

24
28107

→ sobre o
corpo único

Texto &

CAPÍTULO DOIS

Destino é anatomia

Se virarmos [os órgãos genitais] da mulher para fora e, por assim dizer, virarmos para dentro e dobrarmos em dois os do homem, teremos a mesma coisa em ambos sob todos os aspectos.

Galeno de Pégamo (c. 130-200)

Este capítulo trata da arte cênica corpórea de um mundo onde pelo menos dois gêneros correspondem a apenas um sexo, onde as fronteiras entre masculino e feminino são de grau e não de espécie, e onde os órgãos reprodutivos são apenas um sinal entre muitos do lugar do corpo em uma ordem cósmica e cultural que transcende a biologia. Meu propósito é fazer um relato, com grande base na literatura médica e filosófica, sobre como o corpo de sexo único era imaginado; tentar explicar que o modelo de sexo único/carne única dominou a idéia de diferença sexual desde a antiguidade clássica até o final do século XVII; e sugerir por que o corpo permaneceu fixo em um campo de imagens esmaecidas já no tempo de Galeno, ao passo que *self* com gênero viveu uma história de nuances ao longo das imensas mudanças sociais, culturais e religiosas que separam o mundo de Hipócrates do mundo de Newton.

Os órgãos e os olhos da toupeira

Nada poderia ser mais óbvio, insinuou o mais influente anatomista da tradição ocidental, que imaginar as mulheres como homens. Para o obtuso que não consegue captar este sentido imediatamente, Galeno oferece uma experiência de pensamento passo a passo:

Pense primeiro, por favor, na [genitália externa] do homem virada para dentro, entre o reto e a bexiga. Se isso acontecesse, o escroto necessariamente tomaria o lugar do útero e os testículos ficariam para fora, dos dois lados dele.

CIP-Brasil. Catalogação-na-fonte.
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ.

L3241 Laqueur, Thomas Walter
Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud/Thomas Laqueur;
tradução Vera Whately. — Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001

Tradução de: Making sex
ISBN 85-7316-244-9

1. Papel sexual — História. 2. Sexo — Diferenças — Aspectos sociais — História. 3. Sexo — Diferenças (Psicologia) — Aspectos sociais — História. 4. Sexo (Psicologia). I. Título.

01-0387

CDD 306.7
CDU 392.6

O pênis torna-se a cérvix e a vagina, o prepúcio as partes pudendas femininas, e assim por diante através das várias artérias e vasos sanguíneos. Uma espécie de paridade topográfica também garantiria o inverso, que o homem poderia ser tirado de uma mulher:

Pense também, por favor, no... útero virado e projetado para fora. Os testículos [ovários] não ficariam necessariamente para dentro dele? Ele não os conteria como um escroto? O colo [a cérvix e a vagina], até então oculto dentro do períneo mas agora pendente, não se tornaria um membro?

De fato, argumentava Galeno, “não se encontraria uma única parte masculina que não tivesse simplesmente mudado de posição”. Em vez de serem divididos por suas anatomias reprodutivas, os sexos eram ligados por um sexo comum. As mulheres, em outras palavras, são homens invertidos, logo, menos perfeitas. Têm exatamente os mesmos órgãos mas em lugares exatamente errados. (O erro das mulheres, é claro, não se segue logicamente do “fato” de seus órgãos serem os mesmos que os dos homens, diferindo apenas na colocação. A flecha da perfeição *podia* seguir para um lado ou para os dois. “Uma idéia tola acabou de passar pela minha cabeça”, disse Mlle. de l’Espinasse em *Sonho de D’Alembert*, de Diderot. “Talvez os homens não sejam nada mais que uma variação esquisita das mulheres, ou as mulheres uma variação esquisita dos homens.” O Dr. Bordeaux responde, em tom aprovador, que aquela idéia lhe teria ocorrido mais cedo se ela soubesse – ele prossegue fazendo uma pequena palestra sobre o assunto – que “as mulheres possuem todas as partes anatômicas do homem”).¹

As relações topográficas sobre as quais Galeno escreve com tanta persuasão e tanta precisão anatômica não eram ensinadas como a base da hierarquia sexual, mas como uma forma de imaginá-la ou expressá-la. A biologia só registra uma verdade superior. Assim, embora Galeno, o anatomista profissional, se preocupasse claramente com as estruturas corpóreas e com sua relação com as várias funções do corpo, seu interesse na plausibilidade das identificações específicas ou em manter a implosão manifestamente impossível do homem em mulher, e vice-versa, era muito mais uma questão de exigência retórica.

Em algumas ocasiões ele tinha plena disposição para argumentar *a favor* das oposições da genitália que em outras horas ele negara: “Como tudo no homem é o oposto [do que existe na mulher] o membro do homem foi alongado para adequar-se melhor ao coito e à excreção do sêmen” (UP 2.632). Em outras ocasiões Galeno e seus seguidores tradicionais ignoravam por completo não só especificamente a mulher como também a qualidade especificamente reprodutiva dos órgãos reprodutivos da mulher, sem falar na sua relação com

os órgãos masculinos. Seu grande tratamento sistemático do útero, por exemplo, era tratá-lo como um arquétipo de um grupo de órgãos “especialmente côncavos e grandes”, local de “faculdades retentoras” de um corpo em geral. O útero foi escolhido não em razão do que nós modernos consideraríamos ser o único, e unicamente feminino, capaz de gerar um feto, mas porque formava o embrião com mais lentidão que um órgão como o estômago digeriria a comida. Era, portanto, “capaz de demonstrar a faculdade retentora mais claramente”.²

As formas subsequentes de falar sobre o útero reproduziram essas ambigüidades. Por um lado, Isidoro de Sevilha, o famoso enciclopedista do século XVII, argumentava que *somente a mulher tem um ventre* (*uterus* ou *uterum*) no qual elas concebem; por outro lado, as várias autoridades, e “não apenas os poetas”, consideravam o útero uma barriga, *ventre*, comum a ambos os sexos.³ (Isso ajuda a explicar por que a *vulva*, na linguagem medieval, em geral significava vagina, originada de *valva*, “portão para a barriga.”)⁴ Isidoro além disso compara essa barriga assexuada a outros órgãos retentores com respeito precisamente a essa função que nós pensávamos ser única: durante a gestação, dizia ele, o *sêmen* é transformado em um corpo “por meio do calor das vísceras”.⁵ Uma grande nuvem lingüística obscurecia a genitália específica ou a anatomia reprodutiva, deixando apenas os contornos de espaços comuns ao homem e à mulher.⁶

Contudo, nenhuma dessas ambigüidades topográficas ou léxicas importariam, se em vez de compreender a diferença e a igualdade como questões de anatomia os antigos vissem os órgãos e sua colocação como epifenômenos de uma ordem mundial maior. Então, o que nós consideraríamos especificamente partes masculinas e femininas nem sempre precisariam ter seus próprios nomes, nem as inversões que Galeno imaginava teriam realmente de funcionar. A anatomia – sexo moderno – podia, nessas circunstâncias, ser construída como *metáfora*, outro nome para a “realidade” da perfeição menor da mulher. Como na comparação elaborada de Galeno entre os olhos da toupeira e os órgãos genitais femininos, a anatomia serve mais como ilustração de um ponto conhecido que como evidência de sua verdade. Torna mais viva e mais palpável a hierarquia do calor e da perfeição, que não é em si disponível aos sentidos. (Os antigos não teriam dito que se podia realmente sentir as diferenças no calor dos homens e das mulheres.)⁷

A descrição de Galeno é a seguinte: os olhos da toupeira têm a mesma estrutura dos olhos dos outros animais, só que a toupeira não enxerga. Seus olhos não abrem, “não se projetam, mas continuam ali, imperfeitos”. A genitália da mulher também “não abre” e permanece em uma versão imperfeita do que seria se fosse projetada para fora. Os olhos da toupeira “permanecem como os dos outros animais quando ainda estão no útero”, portanto,

seguindo a lógica para uma conclusão, o ventre, a vagina, os ovários e as partes pudendas externas permanecem para sempre como se ainda estivessem dentro do ventre. Espalham-se vertiginosamente dentro de si próprios, a vagina um pênis eternamente precário e por nascer, o ventre um escroto mirrado, e assim por diante.⁸

A razão para esse curioso estado de coisas é o pretensão *telos* (termo final, causa final aristotélica) da perfeição. "Da mesma forma que a humanidade é mais perfeita que o resto dos animais, dentro da humanidade o homem é mais perfeito que a mulher, e a razão dessa perfeição é seu excesso de calor, pois o calor é o instrumento básico da Natureza" (UP 2.630). A toupeira é um animal mais perfeito que os animais destituídos de olhos, e a mulher é mais perfeita que outras criaturas, mas os órgãos não expressos de ambos são sinais de ausência de calor, conseqüentemente de perfeição. A interioridade do sistema reprodutivo feminino poderia então ser interpretada como o material correlato de uma verdade maior, sem ser de grande importância a ocorrência de alguma transformação espacial específica.

Aristóteles, de modo contraditório para alguém profundamente comprometido com a existência de dois sexos radicalmente diferentes e distintos, apresentou à tradição ocidental uma versão ainda mais austera que a de Galeno do modelo de sexo único. Como filósofo ele insistia em dois sexos, masculino e feminino. Mas insistia também que a característica distinguível da masculinidade era imaterial; como naturalista, acabou com as distinções orgânicas entre os sexos, e o que restou foi a idéia de uma carne que podia ser classificada, ordenada e diferenciada caso exigido por circunstâncias especiais. O que nós pensaríamos serem construções sociais com carga ideológica de gênero — que os homens são ativos e as mulheres passivas, os homens contribuem com a forma e as mulheres com a matéria para a geração — eram, para Aristóteles, fatos indubitáveis, verdades "naturais". O que nós pensaríamos serem fatos básicos de diferença sexual, por outro lado — os homens têm um pênis e as mulheres uma vagina, os homens têm testículos e as mulheres ovários, as mulheres têm um ventre e os homens não, os homens produzem um tipo de produto germinal, as mulheres outro, as mulheres menstruam e os homens não — eram, para Aristóteles, observações contingentes e filosoficamente pouco interessantes sobre a espécie específica em certas condições.

Eu não pretendo sugerir com isso que Aristóteles não fosse capaz de diferenciar o homem da mulher a partir de seus corpos, ou que considerasse acidental os homens desempenharem um conjunto de papéis e as mulheres outro. Mesmo que ele não tenha escrito o *Economics* teria certamente endossado a visão de que "a natureza do homem e da mulher foi pré-ordenada pela vontade divina, para os dois viverem uma vida comum. Pois eles são distintos;

os poderes que possuem não se aplicam a objetivos idênticos em todos os casos, mas em alguns aspectos suas funções são opostas". Um sexo é forte e o outro fraco, para que um possa ser cuidadoso e o outro corajoso ao revidarem os ataques, um possa sair e adquirir bens e o outro permanecer em casa e preservá-los, e assim por diante.⁹ Em outras palavras, tanto a divisão de trabalho quanto a atribuição específica de papéis são naturais.

Porém essas visões não constituem uma exposição moderna de dois sexos. Em primeiro lugar, não há um esforço para basear os papéis sociais na natureza; as próprias categorias sociais são naturais e estão no mesmo nível explanatório do que nós consideramos ser fatos físicos ou biológicos. Portanto, a natureza não está para a cultura como o sexo está para o gênero, como nas discussões modernas; o fundamento biológico não é, mesmo em princípio, um fundamento de arranjos sociais específicos. (Aristóteles, ao contrário dos comentaristas do século XIX, não precisava de fatos sobre menstruação ou metabolismo para localizar as mulheres na ordem mundial.) O mais importante é que, embora Aristóteles certamente considerasse os corpos masculino e feminino especificamente adaptados aos seus papéis particulares, ele não via essas adaptações como sinais de oposição sexual. As qualidades de cada sexo levavam à vantagem comparativa de um ou do outro com relação à casa ou ao revido de ataques, da mesma forma que para Galeno o calor menor das mulheres mantinha o útero para dentro e criava um local de temperatura moderada para a gestação. Mas essas adaptações não eram a base da diferenciação ontológica. Na carne, portanto, os sexos eram visões mais ou menos perfeitas um do outro. Somente na medida em que o sexo era nulo para a natureza de causalidade é que os tipos de sexo eram claros, distintos e diferentes.

O sexo, para Aristóteles, existia com a finalidade de gerar, o que ele via como o caso paradigmático de mudança "na primeira categoria de ser"¹⁰. O macho representava a causa eficiente, a fêmea representava a causa material.

a fêmea sempre fornece o material, o macho fornece o que o molda, pois esse é o poder que nós dizemos que eles possuem, e isso é o que faz deles macho e fêmea. Enquanto o corpo é da fêmea, a alma é do macho. (GA 2.4.738b20-23)

os princípios de macho e fêmea podem ser desconsiderados, primeiro e antes de tudo quanto às origens da geração; o primeiro contém a causa eficiente da geração, e o último a causa material. (GA 2.716a5-7)

A diferença na natureza da causa constitui plenamente o que Aristóteles quis dizer com oposição sexual: "animal macho significa aquele que gera em outro; animal fêmea, o que gera nele próprio"; ou, o que vem a dar no mesmo, pois

Aristóteles
qualidades
do macho
e
fêmea
papéis sociais

para Aristóteles a biologia reprodutiva era essencialmente um modelo de filiação, "a fêmea opõe-se ao macho, e a mãe ao pai".¹¹

Essas foram distinções de grande importância, tão poderosas e claras quanto a distinção entre vida e morte. Para Aristóteles, ser macho *significava* suprir a alma sensível, sem a qual "é impossível existir rosto, mão, carne ou qualquer outra parte". Sem a alma sensível o corpo nada mais era que um cadáver ou parte de um cadáver (GA 2.5.741a8-16). O morto era feito rapidamente pela centelha, pelo *sperma* incorpóreo (sêmen) do genitor. Um sexo era capaz de misturar o alimento no seu estágio mais alto de criar a vida, no verdadeiro esperma; o outro não.

Além disso, quando Aristóteles argumenta a capacidade dos respectivos sexos de desempenhar os papéis que os distinguem, ele parece querer considerar os corpos, e as genitálias em particular, como opostos, o que possibilita a própria divisão entre a causa eficiente e a causa material. Os homens têm a capacidade, e as mulheres não, de reduzir "a secreção residual a uma forma pura, e toda capacidade tem um certo órgão correspondente", defendia ele. Ocorre que "um tem útero e o outro órgãos masculinos". (Essas distinções são realmente mais fortes quando traduzidas que escritas em grego. Aristóteles usa *perineos* referindo-se ao pênis e ao escroto, e usa a mesma palavra para referir-se à área "dentro da coxa e nádegas" nas mulheres. Em termos mais gerais, ele usa *aidoion* para referir-se ao pênis, mas no plural, *aidoia*, é a palavra padrão para as "partes vergonhosas", o equivalente grego para o latim *pudenda*, que se refere à genitália de ambos os sexos.¹²)

No entanto, apesar dessas ambigüidades lingüísticas, Aristóteles parece defender a oposição genital de dois sexos. O animal não é "macho ou fêmea em virtude do seu todo", insiste ele, "mas apenas em virtude de uma certa faculdade e uma certa parte", isto é, o útero na fêmea e o pênis e os testículos no macho. O ventre é a parte peculiar à fêmea, e o pênis ao macho.¹³ Não há qualquer inversão aqui, como em Galeno. Qualquer supressão de diferença ou insinuação de sexo único. "A parte privada da fêmea tem um caráter oposto ao do homem. Em outras palavras, a parte debaixo do púbis é côncava, não como o órgão masculino que é protuberante." (HA 1.14.493b3-4). Aristóteles chegou a introduzir o que considerava ser a evidência experimental da anatomia ser o fundamento da oposição macho e fêmea dos "princípios" de atividade e passividade. O macho castrado, dizia ele, assumia muito bem a forma da fêmea ou "não muito longe disso... como seria o caso se um primeiro princípio fosse mudado" (GA 1.2.716b5-12). A retirada dos "ovários" nas porcas fez com que elas engordassem e extinguissem seu apetite sexual, ao passo que uma operação semelhante nos camelos tornou-os mais agressivos e apropriados para a guerra.¹⁴

Nada disso é muito surpreendente, pois a aparência física dos órgãos genitais era e continua a ser o indicador geralmente confiável da capacidade reprodutiva e, portanto, do gênero ao qual um bebê será atribuído.¹⁵ Porém, o que surpreende é o entusiasmo com o qual o naturalista Aristóteles mistura as distinções entre os corpos "reais" a fim de chegar a uma noção de paternidade – a capacidade determinante dos homens – que transcende as divisões da carne. Como a retórica de Galeno, e em oposição à tradição dominante no pós-Iluminismo, Aristóteles passa a uma retórica de sexo único.

