

O sexo socializado

A forma de representação não pode ser separada de seu propósito e das exigências da sociedade na qual uma certa linguagem se torna corrente.

E. H. Gombrich
Art and ilusion

Neste capítulo oferecerei uma série de textos da Europa Ocidental, de meados do século XVIII ao início do século XX. Os dois primeiros – sobre política e teoria política e sobre a questão bastante técnica de quando a ovulação ocorre durante o ciclo menstrual – pretendem mostrar como, em contextos específicos, os sexos opostos incomensuráveis passaram a existir. Os outros dois – que explicam por que a masturbação e a prostituição não são tanto patologias sexuais quanto patologias sociais com conseqüências sexuais, e apresentam a argumentação de Freud sobre a transição da sexualidade clitoridiana para a sexualidade vaginal como um caso de histeria quase universal – pretendem mostrar a tendência contrária: como o modelo de sexo único com sua interpenetração do corpo e da cultura floresceu ao mesmo tempo, em outros contextos bastante específicos. Depois de argumentar no Capítulo Cinco que o modelo de dois sexos *não era* manifesto no novo conhecimento sobre o corpo e suas funções, eu argumentarei aqui que ele *era* produzido através de inúmeros microconfrontos com o poder nas esferas pública e privada. Esses confrontos ocorreram em espaços novos e vastos, abertos pelas revoluções intelectual, econômica e política dos séculos XVIII e XIX. Foram discutidos em termos de características determinantes de sexo dos corpos masculino e feminino, pois as verdades da biologia haviam substituído as hierarquias ordenadas divinamente ou o costume imemorial como a base da criação e distribuição de poder nas relações entre homens e mulheres. Mas nem todos os confrontos de sexo e gênero foram discutidos nessa base, e a idéia do sexo único continuou a florescer. O drama da diferença nunca cessou.

Política e a biologia de dois sexos

As reivindicações universais por liberdade e igualdade humana durante o Iluminismo não excluíam inerentemente a metade feminina da humanidade. A natureza tinha de ser buscada se os homens quisessem justificar seu domínio na esfera pública, cuja distinção da esfera privada figuraria cada vez mais em termos da diferença sexual. A argumentação dos enciclopedistas de que o casamento é uma associação voluntária entre partes iguais – uma relação na qual nenhum dos dois parceiros faz uma reivindicação intrínseca de poder – depara-se imediatamente com a contra-argumentação de que alguém tem de se encarregar da família e que esse alguém é o homem, em razão da sua “força maior de espírito e corpo” (posição essencialmente lockiana). A biologia assegura a ordem conjugal, mas também estabelece os termos para mais uma contra-reivindicação: “o homem nem sempre é mais forte de corpo”, de onde se deduz que as circunstâncias excepcionais em que as mulheres controlam as famílias e os reinos não são antinaturais.¹

O sexo foi também um importante campo de batalha da Revolução Francesa: “uma contestação entre homem e mulher, onde a criação revolucionária da classe média de cultura política validava a cultura política dos homens e culpava a das mulheres”. Por mais que muitas linhas de classe fossem obscurecidas, “a linha entre homens e mulheres tinha a todo custo de tornar-se visível”.² As promessas da Revolução Francesa – que a humanidade em todas as suas relações sociais e culturais podia ser regenerada, que as mulheres podiam atingir não só liberdades civis como também pessoais, que a família, a moralidade e as relações pessoais podiam ser renovadas – fizeram surgir não só um feminismo novo e genuíno como também um novo tipo de antifeminismo, um novo medo das mulheres, e fronteiras políticas que criaram fronteiras sexuais. A criação de uma esfera pública burguesa, em outras palavras, levantou com violência a questão de qual sexo(s) deveria ocupá-la legitimamente. E em todo lugar a biologia entrava no discurso. Obviamente, os que se opunham a um crescente poder civil e privado das mulheres – na grande maioria homens articulados – criaram a evidência da inadequação física e mental das mulheres para esses avanços: seus corpos não eram adequados aos espaços quiméricos que a revolução abria inadvertidamente. Mas as feministas revolucionárias também falavam a língua de dois sexos. É ridículo, argumentava Condorcet, excluir as mulheres de direitos políticos em razão da biologia: “Por que indivíduos expostos à gravidez e outras indisposições passageiras não podem exercer direitos que ninguém sonhou em negar a pessoas que têm gota ou se resfriam rapidamente?” Por outro lado, ele tinha certeza de que as mulheres – referindo-se às suas características sexuais fundamentais – “são superiores aos ho-

mens em virtudes gentis e domésticas”.³ Olympe de Gouges, na sua famosa declaração dos direitos das mulheres, disse que “as distinções sociais podem ser fundamentadas apenas em termos de utilidade geral”, mas no parágrafo anterior anunciara que falava em nome do “sexo que é superior em beleza e na coragem do sofrimento da maternidade”.⁴ Para ambos, o lugar da mulher é determinado pelo seu corpo; a revolução, e não simplesmente o desejo burguês masculino de um “refúgio em um mundo desalmado”, gerou “esferas separadas”.

