

BR RJCOG SH.03.22.F1

história das mulheres no Brasil

Este livro se propõe a contar a história das mulheres, e fazê-lo atingindo a todos os tipos de leitores e leitoras: jovens, especialistas e curiosos, estudantes e professores. É um livro que procura arrastá-los numa viagem do tempo, fazendo-os ver, ouvir e sentir como nasceram, cresceram e morreram as mulheres, o mundo que as cercava, do colonial aos nossos dias.

A história das mulheres não é só delas, é também aquela da infância, do trabalho, da mídia, da literatura e das lutas em frente à sociedade. É a história do seu corpo, da sexualidade, da violência que sofreram e que praticaram, da memória dos seus amores e dos seus sentimentos.

Escritas por duas dezenas de pesquisadores, as histórias contadas refletem as mais variadas realidades: o campo e a cidade, o norte, o sudeste e o sul. Os mais diferentes espaços: a rua, a fábrica e o sindicato, o campo e a escola, a televisão e as páginas de revista. E, finalmente, os múltiplos papéis sociais: escravas, operárias, sinhazinhas, burguesas, românticas, donas de casa, professoras, bóias-frias.

Este livro traz ainda um belíssimo e inédito texto da escritora Lygia Fagundes Telles.

Mary Del Priore

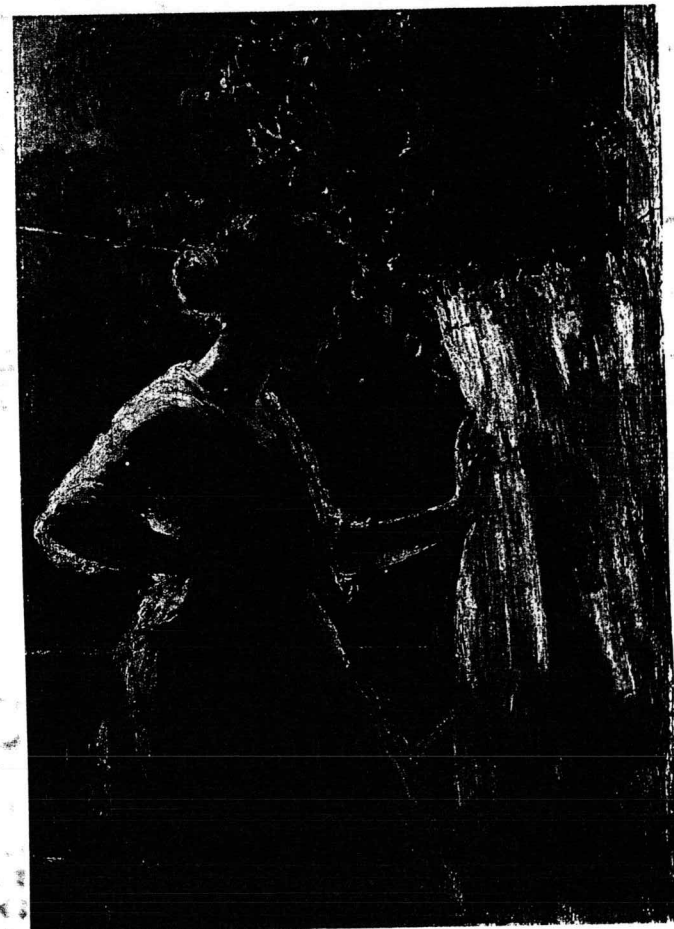
EDITORA
CONTEXTO

ISBN 85-7244-072-0



PROMOVENDO A CIRCULAÇÃO DO SABER

HISTÓRIA DAS MULHERES NO BRASIL



UNESP

CON

O historiador Jaime Pinsky, editor da CONTEXTO, não apenas teve a idéia inicial deste livro, como me desafiou e aos autores convidados a estabelecer um diálogo entre pesquisadores e público leitor, entre academia e sociedade.

Dar vida a um livro, trazer à luz textos com características, linguagens e interpretações tão diversas não é tarefa fácil. A editora cercou os autores de condições para que sua matéria literária tivesse vida longa, ganhando musculatura mas também fineza. A CONTEXTO soube ainda estabelecer uma cumplicidade deliciosamente cerebral entre os autores, deixando-os construir a história das mulheres como quem refaz o mundo à altura de seus sonhos: cavando túneis, abrindo canais, plantando montanhas onde há planícies, para que o leitor tivesse ao seu alcance a paisagem histórica mais nítida possível.

Mary Del Priore

BR RJCOG SH-03-22-F2

EVA TUPINAMBÁ

Ronald Raminelli

*Viu, pois, a mulher que o fruto da árvore era bom para comer,
e formoso aos olhos, e de aspecto agradável;
e tirou do fruto dela, e comeu; e deu a seu marido,
que também comeu. E os olhos de ambos se abriram;
e tendo conhecido que estavam nus,
coseram folhas de figueira, e fizeram para si cinturas.*

(Gênesis: 3, 6-7)

O cotidiano feminino entre os tupinambás pode ser vislumbrado a partir dos relatos de viajantes que observaram a cultura indígena no Brasil colonial. É verdade que a documentação dos séculos XVI e XVII é pouco precisa e muito contraditória ao tratar dos antigos tupinambás; no entanto, esses documentos são bastante valiosos quando os concebemos como representação da realidade, como imagens européias sobre as sociedades indígenas radicadas no litoral do Brasil. É preciso antes considerar que os viajantes adotavam uma perspectiva típica da tradição cristã, pouco se preocupando com as particularidades dos habitantes do Novo Mundo; viam os tupinambás pelo viés europeu, que estranhava, julgava e por vezes reavaliava os próprios valores.

Nas terras do além-mar, os *costumes heterodoxos* eram vistos como indícios de barbarismo e da presença do Diabo; em compensação, os *bons hábitos* faziam parte das leis naturais criadas por Deus. O que os conquistadores fizeram, então, foi uma comparação das *verdades* próprias do mundo cristão com a realidade americana. A cultura indígena foi descrita a partir do paradigma teológico e do princípio de que os *brancos* eram os *eleitos de Deus*, e por isso superiores aos povos do novo continente. O desconhecimento da palavra revelada, da organização estatal e da escrita foram vis-

tos como marcas de barbárie e de primitivismo. As diferenças eram consideradas desvios da fé, transgressões capazes de conduzir os americanos ao inferno. A alteridade significava o afastamento das leis naturais. Se houvesse hábitos coincidentes, eles só comprovariam a catequese promovida pelo profeta são Tomé, que no passado tinha percorrido o continente e difundido os ensinamentos cristãos. A marca de suas pegadas nas pedras era a prova material de sua presença entre os ameríndios.

Assim, a lógica das narrativas sobre o cotidiano ameríndio prende-se aos interesses da colonização e da conversão ao cristianismo. Representar os índios como bárbaros (seres inferiores, quase animais) ou demoníacos (súditos oprimidos do príncipe das trevas) era uma forma de legitimar a conquista da América. Por intermédio da catequese e da colonização, os americanos podiam sair do estágio primitivo e alcançar a civilização. Esses princípios formavam uma espécie de filtro cultural que distorcia a lógica própria dos ritos e mitos indígenas.

Nesse sentido, a cultura nativa da colônia não era independente do imaginário do conquistador. Os hábitos que os missionários descreviam eram ou reminiscências do cristianismo primitivo ou deturpações promovidas pelo Diabo; não havia a hipótese de serem concebidos apenas como estranhos ao universo cristão. Essa possibilidade feria um importante princípio da ortodoxia cristã: a idéia da *monogenia* dos seres humanos e de que todos os homens são descendentes de Adão e Eva, como registrado na Bíblia.

Veremos como as descrições da mulher índia sofreram influências da tradição religiosa ocidental, como os colonizadores descreveram os nativos de acordo com os paradigmas teológicos cristãos, observando o Novo Mundo segundo padrões e valores muito distantes da realidade americana. Acompanharemos o ciclo de vida cumprido pelas mulheres na sociedade tupinambá, desde o nascimento até a velhice, mas vamos focar especialmente os estereótipos ligados às *velhas canibais*, pois foram elas as que mais despertaram a curiosidade dos viajantes e missionários nos séculos XVI e XVII.

NASCIMENTO

O nascimento de um tupinambá contava com a presença de todas as mulheres da tribo. O pai tinha uma participação importante, pois, nos partos complicados, era ele – o marido – que comprimia o ventre da esposa para apressar o nascimento; além do que as crianças do sexo masculino tinham o cordão umbilical cortado pelo pai, que para isso recorria aos

próprios dentes ou a pedras afiadas. Já as meninas, estas recebiam os primeiros cuidados da mãe mesmo. Os pequenos eram, ainda, banhados no rio; momento em que o pai ou o *compadre* achatava-lhes o nariz com o polegar. Depois de secos, os bebês eram untados de óleo e pintados com urucum e jenipapo. Estavam, então, prontos para o *itamongavu*: cerimônia de bom presságio cuja intenção era abrir os caminhos para o futuro guerreiro ou favorecer o desenvolvimento de uma mulher forte e sadia.

Durante os três dias que se seguiam ao parto, o pai permanecia ao lado da esposa e abstinha-se de comer qualquer tipo de carne, peixe e sal, alimentando-se apenas de farinha d'água, chamada de *ouic*. No resguardo tupinambá, os pais não executavam trabalho algum e esperavam o umbigo da criança cair; se isso não fosse feito, pais e filhos poderiam sentir *thekéaip*, nome tupinambá para *cólicas*.

O huguenote francês Jean de Léry relata uma noite em que, ao ouvir os gritos de uma mulher, pensou que ela estivesse sendo atacada por um jaguar. Correu imediatamente em socorro da vítima que, na verdade, encontrava-se em trabalho de parto. Logo o pai recebeu o pequeno nos braços e desempenhou o ofício de parteira cortando o cordão umbilical. Depois, comenta Léry, o índio achatou com seu polegar o nariz do filho – costume muito comum entre os *selvagens* do Brasil.

Na literatura de viagem, o nariz achatado indicava a inferioridade comum a povos primitivos e domesticáveis. Contudo, a descrição de Léry ressalta que o nariz achatado não era congênito. Os índios da baía da Guanabara nasciam com o mesmo tipo de nariz dos europeus, só que ele, de acordo com o costume “aberrante” dos índios, era prensado e moldado até tomar a forma achatada. Na Europa, ao invés de comprimir para achatar, as mulheres apertavam o nariz dos filhos com a intenção de torná-lo mais afilado.¹

Depois do parto, a criança era lavada e pintada de preto e vermelho. Se fosse do sexo masculino, o pai lhe oferecia um pequeno tacape, um arco e flechas de penas de papagaio, na esperança de que o filho se tornasse um grande guerreiro. Chegava então o período de resguardo. Alguns relatos de viagem contam que o marido não se contentava apenas em manter um rigoroso jejum; ficava o tempo todo sentado na rede, para que não pegasse nenhuma corrente de ar. As mulheres da tribo consolavam-no da pena e da dor sentida na hora do parto. Se ele deixasse de cumprir os preceitos, a criança poderia morrer ou iria sentir dores violentas no ventre. Para o etnólogo Alfred Métraux, o resguardo paterno – a *covada* – simbolizava a importância do papel paterno no ato de gerar uma criança. Entre os guaranis, as mulheres grávidas também obedeciam a um preceito ali-

mentar, que era não comer carne de animais cujas características pudessem ter influência nefasta no desenvolvimento e no aspecto físico da criança.

O tempo de restrições terminava com a queda do umbigo da criança. As mães logo se levantavam e pressionavam o ventre contra os troncos mais fortes da cabana, medida adotada a fim de evitar a flacidez decorrente do período de gestação. Um mês depois do parto, elas retomavam os trabalhos na roça. Consta que a abstinência sexual era recomendada pelos *caraibas* – chefes religiosos –, e seu cumprimento era necessário para sempre garantir o nascimento de crianças fortes e valentes. Se os pais desobedecessem à interdição, ficariam doentes, seriam acometidos de uma moléstia incurável que os tornaria inaptos para o desempenho das principais atividades cotidianas.²

MÃES E FILHOS

Algumas práticas mágicas eram empregadas pelas mulheres ao longo da educação dos filhos. Nos momentos de choro contínuo, as mães punham algodão, penas ou madeira sobre a cabeça dos pequenos. O cronista Cardim conta que, para ajudar no crescimento, elas colocavam os recém-nascidos na palma da mão, massageando-os fortemente.³ Os filhos eram amamentados durante um ano e meio e, neste período, eram transportados em pedaços de pano conhecidos como *typoia* ou *typyia*. Mesmo trabalhando nas roças, as mães não se apartavam dos filhos: carregavam as crianças nas costas ou encaixavam-nas nos quadris.

Nas palavras de Jean de Léry, os hábitos na Europa eram muito diferentes. Na França, por exemplo, algumas mães cometiam a “desumanidade” de entregar seus filhos a pessoas estranhas, a amas, reencontrando-os somente depois que atingiam uma certa idade. As americanas, ao contrário, eram incapazes de abandonar seus rebentos, deixando-os sob a tutela de estranhos. Do mesmo modo que os animais, as índias mesmas nutriam e defendiam seus filhos de todos os perigos. Se soubessem que seu rebento tinha mamado em outra mulher, não sossegavam enquanto a criança não colocasse para fora todo o leite estranho.

Na América, também inexistia a prática de enfaixar os bebês durante a primeira infância, mas nem por isso eles ficavam aleijados, como se acreditava na Europa. Aqui, a temperatura e o clima ameno favoreciam o crescimento sadio, pois era possível criar as crianças ao ar livre. Na Europa, o costume de enfaixar bebês se prolongava também durante o verão. Sobre o assunto, Léry observa: “Creio que muito prejudica a essas pequenas e tenras criaturas ficarem constantemente aquecidas e semi-assadas nesses



Índia tupi, pelo artista holandês Alberto Eckhout (1641).

cueiros que servem no inverno como no verão”. Ele destaca, por conseguinte, a educação natural existente entre as comunidades tupinambás em contraposição aos artificialismos da criação européia.⁴

Ao contrário de Léry, outros colonos viam as mães índias como feras brutas, como seres destituídos de sentimentos. Os caetés, por exemplo, eram considerados cruéis por não respeitarem as relações de parentesco (pais vendiam os filhos, os irmãos, seus parentes, sem nenhum pudor). Em 1571, às margens do rio São Francisco, uma índia caeté resgatada trazia consigo uma criança. Para se livrar do seu choro insistente, a mulher resolveu atirá-la no rio. O sertanista Gabriel Soares de Sousa relata esse episódio como forma de enfatizar a debilidade do sentimento maternal entre o grupo. Ele também narra a história de uma índia que trazia seu filho nas costas e se dirigia à roça para colher mandioca. Irritada com o choro do menino, ela resolveu enterrá-lo vivo. Os portugueses souberam da crueldade e foram atrás da criança. Resgatada com vida, ela foi batizada e conseguiu sobreviver mais seis meses. Entre os tupinaés, o sentimento maternal parecia ainda mais débil: as mulheres que ficavam grávidas dos inimigos matavam e comiam os recém-nascidos.⁵

Quando os maridos ficavam doentes, então, a *atrocidade* das índias era maior. Para promover o seu restabelecimento, as esposas matavam os filhos e, com eles, alimentavam o doente enquanto durasse a convalescência. Se não tivessem filhos, elas saíam armadas de arco flecha à caça de uma criança. Somente o frescor da infância seria remédio adequado para recuperar o marido debilitado. A dieta à base de crianças, acreditavam, faria o doente absorver uma força vital capaz de devolver sua saúde de guerreiro.⁶

De acordo com os testemunhos arrolados, o amor maternal e a preservação da família pouco representavam para as comunidades nativas; tal descaso ilustrava, sim, a selvageria que podia ser encontrada entre os *brasis*. As marcas de barbarismo não ficavam restritas ao universo familiar; as atrocidades cometidas contra os inimigos faziam dos silvícolas verdadeiros personagens saídos das páginas dos bestiários medievais.

DE MENINA A MULHER

As meninas atingiam a idade adulta depois da primeira menstruação. Momento em que deveriam seguir um rito de passagem – descrito pelo cosmógrafo francês André Thevet – que provocava grande temor entre as jovens índias. Antes da cerimônia, seus cabelos eram cortados rentes à cabeça com uma pedra afiada ou um osso de peixe. Se não houvesse ins-

trumento cortante por perto, os cabelos eram aparados com fogo. Depois, as moças subiam em uma pedra plana onde os índios faziam-lhes incisões na pele com um dente de animal, riscando-as das espáduas às nádegas. Os cortes formavam uma cruz em sentido oblíquo e sua profundidade dependia da robustez ou da resistência das jovens. Alfred Métraux comentou: “Com isso, corre-lhes o sangue por toda as partes, e, se não fora o pejo ou temor, soltariam as moças gritos horríveis”.