Primeiro, sua paixão pela infinita variedade da história natural enfraquece constantemente a precisão da "forma segue a função" dos textos citados por mim. Um pênis grande, que poderia dar ao homem mais masculinidade, capaz de gerar outro ser, de fato torna-o menos capaz: "Esses homens são menos férteis que os que têm [o pênis] menor, porque o sêmen, quando esfria, não gera."¹⁶ (A biologia de Aristóteles faz referência aqui a temas culturais mais amplos. O pênis grande era considerado cômico na arte e no drama dos gregos antigos, próprio dos sátiros; eram preferidos os pênis menores e mais delicados: *posthion* era um dos termos carinhosos usados por Aristófanes. Os jovens atletas de Atenas amarravam as glândulas com um cordão de couro, aparentemente por questões estéticas, para fazer com que a genitália masculina parecesse pequena e o mais semelhante possível às partes pudendas femininas.¹⁷) Detalhes após detalhes enfraquecem ainda mais a conexão pênis/macho nos textos de Aristóteles: os machos humanos e os garanhões têm, na verdade, pênis proporcionalmente grandes fora do corpo, mas o do elefante macho é desproporcionalmente pequeno – e ele não tem testículos visíveis – e o golfinho não tem pênis externo. A situação é duplamente confusa nos elefantes, pois, ao que parece, o "órgão feminino abre-se a uma extensão considerável" durante o coito (HA 2.1.500a33-35 e 2.1.500b6-13). Nos insetos, diz Aristóteles, a fêmea realmente empurra seu órgão sexual para dentro do pênis (HA 5.8.542a2ff). Na verdade, o fato de o macho ter um pênis parece depender somente da colocação ou da existência das pernas: as cobras, que não têm pernas, e os pássaros, cujas pernas ficam no meio do abdômen onde a genitália deve estar, simplesmente não têm pênis algum (HA 2.1.500b20-25 e GA 1.5.717b14-19).

Quanto aos testículos serem o "primeiro princípio" na diferenciação dos sexos, fala-se pouco sobre isso em termos retóricos diante das observações e metáforas específicas (GA 1.2.716b4). Aristóteles menciona-os, em um texto, com a simples tarefa de inclinar certas partes dos tubos do corpo (HA 3.1.510a13-b5). Como os pesos que as mulheres penduram do conjunto de fios para o tear – uma analogia menos louvável, que sofre de um curioso significado de gêneros – os testículos mantêm os canais ejaculatórios adequadamente inclinados (GA 1.4.717a8-b10). (O fio que não desce adequadamente

PÊNIS

Homem → alma

Aristóteles
há partes
privadas
a cada m.
há uma
derivação

cria um emaranhado; os canais seminais emaranhados que entram de volta no corpo carregam um material incapaz de gerar.)

Esses “fatos” afastaram Aristóteles ainda mais das conexões específicas entre as genitálias opostas e o sexo, e levaram-no mais profundamente para as ligações que constituem o modelo de sexo único. Ele, como Galeno cinco séculos depois, ligou os órgãos reprodutivos ao sistema alimentar, comum a toda carne. Os animais com intestinos retos são mais violentos quando têm fome que os animais cujos intestinos são convolutos, observou Aristóteles; da mesma forma, os que têm canais retos, criaturas sem testículos, têm “relações sexuais mais rápidas” que as criaturas com canais curvos. Por outro lado, as criaturas que “não têm intestinos retos” são mais moderadas quando sentem fome, da mesma forma que os canais curvos evitam “que o desejo seja violento e apressado demais” nos animais assim agraciados. Os testículos, portanto, acabam tendo a função simples porém útil de tornar “o movimento da secreção espermática mais estável”, prolongando o coito e misturando o esperma mais quente e mais fino.¹⁸ Aristóteles dá muito menos atenção aos tubos femininos; sua preocupação em identificar os ovários como a sede da capacidade reprodutiva específica nunca foi muito séria, mas o texto em que ele fala nisso é repleto de detalhes.¹⁹ A história natural, em suma, trabalha para diminuir a pureza original dos testículos e ovários, pênis e vagina, como indicadores da oposição sexual – causa eficiente *versus* causa material – e situa-os firmemente em uma organização maior de uma só carne.

Além disso, quando Aristóteles era diretamente confrontado com a questão das diferenças anatômicas entre os sexos, ele expunha uma quantidade de metáforas tão estonteantes e desorientadoras, tão compromissadas com sexo único quanto a metáfora de Galeno dos olhos da toupeira. Todos os órgãos masculinos, dizia ele, são semelhantes aos femininos, só que a mulher tem um ventre, que ao que parece o homem não tem. Porém ele compara prontamente o ventre ao escroto masculino: “sempre em dobro, como os testículos são sempre dois no homem”.²⁰

Contudo, isso era apenas parte de uma fusão mais geral das partes masculina e feminina, especificamente de uma tendência a ver a cérvix e/ou vagina como um pênis interno:

O caminho pelo qual o sêmen passa na mulher é o seguinte: elas [mulheres] possuem um tubo (*kaulos*) – como o pênis do homem, porém dentro do corpo – e respiram através dele por um pequeno canal colocado acima do lugar por onde urinam. É por isso que quando têm desejo de fazer amor, esse lugar não fica no mesmo estado em que estava antes de elas sentirem-se excitadas. (HA 10.5.637a23-25)

A própria falta de precisão dessa descrição, e especialmente o uso de um termo tão genérico como *kaulos* para uma estrutura que no modelo de dois sexos seria a marca do esvaziamento ou falta feminina, sugere que o compromisso básico de Aristóteles não era com a anatomia em si, e certamente não com a anatomia como o fundamento dos sexos opostos, mas com verdades maiores que podiam ser impressionantemente ilustradas por certas características do corpo.

Uma breve explicação sobre *kaulos* ajudará a esclarecer este caso. A palavra refere-se a uma estrutura tubular: oca; o pescoço da bexiga, ou o pescoço do pênis, ou, como usado por Homero, a haste de uma lança ou o cálcamo de uma pena (quatro exemplos ricamente interligados). Na passagem que eu citei acima, *kaulos* designa claramente alguma parte da anatomia feminina, embora não determine bem qual: a cérvix (colo) do útero, o canal endocervical, a vagina, uma combinação delas ou até mesmo o clitóris que, como o pênis, teria sido considerado côncavo. Mas qualquer que seja o significado de *kaulos* nesse texto, a parte em questão é referida outras vezes como se funcionasse nas mulheres como um pênis interno, um tubo composto, como são o pênis e a vagina, com “muita carne e cartilagem” (HA 3.1.510b13).

Na época de Soranus, o físico do século II que iria se tornar a grande fonte da alta tradição ginecológica dos próximos quinze séculos, a comparação da vagina com o pênis através da linguagem tinha ido mais adiante. “A parte interna da vagina (*tau gynaikeiou aidou*), a parte privada feminina”, dizia Soranus, “desenvolve-se em volta do colo do útero (*kaulos*, que eu entendo aqui como cérvix) como o prepúcio dos machos desenvolve-se em volta da glândula.”²¹ Em outras palavras, a vagina e as estruturas externas eram imaginadas como uma pele gigante do pênis interior feminino, cuja glândula é o ápice abobadado do “colo do útero”. No século II *kaulos* também se tornara a palavra padrão para pênis. A “parte protuberante” do *aidou* (parte privada) “através da qual flui líquido da bexiga” é chamado *kaulos*, dizia Julius Pollux (134-192) com autoridade na sua compilação de nomenclaturas médicas.²² Aristóteles – ou o pseudo-Aristóteles que escreveu o livro 10 da *Geração de animais* – deve ter imaginado alguma coisa semelhante quando escreveu que o ventre, durante o orgasmo, emitia violentamente (*proiesthai*) através da cérvix para o mesmo espaço que o pênis, i.e., para a vagina.²³ Se levarmos essa imagem a sério, chegaremos à extraordinária conclusão de que as mulheres têm um pênis – a cérvix ou *kaulos* – que penetra na vagina por dentro e outro pênis mais potente, o do homem, que penetra por fora durante o coito.

Como diz G.E.R. Lloyd, há “um tom de desentendimento” nos debates gregos sobre a fisiologia masculina e feminina, e uma certa confusão lunática quando várias afirmações são levadas aos seus limites.²⁴ Essas questões

eram corriqueiramente muito mais nítidas para os antigos, que sabiam distinguir a vagina do pênis, sem sombra de dúvida, e possuíam uma linguagem para fazer essa distinção. O latim e o grego, como a maioria das outras línguas, geraram um excesso de palavras sobre sexo e órgãos sexuais, e também uma abundância de louvores em poesia e prosa ou caçoadas sobre os órgãos femininos para brincar ou xingar sobre o que devia ser enfiado onde. Eu não nego nada disso.

Mas quando os especialistas no campo sentaram-se para escrever sobre a base da diferença sexual, eles não viram necessidade de desenvolver um vocabulário preciso da anatomia genital: se o corpo da mulher era uma versão menos quente, menos perfeita, logo menos potente do corpo reconhecido, então os marcos orgânicos distintos, muito menos genitais, importavam muito menos que as hierarquias metafísicas que eles ilustravam. As afirmações de que a vagina era um pênis interno ou que o ventre era um escroto feminino deviam, portanto, ser compreendidas como imagens na carne de verdades muito mais bem seguras em outro lugar. É outra forma de dizer, como afirmava Aristóteles, que a mulher está para o homem como o triângulo de madeira está para um triângulo de bronze, ou que a mulher está para o homem como os olhos imperfeitos da toupeira estão para os olhos mais perfeitos de outras criaturas.²⁵ A anatomia no contexto da diferença sexual era uma estratégia representativa que iluminava uma realidade extracorpórea mais estável. Existiam muitos gêneros, mas apenas um sexo adaptável.

Sangue, leite, gordura, esperma

No sangue, sêmen, leite e outros fluidos do corpo de sexo único, não há nenhuma mulher nem fronteira exata entre os sexos. A fisiologia dos fluidos fungíveis e do fluxo corpóreo representa, em um registro diferente, a ausência do sexo especificamente genital. As mutações infundáveis, um conjunto dissonante de mudanças, tornam-se possíveis onde a fisiologia moderna veria entidades distintas e em geral sexualmente específicas.

Segundo os conhecimentos antigos, por exemplo, as relações sexuais podiam aliviar condições — um comportamento apático e indolente — causadas por excesso de fleuma, o humor úmido e pegajoso associado com o cérebro: “o sêmen é a secreção de um excremento e na sua natureza assemelha-se à fleuma”.²⁶ (Isto já dá a idéia de que a concepção é o homem tendo uma idéia no corpo feminino.) Porém, mais a propósito aqui é que se pensava que a ejaculação de um tipo de fluido restaurava o equilíbrio causado por um excesso de outro tipo, pois a emissão seminal, o sangramento, a purgação e o suor eram formas de evacuação que serviam para manter a economia de livre mercado

dos fluidos a um nível apropriado. Uma descrição hipocrática torna essas observações fisiológicas mais vivas pela especificação dos caminhos anatômicos de interconversão; o esperma, uma espuma semelhante à espuma do mar, era primeiro refinado no sangue, passava para o cérebro, voltava daí através da medula espinhal, dos rins, dos testículos e entrava no pênis.²⁷

O sangue menstrual, excesso ou resíduos de alimento, era uma espécie de variante local dessa economia corpórea geral de fluidos e órgãos. A mulher grávida, que supostamente transformava o alimento supérfluo em nutriente para o feto, e as mães que amamentavam e precisavam converter sangue extra em leite, não tinham excesso e por isso não menstruavam. “Depois do nascimento”, dizia o onisciente Isidoro, passando um milênio de conhecimentos adiante, “todo sangue que ainda não foi despendido para nutrir o ventre flui por passagem natural para os seios, embranquece [daí *lac*, do grego *leukos* (branco, diz Isidoro) e assume a qualidade de leite.”²⁸ Assim também, mulheres obesas (transformavam o excesso normal em gordura), dançarinas (usavam o excesso no exercício) e mulheres “ligadas a concursos de canto” (no seu corpo “o material é forçado a misturar-se e é totalmente consumido) tampouco menstruavam e eram, portanto, geralmente estéreis.²⁹ O caso das cantoras, sobretudo, ilustra mais uma vez até que ponto o que nós consideramos serem apenas conexões dissonantes entre os órgãos tinha consequências causais no corpo. Aqui existe uma associação entre a garganta ou pescoço através do qual o ar flui e o colo do útero através do qual passa o fluxo menstrual; a atividade de um é tirada da atividade do outro. (De fato, as conexões metafóricas entre a garganta e a cerviça/vagina, ou entre a cavidade bucal e partes pudendas são inúmeras na antiguidade e ainda no século XIX, como sugere a figura 2. Em outras palavras, a afirmação feita em um caso em termos metafóricos — as emissões que o homem e a mulher depositam na frente do colo do ventre são tiradas “com a ajuda da respiração, *assim como* a boca ou as narinas” — tem implicações literais em outro: as cantoras têm menos probabilidade de menstruar.³⁰)

Embora eu tenha até aqui descrito apenas a economia dos fluidos fungíveis com respeito ao esperma e ao sangue menstrual, aparentemente produtos com gênero, isso de fato transcendia o sexo e até mesmo as fronteiras das espécies. É verdade que, como os homens eram mais quentes e tinham menos sangue sobrando, eles geralmente não produziam leite. Porém, dizia Aristóteles, alguns homens depois da puberdade *produziam* um pouco de leite, e com uma retirada consistente podiam produzir mais (*HA* 3.20.522a19-22). Por outro lado, as mulheres menstruavam porque eram mais frias que os homens, portanto tinham mais probabilidade, em certa idade, de ter excesso de nutrientes. Mas mesmo assim, considerava-se que a menstruação nas mulheres tinha equi-

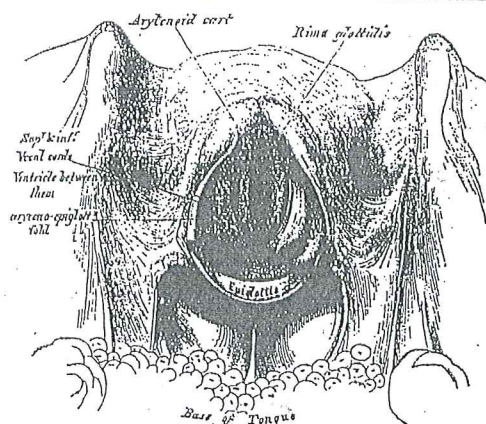


Fig. 2. Ilustração do século XIX da abertura da laringe, semelhante à genitália externa feminina. Galeno demonstrou que a úvula, pendurada no fundo do palato – visão central quando se olha dentro da boca – oferece o mesmo tipo de proteção à garganta que o clitoris oferece ao útero. Em *Lectures on the Science of Language*, de Max Muller.

valentes funcionais, não-reprodutivos, que permitiam que ela fosse vista como parte de uma fisiologia comum com os homens. Assim, dizia Hipócrates, o sangramento nasal, mas também menstrual, era uma indicação de que uma febre estava a caminho; o sangramento nasal era também prognóstico de que os cursos bloqueados, a amenorréia, seriam logo resolvidos. Por outro lado, a mulher que vomitasse sangue ficaria curada quando começasse a menstruar.³¹ O mesmo tipo de substituição funcionava com o suor: as mulheres menstruam menos no verão e mais no inverno, dizia Soranus, em razão das diferentes quantidades de evaporação que ocorrem no corpo no tempo quente ou frio. Quanto mais transpiração, menos sangramento menstrual.³²

O que importa é perder sangue com relação ao equilíbrio de fluido do corpo, não ao sexo da pessoa ou ao orifício pelo qual o sangue passou. Portanto, argumentava Areteus o Capadócio, se houver melancolia depois “da supressão da descarga menstrual das mulheres” ou depois do “fluxo hemorroidal dos homens, devemos estimular as partes a pôr para fora a evacuação habitual”. As mulheres, dizia Aristóteles, só sofrem tanto de hemorróida ou sangramento nasal quanto os homens depois que sua descarga menstrual está cessando; por outro lado, a descarga menstrual é ligeira nas mulheres que têm hemorróidas ou veias varicosas, possivelmente porque o sangue extra sai por essas vias.³³

A complexa rede de interconvertibilidade implícita na fisiologia de sexo único é ainda mais ampla do que eu sugeri, e envolve tanto a carne quanto o fluido. Aristóteles, por exemplo, vê confirmada a natureza comum residual do esperma e do fluido menstrual quando observa que as criaturas obesas de *ambos* os sexos são “menos espermáticas” (*spermatika*) que as magras. Como “a gordura também é um resíduo, da mesma forma que o sêmen, é sangue misturado”, os homens e as mulheres obesos têm menos resíduos a serem liberados no orgasmo ou na menstruação. Os homens magros, por outro lado, produzem mais sêmen que os obesos, e pela mesma razão geral que os humanos produzem proporcionalmente mais sêmen e mais fluido menstrual que outros animais: os homens magros não usam nutrientes para gordura; os humanos retêm, como um extra, material que nos animais vai para seus chifres ou pêlo.³⁴

Este tipo de análise pode ser estendido indefinidamente. Os homens e as mulheres de pele clara ejaculam mais copiosamente que os de pele escura, dizia Aristóteles, sem se preocupar em explicar que isso ocorre porque os mais escuros são em geral mais hirsutos; os que têm dieta rígida de muito líquido ejaculam mais que os que têm uma dieta mais branda (*HA* 7.2.583a10-14). Tanto o homem quanto a mulher sentem-se cansados depois da ejaculação, não em razão da grande quantidade de material emitido, mas em razão da sua qualidade: a ejaculação constitui-se da parte mais pura do sangue, da essência da vida (*GA* 1.18.725b6-7).