Quaisquer que tenham sido os outros trabalhos ideológicos da doutrina de esferas separadas no século XIX – que justificam e condenam a ação política feminina – deu-se uma quebra explícita da hierarquia dos sexos e o surgimento de um modelo alternativo fortemente polivalente. As mulheres, como seres humanos “pouco afetados pela sensualidade”, “uma espécie de anjos”, “uma raça mais pura... destinada a inspirar ao resto da raça humana os sentimentos de nobreza, generosidade e dedicação” (termos extraídos de uma feminista francesa da era revolucionária), eram a criação cultural das classes médias, homens e mulheres, com uma variedade de programações políticas.⁵ Mas a mulher interpretada assim *não* é um homem inferior, medida em uma escala masculina de virtude, razão ou sensualidade.

Vários médicos também escreveram com diversos intuitos políticos e culturais, e conseqüentemente produziram uma variedade de discursos sobre diferença sexual. Mas seu prestígio profissional e seu direito de falar sobre esses assuntos baseavam-se na convicção de que essas diferenças residiam fundamentalmente no corpo. Auguste Debay, autor do famoso manual do matrimônio da França do século XIX, parecia ansioso para incluir uma ampla área da fisiologia humana, especialmente da experiência sexual masculina e feminina, com a intenção de antagonizar o máximo possível o clero que por tradição falava sobre esses assuntos. Sua visão e simpatias são claramente masculinas; ele aconselha as mulheres a fingirem orgasmos, se necessário, e nunca se recusarem aos maridos. (Aconselha os maridos a nunca exigirem que suas esposas façam sexo se não estiverem dispostas, mas como eles podiam saber isso em meio a tanta dissimulação não fica claro.) Porém Debay não tinha interesse em uma biologia sem paixão: ele fala com grande detalhe do orgasmo clitoridiano, diz que o prazer da mulher durante a relação vem da fricção (*frottement*) do púbis do homem no clitóris e não da esfregação na vagina.⁶ Por outro lado, o urologista William Acton, famoso por sua afirmação de que “a maioria das mulheres (felizmente para elas) não se interessa muito por qualquer tipo de sensação sexual”, era obsecado pela masturbação e várias deformações da organização seminal. Ele escrevia sobre os homens, sobre os problemas dos homens, e considerava as mulheres um lugar saudável para seus pacientes depo-

sitarem economicamente seu esperma.⁷ Daí seu protesto, exagerado até mesmo para os padrões do século XIX, contra a masturbação, à qual as mulheres eram ligadas através de um intercâmbio passivo.

Esse tipo de lista é infundável. As supostas diferenças biológicas entre o corpo masculino e feminino eram geradas em uma variedade de contextos. Roussel, Moreau e Cabanis, os mais proeminentes antropólogos morais da Revolução Francesa, escreveram sobre questões de família e de gênero, argumentando que as diferenças corporais exigiam diferenças sociais e legais do novo Código. As diferenças eram propostas em conflito. Susanna Barrows mostrou que os medos originados da Comuna de Paris e das possibilidades políticas abertas pela Terceira República criavam uma antropologia física de diferença sexual extraordinariamente elaborada, para justificar a resistência à mudança.⁸ Na Inglaterra o movimento feminino pelo sufrágio, na década de 1870, suscitou reações semelhantes: as mulheres eram consideradas criaturas que, por várias razões e sob muitos aspectos, as mesmas que desvalorizavam as raças mais escuras, eram incapazes de assumir responsabilidade cívica.⁹

Porém as interpretações do corpo tiveram raízes também em circunstâncias menos temporais. A teoria do contrato social, nos termos mais abstratos, postulava um corpo que, se não assexuado, fosse no entanto indiferenciado nos seus desejos, interesses ou capacidade de raciocínio. Em flagrante contraste com a antiga teleologia do corpo masculino como padrão, a teoria liberal começou com um corpo neutro individual: com sexo mas sem gênero, em princípio sem consequência para a cultura, uma mera localização do sujeito racional que constitui a pessoa. O problema dessa teoria era como legitimar como “natural” o mundo real de domínio do homem sobre a mulher, de paixão sexual e ciúmes, de divisão sexual no trabalho e de práticas culturais geralmente advindas de um estado original de ausência de gênero. A resposta para os teóricos do contrato social à criação dos “seres naturais reconhecíveis”, como dizia Carole Pateman, foi “introduzir características sociais na condição natural”.¹⁰ Embora o argumento funcionasse em detalhes, o resultado final era a exclusão feminina da nova sociedade civil por razões baseadas na “natureza”. A biologia de incomensurabilidade sexual ofereceu a esses teóricos uma forma de explicar – sem se reportar às hierarquias do modelo de sexo único – que no estado natural e anterior à existência das relações sociais, as mulheres já eram subordinadas ao homem. Portanto, o contrato social só podia ser criado entre os homens, um elo exclusivamente fraternal. Ironicamente, o sujeito racional sem gênero produziu sexos opostos com gênero.