Com o corpo sangrando, os índios esfregavam em suas costas cinzas provenientes da queima de abóboras selvagens, substância que possuía capacidade corrosiva semelhante à pólvora e ao salitre. Desse modo, as cicatrizes das incisões ficavam à mostra pelo resto de suas vidas. Esse ritual tinha intenção de dar às futuras mães um ventre sadio e filhos bem-formados. Na mesma oportunidade, os nativos amarravam seus braços e corpos com fios de algodão e envolviam-lhes o colo com dentes de um animal herbívoro, para que elas tivessem boa dentição e pudessem mascar bem o *cauim*. O martírio a que eram submetidas as moças procurava, igualmente, preservá-las de possíveis perigos que as ameaçassem em algum momento crítico de suas vidas.

As incisões e o comportamento prescrito eram uma prática também atribuída aos guerreiros que matassem algum inimigo. Recebiam incisões no corpo – tatuagens – e ficavam recolhidos, longe do convívio com os demais moradores da comunidade, por um breve espaço de tempo. O viajante alemão Hans Staden descreveu o ritual: depois de receber as arranhaduras nos braços, “davam-lhes [aos guerreiros] um pequeno arco, com uma flecha, com os quais deveriam passar o tempo, atirando num alvo de cera. Assim procediam para que seus braços não perdessem a pontaria”.

Às jovens caberiam muitas outras restrições. Depois do primeiro ritual, elas permaneciam em uma rede de dormir durante três dias: lá não comiam, não bebiam nem eram vistas pelos parentes próximos. Ao término desse prazo, voltavam para cima da pedra e sofriam novos cortes. No deslocamento entre a rede e o local do martírio, não podiam tocar no chão. Acompanhando as moças, as mulheres, sobretudo suas mães e avós, traziam um tição aceso para espantar os espíritos do mal, que poderiam penetrar nos corpos das jovens índias através das partes íntimas ou de qualquer outra parte do corpo. De volta à rede, as índias alimentavam-se de farinha e raízes cozidas e bebiam apenas água, abstando-se de ingerir sal e carne. Essas interdições eram mantidas até o momento do segundo fluxo menstrual, após o qual as jovens recebiam novas incisões e se repetia o mesmo ritual. Então elas eram pintadas com certa tinta preta extraída do jenipapo. Nas demais menstruações, guardavam as mesmas proibições

alimentares e limpavam-se com um bastão branco e liso, mas agora os cortes na pele não eram repetidos. Quando se casavam, as mulheres eram proibidas de manter relações sexuais com seus esposos no período menstrual. Em tais ocasiões, elas diziam para os cônjuges que não estavam bem, e pediam-lhes para se afastarem.

Nem sempre há consenso nas narrativas européias no que diz respeito aos rituais indígenas. Jean de Léry presenciou as cerimônias nativas de sangramento das jovens, mas não percebeu que eram ritos de passagem, que simbolizavam a transição da infância para a idade adulta. Depois de conviver com os nativos durante um ano, percebeu que nunca tinha notado sinais da menstruação das índias. Ele pensava que, ao contrário das européias, as índias empregavam modos de sangrar pouco habituais: as meninas de 12 a 14 anos sofriam cortes, desde o sovaco até as coxas e os joelhos, e permaneciam sangrando por um certo tempo: “Creio que procedem deste modo desde o início para que não lhes vejam as impurezas”. Partindo dessa constatação, Léry acreditou que as índias não menstruavam como as européias.

O primeiro fluxo menstrual de uma jovem era motivo de festa na tribo. Ela estaria entrando no mundo adulto e, em breve, poderia se casar. No entanto, o casamento somente se realizaria depois que seus cabelos voltassem ao comprimento normal. Nessa oportunidade, as donzelas eram envoltas em um fio de algodão, adereço que indicava a manutenção de sua virgindade. Depois do primeiro ato sexual, elas eram obrigadas a romper o fio. Se tentassem esconder o defloramento, maus espíritos assaltariam seus corpos.⁷

A FAMÍLIA INDÍGENA

Para os europeus, as relações de parentesco nas comunidades indígenas eram pouco rígidas, já que o tio poderia desposar a sobrinha. Entretanto, os casamentos entre filho e mãe, filho e irmã e pai e filha eram proibidos. Os enlances matrimoniais seguiam uma regra muito simples, segundo Léry. Desejando se unir, os varões se dirigiam a uma mulher, viúva ou donzela, e perguntavam sobre sua vontade de casar. Se o interesse fosse recíproco, pediam a permissão do pai ou do parente mais próximo. Depois de obtida a permissão dos parentes, os *noivos* consideravam-se casados. Não havia cerimônias, nem promessa recíproca de indissolubilidade ou perpetuidade da relação. O marido poderia expulsar a mulher e vice-versa. Se ficassem fartos do convívio, a união estaria desfeita. Ambos poderiam, então, procurar outros parceiros, sem maiores constrangimentos.

Entre os *selvagens* era costume, quando o esposo se enfadava da companhia, presentear outro homem com sua mulher. A maioria dos índios tinha somente uma mulher. A poligamia, porém, era amplamente difundida entre os grandes guerreiros e caciques. Os chefes podiam viver com catorze mulheres sem causar estranhamento. Cada esposa possuía um espaço exclusivo na cabana:

E o que é mais admirável: vivem todas em boa paz, sem ciúmes nem brigas, obedientes todas ao marido, preocupadas com servi-lo dedicadamente nos trabalhos do lar, sem disputas nem dissensões de qualquer espécie.⁸

A poligamia, entre os bravos guerreiros, era símbolo de prestígio. Enumerar as esposas era uma forma de homenagear a sua virtude. Quanto maior o número de mulheres, mais valentes eram considerados os homens. Muitas vezes, os pais prometiam suas filhas, ainda meninas, aos chefes da tribo ou aos homens que com eles tivessem amizade. A união realizava-se somente depois que a menina atingisse a idade de casar. O enlace, contudo, persistia até o momento em que se repudiassem mutuamente. O casamento do chefe seguia os mesmos pressupostos de qualquer outra união entre casais da tribo.

Os índios tratavam suas companheiras muito bem, exceto quando se embebedavam com *cauim*. Contudo, passados os momentos de embriaguez e de ódio, tornavam-se amistosos. Os homens protegiam suas mulheres de diversas formas: sempre andavam juntos; longe da aldeia, em lugares perigosos, eles caminhavam na frente para protegê-las de ciladas; se o inimigo aparecesse, eles lutavam, dando oportunidade para que elas fugissem. “Porém em terras seguras ou dentro da povoação sempre a mulher vai diante, e o marido atrás, porque são ciosos e querem sempre ver a mulher.”

As relações conjugais entre os nativos nem sempre eram cordiais. O frei Yves d'Evreux relatou as desavenças de um casal do Maranhão. Um “selvagem”, conta o religioso, aborrecia-se muito com o mau gênio da esposa. Para conter as atitudes da mulher, o índio empunhou com a mão direita um cacete, enquanto segurava os cabelos de sua “amada” com a esquerda, “querendo experimentar se este óleo e bálsamo adoçariam o azedume de seu mal”. Na tentativa de abrandar o gênio da mulher, o nativo provocou ainda mais a sua ira, tanto que ela logo alcançou também um cacete e devolveu os mesmos golpes que antes a haviam atingido. E assim se espancaram mutuamente. Após o episódio, muito se comentou sobre o espancamento e a humilhação sofrida pelo marido, que não se incomodou

com os comentários e permaneceu casado com a mulher, suportando seu azedume.⁹

De acordo com as tradições dos tupinambás, uma viúva deveria casar-se com o irmão mais velho do falecido. Na ausência deste, ela se uniria ao parente mais próximo do marido. Por sua vez, o irmão da viúva era obrigado a esposar a filha desta. Se esse enlace fosse impossível, por causa da falta de irmão, a moça teria como cônjuge o parente mais chegado da parte de sua mãe. O tio poderia recusar-se a casar com a sobrinha. Nem por isso ela estaria autorizada a juntar-se com outro índio qualquer, pois o futuro esposo era escolhido pelo tio – o mesmo que não aceitara ser seu marido. A mesma lógica não era válida para o irmão do pai. A ele estava proibida a união, porque exercia a função de pai na sua falta ou falecimento. Para Gabriel Soares de Sousa, todos os parentes masculinos do pai viam a sobrinha como filha; a menina chamava-os de pai. Então, o irmão do pai tornava-se pai da sobrinha e o irmão da mãe, o marido da sobrinha.

O adultério feminino causava grande horror. O *homem enganado* podia repudiar a *mulher faltosa*, expulsá-la, ou ainda, em casos extremos, matá-la, pautando-se na *lei natural*. Quando as mulheres engravidavam em uma relação extraconjugal, a criança era enterrada viva e a *adúltera*, trucidada ou abandonada nas mãos dos rapazes. Em compensação, o marido não se vingava do homem que havia mantido relações sexuais com sua esposa, para não ganhar a inimizade de todos os parentes do outro, o que causaria um rompimento e, possivelmente, daria origem a uma guerra perpétua.

Para além da rigidez das penas contra a *mulher faltosa*, os relatos dão mostra de perplexidade diante da liberdade sexual existente antes do casamento. As moças podiam manter relações com rapazes e com aventureiros europeus sem que isso provocasse a sua desonra. “Pelo que se pode ver”, assinalou Thevet, “é muito raro entre eles que uma jovem se case virgem.” Jean de Léry chegou até a comentar que os pais não hesitavam em prostituir as filhas. Antes de sua chegada ao Rio de Janeiro, soube que alguns normandos tinham abusado das moças em muitas aldeias. Nem por isso elas foram difamadas. Posteriormente se casaram, sem nenhum constrangimento ou temor de represálias por parte do esposo. Mas os instintos sexuais eram coibidos com o casamento, quando os maridos as vigiavam de perto, movidos pelo ciúme.¹⁰

CLASSES DE IDADE

Para Yves d'Evreux,¹¹ nos *selvagens* ainda se encontravam vestígios da natureza divina, assim como se acham, nas encostas das montanhas, pe-

dras preciosas. Somente um louco poderia pretender encontrar sob a terra diamantes lapidados. No afã de descobrir preciosidades, os homens passavam e tornavam a passar sobre ricas pedras cobertas de jaça sem perceber seu valor. Com essa metáfora, o frei Yves d'Evreux alertava os missionários sobre as potencialidades da conversão do gentio, sustentando que entre eles ainda havia resquícios da ordem natural, da ordem criada pela divindade. As “classes de idade”, por exemplo, seriam um indício da ordenação forjada por Deus. Assim, sob os rudes costumes, os europeus poderiam encontrar vestígios da ordem divina. Nas comunidades indígenas, homens e mulheres seguiam os ensinamentos naturais, percorriam o ciclo vital estabelecido por Deus. No intuito de aproximar os índios da cristandade, Yves d'Evreux descreveu, em detalhes, a evolução das “classes de idade” entre os ameríndios. Destacaremos as referências às índias.

Para o sexo feminino, existiam seis “classes de idade”:

Primeira classe de idade – comum aos dois sexos, ou seja, os pequenos pouco diferiam ao nascer. Depois de sair do ventre materno, os bebês eram chamados de *peitam*.

Segunda classe de idade – estendia-se até o sétimo ano depois do nascimento. Aí começavam as distinções entre os sexos, sobretudo em relação às atitudes, comportamentos e deveres próprios da idade. As meninas, chamadas *kugnantin-myri*, levavam mais tempo se alimentando com leite materno do que os meninos. Muitas vezes, seu período de amamentação se prolongava um ano a mais em relação às crianças do sexo masculino. Em certos casos, as meninas mamavam até os seis anos, embora comessem bem e se comportassem como os demais. Nas tarefas cotidianas, comumente ajudavam as mães, fiando algodão e confeccionando uma redezinha. Por vezes, amassavam barro e imitavam as mais hábeis no fabrico de potes e panelas. Os rapazes da mesma faixa etária carregavam consigo pequenos arcos e flechas, com os quais atiravam em uma cabaça para que pudessem, desde cedo, treinar a pontaria.

Terceira classe de idade – aqui encontramos as moças com idade entre 7 e 15 anos. Yves d'Evreux conta que nesse momento elas ganhavam o nome de *kugnantin* e perdiam a pureza em razão das fantasias surgidas com a idade. Apesar dos ensinamentos divinos e do convite à adoção de um comportamento inocente, que trariam a imortalidade, as *selvagens* preferiam seguir os conselhos do “autor de todas as desgraças”.

Nessa idade, as meninas aprendiam todos os deveres da mulher: fiar algodão, tecer redes, cuidar das roças, fabricar farinha e vinhos e,

sobretudo, preparar a alimentação diária. Nas reuniões, guardavam completo silêncio e aprendiam a seguir os desígnios do mundo masculino. Os rapazes também iniciavam, nessa idade, sua participação nas tarefas desempenhadas pelo grupo masculino. Eles se dedicavam à busca de comida para a família e capturavam animais, seguindo os ensinamentos da arte da caça transmitidos pelos pais.

A mocidade era ainda incentivada a participar de exercícios mecânicos, que os distraíam e desviavam das más inclinações, que eram favorecidas pelo ócio característico da idade. O missionário Yves d'Evreux condenava os impulsos sexuais que começavam a aflorar nesse período do ciclo vital.

Quarta classe de idade – reúne as jovens de 15 a 25 anos, que recebiam o nome de *kugnammucu*, que queria dizer “moça ou mulher completa”. Nessa fase da vida, elas cuidavam da casa, aliviando o trabalho das mães. Logo receberiam um convite de casamento, caso seus pais não as oferecessem a um francês em troca de gêneros. Antes do enlace matrimonial, iniciavam-se nas práticas sexuais. Frei Yves d'Evreux prefere calar sobre esse assunto: “Passaremos em silêncio o abuso, que se pratica nesses anos, devido aos enganos da nação, reputados como leis para eles”. Para o religioso francês, as tentações e as fantasias sexuais eram ativadas pelo autor de todas as desgraças, o Diabo. Depois de casadas, as índias andavam sempre acompanhadas do marido, carregando nas costas todos os utensílios necessários ao preparo da comida ou provisões alimentícias capazes de sustentá-los em uma jornada. O frei Yves d'Evreux comparou as mulheres ameríndias a burros de carga. Assim como os europeus abastados contavam sua riqueza pelo número de tropas de burro que possuíam, os índios contavam seus dotes militares e bravura pela quantidade de cargas e pelo número de mulheres que traziam, “mormente havendo entre eles o costume de serem estimados e apreciados pelo grande número de mulheres a seu cargo”.

No período da gravidez, as índias eram chamadas de *puruabore*, que significa “mulher prenhe”. Ao contrário das européias, as grávidas ameríndias não deixavam de trabalhar até a hora do parto, nem procuravam uma cama nessa hora, apenas se sentavam e comunicavam às vizinhas que não tardariam a dar à luz. Logo a notícia se espalhava pela aldeia, atraindo um grande número de mulheres para junto da parturiente. Depois do nascimento, a mulher continuava a exercer normalmente suas tarefas domésticas, enquanto o homem era cumprimentado pela aldeia. Ele ficava de cama e era tratado como se estivesse

se gravemente doente. O procedimento, lembrou Evreux, é muito comum aos costumes dos países civilizados. Porém, do outro lado do Atlântico, eram as mulheres que recebiam visitas e cumpriam um severo resguardo.

Gabriel Soares de Sousa também descreveu as atividades desempenhadas pelas índias. Conforme observou o sertanista, as nativas nem coziam, nem lavavam, apenas fiavam algodão. Como desconheciam a técnica de tecer, faziam teias com os fios obtidos para confeccionar redes de dormir. As mulheres de idade avançada traziam às costas a mandioca das roças para as casas e faziam farinha, o alimento diário das comunidades indígenas. Eram também encarregadas de construir utensílios de barro, como panelas, púcaros e potes, onde era fervido o vinho e cozida a farinha. Para tornar a forma mais resistente, os recipientes de barro eram assados no chão, sob uma fogueira. Porém, a mesma mulher que confeccionasse o utensílio não poderia assá-lo, sob o risco de “arrebentar no fogo”. As jovens costumavam criar cachorros, que auxiliavam os maridos nas caçadas, além de pássaros e galinhas.

Quinta classe de idade – para Yves d'Evreux, nesse momento as mulheres atingiam o seu maior vigor. Possuíam idade entre 25 e 40 anos e recebiam o nome de *kugnan*, “mulher em todo o vigor”. Algumas índias ainda conservavam traços da mocidade, porém, nessa fase se iniciava um processo de decadência física, notado sobretudo pela queda dos seios. Quando jovens, mantinham-se limpas; com o avançar da idade, descuidavam da higiene e tornavam-se “feias e porcas”, de acordo com as descrições horrorizadas dos conquistadores.