Segundo minha argumentação, se os fluidos reprodutivos do modelo de sexo único fossem apenas os mais altos estágios da mistura do alimento – como os produtos mais leves na destilação fracionária de óleo cru – então os semens masculino e feminino não podem ser considerados entidades sexualmente específicas e distintas morfológicamente, como passaram a ser compreendidas depois da descoberta de pequenas criaturas no sêmen e do que pensavam ser o ovo mamífero no final do século XVII.³⁵ Por outro lado, as substâncias ejaculadas pelos “dois sexos” no corpo de sexo único eram versões hierarquicamente ordenadas um do outro, conforme seu suposto poder.

A diferença entre as chamadas teorias de duas sementes e de uma só semente – Galeno *versus* Aristóteles – não é, portanto, uma questão empírica que podia ser solucionada pela referência a fatos observáveis. Até mesmo na teoria de uma só semente de Aristóteles, o *sperma* e a *catemenia* referem-se a maiores ou menores refinamentos de um sangue sem gênero, a não ser que sejam usados como cifras para os “princípios” masculino e feminino.³⁶ O que se vê, ou podia ver, realmente não importa, exceto quando a qualidade mais densa, mais branca e mais espumosa do sêmen masculino indica um sêmen mais potente, com maior capacidade de agir como causa eficiente do que a ejaculação feminina mais fina, menos branca e mais rala ou a menstruação

vermelha e ainda menos elaborada. Como os órgãos reprodutivos, os fluidos reprodutivos são versões um do outro; são a articulação biológica, na linguagem do corpo de sexo único, da política de dois gêneros e, em última instância, da procriação.

O escritor hipocrático ilustra esse ponto com argúcia e sem a complexidade filosófica que encontramos na chamada teoria de uma só semente de Aristóteles. Talvez, conforme as visões de Aline Rouselle, ele fale em favor do conhecimento empírico e silenciado das mulheres.³⁷ Hipócrates defende a "pangênese", a idéia de que cada parte do corpo do pai e da mãe apresenta um aspecto de si mesmo; que os representantes das várias partes formam um fluido ou semente reprodutiva; e que a concepção consiste em uma mistura, em várias proporções e forças, dessas substâncias germinais. Ele abandona qualquer tentativa de atribuir uma semente forte ou fraca ao homem ou à mulher. Embora os homens devam originar um esperma mais forte, "por serem mais fortes que as mulheres", ambos são capazes de produzir sementes mais ou menos fortes. O que cada um emite é resultado, não de qualquer característica essencial masculina ou feminina, mas de uma luta interna entre cada tipo de semente: "o que a mulher emite é às vezes mais forte e às vezes mais fraco; e isto aplica-se também ao que o homem emite".³⁸ Hipócrates insiste neste ponto de vista, repetindo a afirmação e generalizando-a aos animais: "O mesmo homem nem sempre emite uma mesma variedade forte ou fraca de esperma, emite às vezes uma, às vezes outra; o mesmo aplica-se à mulher." Isto explica por que um certo casal tem prole masculina e feminina e versões fortes e fracas de cada um; isto, aplica-se também aos animais.³⁹

Se ambos os parceiros produzirem esperma forte, nascerá um menino; se ambos produzirem esperma fraco nascerá uma menina; e se em um o esperma for fraco e em outro forte, o sexo da criança será determinado pela quantidade de esperma produzida. Uma quantidade maior de esperma fraco, seja ele produzido pelo homem ou pela mulher, pode dominar uma quantidade menor de esperma forte, de qualquer origem, na segunda fase em que os dois se encontram na frente do útero para uma nova luta. Hipócrates esforça-se para enfatizar a fluidez da situação e a interpenetração do macho e da fêmea. A competição pela supremacia entre o esperma é

como misturar cera de abelha e sebo, usando uma quantidade maior de sebo que de cera de abelha e levando tudo ao fogo para derreter. Enquanto a mistura ainda está fluida, o caráter dominante não é aparente; só depois que se solidifica é que se pode ver o sebo prevalecer sobre a cera em termos quantitativos. E o mesmo ocorre com as formas masculina e feminina do esperma.⁴⁰

As "formas" masculina e feminina do esperma não correspondem nem à configuração genital de sua fonte nem à da nova vida que será criada, mas sim às gradações em um contínuo de forte para fraco.⁴¹

Eu creio que se fosse pressionado, o escritor hipocrático teria de admitir que havia alguma coisa especialmente poderosa na semente masculina, o fluido que vem de um macho real, do contrário ele não teria resposta para a pergunta com a qual os teóricos em prol de duas sementes foram assolados durante milênios: se a mulher tem uma semente tão poderosa, por que não pode procriar dentro de si própria, sem a participação do homem? Os textos hipocráticos, contudo, resistem bravamente em relacionar o gênero da semente, sua força ou fraqueza, ao sexo da criatura que a produziu. Na versão deles sobre economia de fluidos de sexo único, a semente mais potente é por definição a mais masculina, não importa de onde tenha se originado.

Para Galeno, o pai e a mãe contribuem para moldar e dar vida à matéria, mas ele insiste que a semente da mulher é menos potente e menos "informativa" que a do homem, em razão da própria natureza da mulher. Ser mulher *significa* ter semente mais fraca, semente incapaz de procriar, não como matéria empírica mas como matéria lógica. "Em decorrência disso, é claro, a mulher *deve* ter testículos menores, menos perfeitos, e o sêmen gerado nelas deve ser mais escasso, mais frio e mais úmido (pois essas coisas também decorrem necessariamente da deficiência de calor)" (UP 2.631). Assim, em oposição a Hipócrates, Galeno afirma que a qualidade das próprias sementes respectivas decorre da hierarquia dos sexos. A semente masculina é sempre mais espessa e mais quente que a feminina, pela mesma razão que o pênis é saliente e não subdesenvolvido dentro do corpo, como o útero e os olhos da toupeira; os seres humanos são o animal mais perfeito, e o homem é mais perfeito que a mulher porque tem "excesso de calor". Porém, em oposição ao que Galeno acreditava ser a visão de Hipócrates, ele insistia que as mulheres produziam sêmen, uma verdadeira semente geradora. Se não fosse assim, dizia ele retoricamente, por que elas teriam testículos, o que certamente têm? E se não tivessem testículos (*orchēis*) não teriam o desejo do coito, o que elas certamente têm.⁴² Em outras palavras, a semente feminina, como a própria mulher, "não está muito longe de ser perfeitamente quente" (UP 2.630).

O sêmen masculino e feminino, fluido mais ou menos refinado, tem a mesma relação com o sangue que o pênis e a vagina tem com a anatomia genital, órgãos saliente e interno. Conforme disse o médico árabe medieval Avicena (ibn-Sina, 980-1037) na sua discussão sobre esses textos de Galeno, "a semente feminina é um tipo de sangue menstrual, não completamente digerido e pouco convertido, e não está tão longe da natureza do sangue (*a virtute sanguinea*) quanto a semente masculina".⁴³ Ele compara digestão a reprodu-

ção, alimento, sangue e semente em uma única economia geral de fluidos conduzidos pelo calor. A fêmea do modelo de sexo único não tem capacidade, calor vital, para converter o alimento no mais alto nível: o esperma. Mas ela chega perto disso.

Aristóteles e a tradição aristotélica de “uma só semente”, com sua diferença radical entre os materiais geradores masculino e feminino (*gonimos*), pareceria tornar a posição intermediária de Galeno impossível e também fornecer uma base no corpo para dois sexos biologicamente distintos e incomensuráveis, da mesma forma que o óvulo e o esperma funcionariam em teorias como a de Geddes, no século XIX. Os homens, dizia Aristóteles, produzem *sperma*, que é a causa eficiente da geração, e as mulheres não. Elas produzem a *catamenia*, que é a causa material, logo, de natureza inteiramente diferente. Mas essa distinção formal *a priori* esgota inteiramente o que Aristóteles quer dizer com *sperma* e *catamenia*. Da mesma forma que os corpos masculino e feminino não fornecem correlativos anatômicos fixos para sua teoria de causalidade geradora, os fluidos “do mundo” tampouco mantêm um discurso radical de dois sexos de diferença sexual. Nem Aristóteles pretenderia isso.

Obviamente, ele e seus contemporâneos sabiam distinguir o sêmen do sangue menstrual. Os homens e os animais sangüíneos, diziam eles, em geral emitem uma substância visível e palpável, branca porque é uma espuma composta de bolhas invisíveis, e espessa porque é um composto de água e respiração (*pneuma*), o instrumento através do qual o princípio masculino funciona. Embora Aristóteles em geral se referisse a isso como esperma, suas características distintas não eram em princípio aspectos do sêmen em si.⁴⁴ A ejaculação, explicitava ele, era apenas um vesículo da causa eficiente, do esperma, que fazia sua mágica como um relâmpago invisível. Conforme provou a experiência, o esperma sumia ou evaporava-se na vagina; entrava no catamênio, no que se tornaria o corpo do embrião, como qualquer agente ativo entra numa matéria passiva quando uma coisa é feita de duas. Afinal, nenhuma peça do carpinteiro funde-se com a cama que ele fabrica, nem a arte do fabricante de espada entra na espada que ele está moldando, nem o coalho ou suco de figo tornam-se parte do leite usado para fazer o queijo. Na verdade, a causa eficiente, o princípio artesanal de informação, pode aparentemente ser levado pela brisa sozinho, como as águas de Creta que eram “emprenhadas pelo vento”.⁴⁵

Todas as metáforas de Aristóteles desprezam uma ejaculação fisicamente presente; o esperma como artesanato funciona rapidamente, mais como um gênio do que como um sapateiro que cuida da sua própria vida. Suas imagens nos levam de volta à constelação da fleuma/cérebro/esperma: a concepção para o homem é ter uma idéia, uma concepção artística ou artesanal, no cérebro-útero da mulher.⁴⁶

Porém a mulher, o material, a contribuição para a geração, é apenas ligeiramente mais material, e portanto reconhecível pelas propriedades físicas do sangue menstrual. Aristóteles esforça-se para mostrar que o catamênio, o próprio resíduo menstrual, não deve ser igualado ao verdadeiro sangue que se vê: “A maior parte do fluxo menstrual é desnecessária, sendo fluido”. (*GA* 2.4.739a9). Mas ele deixa sem explicação a relação entre o catamênio, onde o esperma realiza sua mágica, e qualquer coisa visível – a descarga menstrual, desnecessária ou o fluido que umedece a vagina durante o coito – em grande parte porque isso não importa em um mundo onde as reivindicações sobre o corpo servem basicamente como ilustrações de uma variedade de verdades mais altas.⁴⁷ Sua imagem dominante é de uma hierarquia de sangue: “A secreção do homem e a menstruação da mulher são de natureza sangüínea.”⁴⁸ O sêmen do homem que copula com muita frequência reverte para seu estado sangüíneo inicial; o sêmen de meninos e em geral de homens mais velhos é, como o catamênio, incapaz de movimentar a matéria.⁴⁹ Para Aristóteles, portanto, e para a longa tradição baseada no seu pensamento, as substâncias geradoras são elementos interconvertíveis na organização de um corpo de sexo único cuja forma mais perfeita é o homem. Sendo fluidos fisiológicos, eles não são distintos e diferentes em espécie, mas as sombras mais tênues de um “claro-escuro” biológico do sangue.⁵⁰

Toda essa evidência sugere que na construção do corpo de sexo único os limites entre sangue, sêmen, outros resíduos e o alimento, entre os órgãos de reprodução e outros órgãos, entre o calor da paixão e o calor da vida, eram indistintos; para os modernos, são quase inimaginavelmente porosos. “Qualquer um que tenha relações sexuais por volta da meia-noite”, diz um texto atribuído a Constantino Africano, “comete um engano”: digerir (misturar) o alimento antes de forçar o corpo a fazer a mistura final para a semente.⁵¹ Mil e quinhentos anos depois de Aristóteles e mil depois de Galeno, Dante, no *Purgatório*, ainda brinca sobre o consumo dos fluidos do corpo e as afinidades de seus calores. O sangue, “não bebido”, perfeito como um prato (*alimento*) que volta da mesa, é redestilado pelo calor do coração, enviado para a genitália, de onde “entra numa veia da natureza, sobre o sangue do outro”.⁵² *Os segredos das mulheres*, compilado de conhecimentos antigos durante o final da Idade Média e ainda popular no século XVIII, narra o apetite para o coito como resultado direto da formação do resíduo do alimento diário. A menstruação refinada do sangue aquece a vulva da mulher através de uma “matéria abundante” e faz com que ela deseje o coito.⁵³

A economia do fluido do corpo de sexo único gera os desejos e o calor através do qual ele será perpetuado. Porém, de forma mais amplamente, eu espero que tenha esclarecido que a fisiologia e até mesmo a anatomia da gera-

ção são apenas instâncias locais de uma forma de falar sobre o corpo muito diferente da nossa. A carne e o sangue visíveis não podem ser considerados o fundamento estável "real" para afirmações culturais a respeito. Na verdade, o problema interpretativo é compreender a palavra "real" e o grau no qual a biologia é uma mera expressão de outras verdades mais penetrantes.

Orgasmo e desejo

"Eu vou lhes contar agora que um grande prazer vem junto ao exercício das partes geradoras, e um desejo louco precede seu uso", escreveu Galeno (*UP* 2.640). De qualquer forma que o orgasmo fosse tratado para moldar-se às necessidades culturais do corpo privado e público, ele indicava a capacidade do corpo não-socializado de gerar. Uma necessidade basicamente comum, especificamente genital, levava a um aquecimento grande e sistêmico do corpo até ele ficar quente o suficiente para misturar as sementes da nova vida. Resíduos serosos, pele estranhamente sensível e fricção eram as causas proximais do deleite e desejo sexual; "que a raça possa continuar incorruptível para sempre" era seu propósito supremo. O processo da geração podia diferir nas suas nuances, como os calores vitais e as sementes, e as qualidades físicas das substâncias ejaculadas diferiam entre os sexos — mas a libido, como nós diríamos, não tinha sexo.

Havia, é claro, a velha questão de quem gozava mais os prazeres de Vênus, o homem ou a mulher, a famosa questão formulada por Ovídio, que oferece uma resposta ambígua. (A afirmação de Ovídio iria tornar-se uma anedota permanente no repertório profissional, contada para gerações de estudantes da Idade Média e Renascença a fim de animar as conferências médicas.) Tirésias, que experimentara o amor como homem e como mulher, foi cegado por Juno por ter concordado com Júpiter que as mulheres é que apreciavam mais o sexo. Mas essa qualificação para julgar já sugere a malícia da questão; ele conhecia um, ou o outro ou ambos os aspectos da feminina *Venus*, e não do masculino *Amor*. E a história de sua metamorfose "no espelho" de homem para mulher, resultado da sua incrível cópula com serpentes, enfraquece ainda mais sua autoridade sobre diferenciação sexual do prazer. As cobras, como se sabe, não dão sinal visível do seu sexo; elas enroscam-se umas nas outras no coito e refletem imagens muito ambíguas e sem gênero. Embora diferindo talvez em nuance, o orgasmo é orgasmo no corpo de uma só carne, parece dizer a história de Ovídio.⁵⁴

Acreditava-se que uma neurologia comum do prazer em uma anatomia comum dá testemunho desse fato. Galeno, por exemplo, faz notar que "o pênis masculino... assim como o colo do útero e outras partes pudendas" são

ricamente dotadas de nervos porque precisam de sensação durante a relação sexual, e que os testículos, o escroto e o útero são pobremente dotados porque não necessitam disso. As dissecações de animais provam, dizia ele, que as "áreas genitais", assim como o fígado, o baço e os rins, têm pequenos nervos ao passo que a parte pudenda tem "nervos mais consideráveis". Até mesmo a pele dos órgãos relevantes é mais irritada pela "coceira" da carne que a pele de outras partes do corpo. Consideradas todas essas adaptações, "não se deve mais duvidar de que o prazer inerente a essas partes e o desejo que o precede sejam mais veementes".⁵⁵

Aristóteles também esforça-se para mostrar que "a mesma parte que serve para evacuar o resíduo do fluido é também feita pela natureza para o congresso social, tanto no homem quanto na mulher".⁵⁶ O esperma e o catamênio geram calor nas regiões genitais e ambos pressionam os órgãos genitais que são preparados para responder aos seus estímulos; mas no caso das partes femininas o calor parece servir basicamente para juntar o sêmen como um vaso em forma de taça, e não para estimular o coito (*GA* 2.4.739b100).

O "sêmen" nessa organização de prazer não é apenas uma substância geradora mas também, através de sua ação específica sobre a genitália, uma das causas da libido. É um humor seroso e excitante, que produz uma coceira muito forte precisamente naquela parte do corpo, planejada pela Natureza para ser hipersensível a ele.⁵⁷ (Ou em partes não planejadas para isso. O único texto antigo que discute as causas físicas do homossexualismo passivo — o desejo do homem de fazer o papel socialmente inferior de mulher oferecendo seu ânus para ser penetrado — atribui isso tanto a excesso de sêmen quanto a uma deformidade congênita, que desvia esse excesso para um orifício inadequado, o ânus, em vez de permitir que ele simplesmente se desenvolva no próprio órgão masculino.⁵⁸) Não é preciso dizer que coçar constitui um grande prazer.