A linguagem ostensivamente neutra do liberalismo também deixou as mulheres sem uma voz própria, e deu início a um discurso feminista de diferença.¹¹ Se as mulheres fossem simples versões inferiores dos homens, como

ditava o modelo de sexo único, não precisariam escrever, nem participar de alguma ação pública, nem fazer outras reivindicações para si próprias como mulheres; os homens podiam representá-las muito melhor que elas próprias. Mas as mesmas consequências inaceitáveis surgiam se fossem sob todos os aspectos as mesmas: se a mulher não tivesse interesse especial nem bases legítimas para ser um ser social os homens podiam falar por elas, como falavam no passado. (Esse é o “dilema da diferença”, como dizia Martha Minnow.) Daí o feminismo também, ou pelo menos versões de feminismo, voltar-se para uma biologia de incomensurabilidade para substituir a interpretação teleológica masculina dos corpos, em cuja base era impossível uma instância feminina, e a visão de que todos os corpos nos discursos públicos eram assexuados, o que era irrelevante. “Nós não advogamos a representação das mulheres por não haver diferença entre homens e mulheres, *mas exatamente pela diferença que existe entre eles*”, argumentava a feminista do século XIX, Millicent Fawcett. “Nós queremos que as experiências especiais das mulheres como mulheres... venham a ser relevantes à legislação; dando às mulheres mais liberdade... suas verdadeiras qualidades femininas crescerão em força e poder.”¹² (Isso não é necessariamente uma reivindicação da biologia, mas no contexto do século XIX os debates sobre a “questão da mulher” quase sempre era.)

Embora eu vá ilustrar a criação política de dois sexos nas obras de vários pensadores e ativistas, não estou sugerindo que esse processo seja abstraído da realidade do dia-a-dia. Dois sexos incomensuráveis *são* resultado de práticas discursivas, mas só se tornam possíveis dentro de realidades sociais às quais essas práticas dão sentido. Rousseau encolerizava-se com a influência cultural das mulheres por razões idiossincrásicas e porque as relações com mulheres representavam o protótipo da dependência do homem delas; suas obsessões a respeito dessa questão desenvolveram-se na grande era do salão, onde as mulheres tinham de fato criado um novo espaço público e autêntico dentro do antigo regime. Esse desenvolvimento histórico é parte do que eu considero ser a criação discursiva da diferença. Em termos mais amplos, como dizia Joan Landes, “uma ordem ideologicamente sancionada de diferenças de gênero e esferas públicas-privadas... fundamenta a geografia institucional e cultural da nova esfera pública”.¹³

E agora veremos os contextos da criação da diferença incomensurável. O complexo discurso antifeminista de Rousseau talvez seja a teoria liberal de corpos e prazeres mais elaborada em termos teóricos, e a mais concretamente preocupada com a relação da diferença sexual com as origens da sociedade, mas é apenas um entre vários exemplos de como a nova biologia estava implicada na reconstrução cultural.¹⁴ No estado natural, como ele imagina na primeira parte de *Um discurso sobre a desigualdade*, não há intercâmbio social entre os

sexos, nem divisão de trabalho na criação dos jovens e, em termos mais restritos, nem desejo. Há, naturalmente, uma enorme atração física entre os sexos, mas destituída do que ele chama de "amor moral", que "molda esse desejo e fixa-o exclusivamente em um objeto específico, ou pelo menos dá a esse objeto escolhido um grau maior de energia". Nesse mundo de inocência não existe ciúme nem rivalidade, nem casamento, nem preferência por esta ou aquela mulher; para os homens no estado natural "toda mulher é boa". Rousseau é surpreendentemente preciso ao especificar a fisiologia reprodutiva das mulheres que devem fazer parte dessa condição. Contra Hobbes, ele argumenta que não há uma competição violenta entre homens e mulheres no estado natural, pois as mulheres, ao contrário das fêmeas animais, não têm períodos alternados de cio e abstinência e são, portanto, sexualmente disponíveis. Os seres humanos, sobretudo, são poupados do "terrível momento da paixão universal" que ocorre em alguns animais, quando "toda a espécie entra no cio ao mesmo tempo".¹⁵ A fisiologia reprodutiva e a natureza do ciclo menstrual têm um enorme peso aqui; o estado natural é considerado dependente das diferenças biológicas entre as mulheres e os animais. (Já o jurista Samuel von Pufendorf tira a conclusão oposta dos mesmos "fatos". O estado natural é violento, não pacífico, e tem uma desesperada necessidade de lei justamente devido à ausência de abstinência na paixão humana. Os animais, argumenta ele, sentem a "picada do amor" somente para se multiplicar, e depois que "atingem sua finalidade" a paixão cessa; mas nos seres humanos as paixões "são suscitadas com mais frequência do que necessário à multiplicação da espécie", e precisam ser controladas pela civilização. Mais uma vez, muito depende da fisiologia da paixão.¹⁶)