Ao descrever essa “classe de idade”, Yves d'Evreux mais uma vez critica os desregramentos sexuais e as práticas de canibalismo entre os índios. Ele termina sua descrição com o seguinte comentário:

Não quero demorar-me muito nesta matéria, e concludo dizendo que a recompensa dada neste mundo à pureza é a incorruptibilidade e inteireza acompanhada de bom cheiro, mui bem representada nas letras santas pela flor de lírio puro, inteiro e cheiroso.

Desse modo, o frei Yves d'Evreux queria demonstrar que os preceitos religiosos promoviam a conservação do corpo. Os hábitos regrados pela ortodoxia cristã não permitiriam a decadência das formas e os odores malcheirosos. Na Europa, era consenso que os corpos dos santos, mesmo depois de mortos, permaneciam íntegros e preservados, e mais: exalavam perfumes. A santidade era capaz de impedir o processo de decomposição de seus corpos, enquanto a perpetuação

dos desregramentos, ao contrário, resultava na degradação da carne. Consideradas “feias e porcas”, as velhas índias trariam na pele as marcas do pecado e dos desvios de conduta. A caracterização das anciãs torna-se mais evidente na descrição da última classe etária.

Sexta classe de idade— depois dos 40 anos, as mulheres presidiam as cerimônias de fabricação do *cauim* e de todas as bebidas fermentadas. Quando ainda se encontravam em pleno vigor, eram encarregadas de assar o corpo do inimigo e guardar a gordura da vítima para, em outra oportunidade, fazer mingau. As tripas eram misturadas com farinha e couve e, em seguida, cozidas em grandes panelas de barro. Cabia às anciãs a distribuição desse repasto canibal. Para Yves d'Evreux, o comportamento das velhas deixava claro seu “descaramento”, sua “falta de pudor”: “nem me atrevo a dizer o que elas são, o que vi e observei”, anota.

A morte das velhas não causava comoção, pois os *selvagens* preferiam as moças. Os homens da sexta classe etária não recebiam o mesmo tratamento. Para eles, essa era a idade mais honrosa de todas. Eles viviam cercados de respeito e veneração, continuavam soldados valentes e capitães prudentes. O falecimento de um velho guerreiro era acompanhado de homenagens, sobretudo quando tombava no campo de batalha. A sua morte em armas tornava-o herói e enobrecia seus filhos e parentes.

Isso não acontecia com as velhas índias que, ao invés de exibirem a experiência e a sabedoria da idade, expressavam por meio de seus corpos a degeneração moral. Elas demonstravam, de forma ostensiva, a degradação da idade e o resultado das transgressões da mocidade. Em relação a elas, Yves d'Evreux aponta:

Não guardam asseio algum quando atingem a idade da decrepitude, e entre os velhos e as velhas nota-se a diferença de serem os velhos veneráveis e apresentarem gravidade, e as velhas encolhidas e enrugadas como pergaminho exposto ao fogo: com tudo isto são respeitadas por seus maridos e filhos, especialmente pelas moças e meninas.

As “classes de idade” concebidas pelo religioso francês apresentam uma forte misoginia. Ao longo de suas descrições, o missionário destaca a fragilidade moral das mulheres. Na puberdade, quando descobriam a sexualidade, as moças perdiam a cabeça, tentadas pelo Diabo, enquanto os rapazes auxiliavam a família, caçando e pescando, sem demonstrar tentações libidinosas. A sexualidade pertencia ao mundo feminino, e o trabalho era a tônica entre as “classes de idade” masculinas.

A narrativa do frei Yves d'Evreux muito se aproxima do *Gênesis*, sobretudo quando ele aborda a conduta de Eva e o advento do pecado original. Adão obedecia aos preceitos divinos e não tocava no fruto proibido. Logo após a sua criação, Eva não se conteve, comeu da fruta e ainda a ofereceu ao companheiro. Desde então, a raça humana sofre os castigos divinos, originados do desatino de uma mulher:

E disse a Adão: Porque deste ouvidos à voz de uma mulher e comeste da árvore, de que eu tinha ordenado que não comesses, a terra será maldita por tua causa; tirarás dela o sustento com trabalhos penosos todos os dias de tua vida. (*Gênesis*: 3,17)

Os desregramentos, o pecado e a danação originaram-se da fragilidade moral do sexo feminino. A serpente conseguiu convencer a mulher em razão da debilidade de seus princípios morais. Para Yves d'Evreux, as velhas índias reuniam em si a decadência corporal e espiritual da humanidade. Entre as mulheres, o tempo não provocava o aprimoramento do espírito, mas a sua degradação. Por isso as anciãs estavam incumbidas da preparação da cauinagem, origem das bebedeiras e das cerimônias que antecediam a ingestão de carne humana. As transgressões perpetradas durante a vida traduziam-se em rugas, seios caídos e costumes abomináveis.

SEXUALIDADE INDÍGENA

Como os homens, as mulheres andavam nuas e arrancavam todos os pêlos que cresciam sobre a pele, inclusive pestanas e sobrancelhas. Os cabelos femininos cresciam naturalmente, não eram tosquiados na frente nem aparados na nuca. Essa seria uma das diferenças entre os sexos. As mulheres mostravam grande apreço pela cabeleira; lavavam os cabelos, penteavam e faziam tranças, cuidadosamente, com cordões de algodão pintados de vermelho. As índias ainda diferiam dos homens pelo fato de não furarem os lábios nem as faces para orná-los com pedras. Faziam sim orifícios nas orelhas, onde penduravam conchas.

Para alguns europeus, a nudez feminina incitava à lascívia e à luxúria. Jean de Léry assegurava, no entanto, que os enfeites usados pelas francesas eram mais sedutores do que a nudez explícita das nativas. Os atavios, os cabelos encrespados, as golas de renda, as anquinhas e sobressaias excitavam muito mais os instintos masculinos do que a nudez habitual das ameríndias.

O francês Claude d'Abbeville repetiu a mesma argumentação de Léry e considerou as índias americanas mais modestas e discretas, mesmo es-

tando nuas. Nelas eram imperceptíveis gestos, palavras e atos ofensivos ao olhar. Ciosas de sua honestidade, nada faziam em público capaz de provocar escândalos. Em vez de usar dos requebros, lubricidades e invenções das mulheres européias, as índias comportavam-se com naturalidade, por isso sua nudez era discreta. Assim concluiu d'Abbeville: "Em verdade, tal costume é horrível, desonesto e brutal, porém, o perigo é mais aparente do que real, e bem menos perigoso é ver a nudez das índias que os atrativos lúbricos das mundanas de França".

A nudez das índias levou Jean de Léry a refletir sobre a relação entre os costumes dos povos civilizados e dos bárbaros. A essa questão Léry dedicou um capítulo inteiro de seu livro. Ele conta que as índias resistiam em vestir roupas alegando o incômodo de retirá-las na hora dos banhos – prática arraigada entre as mulheres, que chegavam a tomar doze banhos em um único dia. E, durante a faina diária, elas preferiam enfrentar o calor do sol, esfolar a pele na terra e nas pedras, a suportar um tecido sobre o corpo. A índias se deleitavam em andar nuas.

Nas narrativas dos missionários franceses, detectamos mais uma vez o contraponto entre simplicidade e artificialismo. O antagonismo entre natureza e cultura, presente no pensamento do filósofo francês Michel de Montaigne, também aparece nos relatos dos viajantes que percorreram o Brasil. Segundo estes, a natureza e a simplicidade da nudez não promoviam a corrupção dos costumes e das regras, ao passo que o artificialismo dos adereços e dos gestos provocava tentação e luxúria.¹²

Entre os portugueses, no entanto, a nudez e a sexualidade das índias não gozavam do benefício desse conceito. Os corpos nus provocavam a libido dos religiosos, que se autoflagelavam como forma de reprimir os impulsos bestiais; a beleza física das índias tentava contra o voto de castidade. O padre Antônio da Rocha, por exemplo, confessou suas fraquezas em relação à nudez das índias. Desde que chegara ao Espírito Santo, o religioso não passava uma hora sem sentir "estímulos gravíssimos". Em Portugal, fora acometido pelos mesmos arroubos, mas lá a volúpia surgia de forma mais branda, pois as mulheres andavam vestidas. Nos trópicos, as índias ostentavam as partes íntimas e não hesitavam em provocar a lascívia nos homens. No Brasil, portanto, os religiosos tinham mais necessidade de ajuda espiritual, já que diariamente deparavam com estímulos à luxúria.¹³

As perversões sexuais marcaram as representações do índio. Os tupinambás eram afeiçoados ao *pecado nefando*, e sua prática era considerada uma conduta normal. Os "índios-fêmeas" montavam tendas públicas para servirem como prostitutas. Algumas índias cometiam desvios contra a

ordem natural e furtavam-se de contatos carnavais com os homens, vivendo um estrito voto de castidade. Deixavam, por conseguinte, as funções femininas e passavam a imitar os homens, exercendo os mesmos ofícios dos guerreiros: "Trazem os cabelos cortados da mesma maneira que os machos, e vão à guerra com seus arcos e flechas". Cada fêmea guerreira possuía uma mulher para servi-la, "com que diz que é casada, e assim se comunicam e conversam como marido e mulher".

A luxúria dos "negros da terra" – expressão comumente usada para fazer referência aos indígenas – não tinha limites, argumenta Soares de Sousa. Eles não respeitavam "às irmãs e tias, e porque este pecado não é contra seus costumes, dormem com elas pelos matos, e alguns com suas próprias filhas..." Para além dos desregramentos sexuais, os nativos ainda ficavam insatisfeitos com o tamanho do falo concedido pela natureza. Para aumentar suas proporções, eles colocavam sobre o pênis o pêlo de um bicho peçonhento, procedimento que causava muitas dores.

Gabriel Soares de Sousa dedicou uma parte de sua crônica aos desvios sexuais comuns entre os nativos e considerou os tupinambás excessivamente luxuriosos, porque cometiam todas as modalidades de pecado da carne. Os índios com pouca idade não se furtavam de manter relações sexuais com as mulheres. As velhas logo os introduziam no pecado, ensinando-lhes os prazeres do sexo. Por conta de suas debilidades físicas e da perda do vigor da juventude, as índias de idade avançada eram pouco procuradas pelos homens. Assim, era muito natural que investissem sobre os meninos para satisfazer seus desejos. Gabriel Soares de Sousa conta que as velhas se aproximavam dos garotos com mimos e regalos, e ensinavam a fazer o que eles não sabiam, ficando com eles a qualquer hora, seja durante o dia, seja durante a noite.¹⁴

As índias velhas também foram descritas como elemento pervertedor, capaz de subverter as imposições da lei natural. O apetite sexual descrito pelo sertanista era comparado ao desejo das velhas de comer carne humana e deliciar-se na vingança contra o inimigo. Para Gabriel Soares de Sousa, inferimos então, o canibalismo e os desregramentos sexuais eram ambos filhos da luxúria. A imagem da velha canibal, nesse sentido, reunia em si os piores atributos de Eva.

AS ÍNDIAS NAS CERIMÔNIAS CANIBALESICAS

Viajantes e cronistas destinaram à mulher um papel curioso nos rituais antropofágicos. Por meio da narrativa de Pigafetta, tomamos conhecimento da origem do canibalismo na América. A história começa com uma velha

cujo único filho morreu nas mãos de inimigos. Tempos depois, o assassino torna-se prisioneiro e é conduzido à presença da anciã. A mulher comporta-se como fera, atira-se sobre o oponente com o desejo de devorá-lo vivo e fere seu ombro. O prisioneiro consegue desvencilhar-se das garras e retorna à sua aldeia, onde relata o acontecimento. A notícia provoca uma contra-reação e, a partir daquele momento, os guerreiros, desejando superar a valentia da velha, partem contra o inimigo a fim de transformá-lo em repasto, dando continuidade à ação iniciada pela índia.¹⁵

Em *Histoire universelle des indes occidentales et orientales et la conversion des indiens*, Cornille Vytfliet e Anthoine Magin fazem menção a um episódio curioso que destaca as mulheres como incentivadoras da vingança. Eles contam que durante uma manhã, entre o despertar e o desjejum, um velho percorria a cabana com passos graves e lentos, conclamando os guerreiros a fazer amor com suas mulheres para “nutrir o desejo de vingança contra os inimigos”.¹⁶ Assim, por intermédio da relação sexual, os homens reforçavam o sentimento de vingança contra as tribos rivais. O amor conjugal, sobretudo o contato sexual com as fêmeas, conduzia os homens à guerra e ao massacre de seus inimigos. No entanto, os relatos asseguram que a participação das mulheres no ritual não se fazia apenas de modo indireto.

A conduta das índias nos rituais de canibalismo deixou o jesuíta José de Anchieta atônito. O religioso narra a morte do prisioneiro em cores muito fortes, ressaltando o prazer sentido pelas mulheres. Os índios puxavam como lobos a vítima para fora da choça e logo quebravam-lhe a cabeça. Assim promoviam grande regozijo, sobretudo o das mulheres, que cantavam, bailavam e espetavam com paus afiados os membros decepados do condenado. Depois, as nativas untavam as mãos, caras e bocas com as gorduras desprendidas do assado, e “tal havia que colhia o sangue com as mãos e o lambia, espetáculo abominável, de maneira que tiveram uma boa carniça com que se fartar”.¹⁷

Referências curiosas como esta, relacionando mulheres e canibalismo, não eram registradas apenas nas narrativas de viagens ou crônicas sobre o cotidiano ameríndio. Há também gravuras que retratam a participação do sexo feminino nos banquetes canibais. As mulheres ocupavam uma posição de destaque, exercendo funções que supostamente seriam reservadas aos homens, valentes guerreiros. Nesse sentido, causam estranheza as imagens pictóricas sobre o canibalismo produzidas nos séculos XVI e XVII, pois contrariam a predominância masculina no comando das guerras e da vingança.

Em 1509, os relatos das viagens de Américo Vespúcio ganham mais uma edição alemã, dessa vez do editor Johannes Grüninger, de Estrasburgo.

Uma gravura do livro retrata um marinheiro e três amazonas, que parecem seduzi-lo com a nudez de seus corpos. Porém, as mulheres apenas desviam a atenção do europeu para que uma outra, portando uma maça (arma de ferro), acerte sua cabeça. O marinheiro pensava atrair as belas selvagens de corpos desnudos, mas o Novo Mundo reservou-lhe surpresas, e o desejo o tornou presa fácil para o repasto canibal.¹⁸

Nos relatos sobre o cotidiano indígena, não há menção à morte de um inimigo levada a cabo por uma mulher. Entretanto, verifica-se uma ênfase excessiva na participação da mulher no sacrifício do “contrário”. A gravura citada poderia ser, igualmente, uma forma de lembrar aos marinheiros os perigos que rondavam as aventuras sexuais no Novo Mundo. O aspecto curioso dessa gravura é a relação estabelecida entre sexo, sedução, mulheres e canibalismo. Ela ainda mantém um vínculo temático com o episódio narrado por Magin e Vytfliet: em ambas, o sexo feminino é o pivô da vingança e do canibalismo e remete à luxúria das velhas, que introduziam os meninos nos jogos sexuais.

Na coleção *Grandes viagens*, de Theodor de Bry, há inúmeras referências às índias canibais. Em seu terceiro volume, *Americae Tertia Pars* (1592), as alegorias do canibalismo aparecem logo no frontispício. Um índio nu, enfeitado de penas e munido de uma maça, e uma índia completamente despida, com uma criança sobre os ombros, devoram, ele uma perna, ela um braço humanos. O casal tupinambá encontra-se em nichos laterais, e no centro inferior da figura há um moquém à moda brasílica, rodeado de índios. Enfim, a primeira página do volume já fornece pistas dos temas presentes nas gravuras de Theodor de Bry.

Esse volume consagrado aos índios do Brasil é fartamente ilustrado. Bry inspirou-se nas imagens e nos textos contidos nos livros de Hans Staden e de Jean de Léry, publicados em alemão e francês, respectivamente. Na versão de 1592, o editor publicou as narrativas sobre o Brasil em latim para alcançar um público maior e aproveitou a oportunidade para recriar as gravuras existentes nas primeiras edições. Nessa nova versão, as cenas dos rituais antropofágicos ganham uma enorme beleza plástica e retratam o cotidiano indígena com detalhes impressionantes.