O orgasmo, portanto, ajusta-se bem à economia de fluidos discutida na seção anterior. Um dos argumentos de Galeno para a existência de uma verdadeira semente feminina, por exemplo, era sua ligação com o desejo: o orgasmo oferecia "bastante utilidade, incitando a mulher ao ato sexual e abrindo o colo do ventre durante o coito" (*UP* 2.643). Galeno talvez quisesse realmente dizer que o ventre funciona como um pênis. A parte em questão, estendendo-se para a "pudenda" (a cervix? a vagina?) é sinuosa, dizia ele, e fica reta durante o coito. Ele não afirma que o ventre ou a vagina têm ereção, mas descreve o pênis como um corpo côncavo e sinuoso também, que fica ereto quando se enche de pneuma, com a respiração. E em outros momentos desenvolve a associação lábios/prepúcio.⁵⁹ O comentador medieval Albertus Magnus, escrevendo ainda muito nessa tradição quase um milênio depois, torna a ligação explícita: uma *ventositas*, uma modificação gasosa ou talvez também líquida

do calor vital, impregna os órgãos genitais de ambos os sexos.⁶⁰ Os órgãos e orgasmos refletem um ao outro em um espelho comum.

Nesse meio-tempo Avicena, o influente médico árabe, desenvolve uma discussão do nexa sêmen/prazer, ligando explicitamente a anatomia e fisiologia do prazer sexual no corpo de sexo único. A irritação de uma carne humana comum, causada pela qualidade aguda ou mera quantidade de esperma – mais uma vez comum a ambos os sexos – cria um coceira especificamente genital (*pruritus*) nos canais ejaculatórios do homem e na boca do ventre (*in ore matricis*), que só é aliviada com a fricção do coito ou seu equivalente. Nesse processo a vagina, ou a cervice, fica ereta como o pênis e é “impulsionada contra sua boca, como que se movendo para a frente através do desejo de atrair o esperma”.⁶¹ Na ausência de um vocabulário técnico preciso, é difícil ter uma certeza absoluta de qual parte do órgão genital feminino se move onde; mas a afirmação crítica geral de que a irritação por um fluido seroso vagamente chamado de esperma ou sêmen faz com que as mulheres, como os homens, experimentem o desejo e a ereção, não dá margem a ambigüidade.

A relação sexual no corpo de sexo único, contudo, não é interpretada basicamente como uma ocasião genital. (Nem o desejo é puramente produto de forças físicas independentes da imaginação.) A genitália é a medida mais sensível da presença de resíduos, o ponto de sua liberação, e o ponto imediato de prazer, mas o coito é uma fricção generalizada que culmina numa chama corpórea. O coito e o orgasmo são o último estágio, um exagerado tremor final do corpo inteiro, uma agitação violenta e tempestuosa lutando para produzir as sementes da vida. A esfregação dos órgãos, ou até mesmo a imaginada fricção em um sonho erótico, faz com que o calor se espalhe pelos vasos sanguíneos para o resto do corpo. “A fricção do pênis e o movimento do homem faz com que o fluido do corpo se aqueça”, afirma o escritor hipocrático; “uma excitação estabelece-se no ventre, produzindo prazer e calor no resto do corpo.”⁶² Então, à medida que o calor e o prazer se espalham, o movimento cada vez mais violento do corpo faz com que a parte mais fina do fluido misture-se ao sêmen – uma espécie de espuma – que explode com o poder descontrolado de um ataque epilético, para usar a analogia que Galeão adotou de Demócrito.⁶³ O calor sexual é uma instância do calor que torna a matéria viva; o orgasmo, que mostra a liberação explosiva do sêmen e o pneuma aquecido, imita a obra criativa da própria Natureza.

Embora as interpretações específicas do orgasmo masculino e feminino possam diferir, certos fatos em geral não sofriam contestação: ambos os sexos sentiam um violento prazer durante o coito, intimamente ligado a uma geração de sucesso; ambos geralmente emitiam alguma coisa; o prazer devia-se às qualidades da substância emitida e à sua rápida propulsão pelo “ar”; o ventre

cumpria um dever duplo, emitindo alguma coisa e depois formando e retendo uma mistura de duas emissões. Debateu-se muito quais seriam as verdades desses fatos.

Em primeiro lugar, a sensação do orgasmo era mencionada como evidência para específicas teorias embriológicas. Os “pangenesistas” argumentavam da seguinte forma: “a intensidade do prazer do coito” prova que o sêmen vem de todas as partes de ambos os parceiros pois o prazer é maior se multiplicado, e o prazer do orgasmo é tão grande que deve resultar de alguma coisa que ocorre em todo lugar e não apenas em alguns lugares ou no sexo único. Mas mesmo que esse raciocínio não fosse universalmente aceito, a maioria dos escritores considerava o orgasmo um sinal muito importante.

Por que, perguntou-se em um texto antigo, quem tem relações sexuais, e também quem está morrendo, levanta os olhos para cima? Porque o calor que vai saindo e subindo faz os olhos virarem na direção em que ele está vindo.⁶⁴ Por outro lado, o calor sexual é a forma mais intensa de calor da vida, e um sinal de geração de sucesso. Um dos primeiros escritores cristãos, Tertuliano, por exemplo, baseava sua teoria heterodoxa da alma – sua origem material, sua entrada no corpo no momento da concepção, sua partida na hora da morte – na fenomenologia do orgasmo:

Em um único impacto de ambas as partes, toda a estrutura humana sacode-se e espuma com sêmen, no qual o humor úmido do corpo junta-se à substância quente da alma... Eu não posso deixar de perguntar se naquele próprio calor de extrema gratificação, quando o fluido gerador é expelido, nós não sentimos que de certa forma nossa alma saiu do corpo. E não sentimos uma fraqueza e prostração e também uma diminuição de visão? Isto deve ser a alma produzindo semente, que se origina do gotejamento dessa alma, assim como aquele fluido é o sêmen produzido pelo corpo originado do escoamento da carne.⁶⁵

Esse “calor de extrema gratificação”, contudo, é aberto a interpretações seculares bastante diferentes. Lucrécio considerava-o a chama da batalha na guerra da paixão sexual e da concepção. Os jovens são feridos pela flecha de Cupido e caem na direção de seus ferimentos: “o sangue jorra na direção de seu ferimento”. (No contexto, isso só pode ser o sêmen, sangue puro, e não o sangue da virgindade.) Então os dois corpos se liquefazem, enlevados, e sua ejaculação cria uma versão metonímica do combate dos dois corpos. Os filhos assemelham-se ao pai e à mãe, por exemplo, porque “ao serem criadas, as sementes que correm pelos membros sob o impulso de Vênus foram lançadas juntas pelo conluio da paixão mútua, onde nenhum dos dois parceiros era dominador ou dominado”.⁶⁶

EUA

legitimato

hoje

↓

argumento

contra

absolutos

casos de violência

Em contraste com essas posições, Aristóteles separava o orgasmo da geração, a fim de proteger a diferença entre a causa eficiente e a causa material de um mundo desordenado onde ambos os sexos têm orgasmos, como se o mesmo processo tivesse ocorrido em cada um deles. (Aristóteles estava certo, mas não pelas razões que expôs.) Para ele, *tem* de ser “impossível conceber sem a emissão do homem”; se ele tem prazer durante a ejaculação ou não, é irrelevante. Por outro lado, as mulheres *têm* de ser capazes de conceber “sem sentir o prazer usual durante o coito”, pois, por definição, a concepção é o trabalho da emissão masculina sobre o material do corpo da mulher, ou produzido por seu corpo. (As mulheres em geral emitem alguma coisa, mas não necessariamente; pode haver bastante resíduo menstrual dentro do ventre para que a concepção ocorra mas nenhum extra que precise ser expelido.) O argumento de Aristóteles é assimétrico aqui – os homens têm de emitir, as mulheres não precisam sentir – pois ele se prende ao essencial. Não importa como se interpreta o prazer do homem; mas ele insiste em dizer que o prazer da mulher – neste caso, a referência é apenas aos seres humanos – não tem implicação na sua teoria de separação de causa. Seu interesse real é *não* interpretar o orgasmo.⁶⁷

A partir dessa posição, Aristóteles não se esforçaria para fundamentar os dois sexos em paixões e prazeres radicalmente diferentes. Embora as mulheres pudessem claramente, na sua opinião, conceber sem sentir nada, ele considerava isso uma ocorrência esdrúxula, que resultava quando “a parte por acaso estava quente e o útero tinha descido”, isto é, quando o ventre e a vagina eram aquecidos por outra coisa que não a fricção do coito e tinham ereção interna sem uma excitação sexual concomitante. “Em termos gerais”, dizia ele, “o oposto também ocorre”; a descarga nas mulheres é acompanhada de prazer, da mesma forma que nos homens, e “quando isso ocorre há uma forma mais pronta para o sêmen masculino ser atraído para o útero”.⁶⁸

As várias alusões de Aristóteles ao prazer sexual não pretendem, claramente, distinguir os orgasmos do homem e da mulher, mas mostrar que suas semelhanças não são relevantes. O que ele considera sensações contingentes não deve ser interpretado como evidência do que ele considera verdades metafísicas sobre a geração. Aristóteles nega que o orgasmo indique a produção de substâncias geradoras até mesmo para o homem; “a veemência do prazer na relação sexual”, diz ele, “não se deve à produção de sêmen; é resultado de uma forte fricção, e se essa relação sexual for repetida com frequência o prazer diminui para as pessoas envolvidas”.⁶⁹ A força retórica dessa frase complexa tem a intenção de enfatizar o enfraquecimento da sensação do que é repetido. A toda hora Aristóteles diz que o prazer origina-se não só da emissão do sêmen mas também do pneuma, a respiração, com a qual as substâncias geradoras explodem. Sua idéia é simplesmente que o correspondente fenomenológico do ato

gerador não significa coisa alguma quanto à sua essência: não é preciso haver nenhuma semente, nenhuma causa eficiente, para que haja um orgasmo – como os jovens e os homens idosos que não são potentes mas mesmo assim delectam-se com a emissão.⁷⁰ Por outro lado, tanto o homem quanto a mulher emitem seus respectivos produtos geradores e não sentem nada, como nos sonhos noturnos molhados.⁷¹

Em vários contextos filosóficos ou teológicos, qualquer coisa que o orgasmo pudesse ser ou não ser, significar ou não significar, era pelo menos compreendido como a *summa voluptas* que normalmente acompanhava o jorro final de um corpo tão quente que expelia suas essências geradoras ou, de qualquer forma, que estava pronto para conceber. Como tal, ele existia no cruzamento da natureza com a civilização. Por um lado, o orgasmo era associado à paixão irrestrita, ao calor, ao derretimento, à entrega, à fricção, à explosão, como qualidades do corpo individual, aspectos do processo da geração individual. Por outro, dava testemunho do poder da carne mortal para reproduzir sua espécie e assim garantir a continuidade do corpo social. Portanto, o orgasmo e o prazer sexual eram em geral fatos culturais também: a biologia da concepção era ao mesmo tempo um modelo de filiação; a eliminação efetiva da mulher de categoria ontológica distinta em um modelo de sexo único e a doutrina de que “os iguais buscam os iguais” tornava difícil explicar a heterossexualidade da qual a geração dependia; o corpo insubmisso falava do coração insubmisso, da perda da pureza e da fraqueza da vontade; a criação microcósmica refletia a macrocósmica. Embora o social e o corpóreo não possam ser separados, para fins de exposição analisarei o orgasmo primeiro como era visto pelos médicos – como um problema clínico de fertilidade ou infertilidade – e a seguir assumidamente, na próxima seção, para sua relação com as demandas da cultura.

Os médicos e as parteiras precisavam saber como tornar os homens e as mulheres férteis – ou, mais veladamente, como torná-los inférteis – e como dizer se suas intervenções terapêuticas seguiam o caminho certo. Acreditando-se, como era comum, que o corpo indicava sua capacidade de gerar através de seus prazeres, então podiam ser compreendidos e os processos subjacentes manipulados para garantir ou evitar a concepção. Por exemplo, Aetius de Amida, médico do imperador Justiniano que lhe ensinou muitos conhecimentos médicos antigos, interpretava o tremor orgástico da mulher como um prognóstico de concepção. Se “no próprio ato sexual ela nota um certo tremor... é sinal de que está grávida.” (Aetius também transmitiu ao mundo cristão o velho pensamento de que as mulheres que são forçadas a ter relações sexuais contra sua vontade são estéreis, e que as “apaixonadas concebem freqüentemente”.) O tremor da mulher não seria visto simplesmente como um sinal de sua

“seminação”; registraria também o fechamento de seu ventre no momento apropriado, depois de ele ter misturado sua semente à semente do homem.⁷²

Como se pensava que o ventre fechava depois da ejaculação orgástica, um ritmo correto entre os parceiros durante o coito era considerado crítico para a concepção. Se a mulher se excitar demais antes do coito iniciado, observa o escritor hipocrático, ela terá ejaculação precoce; então, não só seu prazer será menor – conclusão claramente baseada na observação dos homens sobre si próprios – como seu ventre se fechará e ela não engravidará. Em uma relação heterossexual exemplarmente reprodutiva, ambos os parceiros chegaram ao orgasmo ao mesmo tempo. Como uma chama que se inflama quando é respingado vinho sobre ela, o calor da mulher inflama-se com mais brilho quando o esperma do homem se espalha nele, dizia Hipócrates. Ela estremece. O ventre sela-se. E os elementos combinados para uma nova vida são contidos dentro em segurança.⁷³

O orgasmo, nessa descrição, é comum a ambos os sexos, mas anatomicamente e reprodutivamente é hierarquicamente ordenado. O homem determina a natureza do prazer da mulher, que é mais durável mas também menos intenso, devido ao seu calor menor; o homem sente um estremeção maior com a secreção dos fluidos corporais porque eles são extraídos com mais violência do seu sangue e carne. Os sentimentos refletem a ordem cósmica e ao mesmo tempo sugerem o brilho de uma vela respingada de vinho de resina.

Clinicamente, portanto, o problema é como manipular o passo da paixão e do calor do corpo para produzir os resultados desejados, conceber ou não conceber. Aristóteles (ou o pseudo-autor aristotélico do livro 10) apresenta elaboradas indicações para determinar, em casos de esterilidade, quais os ritmos do parceiro sexual ou quais ambientes corpóreos foram falhos. Durante a relação sexual o ventre da mulher deve ficar úmido, mas “não frequentemente nem úmido em excesso”, lubrificado, como quando a boca se enche de saliva na hora de comer (mais uma vez uma conexão colo do útero/garganta).⁷⁴ A história mais natural é a seguinte: se o homem ejacular depressa e “a mulher tiver dificuldade, como em geral acontece”, não há concepção, pois a mulher não contribui “em nada para o sêmen e a geração”. A observação de que mulheres e homens estéreis “são férteis quando encontram parceiros que mantêm o passo com eles durante a relação sexual” oferece mais essa evidência para a importância de ritmos adequados no coito.⁷⁵ Mil e quinhentos anos depois, e em um contexto muito diferente de prescrições para controle de natalidade e aborto, o escritor árabe Rhazes, do século X, sugeriu que “se o homem ejacular antes da mulher ela não ficará grávida”.⁷⁶

Qualquer coisa que possa diminuir o calor do coito também causa infertilidade. Fricção insuficiente durante a relação, por exemplo, pode evitar

com que um dos parceiros “insemine”. Avicena argumenta – mais uma vez, um lugar-comum – que se o pênis do homem for pequeno pode fazer com que a mulher não “sinta prazer... portanto não emita esperma (*sperma*), e se não emitir esperma a criança não será gerada”. Como que para aumentar ainda mais a ansiedade masculina, ele diz que a mulher insatisfeita permanecerá escrava do desejo e “usará o recurso de esfregar-se com outras mulheres (*ad fricationem cum mulieribus*), para conseguir chegar ao prazer com elas” e livrar-se da pressão do resíduo seminal.⁷⁷

Porém mesmo que o estremeção do orgasmo de uma mulher fosse considerado um sinal sem o específico referente fisiológico de inseminação, o prazer sexual, ou pelo menos o desejo, ainda era considerado parte do cuidado geral do corpo que tornava a reprodução, logo o corpo imortal da raça, possível. Controlar o corpo sexual era, como mostra Foucault em *History of sexuality*, um aspecto mais de dietética geral e de outras disciplinas corporais. Em lugar algum encontra-se com mais nitidez o aspecto do domínio do calor sexual que em *Gynecology*, de Soranus, escrito no século II mas cujos inúmeros fragmentos e traduções foram citadíssimos no final do século XVII.

Soranus não tinha muito interesse na ejaculação feminina, pois continuava em dúvida se as mulheres realmente contribuíam com um princípio ativo, uma verdadeira semente. “A semente parece não acarretar a concepção, pois é excretada externamente”, concluiu ele cuidadosamente. Em momento algum ele negou a existência diária da crise aguda do orgasmo nas mulheres, mas essa não era sua preocupação clínica básica. O que importava nas mulheres, como nos homens, pensava Soranus, era “o impulso e o apetite para o coito”. Tornar o corpo pronto para gerar era como torná-lo pronto para fazer bom uso de comida. A afinidade fisiológica entre geração e nutrição, comer e procriar, e em formulações do cristianismo entre gluttonia e luxúria, estão claríssimas no seu texto: “Como é impossível a semente ser ejaculada pelo homem sem apetite, ela tampouco pode ser concebida pela mulher.” A mulher que ingere e a mulher que concebe lidam com funções análogas; a comida ingerida sem apetite não é bem digerida, e a semente recebida pela mulher sem apetite sexual não é retida.⁷⁸

Porém só o apetite obviamente não basta, pois as mulheres libidinosas sentem desejo todo o tempo mas nem sempre são férteis. O corpo – escreveu Soranus para as parteiras que atendiam as senhoras da classe dominante romana – deve ser cuidado adequadamente a fim de preparar-se para a tarefa cívica da procriação. Os corpos precisam estar bem descansados, nutridos, relaxados, organizados e quentes. Assim como o magistrado romano deve comer apenas certos alimentos que lhe garantam um julgamento sólido, a mulher deve comer adequadamente antes de fazer sexo “para dar à turbulência interna um

ímpeto para o coito" e garantir que suas necessidades sexuais não se desviem em função de fome. Ela deve estar sóbria. Uma fricção antes do coito seria aconselhável, pois "ajuda naturalmente a distribuição da comida, [e] também ajuda-a a receber e a reter a semente".⁷⁹ A fungibilidade dos fluidos, as equivalências de calor, são registradas na disciplina social do corpo para a procriação.