Mas o que aconteceu com o estado de desejo primitivo e supostamente pacífico de Rousseau? Ele descreve a expansão geográfica da raça humana, o início da divisão de trabalho e como o homem, ao desenvolver o domínio sobre os animais, "afirmou a prioridade de sua espécie e preparou-se a distância para reivindicar prioridade para si próprio como indivíduo". Mas a individuação do desejo, a criação do que ele chama de parte moral do amor ("um sentimento artificial") e o nascimento da imaginação ("que causa tanta destruição entre nós") são interpretados como criação das mulheres, especificamente como produto da modéstia feminina. O *Discurso* descreve essa modéstia como volitiva, instrumental, claramente pós-lapsariana: "É cultivada pelas mulheres com muita habilidade e cuidado para que elas estabeleçam seu domínio sobre os homens e tornem dominante o sexo que deve obedecer." Mas em *Emile* a modéstia é natural e não um produto da cultura: "Ao abandonar as mulheres a desejos ilimitados, Ele [o Ser Supremo] junta a modéstia a esses desejos a fim de reprimi-los." Um pouco mais adiante, em uma nota Rousseau acrescenta: "A timidez das mulheres é outro instinto da natureza

contra o duplo risco que elas correm durante a gravidez." Na verdade, ao longo de *Emile* ele argumenta que as diferenças naturais entre os sexos são representadas e ampliadas sob a forma de diferenças morais que a sociedade apaga a seu próprio risco.¹⁷

O livro 5 começa com o famoso discurso sobre a diferença e igualdade sexual. "Em tudo ligado ao sexo, a mulher e o homem são relacionados sob todos os aspectos, mas diferentes sob todos os aspectos." Mas é claro que muita coisa sobre as mulheres é ligada ao sexo: "O homem é homem somente em certos momentos. A mulher é mulher a vida inteira... Tudo lhe faz lembrar seu sexo." "Tudo significa tudo com relação à biologia reprodutiva: o parto, o bebê, a amamentação, e assim por diante. Na verdade, esse capítulo é um catálogo de diferenças físicas e conseqüentemente morais entre os sexos; as diferenças físicas, diz Rousseau, "nos levam, sem pensar, às diferenças morais". Portanto, "uma mulher perfeita e um homem perfeito não devem se parecer mais em espírito que no físico". Das diferenças de cada sexo à sua união resulta que "um deve ser ativo e forte, e o outro passivo e fraco". Depois de anunciar que o problema com Platão é que ele exclui "as famílias do seu regime e, sem saber o que fazer com as mulheres, vê-se forçado a torná-las homens", Rousseau conclui que "uma vez que é demonstrado que o homem e a mulher não são e não devem ser constituídos da mesma forma, seja em caráter ou em temperamento, eles não devem ter a mesma educação".¹⁸

Para Rousseau, muita coisa depende da modéstia natural (biológica) das mulheres e do seu papel radicalmente distinto na reprodução da espécie. De fato, toda a civilização parece ter se originado da secular perda da inocência, quando a primeira mulher se tornou temporariamente indisponível para o primeiro homem. Mas Rousseau força um conjunto de conexões que são lugares-comuns no Iluminismo. No seu artigo sobre *jouissance* (gozo), Diderot localiza a criação do desejo, casamento e família, se não do próprio amor, no momento em que as mulheres se resguardaram pela primeira vez:

Quando a mulher começou a discriminar, quando pareceu preocupada em escolher entre os vários homens sobre os quais a paixão lançava seus olhares... Depois, quando os véus que a modéstia joga sobre os charmes das mulheres permitiram a uma imaginação inflamada o poder de dispor deles à sua vontade, as mais delicadas ilusões competiram com as mais requintadas sensações para aumentar a felicidade do momento... dois corações perdidos de amor fizeram votos eternos um ao outro, e os céus ouviram os primeiros juramentos indiscretos.¹⁹

Diderot, como Rousseau, parece acreditar que houve um tempo anterior à modéstia da mulher, um tempo "em que a mulher começou a discriminar".

Mas a modéstia e a possibilidade de repressão sexual, por mais prudentes e coniventes que sejam, são qualidades naturais da mulher. As histórias de Diderot e Rousseau tinham de seguir esse rumo; ser mulher em uma sociedade civil é ser modesta, é criar mas não ter desejo. Ser de outra forma é “antinatural”.

