública, esta como instância histórica. Essa separação entre público e privado não pode ser identificada como algo inevitável ou natural, tendo sido construída conjuntamente com a definição das esferas sexuais e da delimitação de espaços para os sexos. Sabendo-se que esses elementos são social, cultural e historicamente construídos, pode-se perceber um movimento progressivo de privatização do espaço, que estaria ocorrendo concomitantemente com o fortalecimento do Estado e o processo de urbanização. Dessa forma, pensar a mulher como uma esfera separada do mundo do público é ocultar a existência de toda uma dinâmica de poder que age entre o público e o privado.

O evolucionismo e o positivismo, teorias que circulavam nos meios médicos do final do século XIX, justificavam com a diferença biológica dos sexos as desigualdades sociais e culturais entre homens e mulheres. A partir da década de 1920, porém, a teoria da complementaridade entre os sexos, já anteriormente difundida na Europa, provocou o deslocamento na trajetória discursiva, desviando o acento dado à inferioridade

7 A politização do privado e a privatização do público são novos desafios à interpretação crítica do historiador e permitem a ampliação de questões metodológicas importantes. Cf. Perchesky (1978) e Sennet (1988).

feminina para a idéia de que as diferenças biológicas e sociais seriam necessárias e complementares. Tal teoria, no entanto, ao contrário de ser emancipadora para as mulheres, reforçava nas falas médicas a divisão sexual de áreas de atuação, do trabalho e do espaço. Aos homens caberia enfrentar a competitividade do mundo público, enquanto as mulheres deveriam continuar voltadas para o privado, tendo na maternidade o ponto definidor da feminilidade. Dessa forma, apesar da defesa de um novo protótipo de feminilidade baseado na figura da mulher moderna e esclarecida, manter-se-ia o pressuposto da maternidade como base da feminilidade.

Construindo a Nação

No pós-guerra o pensamento eugênico emergente também desempenhou uma influência marcante no delineamento do papel da família e dos perfis de gênero. Procurando difundir as idéias de melhoria da qualidade da raça, o discurso eugenista apoiou inicialmente a maternologia, reforçando que a função social e cívica da mulher era garantir a sobrevivência das futuras gerações, o aperfeiçoamento e o fortalecimento da raça. Contudo, o pensamento eugênico gradativamente se expandiu e se institucionalizou, ampliando sua ação política e doutrinária.⁸

Mediante um discurso linear e progressista, destacando que a humanidade saíra da barbárie para a civilização pelo casamento, a eugenia propalava a necessidade de se galgar outro degrau: o casamento higienizado, ou seja, a necessidade de assegurar a saúde física e psíquica dos futuros cônjuges. Baseados nos princípios da degeneração e da hereditariedade, os médicos justificavam a necessidade de intervir nas uniões conjugais

8 A Sociedade de Eugenia de São Paulo foi criada em 1918, passando a ter publicações freqüentes a partir de então. Cf. Monteleone (1929).

numa tentativa de promover a regeneração do caráter nacional, defendendo o exame pré-nupcial obrigatório por lei, a proibição do casamento entre indivíduos nocivos à descendência e a esterilização obrigatória de indivíduos "degenerados" (cf. Oliveira, 1924; Kehl, 1921).

O discurso eugênico apresentava alguns pontos básicos para a regeneração social e moral dos cidadãos brasileiros: a luta contra a sífilis, vinculada à defesa da abstinência sexual antes do casamento, e a fidelidade conjugal como elementos saneadores da sociedade; combate à prostituição, ao álcool e às drogas; defesa da educação sexual e moralização dos costumes; o aperfeiçoamento de medidas legislativas de higiene pré-nupcial e regulamentação da imigração (cf. Medeiros, 1926; Godoy, 1927).

Trama e poder

O conjunto dos discursos produzidos pela medicina paulista da época apresentou com frequência certas informações, idéias e argumentos, atestando determinado padrão de explicação da realidade. Focalizando particularmente a mulher, sua preocupação foi com a vigilância e o controle, procurando a expansão de uma nova imagem de maternidade.

O discurso médico-higienista se caracterizou simultaneamente pela continuidade e pela ruptura, numa relação pendular. Assim, os textos deixavam transparecer, por trás de um aparente discurso linear, a existência de outros planos discursivos inter-relacionados, com três componentes básicos: a separação de esferas de participação de homens e mulheres, a idealização da mulher-mãe e a moral sexual fundada no casamento monogâmico.

O discurso dos médicos compreendia uma rede intrincada de significados, permeada por mecanismos de ajustes e de contínuas reformulações, em que a construção dos perfis de gêne-

ro se fez através da tecedura de uma teia em que estiveram presentes as relações de poder, através de um processo dinâmico em que tais perfis se faziam, desfaziam e refaziam por *diferenciação* e também por *integração*.

As representações do masculino e do feminino na fala médica apresentam uma trama de poder que merece ainda ser desvendada. Nela circulam as representações do cotidiano, que a Igreja difundia e que o governo republicano administrava, entrelaçando-se num processo interno de influência mútua, ou seja, simultaneamente constituintes e constituídas, com o discurso médico. Todavia, as representações masculinas e femininas construídas nesses discursos não só consolidam diferenças como contêm hierarquias. São imagens de poder que explicitam visões mais voltadas para o "deve ser" do que para o "ser", num processo de construção das representações de gênero regido por uma dinâmica de relações de dominação e exclusão. Destacando que a mulher tem por natureza aptidões para os cuidados com a infância e é responsável pela família, o discurso médico valorizou-a positivamente dentro do lar e ampliou os poderes femininos no privado, delegando-lhe um novo estatuto e fazendo com que as mulheres se reconhecessem dentro da esfera familiar. Porém, enquanto posicionava as mulheres no centro da família, privilegiava o papel dos homens no espaço público (cf. Luz, 1982; Nunes, 1982).

Incapaz de pensar a diferença, o discurso médico definia a mulher em oposição ao homem e vice-versa, e acabava subordinando a mulher à órbita da posição central ocupada pelo homem. Assim, esse discurso impingiu à mulher a representação que a desqualifica enquanto pessoa e a subordina a uma matriz biológica e procriadora, reforçando concepções negativas sobre a condição feminina, principalmente ao recorrer a métodos supostamente científicos.

O discurso normativo da medicina contém leis e normatizações de procedimentos para determinar os papéis sexuais.

Na sua repetição e circularidade, reforça que as mulheres não foram feitas para as atividades públicas, ao contrário dos homens. Nesse discurso, *identidade e diferenciação* são faces de um mesmo processo permeado pelo poder, recuperando o arquétipo feminino e masculino: o homem urbano, imbuído de poder, deve civilizar e impor uma nova ordem, enquanto à mulher caberia outro perfil - passiva, submissa, recolhida à família e à maternidade, mas modelo de moralidade e dedicação.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, G. Concepcionismo inconsciente e mortalidade infantil. *Boletim de Eugenia*, ano I, n.12, 1929.
- ANNAES da Faculdade de Medicina de São Paulo. Anno 1926, v.1.
- CARVALHO, J. M. de. *Os bestializados da República*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CASTILHO, B. *Breves considerações sobre a educação sexual*. Faculdade de Medicina da Bahia, 1910.
- COSTA, J. F. *Ordem médica e norma familiar*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- GODOY, P. *Eugenia e seleção*. FMSP, 1927.
- GUIMARÃES FILHO, A. *Da higiene mental e sua importância em nosso meio*. FMSP, 1926.
- KEHL, R. A esterilização sob o ponto de vista eugênico. *Brasil Médico (Rio de Janeiro)*, anno XXV, n.1, 1921.
- LEME, J. B. M. *O problema venéreo*. FMCSF, 1926.
- LUZ, M. T. Lar e a maternidade: instituições políticas. In: *O lugar da mulher*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- MACHADO, P. de A. M. *Um ensaio de moral sexual*. FMCSF, 1925.
- MAGALHÃES, A. S. de. *Do aleitamento materno*. FMSP, 1913.
- MEDEIROS, P. *Sobre a prophylaxia da syphilis*. FMCSF, 1926.
- MEDINA, J. A organização e eficiência da clínica Gynecologica da Faculdade de Medicina. In: Annaes da Faculdade de Medicina de SP, v.2, 1927.
- MONTELEONE, R *Os cinco problemas da eugenia brasileira*. FMSP, 1929.
- NASH, M. *Presencia y protagonismo: aspectos de la historia de la mujer*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1984.

- NUNES, S. A. *Medicina social e regulação do corpo feminino*. Rio de Janeiro, 1982. Mestrado, Universidade do Rio de Janeiro, (Mimeogr.).
- OLIVEIRA, U. A. *Prophylaxia social*. São Paulo, FMCSP, 1924.
- PASCARELI, V. *Da proteção à primeira infância em SP*. FMSP, 1926.
- PAZ, A. F. C. da. *A utilidade do casamento sob o ponto de vista higiênico*. FMRJ, 1909.
- PERCHESKY, R. Dissolving the hymen: a report on marxist feminist groups 1-5. In: EISENSTEIN. *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*. México: Siglo XXI Editores, 1978.
- QUINTANILHA, I. L. *Hygiene pré-natal*. FMSP, 1927.
- REVEL, J., PETER, J. O corpo: o homem doente e sua história. In: LE GOFF, J., NORA, R. *História: novos objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.
- RIBEIRO, M. A. R. *História sem fim... Inventário da Saúde Pública*. São Paulo: Editora UNESP, 1993.
- ROXO, H. Perturbações nervosas e mentaes que se observam nas doenças do útero e dos ovários. *Tribuna Médica*, anno XXXII, 1928.
- SENNET, R. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

8

"A criação da mulher": um ardil para a história das mulheres?

Pauline Schmitt-Pantel

Entregue a Adão para ser a sua companheira,
Eva é a perdição do gênero humano;
querendo vingar-se dos homens, os deuses
pagãos inventam a mulher, sendo Pandora
a primeira a nascer dessas criaturas,
a que desencadeia todos os males
de que padece a humanidade.

Simone de Beauvoir, *O segundo sexo*

Ao levantar esta questão: os relatos sobre a criação da mulher representam um ardil para a história das mulheres? eu me proponho, no quadro de uma reflexão sobre as relações entre mito e história, a recordar a utilização feita dos relatos míticos de criação para construir a diferença dos sexos própria de cada cultura e de cada sociedade e, posteriormente, a me perguntar se

1 Professora da Universidade Paris I Pantheon-Sorbonne. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo.

esse tema chamou a atenção das feministas, se a crítica de tais relatos lhes pareceu uma etapa necessária à contestação dos modelos masculinos e a uma apropriação feminina da história.

Tomo como referência apenas dois relatos de criação: a de Pandora, na tradição grega, e a de Eva, na judaico-cristã. Ambos são variantes de um mito muito disseminado, que cria a mulher como uma categoria secundária, posterior à criação ou à existência primeira dos homens. Associa a criação da mulher à origem daquilo que se pode denominar "condição humana", ou seja, à introdução da morte e do mal no mundo. E a ela atribui uma responsabilidade maior pela obrigação do trabalho árduo a que está sujeita a existência humana. Aqui cessam as semelhanças.

Falemos primeiramente de Pandora.

O poeta grego arcaico Hesíodo relata a criação da primeira mulher em dois poemas, "Teogonia" e "Os trabalhos e os dias". Logo que o herói Prometeu institui o primeiro sacrifício sangrento, inicia-se uma discussão entre os deuses e os homens a propósito da divisão das partes de carne do sacrifício. A cólera de Zeus, o rei dos deuses, agrava-se quando Prometeu rouba o fogo divino para entregá-lo aos homens, de modo que aquele, decidindo dar aos mortais um presente que seja a sua perdição, manda o deus Hefáistos fabricar a primeira mulher, Pandora. Esta, sendo "semelhante a uma deusa", tem toda a aparência da sedução da jovem na véspera do matrimônio, porém oculta um coração ardiloso e numerosos outros defeitos. Esse "belo mal", regalo de Zeus aos mortais, é aceito como esposa por um homem chamado Epimeteu, que só refletiu quando já era tarde demais.

A versão grega da criação vai muito além dos outros relatos do gênero em sua avaliação negativa da mulher, e isso de várias maneiras.² Antes de mais nada, a própria existência do mito

2 Sobre esse ponto, ver as análises de Loraux (1981a); Vernant (1996) e Zeitlin (1996). Sobre o mito de Pandora, a bibliografia é importante, mas impossível de citar aqui. A comparação entre Eva e Pandora é feita em Séchan (1979).

sublinha a radical disparidade entre os gêneros masculino e feminino: não se sabe como nem em que etapa os homens passaram a existir, eles simplesmente estão presentes, são uma categoria coletiva, quando os deuses resolvem criar a mulher, primeiro definida no singular; posteriormente como ancestral da raça das mulheres. Ademais, o modo como ela é criada difere de todos os atos de geração da "Teogonia" de Hesíodo. Pandora é plasmada com terra e água pelo deus Hefáistos, ou seja, é uma invenção técnica, um produto artesanal, uma obra de arte, um artifício. Tudo enfim, menos um ser natural. O motivo da criação da mulher, no mito grego, difere muito do encontrado no Gênesis. Pandora não é criada como a companheira que serve para atenuar a solidão do homem, e sim como uma vingança no quadro de um ardil arquitetado por Zeus em resposta a outro ardil, o roubo do fogo por parte de Prometeu. Ela não é criada por causa de um erro humano.

Conseqüentemente, sua natureza de mulher consiste em ser um mal (*kakon*) - por mais fascinante que seja a sua beleza - enviado aos homens, representados por Epimeteu.

Enfim o mito grego instaura uma assimetria, não uma divisão eqüitativa, entre os papéis masculino e feminino: os homens são os únicos que trabalham, as mulheres ficam em casa, Perpetuamente entregues ao ócio, qual zangãos, "enchendo a barriga de produtos colhidos pela faina alheia" ("Teogonia", v.599). Daí a conclusão pessimista do poeta Hesíodo: "O mal rivaliza constantemente com o bem" (w.608-610).

Além de esquecer totalmente o trabalho feminino, como a tecelagem, esse relato mítico oculta o papel sexual e reprodutor da mulher. Esta não é modelada segundo a imagem canônica da boa esposa reprodutora. Relega-se ao silêncio a sua função de fecundidade, de fertilidade. A mulher não é a Pandora "doadora de todos os dons" (uma interpretação possível de seu nome), mas "aquela a quem os deuses outorgaram todos os dons". Tampouco evoca-se o valor de sua experiência em matéria de parto, os *ponoi*, os sofrimentos das mulheres que são as dores

do parto. No relato, somente os homens conhecem os *ponoi*, o padecimento do trabalho agrícola. O paralelo com o relato bíblico do Gênesis mostra muitas diferenças. Na Bíblia, expulso do Jardim do Éden, o homem é condenado a ganhar o pão com o suor do próprio rosto; a mulher, a parir filhos no sofrimento. Há certa simetria entre os dois elementos do casal que está ausente no mito grego.

Por fim, este último concebe a mulher como um ser distinto e estranho, o primeiro exemplo de sua raça ou de sua espécie, aquilo que os gregos denominam *genos gunaikon*, frequentemente traduzido como "a raça das mulheres". Assim, na tradição grega, a introdução da mulher no mundo dos homens não coincide com a criação do gênero feminino como no Gênesis. O princípio feminino grego é anterior, nasce com Gaia, a primeira deusa feminina, que também é a Terra. Gaia surge da entidade neutra Caos, e o princípio feminino passa imediatamente a ser a fonte do princípio masculino dele derivado. A criação de Pandora pela vontade de Zeus é um modo de indicar que ela não é a feminilidade como categoria original, ou seja, um modo de dissociar da primeira mulher o princípio original da feminilidade. E, conquanto sejam muitos, os poderes do feminino são atribuídos ao mundo divino, ao mundo das deusas. Se se fizer uma análise sem concessão do mito grego, a primeira mulher não tem legitimidade senão a de ser o primeiro exemplar da raça das mulheres. A primeira mulher da "Teogonia" de Hesíodo não é a mãe da humanidade, é a mãe das mulheres.

As recentes análises da criação de Pandora, muito insistentes na avaliação negativa que desde a origem se faz da mulher, foram criticadas por pesquisadores que achavam que, a partir delas, se buscava realçar e exagerar a misoginia de Hesíodo. Assim, Jean Rudhardt (1986) sai em defesa do poeta, mostrando que Pandora não é a criação do princípio feminino, mas tão-somente a primeira mulher como ser humano, coisa que admitem as análises críticas; que Pandora não é ancestral apenas da

raça das mulheres, e sim de toda a humanidade; que a degradação moral e o "pecado" são amplamente compartilhados com Epimeteu, "esse tolo ancestral masculino"; e que Hesíodo denuncia os vícios dos homens (a *hybris*, a injustiça, a impiedade, a cobiça, a cegueira, a preguiça) com mais virulência que os defeitos das mulheres. Jean Rudhardt conclui que é certo que Hesíodo não questiona a sociedade de seu tempo, que ele não é um revolucionário, mas tampouco se pode dizer que seja misógino. Assim, no mito de Pandora, a questão não seria nem a mulher nem o homem, mas os seres humanos, sua relação com o mundo e com os deuses e os deveres que lhes cabe cumprir, seja qual for o seu sexo.

Esqueci essa análise porque, se a acatarmos, não se coloca a questão das conseqüências do mito de Pandora sobre a história das mulheres na Grécia antiga. A leitura de Jean Rudhardt é representativa do procedimento intelectual do grande conhecedor irritado com o fato de se colocarem questões do presente em textos antigos. Segundo esse autor, para bem falar do mundo grego e particularmente de sua religião, é preciso antes de tudo compreendê-lo, e não há como compreendê-lo a não ser com uma atitude de empatia. No entanto, outro procedimento convida a estudar qual foi o ardil de semelhante mito da criação da mulher para a história das mulheres gregas.

Os textos de Hesíodo tornam-se canônicos no pensamento grego como relatos da criação da ordem atual do mundo e como base dos valores gregos, que opõem a justiça (*diké*) ao excesso (*hubris*). A extrema negatividade de Hesíodo para com as mulheres é o ponto de partida e o fundamento de uma atitude constante em face dessa "outra" importuna e perigosa que é a mulher (cf. Loraux, 1981b). A criação hesiódica da mulher vem a ser, portanto, o texto de referência dos autores gregos das épocas posteriores. A tradição ulterior não contribuiu com nenhuma modificação no texto hesiódico. De Semônides, poeta arcaico, a Eurípides, autor trágico do século v a. C., a mulher é

criatura de Zeus e, em sua coesão, a raça das mulheres (*o génos gunaikon*) ameaça a unidade da sociedade masculina. Essa fidelidade a Hesíodo nasce, com certeza, do encontro de um texto fundador com uma prática política: a exclusão das mulheres na cidade grega, na qual elas não têm nenhum *status* civil e político. E essa permanência do discurso sobre a origem única das mulheres é tanto mais notável na medida em que proliferam, nas cidades, os discursos sobre a origem do primeiro homem. Cada cidade forja a história do primeiro varão, seu primeiro cidadão, como marca de identidade.

O mito hesiódico irá desempenhar esse papel de paradigma até que se verifique alguma transformação significativa, se não na situação real da mulher na sociedade, pelo menos na percepção do seu papel no casal e no matrimônio. O mundo grego precisa esperar Plutarco (séculos I-II d. C.) para que, nos limites bem delineados de certa valorização do amor conjugal, se esboce uma tímida mudança no discurso acerca do valor das mulheres. O mito da criação de Pandora deixa de ser uma referência obrigatória, com seu cortejo de argumentos depreciativos, e outros mitos, que sublinham a virtude (*a areté*) das mulheres nas situações lendárias e históricas, permitem, por sua vez, exemplificar uma mudança de discurso. Mas não se trata de criação nas origens, mas de ações no passado. Detecta-se a mesma defasagem em outros conjuntos mitológicos. Mas esse seria outro tema.

Agora Eva.

É inútil recordar os detalhes do conteúdo dos grandes textos fundadores do Gênesis.³ Em resumo, sabe-se que o livro apresenta dois relatos bem diferentes da criação do primeiro casal humano. O primeiro (Gn 1,26-29), o mais recente, prove-

3 Sobre Agostinho e Tomás de Aquino, ver Börresen (1986).

niente da chamada fonte "sacerdotal" (séculos VII-VI a. C.), é o seguinte: "Deus disse: 'Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra'. Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou".⁴

O capítulo 1 do Gênesis não devia apresentar problemas. O homem, Adão, imagem e semelhança de Deus, é definido por seu duplo caráter masculino e feminino. Há, simultaneamente, a aparição do homem e da mulher e a identidade da missão confiada: cresci e dominai a terra. Como observa Claudette Marquet: "Se os escritores bíblicos tivessem ficado nisso, uma boa parte da antropologia cristã seria lançada ao nada" (1984, p.17). Se o homem e a mulher são seres inteiramente humanos, juntos engajados na mesma aventura, não há necessidade de indagar sobre a suposta igualdade dos dois sexos e a diferença real que os caracteriza.³

Mas há um segundo relato da criação: o Gn 2,7-25. É o mais antigo dos dois textos (séculos XIX a. C.) e provém de uma fonte "javista". Deus criou o homem, modelou todos os animais, o homem lhes deu nomes, mas "não encontrou auxiliar que lhe correspondesse. Então Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: 'Esta, sim, é osso de meus ossos e carne de minha carne! Ela será chamada 'mulher', porque foi tirada do homem!'".

4 Tradução da Escola Bíblica de Jerusalém.

5 Recentemente, porém, alguns teólogos puseram em dúvida essa leitura do Gênesis 1. Segundo Bird (1981), "macho e fêmea ele os criou" deve-se ligar à bênção da fertilidade (Gn.1, 28), não à imagem de Deus. "Macho e fêmea" referem-se à dupla sexualidade que os homens têm em comum com os animais e não se vincula à imagem de Deus.

Ao relato de Gênesis 2, convém acrescentar o comentário do autor da primeira epístola a Timóteo (que não é atribuída a Paulo): "Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva". Essa interpretação do Gênesis agradou bastante...