Curiosamente, o gravurista nunca cruzou o oceano, tampouco chegou a conviver com os nativos do Novo Mundo. Sua visão sobre os índios é interessante por constituir um testemunho singular, quando comparado ao dos europeus que visitaram as tribos e vivenciaram o cotidiano dos tupinambás. Assim, a fidelidade aos textos e às gravuras originais nem sempre ocorreu, e isso nos permite decifrar alguns caminhos percorridos pelo produtor das imagens. Os descompassos entre as imagens de Bry e os

textos de Léry e Staden permitem que se identifiquem os aspectos hiperdimensionados pelo gravurista. Ao representar as índias, ele valorizou em demasia sua participação nos rituais de canibalismo. Este será o fio que guiará nossa análise das mulheres canibais presentes nas gravuras da coleção *Grandes viagens*.

A primeira referência iconográfica que supervaloriza a participação das mulheres nas cerimônias canibalescas aparece no momento da imobilização do prisioneiro. A execução do oponente ocorria no centro da aldeia. A vítima permanecia presa a uma corda – *muçurana* – enquanto os guerreiros seguravam as pontas, imobilizando-a para que o matador desferisse um golpe fatal em sua cabeça. As mulheres seriam coadjuvantes no episódio, uma vez que reter o prisioneiro por intermédio de cordas e depois matá-lo correspondem a procedimentos próprios da esfera masculina de ação. Mas as índias de Bry gesticulam, mostram ansiedade, mordem as mãos e os braços, se contorcem, enquanto os homens permanecem na postura de cavalheiros, como se fossem autênticos guerreiros medievais. Na cena, as mulheres ocupam posição central, junto da vítima; os homens, protagonistas do evento, encontram-se à margem do espetáculo.

Uma passagem de Hans Staden ajuda a entender a gravura e o comportamento feminino nela retratado:

As mulheres estão pintadas e têm o encargo, quando for ele [o prisioneiro] cortado, de correr em volta das cabanas com os primeiros quatro pedaços. Nisso encontram prazer demais. Fazem então uma fogueira, a dois passos mais ou menos do escravo, de sorte que este necessariamente a vê, e uma mulher se aproxima correndo com a maça, o “ibipirema”, ergue ao alto as bordas de pena, dá grito de alegria e passa correndo em frente do prisioneiro, a fim de que ele o veja.¹⁹

Bry traduziu o prazer das mulheres diante da morte e diante do esquartejamento do inimigo por meio dos gestos e dos movimentos das índias e também da postura contida dos guerreiros. As belas nativas, de corpo escultural e vastas cabeleiras, desfilam nuas nas gravuras de Bry, exibindo braços e pernas decepados, eufóricas com a vingança. Mais uma vez, uma índia morde a mão e se contorce, como se estivesse embriagada pela desforra. Os homens, no entanto, cumprem impassíveis a tarefa de fracionar o corpo e retirar os órgãos que serão cozidos no moquém e no tacho.

Um exemplo mais contundente e expressivo é colhido na representação da mulher do morto. Logo após a chegada do prisioneiro à aldeia, o chefe da tribo designava uma mulher para casar com ele. Ela se tornava, então, uma esposa como qualquer outra, capaz de engravidar e formar

uma família, até o dia do sacrifício do prisioneiro, ou melhor, de seu marido. A tribo tinha essa índia escolhida em alta consideração, e ela não podia se afeiçoar ao inimigo. Devido ao risco de envolvimento, muitas vezes ela era filha de um “príncipe” ou irmã do matador indicado para sacrificar o cunhado prisioneiro.

Depois da morte do esposo, ela se colocava junto do cadáver e fingia um choro curto, tal qual um crocodilo que mata um homem e verte uma lágrima antes de devorá-lo. A esposa do prisioneiro, comenta Léry, simulava derramar lágrimas junto ao corpo do morto, lágrimas de crocodilo como parte de uma encenação explícita, já que ela também tinha a esperança de provar um pedaço da carne do falecido. Na França do século XVI, havia



Índias aguardam ansiosas a execução do prisioneiro.

alguns provérbios muito adequados à ocasião: “mulher ri quando pode e chora quando quer”, “choro de mulher, lágrima de crocodilo” etc.²⁰

Em *Americae Tertia Pars*, há uma ilustração da passagem referida por Léry. A imagem é dedicada à preparação do corpo da vítima: as mulheres arrastam-no para o fogo, descamam sua pele e por fim tapam seu ânus com um pau, a fim que nada dele se escape. Na verdade, a composição mostra duas cenas consecutivas, sendo a primeira protagonizada pela esposa do infeliz. Na gravura, a viúva está ajoelhada, sobre as pernas segura a cabeça do defunto e no rosto esboça sofrimento. O corpo do companheiro morto será em seguida limpo e preparado para o banquete.

O gravurista retratou também um círculo composto de mulheres a se fartarem de cabeça e vísceras humanas: no centro da roda, há três utensílios redondos e rasos, em um deles há um crânio, no outro, intestinos, e um terceiro está vazio. As fêmeas comem partes sólidas e bebem um caldo contido em terrinas. Uma delas está com o dedo na boca e olha para as carnes expostas, demonstrando o desejo de se servir de mais um pedaço. A mesma índia tem a sua mão esquerda na virilha, gesto que possui uma forte conotação sexual.²¹

Em resumo, as gravuras e as narrativas sobre o ritual antropofágico destacam dois tipos de vingança: a masculina, caracterizada pela execução



Mulheres seguram partes do corpo da vítima esquartejada; saem pela aldeia exibindo-as e gritando de júbilo.



Ao preparar o corpo da vítima para o moquém, as índias depelam o morto até deixar-lhe a pele limpa e tapam-lhe o ânus com um pau a fim de que nada escape.

Porque, como procedem do útero, e este, como animal errabundo, segundo lhe chama Galeno, tem simpatia e comunicação com todas as partes do corpo, não há alguma que não seja livre de seus insultos, especialmente se o sangue mensal não depura bem todos os meses ou se infecciona com humores cachochérricos ou putredinosos, de que abunda o útero; ou se suprime a evacuação ou se retarda, donde nascem contínuos e feros acidentes.⁸

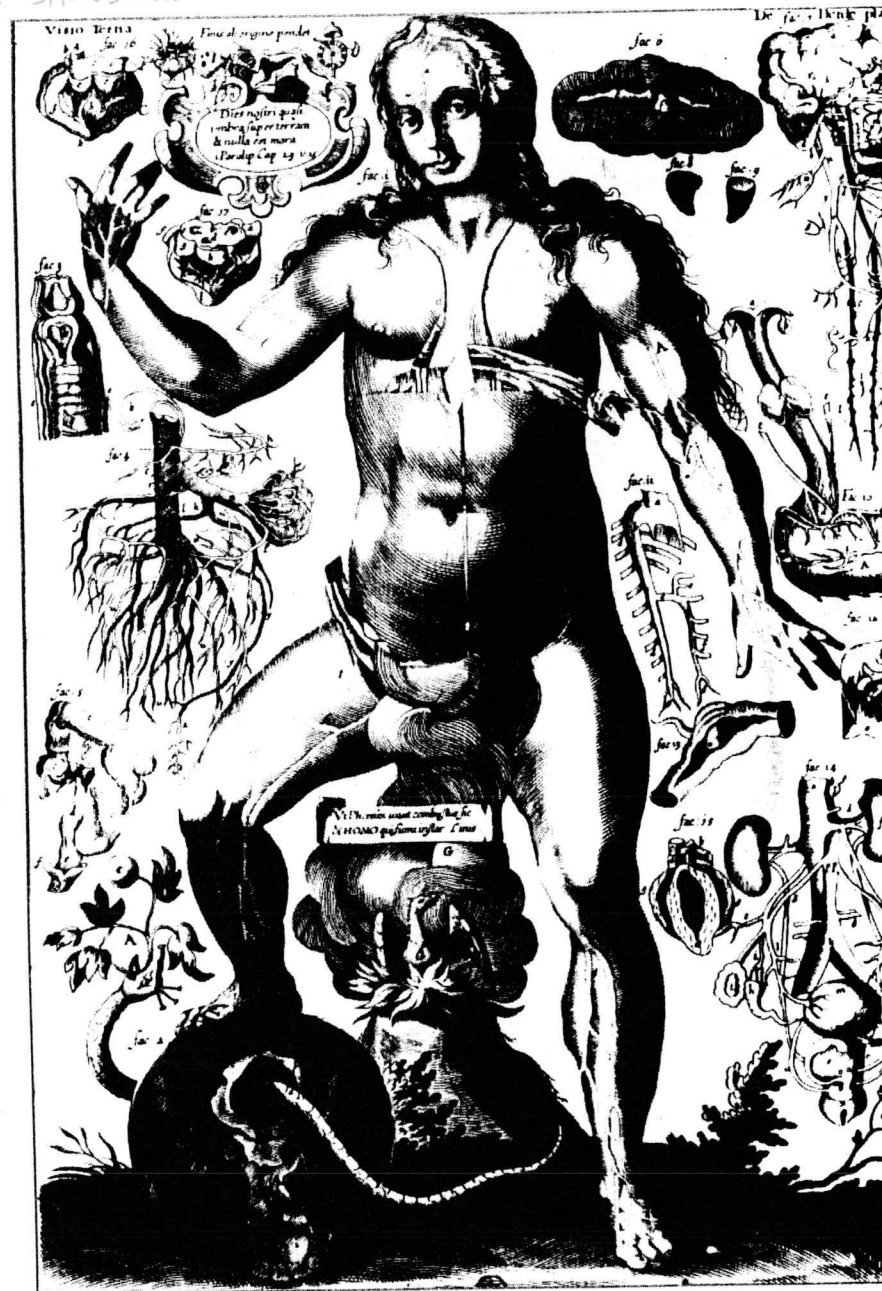
Como se pode ver, na afirmação do médico Bernardo Pereira, a regularidade menstrual era considerada responsável pelo equilíbrio físico da mulher, impedindo os tais “contínuos acidentes” que levariam à histeria ou à ninfomania.

O desconhecimento anatômico, a ignorância fisiológica e as fantasias sobre o corpo feminino acabavam abrindo espaço para que a ciência médica construísse um saber masculino e um discurso de desconfiança em relação à mulher. A misoginia do período a empurrava para um território onde o controle era exercido pelo médico, pai ou marido. Para estes, a concepção e a gravidez eram remédio para todos os achaques femininos. E, uma vez que o macho era a “causa eficiente” da vida na compreensão de Aristóteles, o homem ocupava lugar essencial na saúde da mulher, dele dependendo, exclusivamente, a procriação.

Era no papel de procriadora que a mulher escapava, por exemplo, da *sufocação da madre*, doença na qual vapores subiam do útero, ou mesmo o próprio útero deslocava-se até a garganta, sufocando:

Chamamos de sufocação da madre quando dela se levantam fumos para as partes superiores, os quais com sua frieza e má qualidade ofendem o cérebro, coração, fígado e septo transversal, trazendo-os assim, sem se mover do seu lugar pela grande comunicação que têm com todas as partes do corpo; além do que, há outros humores viciosos que detidos no útero apodrecem, adquirindo má qualidade.⁹

A mulher “bem constituída”, no entender dos doutores, era exclusivamente a que se prestava à perpetuação da espécie, unida por uma vocação biológica que fazia da *madre* uma forma na qual era organizada a hereditariedade. Herdeiros do pensamento aristotélico, os médicos do período estimavam que o líquido expelido pela mulher durante o coito fosse despojado de toda a semente de vida. O princípio prolífico existiria apenas na semente masculina, sob a forma de um “fluido etéreo e sutil”. O papel da mulher restringia-se ao fornecimento do sangue menstrual, matéria bruta e inerte necessária à formação e à alimentação do feto. O princípio de Aristóteles, que repousa na superioridade do macho no processo



O corpo da mulher era visto por médicos e teólogos como um palco nebuloso no qual digladiavam Deus e o Diabo.

de reprodução, era confirmado por médicos como Antônio Ferreira, em 1757: “A madre é uma parte ordenada da natureza nas mulheres, principalmente para receber o sêmen, e dele se engendra a criatura para a conservação do gênero humano”.¹⁰

Acreditava-se que, tal qual um organismo vivo, a *madre* se alimentava de sangue e *pneuma* o espírito vital e invisível encarregado da fecundação, e este fazia um curioso circuito dentro do corpo da mulher: passava por uma artéria que descia do coração, ao longo da coluna vertebral, dividindo-se depois em ramificações no nível dos rins e distribuindo-se, a seguir, aos ovários, que eram chamados de *testículos*.

...dois testículos mais pequenos que os homens, ainda que são mais longos, porém mais duros, onde se gera o sêmen, e que é mais aquoso, delgado e frio; e cada um destes testículos tem o seu panículo próprio [...] e cada um tem o seu músculo pequeno e nele se inserem os vasos seminários que descem da veia cava.¹¹

Entendia-se que a *madre* tinha dois orifícios, um exterior, chamado de *collum matricis* no qual o coito se realizava, e outro interior, o *matricis*. Este último, segundo Hipócrates, fechava-se na sétima hora seguida à concepção e nem a ponta de uma agulha seria capaz de penetrá-lo. O primeiro, além de extrair grande prazer do contato com o membro viril, teria a capacidade de distender-se para permitir a passagem do esperma masculino. Segundo essa mesma tradição, incorporada pelos médicos ibéricos, a *madre* era fria e seca, provida de pilosidades no interior e dividida em sete compartimentos distintos: três à direita, onde se engendravam meninos, três à esquerda, onde cresciam meninas, e um no centro, reservado aos hermafroditas. A *madre* não suscitava maior interesse além da explicação da geração dos seres. Daí a maior parte dos médicos considerar a procriação como sua única qualidade. É o caso, por exemplo, de Francisco de Melo Franco, que dizia, em 1823:

É o sexo feminino dotado de uma entranha por extremo ativa, a qual com singular energia reage sobre todo o corpo, e principalmente sobre o peito e as entranhas abdominais. A observação mostra quão extraordinária perturbação ela pode excitar em toda a máquina e quanto altera a sua forma exterior e modifica as afecções morais. Falamos do útero, o qual, desde a época da puberdade até que a menstruação cessa, se pode ter pelo árbitro de tudo quanto em geral se passa na sua organização. Pela sua influência vem a ternura e o carinho materno.¹²

Insistindo sempre na dignidade da procriação, na excelência dos sentimentos maternos e na necessidade de equilíbrio para evitar as “afecções morais”, o discurso médico só enxergava a vocação biológica das mulheres.

Convém lembrar que, a partir do início do século XVIII, alguns médicos lusitanos inspiraram-se nos trabalhos de De Graaf para passar das concepções seministas à revolução ovarista. Isso significava abandonar a crença na capacidade de os machos insuflarem vida à matéria bruta fornecida pela mãe e passar a crer no prefácio do *Novo tratado dos órgãos genitais da mulber*, publicado pelo sábio holandês em 1672:

Creio que todos os animais e os homens têm sua origem num ovo, não um ovo formado na madre pela semente, como intuía Aristóteles, ou pela virtude seminal, como queria Harvey, mas de um ovo que existia antes do coito nos testículos das fêmeas.

Depois de ter observado os ovários de várias vacas, ovelhas, cadelas e coelhas, o cientista concluíra que os “testículos das mulheres” eram análogos aos ovários dos ovíparos. Os médicos lusitanos, por sua vez, não hesitaram em comparar as mulheres às galinhas:

Os princípios da geração no sexo feminino estavam nos ovos com que cada uma das mulheres concorre com sua parte para a procriação [...] neles encontrando-se os primeiros delineamentos do feto, como no ovo da galinha se observam os pintos.¹³

Esses “ovos” deveriam transitar pelas trompas de Falópio, antes de serem fecundados pela *aurea seminalis* emitida pelo homem.

Dependente do homem, instrumento a serviço da hereditariedade da espécie, este é o corpo da mulher visto pelos médicos. Mas em que e como as mulheres fazem do seu corpo uma leitura diferente da que era feita pela medicina? De que forma os saberes transmitidos de mãe para filha, no trato de doenças e mazelas, eram compatíveis ou não com os dos doutores? Quais eram os espaços, as técnicas, os objetos dessa cultura popular e feminina que permitiam às mulheres um acesso aos males do corpo diferente do obtido pelos médicos?