As qualidades especiais dos desejos sexuais femininos tornaram-se, no século XVIII, um elemento-chave para a compreensão do significado da história humana. John Millar, a figura mais proeminente do Iluminismo escocês, fala do papel crucial das mulheres e de suas virtudes no progresso da civilização. Longe de serem homens inferiores, elas são tratadas no seu livro, *Origin of the Distinctions of Ranks*, como barômetro moral e agente ativo do aprimoramento da sociedade.²⁰ O caso de Millar começa com a declaração de que as relações sexuais, por serem mais suscetíveis “às circunstâncias peculiares em que são colocadas e mais capazes de serem influenciadas pelo poder do hábito e da educação”, são o guia mais confiável para o caráter de uma sociedade. Nas sociedades bárbaras as mulheres acompanhavam os homens na guerra e eram pouco diferentes deles; nas sociedades pacíficas que progrediram nas artes, a posição e condição da mulher eram ditadas por seus talentos especiais para criar os filhos e por uma “peculiar delicadeza e sensibilidade”, fosse por sua “constituição original” ou por seu papel na vida. (Esses sentimentos irão ecoar no contexto mais explicitamente biológico do darwinianismo cem anos mais tarde.) Assim, a civilização para Millar leva a uma diferenciação crescente dos papéis sociais do homem e da mulher; ou melhor, uma maior diferenciação de papéis e especificamente uma maior “delicadeza e sensibilidade” da mulher são sinais de progresso moral. Mas as próprias mulheres de sociedades mais civilizadas são também instrumentos de adiantamento: “Nesse estado, os prazeres que a natureza enxertou no amor entre os sexos, torna-se fonte de uma elegante correspondência e provavelmente têm uma influência geral sobre o comércio da sociedade.” Ao dizer “nesse estado”, um estado superior, Millar está pensando na sociedade dos salões franceses e na *femme savante*. As mulheres são “levadas a cultivar talentos que se adaptam ao intercâmbio do mundo, a distinguir-se por realizações refinadas que tendem a aumentar seus atrativos pessoais, e a suscitar sentimentos e paixões peculiares dos quais elas são os objetos naturais”. Assim, o desejo entre os homens civilizados é inseparavelmente ligado na história moral de Millar com a história de realização especificamente feminina.²¹

Não é de surpreender, no contexto do pensamento iluminista e na política pós-revolucionária, que a diferenciação moral e física entre as mulheres e os homens fosse também crítica para as teorias políticas das escritoras feministas, desde o socialismo de Anna Wheeler, em um lado do espectro político, através do liberalismo radical de Mary Wollstonecraft, até a ideologia doméstica da

conservadora Hannah More e a progressista Sarah Ellis. Para Wheeler e outras, a negação ou desvalorização da paixão especificamente feminina faz parte da desvalorização geral da paixão.²² A razão, esperavam elas, triunfaria sobre a carne. Wheeler e as socialistas utópicas escreveram segundo a tradição que produziu a argumentação de William Godwin de que a civilização acabaria eliminando as paixões destrutivas, que o corpo se curvaria ao espírito iluminado. E as mulheres poderiam estar na vanguarda dessa vitória. (É contra essa visão, argumenta Catherine Gallagher, que Thomas Malthus reabilita o corpo e insiste na absoluta irredutibilidade de suas demandas, especialmente suas demandas sexuais.²³)

Porém as novas declarações das mulheres com relação à sensibilidade moral engrandecida eram declarações não só *contra* a carne mas *a favor* de um novo espaço político. Wheeler deixa isso bastante claro, embora seja ambivalente quanto à alegada falta de paixão das mulheres – uma versão do dilema da diferença – que se ajusta às demandas retóricas do momento. Seu livro, escrito em parceria com William Thompson, é um ataque aberto ao argumento de James Mill de que os interesses das mulheres e crianças são subordinados aos interesses dos maridos e pais. Eles argumentam, ao contrário, que as mulheres devem falar por si próprias e que elas têm coisas interessantes a dizer. Mas o aspecto importante desses ataques a Mill, para o meu propósito, é que eram ataques que diziam respeito específico à natureza da paixão feminina e ao poder de troca que essa paixão supostamente confere. O “milagre moral” de Mill seria verossímil, admitem os autores para fins de argumentação, se ele se justificasse ao dizer que as mulheres são protegidas contra o abuso porque, libertando-se do desejo sexual, ficam em uma excelente posição para negociação; os homens, que decididamente não se libertam do corpo, “agirão de forma bondosa com as mulheres a fim de conseguir gratificações delas, cujo sabor depende das inclinações gentis da parte que as concede”. Mas se as mulheres não são “como a grega Aspásia”, frias e assexuadas, então o argumento de Mill não é válido. Não só as mulheres têm sexo e desejo, como no corrente estado de coisas “a mulher é mais a escrava do homem pela gratificação de seus desejos que o homem é da mulher”. O duplo padrão permite que os homens procurem gratificar-se fora do casamento mas proíbe a mulher de fazer o mesmo.²⁴

Por outro lado, a análise de Wheeler e Thompson sobre o infeliz estado do mundo masculino e a necessidade deles de reivindicar alguma base política para as mulheres leva-os, em outras circunstâncias retóricas, a mudar sua ênfase drasticamente. Em um capítulo elucidativamente intitulado “*Moral Aptitude for Legislation More Probable in Women than Men*” (Aptidão moral para a legislação maior nas mulheres que nos homens), as mulheres são representadas não