Destaquemos, conforme a teóloga Phyllis Trible (1978), os argumentos retirados desses textos para fundamentar a representação cristã, mas também judaica e muçulmana, da diferença dos sexos, alimentando uma misoginia vulgar.

- 1 Um deus masculino criou primeiro o homem (2,7) e depois a mulher (2,22). Essa ordem assinala a superioridade do homem.
- 2 A mulher é criada para as necessidades do homem (2,18-23).
- 3 Contrariamente à natureza, a mulher nasce do homem (2,21-22).
- 4 A mulher é feita de uma costela do homem, sua vida provém dele (2,21-22)
- 5 Retirada do homem, a mulher tem uma existência derivada.
- 6 O homem dá nome à mulher, coisa que lhe confere poder sobre ela (2,23).
- 7 O homem deixa a família do pai para constituir, com a mulher, outra unidade patriarcal.
- 8 A mulher induz o homem a transgredir. É, portanto, a responsável pelo mal e pela infelicidade. Não é fidedigna; ela é pobre de espírito.
- 9 A mulher é condenada às dores do parto, punição mais severa que a do homem.
- 10 O desejo da mulher pelo homem é o meio utilizado pelo deus para mantê-la fiel e submissa ao marido (3,16).
- 11 O deus dá ao homem o direito de dominar a mulher.

Robert Alter (1981) resume assim a interpretação comum do texto: "Trata-se de um relato etiológico cuja finalidade é dar conta da existência da mulher, de seu *status* subordinado e da atração que ela não cessa de exercer sobre o homem". E, de modo mais brutal, Jean-Marie Aubert (1975) observa que o Gênesis 2 foi "o prato principal de todos os apetites antifeministas e um dos textos fundadores do sexismo cristão". A dupla dependência da mulher - material, pois ela é criada a partir do homem, e existencial, já que é criada para o homem - parece alicerçada na Escritura.

As citações e comentários dos relatos cimentaram pelo menos vinte séculos de discurso cristão a respeito da mulher. Com variações, nuances ou mesmo interpretações opostas (como nos gnósticos), temos ao nosso dispor uma *antropologia androcêntrica*, expressão que Kari Elisabeth Børresen assim define: "Por esse nome entendo que a doutrina da relação entre homem e mulher é elaborada unilateralmente do ponto de vista masculino, não do ponto de vista da reciprocidade entre os dois sexos" (1976, p.27).

O decreto que Gratien, monge de Bolonha, escreve na década de 1140 é uma primeira tentativa de reunir, ordenar e classificar a obra elaborada havia mais de um milênio pelas instâncias eclesiásticas do Oriente e do Ocidente e de propor soluções que compatibilizassem decisões muitas vezes contraditórias. Esse texto será o alicerce do direito canônico. Uma série de artigos refere-se às incapacidades femininas: "a criação da mulher a partir de Adão é a fonte da sua inferioridade", "é da ordem natural humana que as mulheres sirvam os homens e os filhos os pais, porque é justo que o inferior sirva o superior". Ele também fala na "condição de servidão pela qual a mulher deve se sujeitar ao homem em todas as coisas" (cf. L'Hermitte-Leclercq, 1997, p.179ss.). Enfim, o uso desses relatos é, inegavelmente, um dos principais ardis da história das mulheres num Ocidente muito marcado pelo cristianismo.

Como este livro não trata da opinião dos teólogos protestantes sobre a questão da criação da mulher, quero lembrar os comentários de João Calvino sobre esses textos (apud Marquet, 1984, p.21 e 25). Para ele, o versículo 1,27 do Gênesis existe "para exaltar o vínculo do matrimônio". A criação do universo, cujo apogeu é o aparecimento do ser humano, masculino e feminino, está ali apenas para lembrar ao homem que ele deve se contentar com sua mulher. Para o reformador, o casamento e a monogamia são, desde o princípio dos tempos, vontade divina. Já a passagem do Gênesis 2 evoca o seguinte comentário: "A mulher não é senão um complemento do homem". O texto se refere evidentemente ao matrimônio: "A mulher é designada auxiliar do homem sob a condição de que este se mostre seu chefe e seu condutor". Ele também observa que a mulher não foi dada ao homem "unicamente para com ele se deitar" e "para povoar o gênero humano", mas para ser "a companheira inseparável de sua existência". Decerto, no caudal de comentários que seguem o mesmo rumo, alguns vão contra a corrente. Mas são raros. Perante Adão, a criatura primeira, a imagem perfeita de Deus, eleva-se a contradição de Eva, a obra-prima do Criador. Uma contradição das mulheres que - pode-se acompanhar pelo menos do século XII ao XVII, segundo Elisabeth Gössmann - descobre "Eva", a última a ser criada, como a criatura mais perfeita, a imagem radiante da Divindade.⁶ Hildegarda de Bingen, abadessa do século XII, reconhece no homem, devido a sua criação a partir da terra, o privilégio da força física, mas, na mulher, devido a sua criação a partir do corpo humano, o privilégio de uma destreza, uma sutileza e uma agilidade maiores (cf. L'Hermitte-Leclercq, 1997, p.187ss.). Diante de Eva, a pecadora e a sedutora, alça-se a mulher enganada e inocente: Christine de Pisan declara Eva inocente. Em

6 Gössmann (1991). Ver ainda Parmentier (1998), livro que estuda os desafios das teologias feministas.

face da tradição que quer que o homem seja ativo e a mulher passiva, uma contradição insiste na cooperação dos sexos. A palavra de São Paulo dizendo que Eva foi criada para Adão, Hildegarda de Bingen acrescenta: "assim como ele foi para ela". Ou ainda para Margarida de Navarra, que escreveu uma apologia do seu próprio sexo: a criação privilegiada de Eva, obra-prima de Deus, é a razão da habilidade política das mulheres, e Margarida considera todo domínio masculino uma usurpação. Portanto, é possível coligir alguns exemplos de textos que vão contra a corrente da tradição patriarcal androcêntrica - como o apelo de E. Gössmann -, que rejeitam a concepção de uma feminilidade que não chegou à existência plenamente humana e, muito pelo contrário, procuram demonstrar que a existência humana feminina não é decorrente de outra, e sim independente.

Encontram-se ecos dessas contradições em teólogos contemporâneos protestantes, como Jacques Ellul e Georges Casalis. O primeiro observa, a propósito de Gênesis 2, que "tendo sido criada em último lugar, a mulher é a culminância da criação, o ponto de remate, a perfeição, sendo ambos (homem e mulher) complementares. E quanto ao pecado, ele se deve sobretudo a Adão, que não obedeceu a ordem que recebeu de guardar o Éden" (Ellul, 1980). E Georges Casalis escreve: "Sem dúvida, a mulher é diferente do homem, aqui a diferença é secundária em relação à identidade profunda. Em todo caso, ela não indica uma inferioridade; a mulher é exatamente o *alter ego* do homem" (Casalis, 1965).

Mas essas exceções não devem fazer esquecer o peso da interpretação androcêntrica da Escritura e particularmente dos relatos do Gênesis sobre a criação da mulher.

Certamente, é impossível tratar as conseqüências das exegeses androcêntricas da criação da mulher na história das mulheres. Impossível porque seria necessário seguir passo a passo o desenvolvimento histórico, através de múltiplas fontes, e fa-

zer a síntese de todos os trabalhos em curso desde o início das pesquisas da história das mulheres, um campo gigantesco e muito aberto. Tomarei somente dois exemplos recentes que mostram que essas conseqüências ainda se fazem sentir.

Nos Estados Unidos, o Conselho Nacional das Igrejas de Cristo publicou, em 1983-1984, um lecionário revisto (lecionário é um conjunto de textos lidos aos domingos na igreja) para "refletir a humanidade plena das mulheres e dos homens à luz do Evangelho". O comitê compunha-se de representantes das igrejas católica romana, episcopal, presbiteriana, luterana e metodista do Canadá e dos Estados Unidos. Estudaram-se os textos referentes às mulheres (cf. Smith, 1985). A maioria delas não fala nelas. As poucas referências encontram-se sobretudo no Antigo Testamento: Eva, Sara, Rebeca, a filha do faraó... Porém, mesmo assim, os textos se concentram com muito mais freqüência na história de um herói, as mulheres são periféricas. Quanto aos textos concernentes à criação, em Gênesis 2 lê-se o relato da criação do homem sem o da criação da mulher e, quando ocasionalmente se menciona este último, é junto com uma passagem de Marcos 10,2-16, que trata do divórcio e da bênção dos filhos: a mulher é identificada com o casamento e a família. Ademais, o salmo do dia (Sl 128) lembra: "Tua esposa será vinha fecunda no recesso do teu lar". A autora do estudo, Marjorie Procter Smith, conclui com razão: "O lecionário não leva as mulheres a sério". Eva, pelo menos, não...

Ainda mais perto de nós, sabe-se do sucesso que teve o *Novo catecismo* da Igreja católica, redigido em seis anos por um comitê de sete bispos peritos em teologia e em catequese, sob o controle de uma comissão de doze cardeais e bispos. Publicado em francês em novembro de 1992, vendeu 400 mil exemplares em um mês. Também foi feito um estudo sobre a evocação de temas femininos nesse catecismo (cf. Lautman, 1995; 1997b). Françoise Lautman observa que só o tema de Maria ocupa tanto espaço quanto tudo que se refere às demais evocações de

mulheres, Eva e as mulheres da Bíblia, o *status* social e familiar das mulheres contemporâneas, os temas éticos que lhes dizem respeito. Mas limitemo-nos a falar de Eva. O Novo *catecismo* está em total paradoxo ou, se se preferir, repleto de contradições. Eis alguns exemplos. No parágrafo 6, sobre a criação "do homem", o conteúdo doutrinário contrasta com a linguagem empregada; o discurso permanece no masculino singular, mas todas as explicações relativas à mulher insistem na igualdade e na complementaridade com o homem. Além disso, o catecismo se refere ao relato de Gênesis 1, que apresenta a criação da mulher e do homem como idêntica e simultânea, e não ao de Gênesis 2, que suscitou interpretações sobre o caráter subordinado e secundário da criação da mulher. No parágrafo 7, a queda dos anjos e dos homens, o texto bíblico não é citado, o papel particular de Eva não é mencionado, sublinha-se "o primeiro pecado do homem". Todos os comentários estão no masculino singular.

Constata-se, pois, a preocupação dos bispos e teólogos de levar em conta as releituras feministas desejosas de eliminar toda desvalorização da mulher, de já não apresentar Eva como a única ou a principal culpada de um pecado no qual se continua a ver a origem da proscrição da humanidade e a necessidade de uma Redenção. Mas, por não querer fazer recair sobre Eva o peso da queda, ela desaparece completamente e já não se compreende o sentido de uma "nova Eva" que seria Maria.

Se nos reportarmos aos textos bíblicos, compreenderemos bem que se, por razões culturais, atualmente se procura modificar a interpretação desses relatos e a insistência na culpabilidade de Eva, nada mais há que dizer sobre ela, sua figura desaparece. A nova posição das mulheres na sociedade permite afastar uma leitura que faz cair sobre Eva o peso de uma culpa álibi; contudo, ao mesmo tempo, põe em crise o eixo Eva-Maria e liquida a imagem de Maria e da Igreja.

As contradições presentes no *Novo catecismo* são inerentes à própria estrutura da Igreja atual, como mostra o artigo de F.

Lautman. E, para o meu propósito, afirmo apenas que o relato da criação da mulher continua tendo um papel revelador, quer dele se faça um texto fundador, quer se procure relegá-lo cautelosamente ao silêncio.

Assim, tanto o exemplo do "lecionário revisado" quanto o do *Novo catecismo* parecem sugerir que a história da mulher, pelas releituras que impõem nesse caso particular, pode, daqui por diante, pesar sobre a história dos poderes, no caso o da Igreja.

As feministas e os mitos de criação da mulher

É hora de abordar a última parte do meu projeto inicial, que era verificar se as feministas retomaram o tema da criação da mulher e que tratamento lhe deram. Parti de algumas observações de Simone de Beauvoir sobre o tema em *O segundo sexo* (1949). No capítulo 2 da segunda parte do livro, ela retoma a história dos primeiros tempos. Recordemos que Simone de Beauvoir rejeita a hipótese da existência, nos tempos primitivos, de um "Reino das Mulheres".

Essa idade de ouro da mulher não passa de um mito ... A sociedade sempre foi masculina, o poder político sempre esteve nas mãos dos homens ... As mulheres jamais constituíram um grupo à parte, apoiado em si mesmo diante do agrupamento masculino ... E a situação concreta da mulher não foi afetada pelo tipo de filiação predominante na sociedade à qual ela pertencia; fosse o regime patrilinear, matrilinear, bilateral ou indiferenciado, ela sempre esteve sob a tutela do homem. (p. 122)

A seguir, Beauvoir examina algumas lendas e observa:

Na época em que o gênero humano se alça à redação escrita de suas mitologias e leis, o patriarcado está definitivamente estabele-

cido: são os machos que compõem os códigos. É natural que releguem a mulher a uma situação subordinada ... Entregue a Adão para ser a sua companheira, Eva é a perdição do gênero humano; querendo vingar-se dos homens, os deuses pagãos inventam a mulher, sendo Pandora a primeira a nascer dessas criaturas, a que desencadeia todos os males de que padece a humanidade, (p.134)

Na terceira parte, dedicada aos mitos, a autora retoma esse tema:

Assim, a mulher aparece como o inessencial que jamais retorna ao essencial, como o Outro absoluto, sem reciprocidade. Todos os mitos da criação exprimem essa convicção tão cara ao macho e, entre outras, a lenda do Gênesis, que se perpetuou na civilização ocidental através do cristianismo. Eva não foi criada ao mesmo tempo que o homem; não foi fabricada nem com uma substância diferente, nem com a mesma argila que serviu para modelar Adão: foi retirada do flanco do primeiro macho. Nem mesmo o seu nascimento foi autônomo; Deus não escolheu criá-la espontaneamente, com finalidade própria e para que, em troca, ela o adorasse diretamente: destinou-a ao homem, deu-a de presente a Adão para tirá-lo da solidão, ela tem no esposo a sua origem e a sua finalidade, é o seu complemento no modo do inessencial. (p.239-40)

Eu, que esperava encontrar muitas reflexões sobre o tema nos escritos das feministas, confesso que fiquei decepcionada. De fato, embora as militantes - como Betty Friedan, Juliet Mitchell, Kate Millett, Shulamith Firestone, Benoîte Groult, Françoise d'Eaubonne - deplorem a existência e a influência desses mitos androcêntricos da criação, elas não perdem muito tempo criticando-os (cf. Friedan, 1963; Mitchell, 1969; Millet, 1969; Firestone, 1973; Groult, 1975; D'Eaubonne, 1976). O mesmo vale para um grande número de pesquisas de história das mulheres sobre esses temas, agora feitas numa perspectiva feminista. É compreensível. Seu objetivo é acima de tudo preparar

as condições para a criação de uma mulher nova, e, sem dúvida, há coisa melhor a fazer que estar desempoeirando mitos.

Por vezes, as feministas os criticam ridicularizando-os. É o caso do capítulo dedicado à "gravidez de Adão" no romance da escritora feminista Louky Bersianik, *L'Euguelionne* (1978). Ou então preferem atacar primeiramente as instituições, a Igreja por exemplo. Na edição de *Cahiers du GRIF* de setembro de 1975, dedicada ao tema "As mulheres acusam a Igreja", lê-se:

As mulheres acusam a Igreja, umas de dentro, na esperança de transformá-la, outras de fora. Todas concordam em denunciar os estreitos vínculos daquela com as estruturas de poder social, econômico, político e, enfim, sexista. Sexismo este que se manifesta de maneira flagrante tanto na própria organização da instituição quanto em sua ideologia, em sua mitologia, em sua teologia. (p.3)

A bibliografia da edição indica as tentativas feministas de releitura da Bíblia, mas nenhum artigo se atém a esse aspecto.

Certas feministas, todavia, foram além da mera denúncia de princípio desses textos. Maria Deraismes é um exemplo particularmente interessante de inserção numa reflexão sobre a criação da mulher na problemática feminista no século XIX.⁷ Maria Deraismes nasce em 1828 e morre em 1894. Pertence a uma família burguesa abastada e educada nas proclamadas opiniões republicanas. Recebe uma educação excelente, estuda grego, latim, filosofia e assiste aos saraus literários promovidos pelos pais em seu salão. No fim da década de 1860, Léon Richer, um opositor republicano, maçom e livre-pensador, convida-a a dar conferências na Grande Oriente. Maria decide tomar a palavra em defesa das mulheres e apressar o momento de sua

⁷ Ver o prefácio de Laurence Klejman à nova edição do livro de Maria Deraismes, *Eve dans l'humanité*, (Klejman, 1990, p.7-15). As citações de *Eve dans l'humanité* serão da edição de 1990.

emancipação. As palestras são ministradas entre 1868 e 1870 e reunidas em livro com o título *Eve dans l'humanité* [*Eva na humanidade*]. A seguir, ela funda uma associação pelo direito das mulheres: direitos civis, ao trabalho, à instrução, tendo os direitos políticos ficado para uma conjuntura mais favorável. Deraismes financia e dirige um jornal republicano em Pontoise e, em 1893, pouco antes de falecer, funda uma loja maçônica mista, O Direito Humano.

As conferências de Maria Deraismes, que era boa oradora, tiveram um sucesso enorme numa época em que o discurso feminino público era raro (fim do segundo império). Os temas dessas palestras formam um conjunto coerente. Deraismes quer pôr fim à divisão arbitrária do mundo em duas esferas, uma privada, na qual se mantêm as mulheres, a outra pública, onde os homens "comandam os negócios, legislam, fundam religiões, fazem revoluções". Essa pseudocomplementaridade não serve senão para garantir o domínio masculino. De modo que as mulheres precisam sair desse estado subalterno no qual a história e os costumes as aprisionaram com a zelosa colaboração dos sábios e das religiões. Como sublinha Laurence Klejman, bem antes de Simone de Beauvoir, Maria Deraismes afirma que "a inferioridade das mulheres não é um fato da natureza ... é uma invenção humana, uma ficção social" (Klejman, 1990, p.11).⁸

Nas conferências, Maria mostra e desmonta esse constructo social através de múltiplos exemplos tirados da vida cotidiana, do direito, da literatura e da história. Também procura a origem da situação social inferior da mulher, é quando aparece o tema de Eva, principalmente em duas palestras, uma intitulada "A mulher e o direito", ministrada em 1868, a outra, "A mulher tal como ela é", de 18 de novembro de 1869.

8 A citação de Maria Deraismes foi extraída de "L'ancien devant le nouveau" (1875, p.23).

Valeria a pena ler a íntegra das primeiras páginas de "A mulher e o direito". Resumo a demonstração. A autora constata que o elemento feminino foi representado nas concepções teológicas de diversas civilizações (nas cosmogonias), tendo sido objeto de culto, e que a mulher muitas vezes é deificada no panteão. Mas observa em seguida que "se deusas e sacerdotisas eram qualidades e funções elevadas, apropriadas para devolver ao sexo feminino todo o seu prestígio, nada disso aconteceu ... O incenso prodigalizado ao princípio feminino nos altares devotados às deusas tinha, como contrapeso na vida real, os rigores da lei para as mulheres" (Deraismes, 1990, p.24). E Maria Deraismes chega ao ponto crucial. "Mas é justamente aqui que começam as dificuldades, e o relato do Gênesis, longe de resolvê-las, complica-as..." (p.25).

Os relatos do Gênesis parecem pouco claros, ou melhor, contraditórios. Deraismes também maneja o paradoxo, insistindo ora na natureza do homem e da mulher, que lhe parece semelhante e, portanto, igual, ora na culpabilidade da mulher (o pecado), que não significa inferioridade intelectual. Se, no detalhe, sua demonstração nem sempre é absolutamente coerente, o objetivo é claro: recusar esses relatos das origens, colocando-os em seu devido lugar, em seu papel exato, o de expressão da ideologia de sociedades particulares.

Maria Deraismes procura, efetivamente, compreender o contexto em que se elaboraram os relatos de gênese: a explicação da sujeição das mulheres será histórica. Porque suas obras refletem os usos recebidos, os hábitos, os *parti pris*. Elas não são nem primitivas nem espontâneas. Por trás dessas observações, afirma-se a recusa a reconhecer qualquer natureza feminina inferior que tenha selado, desde a origem e para sempre, a sorte das mulheres. Assim, a volta às origens e, particularmente, aos relatos do Gênesis é um elo de uma demonstração maior, que prova que a inferioridade feminina é um constructo social. Pragmática, Maria Deraismes pensa que, para tirar a mulher

dessa inferioridade, são necessários meios e vontade política. E que o mais urgente é a educação, o acesso ao conhecimento. Dez anos depois, em 1880, Camille Sée fará com que se aprove a lei do ensino secundário das meninas. É por esse motivo que a heroína, para Deraismes, é Eva, não Maria. Eva, com sua sede de saber, com sua desobediência, representa a inteligência. E Maria? A autora não a tem em grande estima, não Maria propriamente, é claro, mas o que dela fez a Igreja.

O cristianismo ressuscitou Maria. Mas acaso essa transformação das deusas pagãs em uma virgem cristã marca um progresso para o gênero feminino? Certamente não, nós estamos longe de uma Atena, de uma Diana, de uma Deméter, que iluminaram a humanidade e a deram leis. Maria, a partir de então o ideal de mulher no cristianismo, é a encarnação da nulidade, do apagamento; a negação de tudo quanto constitui a individualidade superior: a vontade, a liberdade, o caráter. (Ibidem, p.32)

E, em outra conferência, retoma os termos "apagamento e nulidade", acrescentando este comentário: "Maria é a inércia" (p.141). Além da educação, ela briga para que o reconhecimento da igualdade natural dos sexos se traduza em igualdade em todos os domínios. Lúcida, Deraismes constata: "A nossa libertação ainda está por vir; e, enquanto ela não vier, o progresso ficará tolhido". Isso em 1869...