MAGIA E MEDICINA, UMA UNIÃO OBSCURA

*O corpo se compraz na doença
e a alma finge que o corpo está doente.*

(Platão, *A República*)

Na colônia, “é melhor tratar-se a gente com um tapuia do sertão, que observa com mais desembaraçado instinto, do que com médico de Lisboa”, desabafava, em fins do século XVIII, o bispo do Pará, dom Frei Caetano Brandão. A razão dessa preferência é que a maioria dos profissionais de então revelava uma insuficiente formação escolar e estava alheia aos avanços alcançados pela medicina. Raros eram os dotados de cultura humanística; daqueles que vinham de Portugal para cá, a maioria sentia-se no exílio, ansiosa pelo retorno à metrópole.¹⁴ O curandeirismo foi, assim, um mal provocado pela necessidade, um tipo de medicina praticada na base de conhecimentos vulgarizados, popularizados, adquiridos através do empirismo. Seja na zona rural, seja nos povoados ou nos grandes centros, esses médicos dos pobres mereciam a estima e o respeito do povo. Perseguidos pelas autoridades civis e religiosas, exerciam seu ofício com desembaraço, usando da terapêutica clássica, popular, mágica ou sugestiva. Os regulamentos sanitários vetavam aos leigos o exercício da medicina, mas, no caso do Brasil colonial, eles foram inoperantes. Diante das situações concretas, os físicos e cirurgiões-mores nada podiam fazer contra o curandeirismo. A certidão passada de próprio punho pelo delegado da Junta do Protomedicato em Minas Gerais, em 1798, é um bom exemplo disso:

Antônio Rodrigues da Rocha, Serurgião [cirurgião] aprovado por sua Majestade Fidelíssima Delegado da Real Junta do Protomedicato etc., certifico que Maria Fernandes Maciel me enviou a dizer por sua petição que ela se tinha aplicado curiosamente a curar Tumores Surrosos [cirrosos] e como não o podia fazer sem licença me pedia que a admitisse a exame para curar as ditas enfermidades, e saindo aprovada mandar-lhe passar sua certidão, o que assim o fiz em minha presença pelos examinadores Serafim Pinto de Araújo, o qual me certificou que a suplicante tinha feito várias curas e que fora nelas feliz, e o ser útil no curativo que a dita faz nas enfermidades, e Francisco Xavier Pires de Araújo Leite, professor de cirurgia, assim conveio pela certeza do dito curativo.¹⁵

Desprovidas dos recursos da medicina para combater as doenças cotidianas, as mulheres recorriam a curas informais, perpetrando assim uma subversão: em vez dos médicos, eram elas que, por meio de fórmulas gestuais e orais ancestrais, resgatavam a saúde. A concepção da doença

como fruto de uma ação sobrenatural e a visão mágica do corpo as introduzia numa imensa constelação de saberes sobre a utilização de plantas, minerais e animais, com os quais fabricavam remédios que serviam aos cuidados terapêuticos que administravam. Além desses conhecimentos, havia os saberes vindos da África, baseados no emprego de talismãs, amuletos e fetiches, e as cerimônias de cura indígenas, apoiadas na intimidade com a flora medicinal brasileira.

Vejamos um exemplo da seqüência dos gestos utilizados numa cura informal, ou “operação mágica”, coligida num texto português do século XVIII.¹⁶ Para problemas do “baixo-ventre”, a curandeira deveria tomar banha de porco, esfregá-la em duas folhas de couve, batendo-as em seguida na mão; depois de tocar com as mãos as paredes do abdômen da doente, a curandeira colocava uma das folhas no estômago e outra nos rins da paciente, e amarrava-as. Isso feito, repetia por três vezes as palavras:

Assim como as águas do mar
Saem do mar
E tornam para o mar
Assim o ventre d'esta criatura
Torne ao seu lugar.

Uma outra “operação mágica” servia para remediar o temido mal de quebranto, que atingia indistintamente homens, mulheres e crianças. Considerado doença capaz de introduzir-se no corpo pelos poros, era descrito em 1731, pelo médico Francisco da Fonseca Henriques, como

mal perigoso, por ser feito de uma qualidade venenosa, que subitamente ofende os fascinados, a cujos danos ordinariamente se não acode com os remédios de que necessita, pela pouca lembrança que se tem do quebranto e por que ele excita febres, dores de cabeça, e outros sintomas que representarão uma doença de aspecto grave.¹⁷

A benzedeira Ana Martins reconhecia esse mal por dores que a acometiam no coração. Para curar o quebranto procedia da seguinte forma: invocava três vezes o nome de Jesus, benzia a pessoa ou uma peça de suas roupas, e dizia: “Jesus encarnou, Jesus nasceu, Jesus padeceu, Jesus ressurgiu; assim como isto é verdadeiro se tirem os males deste doente pelo poder de Deus, de são Pedro, de são Paulo e do apóstolo sant'Iago”.¹⁸

Outras mulheres, fazendo cruzeiros sobre a pessoa doente, recitavam uma oferenda:

Anecril [alecrim] que foste nado
Sem ser semeado
Pela virtude que Deus te deu
Tira esse olhar
O seja cobrante [quebrante]
Tira mal a este cristão.¹⁹

O combate ao quebrante era velho conhecido das benzedoras e curandeiras, que não hesitavam em utilizar-se das virtudes terapêuticas de espécimes vegetais típicas do Brasil. Frei José de Santa Rita Durão, em seu poema *Caramuru*, de 1781, também se refere à “almácea, que se usa no quebrante” e à “copaíba em curas aplaudida”, o que revela a difusão dos conhecimentos sobre a utilização da flora medicinal da colônia.

Tanto na medicina informal como na medicina erudita, as referências a plantas são uma forma de agressão ao mal, à doença, que se submete, assim, à vontade da oficiante. Atacando a enfermidade com a invocação do nome de certas plantas consideradas mágicas, as curandeiras davam ao ritual de cura uma dimensão real que era diretamente percebida pela vítima, para quem a moléstia, ou mesmo o *quebrante*, havia se tornado insuportável. Sabedoras de segredos e usando apenas fórmulas oracionais, essas médicas sem diploma tentavam transformar seus *fascinados* pacientes em criaturas invulneráveis aos olhares e ares venenosos.

As comunidades coloniais, que viam na doença um sinal de castigo, provação ou aviso de Deus, tampouco titubeavam em recorrer às peregrinações a locais considerados milagrosos como forma de combater seus achaques. Em 1555, dizia-se que a ermida de Nossa Senhora da Ajuda, em Porto Seguro, restituía a saúde dos penitentes visitantes; no século XVIII, banhos na “prodigiosa lagoa”, conhecida também como “lagoa santa”, atraíam multidões em busca de alívio para os seus males.

Impregnado pela mentalidade mágico-milagrosa do período, outro fator levava as mulheres a banhar-se nas águas mundificantes: o elemento líquido, que tinha um papel fundamental nos ritos de fecundidade que elas conheciam. A água viva das correntes era considerada eficaz na luta contra a esterilidade, e a água parada (como que morta) dos lagos era procurada quando havia notícia de suas qualidades miraculosas. Situada a seis léguas de Sabará, as águas da “lagoa santa” atraíam sobretudo as mulheres pobres e escravas livres ou forras, para as quais os socorros médicos eram praticamente inacessíveis. A maioria dessas mulheres sofria de dores e mazelas no ventre ou no baixo-ventre e tinha nos “males da madre” a sua maior queixa:

Luzia, escrava de Lourenço Ribeiro, de Santa Luzia, com um cancro nas partes pudendas [...] com a continuação dos banhos se vê diminuída a queixa e está quase sã.²⁰

Luíza Cabral, preta forra, casada com José Feliz da Vila de Sabará, há mais de dois anos que padecia insofríveis dores na conjunção, com poucos banhos arrojou a natureza sem dor alguma.²¹

A água ferruginosa da lagoa, curativa por ablução ou ingestão, evocava a obscuridade e umidade vaginais e era utilizada, certamente, por causa de sua coloração similar à do sangue diluído. Maldição vivida de modos diferentes pelas mulheres, a presença ou a ausência da menstruação como fator de enfermidade uterina sublinhava a importância da saúde localizada no útero. Seu funcionamento natural marcava, para todas as mulheres, os ritmos silenciosos e discretos da vida. As regras apontavam o momento de fecundidade, de maternidade; sua ausência, a menopausa e a esterilidade. Reflexo das fases da lua, o calendário menstrual inscrevia a mulher no calendário da natureza.

Origem de consolo para as classes desfavorecidas, as fontes milagrosas ou “operações mágicas” revelavam uma outra racionalidade, repousada na crença de que certas pessoas, ou coisas, detinham poderes sobrenaturais em relação aos usos do corpo. Semelhante mentalidade era incorporada pela medicina e Igreja, que perseguiram as práticas populares de cura mágica, tentando substituí-las por um discurso espiritual e intensificador do fervor religioso. Nesse quadro, era sugerido que as curandeiras fossem substituídas por Nossa Senhora.

Uma mulher tinha um bicho no seu ventre, que muito a atormentava com saltos e cruéis mordeduras sem haver remédio que a aliviasse. Sonhou uma noite que lhe dizia a Virgem Senhora das Brotas, de quem era muito devota, que se logo em amanhecendo tomasse em jejum uma porção de sumo de limão misturado com sal e pimenta saíria. Amanheceu e acordou a mulher e tratou de fazer esta medicina com tanta fé na Senhora que lhes aproveitou muito; porque assim que a bebeu, lhe deu o bicho tais voltas escandalizado da potagem que a deixou trespassada e sem sentidos por um bom espaço de tempo e tornando em si não teve mais opressão alguma, nem moléstia no ventre. Passados porém oito dias, lhe deram dores de parir e lançou a caveira de um lagarto com todos os seus ossos que foi parindo pouco a pouco e um a um, os quais se levaram à Igreja de Nossa Senhora das Brotas, quando a mulher lhe foi dar as graças, tudo se pôs à vista de todos para memória de tão esperada maravilha.²²

Tentando impedir o acesso de leigos ao mundo sobrenatural, a Igreja intervinha rapidamente, atribuindo os remédios e as curas das enfermidades ao poder miraculoso de santos, santas, de Nossa Senhora e de Deus. Curandeiras e benzedoras que curavam com “orações, benzimentos, rezas e palavras santas”, pertencentes ao monopólio eclesiástico, passaram a ser sistematicamente perseguidas, pois as palavras que empregavam eram consideradas, sobretudo pelos inquisidores do Santo Ofício, de inspiração diabólica. O exemplo da mameluca Domingas Gomes da Ressurreição, moradora do Grão-Pará em 1763, é uma boa ilustração do problema. Angariando fama por curar erisipela e quebranto, Domingas seguia um ritual que incluía pronunciar as seguintes palavras: “Dois olhos mais te deram, com três te hei de curar, que são três pessoas da Santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo”, e, enquanto fazia cruces sobre os enfermos, “rezava um Padre Nosso e Ave Maria à paixão e morte do Nosso Senhor Jesus Cristo”.

O zeloso inquisidor, em visita a Belém, admoestou-a severamente, lembrando-lhe que Deus não obrava milagres impunemente, tampouco ensinava palavras supersticiosas. Ao impingir-lhe penitências espirituais, explicou que não se pode esperar “de Deus os efeitos de suas curas, pois se não pode mostrar a virtude divina adonde as palavras são vãs e inúteis”, e concluiu: “É preciso que se considerem feitas por concurso diabólico”.²³

Médicos e religiosos, apoiados no pressuposto de que a comunicação com o sobrenatural constituía privilégio de poucos, lançavam mão de recursos que eram condenados quando utilizados por curandeiras e benzedoras. Enquanto o médico Braz Luís de Abreu amaldiçoava as rezadeiras que em suas operações curativas invocavam o nome de Deus e dos santos, o padre Ângelo de Sequeira divulgava a importância desses mesmos mediadores na busca de saúde e na prevenção de enfermidades. Para as dores de dentes, recomendava Sequeira, santa Apolônia devia ser invocada com a seguinte oração:

Deus eterno, por cujo amor santa Apolônia sofreu que lhe tirassem os dentes com tanto rigor e fosse queimada com chamas, concedei-me a graça do celeste refrigério contra o incêndio dos vícios, e dai-me socorro saudável contra a dor dos dentes, por intercessão, Amém, Jesus.²⁴

Para cicatrizar feridas, devia-se invocar santo Amaro; dores de cabeça seriam resolvidas com orações a santa Brígida; e partos difíceis, com preces a santa Margarida ou a santo Adrido.

Apesar das tentativas da Igreja para se tornar o médico das almas e dos corpos dos pecadores-doentes, curandeiras e benzedoras eram considera-

das da maior importância no contexto comunitário, inspirando epigramas cheios de temor e respeito, como o encontrado num processo da Inquisição:

Então tomara raiva a Anna Ribeira
Que é da lua e do “olhado” benzedora,
Não toma: com aquela urze outro tanto
Visto que ela curava “quebranto”.²⁵



As mulheres procuravam nas boticas remédios e poções para doenças reais ou imaginárias, como o famoso quebranto.

Poderosas graças à ineficiência de outros práticos e à ausência de médicos, Anna Ribeira e outras curandeiras utilizavam-se, normalmente, de uma série de elementos, os quais, assemelhados analogicamente à natureza, ajudavam nas curas que elas realizavam. Plantas cujas formas eram semelhantes a partes do corpo humano, e mesmo ao órgão feminino, eram empregadas em mezinhas, chás caseiros e outros símplies que compunham a farmácia doméstica por elas manipulada. Uma planta chamada “malícia de mulher [...] sarmentosa, espinhosa e de folha miudíssima”, que fechava a corola quando tocada, foi muito usada para problemas uterinos. O goembaguaçu era uma erva que “muito servia aos fluxos de mulheres”. O suco de sua casca aplicado, ou o defumadouro de suas folhas, “em a parte logo estanca”, explicava o autor de uma “história medicinal”, o espanhol Nicolau Monardes, em 1574.²⁶ Um manual de símplies,²⁷ manuscrito no século XVIII, recomendava “raiz de queijo” para virem as regras às mulheres e verônica para as que lançassem sangue pela urina. Outro documento setecentista também evidencia a dimensão dessa botica achada facilmente na horta, no quintal, típica do saber-fazer de curandeiras e benzedoras: “língua de vaca ou alface silvestre metida dentro da natura atrai a criatura do ventre [...] suas folhas bebidas com vinho restringem o ventre”. O lírio amarelo, “sua raiz pisada, bebida ou aplicada à natura com mel e um pouco de lã, purga a aquosidade da madre”. A mangerona “metida na natura provoca o mênstruo e enxuga corrimentos”. A murta mostrava-se eficiente para conter fortes hemorragias e o nardo mencionado na “operação mágica” contra quebranto servia também para combater inflamações. Chifre de veado era recomendado para a “madre saída fora do lugar” e, para o mesmo problema, sugeria-se avenca cozida em emplastro ou a urina do próprio doente tomada por via oral. Um processo da Inquisição contra Natália Josefa, benzedora portuguesa, revela como era feita a manipulação desta flora, com a finalidade de “se apertar hua mulher”.

Alecrim, murta, folhas de oliveira, maçãs de cipreste, cascas de romã, pergaminho feito em bocadinhos muito pequenos, água da paia de ferreiros em que se metem ferros quentes; tudo isto fervido em vinho branco depois de tirado do fogo, o coarem e guardarem e quando quiserem fazer este remédio.²⁸

As mulheres e suas doenças moviam-se num território de saberes transmitidos oralmente, e o mundo vegetal estava cheio de signos das práticas que as ligavam ao quintal, à horta, às plantas. O cheiro do alecrim era considerado antídoto contra os raios; seus ramos tinham poder contra feitiços. As ervas apanhadas em dia de quinta-feira de Ascensão tinham virtu-

des contra sezões, febres e bruxedos. Quem queimasse folhas de figueira em casa onde se criava criança, secava o leite da mãe. O funcho, o rosmaninho, o sabugueiro e o alecrim colhidos na manhã de São João livravam a casa de enfermidades. Da arruda colhida em dia de Natal à meia-noite devia fazer-se chá, para ser tomado no caso de haver alguma moléstia.

No quintal, além de colherem ervas para curas e práticas mágicas, as mulheres jogavam as águas com que limpavam as roupas sujas dos mênstruos e as águas com que banhavam os recém-nascidos ou os mortos, lavados pela primeira ou pela última vez em casa. Além de constituir-se em espaço da economia familiar, lugar do plantio de subsistência, da *criação doméstica* e da cozinha, o quintal era o território prestigiado da cultura feminina, feita de empirismo, oralidade e memória gestual. Tamanha intimidade com as ervas e as águas permitia às mulheres que exprimissem o seu conhecimento da vida, experimentassem os mistérios da geração vegetal e os relacionamentos com os ciclos lunares. Junto dessa concepção morfológica da natureza, a presença de pedras e minerais, quando suas formas e estruturas permitiam metáforas com o corpo humano, também foi importante.