como iguais aos homens em paixão mas como superiores em moralidade e empatia, e geralmente mais capazes que os homens de agir de acordo com o interesse comum. Se as mulheres tinham esses traços em algum estado natural hipotético ou os adquiriram através de um tipo de moral lamarckiana não está claro, mas no mundo moderno as mulheres demonstram uma maior suscetibilidade à dor e ao prazer, um desejo mais forte de promover a felicidade alheia, e uma “aptidão moral” mais desenvolvida que os homens. Essas qualidades, argumentam Wheeler e Thompson, são as mais importantes de um legislador. Acima de tudo, é precisamente a força inferior e a incapacidade de oprimir os outros através da força que faria das mulheres legisladores justos. As mulheres como mães e como o sexo fraco precisam muito mais de um mundo pacífico que os homens, e seriam constitucionalmente mais aptas a legislar as formas de obter isso. Os argumentos de Wheeler e Thompson são mais profundos do que este resumo sugere, mas contribuem para uma construção da mulher não muito diferente da dos ideólogos domésticos muito mais conservadores. Seja através da natureza inerente – pois elas têm um sistema nervoso mais sensível, conforme declaravam os médicos dos séculos XVIII e XIX – seja através de séculos de sofrimento, as mulheres são consideradas, dentro e através do seu corpo, menos escravas da paixão e da irracionalidade, portanto mais competentes que os homens.²⁵

Mary Wollstonecraft cai no mesmo dilema. A teoria liberal força-a a declarar que o sujeito racional, em essência, não tem sexo; porém ela conhecia muito bem o poder da paixão sexual – na sua própria vida, uma violência destrutiva. Acreditava também, como Rousseau, que a civilização aumentava o desejo e que “as pessoas com senso e reflexão são mais capazes de paixões violentas e constantes e tendem a prender-se a elas”. Finalmente, para Wollstonecraft, endossar a idéia do ser sem gênero era negar as qualidades manifestamente específicas das experiências das mulheres. No seu livro, *Vindication of the Rights of Women*, Mary Poovey adota uma postura particularmente defensiva da sexualidade feminina e do seu controle. “Os homens sofrem certamente mais influência de seus apetites que as mulheres”, diz ela em tom direto; a mulher tem capacidade de levar uma vida quase incorpórea. Mas ela é forçada a falar dos hábitos “sórdidos” e “imodestos” que as meninas adquirem no colégio interno (masturbação, possivelmente) e nega com veemência a existência do próprio desejo, que ela sente tão agudamente e acha tão ameaçador e repugnante.²⁶

O contemporâneo de Wollstonecraft, o alemão liberal Theodor Gottlieb von Hippel, cujo livro, *On Improving the Status of Women* (Sobre Melhorar a Condição da Mulher) tem muito em comum com *Vindication*, revela tensões semelhantes. Primeiro ele argumenta que “a natureza não parece ter pretendi-

do estabelecer uma diferença digna de nota ou ter favorecido um sexo à custa de outro”. Porém ele, como os ideólogos domésticos, também desejava criar uma esfera separada, igual, sem hierarquia, mas radicalmente diferente para as mulheres, também fundamentada na natureza: talvez, postula ele, as mulheres sintam-se mais atraídas pela beleza e sejam potencialmente mais capazes de criar beleza na poesia e na pintura, pois “os homens são mais alienados da natureza que elas”; a influência potencial das mulheres sobre a moralidade origina-se do fato de “um caráter suave e moderado ser peculiar ao sexo oposto”.²⁷

O empenho na tentativa de solução de Wollstonecraft, como a de Hippel, era que as mulheres assumissem um base moral elevada. Por elas serem dotadas de uma suscetibilidade ímpar “de afeições agregadas”, seu papel especial no mundo era civilizar os homens e criar os filhos na virtude. Em *The Female Reader* Wollstonecraft imprime uma grande dose de religião, que ela diz que será o consolo de suas leitoras quando elas se encontrarem, como ocorre muitas vezes, “entre as cenas de aflição silenciosa despercebida”, que é seu dever aliviar. E Wollstonecraft compartilha com as primeiras feministas socialistas de um compromisso com a falta de paixão, por aversão pessoal, por algum senso de suas possibilidades políticas, por uma aguda conscientização dos perigos da paixão, ou por uma crença nas qualidades especiais indesejáveis do corpo feminino.²⁸

Os argumentos de Wollstonecraft para as diferenças entre os sexos começaram a assemelhar-se muito aos de Sarah Ellis, apesar da profunda separação política entre elas duas. Na verdade, a ideologia doméstica, pelo menos na Inglaterra, unia não apenas os anglicanos e dissidentes, mas também, como mostram Davidoff e Hall, os radicais, liberais e *tories*, homens e mulheres.²⁹ Ellis escreveu num tom progressista, explicitamente antiaristocrata, procurando libertar as mulheres de um papel ornamental e dar-lhes uma base de influência genuína. Há sempre uma tensão na sua obra – e em geral na ideologia doméstica – entre a mulher como “criatura relativa”, versão de uma visão mais antiga em que ela é inferior ao homem e existe em relação a ele, e a mulher como um ser independente que exerce um enorme poder potencial na sua própria esfera. Esta última posição é a mais fortemente articulada e baseia-se na diferença *sexual*. Em *The Wives of England*, uma das obras canônicas da ideologia doméstica, Ellis argumenta que a esposa e mãe estão “no centro de um círculo de influência, que se ampliará e estenderá a outros círculos até misturar-se ao grande oceano da eternidade”. Essa influência origina-se das sensibilidades morais elevadas do organismo feminino. Embora as mulheres não devam participar da política mundana, devem enfrentar problemas “como abolição da escravatura, extinção da guerra em geral, crueldade com animais,