Aproximadamente na mesma época, no fim do século XIX, nos Estados Unidos, um grupo de mulheres em torno de Elisabeth Cady Stanton se propõe a comentar todas as passagens bíblicas referentes às mulheres. Seu livro é publicado em 1895 com título *The woman's Bible [A Bíblia da mulher]* (Stanton, 1895). Trata-se da primeira releitura feminista das Escrituras. Estas, para elas, são uma arma contra a libertação das mulheres porque foram escritas e interpretadas por homens, utilizadas para legitimar o patriarcado na Igreja e na sociedade e apresen-

tadas como o lugar escolhido por Deus para as mulheres. Ora, o desafio de uma releitura da Bíblia é importante porque as mulheres são as mais devotas fiéis, de modo que uma nova interpretação das Escrituras é vista como um ato político. Essa hermenêutica, revolucionária para a época, faz um uso seletivo das passagens bíblicas aceitáveis para as mulheres. Porém, essa tentativa colide com a oposição dos religiosos que nela vêem uma obra das mulheres e do diabo (sic), com a oposição dos acadêmicos em nome da exegese séria, o que era de esperar, mas também com a surpreendente oposição das sufragistas, que a consideram um erro político, pois a maioria das mulheres ainda era muito enquadrada pelas igrejas e não convinha contrariá-las. O grupo de Elisabeth Stanton faz leituras interessantíssimas do Gênesis, as quais não posso desenvolver neste artigo. Cada texto evoca um ou vários comentários de diferentes mulheres, e o comitê encarregado do Antigo Testamento compõe-se de oito pessoas. Dou apenas um exemplo: a passagem Gn 1,26-28, que suscitou três comentários (ibidem, p.14-5).⁹ Esses comentários sublinham o primeiro relato da invenção da mulher; a criação simultânea dos dois sexos à imagem de Deus; afirmam que é evidente, segundo os termos, que a Divindade agiu deliberadamente ao representar de igual modo os elementos masculino e feminino. Que, embora a língua tenha um sentido, temos nesses textos uma nítida declaração da existência do elemento feminino na divindade, igual ao masculino em poder e em glória. Que, assim, as Escrituras, tal como a ciência e a filosofia, afirmam a eternidade e a igualdade dos sexos, um fato filosófico sem o qual não poderia haver a perpetuação da criação, o crescimento e o desenvolvimento no mundo animal, vegetal, mineral, nem despertar ou progresso no mundo do pensamento. Os elementos masculino e feminino, exatamente iguais e equilibrando-se mutuamente, são tão essenciais ao equilíbrio

9 Nas próximas linhas, dou o sentido da passagem, mas minha tradução não é literal.

do universo quanto os pólos positivo e negativo da eletricidade, as forças centrípetas e centrífugas, as leis da atração que mantêm unido tudo quanto conhecemos neste planeta ... Em resumo, todas as teorias baseadas na afirmação de que o homem foi o primeiro na criação carecem de fundamento nas Escrituras. E quanto à sujeição feminina, que o cânone e a lei civil institucionalizam, é importante notar que um domínio igual é dado à mulher sobre tudo quanto vive, mas que nenhuma palavra é dita acerca da outorga de um domínio do homem sobre a mulher. Portanto, não se pode tirar nenhuma lição sobre a sujeição feminina do primeiro capítulo do Antigo Testamento, afirma com veemência o grupo de exegetas feministas (ibidem, p.16).

Um esboço de síntese acerca dos mitos de criação conclui os comentários sobre o Gênesis. "Nada seria mais interessante, com relação à Bíblia da Mulher, do que fazer um estudo comparado dos relatos de criação dos povos de diferentes raças e credos" (p.31),¹⁰ lê-se, e os comentários citam sucessivamente os antepassados Norses e sua "bíblia", a *Edda*, a mitologia indígena norte-americana e a dos maias de Iucatã, inúmeros exemplos de mitologia em que não há um só vestígio da degradação da mulher, para concluir:

Nada supera a grandeza do relato da criação dos homens no primeiro capítulo do Gênesis, ele satisfaz as mais elevadas aspirações da alma humana. Macho e fêmea à imagem de Deus. Seja qual for o significado do segundo capítulo, não se compara ao primeiro. Sem dúvida, tem um sentido espiritual profundo que sabermos apreciar quando abandonarmos as discussões estereis sobre as palavras. Seu sentido está mais bem expresso nas palavras de Goethe: 'o eterno feminino nos conduz', (p.32-3)

Mais perto de nós, um domínio do feminismo se confronta diretamente com a questão da interpretação das Escrituras: o da teologia feminista.

10 O desenvolvimento sobre os mitos da criação encontra-se nas páginas 31-3.

Totalmente neófito nesse terreno, descobri um mundo fascinante que, obviamente, se ocupa de muitas outras coisas além da interpretação da Bíblia, pois o objetivo maior da teologia feminista é a transformação da sociedade e da igreja patriarcais de modo a permitir a participação integral das mulheres e dos homens. Mas, a propósito desse aspecto secundário de seu discurso, a interpretação da Bíblia, podem-se mensurar os ardis de uma reflexão feminista no presente.

A parte as mulheres precursoras de que acabo de falar, a exegese feminista das Escrituras toma impulso nos anos 60. Propõe-se a reler as histórias exemplares, evocando as mulheres da Bíblia," ou a encontrar o rastro de uma história das mulheres apagadas: a importância de Miriam ou da mulher do relato da paixão, cujo nome a tradição não guardou (cf. Fiorenza, 1983). Estuda a linguagem da Bíblia a fim de pesquisar, por exemplo, todas as imagens femininas de Deus ou de precisar a relação que se instaura entre o feminino e o masculino.¹² O Gênesis e a criação da mulher não estão no centro das preocupações da releitura. Um exemplo, no entanto, refere-se ao relato da criação da mulher. O estudo da palavra "auxiliar" em Gn 2,18-20: "E Iahweh Deus disse: 'Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda.'... mas, para o homem, não encontrou auxiliar que lhe correspondesse". Esse termo geralmente é interpretado como sinal de inferioridade da mulher, como se "auxiliar" fosse o registro da dependência ou da escravidão. Ora, essa palavra é empregada para designar o socorro que Deus presta aos seres humanos (mais de vinte vezes) e em particular a Israel. O termo grego (na tradução da

11 Como Phyllis Trible, que em *Destinées tragiques* (1990) trata das histórias de Hagar: Tamar, da filha de Jeffé e de uma concubina cortada em pedaços por seu senhor.

12 Há uma bibliografia das pesquisas das mulheres no Antigo Testamento em Ljung (1989, p. 130-44).

Septuaginta) é *boethos*. E Marguerite Harl traduz: "uma auxiliar que lhe corresponda" (1986, p.104; cf. na p.105 o comentário sobre *boethos*). Se a mesma palavra é empregada para Eva e para Deus, pode-se concluir "que Eva é, para Adão, o que Deus é para a humanidade", portanto não se trata de uma posição inferior.

Todavia, certas feministas julgam totalmente inútil tentar reler um texto de tal modo androcêntrico, "impregnado de patriarcalismo a ponto de ser irrecuperável" (Daly, 1969). Outras, não querendo rejeitar a Bíblia em bloco, propõem reinterpretções dos textos bíblicos e, por vezes, recusam a autenticidade dos que são essencialmente hostis às mulheres, excessivamente depreciativos. Aos que questionam essa atitude, respondem que a exegese feminista não é mais ideológica que as outras... Françoise Lautman, num artigo sobre as releituras feministas da Bíblia, sublinha os limites de semelhante empreendimento, recordando, entre outras coisas, que é preciso deixar aos textos a sua polissemia e que uma das forças da tradição judaica é justamente ter sabido manter a pluralidade de interpretações. Mas também ressalta a importância dos ardis de tal refundação de uma teologia feminina: "Já não se pode propor às mulheres, convencidas da plena humanidade das mulheres como dos homens, que se refiram à condenação de Eva ou à redenção de Maria sob o 'véu' da virgindade e da submissão que lhes parece outra condenação" (1997a; cf. Parmentier, 1998). Nem Eva nem Maria... Já não se aguenta mais... Chega um momento em que o mito da criação da mulher perde todo o significado na sociedade e em que até mesmo indagar sobre a importância das Escrituras para as mulheres torna-se uma questão sem interesse, inclusive no interior de uma tradição cristã viva. Prova-o uma das últimas edições de *Concilium*. Esta revista internacional de teologia foi criada em 1965, inspirada no Concílio Vaticano II, de onde tira o nome a fim de lhe prolongar o espírito e o trabalho. Em 1984-1985, acrescentou duas novas seções às dez

existentes: a teologia feminista e a teologia do Terceiro Mundo. Desde então, de dois em dois anos, dedica um encarte à teologia feminista e é uma mina para quem quer trabalhar nesse campo.¹³ Em 1998, o número 276 da revista ocupou-se do tema: As Sagradas Escrituras das mulheres. Pode-se pensar *a priori* que ele se dedicou à hermenêutica bíblica. De modo algum. No editorial, Elisabeth Schüssler Fiorenza (uma das grandes teólogas do momento) explica que a edição da revista

procura explorar os escritos e as tradições às quais as mulheres do passado e do presente atribuíram autoridade (ou rejeitaram) como suas 'sagradas Escrituras'. Tenta estudar como os escritos se tornam sagrados para as mulheres e como as palavras das mulheres se tornam Escrituras para outras mulheres. Uma abordagem feminista crítica das sagradas Escrituras não se pode confinar nos limites do texto escrito nem do cânone ... porque a escolha histórica de certos escritos como canônicos e a exclusão de outros textos reduziram ao silêncio ou marginalizaram as vozes e as maneiras de ver inaceitáveis para o grupo dominante ... e, desse mesmo modo, recusaram às mulheres a autoridade sagrada da palavra. Em consequência, uma teologia da libertação feminista e crítica deve ser canonicamente transgressiva e, assim, escapar à autolimitação bíblica. (1998, p.8-9)

Outro motivo igualmente importante leva a recusar o primado das Escrituras: a Bíblia, lembra a autora, "não serviu unicamente de meio para manter as mulheres em estado de subordinação, mas também foi instrumento de colonização e desumanização". Desse modo, recorda-se explicitamente a proximidade da teologia da libertação, nascida no Terceiro Mundo, com a teologia feminista, que se considera uma parte daquela. E não é por acaso que a maioria dos artigos dessa edição tenha sido escrita por mulheres do Terceiro Mundo, apoiadas nas ex-

13 Cf. Veillette (1990). O estudo aborda 118 artigos da revista publicados entre 1972 e 1990.

periências de seus países: a América Latina, a África, a Ásia. Independentemente dos temas particulares, a crítica central permanece. Parece-me que pode ser formulada da seguinte maneira: quem se preocupa, hoje em dia, com o mito da criação da mulher?

Uma teóloga, ao mesmo tempo religiosa e mulher de ação, a brasileira Ivone Gebara,¹⁴ relata a surpresa das mulheres de um bairro pobre de Camaragibe quando ela lhes perguntou que influência e que autoridade tinha a Bíblia em sua vida.

Essa pergunta lhes pareceu estranha e inesperada. Foi como se eu as estivesse obrigando a pensar numa coisa que já não estava presente no universo imediato de suas preocupações cotidianas. Minha pergunta parecia ter saído de um baú de "velharias" esquecidas que se acredita sem utilidade imediata. (1998)

E a autora se pergunta sobre a noção de autoridade. À pergunta "Quem tem autoridade para você?" muitas mulheres acabaram respondendo: "Antes de tudo, eu mesma". Enfim, essa teóloga engajada fala de um encontro com as mesmas mulheres, no qual, discutindo a culpabilidade feminina, ela lhes falou do mito original do mal. Eis que retornamos ao núcleo do nosso tema. Cito:

Nós descobrimos juntas que a figura de Eva parecia bem mais simpática e ativa que a até então apresentada nas diferentes igrejas. Notamos que a figura de Adão era a de um homem sem grande iniciativa e um tanto tímido e dependente ... A seguir, conversamos sobre a simplicidade do diálogo da serpente com a mulher ... Os textos bíblicos explicados de outra maneira pareciam tornar-se aliados de sua libertação e iam ao encontro de sua sede e sua fome de justiça. A autoridade da interpretação nascia de seu próprio

14 Gebara escreve sua autobiografia em *Le mal féminin* (1999). Professora de Filosofia e de Teologia, pertence à Congregação das Irmãs de Nossa Senhora e é membro do Centro de Estudos sobre a Mulher e as Questões das Relações entre os Sexos, da Universidade de São Paulo.

combate pela dignidade e pelo respeito, de sua experiência da rejeição, da opressão e de sua aspiração profunda a serem consideradas cidadãs integrais. A autoridade de interpretação provinha de sua própria sede de justiça e cidadania ... O texto se introduziu como um reforço na batalha cotidiana. Uma dessas mulheres me fez pensar nos discípulos de Emaús quando ela disse em voz alta: "Nosso coração sente que essa história de Adão e Eva não foi bem contada. Agora eu tenho vontade de dividir esse fogo que me abrasa e esse novo pão que estou comendo com você". (Ibidem, p.26)

Eis um exemplo de teologia da libertação e de teologia feminista, exemplo da constituição e da construção acerca da qual se pode indagar, um texto muito contemporâneo redigido por uma religiosa intelectual feminista que vive no seio de uma sociedade em que as mulheres estão na frente de batalha de todas as lutas do cotidiano.

Mas não é esse o meu propósito. Eu queria apenas observar, para concluir, que, visto nos bairros pobres do Brasil ou de outra parte, a importância do mito da criação da mulher, tal como o oferecem as Escrituras, se relativiza. Como se relativizou o mito de Pandora no dia em que os pagãos gregos foram substituídos pelos cristãos. No entanto, continuam sendo objeto da história tudo o que esses mitos representaram na construção imaginária e real da diferença dos sexos. Vistos do lado das mulheres, eles simplesmente pesaram sobre a sua liberdade. Mesmo quando uma mulher do Terceiro Mundo, talvez também ela muito imaginativa, sorri diante desse Adão tímido e aprova essa Eva simpática e ativa, creio que podemos dizer que a criação da mulher continua sendo um desafio do presente.

Referências bibliográficas

- ALTER, R. *The art of biblical narrative*. New York, 1981.
AUBERT, J.-M. *Antiféminisme et christianisme*. Paris, 1975. (reeditado em 1988 com o título *L'exil féminin*).

- BEAUVOIR, S. de. *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard, 1949.
- BERSIANIK, L. *L'euguelionne*. Paris, 1978.
- BIRD, P. A. "Male and female he created them" Gen. 1,27b in the context of the priestly account of creation. *Harvard Theological Review*, n.74, p. 129-60, 1981.
- BÖRRESEN, K. E. Fondements anthropologiques de la relation entre l'homme et la femme dans la théologie classique. *Concilium*, n. 111, p.27-39, 1976.
- . *Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin*. Oslo, Paris: 1986.
- CAHIERS du GRIF. 8 septembre 1975. Editorial.
- CASALIS, G. *Revue théologique de Montpellier*, 1965.
- DALY, M. *Le deuxième sexe contesté*. trad. franc. Paris, 1969.
- D'EAUBONNE, F. *Les femmes avant le patriarcat*. Paris, 1976.
- DERAISMES, M. L'ancien devant le nouveau. In:—. *Oeuvres complètes*. 1875.
- . *Eve dans l'humanité*. Paris: Côté-femmes Éditions, 1990.
- ELLUL, J. La religion et la condition féminine. Fórum do Desenvolvimento, Nações Unidas, junho de 1980.
- FIORINZA, E. S. *In memory of her. A feminist theological reconstruction of christian origins*. New York, 1983. (Trad. franc.: *En mémoire d'elle. Essai de reconstruction des origines*. Paris: Cerf, 1986).
- . Editorial. *Concilium*, n.276, p.7-10, 1998.
- FIRESTONE, S. *La dialectique du sexe*. trad. franc. Paris, 1973.
- FRIEDAN, B. *The feminine mystique*. New York, 1963.
- GEBARA, I. Quelles écritures sont autorité sacré? Ambigüité de la Bible dans la vie des femmes d'Amérique Latine. *Concilium*, n.276, p.13-28, 1998.
- . *Le mal féminin*. Paris, 1999.
- GÖSSMANN, E. Construction de la différence des femmes dans la tradition théologique chrétienne. *Concilium*, n.283, p.75-85, 1991.
- GROULT, B. *Ainsi soit-elle*. Paris, 1975.
- HARL, M. (Ed.) *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*. Paris: Cerf, 1986.
- L'HERMITTE-LECLERCQ, P. *L'Église et les femmes dans l'Occident chrétien des origines à la fin du Moyen Âge*. Brepols, 1997.
- KLEJMAN, L. Préface. In: DERAISMES, M. *Eve dans l'humanité*. Paris: Côté-femmes Éditions, 1990.
- LAUTMAN, F. L'image brouillé des femmes dans le nouveau catéchisme de l'Église catholique. *Clio*, n.2, p.261-75, 1995.

- LAUTMAN, F. À la recherche d'un modèle antagoniste? Les relectures féministes de la Bible. In: LAUTMAN, F. (Ed.) *Ni Eve, ni Marie: luttes et incertitudes des héritières de la Bible*. Genève, 1997a. p.87-98.
- . Eve, Marie et les autres... selon le "Catéchisme de l'Église catholique". In: ____. LAUTMAN, F. (Ed.) *Ni Eve, ni Marie: luttes et incertitudes des héritières de la Bible*. Genève, 1997b.
- LJUNG, I. *Silence or suppression. Attitudes towards women in the Old Testament*. Stockholm, 1989.
- LORAUX, N. *Les enfants d'Athéna*. Paris, 1981a.
- . Sur la race des femmes et quelques unes de ses tribus. In: ____. *Les enfants d'Athéna*. Paris, 1981b.
- MARQUET, C. *Femme et homme il les créa...* Paris, 1984.
- MILLET, K. *Sexual politics*. New York, 1969.
- MITCHELL, J. *Women, the longest revolution*. New York, 1969.
- PARMENTIER, E. *Les filles prodigues*. Bruxelles, 1998.
- RUDHARDT, J. Pandora: Hésiode et les femmes. *Museum Helveticum*, p.231-46, 1986.
- SÉCHAN, L. Pandora, l'Eve grécque. *Bull. Assoc. G. Budé*, p.3-36, avril 1979.
- SMITH, M. P. Images de femmes dans le lectionnaire. *Concilium*, n. 202, p.71-84, 1985.
- STANTON, E. C. (Ed.) *The woman's Bible*. 1895. (reed. 1985).
- TRIBLE, R. *God and the rhetoric of sexuality*. Philadelphia, 1978.
- . *Destinées tragiques*. Paris, 1990.
- VEILLETTE, D. Exister, penser, croire autrement. Thématique religieuse féministe de la revue *Concilium*. *Recherches féministes*, n.3, p.31-71, 1990.
- VERNANT, J.-P. Les semblances de Pandora. In: BLAISE, F. (Ed.) *Le métier du mythe. Hésiode et ses vérités*. Lille, 1996.
- ZEITLIN, F. L'origine de la femme et de la origine: la Pandore d'Hésiode. In: BLAISE, F. (Ed.) *Le métier du mythe. Hésiode et ses vérités*. Lille, 1996.

9

As representações do corpo feminino nas práticas contraceptivas, abortivas e no infanticídio - século XX

Joana Maria Pedro

"Vaso sagrado do Senhor." Era assim que, em 1860, o arcepreste Joaquim Gomes d'Oliveira Paiva (1862)³ chamava a Virgem Maria - exemplo para todas as mulheres -, nos sermões que fazia na Igreja de Nossa Senhora do Desterro, atual Florianópolis. Assim, ao falar das mães, reproduzia imagens que se encontravam nos textos gregos da Antigüidade. Nos sermões de Paiva, a Virgem Maria, exemplo de todas as mães, era consi-

1 Este texto foi apresentado na mesa-redonda "Imaginário e o corpo das mulheres", no Encontro Internacional Franco-Brasileiro O Corpo das Mulheres, realizado em Belo Horizonte, na Universidade Federal de Minas Gerais, entre 21 e 24 de maio de 2000.

2 Professora da Universidade Federal de Santa Catarina.

3 Arcipreste Joaquim Gomes de Oliveira Paiva nasceu em Desterro em 12.6.1821. Foi vigário de Desterro entre 1851 e 1869, e nomeado arcepreste das Igrejas da Província e vigário da Vara da Comarca em 1863. Foi deputado à Assembléia Legislativa Provincial em várias legislaturas, e autor de inúmeros textos literários, sacros e históricos. Vários de seus sermões, pronunciados na Igreja de Nossa Senhora do Desterro, foram publicados em 1862. Cf. Galberto (1969) e Piazza (1985, p.388).

derada "receptáculo", "vaso de honra onde se depositou o peñhor de nossa salvação". Tal idéia de "receptáculo" é possível encontrar em Aristóteles, visto que este considerava a mulher uma personagem secundária na concepção. Ela era a terra onde a semente germinaria (cf. Badinter, 1985, p.32, Wilshire, 1997, p.102).

No entanto, nos jornais, nas entrevistas, nos processos judiciais e nos inquéritos policiais do início do século XX, a temporalidade é outra. As representações dos corpos de mulheres, publicadas nos periódicos de Florianópolis, vinham articuladas a outra configuração: esta, muito mais ligada aos discursos médicos que, no final do século XVIII, redeseñhavam os corpos femininos como o do "sexo oposto" (cf. Laqueur, 1994, p.37).

Foi, assim, em comparação com o masculino, que se passou a publicar representações do corpo feminino ligadas à esfera doméstica, ao privado, à virtude. Nas imagens dos jornais, por exemplo - diferentes daquelas da Igreja -, das mães dependia o progresso e a civilização, visto que, diferentes de "vaso" ou "receptáculo", elas eram consideradas, principalmente, as criadoras e educadoras das novas gerações.