O manual do “médico popular”, redigido na Colônia, recomendava enfaticamente a ação da “pedra quadrada” com “bosta de boi fresca com mel de pau” em emplastro para a barriga de mulheres que sofressem de retenção de urina.²⁹ O médico Monardes³⁰ explicara que esta pedra, denominada quadrada ou candor, que se apresentava “escura, muito lisa [...] prolongada ou redonda”, tinha ação protetora sobre os “achagues e afogamentos da madre”, bem como sobre a temida melancolia de origem demoníaca. Ele recomendava, ainda, a “pedra ímã ou galbano”, cuja função era manter a *madre* em seu respectivo lugar, quando esta ameaçasse, “por sufocação”, subir à garganta da enferma. As pedras podiam ter efeito fecundante, quando com elas se simulava o ato sexual, mas serviam, também, para pacificar a *madre* furiosa que lançava fumos e provocava histeria ou melancolia nas mulheres.

Esse repertório de práticas tradicionais³¹ incluía a crença de que as “pedras sangüíneas” faziam estancar o sangue e as pedras d’ara, na forma de poções, serviam para “ligar e desligar” amantes. Várias crenças relativas às pedras, em Portugal, apresentavam acentuado caráter fálico. Na serra de São Domingos, junto do Lamego, num certo penedo comprido iam deitar-se as mulheres estéreis, para se tornarem fecundas; no Minho, “há um santo Eliseu em um nicho, onde as moças vão às quartas-feiras e, virando para o santo, atiram-lhe uma pedra dizendo: ‘Oh, meu santo Eliseu, casar quero eu!’”.

O papel da curandeira ou benzeadeira consistia em retirar o *doente* do mundo profano, graças ao emprego de palavras, prescrições e objetos simbólicos. Os sentimentos que ela despertava, medo, confiança etc., reforçavam a situação de poder da qual gozava e, mesmo se seus cuidados fracassassem, a inquietude e a angústia de seus clientes diante do desconhecido garantiam-lhe prestígio permanente.

A RUBRA DIFERENÇA, TERRA DE MULHERES

É chegado um tempo em que o corpo da mulher irá nascer das palavras das mulheres.

(Elizabeth Ravoux-Rallo, 1984)

Como já vimos, o trabalho da *madre* seria, no entender da medicina, sinônimo de gestação. Não ocorrendo a função reprodutora, o útero lançaria a mulher numa assustadora cadeia de enfermidades, toda ela indício da ira divina ou um sinal do Demônio. O bom funcionamento da *madre*, ou deste *útero-árbitro*, passava por critérios que nos auxiliam a compreender melhor a representação que as mulheres da época fazia de seu próprio corpo. Por exemplo, a menstruação e as primeiras regras possuíam importante conteúdo enquanto rito de passagem para as populações femininas; todavia, dessa importante etapa de transformação na vida de uma mulher, o olhar do médico só captava o que servisse à compreensão dos mecanismos de fecundidade.

A documentação sobre os segredos da *madre* tem assim o estigma do olhar masculino, um olhar seletivo que refletia o interesse científico em compreender, adestrar e prevenir-se contra os intempestivos assomos do útero. Tanto o tempo do “sangue secreto”, ou catamenial, quanto os assuntos relacionados à sangria da mulher eram analisados de forma míope pelos médicos.

Grande parte do material médico dos séculos XVII e XVIII aponta a sangria como instrumento de higiene interna, ou mesmo antídoto para vários dos males que atingiam o corpo feminino. A *madre* era o critério regulador do bom funcionamento deste corpo e também a causa de sangramentos que eram feitos sob os pretextos mais diversos. Em 1741, Antônio Gomes Lourenço escrevia:

Dos remédios para socorro das enfermidades neste nosso reino de Portugal, o mais usual é a sangria de forte freqüentado que quase se pode chamar remédio universal.³²

Remédio para todos os doentes, a sangria que ocupara centenas de páginas na *Coleção hipocrática* era uma prática sanitária cuja origem perdia-se na noite dos tempos. Até meados do século XIX, a medicina entendia que as enfermidades decorriam da patologia humoral, constituindo o que os autores mais tardios chamavam de *discrasia*, ou *desequilíbrio dos humores*. Isso significava que, pela ação mórbida de um fator interno (disposição patológica congênita), ou pela influência de um fator estranho (atmosfera, meio, gênero de vida, alimentação), e algumas vezes pela ação de ambos, as veias se enchiam e os corpos se entupiam. Com essa obstrução, cada humor entrava em efervescência, a harmonia era atingida e perturbada, o apetite desaparecia, a febre subia e o estado geral do sujeito se deteriorava.³³ Além das quatro vias naturais de evacuação para expelir o que incomodava o sistema – nariz, boca, ânus e uretra – apenas a sangria seria capaz de dar conta do mal-estar do enfermo. As sangrias podiam ser feitas localmente, pela aplicação de ventosas ou sanguessugas diretamente sobre a pele, ou por via arterial ou venal, casos em que as incisões eram feitas na veia ou na artéria com lancetas afiadas pertencentes, em geral, aos barbeiros. Como explicava o autor da *Arte flebotômica*, em 1751:

A terceira intenção porque mandavam fazer sangria era para atrair o sangue com os mais humores desta para aquela parte, assim como, estando algum enfermo com algum grande defluxo em algum dos testículos ou em todas as partes obscenas, mandavam neste caso fazer a sangria no braço, para atrair o sangue para cima, e não mandavam fazer no pé, pelo receio de que fizesse atração para as partes inferiores e aumentasse o defluxo nas ditas partes; e esta sangria chamam revulsória.³⁴

Santo remédio para o corpo da mulher, a sangria, sobretudo a “revulsória”, aparecia nos textos de medicina como socorro para “partos e meses”, mas era também sistematicamente utilizada como paliativo para outras enfermidades. Um incidente ocorrido na São Paulo colonial nos dá a medida do emprego indiscriminado da sangria. Em 1747, a prostituta Escolástica Pires pedia ao Juízo Eclesiástico

para se curar em casa de seu tio Aleixo Garcez da Cunha da enfermidade de sarampo que deu na grade da mesma cadeia de cuja doença esteve em perigo de vida e tomou muitas sangrias e vários remédios para sobreviver.³⁵

De acordo com uma visão analógica dos males femininos, a medicina recomendava que se sangrassem as mulheres “nas suas enfermidades que

são produzidas por falta de evacuação” sempre nos pés, pois neles “concentrava-se o sangue mais infecto, que é o que está nos vasos inferiores”. Mais uma vez, tributava-se ao bom funcionamento do útero a saúde da mulher:

Fecunda-se a causa desta enfermidade no útero, do qual se comunica a massa sanguínea como está dito e desta a que primeiro recebe é a que está pelas partes inferiores e se movem para as ditas enfermidades feitas por falta de evacuação mensal.³⁶

Na ausência, pois, do “sangue secreto”, faziam-se sangrias, sobretudo nos pés, fonte de um “sangue tão purpúreo que por inculpável deixam de tirá-lo”, esclarecia ainda Lourenço.

O preconceito masculino contra o sangue proveniente do útero explica-se na descrição de Lourenço: trata-se do sangue mais “infecto”, rubro e nauseabundo que havia no corpo. Extraíam-no de “paridas e menstruadas”.

As parturientes corriam grandes riscos, e muitas delas eram vítimas das sangrias que se realizavam habitualmente durante o trabalho de parto. Como se não bastasse se submeter às três sangrias tradicionalmente recomendadas durante a gestação, as parturientes eram sangradas no intuito de se prevenir a febre e a perda de sangue que poderia ocorrer por causa de seus esforços ao dar à luz. Não era portanto vã a recomendação do médico Curvo Semedo, em 1720:

A ignorância das parteiras, dos barbeiros e dos médicos faltos de experiência [que cometiam] induzido erro de sangrar logo as paridas no dia em que parem sem mais causa porque purgam pouco [...] devem contentar-se que a natureza vai deitando, ainda que seja pouco [...] e deixar que a natureza vá purgando ainda que o faça lentamente.³⁷

Sangramentos somados a hemorragias uterinas provocadas pelo parto eram o risco mais imprevisível e brutal por que passavam as mulheres, e isso as levava, muitas vezes, à morte por esgotamento. Marcada por síncope, entrecortada por espasmos, convulsões e gritos de sofrimento, essa forma horrível de morrer esvaindo-se em sangue lembrava uma espécie de rito sacrificial em que a mãe dava a vida pelo rebento. O estado comatoso atingido pelas mulheres devido ao excesso de sangramentos é freqüente na descrição dos médicos que, chamados de urgência, encontravam-nas já inconscientes, desvanecidas nos braços de comadres, parteiras e familiares.

Essa situação se apresenta no relato do doutor Francisco Nunes, médico pela Universidade de Alcalá, que regressara a Pernambuco em fins do

século XVIII para aí exercer o seu ofício. No mesmo manuscrito em que redigira um curiosíssimo *Tratado do parto humano*, Nunes menciona a

observação de uma preta que estando no mês de parir lhe deu um pleuris, e ao segundo dia lhe pariu triço e ao terceiro lhe inchou tanto a barriga que quase lhe rebentava a pele [...] depois de muitos remédios, morreu ao terceiro dia.³⁸

A conclusão do relatório que se inicia com esse diagnóstico é típica das histórias de mortes de mulheres no parto. O médico descreve com frio distanciamento a agonia desta escrava “robusta, de idade de vinte e oito anos aproximadamente”, cujo trabalho de parto sobrepôs-se ao que parece ser um surto virótico: “defluxo com alguma tosse” e pontadas do lado direito do corpo. Tendo-lhe sido aplicado o milagroso remédio da sangria “na mesma parte da dor”, a jovem mulher “entrou nas de parir”. O parto desenrolou-se com sucesso, mas, passadas algumas horas, voltou-lhe a dor no corpo, e o médico sugeriu nova sangria local e outra no pé, de acordo com as fórmulas habituais. O dia seguinte da parturiente transcorreu entre pontadas de dor, “cansaço”, várias “sangrias no pé”, “esfregações repetidas e ventosas até nas nádegas”. No terceiro e último dia, a jovem escrava teve a seu lado um outro médico além do doutor Nunes, que lhe prescreveu, por sua vez, “sangrias alternadas entre o braço e o pé, uma hora cada”. Também as ventosas deviam permanecer aplicadas às nádegas, “assim por dentro como por fora [...] E que no mesmo dia tomasse ajuda de caldo de galinha temperada de sal e fervido com macela e alfazema”.

O tratamento nada mais fez senão esvaziar e esgotar todas as forças da parturiente, encerrando-se com uma patética anotação, à altura da incompetência dos médicos e de suas sangrias: “Morreu ao terceiro dia com o ventre notavelmente retesado, sem poder estar senão recostada”. Em geral, as sangrias repetidas eram o antídoto para hemorragias incontrolláveis o que não aparece neste relato específico, mas devia ser comum entre parturientes, uma vez que o objetivo era canalizar o sangramento da região hemorrágica para a região flebotomizada. Assim, pensava-se, seria mais fácil secá-lo na fonte e evacuar o humor alterado.

Contudo, é interessante observar que na maior parte das vezes a desconfiança que os médicos nutriam em relação ao corpo da mulher os fazia diagnosticar as hemorragias como resultado de pecados cometidos ou de uma má inserção da anatomia feminina na ordem natural das coisas. Apenas nas observações médicas que surgiram na segunda metade do século XVIII europeu, e que chegariam ao Brasil com atraso, teríamos considera-

ções menos ingênuas sobre acidentes como a ruptura do cordão umbilical, a má alocação ou retenção da placenta etc. Até então, pequenas hemorragias podiam ser minimizadas em intervenções manuais, com a finalidade de descolar restos de placenta, mas para as grandes hemorragias não havia solução: as mulheres morriam em minutos, em meio a convulsões terríveis e diante de médicos abestalhados face ao fenômeno desconhecido da eclampsia. Eles pensavam que este era mais um sintoma próprio da incontrollável natureza feminina, uma forma de histeria, fruto do excesso de dor ou do tempo excessivo investido no trabalho de parto.

Foi isso certamente o que observou o doutor Gregório Lopes, “médico espertíssimo”, ao assistir “uma mulher mal repurgada de seu parto”. Conta ele que a dita parturiente “caiu de repente em um grave delírio que passou a frenesi legítimo”. Ele a mandava sangrar, mas pela desordenada inquietação e movimentos da enferma comutou a medicação em sangrias e em

ventosas forjadas nas omoplatas, e acompanhou este remédio com algumas esbarrações feitas à cabeça, de cozimento de ervas atemperantes e capitais, e logo mandou aplicar à mesma algumas galinhas escaldadas e pulverizadas com pós de sândalos vermelhos.³⁹

O quadro hediondo melhorou, graças a “quatorze horas de sono” e “julepes atemperantes”, para combater a febre. Não precisamos sublinhar que o tratamento com “galinhas em pó” e sangrias não deu em nada. Ele apenas confirma a sangria como um dos mais conhecidos instrumentos no combate a humores que alterassem a saúde das mulheres. Purgar o corpo feminino de um sangue que, no entender dos médicos, era quase venenoso significava dar vacuidade ao úbere que deveria encher-se com a semente da vida. Havia, na intenção da medicina, o desejo de curar, mas de curar para que as mulheres estivessem prontas para procriar, para que suas *madres* estivessem ativas e os homens pudessem continuar, assim, traçando uma representação idealizada e pacificadora do corpo feminino.

Não apenas sangramentos e sangrias decorrentes de problemas com a *madre* foram alvo do interesse da ciência médica; também o “sangue secreto” da menstruação inspirou cuidados, teses e superstições. O empenho em normatizar o funcionamento da *madre* significava, além de adestrá-la na via da maternidade, esvaziá-la de qualquer significado mágico, diabólico e enfeitiçador. Nessa época, acreditava-se que o útero, oco de semente, tornava-se encantado e sedutor, capaz de criar com seus poderosos excretos todo tipo de feitiço. Dos excretos da *madre*, o considerado mais perigoso era, sem dúvida alguma, o sangue catamenial. Num processo de divórcio julgado em São Paulo, em 1780, uma certa Rita Antônia de Olivei-



Na ausência de médicos, as mulheres tratavam-se entre si. Na imagem, a velha, provavelmente uma parteira, aplica um clister na doente.

ra ameaçara tirar a vida ao seu marido por artes diabólicas, chegando a confessar que lhe dera de beber “o seu próprio sangue mênstruo para o enlouquecer, e da mesma sorte vidro moído a fim de o matar, de que se lhe originaram as gravíssimas moléstias que tem padecido”.⁴⁰

Incorporada às crenças populares, que lhe tinham o maior temor, a eficácia do sangue catamenial como veneno poderoso confirmava-se nos textos médicos. E seguia-se, sempre, à sua definição, uma longa lista de antídotos:

O sangue mensal é o que mais das vezes costumam usar as mulheres depravadas para o benefício amatório e conciliar amor e afeição; sucede que tão longe está de assim ser, antes gera gravíssimos acidentes, como de veneno e faz as pessoas doidas e furiosas, como tem demonstrado a experiência.⁴¹

Em 1734, o médico Bernardo Pereira apenas deixava refletir no saber científico o que já era de senso comum: o sangue menstrual era poderoso sinônimo de poder feminino e dominação sexual. Para combater sua ação fulminante, recomendava “o uso de vomitórios e laxativos que encaminhem para fora este veneno”, seguido de “emulsões de barba de bode” e um xarope feito com “bem-me-queres e açúcar”, remédios cujo poder analógico é evidente.

A opinião do médico português incorporava-se à mentalidade tradicional, dominada pela misoginia e totalmente impregnada de desconfiança em relação ao corpo feminino. O útero gerava, mais do que desconfiança, medo e apreensão pela possibilidade de vinganças mágicas. Esse temor fez Alberto Magno afirmar que a mulher menstruada carregava consigo um veneno capaz de matar uma criança no berço. Apesar de ter emitido tal opinião no século XIII, ela ainda repercutia no século XVIII. João Curvo Semedo, que estivera em visita à Colônia, era um exemplo da longevidade dessa visão do corpo feminino, e advertia às “mulheres depravadas” que, ao contrário de “granjejar amor e afeição dos homens”, a ingestão do sangue menstrual os fazia ficar loucos, ou os matava:

Porque é tal a maldade do dito sangue que até nos casos insensíveis faz efeitos e danos lamentáveis. Se chega a qualquer árvore, planta, erva ou flor, a murcha e seca; se chega ao leite o corrompe, se chega ao vinho, o perde, se chega no ferro, o embota e enche de ferrugem; até a vista dos olhos das mulheres que estão no atual fluxo mensal é tão venenosa que embota a gala e resplendor dos espelhos das mulheres que neste tempo se enfeitam a eles; é tão notório este dano, que era proibido no Levítico que os homens tivessem ajuntamento com suas mulheres em dias de menstruação.⁴²

As afirmações dos médicos lusitanos, como Semedo, vêm ao encontro de estudos contemporâneos⁴³ relacionados aos mesmos fenômenos observados nas mulheres européias da época.⁴⁴ Nesses estudos, comprova-se que as próprias mulheres aceitavam a idéia de que suas regras eram de fato venenosas. A purificação de judias ortodoxas e as proposições de santa Hildegarda sobre a menstruação, como um castigo decorrente do pecado original, concordavam com o discurso masculino sobre os riscos e a imundície do sangue catamenial.