pena de morte, moderação e muitos outros, sobre os quais é quase tão vergonhoso não saber quanto não sentir. Em suma, a política da mulher deve ser uma política de moralidade”.³⁰ As mulheres, em suma, são criaturas menos assoladas pela paixão, uma tendência egoísta e destrutiva, e mais dotadas de sentimento de fraternidade e uma espécie de tranqüilidade corporal exigida para ser o centro radiante de uma nova moralidade. A falta de paixão origina-se, portanto, de um momento político específico e de uma estratégia para demarcar uma área pública de ação, com base em virtudes da esfera privada feminina.

As demandas políticas imediatas para a criação de sexos biologicamente distintos e o papel específico da ciência nesse empreendimento são especialmente claros no final do século XIX. A médica Elizabeth Blackwell, na sua construção de sexualidade da mulher mentalmente dominada, escreveu como profissional: “ao resguardarem as faculdades humanas” e ao promoverem “o crescimento gradual do pensamento, que leva a formas mais altas da sociedade”, o médico e a médica “prestam uma ajuda muito importante”. A fisiologia era importante porque ela acreditava que o progresso cultural, o crescente comportamento moral, era impresso na carne das sucessivas gerações da mesma forma que os hábitos individuais tornavam-se uma segunda natureza do corpo. Os animais, argumentava ela, não têm componente mental nas relações sexuais; os povos primitivos e as classes operárias têm relativamente pouco e não são castos; os povos civilizados têm um componente mental dominante e por isso valorizam muito a castidade.³¹

O progresso é marcado, em outras palavras, pela subordinação da brutalidade física no sexo; relações sexuais castas, um triunfo cultural para a raça, torna-se “inseparavelmente interligado com a estrutura essencial de nossa organização física”. O progresso dessa forma deixa sua marca na raça. Os homens, é claro, podem praticar a castidade, mas a verdadeira tarefa da “interligação”, argumentava Blackwell, era das mulheres. Embora ela fosse quase galênica com relação a certos fluidos e funções comuns a ambos os sexos – os órgãos que produzem o óvulo e o esperma são estritamente análogos; a “emissão de esperma” é uma versão da menstruação, e ambos são mecanismos de equilíbrio natural; cada parte da mulher corresponde a uma parte do homem – ela reverteu os valores. As funções do homem são versões inferiores às da mulher. O mais importante é que Blackwell pensava que os homens e as mulheres diferiam sob dois aspectos cruciais, que tornam sua visão pertencente ao modelo de dois sexos: a mulher tem útero e o homem não; as necessidades sexuais da mulher são basicamente mentais. (Aqui, mais uma vez, há uma reversão da fórmula usual. Não ter útero define o homem, e não ter pênis define a mulher; a mulher é associada à mente e o homem à natureza, e não o

oposto.) Blackwell não negava o desejo físico da mulher, mas argumentava que seus sentimentos sexuais vinham basicamente das profundezas do espírito:

Esse elemento mental do sexo humano existe em grande proporção na força vital das mulheres... Os que negam o sentimento sexual da mulher, ou consideram-no uma coisa tão leve que não deve ser levada em consideração nas organizações sociais, perdem a visão dessa imensa força espiritual de atração que é o poder sexual distintamente humano que existe em grande proporção na natureza delas.

Ao contrário do prazer sexual do homem, o da mulher não é preso “basicamente ao ato do coito” mas a coisas mais elevadas. Porém, o que leva a sexualidade mental da mulher a ser uma vanguarda moral da civilização? “O puro sentimento de maternidade... a aptidão especial dada às mulheres pelo poder da maternidade... a inteligência ampliada das mães [que] será acolhida como a precursora mais brilhante da regeneração sexual.”³² E com a regeneração sexual virá a regeneração social. As mulheres, para Blackwell, e também para Millar e os gigantes do Iluminismo escocês, causavam e refletiam o progresso cultural.

Porém, há obviamente uma aresta mais crítica no discurso de Blackwell. Está implícita uma hostilidade ao que ela considerava a agressão, a brutalidade e insensibilidade do homem com relação à mulher. Ela fez campanha contra o espéculo do médico como um ataque à pureza da mulher; e em outro ponto desenvolve explicitamente a idéia das qualidades mentais dominantes da sexualidade da mulher como um ataque à sexualidade masculina. Considerem, dizia Blackwell, um pronunciamento neomalthusiano contra o uso do *coitus interruptus*: “Qualquer meio preventivo, para ser satisfatório, deve ser usado pela *mulher* [itálico de Blackwell], pois se o homem pensar nisso estraga a paixão e a impulsividade do ato venéreo.” Aqui, a “má índole é completamente revelada”; as mulheres são destinadas a dominar a paixão masculina. A sexualidade conjugal ideal, por outro lado, seria baseada em “fatos físicos positivos”, o que significa que “a esposa deve determinar as vezes da união”. Isso acontecia em parte porque o conhecimento íntimo da mulher do seu ciclo reprodutivo – como todos os seus contemporâneos, Blackwell pensava erroneamente que o meio do ciclo menstrual era a fase menos provável de concepção – permitia “um método natural de controle da natalidade”, e porque o poderoso componente mental da constituição sexual da mulher tornava-a uma melhor moderadora do desejo. Esses arranjos promoveriam o progresso histórico mundial: “o controle da relação sexual a interesse do sexo feminino é a não reconhecida verdade do Cristianismo, na direção da qual vamos Tateando”.³³