As demandas da cultura

O corpo de sexo único parece não ter fronteiras que possam servir para definir a condição social. Há mulheres hirsutas, viris – a virago – que são quentes demais para procriar e são tão valentes quanto os homens; e há homens fracos, efeminados, frios, demais para procriar e talvez ainda mais femininos na sua vontade de serem penetrados. "Pode-se ter indicações fisionômicas de masculinidade e feminilidade", escreve uma antiga autoridade em interpretação do rosto e do corpo, "pelo olhar, movimentação e voz da pessoa, e a partir desses sinais comparar uns com os outros até poder determinar satisfatoriamente qual dos dois sexos prevalece."⁸⁰ "Dois sexos" aqui refere-se, não aos claros e distintos tipos de seres nos quais pensamos quando falamos de sexos opostos, mas às delicadas nuances do sexo único. Não há, por exemplo, gênero inerente ao desejo, logo à cópula. Não se pensava de forma alguma ser pouco natural homens maduros sentirem-se sexualmente atraídos por meninos. O corpo masculino, na verdade, parecia igualmente capaz de responder eroticamente à vista de uma mulher ou de um jovem atraente; por isso os médicos proibiram os homens que sofriam de satíriase (ânsia sexual anormal caracterizada por ereção incessante e coceira genital) de ter relações sexuais, independentemente de suas respectivas formações genitais.⁸¹ Embora a atração sexual tivesse uma base biológica – oposta a uma base de naturalidade da ordem social e do dever de mantê-la existente – parecia mais genealógica que genital. Na história de Aristófanes das origens do homem e da mulher de dois aborígenes, criaturas globulares com dois órgãos masculinos ou dois órgãos femininos, ou um de cada, só aqueles que descendiam da forma hermafrodita procurariam "naturalmente" o sexo "oposto" para chegar a uma união. De forma diferente, mostrou Aristóteles no contexto de "o que é natural é prazeroso", o semelhante gosta do semelhante, a galha gosta da galha. De fato, o coito heterossexual reprodutivo parece uma reflexão posterior. As criaturas globulares originais tinham a genitália para fora, "soltavam sua semente e faziam as crianças, não uma na outra mas no chão, como as cigarras". Nesse novo estado cortado elas ficavam imóveis, abraçadas às suas metades perdidas, e morriam de fome e de ociosidade. Zeus teve a idéia de recolocar os órgãos genitais de uma metade das novas criaturas, "e ao fazer isso inventou a reprodução interior, pelos ho-

mens nas mulheres". A grande vantagem disso era que quando o novo macho abraçava a nova fêmea, jogava sua semente nela e produzia filhos, e quando o macho abraçava o macho "eles pelo menos tinham a satisfação do coito, depois soltavam-se, voltavam para suas tarefas e cuidavam de seus afazeres de vida". Os órgãos genitais são muito difíceis de serem descritos na primeira parte desse discurso, e subsistem apenas para tirar o maior proveito de uma má situação. "O amor nasce em todo ser humano", conclui a história; "tenta fazer um de dois e curar o ferimento na natureza humana". Mas o que nós chamaríamos de sexo desse ser humano parece ser de importância secundária.⁸²

Porém quando a honra e o *status* estão em jogo, o desejo pelo mesmo sexo é considerado perverso, mórbido e completamente repugnante. Escreveu-se muito mais sobre sexo entre homens que entre mulheres porque as consequências sociais e políticas imediatas do sexo entre homens eram potencialmente muito maiores. Já o sexo entre mulheres tinha relativamente pouca consequência. Mas fosse entre homens ou entre mulheres, a questão não é identificar o sexo mas a diferença de *status* entre os parceiros e precisamente quem faz o quê. O homem ativo, o que penetra no coito anal, ou a mulher passiva, a que se deixa esfregar, não ameaçavam a ordem social. O parceiro fraco, efeminado é que tinha problemas profundos, em termos médicos e morais. Seu próprio semblante denotava sua natureza: *pathicus*, o que era penetrado; *cinaedus*, o que demonstrava uma luxúria anormal; *mollis*, o passivo, efeminado.⁸³ Por outro lado havia a *tribade*, a mulher que fazia o papel do homem, que era condenada e, como o *mollis*, era considerada vítima de uma imaginação doentia e com sêmen excessivo e mal direcionado.⁸⁴ As ações do *mollis* e da *tribade* eram anormais, não por violarem a heterossexualidade natural mas por representarem – literalmente personificarem – as reservas radicais culturalmente inaceitáveis de poder e prestígio.

Da mesma forma, quando o poder não importava ou quando uma participação utópica de responsabilidade política entre homens e mulheres era imaginada, seu respectivo comportamento sexual e reprodutivo também deixava de ser significativo. Aristóteles, que era imensamente preocupado com o sexo de homens e mulheres livres, não reconhecia o sexo entre escravos. "A mulher", como dizia Vicky Spellman, "é uma fêmea livre; o 'homem' é um cidadão macho; o escravo é uma pessoa cuja identidade sexual não importa."⁸⁵ Para Aristóteles, em outras palavras, os escravos não tinham sexo porque seu gênero não importava politicamente.

Platão, em pelo menos uma ocasião também negou uma distinção entre os sexos, que em outras circunstâncias era crítica. Quando na *República* ele quis defender a ausência de diferenças públicas essenciais entre homens e mulheres, uma igual participação no governo, nos exercícios de ginástica e até mes-

mo na guerra, baseou sua reivindicação minimizando a diferença de suas capacidades reprodutivas. Se existisse alguma característica nos homens ou nas mulheres que os tornasse mais aptos a uma arte ou ofício específico, eles deviam ser indicados para esse caminho. Mas essa distinção não existia, dizia ele; e o que Aristóteles consideraria diferença crítica entre conceber e fecundar não era levado em conta.

Mas se eles diferirem apenas na capacidade da fêmea de conceber e do macho de fecundar, não foi ainda comprovado que a mulher difere do homem para nossos propósitos, e continuaremos a achar que nossos guardiões e suas esposas devem trilhar os mesmos caminhos.⁸⁶

Fecundar e conceber não são radicalmente opostos, nem mesmo em ordem hierárquica. Platão usa um verbo definitivamente não-filosófico para fecundar, o verbo *ochenein*, que significa montar; Aristóteles usa o mesmo verbo quando diz que o vencedor entre os touros “monta” a vaca e então, “exausto por seus esforços amorosos”, é depois vencido por seu opositor (*HA* 6.21.575a22). Nada pior, sugere Platão, que a brutal prática do homem montar a mulher. A ordem macrocósmica não é feita através do ato sexual; os respectivos papéis do homem e da mulher na procriação, embora diferentes, não constituem uma diferença decisiva.

Mas dentro da mesma tradição de sexo único, e em contextos mais amplamente variados, essas diferenças podiam ser muito importantes e eram devidamente registradas. O esperma, para Aristóteles, faz o homem e serve como sinédoque de cidadão. Em uma sociedade onde o trabalho físico era sinal de inferioridade, o esperma evitava o contato físico com o catamênio e fazia seu trabalho por intelectão. O *kurios*, a força do esperma para gerar uma nova vida, era o aspecto corpóreo microcósmico da força deliberativa do cidadão, do seu poder racional superior e do seu direito de governar. O esperma, em outras palavras, era como que a essência do cidadão. Por outro lado, Aristóteles usava o adjetivo *akuros* para descrever a falta de autoridade política, ou legitimidade, e a falta de capacidade biológica, incapacidade que para ele definia a mulher. Ela era, como o menino, em termos políticos e biológicos uma versão impotente do homem, um *arren agonos*. Diferenças ainda maiores eram registradas no corpo; as diferenças insensíveis entre o calor sexual do homem e da mulher passaram a representar tanto quanto a diferença entre o céu e a terra. O último estágio do esperma quente originava-se da fricção do pênis durante o coito (*GA* 1.5.717b24). Mas não era como o calor do fogo do ferreiro, que se pode sentir, nem o pneuma produzido como a respiração comum.⁸⁷ Era um calor “análogo aos elementos das estrelas”, que são “carregadas em

uma esfera móvel”; eles próprios não têm fogo mas criam um calor nas coisas que ficam abaixo.⁸⁸ De repente o órgão masculino no coito torna-se uma instância terrestre do movimento celeste, e o corpo sexuado, cujos fluidos, órgãos e prazeres são versões matizadas uns dos outros, passa a ilustrar as grandes rupturas políticas e cósmicas de uma civilização.⁸⁹

O ponto culturalmente mais penetrante dessas rupturas encontra-se entre o pai e a mãe, que por sua vez contém inúmeras distinções historicamente específicas. Eu gostaria de mostrar até que ponto a biologia do modelo de sexo único foi considerada um idioma para reivindicações sobre paternidade, examinando três diferentes descrições da natureza da semente apresentadas por Isidoro de Sevilha, que nos séculos VI e VII criou a primeira grande compilação medieval de conhecimentos científicos antigos. Embora o contexto social de um enciclopedista cristão fosse, naturalmente, muito diferente do contexto de um filósofo ateniense ou de um médico imperial romano, a estrutura das argumentações de Isidoro é paradigma para a longuíssima tradição da compreensão da diferença sexual.

Isidoro defende, simultaneamente, três proposições que ele considera verdadeiras: só os homens têm esperma, só as mulheres têm esperma e ambos têm esperma. Não é preciso ser um gênio para ver que essas considerações seriam mutuamente contraditórias se fossem compreendidas como verdades literais sobre o corpo. Mas seriam perfeitamente compatíveis se fossem vistas como ilustrações corpóreas de verdades culturais mais puras e mais fundamentais que o fato biológico. Toda a obra de Isidoro parte do pressuposto de que a origem das palavras informa-nos sobre a natureza pura, incorrupta e essencial de seus referentes, sobre uma realidade além dos sentidos corruptos.⁹⁰

No primeiro caso – de que só o homem tem o sêmen – Isidoro explica a consanguinidade e, como seria de esperar em uma sociedade onde a herança e legitimidade passam pelo pai, esforça-se para enfatizar as origens exclusivas da semente no sangue do pai.

Chama-se consanguinidade ao que é gerado de um sangue, que vem do mesmo sêmen do pai. Pois o sêmen do homem é a espuma do sangue, da mesma maneira que a água quando bate nas rochas cria uma espuma branca, ou que o vinho escuro despejado numa xicara torna a espuma branca.

Ter um pai *significa* que a criança vem “de um sangue, isto é, do mesmo sêmen que o pai”; ser pai é produzir a substância, o sêmen, através do qual o sangue é passado para seus sucessores. A procriação parece acontecer sem as mulheres, e não há alusão alguma de que o sangue – “pelo qual o homem é animado, é

sustentado, e vive”, como dizia sempre Isidoro – pudesse de alguma forma ser transmitido senão pelo homem.⁹¹

Mas a descendência ilegítima apresenta uma biologia bastante diversa. Ao referir-se à genitália feminina, Isidoro argumentava:

Contrário a essa criança [que nasce de pai nobre e mãe plebéia] é a criança ilegítima (*spurius*) que nasce de mãe nobre porém pai plebeu. Igualmente ilegítima é a criança nascida de pai desconhecido, de mãe solteira, filho de pais *spurius*.

O motivo que Isidoro atribui a essas crianças ilegítimas, que não “tomam o nome do pai”, serem chamadas de *spurius* é que elas vêm apenas da mãe. “Os antigos”, explica ele, “chamavam a genitália feminina de *spurium*; como *apou sporou* (da semente); esse *spurium* é da semente.” (Plutarco dizia que o adjetivo *spurius* derivava de uma palavra sabina para a genitália feminina, e que era aplicada às crianças ilegítimas como um termo de abuso.) Assim, enquanto a criança legítima vem da espuma do pai, a ilegítima vem da semente da genitália da mãe, como se o pai não existisse.⁹²

Finalmente, quando Isidoro explica por que as crianças se parecem com seus progenitores, ele é indefinido ao falar sobre a debatida questão do esperma feminino. “Seja o pai ou a mãe que imprimem a forma”, diz ele cavalheirescamente, “os recém-nascidos são concebidos depois de igualmente misturados nas sementes materna e paterna.” “Os recém-nascidos parecem-se com o pai se o sêmen do pai for forte, e parecem-se com a mãe se o sêmen da mãe for forte”.⁹³ (Tanto o pai quanto a mãe portanto têm semente, que se envolve em repetidas lutas pela dominação, e em cada geração uma criança é concebida.)

Esses três argumentos distintos sobre o que nós poderíamos considerar ser o mesmo material biológico são uma ilustração dramática de que grande parte do debate sobre a natureza da semente e dos corpos que a produzem – sobre as fronteiras do sexo no modelo de sexo único – não lida, de fato, com os corpos. Lida com poder, legitimidade e paternidade, em princípio não solucionáveis por recurso aos sentidos.

Freud declara por que isso tem de ser assim. Até a metade do século XIX, quando foi descoberto que a união de duas diferentes células sexuais reprodutivas, óvulo e esperma, constituíam a concepção, era perfeitamente possível dizer que os pais importavam pouco. A paternidade, como na lei romana, podia permanecer uma questão de opinião e de vontade. Os espermatozoides podiam ser interpretados como bastões parasíticos em movimento cuja função podia ser cumprida por um bastão de vidro em um laboratório.⁹⁴ E se bem que o papel dos pais na concepção tenha sido estabelecido há mais de um

século, até muito recentemente era impossível provar que um determinado homem era pai de uma determinada criança. Nessas circunstâncias, acreditar nos pais era como acreditar no Deus hebraico, para usar a analogia de Freud.

A insistência judaica de que Deus não pode ser visto – proibição da imagem gravada – “significa que a percepção sensorial passou a segundo lugar no que pode ser chamado de idéia abstrata”. Esse Deus representa “um triunfo da intelectualidade sobre a sensualidade (*Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit*), ou, estritamente falando, uma renúncia instintiva”. Freud resume precisamente o mesmo caso para pais e para Deus na análise de *Oresteia*, de Ésquilo, que vem imediatamente após sua discussão sobre o segundo mandamento. Orestes nega que tenha matado a mãe, questionando se é na verdade filho dela. “Eu estou então envolvido com minha mãe por ligação sanguínea?”, pergunta ele. “Assassino, sim”, replica o coro, mostrando que ela o concebeu e criou. Mas Apolo defende-o, mostrando que apesar das aparências “a mãe não é parente daquele que é chamado seu filho, só cuida da semente recém-plantada que cresce”, “é uma estranha”. O único pai verdadeiro é “aquele que monta”.⁹⁵

Aqui, em *Oresteia*, encontra-se o fundamento do mito do Pai. “A paternidade (*Vaterschaft*), conclui Freud, “é uma suposição”, e “baseia-se em uma inferência, uma premissa”, como a crença no Deus judaico. A maternidade (*Mutterschaft*), como os deuses antigos, é evidente apenas pelos sentidos mais baixos. A paternidade também “provou ser um passo importante”; também é – Freud repete a frase mas com uma ênfase militar mais decisiva – “uma conquista (*einen Sieg*) da intelectualidade sobre a sensualidade”. Representa uma vitória do mais elevado, o mais refinado sobre o menos refinado, o sensorial, o material. É um *Kulturfortschritt* histórico mundial, um passo cultural para a frente.⁹⁶

Eu gostaria de sugerir que o modelo de sexo único pode ser compreendido como um exercício para preservar o Pai, que representa não apenas a ordem mas também a própria existência da civilização em si. As autoridades antigas apresentam argumentos tanto filosóficos quanto empíricos para a evidência da superioridade de potência do macho com relação à fêmea, para a absoluta necessidade do genitor. Se a semente feminina fosse tão potente quanto a masculina, “haveria dois princípios de movimento conflitantes entre si”, argumentava Galeno. Se a mulher tivesse tanto quanto possível o “princípio de movimento”, sua semente seria essencialmente a do macho e agiria como uma só quando misturada. As mulheres seriam homens, e a natureza estaria misturando desnecessariamente duas sementes. Ou, se uma semente feminina tão forte quanto a do macho não precisasse ser misturada para haver a concepção, não haveria necessidade de homens (UP 2.pp632-33). (Segundo um antigo

argumento medieval alternativo, se o sêmen feminino fosse tão forte quanto o masculino, a partenogênese seria possível — o que não é verdadeiro — ou a contribuição da mulher para a procriação seria maior que a do homem, pois ela estaria fornecendo não só um agente ativo como também o local para a concepção. Isso, em um mundo hierárquico, é *ex hypothesis* impossível.⁹⁷ Se as mulheres tivessem semente tão potente quanto a dos homens, poderiam inseminar-se e “dispensar os homens”, argumentava Aristóteles. Um manifesto absurdo (GA 1.18.722b14-15).