Na mentalidade luso-brasileira podemos, todavia, confirmar os efeitos, considerados mágicos, provocados por este “sangue secreto”. A medicina endossava o poder *enlouquecedor* do sangue menstrual ao reconhecer, nas vítimas “enfeitadas” ou “endemoniadas” por sua ingestão, sintomas como “visagens de fantasmas [...] fúrias, taciturnidades, medos e lágrimas”.

Não só o diagnóstico, mas também os processos de recuperação das vítimas sugeriam a aura de fantasia que envolvia o sangue menstrual. Semedo⁴⁵ aconselhava trazer aos pulsos e ao pescoço “alhambres brancos”. Bernardo Pereira,⁴⁶ por sua vez, preferia poções à base de “pós de secundina”, a placenta que envolvia recém-nascidos, misturados à água de “nastúrcios aquáticos” (simples agriões). Pereira sugeria, ainda, um “remédio” feito de “sementes e flores de sabugueiro ou de figueira-do-inferno bem cozidas e transformadas em óleo”, a fim de combater os perigos desse tipo de sangue. Lembrava, no entanto, que para a eficácia da receita era preciso realizá-la fora das vistas de qualquer mulher menstruada, caso contrário, não se faria “óleo”.

O tempo do “sangue secreto” era, pois, um tempo perigoso, um tempo de morte simbólica no qual a mulher deveria afastar-se de tudo o que era produzido ou se reproduzia. Os eflúvios maléficos desse sangue tinham o poder degenerativo de arruinar, deteriorar e também de contaminar a sua portadora. Como bem demonstra Semedo, o olhar, o contato e o hálito feminino passam, nessa lógica, a ter poder mortal. Os cheiros e as secreções rubras funcionavam como uma espécie de cortina invisível entre a mulher e a vida cotidiana, alertando para a possibilidade de que o leite, o vinho, a colheita ou os metais fossem estragados. O corpo feminino parecia, assim, o lugar de uma dupla propriedade: ele parecia ameaçador, quase demoníaco, mas ameaçava-se a si próprio ao se tornar vulnerável a elementos do universo exterior.

Depreende-se, também, dessas alarmadas anotações médicas, o mal-estar dos homens diante daquela que se revelava uma feiticeira, capaz tanto de enlouquecê-los quanto de curá-los. De acordo com Bernardo Pe-

que escrevia em 1726, o sangue menstrual, quando “seco”, era recomendado aos “males da pedra e à epilepsia”. Misturado à manteiga de vaca, abrandava as dores da gota ou as pústulas do rosto. O sangue do puerpério, untado ao corpo, curava a sarna e, “embebedo”, tratava apostemas, carbúnculos e erisipela.⁴⁷

A rede de prescrições e costumes tecida sobre o “sangue secreto” ia longe, no tempo e no espaço. Nas sociedades tradicionais, a mulher menstruada era comparada à terra morta. Morta porque estéril durante esse período, porque habitada por seres invisíveis durante essa morte passageira. A origem das *regras* deu margem a concepções muito variadas. A explicação mais comum fazia da mulher um ser eternamente ferido, pagando um incômodo tributo para expiar um pecado ou uma falta original. Nessa forma de relato, a serpente intervinha quase sempre como uma testemunha da Eva ancestral no paraíso mítico. A serpente era sempre associada à lua e a deusas selênicas. Eis por que em tantas línguas as palavras usadas para designar *menstruação* e *lua* são as mesmas ou possuem as mesmas raízes etimológicas. Desse modo, *menstruação* significa *mudança de lua*, a raiz *mens* dando origem a *mênstruos* e a *meses*. No passado, as fases da lua permitiam aos homens a contagem do tempo, e as menstruações facilitavam as previsões femininas. Para o tempo do “sangue secreto”, os camponeses europeus utilizavam a expressão *ter suas luas, estar de lua*. Na África, entre os mandingas, o termo *carro* designa a *lua* e a *menstruação*; a palavra congoleza *njonde* possui também essa dupla significação. O mesmo ocorre no estreito de Torres, na Índia. Os índios da América do Norte pensavam que a lua era uma mulher de verdade, a primeira a ter existido; na fase decrescente, diziam que ela estava *indisposta*, o mesmo termo usado na França durante a Idade Moderna.

Nesse sentido, a mulher menstruada passava para o lado das mulheres diabólicas que freqüentavam a morte, capazes de destruir o que estava visivelmente organizado. O calor interior que então a habitava tornava-a maléfica. Acreditava-se, no passado, que os *idiotas* eram concebidos durante as regras de suas mães. E mais, plantas e animais submetiam-se às suas influências. Base das magias de transformação femininas, o tempo do “sangue secreto” permitia a preservação de valores especificamente femininos: transformando a esterilidade em fecundidade, as mulheres faziam das previsões e das mudanças a sua arte pessoal.⁴⁸

Concebido a partir de relações constituídas no mundo do imaginário, o sangue catamenial resistiu, com todo o seu material supersticioso, às análises da medicina. Mas, na segunda metade do século XVIII, algumas mudanças ocorreram, e os médicos passaram a substituir o temor pelo cuidado,

uma forma, aliás, muito melhor de controle desse corpo peculiar e surpreendente. É importante lembrar que, à época, a ciência médica começava a adquirir a imagem de um saber devotado e infalível, que impunha progressivamente as normas da vida saudável, assumindo, por fim, uma função de vigilância social e moral. Contra esse pano de fundo, uma espécie de ternura patética tomou conta da pluma dos médicos, que procuraram descrever a mulher como um ser frágil, carente de vontade, amolengada por suas qualidades *naturais* que seriam a fraqueza, a minoridade intelectual, a falta de musculatura, a presença da menstruação. Melhor submeter-se *docilmente* à servidão que a natureza impunha ao gênero feminino.

Antônio Ferreira, por exemplo, prescrevia um cauteloso “regimento para os tempos de conjunção”. Nele, o ar que a mulher respirava devia “inclinarse ao quente, para abrir as partes obstruídas e atenuar o sangue”. Ela devia ainda “tomar bafos de drogas cheirosas para provocar os meses”. Os mantimentos ingeridos neste período tinham de ser “pingues e doces”, sendo especialmente recomendada a “manteiga sem sal, misturada a açúcar e mel”. “Caldos de galinha”, “gemas de ovos frescos” e carnes assadas eram considerados mais nutritivos. As mulheres deviam evitar “coisas azedas como o vinagre e frutas verdes” que, no seu entender, comprimiam o útero e impediam a purgação. Vinho só como medicamento, nunca como alimento⁴⁹.

A busca do equilíbrio feminino parecia ser igualmente uma preocupação, uma vez que o médico pedia que se evitassem os “afectos da alma”, como o temor e a tristeza, e também a demasiada alegria, que podia “divertir a natureza da purgação mensal”.

Isolada, para viver adequadamente o *tempo da conjunção*, a mulher submetia-se a um *regimento* que no mais das vezes a excluía da sua comunidade. Assim solitária, e sob o olhar atento dos médicos, ela via decrescer o prestígio desta “rubra diferença” que a distinguia dos homens e que era a “última cidadela das mulheres testemunhando o grande poder sobre a vida”.⁵⁰ Não foi sem razão que o termo *regras* surgira exatamente neste período e, embora de origem erudita, tenha sido rapidamente assimilado pelo uso corrente, pois ele implicava uma idéia de regularidade e equilíbrio aplicada ao corpo da mulher.

Nas sociedades tradicionais, como era a do Brasil colonial, acreditava-se na existência de um círculo vicioso que submetia as mulheres à influência cósmica, ligando-as aos mistérios da natureza. Era preciso ser filha, mulher e mãe para completar o ciclo natural. A perturbação que afetava mensalmente a economia geral da mulher era, também, a sua condição de poder. O cessar das regras indicava a morte dessas forças, motivo de tantas mulheres acorrerem à “prodigiosa lagoa” mineira. Todas queriam recupe-

rar o seu “costume”, a rubra diferença, e, com ela, o seu poder. Eis a razão de benzedoras como Ana Martins preocuparem-se, no final do século XVII, em regular as regras de suas pacientes com o seguinte dizer:

Assim pesa à Virgem Maria
Como à mulher que ao sábado fia
E à véspera do seu dia:
Pelo poder de Deus
de são Pedro e de são Paulo
E da Virgem Maria
que logo estancado seria
e mais aqui não correria.⁵¹

Último recurso, a reza, o benzimento e o feitiço colocavam em movimento um processo no qual os fracassos sucessivos de interpretação, diagnóstico e ação encontrados na sociedade colonial tornavam-se intoleráveis. Mediadoras nessa situação, as mulheres que praticavam curas mágicas emprestavam suas formas de luta contra a doença a um saber no qual se privilegiava uma atenciosa familiaridade com o corpo e com a natureza, nas suas sutis correspondências.

OS FEITIÇOS DO CORPO: EXPLORANDO AS TREVAS

Imaginemos um corpo cheio de membros pensantes!
(Pascal, *Pensées*)

À revelia das análises morfológicas que lhe eram dedicadas por tratadistas e médicos, o corpo feminino ganhava sentidos específicos e vida própria no cotidiano das populações coloniais, que liam nos seus encantamentos, outros designios: “Não negamos que da corruptela dos humores dentro do corpo se possam gerar coisas monstruosas”, avisava, cauteloso, o doutor Bernardo Pereira, confirmando a ambigüidade de uma anatomia que não se deixava apreender. Tudo indica que a possibilidade de se enfeitiçar o corpo feminino era encarada com naturalidade, e os livros de medicina são as mais fiéis testemunhas do embate que houve entre médicos e curandeiras no intuito de purificar esse corpo enfeitiçado. Como escrevia em 1734 o mesmo Bernardo Pereira:

Nesta consideração é de ser verdade infalível e católica, recebida de todos os profetas literários, que há qualidades maléficas que vulgarmente chamam feitiços e estas podem produzir e excitar todo o gênero de achaques a que vive sujeito o corpo humano.

O médico, adversário dos sentidos que eram dados ao corpo pelas populações coloniais, seguia perguntando:

Seria lícito, uma vez que malefícios existiam, consultar mezinheiras e curandeiras, que ordinariamente carecem de todo o gênero de livros [...] são rudes e ignorantes. O pior, no entanto, era que semelhantes pessoas nada podiam fazer para minorar sofrimentos, senão recorrendo à arte diabólica com pacto implícito ou explícito, maiormente sendo as medicinas que aplicam [...] mais para ofender do que para sarar do mesmo achaque.⁵²

O consenso de que seria possível ter o corpo enfeitiçado era incorporado pela medicina, que via o corpo como um lugar de embates entre Deus e Diabo. Braz Luís de Abreu avisava que as feitiçoras eram assim consideradas as mulheres capazes de efetuar curas informais e seriam capazes de “vencer achaques e obrar coisas prodigiosas e transnaturais” utilizando certas palavras, versos e cânticos ensinados pelo Demônio, com o qual fariam “pacto, concerto de amizade ou escravidão”:

Entra uma beata ou uma feitiçora e assim que vão subindo a escada já vão fazendo o sinal-da-cruz; melhor fora que o doente se benzera destes médicos. Deus seja nesta casa, as almas santas nos guiem, a Virgem Maria nos ajude, o anjo são Rafael nos encaminhe; que tem meu senhor? [diz a beata]. Pegue-se muito com minha senhora Sant’Ana que logo terá saúde [...] não se fie nos médicos humanos; confie somente nas orações das devotas, que só estas chegam ao céu. Aqui lhe trago uns pés de flores de minha senhora Sant’Ana [...] Não de matar a Vossa Mercê com purgas e xaropes; mande deitar esta botica na rua; não apareça aqui, se não água benta e ervas de são João. As benditas almas do Purgatório, a bem-aventurada santa Quitéria, santa Catarina, são Damião e são Cosme assista nesta casa [...] mal fim tenha quem tanto mal lhe fez [...] está enfeitiçado até os olhos [...] Tome umas ajudas de macela e da flor de hipericão; dependure ao pescoço uma raiz de aipo cortado na noite de são João, faça uns lavatórios de erva-bicha, de arruda e de funcho; tudo cozido na água benta da pia de três freguesias [...] Mande dizer uma missa às almas [...] Não tome medicina alguma que lhe receite o médico, porque ele vai matá-lo e eu, sará-lo [...] que guardem suas medicinas para as maleitas porque, o mal que Vossa Mercê tem, eu conheço!⁵³

A imagem que se tinha das mulheres que curavam ou *rezavam* doentes não devia ser muito diferente da descrição que delas fez Braz Luís de Abreu. O emprego de orações aos santos protetores nas enfermidades, a utilização de ervas extraídas da flora doméstica, como macela, arruda e funcho, os gestos

impregnados de magia (pendurar ao pescoço raiz de aipo), somados às abluções com água benta, compunham o retrato da benzedeira ou curandeira, substituída do médico. A perseguição a essas mulheres não era fortuita. Desde tempos imemoriais, elas curavam mazelas, e antes do aparecimento de doutores e anatomistas praticavam enfermagem, abortos, davam conselhos sobre enfermidades, eram farmacêuticas, cultivavam ervas medicinais, trocavam fórmulas e faziam partos. Foram, por séculos, doutores sem título.

A naturalidade e a intimidade com que tratavam a doença, a cura, o nascimento e a morte tornavam-nas perigosas e malditas. Com a acusação de curandeirismo, eram duplamente atacadas: por serem mulheres e por possuírem um saber que escapava ao controle da medicina e da Igreja. O Tribunal do Santo Ofício foi o influente porta-voz do saber institucional na luta contra os saberes informais e populares. Seus processos geraram um imenso painel onde o corpo e as práticas femininas de tratamento informal de doenças tornaram-se protagonistas importantes. Um dos mais impressionantes retratos dessas mulheres capazes de adivinhar o futuro e fazer curas mágicas é encontrado num processo movido pela Inquisição contra a portuguesa Maria Antônia, em 1683. Lê-se na sua sentença:

Sem saber ler nem escrever, curava todo o gênero de enfermidade de quaisquer pessoas ou animais que se lhe ofereciam, lançando dos corpos de outros endemoniados espíritos malignos; fazia unir as vontades discordes entre casados; levantava os queixos da boca aos que lhos caíam e fazia parir com bom sucesso as mulheres pejadas; observando sempre os efeitos das ditas coisas especialmente às quartas e sextas-feiras da semana, por as ter mais proporcionadas para os fins que procurava; usando para eles somente de palavras, orações, bênçãos, água benta, terra de adro, de nove ervas, de coisa dos mesmos, estando ausentes, mandando encher em rios ou fontes uma quarta de água, a fim de, vasadas as oito, a nona servisse para remédio dos ditos males. Para a cura dos quais primeiro estremeçia e se espreguiçava e fazia visagens com a boca, cobrindo-a. Dizia que ela tomava os males e o ar dos ditos enfermos, aos quais mandava que passassem por partes escuras para trás. Dava cartas a que chamava de tocar, para fins torpes e desonestos, mandando as meter primeiro debaixo da pedra d'ara sobre a qual se dissesse missa. Fazia supersticiosamente devoções, armando uma mesa de três pés para cima, pondo em cada um sua vela ou candeia acesa, e no meio uma imagem de santo Erasmo, dando passos ao redor e fazendo rezas, e finalmente chamava pintãos, os quais logo visivelmente lhe apareciam negros, e os consultava para saber deles como havia de fazer as ditas curas, e dada a resposta desapareciam.⁵⁴

No processo contra outra mulher, Ana Martins, de 1649, o poder de curar com palavras é novamente invocado. Orgulhosa de seu conhecimento, Ana Martins tratava seus enfermos benzendo-os com contas em círculo à volta de suas cabeças e dizendo:

Pelo poder de Deus
de são Pedro e de são Paulo
e de todos os santos
que te livrem daqueles males
eu te degrado
para a ilha do enxofre
e para o mar coalhado
por tantos anos
quantos são os granos
que há em um alqueire
de milho painço
porque eu sou a benzedeira
a senhora e a curandeira.⁵⁵

Também na Colônia o saber-curar foi motivo de perseguição para muitas mulheres. Em Pernambuco, por exemplo, no ano de 1762, em Vila Formosa de Serinhaém, dona Mariana Cavalcanti e Bezerra, depois de ter utilizado seus serviços, denunciava ao comissário do Santo Ofício, dom Antônio Teixeira de Lima, que Maria Cardoso “benzia madres” e que sua escrava Bárbara “curava madres”.