Diversos textos publicavam, então, imagens modeladoras das mulheres honestas (cf. Pedro, 1994), mães dedicadas, propícias a um casamento legítimo e capazes de fornecer, através de seus corpos, filhos legítimos. Ao lado dessas imagens, podemos acompanhar, a partir do início do século XX, em Santa Catarina,⁴ a constituição de sujeitos que deveriam servir de contraponto a essas mulheres honestas: as infanticidas e as envolvidas com aborto.⁵

4 Embora estejamos utilizando textos de livros, jornais e revistas de circulação nacional e até internacional, a maior parte da documentação é oriunda de Santa Catarina, com destaque para Florianópolis.

5 Este texto foi composto com o resultado de pesquisas que temos realizado desde 1995, com apoio do CNPq, envolvendo aborto, infanticídio e concepção.

Na constituição das infanticidas, o jornal *O Dia*, da cidade de Florianópolis, capital do Estado de Santa Catarina, de 21 de maio de 1901, trazia uma pequena nota na qual se lê:

Ontem apareceu boiando na praia, em frente ao Largo 13 de maio, o cadáver de um recém-nascido, já em estado de putrefação.

... Não temos frases para estigmatizar o procedimento bestial dessas mães desnaturadas que sem quererem assumir a responsabilidade de seus erros, cometem crimes que desonram a sociedade em que vivem.

Na divulgação dada nos jornais para os casos de infanticídio, e na forma como eram realizados os inquéritos policiais e processos judiciais, observa-se uma visibilidade muito grande atribuída aos corpos das mulheres acusadas. Suas entranhas eram devassadas através de exames periciais. Descrições sobre as formas arredondadas, ou não, de seus corpos, apareciam nas páginas dos jornais e dos processos, e, também, nas falas das testemunhas.

O que ocorria com essas mulheres servia para amedrontar as mulheres das famílias distintas, as quais deveriam manter seus corpos no abrigo do lar, e cuja sexualidade só deveria ser exercida no interior de casamentos legítimos. Era, entretanto, como corpos que fabricam diversificados produtos - sangue, crianças, monstros, bolas brancas, molas, bolas de sangue, animais -,⁶ que tanto umas quanto outras eram representadas. Esses produtos, impossíveis de serem produzidos por homens, eram bem-vindos se devidamente constituídos: para isso, registrados e com paternidade reconhecida.

6 A partir de depoimentos nos processos judiciais e inquéritos policiais e em entrevistas, observamos representações do corpo feminino como capazes de diversos "produtos". Estes, aqui pensados como expelidos exclusivamente pelas mulheres.

Diversos textos, como sermões, artigos de jornais e revistas, pareceres jurídicos, anúncios, notícias etc, foram produto, em geral, de escrita masculina, suportes para concepções de corpos femininos instituídas em determinadas relações de gênero. Nesses textos, os homens falam dos corpos das mulheres como pensam que eles são, ou como gostariam que fossem. São maneiras de dar sentido ao outro, portanto definidas por quem forja tais representações, embora aspirem à universalidade. Foram constituídas no interior de relações de poder, portanto num campo de concorrências e competições (cf. Chartier, 1990, p.17-9), no qual as relações de gênero desempenham um papel preponderante (Scott, 1990).

No mesmo jornal *O Dia*, que acusava as mulheres infanticidas de serem desnaturadas, um artigo enaltecia o amor das mães, em edição de 1^o de junho de 1901:

São seus braços os primeiros que nos abraçam e seus lábios, os primeiros que nos abençoam! São o cuidado e a ternura constantes. Mãe! É o bálsamo para todos os nossos sofrimentos, o perdão para todas as nossas faltas. Feliz quem tem mãe!

O corpo das mães é abençoado por produzir filhos legítimos: estes justificam a existência das mulheres. Não era esse o caso das mulheres envolvidas em aborto e infanticídio. Os corpos dessas mulheres tomavam forma arredondada e fabricavam certos artigos. Estes, por serem considerados resultados de casos extraconjugais, davam extrema visibilidade aos corpos femininos, e foram representados como capazes de denunciar aquelas mulheres que não se comportavam de acordo com as exigências feitas ao seu sexo.

Entretanto, esses mesmos corpos femininos, anteriormente controlados para gerar filhos legítimos no interior de famílias legalmente constituídas, garantindo, assim, a descendência masculina (cf. Barbieri, 1991, p.32), tornaram-se, após a década de 1950, os responsáveis pela explosão demográfica. Assim, é preciso indagar de que maneira têm sido representados os

corpos femininos, uma vez que deixaram de ser apenas os lugares da procriação legitimada para tornar-se o lugar de controle da população.

As múltiplas representações que se configuraram sobre o corpo das mulheres estiveram, a partir da modernidade, articuladas a diversas formas de controle. Assim, os corpos que só devem procriar filhos legítimos são diferentes daqueles que podem ameaçar o mundo com a superpopulação.

Corpos que denunciam

Foi na modernidade que os corpos das mulheres tornaram-se o alvo do controle dos casos extraconjugais. As práticas contraceptivas, abortivas, infanticidas e, ainda, o abandono de crianças passaram a ser relacionados a práticas femininas.

Em diferentes culturas, o aborto e o infanticídio têm sido sancionados pelo costume, têm amparo coletivo, e não são considerados crimes passíveis de punição. Historiadores e antropólogos têm encontrado vestígios dessas práticas desde tempos muito remotos. A realização desses atos exige coragem materna, que faz parte do dever das mães. Tais práticas Costumeadas impedem que sejam "condenados à vida" seres indesejados, para os quais não se pretende fazer nenhum investimento (cf. Greer, 1987, p.211-3).

Na Antigüidade e na sociedade medieval, o infanticídio e o abandono de crianças foram práticas por demais corriqueiras. Combatidas intensamente pela Igreja e pelo setor público, foram mantidas pelos casais. Essas práticas, entretanto, passaram a ser associadas às mulheres pobres, e não mais aos homens. Assim, se na Antigüidade era o pai quem decidia aceitar ou recusar a criança, na Idade Média essa atribuição passou a ser da mãe. É a ela que os penitenciais, os artigos, os interrogatórios e os párocos da Igreja dirigem-se. As práticas do abandono, do aborto e do infanticídio tornaram-se um pecado de mulher (cf. Flandrin, 1988, p.189 e 196-7).

O que, afinal, havia acontecido para que as mulheres passassem a ser as únicas responsabilizadas pelas práticas de eliminação da gravidez indesejada? Os processos de urbanização, de aburguesamento, de problematização da vida, têm permeado tal mudança. Foi a burguesia que instituiu para si mesma formas de controle, problematizando, no final do século XVIII, a sexualidade das mulheres. A medicalização da sexualidade feminina tinha como objetivo a "auto-afirmação" da burguesia: buscava-se o vigor, a longevidade "da progenitura e da descendência das classes que dominavam"(cf. Foucault, 1985, p. 109-18).

O nascimento da sociedade burguesa instituiu papéis definidos para os gêneros e significou, para as mulheres, a restrição ao espaço do privado, do lar, da maternidade e da família. O espaço público, o conhecimento racional, a competição, a propriedade, a herança e a força tornaram-se atributos dos homens, seres considerados universais. A hereditariedade e a garantia da paternidade para a transmissão da propriedade que se acumulava e circulava exigiram das mulheres um alto preço: a fidelidade e o casamento como forma legítima de expressão de sua sexualidade, a dedicação à maternidade como constituição da identidade de gênero.

Responsáveis pelos filhos que geravam, constituídas como seres próximos da natureza, e, portanto, capazes de "instinto maternal", as mulheres tornaram-se, na nossa sociedade, as únicas responsabilizadas, sempre que a sociedade não tencionava fazer nenhum investimento na vida das crianças - como no caso das crianças bastardas (cf. Flandrin, 1995, p.195).

Nos processos judiciais e inquéritos policiais⁷ instaurados contra mulheres de Florianópolis acusadas de infanticídio, os

7 Em nossa pesquisa, localizamos catorze casos de infanticídio entre 1900 e 1950. Destes, somente cinco resultaram em processos judiciais; sete ficaram no estágio de inquéritos policiais e dois não passaram de notícias do encontro de cadáver.

corpos femininos e os artigos que saem dele são focalizados como capazes de denunciar a existência de relações sexuais fora do casamento. Isso pode ser observado no depoimento de Francisco Bento Laureano, no processo por infanticídio instaurado contra Catharina Maria Rosa, em 1927, em Florianópolis:

O povo que acompanhava com curiosidade e desconfiança a doença de Catharina, pelo motivo da mesma se ocultar da vista do mesmo povo devido estar sofrendo de uma pustema na barriga ... ficou convencido da verdade que os remédios tomados por Catharina tinham o fim de praticar o crime para encobrir a sua desonra, e que esta é a opinião de todos.

Resultado de relações sexuais extraconjugais, a gravidez indesejada era ocultada de diferentes formas. Roupas largas, cintas apertadas, pouco contato com o público tentavam esconder as formas arredondadas que o corpo ganhava. Na narrativa dos parentes, é recorrente o desconhecimento da gravidez. Os vizinhos, entretanto, diziam saber.

Em seu depoimento, Catharina afirmava ignorar seu estado. Dizia então que

sofria de dores horríveis e de um inchume por todo o corpo, tomando por isso diversos remédios, como sejam: a saúde da mulher, chá de arruda, específico número um, etc, que ... sentindo fortes dores no ventre, indo ao bacio deu à luz uma criança do sexo masculino, a qual estava sem vida.

Em outros processos por infanticídio, observa-se o mesmo quadro: a ré e os familiares afirmam desconhecer a existência da gravidez; entretanto, os vizinhos constataam as transformações do corpo e encontram os produtos deste nos mais inusitados lugares: fossas, córregos, latrinas, atrás de árvores, embaixo da cama etc.

Assim, João Ozório de Souza, dono da casa onde foi encontrada uma criança, afirmou, no processo que acusou Izabel de

Oliveira em 1937, que tomou conhecimento do ocorrido através da informação de sua avó, Dona Caetana Pereira, a qual suspeitava de uma mulher de nome Izabel, que morava no porão de sua residência, pelo fato de a mesma "se achar grávida e, de um momento para outro, ter desaparecido esta gravidez".

No processo de Zulma Braulina de Assunção, de 1971, a tia, com quem esta morava, alegava desconhecer a gravidez da sobrinha, e que lhe dera chás de "folhas de quebra-pedra e abacate", visando curar a dor que a sobrinha dizia sentir nos rins e na bexiga.

A narrativa do parto que essas mulheres fazem possui vários pontos em comum: 1) alegam que ignoravam estarem grávidas; 2) que o parto fora muito rápido; 3) que ninguém as ajudou. Em seu depoimento, Zulma e Catharina afirmaram que a criança nascera a partir da força que fizeram, como se fossem evacuar; já o parto de Izabel fora ainda mais rápido, tanto que, disse ela, ao levantar-se da cama, a criança batera com a cabeça numa das "tábuas da cama e, com a pancada, a criança veio a falecer, e a depoente, atordoada, pegou na criança jogando em uma privada da casa em que morava". Todas alegam não ter obtido nem solicitado ajuda de nenhuma pessoa.

Essas narrativas de parto solitário e rápido estão, também, presentes nos casos analisados por outras autoras que abordaram o ocultamento da gravidez (cf. Gowing, 1997, p.87-115). Tais mulheres são, em geral, solitárias, viúvas, solteiras, criadas ou nascidas em área rural, ou moram na casa de patrões na área urbana. A semelhança da composição da narrativa sugere solidariedades e cumplicidades com parentas e amigas. Falam de momentos muito tensos, partilhados com a cumplicidade que exige a negativa da presença.

8 Ao falar de partos rápidos, podem estar justificando a ausência de outras participações e, ao mesmo tempo, protegendo cúmplices. Convém destacar que, nos Códigos Penais de 1890 e 1940, as penas para as pessoas conside-

Na repetição dessas narrativas, é possível inferir, também, um tipo de representação de corpo: aquele capaz de diferentes produtos, não necessariamente um bebê. Essas mulheres não reconhecem que tiveram uma gestação, pois a esconderam; não reconhecem que tiveram um parto: foi rápido demais; não reconhecem que tiveram um filho: atiraram o produto de seu corpo na fossa ou em outro lugar qualquer. São momentos de muita tensão e medo. Esses são dramas que, para serem vividos, precisam constituir outras subjetividades e outras representações do próprio corpo. Ou seja, essas mulheres não se constituem como infanticidas - como fazem, com elas, os processos judiciais e os jornais. Afinal, seus corpos não produzem apenas crianças.⁹

Essa forma de representar o corpo feminino como capaz de diversos produtos remonta a imagens bastante antigas que associavam o nascimento de monstros aos pecados dos pais, especialmente das mães (cf. Del Priore, 1993, p.285).

Essas representações, ao serem formuladas, pretendiam responsabilizar as mulheres pelos produtos de seu corpo; entretanto, na fala das mulheres, essas mesmas representações eram utilizadas para negar a existência de aborto e de infanticídio. Assim, nem sempre se trataria de uma criança aquilo que o corpo expelia.

A inexistência de possibilidades de sobrevivência econômica e/ou social para uma criança, nascida de relações extraconjugais, torna difícil a constituição do sujeito "mãe". A in-

radas cúmplices no infanticídio são superiores às destinadas às gestantes (cf. Pirangelli, 1990).

9 Mulheres de mais de sessenta anos entrevistadas em nossa pesquisa "Autonomia e criminalização: o controle do corpo feminino (1900-1950)" falaram de experiências abortivas. Referiram-se, também, a diversos produtos do útero: bolas brancas, molas, bolas de sangue, semelhantes aos depoimentos das acusadas de infanticídio. Foram entrevistadas dezesseis mulheres, visando obter informações sobre práticas abortivas.

venção da naturalidade do amor materno tem encontrado nos casos de infanticídio, por um lado, sua negação e, por outro, os objetos pedagógicos para sua configuração.

A divulgação dos casos de infanticídio servia para assustar as moças casadoiras das famílias distintas. São peças pedagógicas na instituição dos papéis de gênero, e definem o que não é correto no comportamento feminino. Mostram o que acontece com mulheres que não se preservam para a procriação legítima.

Por serem solteiras, essas mulheres não participavam de redes de solidariedade feminina que lhes permitissem compartilhar de conhecimentos sobre métodos abortivos, como acontecia com as mulheres casadas e já com alguns filhos (cf. Pedro, 1997). A gravidez indesejada, que só interrompiam tão tardiamente, colocava-as em situação bastante difícil. Aquilo que, para elas, poderia não ser reconhecido como uma pessoa, era, para o aparato jurídico-policial de uma sociedade hierarquizada por classe e gênero, uma vida ceifada. Apesar de a gravidez indesejada não ser apenas resultado de atos femininos, somente as mulheres têm sido responsabilizadas por tentar interrompê-la. A exclusividade dessa responsabilidade é emblemática da hierarquia existente nas relações de gênero de nossa sociedade.

O aborto ausente

O tema do aborto foi pouco mencionado, antes de meados do século xx, nas páginas dos jornais de Florianópolis, embora fosse muito praticado. Apesar de constar das perguntas às mulheres acusadas de infanticídio, poucas foram as processadas por aborto. Encontramos apenas casos de parteiras acusadas dessa prática.¹⁰ Esse tema, entretanto, ganhou, a partir dos anos

10 É, por exemplo, o caso de Lidia Vassilesk, de Caçador (SC), que, em 1944, foi acusada de praticar aborto. Ela era enfermeira. É, também, o caso de

50, as páginas dos jornais, e punição através de inquéritos policiais e processos judiciais." Muitas das acusações ocorriam contra o namorado ou amante, após o rompimento da relação - estes eram acusados de sugerir o aborto e de oferecer remédios para tal. Era, certamente, um recurso de que as mulheres dispunham para punir os namorados e, ao mesmo tempo, afirmarem-se como não responsáveis pelo ocorrido.¹²

É interessante perceber que foi no interior de discussões sobre contracepção que os jornais, especialmente a partir de meados dos anos 60, passaram a tematizar o aborto. Nesse caso, as pílulas anticoncepcionais eram focalizadas como forma de evitar o aborto quando a gravidez não era desejada.

Embora ausente de processos, de inquéritos e das páginas dos jornais, as práticas abortivas estiveram presentes na memória das mulheres que entrevistamos, e que tiveram suas vidas procriativas em período anterior aos anos 50. Em suas falas, fica configurado o aborto como um método contraceptivo adotado por mulheres casadas, já com alguns filhos, que queriam evitar mais um nascimento.

Quando nós ficávamos grávidas, que não queríamos mais, era uma tristeza. A gente ficava quase louca porque não existia nada, a gente sofria, né, porque não queria mais engravidar, aí elas abortavam né, elas tomavam aquelas coisas, né, muito forte, para muitas delas dava até vômitos, dava tonteza. Até eu também tomei, mas eu, não adiantou de nada. Eu podia tomar de tudo, tudo ... Quando foi um dia uma amiga disse pra mim "Ruth sabe qual é a coisa melhor pra gente fazer, ó remédio não dá, a gente vai se encher de filhos, não se pode ir num médico pra fazer uma coisa que tem gente aí que está fazendo. A gente tem que arrumar um jeito".

Othília Sigel, de Brusque (SC), que, em 1933, foi acusada de curandeirismo e prática de aborto.

11 Analisamos quatro processos de acusação de prática de aborto.

12 É o caso da acusação feita a Jorge Alcino de Souza em 1964, e a Antônio Zapellini em 1952.

Um dia ela passou lá em casa e disse "sabe o que está se usando muito? Não tem essas sondas nos hospitais, sabe?" ... Aquilo coloca dentro do útero, eu fiz assim, faltou a regra, né. (Ruth, 1996)

Nas entrevistas, é possível observar como o corpo feminino e o feto eram representados pelas mulheres. Para muitas delas, o aborto de um mês, por exemplo, não significava a supressão da vida de uma criança. O sangue que a sonda trazia era recebido com alegria: "Aí aquilo foi uma maravilha" (Ruth, 1996). A descrição que fazem é a de ser uma "bola coalhada" (Ruth, 1996), às vezes uma "bola branca" (Ondina, 1996); em outras ocasiões, descrito como "um monte de molas", semelhante a "água-viva gelatinosa" (Matilde, 1996). Enfim, era "sangue parado" (Ruth, 1996). Remetem à representação de corpos que envolviam um útero capaz de gerar os mais diversos produtos, semelhante àquelas constantes dos depoimentos das acusadas de infanticídio. São representações que não coincidem com as expressas nos processos judiciais ou nos textos dos jornais, e que serviam ao controle da sexualidade feminina.

Corpos que produzem filhos demais

É da infelicidade de viver um corpo procriativo - que precisa ser controlado, para que o sexo não signifique reprodução -, que inúmeras mulheres, nascidas nos anos 40 e 50 e oriundas das camadas médias, falam, em suas entrevistas.¹³ Afinal, como controlar um corpo que procria? Como conviver com um útero e ovários que ameaçam o conforto familiar? Como lidar com

13 Foram entrevistadas mulheres com mais de quarenta anos, professoras e/ou funcionárias de instituições de ensino superior de Santa Catarina, nas cidades de Itajaí, Joinville, Blumenau e Chapecó. Procurou-se, com isso, focalizar as mulheres de camadas médias. Foram realizadas entrevistas com cerca de 10% dessas mulheres.

um corpo que ameça um mundo superpovoado? Como conviver com instrumentos que, prometendo evitar a tal ameaça procriativa, trazem desconforto e medo?

Mulheres nascidas em países do terceiro mundo a partir da Segunda Guerra Mundial, e que viveram sua vida procriativa durante o período da Guerra Fria, concentraram em seus corpos a responsabilidade pela superpopulação, cuja ameaça vinha sendo divulgada desde meados do século XIX. Exigiu-se, então, em nome da manutenção do equilíbrio populacional, do perigo da superpopulação, que as mulheres, mesmo no interior de casamentos reconhecidos socialmente, utilizassem métodos considerados "seguros" para impedir a procriação, embora não seguros para aquelas que os utilizavam. A narrativa da experiência do uso desses métodos mostra-nos o quanto isso significou de apreensão, de desconforto e de problemas de saúde.

Diferentes fontes, como revistas voltadas para o público feminino, jornais,¹⁴ processos judiciais, entrevistas, podem mostrar-nos a forma como o corpo feminino tem sido representado e como, a partir da segunda metade do século XX, ocorreu uma mudança significativa nessa representação. A partir desse período, o corpo feminino passou a ser superfocalizado como procriativo. Anteriormente, a responsabilidade era restrita aos filhos gerados nos casos extraconjugais. Apesar de não os fazer sozinhas, as mulheres passaram então a ser cobradas também pelos filhos gerados nas relações conjugais socialmente aceitas, desta vez como risco de superpopulação.

Métodos contraceptivos também foram conhecidos por muitas culturas, em diferentes épocas. Diversos autores têm discorrido sobre o uso na Antigüidade de variados métodos (cf. Flandrin, 1988, p.181; 1991, p.230-1). Foi, entretanto, a partir

14 Essas representações, têm-las colhido em revistas como *Cláudia*, *Manchete*, *Seleções do Reader's Digest*, e em jornais como *Folha de S.Paulo* e *Jornal do Brasil*, além dos de Santa Catarina.

do início do século XX que esses métodos passaram a ser concentrados no corpo das mulheres.

Apresentou-se diferenciada, para cada povo, a divulgação dos métodos contraceptivos. Na América Latina, a divulgação esteve ligada à Revolução Cubana de 1959. A partir daí, a política norte-americana passou a considerar a América Latina como um "continente explosivo", um campo fértil para a agitação comunista. Começaram a ser criadas, então, organizações de ajuda aos latino-americanos. Em 1961, por exemplo, a Conferência da OEA (Organização dos Estados Americanos), que criou a Aliança para o Progresso,¹⁵ foi a mesma que expulsou Cuba daquele organismo. O entendimento era de que o crescimento rápido da população latino-americana, e sua conseqüente pobreza, seria um forte aliado da revolução comunista. Assim, o perigo representado por uma questão política foi transformado no da "bomba demográfica" (cf. Fonseca Sobrinho, 1993, p.81-95).