É empiricamente verdade, e sabido em quase todas as culturas, que o macho é necessário para a concepção. Mas nem por isso a contribuição masculina é a mais forte, e seria necessário grande esforço e ansiedade para “provar” isso. A evidência baseada na observação dos “óvulos estéreis” (*hupenemia*) — óvulos que são aparentemente produzidos sem a potência do homem e que são, conseqüentemente, inférteis — e da *mola* — produtos monstruosos do ventre atribuídos à auto-inseminação — pareciam comprovar a ordem hierárquica de um sexo único. O esperma feminino não podia dar alma à matéria, o masculino podia. Talvez as afirmativas de que “é necessário ser mulher”, que o criador não “faria metade da raça humana imperfeita e, por assim dizer, mutilada, a não ser que houvesse alguma grande vantagem para essa mutilação”, ocultem a questão mais premente porém informulável da necessidade de haver o homem. Afinal, o trabalho da procriação disponível aos sentidos é um trabalho totalmente feminino.⁹⁸

Mas ser homem e ser pai, ter o que é necessário para produzir a semente mais forte, é a ascendência do espírito sobre os sentidos, da ordem sobre a desordem, da legitimidade sobre a ilegitimidade. Assim, a incapacidade das mulheres de conceber dentro de si mesmas torna-se uma instância — dentre muitas outras coisas — da relativa fraqueza de seu espírito. Como, em certo sentido, a concepção normal é o homem ter uma idéia no corpo da mulher, então a concepção anormal, a *mola*, é o conceito da mulher ter uma idéia má e inadequada de si própria. As sementes da vida e as sementes da inteligência podiam vir a ser a mesma coisa. Plutarco observou que

é preciso muito cuidado para que esse tipo de coisa não ocorra na cabeça das mulheres. Pois se elas não receberem a semente (*spermata*) de boas doutrinas e não partilharem com os maridos dos avanços intelectuais, se forem deixadas por conta própria, conceberão muitas idéias inconvenientes e projetos e emoções pobres.

O espírito e o útero da mulher são interpretados como áreas equivalentes para o princípio ativo do macho; sua pessoa está sob o governo e a instrução racio-

nal do marido pela mesma razão que seu ventre está sob o domínio do esperma dele. Da mesma forma, ele devia poder controlar suas próprias paixões e administrar as dela, e ser ao mesmo tempo capaz de “deleité-la e gratificá-la” o suficiente para ela produzir filhos. O homem que irá “harmonizar o Estado, o Fórum e os Amigos” deve ser capaz de ter “uma casa em grande harmonia”.⁹⁹

A cristandade tornou a possibilidade de uma harmonia entre a boa ordem social e a boa ordem sexual muito mais problemática que na antiguidade romana. Reestruturou radicalmente os significados do calor sexual; na sua campanha contra o infanticídio, diminuiu o poder dos pais; na sua reorganização da vida religiosa, alterou drasticamente o que era para ser masculino e feminino; na sua defesa da virgindade, proclamou a possibilidade de uma relação com a sociedade e o corpo que os médicos mais antigos — salvo Soranus — teriam considerado nociva à saúde.¹⁰⁰

É bem verdade que Agostinho, como argumentou Peter Brown, descobriu o “equivalente de uma lei universal de sexualidade”, que representa uma mudança em toda a relação dos seres humanos com a sociedade. Poderia ser uma metáfora do final da era clássica e da reconstrução da comunidade associada à ascensão do cristianismo.¹⁰¹ As experiências íntimas do sexo, nessa nova organização, eram resultado, não de um calor incontrolável do corpo, mas da perda da pureza e da alienação da vontade que essa perda trouxe. A impotência, longe de ser paradigmaticamente inocente, podia ser interpretada, até mais que a ereção, como o sinal da alienação da alma de Deus.¹⁰² Agostinho podia imaginar o coito em um paraíso onde a violência, os ferimentos, o esguicho de sangue, os corpos esmagados, conforme um discurso de Lucrécio, seriam substituídos pela imagem do coito como um gentil adormecimento nos braços do parceiro. A paixão incontrolável seria substituída por ações não mais incontroláveis que o levantar de um braço. Na verdade, tudo sobre o sexo após a perda da pureza podia ser sentido como lembranças contínuas na carne das tensões da condição humana fundamentalmente imperfeita. Tudo isso teve início com o advento da cristandade.

Mas as imagens de Agostinho de que “a impregnação e concepção” podiam ser “um ato de vontade, e não ânsias de luxúria”, eram ainda imagens do antigo corpo de sexo único encontradas nos médicos clássicos. Esse controle do corpo é concebível, sugeria ele, e dava como exemplo pessoas que “produzem voluntariamente sons musicais de seu traseiro (sem cheirar mal) que parecem estar cantando naquela região”. Porém o caso mais revelador foi o do presbítero chamado Restitutus, da diocese de Calama, que “sempre que queria abstrair-se de todas as sensações (e as pessoas que desejavam experiências de primeira mão de um fenômeno tão notável, muitas vezes lhe pediam para realizar esse feito.) Depois de uns lamentos iniciais, ele deitava-se e ficava iner-

te como um cadáver. Mas um aspecto do transe desse presbítero torna-o um modelo particularmente apto para a fenomenologia do coito no paraíso. Quando ele foi queimado "com fogo não sentiu dor quase alguma" até, é claro, sair daquele estado e sentir a dor normal causada pela queimadura.¹⁰³

Este é um modelo de *calor genitalis* sem concupiscência. Mas é também uma lição da fisiologia do velho Adão. Os corpos, quando expostos ao fogo, queimam, e salvo em raras circunstâncias sentem dor. O mesmo ocorre na reprodução. Agostinho não imaginou o corpo moderno no qual a ovulação, a concepção e até a ejaculação masculina são consideradas independentes de quaisquer sentimentos subjetivos que possam acompanhá-las. O calor e o prazer permaneceram uma parte inseparável da procriação. Seria um milagre, disse um escritor cristão do século XV, "estar no meio de uma chama e não sentir seu calor". O coito, argumentava o papa Inocêncio III em uma diatribe contra o corpo, nunca tem um desempenho sem "a coceira da carne, o calor da paixão, o fedor da carne".¹⁰⁴

Depois de Agostinho, como antes, considerou-se que o corpo funcionava muito como os escritores médicos pagãos haviam descrito. A nova compreensão de Agostinho sobre a sexualidade como um sinal interno e sempre presente da alienação da vontade pela perda da pureza criou uma área alternativa para o corpo gerador. Como disse Brown, "abriu o quarto de dormir cristão para o padre".¹⁰⁵ Ao mesmo tempo, manteve a porta fechada para o médico, a parteira e outros técnicos de velha carne.

As idéias cristãs e pagãs sobre o corpo coexistiram, assim como várias doutrinas incompatíveis sobre a semente, a procriação e as homologias corpóreas, pois as diferentes comunidades pediam coisas diferentes da carne. Os monges e os paladinos, os leigos e o clero, os casais estéreis e as prostitutas que tentavam abortar, os confessores e os teólogos, em inúmeros contextos podiam continuar a interpretar o corpo de sexo único segundo suas necessidades para compreendê-lo e manipulá-lo, à medida que os fatos do gênero mudavam. É um sinal de modernidade querer uma biologia única e consistente como a fonte e o fundamento de masculinidade e feminilidade.

Meu propósito neste capítulo foi explicar o que eu entendo por mundo de sexo único: a mente e o corpo são tão intimamente ligados que a concepção pode ser compreendida como ter uma idéia, e o corpo como um ator no palco, pronto para desempenhar os papéis que a cultura lhe atribui. Na minha exposição o sexo também, e não apenas o gênero, é compreendido para ser encenado.

Como eu não me dispus a ligar o modelo de sexo único a nenhum nível específico de compreensão científica do corpo, e como esse modelo parece ter

persistido por milênios, durante os quais a vida política e cultural mudou drasticamente, a questão que eu suscitei no início deste capítulo deveria talvez ser reformulada: por que o interesse por esse modelo esgotou-se? Eu sugiro duas fortes explicações para sua longevidade. A primeira refere-se à forma como o corpo era compreendido com relação à cultura. Não era a rocha firme biológica sobre a qual inúmeras outras características supostamente tinham como base. Na verdade, o paradoxo do modelo de sexo único é que os pares de oposições ordenadas opunham-se a uma carne única que não era inerente a eles próprios. Paternidade/maternidade, macho/fêmea, homem/mulher, cultura/natureza, masculino/feminino, digno/indigno, legítimo/ilegítimo, quente/frio, direito/esquerdo, e vários outros pares eram vistos em um corpo que em si não fazia essas distinções com nitidez.¹⁰⁶ A ordem e a hierarquia lhe eram impostas de fora. O corpo de sexo único, por ser interpretado como ilustrativo e não como determinante, registrava e absorvia qualquer número de mudanças nos eixos e apreciações de diferenças. Historicamente, as diferenciações de gênero precederam as diferenciações de sexo.

A segunda explicação da longevidade do modelo de sexo único liga o sexo ao poder. Em um mundo público predominantemente masculino, o modelo de sexo único apresentava o que já era muito evidente na cultura mais genérica: o homem é a medida de todas as coisas, e a mulher não existe como uma categoria distinta em termos ontológicos. Nem todos os homens são masculinos, potentes, dignos, ou poderosos, e algumas mulheres ultrapassam alguns deles em cada uma dessas categorias. Porém o padrão do corpo humano e suas representações é o corpo masculino.

Notas

1. Galeno, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, trad. de Margaret Tallmadge May, 2 vols. (Ithaca: Cornell University Press, 1968), 2.628-629; doravante abreviado para *UP*. Denis Diderot, *Rameau's Nephew and Other Works*, trad. de Jacques Barzun e Ralph H. Bowen (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1964), p. 135.
2. Galeno, *On the Natural Faculties*, trad. de Arthur John Brock, Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1952), 3.2, p. 227-229. *Anatomia porcis*, de Cophonis, texto apócrifo de Galeno apresentado na famosa escola de medicina de Salerno no século II, inicia a discussão do útero como um órgão planejado para que quaisquer excessos que a mulher produza durante o mês, seu fluxo menstrual, possam ser enviados para lá "como o bojo de barril do corpo todo (*tantum ad sentinam totius corporis*)". É basicamente um espaço de armazenagem. Em uma segunda instância, o escritor diz que é também o campo da geração. Ver George W. Corner, *Anatomical Texts of the Earlier Middle Ages* (Washington: Carnegie Institute, 1927), p. 50, 53.

3. Ver Isidoro de Sevilha, *Etimologias*, ed. José Oroz Reta e Manuel A. Marcos Casquero (Madri: Biblioteca de Autores Christianos, 1983), 12.1.134, para *uterum* com relação a *caulis*; o texto latino nessa edição do *Etimologiarum* é idêntico ao da edição padrão de W.M. Lindsay (Oxford, 1911). A força da proposição é de certa forma diminuída quando Isidoro diz que o útero assemelha-se a um pequeno talo (*cauliculus*); essa palavra, originada do latim e do grego *caulis*, era o termo preferido do importante escritor de textos médicos, Celsus, para pênis e foi usado metaforicamente para o órgão masculino por Petronio, *Satyricon*, 132.8. Ver J.N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary* (Londres: Duckworth, 1982), p. 26-27.
4. Talvez a antiga associação do útero com o estômago/barriga explique o que parecería uma afirmação bizarra, considerando o conhecimento anatômico corrente da época de que o ventre migrante que subia do abdômen causava uma sufocação e uma sensação geral de aperto característica da histeria. Se isso fosse interpretado literalmente, não haveria explicação para a histeria masculina nem para a idéia dos antigos de que o ventre abria caminho através dos vários órgãos e das divisões acima dele. Mas se o ventre for interpretado como um espaço/barriga, estômago/côncavo de retenção, a fonte da histeria é bem localizada. A meu ver, a medicina antiga interessava-se menos pelas causas orgânicas específicas que pelas metáforas corpóreas correlacionadas com os sintomas.
5. Isidoro insiste nas raízes de *uterum* para significar barriga, mas fala em separado de *agualiculus* (estômago) em 11.1.136. Essa palavra também tem o sentido de recipiente, daí barriga. Ver Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, p. 100-101. Nós usamos a expressão ao falarmos com as crianças – “Mamãe tem um bebê na barriga” – quando desejamos ser anatomicamente vagos. Sobre vulva–vagina–portão para a barriga, ver pseudo-Albertus Magnus, *De Secretis mulierum* (1665 ed.), p. 12, 19, ou *Anatomia Magistri Nicolai Physici*, in Corner, *Anatomical Texts*, p. 85.
6. Não é de muita valia saber que *sinus*-seio-vagina ou ventre, como em *sinus mulieribus*, pudesse também significar pênis, como no uso de Lactantius (*sinus pudendus*). Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, p. 90-91.
7. Sobre a natureza do calor e a diferença entre sua quantidade e qualidade, ver Everett Mendelsohn, *Heat and Life: The Development of the Theory of Animal Heat* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), p. 17-26, esp. n. 58.
8. *UP* 2.629. Galeno não inventou a idéia dos olhos da toupeira como um caso paradigmático da versão imperfeita de uma estrutura mais perfeita encontrada em outro lugar. Ver Aristóteles, *Historia animalium*, 1.9.491b26ff e 4.8.533a1-13; doravante abreviado para *HA*.
9. Aristóteles [?], *Economics*, 2.3.1343b25-1344a8. Eu utilizei ao longo deste livro a tradução de Jonathan Barnes, org., *Complete Works of Aristotle*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1984), mas conferi termos e argumentos críticos para minha exposição nos textos gregos.
10. Sobre geração e teoria de Aristóteles de causalidade, ver Anthony Preus, “Galen’s Criticism of Aristotle’s Conception Theory”, *Journal of the History of Biology*, 10

- (primavera de 1977), 78, e mais genericamente “Science and Philosophy in Aristotle’s *Generation of Animals*”, idem, 3 (primavera de 1970). *Generation of Animals* (doravante abreviada para *GA*) não só começa (1.1.715a3) como termina (5.5.789b3) com a discussão sobre causa. A.L. Peck mostra a importância de uma teoria de causalidade no pensamento de Aristóteles, e explica com extrema clareza como ele desenvolve essa teoria no seu trabalho sobre geração; ver a introdução de *GA*, Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1958), p. xxxviii-xliv.
11. *GA* 1.2.716a13-14, 716a20-22; 4.3.768a25-28. Macho e fêmea são “contrários”, in *Metaphysics*, 10.9.1058a29-30. Eu utilizo essa formulação para a relação entre biologia e um modelo de filiação de Giulia Sissa, “Subtle Bodies”, in *Fragments for a History of the Human Body*, parte 3, ed. Michel Faheer et al., *Zone*, 5 (1989), 154, n. 6.
 12. *GA* 4.1.765b35ff. Para *perineus* usado em referência à genitália feminina, ver *HA* 1.14.493b9-10. A genitália feminina é também chamada *aidoion* em *HA* 1.14.493b2; a genitália masculina é referida pelo mesmo termo em *HA* 2.1.500a33-b25. Ver também Peck, *GA*, p. 388, n. c; para *pudenda* ver Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, p. 66.
 13. *GA* 1.2.716a19-b1; *HA* 1.13.493a25. Em *HA* 1.2.489a10-14 Aristóteles define o “masculino” como o ser que emite em outro e “feminino” que emite nela própria – um esforço convenientemente ambíguo para basear a diferença em anatomia e fisiologia.
 14. *HA* 9.50.632a22. Eu uso “ovários” entre aspas porque Aristóteles não reconhece a existência de testículos femininos, e nenhum escritor anterior ao século XVII pensou no órgão que nós hoje chamamos de ovário como a fonte de um óvulo. O órgão a cuja extirpação Aristóteles se referia era “retirado do lugar onde as porcas têm os testículos e preso às duas divisões do ventre”.
 15. Esta frase é por si só estranha, pois a relação entre a genitália e o gênero é muito complexa, como sugerem os estudos de Robert Stoller sobre casos de sexo ambíguo ou “mal determinado”. Ver seu *Sex and Gender* (Nova York: Science House, 1968) e Richard Green e John Money, orgs., *Transsexualism and Sex Reassignment* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1969).
 16. *GA* 1.7.718a23. Isso funciona porque “o que é carregado para muito longe torna-se frio”.
 17. Eva Keuls, *The Reign of the Phallus* (Nova York: Harper and Row, 1985), p. 68-69.
 18. *GA* 1.4.718a26-30. A ligação de Aristóteles do sistema reprodutivo com o digestivo baseia-se no lugar-comum de que tanto os produtos generativos quanto os produtos do sistema digestivo são resíduos. Em *GA* 1.20.728a201-24, Aristóteles argumenta que assim como a diarreia é causada por mistura insuficiente do sangue nos intestinos, “o mesmo ocorre com todas as descargas de sangue nos vasos sangüíneos, inclusive o sangue menstrual”, embora a primeira condição seja patológica e a última não. Porém a descarga menstrual é resultado de uma falha; como o ventre da mulher não é quente como o do homem, não consegue misturar os resíduos na última vez e produzir esperma.
 19. Aristóteles usa a palavra altamente especializada *kapria* (parte da porca) para o órgão cuja extirpação produz os dramáticos resultados que ele descreve. *Kapria* é o “vírus da