Em outra localidade da mesma freguesia, uma certa Joana Luzia abençoava *madres* com as seguintes palavras: “Eu te esconjuro madre, pela bênção de Deus Padre e da espada de Santiago, pelas três missas do Natal que te tires donde está e vá para o teu lugar, que deixes fulana sangrar”.⁵⁶

Encontramos na oração de Joana Luzia duas preocupações que, tudo indica, já haviam sido incorporadas pelo imaginário popular: a noção da *madre* ou útero como órgão independente, capaz de movimentar-se dentro do corpo da mulher e até de subir à sua garganta, sufocando-a e tornando-a histérica; e a preocupação das *regras* como um mecanismo de controle da saúde. Em ambos os casos, cabia a uma mulher com poderes mágicos a cura que não era providenciada pelos médicos.

O mesmo corpo que adoecia e se vergava às marcas do tempo e da doença tinha, contudo, outros poderes. As mulheres eram capazes de gerar toda a sorte de monstruosidades, e tal façanha fazia com que fossem vistas como verdadeiras aliadas do Diabo.

O já mencionado pernambucano doutor Nunes⁵⁷ afirmava em seu tratado que tivera notícia do “nascimento de um monstro que nasceu com cornos e dentes à cola”, bem como de outro que viera ao mundo na forma

de um “lagarto que repentinamente fugiu”, além de uma mulher que dera à luz um elefante e de uma escrava que parira uma serpente.

Capazes secretar coisas tão bizarras, as mulheres parecem emprestar seus corpos para que, neles, o Demônio realize as “suas astúcias”. Assim, não parecia impossível a Bernardo Pereira⁵⁸ contar o caso de uma viúva capaz de lançar pela urina “semente de funcho [...] e um glóbulo de cabelos, que sendo queimados lançavam o mesmo odor que costumavam exalar os verdadeiros”. Como ele mesmo concluíra, tratava-se de mais uma das artes de Satã.

As astúcias do Diabo faziam-se presentes também no útero das mulheres da Colônia. Isso se revela em denúncias, como a que foi feita em 1763 contra o preto José, escravo de Manoel de Souza, no Grão-Pará. Aí se relata o caso de cura que ele realizara numa escrava de nome Maria, que estava “gravemente enferma, lançando pela via da madre vários bichos e sevandijas de cor de latão”. Depois que José misturou-lhe potagens e beberagens feitas com “ervas que levava escondidas” e de um ritual mágico que incluía o enterramento de uma espiga de milho no quintal da citada enferma, ela

arrojou uma como bolsa ou saquinho por forma da pele de uma bexiga no qual depois de rota se viam vivos três bichos; um do feitio de uma azorra, o outro do feitio de um jacarezinho e o outro do feitio de um lagarto com cabelos, e cada um dos ditos três bichos era de diversa cor.⁵⁹

Na Colônia e em Portugal, eram expelidos cabelos, sementes e sevandijas, numa coincidência de elementos já confirmada em clássico estudo sobre a feitiçaria colonial.⁶⁰ Todos esses ingredientes também estavam presentes nos rituais estereotipados da bruxaria européia.

Ao desfazer o encantamento que se havia instalado na *madre* da escrava Maria, José demonstra a mentalidade dos que acreditavam que os úteros femininos eram um espaço capaz de abrigar seres e coisas fantásticas. Ainda revela que, apesar da abordagem diversa da empregada pelo médico português, ambos confirmavam uma crença igualmente arraigada no imaginário da época, a crença de que a *madre* enfeitiçada desregulava o precioso funcionamento do corpo feminino, exigindo medidas profiláticas imediatas. Assim desregulada, ela se inundava de sujeira e enfermidade, tornando-se território de abjeção, quando devia sê-lo de regularidade.

De enfeitiçado o corpo feminino passava a enfeitiçador, quando emprestava seus líquidos, pêlos e sucos para finalidades mágicas. No fim do século XVI, Guiomar de Oliveira confessa ao visitador do Santo Ofício, em Salvador, que teria aprendido “dos diabos”, juntamente com a amiga Antônia Fernandes, que “semente do homem dada a beber fazia querer grande

Tab. II.



Por ser considerada um agente de Satã, o corpo e a sexualidade da mulher podiam prestar-se a todos os tipos de feitiçarias; com o tempo, a medicina transformou o corpo feminino em mera fisiologia.

bem sendo semente do próprio homem do qual se pretendia afeição, depois de terem ajuntamento carnal e cair do vaso da mulher".⁶¹

O contato com o útero é que conferia poderes mágicos à poção: ora servia para fazer o bem, como no caso acima, ora para fazer o mal e sujeitar vontades, como se dera com a negra Josefa, nas Minas Gerais do século XVIII, que lavava as partes pudendas com a água que misturava à comida de seus senhores e de seu marido, com a intenção de dobrar-lhes o ânimo.⁶²

Como a mulher era considerada por natureza um agente de Satã, toda a sua sexualidade podia prestar-se à feitiçaria, como se seu corpo, ungido pelo mal, correspondesse às intenções malignas de seu senhor. Cada pequena parte seria representativa desse conjunto diabólico, noturno e obscuro. Além dos sucos femininos, os pêlos também faziam parte dessa ambígua farmacopéia capaz de curar os reflexos da astúcia do Demônio. Em 1736, na Bahia, a negra Tomásia foi tratada com defumadouros feitos com "cabelos das partes venéreas" de duas outras escravas e matéria seminal resultante da cópula de ambas, sob a orientação de um padre exorcista. Ele recomendou que elas:

Limpassem a matéria seminal das ditas cópulas com um paninho e a passassem na barriga da enferma e que todas lavassem em todas aquelas vezes as partes venéreas com água e a guardassem em uma panela para irem banhando a dita enferma.⁶³

Um tratamento tão pouco ortodoxo, acabou por levar a pobre Tomásia à morte.

Se a magia relacionada com a *madre* e suas secreções inspirava temor e respeito pela sexualidade feminina, coube à medicina, pouco a pouco, esvaziar essa significação mágica, transformando-a em mera fisiologia. Os feitiços realizados para curar *madres* e corpos achacados ou, inversamente, para adoecê-los inscreviam-se no cenário de ajuste das populações coloniais aos meios que as circundavam e à constituição de uma identidade cultural mista e complexa. Além disso, essa terapêutica mágica correspondia à busca de um equilíbrio perdido entre o doente e as novas relações sociais que lhe eram impostas pelo Novo Mundo: o escravismo, a distância da metrópole, o sincretismo religioso, a natureza selvagem, enfim, novas e concretas realidades.

Essa ponte com o sobrenatural significou mais do que simples processos de cura na ausência de médicos e doutores; foi também oportunidade para as mulheres se solidarizarem, trocando entre si saberes relativos aos seus próprios corpos trazidos de áreas geográficas tão diferentes quanto a África ou a península Ibérica. Foi uma oportunidade de entrelaçamentos

múltiplos, pois negras, mulatas, índias e brancas tratavam-se mutuamente, com gestos, palavras e práticas características de cada cultura. Permitiu que as mulheres preservassem sua intimidade e a cultura feminina do saber-fazer diante dos avanços da medicina, que prescrevia para os seus males remédios muito diferentes daqueles com os quais estavam acostumadas a lidar (orações aos santos protetores, ervas e flores do quintal, água benta).

Marcado pela pecha de pecador, o corpo feminino parecia perder as referências simbólicas que incentivavam à saúde e à vida; as mulheres que praticavam curas mágicas souberam romper com este círculo asfixiante, restituindo a saúde e a vida, mesmo que de forma empírica, a quem quer que necessitasse.

Se a medicina evoluía contra o que considerava arcaísmos, ela não conseguiu, entretanto, desfazê-los. Presa à crença de que o corpo feminino era um espaço de disputas entre Deus e o Diabo, a ciência médica ratificava o pensamento mágico sobre os poderes do corpo da mulher. Assim, mesmo sem o querer, a medicina proporcionou, paralelamente ao seu desenvolvimento, um território de resistência para o saber-fazer feminino em relação à própria anatomia da mulher.

NOTAS

(1) *Elementos de higiene ou ditames teóricos e práticos para conservar a saúde e prolongar a vida*. 3.ed. Lisboa: Academia Real de Ciências. p. 12.

(2) *Portugal médico ou Monarquia médico-lusitana*: prática, simbólica, ética e política. Lisboa: João Antunes, 1726. p. 34.

(3) Afonso da Costa. *Árvore da Vida*. Tronco I, parte 1, ramo 3.

(4) Antônio Ferreira. *Luz verdadeira e recopilado exame de toda a cirurgia*. Lisboa: Academia Real de Ciências, 1735. p. 25.

(5) Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Processo não catalogado, crime de feitiçaria, Itu, 1755.

(6) Ver Lycurgo dos Santos Filho e seu excelente *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1977. 2 v., v. 1, p. 61 *et passim*.

(7) Bernardo Pereira. *Anacefaleose médico, teológica, mágica, jurídica, moral e política*. Lisboa: Miguel Manescal da Costa, 1752. p. 9.

(8) *Id. ibid.*

(9) Antônio Ferreira. *Op. cit.*, p. 298.

(10) *Id. ibid.*, p. 25.

(11) *Id. ibid.*, p. 26.

(12) Francisco de Mello Franco. *Op. cit.*, p. 12.

(13) Manuel José Afonso e José Francisco Melo. *Novo método de partejar, recopilado dos mais famigerados sábios e doutores*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1752. p. 41.

(14) Lycurgo dos Santos Filho. *Op. cit.*, p. 313.

(15) *Id. ibid.*, p. 346 *et passim*.

(16) José Leite de Vasconcellos. Tradições populares portuguesas do século XVIII. *Revista Lusitana*, v. VI, p. 273-299, 1900-1901. p. 289.

(17) Francisco da Fonseca Henriques. *Medicina lusitana, socorro delfico aos clamores da natureza para total profligação dos seus males*. Amsterdã, 1731.

(18) Adolfo Coelho. *Op. cit.*, p. 438.

(19) José Leite de Vasconcellos. *Op. cit.*, p. 289.

(20) *Prodigiosa lagoa descoberta nas Congonhas das Minas de Sabará, que tem curado a várias pessoas dos achaques que nesta relação se expõem*. Manuscrito, s. d. p. 9.

(21) *Id. ibid.*

(22) Agostinho de Santa Maria. *Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente aparecidas em graça dos pecadores e dos devotos da mesma Senhora*. Lisboa: Oficina de Antônio Pedroso Galvão, 10 v., 1707. p. 123.

(23) *Apud* Márcia Moisés Ribeiro. *Ciência e maravilhoso no cotidiano: discursos e práticas médicas no Brasil setecentista*. 1995. p. 82. [Tese de mestrado apresentada à FFLCH-USP]. Este trabalho é, doravante, obrigatório quando se for tratar de práticas mágicas no Brasil colonial.

(24) *Botica preciosa e precioso tesouro da Lapa*. Lisboa: Miguel Rodrigues, 1754. p. 47 *et passim*.

(25) José Leite de Vasconcellos. *Op. cit.*, p. 293.

(26) *Primera, segunda y tercera partes de la historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales que sirven en medicina*. Sevilha: Alonso Escrivano, 1574. p. 119.

(27) *Manual de simplices*. BNRJ. Manuscritos 1-47-19-20, p. 13.

(28) José Leite de Vasconcellos. *Op. cit.*

(29) Biblioteca Nacional de Lisboa. Reservados nº 4919/8 (séc. XVIII).

(30) Nicolau Monardes. *Id. ibid.*

(31) Ver Teófilo Braga. *O povo português nos seus costumes, crenças e tradições*. Lisboa: Dom Quixote, 1986. p. 87.

(32) *Arte flebotômica, anatômica, médica, cirúrgica para sangradores e demais professores*. Lisboa: Pedro Ferreira, 1751. Prólogo.

(33) Ver Jean Héritier. *La sève de l'homme: de l'âge d'or de la saignée aux débuts de l'hématologie*. Paris: Denöel, 1977.

(34) Antônio Lourenço. *Op. cit.*, p. 8.

(35) Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Processo não catalogado de Escolástica Pires de Souza.

(36) Antônio Lourenço. *Op. cit.*, p. 67.

(37) *Atalata da vida contra as hostilidades da morte*. Lisboa: Oficina Ferreiriana, 1720. p. 449.

(38) Este documento está transcrito integralmente no meu "A maternidade da mulher negra no Brasil Colonial". *Estudos do CEDHAL/USP*, n. 3, 1989.

(39) *Apud* Braz Luís de Abreu. *Op. cit.*, p. 393.

(40) Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo. Processo de divórcio n. 15-3-38.

(41) Bernardo Pereira. *Op. cit.*, p. 27.

(42) Antônio Pedroso Galvão. *Observações médico-doutriniais de cem gravíssimos casos*, 1707. p. 568.

(43) *Les Corps des Femmes*. Paris: Seuil. 1977.

(44) Ver seus dois livros: *L'Arbre et le fruit: la naissance dans l'Occident moderne*. Paris: Fayard. 1984; e *La sage-femme ou le médecin: une nouvelle conception de la vie*. Paris: Fayard, 1981.

(45) João Curvo Semedo. *Op. cit.*, p. 259-263.

(46) Bernardo Pereira. *Op. cit.*, p. 39.

(47) Braz Luís de Abreu. *Op. cit.*, p. 49.

(48) Empréstimo aqui algumas idéias de Jocelyne Bonnet, *La terre des femmes et ses magies*. Paris: Robert Laffont, 1989, especialmente o primeiro capítulo, p. 23-49.

(49) Antônio Ferreira. *Op. cit.*, p. 49.

(50) Como diz Edmonde Morin. *Apud* Jocelyne Bonnet. *Op. cit.*, p. 24.

(51) Adolfo Coelho. *Obra etnográfica: festas, costumes e outros materiais para uma etnologia de Portugal*. Lisboa: Dom Quixote, 1993. p. 434.

(52) Bernardo Pereira. *Op. cit.*, p. 683.

(53) Braz Luís de Abreu. *Op. cit.*, p. 622.

(54) Adolfo Coelho. *Op. cit.*, p. 428.

(55) *Id. ibid.*

(56) Esses e outros exemplos estão em meu *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colonial*. 2.ed., Rio de Janeiro: J. Olympio, Brasília: UnB, 1995. [1.ed., 1993]. Ver sobretudo o capítulo A madre e seus segredos.

(57) Nunes. *Op. cit.*, p. 14.

(58) Bernardo Pereira. *Op. cit.*, p. 220.

(59) *Apud* José Roberto Teixeira Leite. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará* (1763-1769). p. 137-138.

(60) *Apud* Laura de Mello e Souza. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 176.

(61) *Id. ibid.*

(62) *Apud* Luciano Figueiredo. "Segredos de Mariana: pesquisando a Inquisição mineira". *Acervo*. 2(2): 48-63, 1987. p. 51.

(63) Laura de Mello e Souza. *Op. cit.*, p. 179 *et passim*.

HOMOEROTISMO FEMININO E O SANTO OFÍCIO

Ronaldo Vainfas

DAS MULHERES EM TERRA BRASÍLICA

O perfil das mulheres que habitavam o Brasil colonial manteve-se prisioneiro, por várias décadas, de um sem-número de imagens, parte delas verossímil, outra parte estereotipada. Dentre os vários autores que delas falaram, talvez o melhor tenha sido Gilberto Freyre, mestre incomparável na arte das generalizações nem sempre exatas. Várias mulheres povoam, com efeito, as belas páginas de *Casa-grande e senzala*, da mulher submissa e aterrorizada com o castigo masculino até a mulher fogosa, sempre pronta a dar prazer aos machos, a requebrar-se dengosa pelas ruas desalinhas das vilas coloniais, a seduzir com doçura nos caminhos, à beira do rio, à sombra de uma árvore, no meio do mato. Faça-se, no entanto, alguma justiça a Gilberto Freyre: ele viu como ninguém diferenças entre as mulheres, atento à diversidade de culturas ou, como querem alguns, de cor e de raça.

As mulheres brancas, em pequeno número no acanhado litoral do século XVI, teriam vivido em completa sujeição, primeiro aos pais, os todo-poderosos senhores de engenho, depois aos maridos. Teriam vivido, como escreveu Gilberto Freyre, num "isolamento árabe", idealizando uma estrutura de serrallo à moda tropical, quer no tocante à submissão, quer às eventuais "solturas" de sinhás e sinhazinhas, todas invariavelmente punidas, em caso de falta grave, com o rigor da lei patriarcal.

As mulheres índias, essas sim, foram amantes dos portugueses desde o início e Freyre sugere que o foram até por razões priápicas. Mal desembarcavam no Brasil e os lusitanos já "tropeçavam em carne", ele escreveu.