O perigo da "explosão demográfica", no entanto, tem uma história mais antiga. No século XIX, na Europa e nos Estados Unidos, surgiram inúmeras ligas malthusianas.¹⁶ O pressuposto era de que os pobres eram os culpados de sua própria pobreza, em vista do número de filhos que possuíam. Assim, as políticas populacionais, realizadas pelos governos europeus e norte-americano, foram, inicialmente, destinadas aos seus próprios pobres e, a seguir, dirigidas aos países ditos subdesenvolvidos ou em desenvolvimento (cf. Greer, 1987, p.437). Foi nessa perspectiva que a revista *Seleções do Reader's Digest*¹⁷ divulgou, no Brasil e em muitos outros países, os perigos da "explosão

15 Instituído em 1961 pelo presidente John F. Kennedy, dos Estados Unidos, esse programa pretendia oferecer ajuda aos países latino-americanos e, dessa forma, contrabalançar a influência da Revolução Cubana. Ver Azevedo (1999, p.28).

16 Referem-se ao livro de Thomas Malthus, *Ensaio sobre o princípio da população*, publicado em 1798.

17 Essa revista surgiu em 1922, e passou a circular no Brasil em 1942.

populacional" e as soluções encontradas através da pesquisa médica.

Em abril de 1960, por exemplo, a revista, num artigo intitulado "Gente Demais! Que Fazer?", informava que, dali a quarenta anos, ou seja, no ano 2000, o mundo teria oito bilhões de pessoas e, dessas, 70% seriam afro-asiáticas. A razão disso, informavam, era a redução da mortalidade infantil, bem como o aumento da longevidade. No mesmo artigo, são anunciadas as experiências dos doutores Gregory Pincus e John Rock, os quais, desde 1956, estavam experimentando os contraceptivos hormonais em mulheres do Haiti e de Porto Rico, chamados, no artigo da revista, de "campos de prova". Dizia, ainda, que o medicamento era muito recente para que pudessem assegurar qualquer promessa de eficácia, que ainda era muito caro e que se registraram, nas mulheres que o experimentaram, queixas de "efeitos secundários desagradáveis como náusea, dor de cabeça e tonturas". Entretanto - afirma o autor -, diante do perigo do crescimento demográfico, "até mesmo um recurso anticoncepcional que não seja infalível poderá ter virtualmente importância nos países que mais crescem demograficamente".

Foi assim, como "campos de prova", que os corpos das mulheres de diferentes países considerados subdesenvolvidos foram tratados. As ameaças da bomba demográfica, no interior das disputas da Guerra Fria, traziam, assim, novas representações para o corpo feminino. Estes eram, agora, corpos eminentemente produtivos, e, para evitar essa superprodução, era necessário realizar inúmeras experiências.

Nos jornais e revistas brasileiros, a discussão sobre a "bomba demográfica" ocorreu intensamente já em 1960. Entretanto, foi somente em novembro de 1962 que a revista *Cláudia*, surgida em outubro de 1961, publicou um artigo a respeito das pílulas anticoncepcionais (cf. Bassanezi, 1996, p.360-3).

No Brasil, o comércio da pílula anticoncepcional teve início em 1962, e obteve notícias esparsas nos jornais e revistas vol-

tadas para o público feminino. Em 1967, a revista *Realidade*, em seu famoso nº 10,¹⁸ que focalizou "A mulher brasileira, hoje", informava, numa pesquisa, que 87% das mulheres consideravam importante evitar filhos, 46% adotavam alguma forma de contracepção e 19% delas já utilizavam as pílulas.

Não parece ter sido, entretanto, muito abundante a informação obtida pelas mulheres brasileiras no início dos anos 60. Um trabalho sistemático dos representantes comerciais, no Brasil, dos laboratórios que fabricavam o medicamento, atuando junto aos médicos, deve ter sido o principal responsável pela divulgação da pílula, naquela época.¹⁹ Além disso, havia os artigos da revista *Seleções do Reader's Digest*, com o mesmo objetivo.

Essa revista pode ser considerada, nos anos 60, como um dos instrumentos de combate ao potencial subversivo da pobreza; não só por seus artigos de conteúdo ideológico, como por sua divulgação sistemática da necessidade do controle da população e, em especial, das pílulas anticoncepcionais.

No Brasil, as críticas e as dúvidas sobre os riscos que as pílulas poderiam acarretar às mulheres começaram a surgir, na imprensa, a partir de meados da década de 1960. Foi assim - noticiando os prováveis perigos - que esse assunto ganhou destaque nas revistas e jornais.

Entretanto, a revista *Seleções*, embora até focalizasse as acusações feitas às pílulas anticoncepcionais, continuou em sua defesa entusiástica. É o que se observa, em maio de 1961, no artigo "A verdade sobre os comprimidos anticoncepcionais"; em novembro de 1963, no texto "A medicina a serviço da mulher"; e em 1968, no "Pílulas ou não?". Além disso, esses artigos vinham intercalados com outros que focalizavam a ameaça da

18 Este número foi apreendido pela censura.

19 Caio Mário Guerra Barreiros, mineiro, conta que "progrediu de vendedor propagandista a gerente do laboratório Searle", e gaba-se de ter sido o introdutor da pílula no Brasil (*Jornal do Brasil*, 12.05.1972).

explosão populacional, como o de julho de 1965, "A explosão demográfica e o que significa realmente"; e o de março de 1966, "O problema n^o 1 do mundo".

Assim, podemos afirmar que, no seu afã de divulgação do controle populacional, de luta contra o avanço do comunismo e de defesa dos valores norte-americanos, no período da Guerra Fria, a revista *Seleções do Reader's Digest* foi, para as mulheres de camadas médias, um veículo de propaganda e educação para o uso das pílulas anticoncepcionais. Saindo à frente das demais publicações, a revista ajudou a expandir o "campo de prova" desses medicamentos para além das fronteiras norte-americanas. Para as mulheres das camadas médias, no início dos anos 60, ela foi, certamente, uma das principais fontes de informação e de desinformação.²⁰

Nas entrevistas, as mulheres nascidas nos anos 40 e 50, e que tiveram suas vidas procriativas acompanhadas com preocupação pelos que anunciavam a "bomba demográfica", falam muito de pílulas. Sua vida reprodutiva começa com o uso destas, em geral acompanhada de enjôos e problemas de circulação sangüínea, prossegue com usos permeados pela tabelinha e pelo preservativo masculino; a seguir, passam pela laqueadura e, por fim, completam pela histerectomia e pela retirada dos ovários, prosseguindo, assim, com a reposição hormonal.

Esse percurso é, muitas vezes, vivido sob tensão. A maternidade já não é mais o destino obrigatório; entretanto, o útero e os ovários são alvos de preocupação, a ponto de ouvirmos de uma das mulheres entrevistadas, que recentemente fizera uma histerectomia, a seguinte afirmação: "De lá para cá sou feliz".²¹

20 Várias entrevistadas relatam que possuíam em casa a revista. Seus pais assinavam ou, às vezes, elas mesmas o faziam.

21 Entrevista realizada com I. A. C, 46 anos, em 17 de fevereiro de 2000, em Joinville (SC), por Joana Maria Pedro.

Na sociedade ocidental burguesa, as tentativas de controle do corpo das mulheres e de sua capacidade procriativa foram responsáveis pela configuração das mais diversas representações do corpo feminino, tendo como alvo o aparelho reprodutor.

As mulheres, representadas inicialmente como "vasos", depósitos da vida, tornaram-se, na sociedade burguesa, as principais responsáveis pelos produtos do seu corpo, este pensado como produtor de diversos artigos. Esses produtos, e as formas que o corpo tomava, poderiam denunciar a existência de relações sexuais fora do matrimônio e, portanto, servir como forma de controlar a sexualidade feminina. As mulheres, por sua vez, inventaram outras formas para explicar seu próprio corpo, dando outros sentidos às representações que circulavam.

Essas representações configuraram-se em sintonia com relações sociais históricas; expressaram formas de julgamento das mulheres, criaram inquietações e tiveram amparos institucionais. Enfim, participaram da ambição de modelar os corpos.

Nos dias atuais, o corpo feminino e a capacidade procriativa que ele representa mantêm grande importância; o útero das mulheres tornou-se, entretanto, um órgão passível de controle e de descarte. De alvo de vigilância sobre a sexualidade feminina, visando à procriação legítima, tornou-se o responsável pela explosão populacional e pelo desconforto pessoal e familiar.

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, A. C. DO A. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.
- BADINTER, E. *Um amor conquistado: o mito do amor materno*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- BARBIERI, T. de. Sobre a categoria gênero: una introducción teórico-metodológica. In: AZERÊDO, S., STOLCKE, V. *Direitos reprodutivos*. São Paulo: FCC/DPE, 1991.

- BASSANEZI, C. *Virando as páginas, revendo as mulheres: revistas femininas e relações homem-mulher, 1945-1964*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.
- CHARTIER, R. *História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.
- DEL PRIORI, M. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: Editora da UnB; 1993.
- FLANDRIN, J.-L. *O sexo e o Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- . *Famílias: parentesco, casa e sexualidade na sociedade antiga*. Lisboa: Estampa, 1991.
- FONSECA SOBRINHO, D. da. *Estado e população: uma história do planejamento familiar no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, FNUAP 1993.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- GALBERTO, H. Arcipreste Joaquim Gomes d'OHveira Paiva: notícia biobibliográfica. *Signo (Florianópolis)*, Academia Catarinense de Letras, ano 2, n.2, p.121-3, 1969.
- GOWING, L. Secret Births and Infanticide in Seventeenth-Century England. *Past & Present (Oxford)*, Oxford University Press, n.156, p.87-115, August 1997.
- GREER, G. *Sexo e destino: a política da fertilidade humana*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- LAQUEUR, T. *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra, 1994.
- PAIVA, J. G. de O. e. *Ensaio oratório na tribuna evangélica: Collecção de sermões, panegyricos, orações de ação de graças e fúnebres*. Florianópolis: Typographia Catharinense, 1862.
- PEDRO, J. M. *Mulheres honestas e mulheres faladas: uma questão de classe*. Florianópolis: UFSC, 1994.
- . Memórias do corpo. In: *Anais do 1º Seminário Docência, Memória e Gênero*. São Paulo: FEUSP, Plêiade, 1997.
- PIAZZA, W. F. (Org.) *Dicionário político catarinense*. Florianópolis: Assembléia Legislativa do Estado de Santa Catarina, 1985.
- PIRANGELLI, J. H. *Códigos penais do Brasil: evolução histórica*. Bauru, SP:Jalovi, 1990.
- SCOTT, J. Gênero, uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade (Porto Alegre)*, v.16, 2, p.5-22, jul.-dez. 1990.

WILSHIRE, D. Os usos do mito, da imagem e do corpo da mulher na re-imaginação do conhecimento. In: JAGGAR, A. M., BORDO, S. R. *Gênero, corpo e conhecimento*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1997.

Fontes

- Processo de nº 106, de Catharina Maria Rosa, instaurado em 15 de novembro de 1927.
- Processo Judicial nº 92/37, de Izabel de Oliveira, 1937.
- Processo Judicial nº 24/72, registrado à folha 142v do livro 7. Ré: Zulma Braulina de Assunção.
- Processo Judicial de Lidia Vassilek, de Caçador, Santa Catarina, 1944.
- Processo Judicial de Othília Sigel, de Brusque, Santa Catarina, 1933.
- Processo Crime nº 28/54, fls.212, do livro 6. Florianópolis, contra Antônio Zapellini.
- Recurso Criminal nº 6274 da Comarca de Florianópolis, 1969, contra Jorge Alcino de Souza.
- Revistas *Seleções do Reader's Digest*, entre 1950 e 1970.
- Revistas *Realidade*, entre 1967 e 1970.
- Jornal do Brasil*, entre 1960 e 1980.
- Jornal O Dia*, Florianópolis (SC), entre 1900 e 1950.
- Jornal O Estado*, Florianópolis (SC), entre 1950 e 1996.
- Entrevistas com dezesseis mulheres com mais de sessenta anos, pertencentes aos grupos de idosos de Florianópolis.
- Entrevistas com mulheres com mais de quarenta anos, pertencentes a instituições de ensino superior de Santa Catarina, realizadas em Joinville, Chapecó, Itajaí e Blumenau, entre setembro de 1999 e agosto de 2000.

10

A sensualidade em festa: representações do corpo feminino nas festas populares no Rio de Janeiro na virada do século XIX para o XX

Rachel Soihet

Desde o começo do século XIX, com a abertura dos portos brasileiros, estabelecendo-se a família real portuguesa no Rio de Janeiro, sobrevem a entrada de homens e mercadorias, viajantes que vêm observar o mercado nascente como também os costumes e as possibilidades abertas por aquela iniciativa. Impregnados das idéias iluministas, convictos da superioridade de sua cultura e de sua raça, além de terem passado por um processo civilizador² que mesclado ao cristianismo acentuou a contenção das manifestações corporais, aqui chegados manifestam grande estranheza diante da liberdade com o corpo revelada, especialmente, pelas negras e mulatas. Como resultado desse encontro com grupos de culturas e classes diversas, com pluralidade de significados quanto à relação com o corpo, os

1 Professora do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense e pesquisadora do CNPq.

2 A expressão "processo civilizador" é aqui utilizada segundo a significação que lhe foi atribuída por Norbert Elias (1990).

referidos viajantes constroem imagens, representações e visões sobre tais costumes, informadas pela sua experiência cultural e pessoal, nas quais o etnocentrismo, a discriminação de classe, de gênero e de raça constituíram-se uma marca.³

E o aparentemente paradoxal é que tão mergulhados nessa atmosfera moralista sejam pródigos em referências minuciosas, acerca da exposição dos corpos, especialmente de mulheres, repetindo-se em detalhes acerca do transbordamento de sua sensualidade. Fato que ratifica as considerações de Foucault, acerca da "explosão discursiva" em torno do sexo, na Europa a partir do século XVIII e que se constituirá em matéria-prima dos racismos dos séculos XIX e XX (cf. Foucault, 1980, p.21 e 29).

Por outro lado, lembrando a observação de Ginzburg de que mesmo "uma crônica hostil pode fornecer testemunhos preciosos", a literatura deixada por esses viajantes constitui uma documentação ímpar para os historiadores e historiadoras preocupados com o cotidiano das pessoas comuns e com suas manifestações culturais. Nesse sentido, embora atravessados por seus preconceitos, os relatos e iconografias deixados por eles nos permitem o acesso a um universo, via de regra, caracterizado por sua opacidade nos estudos históricos tradicionais - aquele da festa, da dança e do corpo...

Assim é que os naturalistas Spix e Martius (1981, p.47), admirados com a facilidade com que "o brasileiro é estimulado a dançar ... pelo canto e pelo som do instrumento", ressaltam que tal ocorria "nas sociedades cultas com delicadas contra-danças", enquanto entre os negros "ela se manifesta com gestos e contornos sensuais...". E em um desenho de sua autoria de um batuque em São Paulo, as mulheres negras são mostradas com os braços para o alto, pernas e bocas abertas, expressando imenso prazer, imagens que em tudo se contrapunham ao esperado, na época, de mulheres bem-comportadas. Os au-

3 Sobre a história do corpo e a sua dependência da cultura, ver Porter (1992).

tores não são nada econômicos na representação dessas imagens que consideram denotativas de lascívia, imoralidade, grosseria. "Pantomima desenfreada", "dança obscena" são algumas das adjetivações por eles empregadas, em sua narrativa sobre a referida dança, destilando seu preconceito contra a sensualidade e a falta de civilidade que consideravam extravasar daqueles corpos.

Em contraponto, tal testemunho nos faz perceber que as referidas mulheres, em sua maioria escravas, em que pesem suas dificuldades de vida e as censuras que suas atitudes provocavam, não se rendiam a tais obstáculos, buscando aproveitar ao máximo o prazer proporcionado pelo movimento de seus corpos. Dado que se depreende, inclusive, da observação dos autores de que o batuque era a dança "preferida da classe inferior do povo que dela não se priva, nem por proibição da Igreja". Elemento, igualmente, que confirma a tese de Bakhtin (1987), acerca do uso pelos populares do corpo como um centro de resistência e de crítica dos significados oficiais.

Outro viajante, o francês Charles Expilly, que esteve no Rio de Janeiro em 1853, narra um acontecimento no Campo da Aclamação em que uma "negra", ao deparar-se com um grupo de "negros de ganho" que cantava ao som de uma "harmonia selvagem", larga a lavagem de roupa de seus senhores e se põe a dançar (1862, p.52). Observa-se, por parte do viajante, uma demonstração de censura a esse comportamento da mulher que deixava seu trabalho para participar dessas manifestações. Não lhe ocorria, porém, que esse era um comportamento próprio de sociedades pré-capitalistas em que o tempo do trabalho e do lazer se mesclavam. Fato que incomodava profundamente os europeus vindos de sociedades já mergulhadas no capitalismo, onde imperava a rígida disciplina do tempo nas fábricas e indústrias (cf. Thompson, 1998; Martinez, 1996, p.50). Tais observações nos esclarecem acerca da autonomia de que desfrutavam tais homens e mulheres na gestão de seu tempo, não se

deixando intimidar no tocante à prática de suas diversões, fonte de prazer e de identidade; afastando a concepção durante muito tempo presente na historiografia acerca de sua passividade e submissão. Também não escapava a Expilly a crítica à "dança demoníaca" da lavadeira que "estremecia com cadência, percorrendo toda a praça" ao som de uma "música improvisada".

São também recorrentes as observações acerca do caráter voluptuoso das danças, pormenorizando suas características sensuais. O batuque é objeto de inúmeras referências, ressaltando-se "suas atitudes finas de lascívia, que o *urucungo* acelera ou retarda" assim como aludindo a "certos movimentos do corpo ... demasiado expressivos ... principalmente as ancas que se agitam; enquanto o dançarino faz estalar a língua e os dedos" (Rugendas, 1972, p.154).⁴ Ao que acrescenta Ribeyrolles: "Alegrias grosseiras, volúpias asquerosas, febres libertinas, tudo isso é abjeto e triste; porém, os negros apreciam essas bacanais, e outros tiram dela proveito. Não será isso um meio de embrutecimento?" (1859, p.38).

Preguiça, indisciplina, luxúria, grosseria, selvageria eram algumas das características que emergiam da apreciação desses estrangeiros acerca das manifestações negras, particularmente quando praticadas pelas mulheres que chamavam sua atenção com sua "dança insolente ou fogosa" e que atraíam irresistivelmente o crioulo e o europeu com "suas formas sedutoras e o cheiro de suas axilas" (Expilly, 1862, p.93; 1911, p.107). Através de seu discurso expressam sua incapacidade de perceber o outro como diferente, fruto de uma cultura diversa, estabelecendo uma hierarquia na qual tais grupos aproximam-se da animalidade, a partir de seus movimentos, suas formas, seu chei-

4 A primeira edição da obra em alemão e francês é de 1835. O *urucungo* ou *berimbau*, citado pelo autor, é um instrumento de percussão de origem africana.

ro, extravasando sua sensualidade sem limites, fato extremamente condenável para aqueles.

Caminhando-se mais para a frente no século não serão mais os viajantes estrangeiros os porta-vozes daquele tipo de fala moralizante e excludente. Na aurora da República discursos similares adquirem legitimidade científica, já que são emitidos pelos médicos e pelos juristas no seu afã de construir uma nação civilizada, a exemplo da européia, particularmente a francesa. Já no Império manifestaram-se os médicos de forma reiterada condenando o desejo sexual como uma "força ameaçadora, vulcânica, destrutiva que deveria ser combatida e bem administrada pelo intelecto" (Rago, 1998, p.190). Tal estado de coisas resulta do vulto assumido pelo evolucionismo, corrente hegemônica naquele momento, que em nome da razão e da ciência postula um destino comum a ser alcançado por todos os povos. Civilização e Progresso são os seus lemas, cabendo o expurgo das crenças e práticas populares, manifestações de atraso e ignorância. Representativas de um mundo em extinção, não se alinhavam com os valores da modernidade. Por outro lado, elites e populares não se constituíam em grupos homogêneos e outras propostas coexistiram com aquela que visava a uma nação, cuja cultura se pautasse no modelo parisiense. João do Rio, Lima Barreto e outros intelectuais criticaram tais aspirações europeizantes, denunciando o encantamento com o que se entendia por progresso. Enfim, a univocidade não era a tônica desses grupos (cf. Guimarães, 1978, p.86-7).

Na década de 1920, como resultado da resistência desenvolvida pelos populares - que, apesar de todos os percalços, mantinham suas manifestações -, da influência do movimento modernista e das idéias nacionalistas, toma vulto o processo de valorização de suas formas de expressão cultural, passando os populares, gradativamente, a assumir um lugar reconhecido no espaço público. Tal processo assume seu ponto alto após a Revolução de 1930.

Apesar dessa mudança, quanto ao panorama cultural, no que tange ao terreno específico da sexualidade feminina, continua a intolerância. No entanto, o erotismo torna-se cada vez mais explícito, não só entre os populares, como também nas demais camadas. Percebe-se uma crescente determinação das mulheres de darem vazão aos seus desejos e que, na festa, momento tradicional de liberação, encontrava um ambiente propício à sua plena manifestação.

Festas e presença feminina

A Festa da Penha

Não obstante todos os esforços empreendidos pelo Estado, pelos líderes da Igreja católica, pela maioria dos intelectuais e pelos sucessivos comentários, na maioria não muito lisonjeiros, com relação às suas práticas culturais, as mulheres dos segmentos populares não se deixaram capitular, já que, como afirmava Lamberg (1896, p.61)

são muito amigas de divertimentos, a música, o canto, a dança, o carnaval e também, as festas populares da igreja, fazem-nas perder a cabeça e dias e até semanas antes preparam as suas "toilettes" em que gastam todas as suas economias...

Refere-se o autor à importância que as *festas populares da igreja* assumiam para tais mulheres; pode-se observar uma crítica velada na expressão "perder a cabeça", transgressão das mais sérias para uma cultura que postulava o primado da razão e esta é uma parte do corpo que bem simboliza tal aspecto; além disso as referidas mulheres "gastam todas as suas economias" em festas, fato condenável no sistema capitalista que requer o equilíbrio do orçamento... A Festa da Penha foi uma dessas festividades que, ao contrário das demais, encontrou seu

apogeu no fim do século XIX e início do XX, mais precisamente nos primórdios da República.