- porca", um líquido da fêmea do porco relacionado com a substância semelhante ao esperma (*gonēs*, material degenerativo) que sai dos órgãos sexuais das éguas no cio. Essa última substância, o hipômane, aparentemente uma versão da matéria preta da cabeça de um potro recém-nascido, "assemelha-se ao vírus da porca (*kapria*), e existe muito entre as mulheres que lidam com drogas", diz Aristóteles (HA 6.18.572a21-23). Na Renascença o hipômane era ainda considerado afrodisíaco. Aristóteles parece sugerir que o hipômane, na qualidade de líquido, é produzido exclusivamente pelas éguas fertilizadas pelo vento mas que a palavra também se refere ao âmnio dos potros, de qualquer forma que eles fossem concebidos. O termo grego para ovários era *orchēis* (testículos), ou *didymoi* (gêmeos); a versão latina *orchis* referia-se a uma flor. Ao que parece, os ovários foram descobertos por Herófilo de Alexandria, no século III a.C. Ver Staden, *Herophilus*, p. 167-168. Nem a palavra ovário nem óvulo para seu conteúdo foram usadas até o final do século XVII.
20. GA 1.3.716b33 e mais genericamente HA 1.17.497a30-31. Esse *slmle* funciona porque os dois ligamentos suspensores, inclusive talvez o que é hoje chamado de trompas de Falópio, são imaginados como "chifres do útero"; os ovários tornam-se análogos visuais dos testículos, e o corpo do útero torna-se o escroto feminino da descrição de Galeno.
 21. Ver Soranus, *Gynecology*, trad. de Owsei Temkin (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1956), 9.1.16, p. 14 e p. 10, n. 6, onde Temkin mostra que a palavra para trompa é também usada para pênis. Quando Celsus escreveu, no século I a.C. ele usou a palavra *caulis* (talo), tirado do grego *kaulos*, seu termo padrão para o pênis. Caelius Aurelius usou *kaulos* como o equivalente a *aidoion*, a palavra comum para pênis e também para a parte pudenda feminina. Para ele e outros escritores latinos de textos médicos, *aidoion* significava *uretrum*, outra palavra latina para pênis. Ver Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, p. 26-27, 52-53.
 22. Julius Pollux, *Onomasticon* (Vocabulário), ed. Eric Bethe (Leipzig: Teubner, 1900), 2.171. Pollux era pouco conhecido na antiguidade, mas a publicação de 1502 do seu texto e as subsequentes edições greco-latinas foram imensamente importantes durante a Renascença como fonte da nova nomenclatura anatômica não-arábica.
 23. HA 10.4.636a6-7. Se esse escritor tinha a imagem de Soranus em mente, o ventre ejaculário no seu próprio prepúcio. O autêntico Aristóteles escreve frequentemente sobre o ventre que respira na matéria, mas não acredita que o próprio ventre ejacule sêmen (por exemplo, GA 2.4.739b1-20 e HA 7.3.583a15-16).
 24. G.E.R. Lloyd, *Science, Folklore and Ideology* (Cambridge: University Press, 1984), p. 107-108.
 25. Aristóteles afirma que embora os homens e as mulheres sejam "contrários", não são espécies separadas porque diferem apenas na matéria e não na fórmula, assim como o negro difere do branco somente na cor. As mulheres diferem dos homens, não como o círculo difere do triângulo, mas como o círculo ou o triângulo de um material difere do círculo ou triângulo de outro. Ver *Metaphysics* 10.1058a29ff e HA 5.11.538a13.
 26. Pseudo-Aristóteles, *Problems*, 1.50.865a33f. A fleuma também tem uma relação com-

- plexa com o calor e a inflamação e com a teoria defendida por Platão, Hipócrates e outros de que o sêmen deriva do cérebro e da matéria espinhal, e não do sangue.
27. Ver as interessantes notas de Iain M. Lonie, *The Hippocratic Treatises: "On Generation", "The Seed", "On the Nature of the Child", "Diseases IV"*, da série *Ars Medica: Texte und Untersuchungen zur Quellenkunde der Alten Medizin* (Berlim: Walter de Gruyter, 1981), p. 124-132, 102-103, 277-279, que enfatiza a abertura dos limites do fluido.
 28. Isidoro, *Etymologiarum*, 11.1.77. Galeno discute a convertibilidade do sangue e do leite com detalhes clínicos em UP 2.639. Ver também Hipócrates, *Aphorisms*, 5.37.52.
 29. *The Seven Books of Paulus Aegineta*, trad. de Francis Adams (Londres, 1844), 3.609-614; Aetios de Ameda, *Tetrabiblion*, trad. de James V. Ricci (Filadélfia: Blakiston, 1950), caps. 4 e 26; Soranus, *Gynecology*, p. 18-19. Essas observações são bastante comuns e eu cito Paulus Aegineta, Aetius e Soranus como autoridades médicas gerais só porque eles apresentam relatos acessíveis e coerentes. São também clínicos astutos, mas não pelas razões imaginadas na época. Por exemplo, no pensamento moderno onde o exercício, a obesidade e grande perda de peso causam amenorréia, ver Leon Speroff et al., *Clinical and Gynecological Endocrinology and Infertility* (Baltimore: Williams and Wilkins, 1983), caps. 1 e 5, esp. p. 171-177.
 30. HA 10.5.637a18-19. Na figura 2 ver Zelda Boyd, "'The Grammarian's Funeral' and the Erotics of Grammar", *Browning Institute Studies*, vol.16, ed. Robert Viscusi (Browning Institute, Southwestern College, 1988), p. 5. Sobre garganta/colo do ventre, vagina ou cérvix, ver Ann Hanson e David Armstrong, "The Virgin's Voice and Neck: Aeschylus, Agamemnon 245 and Other Texts", *British Institute of Classical Studies*, 33 (1986), 97-100; e Lloyd, *Science, Folklore*, p. 326-327. Galeno in *De uteri dissections* 7 diz que "Herófilo compara a natureza do útero [cérvix?] com a parte superior da traquéia; Staden, *Herophilus*, p. 217.
 31. Hipócrates, *Aphorisms* 32 e 33 e *Epidemics* 1.16, in *The Medical Works of Hippocrates*, ed. John Chadwick e W.N. Mann (Oxford: Oxford University Press, 1950). Essas observações clínicas seriam repetidas durante dois mil anos. Um médico da Renascença relata, por exemplo, que uma mulher que sofria de dor de cabeça porque sua menstruação não descia ficou temporariamente aliviada quando "a menstruação foi expelida através de vômito". A queixa reapareceu e foi permanentemente eliminada quando o médico fez sair sangue do seu tornozelo e "a menstruação fluiu regularmente do lugar natural". Antonio Beniveni (1443-1502), *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis*, trad. de Charles Singer (Springfield: Charles C. Thomas, 1954).
 32. Soranus, *Gynecology*, p. 19. Ele faz notar também que a quantidade do fluxo menstrual é menor nas "professoras de canto e nas mulheres que vivem longe de casa". A interligação entre os fluidos parece infundável. Albertus Magnus dizia que o estímulo sexual do homem e da mulher produzia uma ejaculação entre o esperma e o suor. James R. Shaw, "Scientific Empiricism in the Middle Ages: Albertus Magnus on Sexual Anatomy and Physiology", *Clio Medica*, 10.1 (1975), 61.
 33. GA 1.19.727a11-15; HA 7.10.587b32-588a2; essa passagem se segue à explicação de Aristóteles da razão das mulheres lactantes não menstruarem.

34. *GA* 1.19.727a31ff; *HA* 7.2.582b30-583a4; para a ligação entre leite e esperma ver *HA* 3.20.521b7; sobre leite, sangue e esperma ver *GA* 4.4.771a4ff. Eu cito Aristóteles aqui por sua importância no pensamento ocidental sobre o assunto, mas essas idéias são comuns em todos os escritos antigos e posteriores, mesmo os que não se encontram diretamente na tradição aristotélica.
35. Ver a seguir, no Capítulo Cinco, por que essas descobertas tornaram mais plausível, mas não causaram, o modelo de dois sexos e por que seria anacrônico usar o termo moderno "esperma" e "óvulo" para aquilo que os cientistas do século XVII viam.
36. As teorias de duas sementes, como as de Hipócrates e Galeno, postulavam que as "sementes" de ambos os pais eram necessárias para dar vida à matéria fornecida pela mãe. As teorias de uma só semente, cujo maior defensor era Aristóteles, postulava que o homem fornecia o *sperma* para a geração (eficiente e mais problemático, causa formal) e a mulher fornecia o *catamênio* (causa material). A ejaculação da mulher nesse modelo não tinha objetivo, pois por definição ela não fornecia semente. Ver Michael Boylan, "The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory", *Journal of the History of Biology* (primavera de 1984), 85-86, e Préus, nota 10 acima.
37. Aline Rousselle, *Porneia*, trad. de Felicia Pheasant (Oxford: Blackwell, 1988), p. 24-26, argumenta que como os médicos não tinham oportunidade de examinar mulheres mortas ou vivas, as observações precisas sobre o prazer e a fisiologia feminina lhes eram passadas pelas parteiras ou pelas pacientes. Embora não haja evidência direta disso eu gostaria que fosse verdade, pois dá a idéia de que muito do que narro neste livro reflete não apenas uma alta tradição médica masculina como também o mundo imaginativo das mulheres. Porém eu discordo de Rousselle quando ela atribui a Aristóteles uma visão fundamentalmente diferente dos aspectos fenomenológicos da reprodução da visão do escritor hipocrático. Eu uso a expressão "escritor hipocrático" porque supõe-se hoje que os trabalhos atribuídos a Hipócrates eram escritos por várias pessoas dessa tradição. É estranho usar essa locução com consistência, por isso eu volto a chamar esses escritores pelo nome de um só deles: Hipócrates.
38. "On Generation", Lonie ed., 6.1 e 6.2, e o rico comentário nas p. 124-132.
39. *Ibid.*, 7.2; de novo em 8.2.
40. *Ibid.*, 6.2. A existência de esperma masculino e feminino nos pais é mencionada para explicar por que umas mulheres produzem filhos do sexo masculino com uns homens e do sexo feminino com outros. Como a tradição hipocrática é pangenesista, postulando que cada parte do corpo produz parte do esperma, cada característica da criança é resultado do mesmo tipo de luta que determina o sexo. (Ver *GA* 1.17.725b13ff para o clássico ataque sobre essa posição.) "On Generation" afirma que nenhuma criança parece-se apenas com um dos pais, o que é outra forma de dizer que os homens são necessários e que as mulheres não podem simplesmente clonar-se (ver 8.1 e 8.2). Sobre pangênese e antigas teorias de hereditariedade em geral, ver Erna Lesky, *Die Zeugungs und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken* (Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, 1950).

41. Hipócrates não explica por que não há, como esse modelo poderia sugerir que houvesse, um grande número de criaturas com configuração genital "intermediária", difíceis de serem classificadas. Ele tampouco se refere à debatida questão da razão da mulher necessitar do homem, já que ela é capaz de produzir um esperma forte semelhante ao masculino.
42. O caso aparece explicitamente em Galeno, *Peri spermatis* (Sobre a semente), Kuhn ed., 4.2.4, p. 622. Ele argumenta em outro ponto desse texto que as "mulheres têm canais seminais e testículos cheios de sêmen." Se os homens tivessem leite nos canais mamários, não haveria razão de se perguntar para que eles serviam. "Da mesma forma, já que as mulheres têm sêmen não é preciso imaginar se elas o excretam" (2.1, p. 600).
43. Avicena, *Canon* (Veneza, 1564). Em 3.31.1. Avicena, como Galeno, declara que o órgão feminino da geração, o ventre, é "o órgão masculino invertido". A tradução latina do texto árabe de Avicena usa *sperma* para a ejaculação masculina e feminina, e Avicena deu-se o trabalho de criticar os que comparavam a semente feminina ao fluido menstrual. Em termos gerais, Avicena tinha uma posição aristotélica sobre geração, e reproduzia quase ao pé da letra o sistema galênico de isomorfismos anatômicos. Ver Danielle Jacquart e Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages* (Princeton University Press, 1988), p. 36ss.
44. Ver Boylan, "Galenic Challenge". Em outras ocasiões Aristóteles usa *gonimos* (generativo, reprodutivo) para referir-se ao esperma. E usa a mesma palavra para referir-se à contribuição feminina.
45. *GA* 1.21.729b17ff; 2.1.734b20ff, que discute a complicada relação da(s) alma(s) do esperma em geral; 2.3.737a10-16. Coalheira é a parede mucosa do estômago do bezerro que contém coalho, uma enzima usada para coalhar o leite. O suco de figo tem função semelhante; *HA* 6.18.572a15.
46. A concepção biológica e intelectual são intimamente relacionadas, como fez notar William Harvey, o defensor de Aristóteles do século XVII.
47. O texto medieval (*De secretis mulierum*) do pseudo-Albertus Magnus usa *menstruum* para a semente feminina e *sperma* para a semente masculina na discussão sobre concepção, onde as duas sementes (*duo semine*) encontram-se na *vulva* (vaginã). Ver Charles Wood, "The Doctors' Dilemma: Sin, Salvation and the Menstrual Cycle in Medieval Thought", *Speculum*, 56 (1981), 716, e John F. Benton, "Clio and Venus: An Historical View of Medieval Love", *The Meaning of Courtly Love*, ed. F.X. Newman (Albany: State University of New York Press, 1969), p. 32, sobre *menstruum* como semente e *sanguinis menstruus* como sangue menstrual. A preocupação de Aquino é apresentar a Virgem como a causa material e formal do Cristo humano; ver esp. *Summa theologiae*, 3a.31.5, e Wood, p. 27. Claramente mais que a biologia, está em jogo se *menstruum* é chamada de semente. Ao alegar uma falta de distinções nítidas entre o modelo de uma só semente e o de duas sementes, eu estou argumentando contra a posição apresentada por Anne-Liese Thomasen, "'Historia animalium' contra 'Gynaecyia' in der Literatur des Mittelalters", *Clio Medica*, 15 (1980), 5-23, onde ela descreve duas tradições distintas e mutualmente exclusivas.

48. GA 4.8.776b10. Ver Boylan, "Galenic Challenge", p. 94, onde ele conclui, corretamente a meu ver, que o útero compromete-se com uma forma inferior da "quarta mistura de pepsina" que os canais espermáticos do homem fazem melhor. Em termos mais amplos, para saber como o alimento é aquecido para produzir sangue e material generativo, ver Michael Boylan, "The Digestive and 'Circulatory' Systems in Aristotle's Biology", *Journal of the History of Biology*, 15 (1982), 89-118. O fato de HA 10.1.634b30ff e 10.6.637b32, por exemplo, usar a palavra *sperma* para os produtos masculinos e femininos é uma razão de os acadêmicos duvidarem da autenticidade do livro 10. Seja de Aristóteles ou não, essa equação lingüística parece seguir a direção dos textos autênticos de Aristóteles.
49. GA 1.19.726b5ff; sobre homens idosos e meninos ver GA 1.18.725b20. O sêmen dos alcoólatras, diz o pseudo-Aristóteles em *Problems* 50.865a33, é estéril porque é úmido demais e produz um resíduo muito líquido.
50. Não é de admirar, como me disse Peter Brown, que as tradições gnósticas e maniqueístas enfatizem o esperma da ejaculação como o passo final para distribuir luz/espírito da matéria base.
51. Paul Delaney, "Constantinus Africanus' *De Coitu*: A Translation", *Chaucer Review*, 4.1 (1969), 59. Constantino Africano foi um médico do século XI que tinha conhecimentos médicos da antiguidade, e ensinava na escola de medicina de Salerno. Para saber mais a respeito e sobre a grande variedade de advertências muitas vezes contraditórias proferidas pelos médicos, ver Jacquart e Thomasset, *Sexuality*, p. 53ss, 87-96. Como se tornará claro, eu discordo deles no que tange à sua divisão entre fisiologia reprodutiva masculina e feminina.
52. *The Divine Comedy: Purgatory*, trad. de Dorothy L. Sayers (Harmondsworth: Penguin, 1955), 25.37-45, p. 264. Obviamente a referência é ao homem, mas seu sangue refinado é borrifado sobre o sangue refinado da mulher, que foi misturado por um processo idêntico.
53. Pseudo-Albertus Magnus, *De secretis mulierum*, 1.19. Esse texto do século XII foi muito copiado e mais tarde publicado em latim e em várias outras línguas. (Há uma edição inglesa de 1745). Ver Lynn Thorndike, "Further Considerations of the *Experimenta*, *Speculum Stromiac*, and *De Secretis Mulierum* ascribed to Albertus", *Speculum*, 30 (1955), 413-443.
54. A história de Tirésias encontra-se em Ovídio, *Metamorphoses*, 3.323-331. Pode-se traduzir a questão mais especificamente como "que sexo tinha o melhor orgasmo (*maior voluptas*)". Ver também Leonard Barkan, *The Gods Made Flesh: Metamorphoses and the Pursuit of Paganism* (New Haven: Yale University Press, 1986), p. 41-42; e sua discussão sobre como o ato de amor em Ovídio e outros poetas "confunde as distinções, transformando os amantes em hermafroditas" (p. 57). A história de Narciso em *Metamorphoses* vem imediatamente após a breve história de Tirésias.
55. UP 2.651. Por "áreas genitais" Galeno refere-se aqui aos órgãos internos e aos seus equivalentes masculinos. Notem mais uma vez a associação das partes: escroto/útero e órgãos digestivos/órgãos genitais.
56. *The Parts of Animals*, 4.9.689a5ff, in *Complete Works*, Ross ed.