Nela viviam os populares um grande momento, sem uma demarcação rígida entre o sagrado e o profano, categorias que aí se mesclavam. Um quadro caleidoscópico resultava dessa variedade de grupos com culturas diversas, cujo significado utópico nem mesmo o tom preconceituoso do trecho consegue retirar:

Em cada canto formava-se um "samba", os "cordões" emendavam-se uns aos outros interminavelmente ...

Ora à frente de uma barraca um grupo de pretas descalças cantava e dançava batendo palmas e sacudindo o corpo desengonçadamente. Ora em outro ponto acompanhado da rouquenha viola um português tirava o "fado" em desafio. Adiante um grupo de italianas banhadas de suor saltavam na sua dança dura e sem cadência ao som lerdo da sanfona. Em cima de uma mesa um capadócio acompanha ao violão a modinha em que uma rapariga desdentada se esganiça tragicamente. De um lado os tambores e pandeiros, de outro lado as trombetas de barro e os "pios de bambu". (*Jornal do Commercio*, 19.10.1911)

A promiscuidade era intolerável para os grupos que assumem o poder com a República e que consideram tais manifestações retrógradas, incompatíveis com a nova fase em que ingressava o país. Além disso, em um momento de consolidação do trabalho livre, urgia canalizar a energia dos populares para essa atividade e a sua frequência às referidas festas, nas quais abundavam comidas, bebidas, jogos, onde o apelo do sexo tornava-se mais forte, constituir-se-ia num empecilho ao objetivo visado.

Também a Igreja católica, depois de um período de compromisso e aceitação das formas de participação popular nos festejos religiosos, em nome do espírito romanizador, passa a uma atitude de oposição ostensiva, desenvolvendo o combate

ao "catolicismo popular", exigindo a depuração desses eventos, cerrando fileiras com o sistema de poder vigente. Verifica-se, de sua parte, o esforço para o esvaziamento das festas e devoções tradicionais, não participando delas e condenando os excessos nelas cometidos como a dança, a bebida e o mau uso do dinheiro recolhido pelos devotos. Os antigos santos de devoção vão sendo substituídos por um culto que favoreça a prática dos sacramentos e uma subordinação maior à hierarquia eclesiástica (cf. Oliveira, 1985, p.285-6).⁵

O padre Alves da Rocha, indicado em 1909 para capelão adjunto da Irmandade da Penha e promovido a primeiro capelão em 1918, constituiu-se num seguidor exemplar dessa tendência da Igreja, buscando retirar daquela festa seu conteúdo popular. Argumentava que "esta se transformara em orgia dando lugar a excessos, paradoxalmente, praticados em nome da Santa". Para isso recorreu à força, apelando até para a repressão policial. Além da proibição da venda de álcool, foi impedida a presença de ranchos, blocos e rodas de batucada na Penha (cf. Schubert, 1948b, p.127; Tinhorão, 1972, p. 177; Maurício, s.d., p.125).

Na esteira dessa posição temos um depoimento de uma liderança eclesiástica, calcado nos discursos da época, em que o problema de excessos da carne, "a origem de todos os pecados", permanece extensivo e obsessivo (cf. Foucault, 1980, p.23).

A Penha, por motivos já enumerados, vivia num perigoso parêntesis da sua tradição religiosa. As festas de outubro eram perturbadas por cenas repugnantes, impróprias das festividades da Igreja. A habitual romaria transformava-se todos os anos em

5 Segundo o autor, a romanização consistiu na ação reformadora dos bispos, padres e congregações, cujo objetivo foi moldar o catolicismo brasileiro conforme o modelo de Roma. Seus traços essenciais residiam na espiritualidade centrada na prática dos sacramentos e no senso da hierarquia eclesiástica. Na verdade, a romanização foi o processo através do qual o aparelho eclesiástico assumiu o controle efetivo do aparelho religioso no seu todo.

bacanal vergonhoso aviltado por crimes hediondos e desordens abomináveis. Ninguém de princípios de honra e de sólida contextura moral a freqüentava pois não queria expor-se e os seus, à contemplação do panorama sórdido provocado pela licenciabilidade dos maltezes que até as fraldas do santuário iam, não levados pela fé, mas para dar livre e impúdica expansão ao seu libertinismo repugnante! (Schubert, 1948a)

Em conseqüência, o preconceito e a intolerância, difundidos nos mais variados setores, com relação à Festa da Penha, no momento do ingresso do Rio de Janeiro na modernidade, foram acompanhados por inúmeros desmandos das forças repressivas sobre os populares que ali compareciam. Aliás, tais forças tiveram, nessa ocasião, aumentados os seus contingentes de atuação na festa, tornando o seu policiamento "quase uma operação de guerra" (Carvalho, 1987, p.142).

E a preocupação com a presença dos ritmos de influência africana que estimulavam a sensual movimentação dos corpos ocupava espaço privilegiado. "O arraial visto de cima do morro mais parecia uma aldeia selvagem do interior africano do que um recanto do Rio de Janeiro", afirmava uma testemunha, acentuando que o samba dava "a nota bárbara do ritmo grosseiro de sua música, que por vezes tomava aspectos macabros pela cadência rude e monótona que lhe emprestavam os seus intérpretes". E, à volta da "orquestra" (pandeiros, tamborins, cuícas, violão e flautas), homens e mulheres se contorciam e se agitavam, elevando os braços à altura, como se chamando a atenção da virgem para a "grandiosidade" do espetáculo. Uma verdadeira bacanal da Grécia ou da Roma antiga.

É explícito o propósito de atribuir a esse tipo de manifestação, além do caráter atrasado, grosseiro, bárbaro, o de depravação, obscenidade, de insulto à moral, em função da excessiva sensualidade tropical, estimulando a emergência de paixões viciosas: "Embaixo de cada árvore do extenso parque, pares de

namorados insultavam, com seus arroubos de carinho, o pudor de qualquer pessoa decente que, desprevenida, olhasse em sua direção". Justificava o texto, com todos esses argumentos, o fato de que "não raro a polícia era forçada a intervir para pôr ordem nos festeiros" (Maurício, s.d., p.125).

Raul Pompéia, o conhecido escritor, também se preocupa com os tão comentados excessos da "orgia campestre que o 'rendez-vous' religioso ocasiona", apontando a sensualidade ali presente, quando no centro da roda que se fecha, a mulata "requebra-se e canta, afogada pela curiosidade sensual" (Pompéia, 1981).

Suas observações revelam ainda a resistência dessas mulheres que, mantendo suas manifestações, suas danças, seus bamboleios, fazem da referida festa um balão de ensaio para a primazia que sua cultura atingiu no Carnaval carioca.

Carnaval como alavanca para a libertação

Sinônimo de liberação e abolição de hierarquias, privilégios, regras e tabus em que a comida, a bebida e a sexualidade assumem enorme importância, o Carnaval era de todas as festas aquela que mais inquietações provocava. E uma característica dos populares no Rio de Janeiro, na virada do século, particularmente de sua parcela feminina, foi garantir nela o seu espaço, dando lugar à movimentação e à exibição dos corpos, não obstante os preconceitos que enfrentavam. A Praça Onze constituiu-se no ponto alto do Carnaval dos populares, para onde acorriam negros, mestiços e brancos mais humildes, residentes nas casas de cômodos da periferia, dos subúrbios e favelas. Uma das matérias sobre esse Carnaval destaca o exotismo, a mestiçagem, o som dos instrumentos excêntricos, a festa de "gritos e urros", em meio dos quais a Praça Onze resplandece. Ambiente no qual África e Brasil se mesclam, seu ponto alto é

dados pelas "morenas que se requebram como gatos, felinas e maliciosas, tentando branco e preto, louro e moreno, dançando, rodopiando..." (O *Radical*, 12.1.1933).

Imagens similares podem ser observadas no poema abaixo:

Melopéia negra, melosa, feiticeira, candomblé. Tudo é instrumento, flautas, violões, reco-recos, saxofones, pandeiros, latas, gaitas e trombetas ... Dentro dos sons e das cores movem-se os cheiros, cheiro negro, cheiro mulato, cheiro branco, cheiro de todos os matizes, de todas as excitações e de todas as náuseas. Dentro dos cheiros, o movimento dos tatos violentos, brutais, suaves, lúbricos, meigos, alucinantes ... Missa negra, tragédia negra, magia negra. Triunfa a negra, triunfa a mulata. Música fanfarra, préstito, maxixe, samba. No noturno da Praça Onze o negro e o castanho dominam os vermelhões das caras, das carnes, das máscaras e das vestimentas álacres, vibrantes ... Fura a imobilidade ondulante um grupo de baianas, dançando, cantando, saracoteando a grossa luxúria negra, farejadas, seguidas por gorilas assanhados de beijos compridos, tocando pandeiros, pulando lascivos. (Aranha, 1945, p.81)

Religiosidade pagã, violência, brutalidade, lubricidade, lascívia, promiscuidade, corpos de mulheres vertendo "a grossa luxúria negra", provocando a libertinagem de homens desta raça, "gorilas assanhados ... pulando lascivos" são algumas das mensagens que o texto busca expressar. Os perigos advindos de um local tão estranho eram o pretexto para o desconhecimento que as camadas mais elevadas faziam questão de ostentar com relação à Praça Onze.

Perante a disseminação da visão do Carnaval como uma festa perigosa, depravada, na qual "as ligações mais secretas trans parecem, em que a virgindade é dúbia e ... inútil, a honra uma caceteação, o bom senso uma fadiga" (Rio, 1981, p.58), a imprensa desenvolve forte campanha contra as situações consideradas atentatórias à moral. Difunde, assim, a concepção dos

médicos e juristas dos primórdios da República de que o ideal de progresso e civilização passaria, obrigatoriamente, pelo comportamento moral. Na verdade, através de suas denúncias, a imprensa contribuía para acentuar a rotulação negativa atribuída ao Carnaval, nas duas primeiras décadas do século XX, visando dele afastar as mulheres "honradas".

Em que pese um quadro tão negativo, as pesquisas também demonstram a presença de mulheres aproveitando-se das "falhas que as conjunturas particulares vão abrindo na vigilância do poder proprietário. Aí vão caçar" (Certeau, 1994, p.101). O Carnaval constituía-se numa dessas "falhas". A imprensa, nas duas primeiras décadas do século, invectiva contra a "degradação cada vez maior do carnaval", visando impedir a presença feminina, admissível apenas às mulheres de má vida. Cresce nele, porém, não apenas a participação das mulheres dos segmentos populares, como também daquelas das demais camadas (cf. *Gazeta de Notícias*, 15.2.1915; *A Noite*, 16.2.1922).

Sintomaticamente, algumas exibem fantasias consideradas comprometedoras, como a de *gigolette*. Tal fato provoca reação e um cronista o atribui à ignorância, ao desconhecimento dessas donzelas de que a *gigolette* é a prostituta das mais reles, e que em Paris corresponde às "desgraçadas que, no Rio de Janeiro, vivem nas ruas do Regente e de S. Jorge" (*Gazeta de Notícias*, 15.2.1915).⁶ Outro, depois de lamentar, igualmente, essa "coisa hedionda das mocinhas procurarem imitar as *gigolettes*, que representam a ralé de uma sociedade", manifesta a visão corrente da menor sensibilidade sexual da mulher. Nesse sentido, imputa à inconsciência dessas moças atitudes que, na verdade, deixam entrever a emergência de sua sensualidade, mais explicitada no Carnaval. Captamos tal as-

6 O termo *gigolette* refere-se à prostituta que mantém o gigolô (homem que vive a expensas de uma ou várias mulheres, em geral prostitutas); a fantasia que a caracteriza é similar à de melindrosa.

pecto a partir da descrição das moças, que seguem pelas ruas da cidade "com um chale aos ombros e mordendo o talo de uma rosa", postura assaz reveladora de suas pretensões sedutoras (*A Noite*, 6.2.1922).

Cecília Meireles, a grande poetisa brasileira, percebe o significado implícito nesses procedimentos ao relacionar a escolha da fantasia às aspirações secretas de cada um, referindo-se às "senhoras tranqüilas que sofrem silenciosamente o ano inteiro só com a esperança de aparecerem no carnaval vestidas de *gigolettes*" (Meireles, 1932). Lima Barreto, com sua sensibilidade, também apreende a dimensão oculta na maioria das mulheres de sua época. Rejeita, portanto, as teorias então predominantes acerca da menor sensibilidade sexual da mulher, de sua frigidez e recato naturais. Ainda, aproximadamente em 1908, refere-se ao ambiente liberador do Carnaval, quando não só os rapazes excedem-se, "saem fora da bitola", mas também as "moças e senhoras abandonam-se aos impulsos do temperamento". Lembra que num dos últimos Carnavais a que assistiu, à passagem dos cordões, viu duas moças afastarem-se um pouco para o interior do escritório da *Gazeta de Notícias*; "... e lá dentro requebrarem lascivamente com as exigências que um 'maxixe' tocado por uma banda de música a passar pedia" (Barreto, s. d., p. 131).

Em outro momento, o autor traz à tona desejos e fantasias presentes na maioria das mulheres dos segmentos médios, mas que, pelas imposições sociais, eram asfixiados, permitindo-se apenas breves momentos de um sonhar de olhos abertos. Trata-se, também, de um episódio passado no Carnaval. Nele, Fred confessa à sua irmã Cló a ansiedade que dele se apoderava, ante o desfile dos préstitos no dia seguinte. Torcia pela vitória dos Democráticos, cujo carro do estandarte, um templo japonês, deveria fazer um bruto sucesso. Além disso, "as mulheres eram as mais lindas, as mais bonitas ... Estariam a Alice, a Charlotte, a Lolita, a Carmen". Diante desses nomes que lembra-

vam as tão faladas *cocottes*,⁷ Cló invejou-as, revelando um anseio presente na maioria das mulheres, o de se fazerem sentir como um elemento de sedução. E

viu-se ela também, no alto de um daqueles carros, iluminada pelos fogos de bengala, recebida com palmas, pelos meninos, pelos rapazes, pelas moças, pelas burguesas e burgueses da cidade. Era o triunfo, a meta de sua vida. (Barreto, 1920, p.49)⁸

Assim, apesar da repressão sexual que recaía sobre as mulheres, buscando-se nelas inculcar o estereótipo da frigidez feminina, das exigências de virgindade e de sobriedade de conduta, confirma-se o pressuposto de Freud de que a sexualidade, o ingrediente mais poderoso da constituição humana, não pode tão facilmente ser descartado. Nesse particular, as energias eróticas, insaciáveis e ao mesmo tempo cheias de recursos, lançam mão dos mais inusitados estratagemas, a serviço de sua gratificação (Gay, 1990, p.225).

Outros depoimentos comprovam tal asserção, quando mulheres usualmente recatadas, à aproximação do Carnaval deixam aflorar, mesmo de forma sub-reptícia, seus desejos ocultos. Mário Lago confessa em suas memórias que, nesses dias, inclusive nas famílias mais austeras, nas quais incluía a sua, eram postos de lado determinados comportamentos tradicionais. Seu pai e seus tios "permitiam às esposas se pintarem com alguma exuberância, e até mesmo fazerem um sinalzinho no canto da boca ou um pouco abaixo dos olhos", coisa impensável no resto do ano, já que era própria das "mulheres da rua Vasco da Gama, desavergonhadas que ... sonhavam dormir com um malandro qualquer". E, acrescenta, "não era se-

7 Cocotte era a denominação atribuída às prostitutas de luxo, em sua maioria francesas.

8 Citado no relatório para o CNPq da bolsista de aperfeiçoamento Maristela de Oliveira Chicharo, 1993.

quer com carmim que elas arroxavam as faces. Faziam a maquiagem com papel de seda vermelho molhado, o que lhes dava um certo ar canalha!" (Lago, s. d., p.134).

Mulheres sonhavam o ano inteiro em se tornar mais belas, mais encantadoras, mais sedutoras durante três dias. Compuham as suas fantasias, penteavam os cabelos, preparavam-se com esmero apenas para serem "vistas" (Schmidt, 1957, p.197).

Não deixavam de existir as de comportamento mais ousado, como a Manuela, que

aparecia perturbadora, vestida ora de cigana, cheia de dourados e medalhas, ora de espanhola, com uma flor vermelha nos cabelos. Ia sempre com os irmãos a bailes no *Maracanã*, no *Boulevard* ou em clubes, bailes que nos pareciam difíceis e perigosos, (ibidem, p.267)

Em situação similar, havia aquelas também, corajosas, que não se contentavam com meias medidas, buscando assumir sua sexualidade de forma mais plena. Tal aspecto pode ser apreendido da narrativa de Mário Lago, ao referir-se ao "carnaval dos duelos de lança-perfume, iniciadores de muitos namorinhos e até atividades mais conseqüentes". Percebe-se que tais atividades diriam respeito a uma relação mais íntima entre os dois sexos. Fala, em seguida, da iniciativa, por ele considerada audaz, de um grupo de "almofadinhas eróticos", que se exercitam em "bico-de-seio ao alvo com os esguichos de seus rodos metálicos". Para eles, tal jogo do lança-perfume funcionava como uma espécie de teste:

Se a mocinha fizesse cara feia e recuasse ante o esguicho gelado e fino, já se sabia que daquele mato não saía coelho e vamos pregar em outra freguesia. Mas não faltavam as mais receptivas a essas experiências, e o risinho nervoso prenunciava vitórias surpreendentes. (Lago, s. d., p.136)

O memorialista não esconde seu preconceito ao conceber tais "mocinhas" como presa fácil. Não vê no seu gesto uma

tentativa de não se vergar à intolerância do momento, dos quais ele próprio, com uma trajetória das mais ricas no cenário artístico e político, não escapa. Assim, não consegue perceber que elas estavam, igualmente, procurando festejar o corpo e extrair o prazer que ele é capaz de proporcionar, em vez de permanecer numa atitude passiva, conforme lhes era apregoado.

Transgressão às normas e seu significado

Juliet Mitchell (1967), discorrendo sobre a liberação feminina, já na década de 1960, afirmava que naquele momento, no Ocidente, o aspecto sexual constituía-se no elo mais fraco das estruturas de cuja transformação simultânea dependeria a liberação da mulher. Aceitando-se tais pressupostos, o comportamento assumido por muitas mulheres, das quais algumas são aqui apresentadas, revela-se da maior significação nesse contexto em que predominam o preconceito e a intolerância. Quer pela utilização do corpo como um foco para a resistência dos significados oficiais, quer pela experiência acumulada neste particular, contribuiu para a tomada de consciência das mulheres de uma vertente fundamental para o exercício de sua autonomia.

Observa-se, através da documentação utilizada, que aproximadamente até a década de 1920, para muitos, as esposas e filhas são vistas como seres desprotegidos, facilmente passíveis de sedução perante a investida de homens dissolutos. Somente as mulheres pobres eram encaradas como cúmplices no deslize. Na medida, porém, em que, nos festejos carnavalescos, assumem as mulheres dos demais segmentos uma atitude mais audaciosa, quanto ao seu anseio de prazer, aprofunda-se o rigor das críticas e ameaças, revelando o desespero dos que percebiam o declínio de suas concepções, até então dominantes.

Neste particular, espanta-se um cronista com a loucura de

moças solteiras, flores mimosas que desabrocham, numa pujante beleza e numa pureza sem par, que jamais usaram uma licenciosi-

dade nas ruas ... formando blocos e cordões, aos trancos, braços entrelaçados com outros braços que nunca conheceram... (Jacinto, *Revista Selecta*, ano VII, n° 6, 5.2.1922)

Outro denuncia a permissividade presente no Carnaval, com a colaboração das autoridades e dos pais de família. Estes, que deviam zelar pelas filhas, são contagiados pela alucinação, deixando-se arrastar para as bacanais. Como decorrência desse estado de coisas, perde-se a dignidade, instalando-se a desonra no seio das famílias. Tal fato era de extrema gravidade, pois do comportamento exemplar feminino dependia a integridade da família, pilar da sociedade (A Noite, 6.2.1922).

Um articulista, entre outros, acusa a presença no Carnaval do despudor, da imoralidade, das práticas contrárias aos sadios princípios pelos quais deve a sociedade orientar-se, deplora a promiscuidade e a hipocrisia reinantes, que levam senhoras casadas a se igualar às prostitutas:

muitas são as damas finas que se nivelam às hetairas nos clubes, nos bailes, nos três dias de orgia carnavalesca ...Terminada a festa, porém, as prostitutas continuam no seu "triste" mister; as elegantes, "decaídas eventuais", tornam aos seus lares, tomam parte em ligas contra o álcool, deitam o "verbo" fulminando os vícios. (*Revista Policial*, 26.2.1927)

Alguns se deixavam vencer pela melancolia, ao constatar que os bailes de Carnaval que "se realizam nos clubes rotuladamente alegres, apresentam mais ordem e moralidade do que aqueles destinados às mocinhas casadoiras", pois, quanto mais reservado às famílias era um baile, maior era nele o descomediamento (*Jornal do Brasil*, 5.2.1936).

Os mais indignados tomam a iniciativa de escrever para o chefe de polícia Felinto Muller, como o Dr. Olyntho de Castro, alegando considerá-lo "um dos poucos revolucionários dignos e de quem o país poderia esperar alguma coisa de sólido e real". Diz-se horrorizado com a decadência do país, cada vez mais

afundado na corrupção e no sem-vergonhismo. Alude, especificamente, aos bailes de Carnaval, necessitados de uma "reprimenda" severa por parte das autoridades, já que os chefes de família consentiam que seus filhos os freqüentassem. Terminava citando um refrão pornográfico, cantado por "certos rapazes tomadores de éter e cocaína e certas moças despuadoras..."⁹

Tais manifestações, defensoras da moralidade, deplorando o comportamento assumido por muitas mulheres, dispostas a fazer valer ao menos no Carnaval seus anseios mais recônditos, têm igualmente o apoio dos novos grupos no poder após 1930. Dessa forma, a coragem de algumas dessas mulheres, muitas das camadas médias, em revelar aspectos diversos dos padrões desejados, particularmente no que tange ao uso do corpo e à sexualidade, deve ser assinalada como uma atitude de vanguarda, precursora de movimentos posteriores, cujos efeitos são extensivos aos nossos dias.

Esta era, porém, uma postura considerada perigosa, subversiva, contra a qual se utilizavam todas as armas. Assim, no terreno da ficção, as moças de família, incapazes de se resguardar das tentações do Carnaval, deixando-se levar pela luxúria, não preservando seus corpos, são representadas como perigosas, desencadeadoras de tragédias que afetavam seus entes mais caros. Mulheres simuladoras, desonestas e infiéis, para as quais o Carnaval é o elemento catalisador na explosão de seus vícios, são uma constante em contos publicados em jornais e revistas da época. Longe dos olhos vigilantes de seus guardiões, pais ou maridos, confirmava-se a velha teoria de fragilidade moral da mulher. Incapaz de proteger seu corpo, entregava-se, inconsequente, à louca aventura, que termina sempre tragicamente, pois o marido sempre descobre. Sua vingança é, inclusive, re-

9 Carta do Dr. Olyntho de Castro a Felinto Muller. Arquivo do CPDOC

conhecida juridicamente, em nome da "legítima defesa da honra".¹⁰ Aliás, esta era uma marca que se vinha reproduzindo ao longo do tempo. Continuava-se a desconfiar da moralidade das mulheres que participavam dessa festa e, quando casadas, incorriam na suspeita de adultério.

Fala-se de mulheres, já passando dos cinquenta anos, que atracam seus corpos "furiosamente a rapazelhos de dezoito". Noivas, ante a ausência de seus prometidos, aproveitam para brincar nos bailes à fantasia com companheiros eventuais. Moças alegam para a família o desejo de repousar numa fazenda, longe do burburinho da cidade, e aproveitam para cair na farra, sempre evitando maiores envolvimento." Exageros à parte, é claro que tais fatos, comentados em crônicas, a maioria da segunda metade da década de 1930, expressam o imaginário da época, que encontra suas raízes na concretude. A sensualidade, por longo tempo vista como apanágio da negra e da mulata, torna-se visível nas mulheres de todas as cores e segmentos, que a exercem com garra invejável, negando estereótipos de longa data. Enfim, acelera-se o passo rumo ao reino da liberdade, que encontra no Carnaval um momento de expressão maior. Aceitando-se tais pressupostos, as mulheres anônimas que atuaram nos interstícios do sistema, atrevendo-se a exibir seus corpos e expressar de forma crescente sua sensualidade, revelando a presença de um desejo apenas permissível no leito conjugai, foram, também, precursoras da emancipação feminina. De maneira criativa, utilizaram-se de brechas para furtiva ou mesmo claramente vivenciarem-na, apesar de todas as interdições e ameaças. O Carnaval representou uma dessas brechas, funcionando como um balão de ensaio para a plena assunção pelas mulheres do seu corpo e da sua sexualidade, também na

10 Teixeira Soares, "Conto de Carnaval", em *Diário de Notícias*; "A Máscara Fatal", em *Diário de Notícias*, 15.2.1931.

11 30.1.1932, *Fon Fon*; 16.2.1935, *Fon Fon*; 22.2.1936, *Fort Fon*.

vida cotidiana. Assim, contribuíram aquelas mulheres para o clamor feminista da década de 1970, pleno de demandas no campo da sexualidade, cujas conquistas não decorreriam apenas da movimentação de um restrito grupo de intelectuais dos segmentos médios.

Referências bibliográficas

- ARANHA, G. Carnaval. In: *Antologia do Carnaval*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, Brasília: Editora da UnB, 1987.
- BARRETO, L. *Recordações do escrivão Isaías Caminha*. Rio de Janeiro: Ed. de Ouro, s.d.
- . *História e sonhos*. São Paulo: Gráf. Ed. Brasileira, 1920.
- CARVALHO, J. M. de. *Os bestializados*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- CERTEAU, M. de. *Artes de fazer: a invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.
- EXPILLY, C. *Le Brésil tel qu'il est*. Paris: Arnauld de Vresse, 1862.
- . *Mulheres e costumes do Brasil*. São Paulo: Editora Nacional, 1911.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade I. A vontade de saber*. 3.ed. Rio de Janeiro: Graal, 1980.
- GAY, R A *experiência burguesa da rainha Vitória a Freud. A paixão terna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GUIMARÃES, F. (Vagalume). *Na roda do samba*. Rio de Janeiro: Edição Funarte, 1978.
- LAMBERE, M. *Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia Nunes, 1896.
- LAGO, M. *Na rolança do tempo*. São Paulo: Círculo do Livro, s.d.
- MARTINEZ, A. F. "Imagens negras": escravidão e cultura nos relatos de viagem do século XIX. In: SOIHET, R. (Org.) Revisitando o NUPEHC. *Arrabalde Cadernos de História (Niterói)*, Programa de Pós-graduação em História, 1996.

- MAURÍCIO, A. *Templos históricos do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Laemmert, s.d.
- MEIRELES, C. Carnaval. *Diário de Notícias*, 7 fev. 1932.
- MITCHELL, J. Mulheres. A revolução mais longa. *Revista Civilização Brasileira (Rio de Janeiro)*, n.14, 1967.
- OLIVEIRA, P. R. de. *Religião e dominação de classes*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- POMPÉIA, R. *Obras*. Rio de Janeiro: Fename, Civilização Brasileira, 1981.
- PORTER, R. História do corpo. In: BURKE, P. (Org.) *A escrita da história*. São Paulo: Editora UNESP, 1992. p.291-326.
- RAGO, L. M. Sexualidade e identidade na historiografia brasileira. In: *História e cidadania. XIX Simpósio Nacional de História da ANPUH. Volume I*. São Paulo: ANPUH, Humanitas, Publicações FFLCH/USP, 1998.
- RIBEYROLLES, C. *Brasil pitoresco*. 1859.
- RIO, J. do. O bebê de tarlatana rosa. In: *História da gente alegre*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1981.
- RUGENDAS, J. M. *Viagem pitoresca através do Brasil*. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1972.
- SCHMIDT, A. F. *O galo branco*: páginas de memórias. Rio de Janeiro: José Olympio, 1957.
- SCHUBERT, G. A alma da Penha. In: _____. *A província eclesiástica do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Belo Horizonte: Livraria Agir Ed., 1948a.
- _____. *A província eclesiástica do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Belo Horizonte: Livraria Agir Ed., 1948b.
- SPIX, J. B. von, MARTIUS, K. F. P. von. *Viagem pelo Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, São Paulo: Editora da USP, 1981. v.2. (1.ed.: 1828).
- THOMPSON, E. P. Tempo, disciplina de trabalho e o capitalismo industrial. In: *Costumes em comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TINHORÃO, J. R. *Música popular de índios, negros e mestiços*. Petrópolis: Vozes, 1972.

11

A política natalista da França no século XX: uma coação física?

Françoise Thébaud

Com esse título, eu gostaria de explicar um processo duplo. Em primeiro lugar, um processo cultural e político: a passagem, no âmbito do Estado, do poder público e de suas elites, de uma postura de relativa indiferença demográfica no século XIX (o número de habitantes não é assunto do Estado) para a consciência e a afirmação de que a potência de um país se mede pelo número de habitantes e, a partir disso, para a implementação de uma política natalista. O século XX na França é marcado por uma verdadeira obsessão demográfica, obsessão essa que constitui uma especificidade francesa na Europa (cf. Dupaquier, 1988; Le Bras, 1991).

O segundo é um processo social que afeta as mulheres e sua relação com a maternidade. Mesmo considerada o fundamento da identidade feminina, a maternidade continua sendo uma questão privada no século XIX, tanto no que diz respeito à

1 Historiadora, professora da Universidade d'Avignon. Tradução de Luiz Antônio Oliveira de Araújo.

decisão de ter filhos quanto no que se refere à responsabilidade do parto ou das funções maternais. Já no século XX passa a ser uma função social controlada e protegida médica e socialmente.

"É preciso fazer nascer", dizem as associações natalistas. Parece-me que essa tentativa de coação física é um elemento essencial do que denominei, para caracterizar a primeira metade do século XX, "a nacionalização das mulheres".² Nacionalizar as mulheres não é simplesmente mobilizá-las a serviço da pátria durante as guerras, é também pedir-lhes que paguem em filhos o que alguns chamam de "tributo de sangue", é nacionalizar-lhes o corpo. Na Europa, essa mobilização demográfica não é um apanágio dos totalitarismos e, nesse aspecto, há na França uma continuidade real e independente dos regimes políticos desde a Terceira República até o início da Quinta República, passando pela ditadura de Vichy.

Tal continuidade me leva a privilegiar uma argumentação temática, que reintroduz a cronologia em cada tema. As duas primeiras partes tratarão dos processos que acabo de invocar, a terceira observará as reações das mulheres e dos movimentos femininos em torno a reivindicações de privatização e proteção do corpo.

A emergência de uma política natalista ou de nacionalização do corpo das mulheres

As causas

Três elementos intervêm para explicar a inquietude demográfica e a construção progressiva de uma política natalista. Em

² É o título da primeira parte do tomo 5 de *Histoire des femmes* (Thébaud, 1992).

primeiro lugar, a precocidade e a amplitude do malthusianismo francês. Tendo sido o país mais populoso da Europa no fim do século XVIII, a França declina para o quinto lugar em 1914. É o primeiro país a restringir os nascimentos (a praticar formas de contracepção), e tal restrição se acelera no último terço do século XIX, o que leva, num contexto em que a mortalidade permanece elevada, a um fraco crescimento demográfico. Com 26 milhões de habitantes no fim do século XVIII, a França passa a contar com 36 milhões em 1870, não mais que 39,6 milhões em 1911 e 41,9 milhões em 1938, muito embora a Alsácia-Lorena se tenha tornado francesa no termo da Grande Guerra. De maneira notável, a população francesa permanece estagnada em torno de 40 milhões de habitantes durante toda a primeira metade do século XX, antes do *baby boom* que ocorreu após a Segunda Guerra.

Ora - segundo elemento -, esses comportamentos demográficos, que já fazem da França um país de imigração, contrastam com os dos vizinhos europeus, sobretudo com o do inimigo que a venceu em 1870 e anexou duas províncias do Leste: a Alemanha, onde a natalidade é forte, o crescimento demográfico rápido, e a emigração ultra-atlântica importante. Esse declínio demográfico vem acompanhado de um temor da degenerescência da "raça francesa", que oprime o espírito fim-de-século.

Terceiro elemento: conquanto a França saia vitoriosa em 1918, a Grande Guerra (uma expressão dos contemporâneos) é por demais devastadora: cerca de um milhão e meio de vítimas militares, ou seja, mais de 10% da população ativa masculina, algumas centenas de milhares de civis e um déficit de nascimentos. Entre as duas guerras, os franceses são cada vez mais malthusianos, particularmente na década de 1930: de 1935 a 1939, quando se torna adulta a mirrada geração da Grande Guerra, o número de óbitos anuais é superior ao de nascimentos. A guerra é um fato decisivo porque torna plausíveis as teses dos militantes natalistas, mobilizados desde antes de 1914,

e porque leva o poder público a reagir, a implementar uma política demográfica.

Os promotores

Surge um movimento natalista no fim do século XIX, notadamente, em 1896, com a associação intitulada Aliança Nacional pelo Crescimento da População Francesa. Esse movimento reúne estatísticos demógrafos como Jacques Bertillon, o fundador da Aliança, médicos e políticos que fazem da luta contra o que eles chamam curiosamente de "desnatalidade" uma causa nacional e patriótica, causa fundada no postulado segundo o qual a desnatalidade engendra a miséria (insuficiência de produtores e de consumidores) e a guerra (fraqueza dos exércitos e cobiças estrangeiras). Ao mesmo tempo que se criam, paralelamente, organizações de defesa das famílias numerosas, a Aliança também abrange uma tendência mais familiarista que denuncia as causas morais da desnatalidade, principalmente o egoísmo e o individualismo cuja responsabilidade se atribui à Revolução Francesa (cf. Dupaquier, 1987, 1988,-Thébaud, 1985; Talmy, 1962).

Os natalistas elaboram um programa que faz da maternidade um dever das mulheres. Reivindicam primeiramente medidas repressivas contra as práticas contraceptivas e sobretudo contra o aborto, forma feminina de contracepção. Também reclamam uma divisão melhor do custo das crianças na nação: encargos para os solteiros e os casais sem filhos, honras e ajuda financeira para as mães e as famílias numerosas. Esse programa é defendido por uma propaganda ativa e multiforme que busca impressionar a população e pressionar o poder público através de instituições como o exército, a Igreja e as escolas. Os natalistas utilizam os equipamentos locais (associações locais ou departamentais), publicam uma revista, panfletos e brochu-

ras e sabem servir-se do cinema, meio moderno de comunicação. Sem respeitar a regra científica da proporcionalidade das superfícies dos pictogramas dos efetivos representados (no caso, o número de nascimentos e o tamanho da população), não hesitam em manipular a opinião pública mediante o uso sugestivo da fotografia e do desenho, que opõem reiteradamente o robusto bebê alemão ao seu raquítico homólogo francês ou a opulenta Alemanha à pobre França.

O poder público se deixa convencer e cria instituições capazes de promover uma política familiar e natalista: de um lado, órgãos consultivos junto aos ministérios (o Conselho Superior de Natalidade em 1920, o Alto Comitê da População em 1939); de outro, organismos consultivos nos departamentos (comissões departamentais de natalidade mais ou menos ativas conforme a região). Tais instrumentos cooperam com as associações natalistas, e há trânsito de pessoal entre as duas estruturas. A partir do fim dos anos 30 e do regime de Vichy, criam-se centros de estudos demográficos: a Fundação para o Estudo dos Problemas Humanos (1941) e depois, quando da Liberação, que consagra a vitória da Resistência sobre o nazismo e o regime do marechal Pétain, o Instituto Nacional de Estudos Demográficos, que conserva uma parte do pessoal da Fundação, inclusive seu dirigente.

Cronologias

Para concluir e melhor compreender esta primeira parte, convém reintroduzir a cronologia. Primeiro a política: ridicularizada e muito minoritária na origem, a Aliança Nacional é reconhecida como de utilidade pública em 1913, mas só ganha impulso real a partir de 1918, quando passa a ser ouvida pelo poder público que, então, toma as primeiras medidas significativas. Sempre insatisfeita, a Aliança aclama a chegada do gene-

ral Pétain ao poder, aprova o programa de Revolução Nacional e fornece todo o apoio para a política natalista do regime. Apesar dessa simbiose com Vichy, sua ação não deixa de ser aplaudida por ocasião da Liberação, período em que se mostra particularmente forte o consenso natalista. É o tempo da consagração, muito marcada quando das cerimônias do quinquagésimo aniversário (1946), antes que se verifique, a partir da década de 1960, a inadequação da associação às evoluções sociais. A Aliança mudou de nome várias vezes, concessão ao realismo ou ao espírito do tempo: Aliança Nacional contra o Despovoamento entre as guerras, Aliança Nacional pela Vitalidade Francesa durante o *baby boom*... E continua existindo ainda hoje, embora seja muito marginal e alguns de seus membros simpatizem com a extrema direita.

Cronologia também cultural, a qual desejo explicar com a rápida apresentação de três documentos da Aliança concernentes ao lado repressivo do seu programa. O primeiro (veja as ilustrações) é extraído de uma publicação de 1911 intitulada *Como salvar a França*. Sendo uma apresentação da associação e um convite à adesão, o folheto se articula ao redor de seis páginas duplas de idêntica estrutura: de um lado, as causas do declínio da natalidade; de outro, os remédios. As páginas 8 e 9, que evocam o aborto, apresentam uma mulher, de classe social abastada, que praticara o aborto; atribuem o crime a parteiras e exigem a vigilância e a prisão dessas profissionais da esterilidade; mas a polícia continua se mostrando complacente. Nos anos 30, o tratamento da questão adquire tonalidades mais violentas: anexado à edição de 1939 da revista da Aliança e extraído de uma publicação com o mesmo título, o encarte (veja as páginas 215-7) assimila os aborteiros e as aborteiras aos traidores da pátria e apresenta o desenho de um pelotão de fuzilamento. A brochura de 1944 (veja as páginas 218-9) assimila a mulher que se decidiu pelo aborto à figura cruel de uma assassina; e o aborto, a um massacre em massa. Essa evolução do grafismo e

da imagem da mulher que ele veicula me parece o reflexo do que o historiador norte-americano George L. Mosse (cujas obras começam a ser traduzidas na França) denomina "a brutalização" das sociedades européias depois da Primeira Guerra Mundial (cf. Mosse, 1999). A cultura e a violência da guerra influenciam duradouramente as sociedades. Reforçam a missão materna das mulheres e o estigma das más mães, ferrete particularmente violento no regime de Vichy, cujo programa de Revolução Nacional é, antes de mais nada, um empreendimento de reconstrução em torno à idéia de um "eterno feminino", de uma feminilidade "desencaminhada" pelos equívocos do feminismo e de todas as formas republicanas de individualismo e igualitarismo (cf. Muel-Dreyfus, 1996).

Coagir, proteger e redistribuir: finalidades da política natalista e imagens de mulheres

Fazer nascer

Para tentar fazer nascer, o Estado persegue primeiramente as práticas contraceptivas, reprimindo a informação e proibindo a venda de meios contraceptivos (com exceção do preservativo, que protege contra as doenças venéreas), perseguindo os aborteiros e as mulheres que optam pelo aborto. Não é outro o objetivo de duas leis aprovadas com esmagadora maioria no começo da década de 1920: a de 31 de julho de 1920 reprime toda provocação direta ou indireta do aborto, assim como toda e qualquer informação sobre a contracepção; a de 27 de março de 1923 modifica o artigo 317 do Código Penal, que fazia do aborto um crime da alçada dos tribunais criminais, nos quais os jurados populares se mostravam compreensivos e absolviam com frequência. De acordo com as promessas das associações natalistas, que escolheram punir menos para punir melhor, o

aborto passa a ser um delito da competência dos tribunais correccionais, nos quais cabe aos juizes de carreira aplicar a lei: reclusão de cinco anos para os aborteiros e de seis meses a dois anos para as mulheres que praticaram o aborto.

Essa legislação atravessa meio século e diversos regimes, com a intensificação da repressão ao aborto durante o regime de Vichy, que o considera crime contra o Estado passível de pena de morte. Uma aborteira foi executada em 1943.

"Se o Estado quer crianças, que pague por elas", dizem também os natalistas. Simbólica e financeiramente. Em 1920, instituem-se as condecorações da família francesa, inicialmente distribuídas no "Dia das Mães, o último domingo de maio, cerimônia pública em homenagem às mães merecedoras, que nas décadas de 1920 e 1930 dificilmente atrainham as multidões ou o entusiasmo das municipalidades. A noção de mãe merecedora tem duplo sentido: parir muitos filhos e saber criá-los nos princípios da moral e da higiene, que salvam da delinqüência e da mortalidade infantil. Assim, as mulheres são premiadas com um monumento "às mães francesas", erigido em Paris, no bulevar Kellermann, calcado no modelo do monumento à mãe de Berlim, inaugurado no dia 23 de outubro de 1938; a Aliança Nacional, que apoiou o projeto e exacerbou a concorrência franco-germânica, só lamenta que o poder público não tenha escolhido uma das mais belas praças da capital.

O período entre as duas guerras também presencia a passagem de uma assistência às famílias numerosas mais pobres para um sistema de alocações familiares. A lei de 11 de março torna obrigatório o pagamento a todos os assalariados de um auxílio-família variável em razão do número de filhos, até então praticado unicamente pelas indústrias impregnadas de catolicismo social e da correspondente noção de "salário justo". Alguns decretos-lei de 1938 e o Código da Família de 1939 vêm unificar as taxas em escala nacional e suprimir a alocação ao primeiro filho. O pós-guerra imediato (a Liberação) generaliza as alo-

cações, cria o quociente familiar, que reduz os impostos das famílias com filhos e acrescenta a alocação de salário único para os casais em que a mulher não trabalha. Ainda aqui, é mais do que manifesta a continuidade da alocação da mãe ao lar, proposta nos anos 30 e instituída pelo regime de Vichy (cf. Talmy, 1962; Thébaud, 1986a; Ancelin, 1998).

Detalhe importante: a soma da alocação de salário único com as alocações familiares recebidas por uma família de três filhos é superior ao salário de uma operária (cf. Martin, 1998). A política familiar, que chega ao apogeu nos anos imediatamente anteriores à eclosão da Segunda Guerra Mundial, num país de elevado índice de atividade feminina, desestimula o emprego feminino, fundamentando-se na idéia de que a mulher que trabalha é necessariamente malthusiana e em geral uma péssima mãe. Portanto, a norma familiar é: pai provedor, mãe dentro de casa e três filhos.

Na França, durante várias décadas, considera-se a desnatalidade um "flagelo social", do mesmo modo que a tuberculose, as doenças venéreas, o alcoolismo e o cortiço. A política familiar e natalista é parte integrante do que os higienistas dos anos 20 denominam "a outra guerra", a que permitirá melhorar o nível de saúde pública e combater a mortalidade. Por conseguinte, agir sobre o tamanho da população é também preservar as crianças concebidas e, depois, as nascidas: é proteger mães e filhos.

Proteger mães e filhos

Tardia na França, a proteção maternal e infantil, que surge no período entre as guerras e se desenvolve a partir de 1945, é ao mesmo tempo social e médica. A primeira lei de assistência às gestantes data de 1913, mas só beneficia as ditas "necessitadas". A previdência social da década de 1930 comporta um se-

guro-maternidade que garante à mulher assalariada uma licença-maternidade de doze semanas, com meio salário, e, à assegurada, assistência médica gratuita. Antes da seguridade social instituída em 1945, somente se beneficiam os assalariados abaixo do piso salarial (cerca de um terço dos nascimentos em 1939), mas, desde a origem, o sistema de seguro-maternidade vincula o pagamento das alocações pré e pós-natais às consultas obrigatórias durante a gravidez e, depois, do lactente. E, desse modo, contribui com a medicalização da maternidade (cf. Thébaud, 1986b).