57. Galeno explica, corretamente pelos padrões modernos, que o vaso do rim direito, hoje chamado vaso espermático interno, passa diretamente para o útero. Ele achava que isso dava ao resíduo de soro uma carga direta de excitação (UP 2.641). "Direito" aqui é da perspectiva do observador.
58. Pseudo-Aristóteles, *Problems*, 1.26.879a36-880a5. P.H. Schrijvers, editor do texto de Caelius Aurelianus, *De Morbis Chronicis IV.9: Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike* (Amsterdam: B.R. Gruner, 1985), comenta sobre essa passagem e argumenta que o homossexual passivo, o *molis*, é um "bissexual" com desejo excessivo (excesso de sêmen). As ligações entre esses órgãos refletem-se na linguagem: *vagina* como bainha era uma metáfora para ânus. Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, p. 20, 115. Ver Jacquart e Thomasset, *Sexuality*, p. 124-125, para uma exposição de uma longa discussão técnica comparando o esfíncter anal aos músculos do útero (vagina, cérvix etc.) in al-Samau'al ibn Yahyâ (d.1180), *Book of Conversation with Friends on the Intimate Relations Between Lovers in the Domain of the Science of Sexuality*.
59. UP 2.622-623, 658-659, 660-661. A *nympha* (2.661), que significa para Galeno o clitoris, assemelha-se à úvula que protege a garganta. Aqui, mais uma vez estão ligadas a reprodução e a respiração, a respiração e a ejaculação, a garganta e as passagens genitais.
60. Ver Shaw, "Albertus Magnus", p. 60.
61. Avicena, *Canon*, 3.20.1.3, 25. Avicena, nas suas exposições sobre reprodução, combina uma fisiologia essencialmente galênica com uma metafísica aristotélica.
62. "On Generation", Lonie ed., 1.1, 4.1.
63. Galeno, UP 2.640-643. A citação de Demócrito à qual Galeno se refere é provavelmente a seguinte: "O coito é um ligeiro ataque de apoplexia, com um arrebatamento total do homem". Ver Herman Diels e Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlim: Weidmann, 1951-52), p. 68b22. Embora Aristóteles se opusesse explicitamente à interpretação de Demócrito dessa explosão como evidência da pangênese, ele também achava que o intenso prazer do orgasmo era devido a um súbito sopro de *pneuma* no homem e na mulher (GA 1.20.728a10, 2.4.738b26-32). A imagem do coito como uma versão de epilepsia manteve-se durante séculos; ver, por exemplo, o primeiro importante guia educacional cristão, *Paedagogus*, de Clemente de Alexandria, 2.10. No início da década de 1960 o Vaticano censurou o romance de Alberto Moravia, *Empty Canvas*, por seu "realismo sexual" onde uma cena de amor era comparada à epilepsia; mas a mulher é que entrava em crise, não seu amante.
64. Pseudo-Aristóteles, *Problems*, 4.1.876a30-35.
65. Tertuliano, *A Treatise on the Soul*, in *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts e James Donaldson, 3 vols. (Grand Rapids: Erdmans, 1976 reedição), 3.208; a frase anterior à elipse é de uma tradução de Peter Brown, que ele teve a gentileza de me emprestar. Eu substituí sua linguagem para enfatizar que *ambos* os sexos sentem o prazer do sexo, não importando quem contribua com o verdadeiro sêmen. Ver comentário de J.H. Waszink, p. 342-348, na sua edição de *De anima*, de Tertuliano (Amsterdam: J.M. Meulenhoff, 1947), sobre a natureza das contribuições de cada

- sexo para uma nova vida, o que torna manifestas as dificuldades de determinar o que os autores antigos realmente queriam dizer.
66. Lucrécio, *The Nature of the Universe*, trad. de Ronald Latham (Penguin: Harmondsworth, 1951), p. 165, 168.
67. GA 2.4.739a27-30. Ele quer dizer que mesmo quando a mulher tem emissão, não é o sêmen mas "é simplesmente próprio para a parte interessada" (GA 1.20.727b35-728a1).
68. GA 1.18.739a20-35; também 1.19.727b34-728a24. Aristóteles admite que os homens podem emitir sêmen sem sentir, como nos sonhos molhados.
69. GA 1.18.723b33. Esse argumento funciona, segundo Aristóteles, contra a posição pangenésista de que o orgasmo feminino é a evidência da sua produção de sêmen, e que o sêmen vem de todas as partes do corpo em ambos os sexos.
70. GA 1.20.728a11-21. É onde Aristóteles argumenta que a mulher é um homem impotente, ou como um menino.
71. HA 10.638a5ff. Em GA 2.739a29-26 Aristóteles argumenta que embora a mulher também tenha sonhos molhados essa descarga não contribui para o embrião, pois os meninos que não têm sêmen e os homens que parecem inférteis também têm sonhos noturnos. Mais uma vez a idéia é proteger a produção geradora masculina da investigação empírica.
72. Aetius, *Tetrabiblion*, 16.1, trad. de Ricci, p. 19, 36. Isso está implícito em "On Generation", de Hipócrates, 5.1, que descreve como o ventre se contrai depois de receber as sementes. A partir dessa contração, as mulheres experientes podiam saber o dia exato da concepção. Ver comentário de Lonie, p. 124, para outras referências à sucção do ventre para dentro e à ejaculação masculina.
73. "On Generation", 4.2. Quando a hierarquia de calor não funciona, há a hierarquia de atividade. Portanto, o esperma masculino chegando ao ventre antes do orgasmo da mulher extingue "o calor e o prazer da mulher", como a água fria jogada na água fervendo esfria essa última. Mais uma vez, as palavras "calor" e "frio" na literatura médica podem não ser interpretadas como são hoje. Assim, a maioria do corpo hipocrático considera o homem mais quente, logo mais perfeito que a mulher, porém em *Regime* o homem é mais frio e mais perfeito. Nenhum debate empírico divide essas posições.
74. HA 10.3.635b19-24. Esse suor é semelhante às lágrimas que vêm aos olhos diante da luz brilhante, ou uma reação ao frio ou ao calor intenso. Para o meu propósito, mais uma vez, não importa se esse livro foi ou não escrito por Aristóteles. A especificidade da referência à lubrificação pré-orgástica em oposição à emissão do esperma feminino no orgasmo pode indicar que foram informações de mulheres transmitidas por um médico antigo anônimo. Ver nota 37 acima.
75. HA 10.5.636b12ff; ver também 10.1.634b28ff e 10.1.634b3 com respeito a condições ótimas de secura ou umidade.
76. Rhazes, *Liber ad almansorum* (1481), 5.73.
77. *Canon*, 3.20.1.44. Pode-se imaginar isso melhor em uma sociedade basicamente polígama, onde as esposas são apreciadas pelo prazer que dão ou por sua capacidade

- de conceber. Abandonadas pelos maridos, buscam prazer entre si mesmas. Talvez a questão aqui seja reforçar a norma de que os homens devem tentar dar prazer às mulheres, pois a geração de filhos é tanto responsabilidade deles quanto delas.
78. Isso pode parecer totalmente implausível. Mas Soranus dava uma explicação. Assim como a viúva chorosa podia não saber que tinha dois tipos de apetite e que faria bom uso de comida, a mulher podia não saber que realmente desejava ter relação sexual. Certos sentimentos podem ser mascarados por outros. *Gynecology*, Temkin ed., p. 36. Eu examino as implicações desse ponto de vista no debate sobre a possibilidade de concepção em casos de estupro (Capítulo Cinco).
79. Soranus, *Gynecology*, p. 34-35, 38-39.
80. Polemo, *Physiognomonika*, 1.112, 1.10.36, citado por Maud Gleason, "The Semiotics of Gender: Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century A.D." in Halperin et al., orgs., *Before Sexuality*.
81. Sobre a naturalidade da homossexualidade, ver K.J. Dover, *Greek Homosexuality* (Nova York: Vintage Books, 1980), p. 60-68. Especificamente sobre a naturalidade de uma reação genital do homem a rapazes jovens, ver Dover, p. 170, e Caelius Aurelianus, *On Acute Diseases*, 3.180-181, in Schrijvers, *Eine Medizinische*, p. 7-8.
82. Platão, *Symposium*, ed. Alexander Nehamas e Paul Woodruff (Cambridge, Inglaterra: Hackett, 1989), 189e-189a, p. 25-29; Aristóteles, *Rhetoric*, 1371b15-16. Eu não pretendo sugerir que na cultura grega o homossexualismo fosse geralmente considerado natural; na verdade, enquanto Aristófanes procura dar um tom natural ao amor de homens por homens, Pausânias, em *Symposium*, mantém uma espécie de relativismo cultural: "os costumes com respeito ao Amor" podiam ser facilmente compreendidos na maioria das cidades, mas "em Atenas (e em Esparta) eram muito complexos" (182a-182b, p.15).
83. Sobre reconhecimento do *cinaedus* a partir de uma mínima gesticulação, ver Gleason, "The Semiotics of Gender". Sobre honra e intercâmbios apropriados geralmente nas relações masculinas com o mesmo sexo, ver David J. Cohen, "Law, Society and Homosexuality in Classical Athens", *Past and Present*, 117 (novembro de 1987), 3-21; David Halperin, "One Hundred Years of Homosexuality", *Diacritics* (verão de 1986), 34-45, e uma versão mais completa dessa peça, "Paederasty, Politics and Power in Classical Athens", a ser lançado in George Chauncey et al., *The New Social History of Homosexuality* (New American Library).
84. Ver Dover, p. 182-184, sobre a questão do "lésbico" masculino agressivo; e Schrijvers, *Eine Medizinische*, p. 8, para a comparação de *mollis* com *tribade*.
85. Vicky Spellman, "Aristotle, Females and Women". Meus agradecimentos a Spellman por me deixar ler esse manuscrito.
86. *Republic*, 454e, in *The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton e Huntington Cairns (Princeton: Princeton University Press, 1963), p. 693. Platão, é claro, não mantém essa visão de igualdade sexual em outros contextos, como em *Laws*, ou o mito da origem das mulheres em *Timaeus*. Foi de grande valia para mim compreender o contexto das argumentações de Platão sobre isso a partir do texto de Monique Canto, "The Politics of Women's Bodies: Reflections on Plato", in Susan Rubin Suleiman,

- org., *The Female Body in Western Culture* (Cambridge: Harvard University Press, 1986), p. 339-353. Enquanto minha leitura enfatiza a rejeição de Platão à biologia da reprodução como uma relevante diferença política, Canto afirma que Platão está argumentando a favor de um discurso "comunitário" da procriação que neutraliza os efeitos da diferença; criar filhos de forma comunitária, como é proposto em outro ponto de *Republic*, é uma continuação dessa estratégia política. A alta qualidade contextual da visão de Platão sobre as mulheres em geral torna-se clara in Gregory Vlastos, "Was Plato a Feminist?" *Times Literary Supplement*, 17-23 de março de 1989, p. 276, 288-289.
87. Ele insiste também, em *GA* 2.1.734b20-735a10, que apenas o calor não fabrica nem a espada nem a vida. A espada é fabricada com movimentos que contêm os princípios de arte, e o mesmo ocorre com a contribuição do pai para a vida.
88. *On the Heavens*, 2.7.289a29-30. Ver *GA*, Apêndice A, n. 7, Peck ed., e Mendelsohn, *Heat and Life*, p. 11-13, para as visões de Aristóteles e outros escritores antigos sobre o calor.
89. Sobre o uso político e biológico dos mesmos termos, ver Mary Cline Horowitz, "Aristotle and Women", *Journal of the History of Biology*, 9 (outono de 1976), 183-213.
90. Ver R. Howard Bloch, *Etymologies and Genealogies: A Literary Anthropology of the Middle Ages* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), e a explicação extremamente útil de como as etimologias de Isidoro funcionavam, em Jacquart e Thomasset, *Sexuality*, p. 8-14.
91. Isidoro, *Etymologiarum*, 9.6.4 ("Sēmen") e 4.5.4 ("Sangue").
92. *Ibid.*, 9.5.24. *Vidua* é traduzido por "mãe sem esposo", pois em uma seção anterior Isidoro já havia lidado com o caso de uma criança póstuma nascida legitimamente de uma viúva. Lewis e Short usam o termo *spurium* para as partes pudendas femininas. Para Plutarco ver Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, p. 96.
93. *Ibid.*, 11.1.145.
94. Não se sabe ao certo se Regnier de Graaf descobriu o ovo mamífero, pois ele identificou-o com o que nós conhecemos hoje como folículo de De Graaf. Da mesma forma, o esperma que Leuwenhoek e Ham viram era considerado de forma completamente diferente da de hoje.
95. Ésquilo, *The Eumenides*, trad. de Richmond Lattimore, in David Greene e Lattimore, orgs., *Greek Tragedies*, vol. 3 (Chicago: University of Chicago Press, 1960), linhas 606ff, 653, 657ff, p. 26-28. Para o termo "montar" Ésquilo usa *throska*, que na sua forma intransitiva significa pular ou saltar. Essa passagem é a única apresentada em Liddell e Scott para a forma transitiva que significa montar ou engravidar. É também o *locus classicus* do que Michael Boylan chamou de teoria de geração do "campo sulcado", a visão de que o homem supre todas as causas relevantes à geração. Ver seu "Galenic Challenge", p. 85-86.
96. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (1939), in *The Standard Edition of the Complete Psychoanalytical Works*, ed. James Atrachey (Londres: Hogarth Press), 23.113-114. Eu fiz umas modificações na tradução da versão alemã de Freud, *Gesammelte Werke*, ed. Marie Bonaparte et al. (Londres: Imago, 1950), 14.220-221. *Geist*, e daí

- Geistigkeit*, é obviamente difícil de traduzir, pois "espírito" e "espiritualidade" têm conotação religiosa muito forte, e um neologismo como "intelectualidade" significava pouco. Mas o argumento de Freud, que continua na próxima seção, onde ele defende sua posição de *Geist* sobre *Sinn* (sentidos), enfatiza a superioridade cultural e intrapsíquica do espírito, da razão, da reflexão, e o controle sobre o materialmente presente, o imediatismo e o instinto.
97. Ver Nancy G. Siraisi, *Taddeo Alderotti and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning* (Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 197-199.
98. Sobre óvulos estéreis, ver *GA* 2.3.737a28ff, 3.1.749a34-749b7; *HA* 4.2.559b20-560a17. A mola, partículas de carne e cabelo sem forma às vezes encontradas nas mulheres, não era considerada equivalente aos óvulos estéreis nos pássaros, pois nunca ocorriam sem o coito anterior com o homem. Esse não é realmente o caso, pois as molas que os antigos observavam nas mulheres eram provavelmente cistos dermatóides formados partenogenicamente de células de germe primordiais. Elas também ocorrem nos homens, embora raramente. Mas a questão é que, diante da monumental tarefa de formar a carne dos animais mais quentes, a fêmea tinha de ser vista como proporcionalmente menos potente com relação ao trabalho a ser feito; *UP* 2.630. A vantagem é que as mulheres são quentes o bastante para nutrir o embrião, mas não quentes demais a ponto de queimá-lo. Se elas fossem homens, os fetos não sobreviveriam.
99. Plutarco, *Advice to Bride and Groom in Moralia*, vol. 2, trad. de F.C. Babbitt, Loeb Classical Library (Cambridge: Harvard University Press, 1927), 48.145e, p. 339. Ver também 33.142e, p. 323; 4.138f, p. 303; 42.144b, p. 331-332.
100. Sobre cristianização do corpo, ver Brown, *Body and Society*.
101. Brown, "Julian of Eclanum", p. 70.
102. Aristóteles argumentava que a ereção, como as mudanças no ritmo do coração, era involuntária e portanto não suscetível a culpa ou a louvor moral. *De motu animalium*, 703b5-7, trad. de Martha Nussbaum (Princeton: Princeton University Press, 1978). Era precisamente a incapacidade da vontade (e mais ainda a impotência) de controlar a ereção que a tornava tão profundamente reveladora da perda da pureza do homem.
103. Agostinho, *The City of God*, trad. de Henry Bettenson (Harmondsworth: Penguin, 1984), 14.24, p. 588-589.
104. Thomas Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (Princeton: Princeton University Press, 1977), p. 181; Inocêncio III, *On the Misery of the Human Condition*, trad. de Margaret Mary Dietz (Indianapolis: Bobbs-Merrill, sem data), p. 8.
105. Brown, *Body and Society*, p. 69.
106. Ver, por exemplo, G.E.R. Lloyd, "Right and Left in Greek Philosophy", *Journal of Hellenistic Studies*, 82 (1962), 55-66; O. Kember, "Right and Left in the Sexual Theories of Parmenides", *idem*, 91 (1971), 70-79; e para uma discussão mais geral das categorias na relação sexo/gênero, ver Carol P. McCormack, "Nature, Culture and Gender: A Critique", in McCormack e Marilyn Strathern, orgs., *Nature, Culture and Gender* (Cambridge: University Press, 1980), p. 1-24.