Essa medicalização da maternidade, mais rápida nas cidades e particularmente em Paris do que nas zonas rurais, assume diversas formas: instituição da consulta pré e pós-natal; desenvolvimento do parto no hospital, quase generalizado atualmente, ao passo que em 1950 nada menos que 47% dos partos ainda ocorriam no domicílio; desenvolvimento de uma puericultura durante muito tempo normativa. Sem entrar nos detalhes dos conselhos às mães, que variaram muito (a puericultura não é uma ciência exata) (cf. Parseval & Lallemand, 1998), evocarei somente a cruzada em prol do aleitamento materno no período entre as guerras: "o leite da mãe pertence ao filho", dizia um famoso parteiro que assim queria combater as gastroenterites mortais, enquanto as mães eram estimuladas com prêmios de amamentação.

Paradoxal, a medicalização desrespeitou durante muito tempo o corpo e os sentimentos maternos: indiferença pela solidão e pelo sofrimento das parturientes, a culpabilização das mães acusadas de "preconceitos". Mas teve efeitos muito positivos contra a mortalidade materna e infantil, efeitos particularmente sensíveis a partir de 1945, quando se conjugaram transformações do cotidiano, a elevação do nível de vida e rápidos progressos médicos. A mortalidade infantil, que era de 11% no começo do século, é de aproximadamente 5% hoje em dia, uma das mais baixas do mundo; a materna, que chegava a cerca de

5% no início do século, também recuou muito, apesar de que há alguns anos se coloque o problema das mães afetadas pela Aids.

Uma política pouco coerente hoje

Concluirei esta segunda parte da minha exposição sobre o conteúdo e as finalidades da política familiar (atualmente está proscribida a expressão política natalista) com a seguinte observação: há trinta anos que ela oscila entre duas lógicas ao mesmo tempo complementares e contraditórias, e o debate atravessa de modo recorrente a sociedade francesa e suas correntes políticas. Deve-se redistribuir horizontalmente entre as famílias, seja qual for o seu nível de renda, e favorecer particularmente o terceiro filho, que permite o crescimento demográfico? É a lógica natalista, herdeira da obsessão demográfica de que falei e veementemente defendida pelas associações familiares. Deve-se, pelo contrário, redistribuir verticalmente, conforme o nível de renda, e colocar as diversas alocações sob condição de recursos? A crise econômica e seus efeitos sociais apontam para esse rumo, mas as duas lógicas coexistem e o atual leque de medidas a favor da maternidade e das famílias é extremamente complexo, ao mesmo tempo elogiado por sua generosidade e criticado devido a sua incoerência.

Mulheres e feministas: que reações?

Este terceiro ponto examina de modo cronológico as reações das mulheres (consentimento ou resistência às políticas familiares e natalistas), assim como as reivindicações dos movimentos feministas quanto ao corpo das mulheres. Podem-se observar diversas configurações.

Greve dos ventres e feminismo maternalista (fim do século XIX-começo da década de 1940)

A primeira metade do século XX se caracteriza ao mesmo tempo pela ineficácia demográfica da política natalista e pela existência de um feminismo "maternalista" (cf. Cova, 1997). Nem as medidas coercitivas nem as incitativas conseguiram convencer os franceses a ter mais filhos e a renunciar à prática do coito interrompido (primeiro método contraceptivo segundo as pesquisas médicas da época) ou do aborto. O Estado tem pouco controle sobre os fatores que explicam esse comportamento (à vontade de não fragmentar demais o patrimônio, num país ainda predominantemente rural e de divisão igualitária da herança, ou à de melhor educar os filhos agora escolarizados, acrescenta-se, a partir de 1918, o temor das tensões internacionais e, posteriormente, da crise econômica) e não pode senão sustentar a luta contra a mortalidade infantil.

A recusa do filho e a limitação do tamanho da família também podem ser consideradas a resposta das mulheres - que na França constituem mais de um terço da população ativa - ao combate dos natalistas apoiados pelos católicos (particularmente pela União Feminina Cívica e Social) ao trabalho externo das mães. De modo que as francesas praticam, sem necessariamente o reivindicar, aquilo que os neomalthusianos recrutados na órbita anarquista e uma faixa radical e minoritária do feminismo denominam a "greve dos ventres".³ Para os primeiros, reunidos na Liga Francesa pela Regeneração Humana (criada em 1896) e depois no Movimento Geração Consciente, que tenta educar os operários e difundir meios modernos de contracepção, trata-se de evitar a superpopulação que engendra a guerra ou a miséria e de recusar-se a oferecer filhos para o capital e os exér-

3 Sobre o movimento neomalthusiano, ver Guerrand (1971); Ronsin (1980); Guerrand & Ronsin (1990).

ritos. Para as feministas, como Marie Huot, Nelly Roussel ou Madeleine Pelletier,⁴ a questão é muito mais a de defender o direito das mulheres de serem mães conforme sua vontade.

Porém, mais que a "maternidade livre", a maioria das feministas reivindica o direito à proteção à maternidade. Valorizam a maternidade como função social, e dela fazem um trunfo para conquistar não só direitos sociais para as mães como também, aliás sem muito sucesso, direitos civis e políticos para as mulheres. Estão do lado dos higienistas, das promotoras do Estado assistencial e ingressam em numerosas comissões consultivas de política sanitária, social e familiar.⁵ A Grande Guerra reforça-lhes o caráter populacionista e, com exceção da minoria radical, elas não protestam contra as leis repressivas de 1920 e 1923, contentando-se em denunciar os abortos clandestinos.

Baby boom e nascimento de novas reivindicações (décadas de 1940, 1950 e 1960)

Conseqüência de uma política familiar cada vez mais coerente e consensual e, certamente, também de vários decênios de propaganda ou do elã de otimismo da segunda metade de um século XX de conflitos e crise econômica, as mulheres do pós-guerra passam a ter mais filhos, muitas vezes três. Eu não chegaria a dizer que o *baby boom* tenha sido uma das formas de expressão da cidadania das francesas, que adquiriram direitos políticos em 1944. Mas convém sublinhar, por um lado, que as mulheres e os casais consentem com o parto, já que as condições jurídicas e científicas das práticas contraceptivas não mu-

4 Sobre Madeleine Pelletier, figura atípica e fascinante do feminismo francês, ver Sowerwine & Maignien (1992); Barde (1992); e Gordon (1990).

5 Ver a obra citada de Cova (1997), mas também a estimulante releitura do período entre as duas guerras de Reynolds (1996).

daram com relação à malthusiana década de 1930; por outro, que esse comportamento é valorizado pelo conjunto das correntes políticas e pelas associações femininas, sobretudo as católicas e as comunistas, que o integram num movimento mais geral de promoção das mulheres. Como afirma a União das Mulheres Francesas por ocasião de seu primeiro congresso em junho de 1945: "Os três deveres da mulher francesa [são] ser mãe de uma família honesta, ser uma trabalhadora de qualidade, ser uma cidadã consciente".⁶

Todavia, a fecundidade das francesas começa a diminuir a partir de 1964, ao passo que sua taxa de atividade, em recuo global desde os anos 20, retoma um movimento ascendente: desencanto em face das condições de vida que melhoram muito lentamente, em particular da habitação medíocre e demasiado exígua, dos partos medicalizados mas efetuados sem consideração pelas mulheres, da baixa taxa de alocações, das dificuldades das mães absorvidas pelas necessidades da economia, das creches pouco numerosas e dissuasivas. Paralelamente, na esteira de *O segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, que em 1949 ataca todos os preconceitos da época sobre o "destino" feminino, afirmam-se novos movimentos de mulheres que denunciam a gravidez indesejável, o aborto clandestino, a hipocrisia social para com a mãe solteira, e que colocam a maternidade livre no centro da afirmação do indivíduo-mulher. Citemos sobretudo o movimento protestante Mulheres Jovens, o Movimento Democrático Feminino, que pertence à nova esquerda e apóia a candidatura presidencial de François Mitterrand em 1965, e principalmente o Planing familiar, nascido em 1956 com o nome Maternidade Feliz e durante muito tempo combatido pelos católicos e pelos comunistas. A partir do meado da década de 1960, essas militantes de novo tipo desfraldam a

6 Sobre esse período, ver as obras recentes que iniciam uma história das mulheres do presente: Knibiehler (1997); Chaperon (2000).

bandeira do feminismo, rótulo desde a guerra mantido no opróbrio pela solitária geração sufragista, idosa já, minoritária e pouco sensível às reivindicações sobre a sexualidade.

Nesse contexto, a contracepção torna-se, nos anos 60, um debate da sociedade que conduz, depois de muitas resistências, à aprovação da Lei Neuwirth (dezembro de 1967), que a autoriza num quadro estritamente médico. Embora seja a primeira vitória, essa lei é muito mal aplicada, pois os decretos de aplicação intervêm tardiamente e os médicos são majoritariamente hostis à pílula (cf. Mossuz-Lawan, 1991).

"Nosso corpo, nós mesmas"

"Nosso corpo nos pertence", dizem nos anos 70 as feministas do novo movimento de libertação das mulheres, que enfatizam a liberação do aborto com a convicção de que ela permitirá a liberação efetiva da contracepção (cf. Picq, 1993). Ganham a parada, não sem dor, numa França da metade da década de 1970 que o novo presidente da República (Valéry Giscard d'Estaing), eleito em 1974, quer modernizar: nova lei sobre a contracepção, a Lei Veil (cinco anos de teste antes de ser adotada definitivamente em 1979), que autoriza a interrupção voluntária da gravidez em meio hospitalar. O prazo é breve (antes da décima semana de gravidez); o procedimento a respeitar, complexo e evidentemente dissuasivo, mas a decisão cabe à mulher.

Assim, as francesas obtêm o domínio da reprodução, certamente a sua maior conquista no século XX, como elas mesmas costumam declarar nas pesquisas. Paralelamente, a contestação do poder médico e dos aspectos negativos da medicalização, assim como o desenvolvimento de um pensamento ecológico, permite humanizar o cuidado das gestantes e do parto. Antes que se desenvolva a reivindicação - objeto de debates e de con-

testação na órbita feminista - de um direito à maternidade pelas novas técnicas de reprodução...

Na França, para o bem ou para o mal, o século XX transferiu a maternidade para o domínio público. As mulheres e as feministas do fim do século tentaram reprivatizá-la para se afirmar como sujeitos e defender sua liberdade. Falta, certamente, repensar a maternidade em todos os seus componentes, que não se limitam ao parto (cf. Knibiehler, 1999),⁷ e inventar uma "política familiar feminista". A expressão começa a ser empregada na França, mas a coisa ainda não existe. Como tentou demonstrar este sobrevôo sobre um século de história, a herança é pesada; os dois termos "política familiar" e "feminismo" ainda parecem muito inconciliáveis; e o futuro, incerto.

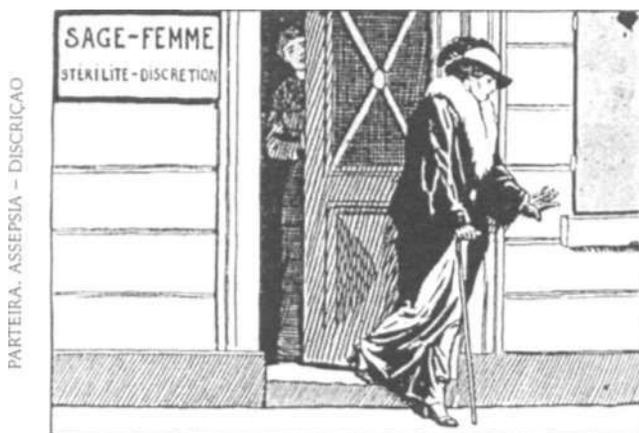
7 Uma equipe ao redor de Yvonne Knibiehler dá prosseguimento a esse trabalho.

Como salvar a França, folheto da Aliança Nacional, 1911, p.8 e 9

Por que a natalidade diminui?



Porque o homem sem filhos, que tem tempo para freqüentar as reuniões políticas, é, junto com o taberneiro, o grande eleitor: todas as leis são feitas visando seu interesse.



Porque a cada ano centenas de milhares de crianças são eliminadas antes de seu nascimento.

Quando veremos aumentar a natalidade?



Quando o voto plural fizer do pai de família, preocupado com o futuro do país por causa de seus filhos, o grande eleitor do qual os parlamentares respeitarão todos os interesses.



Quando as parteiras forem vigiadas e as fazedoras de anjos perseguidas sem descanso e punidas rapidamente.

"Vamos prender os aborteiros"



(in *Revue de l'Alliance Nationale contre la Dépopulation*, 1939)
(Extraído de "Como nós venceremos a diminuição da natalidade")

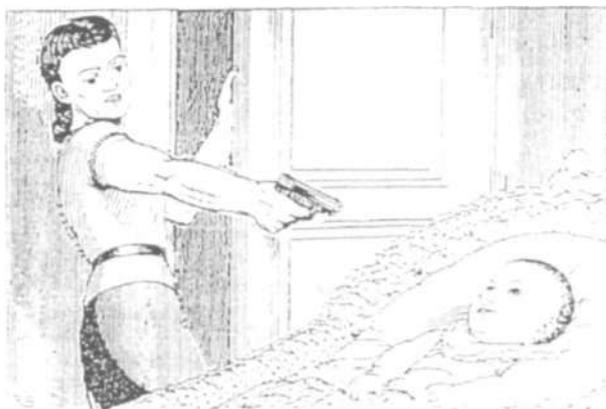
Os aborteiros matam uma em cada três crianças francesas.
Aqueles que os protegem traem a França em proveito do estrangeiro.
Que castigo eles merecem?

O *massacre dos inocentes*, folheto da Aliança Nacional, 1944 (páginas internas)

Este folheto não se destina às crianças

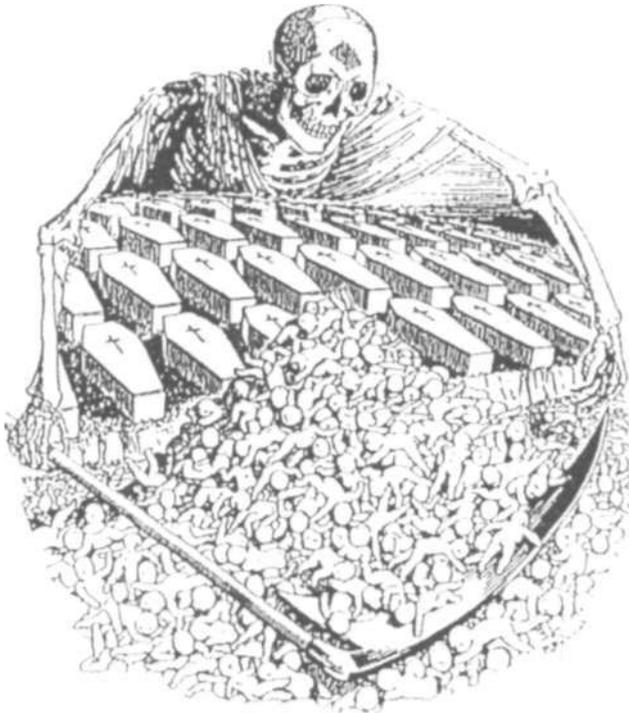


A expectativa média de vida de um recém-nascido chega hoje a sessenta anos. Desde sua concepção, a criança tem direito aos seus sessenta anos de vida.



A mulher que pratica aborto mata a criança à qual ela deu a vida. Tal como aquela que mata um bebê, é uma assassina.

"O aborto mata, a cada ano, milhares de jovens mães e centenas de milhares de crianças"



Referências bibliográficas

- ANCELIN, J. *L'action sociale familiale*. Association pour l'histoire des allocations familiales, 1998.
- BARDE, C. (Dir.) *Madeleine Pelletier (1874-1939): logique et infortunes d'un combat pour l'égalité*. Paris: Côté-femmes, 1992.
- CHAPERON, S. *Les années Beauvoir, 1945-1970*. Paris: Fayard, 2000.
- COVA, A. *Maternité et droits des femmes en France: XIX^e-XX^e siècles*. Paris: Anthropos, 1997.

- DUPAQUIER, J. (Dir.) *Histoire de la population française*. Paris: PUF, 1987.t.3.
- _____. *Histoire de la population française*. Paris: PUF, 1988. t.4: *De 1914 à nos jours*.
- GORDON, F. *The integral feminist. Madeleine Pelletier, 1874-1939*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- GUERRAND, R.-H. *La libre maternité*. Paris: Casterman, 1971.
- GUERRAND, R.-H., RONSIN, F. *Le sexe apprivoisé: Jeanne Humbert et la lutte pour le contrôle des naissances*. Paris: La Découverte, 1990.
- KNIBIEHLER, Y. *La révolution maternelle depuis 1945: femmes, maternité, citoyenneté*. Paris: Perrin, 1997.
- _____. (Dir.) *Repenser la maternité. Panoramiques*, n.40, 1999.
- LE BRAS, H. *Marianne et les lapins. L'obsession démographique*. Paris: Olivier Orban, 1991.
- MARTIN, J. *Politique familiale et travail des femmes mariées en France, perspective historique: 1942-1982. Population*, n.6, p.1119-54, 1998.
- MOSSE, G. L. *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*. Paris: Hachette, 1999. (trad. de *Fallen Soldiers. Reshaping the memory of the World Wars*. Oxford University Press, 1990).
- MOSSUZ-LAWAU, J. *Les lois de l'amour: les politiques de la sexualité en France (1950-1990)*. Paris: Payot, 1991.
- MUEL-DREYFUS, F. *Vichy et l'éternel féminin*. Paris: Seuil, 1996.
- PARSEVAL, G. D. de, LALLEMAND, S. *L'art d'accueillir les bébés: cent ans de recettes françaises de puériculture*. Paris: Odile Jacob, 1998.
- PICQ, F. *Libération des femmes: les années-mouvement*. Paris: Seuil, 1993.
- REYNOLDS, S. *France between the wars, gender and politics*. London: Routledge, 1996.
- RONNIN, F. *La grève des ventres*. Paris: Aubier Montaigne, 1980.
- SOWERWINE, C., MAIGNIEN, C. *Madeleine Pelletier, une féministe dans l'arène politique*. Paris: Éditions Ouvrières, 1992.
- TALMY, R. *Histoire du mouvement familial de 1896 à 1939*. Paris: UNCAF, 1962.
- THÉBAUD, F. *Le mouvement nataliste dans la France de l'entre-deux-guerres: Alliance nationale pour l'accroissement de la population française. Revue d'histoire moderne et contemporaine*, p.276-301, avril-juin 1985.

THÉBAUD, F. Maternité et famille entre les deux guerres: idéologies et politique familiale. In: THALMANN, R. (Dir.) *Femmes et fascismes*. Paris: Terça, 1986a. p.85-97.

—. *Quand nos grand-mères donnaient la vie: la maternité en France dans l'entre-deux-guerres*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, 1986b.

—. (Dir.) *Histoire des femmes*. Paris: Plon, 1992. t.5: *Le XX^e siècle*. (Coleção dirigida por Georges Duby e Michelle Perrot).

SOBRE O LIVRO

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 23 x 39 paucas

Tipologia: Iowan Old Style 10/14

Papel: Offset 75 g/m² (miolo)

Cartão Supremo 250 g/m² (capa)

I^a edição: 2003

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Coordenação Geral

Sidnei Simonelli

Produção Gráfica

Anderson Nobara

Edição de Texto

Nelson Luís Barbosa (Assistente Editorial)

Ana Paula Castellani (Preparação de Original)

Renato Potenza (Revisão)

Editoração Eletrônica

Lourdes Guacira da Silva Simonelli (Supervisão)

FA Fábrica de Comunicação (Diagramação)

Impressão e Acabamento
na Gráfica Imprensa da Fé

da mulher que a presdisporia à privacidade do lar, e não aos embates da rua. Mas algumas concepções de corpo e feminilidade do passado podem, igualmente, ganhar um sentido antes impensado: releituras femininas da Bíblia, conforme mostra Pauline Schmitt-Pantel, modificam as antigas imagens de Adão e Eva.

Seja por uma apropriação feminista da história seja a partir de relações entre antigos mitos e a realidade contemporânea, quando se trata de dividir igualmente o trabalho entre os sexos, ainda há muito para se fazer, conforme o estudo de Régine Dhoquois. Descobrir a verdade dos corpos, como sublinha Gabrielle Houbre, conduz à "construção do sentimento de inocência" e não tardará a criar as agruras e os caprichos pautados pela imagem de uma mulher-flor. Daí, também, a relevância da política de proteção às mães e crianças, dos cuidados com a maternidade, a higiene e a amamentação, tal como ressalta Agnès Fines. Na França, analisa Françoise Thébaud, houve um significativo processo de nacionalização do feminino. No Brasil, Maria Izilda Matos detecta representações masculinas e femininas do corpo investido pelas ações de médicos e sanitaristas, em meio à atualização de receios seculares diante da ameaça de vícios e desregramentos morais.

Corpos femininos concebidos e tratados, portanto, em suas relações com os demais corpos e com diferentes culturas,- corpos cuja visibilidade é menos uma resposta definitiva do que uma questão, não somente um ícone exibido, mas, também, uma existência ocultada, um arquivo vivo capaz de expressar, mesmo quando impera o silêncio, as forças e fragilidades dos anseios humanos.

Denise Bernuzzi de Sant'Anna



São recentes as preocupações de diferentes disciplinas e áreas do conhecimento em relação a questões que envolvem o corpo. Esta coletânea de escritos de pesquisadores brasileiros e europeus escolhe o corpo feminino como objeto particular para uma análise aprofundada de suas diferentes representações no discurso médico, legal, religioso, midiático, cotidiano, artístico e literário. Rastreando as concepções acerca do corpo da mulher desde a Grécia antiga, passando pelo Renascimento, até a sensualidade feminina presente nas festas populares do Rio de Janeiro, os onze escritos abarcam séculos de uma história feita de repressão, silêncio e resistência.

Editora
UNESP

ISBN 85-7139-458-X



9 788571 394582