A falta de paixão nesse discurso permite às mulheres não só um papel maior no avanço da humanidade como uma defesa contra e uma justificativa para o controle de seus corpos.³⁴

Eu não pretendo sugerir que todos esses escritores e causas, da reconstrução do estado natural de Rousseau ao ataque de Blackwell à sexualidade masculina, fossem parte do mesmo empreendimento teórico ou político. Eu procurei dar exemplos da ampla gama de programas políticos aparentemente sem ligação, nos quais uma nova diferenciação dos sexos biológicos ocupava um lugar central. O desejo tinha uma história e o corpo feminino era distinguido do masculino, à medida que as grandes transformações da sociedade europeia entre os séculos XVII e XIX faziam uma pressão insuportável contra as antigas visões do corpo e de seus prazeres. Uma biologia da hierarquia cósmica deu lugar à biologia da incomensurabilidade, baseada no corpo, onde a relação do homem para a mulher, como das maçãs para as laranjas, não era considerada de igualdade ou desigualdade e sim de diferença. Isso exigia interpretação e tornou-se a arma da luta cultural e política.

A política cultural da fertilidade cíclica

“As ciências da vida podem confirmar as intuições do artista, podem aprofundar suas percepções e estender o alcance de sua visão.”³⁵ Ao discutir a menstruação, ovulação e desejo cíclico durante o século XIX, pretendo descrever como os fatos, ou o que eram considerados fatos, tornaram-se os blocos sólidos das visões sociais: as descobertas insensíveis e aparentemente objetivas do laboratório, da clínica ou do “campo” tornaram-se, dentro das disciplinas praticadas lá, o material da arte, da nova representação da mulher como uma criatura profundamente diferente do homem. Essa “arte”, envolta no prestígio da ciência natural, por sua vez, tornou-se o suposto fundamento do discurso social.

Eu não estou muito interessado nos pronunciamentos nitidamente polêmicos dos ginecologistas ou outros médicos sobre as mulheres, embora haja uma abundância deles. De médicos pouco conhecidos aos gigantes da medicina do século XIX – Charcot, Virchow, Bischoff – surgiram os rumores clamando que a igualdade entre os sexos era baseada em uma profunda ignorância das imutáveis diferenças físicas e mentais entre os sexos e que isso, e não os caprichos legislativos, determinavam a divisão social do trabalho e dos direitos. Os métodos certos e imparciais da ciência provavam, segundo a maioria dos médicos, que as mulheres não eram capazes de fazer o que os homens faziam, e vice-versa (inclusive estudar medicina.) Neste capítulo eu me concentrarei mais em mostrar como, nos domínios poeticamente pouco promissores da histologia e fisiologia, as observações eram transformadas em mate-

riais para a arte – para os artifícios do sexo – que se dizia, na época, ter uma existência natural anterior. A reprodução e sua relação com o prazer é um dos eixos deste livro, mas eu quero deixar claro que essa não foi absolutamente a única área para construção da diferença sexual. Por isso, começarei com dois exemplos não-clínicos.

A teoria darwiniana de seleção natural forneceu, e ainda fornece, material aparentemente ilimitado para a imaginação do processo da diferenciação sexual.³⁶ Seleção sexual: entre os animais, a fêmea passiva seleciona como companheiro o macho mais agressivo ou mais atraente, o mais lindamente emplumado, o mais melodioso. Depois de dar numerosos exemplos, Darwin conclui: “Eu creio que se os machos e fêmeas de qualquer animal têm os mesmos hábitos gerais de vida mas diferem em estrutura, cor ou ornamento, essas diferenças foram causadas basicamente pela seleção sexual.”³⁷ Esse processo funciona nos humanos também; a modéstia é selecionada entre as mulheres e a bravura entre os homens – apesar de na nossa espécie apenas os homens fazerem a escolha – pois os homens que fazem uma escolha ficam com as mais bonitas, logo as mais modestas, dentre as mulheres disponíveis.³⁸ A seleção sexual “aparentemente atuou sobre o ser humano, tanto do lado masculino como do feminino, fazendo com que os dois sexos diferissem de corpo e de espírito”. (Esse mesmo processo, dizia Darwin, cria a divergência racial e a diferenciação da espécie em geral.) Em cada geração homens e mulheres são um pouco mais diferentes uns dos outros que na geração anterior, sugere Darwin, citando em tom aprovador o pensador materialista alemão, Karl Vogt: “A diferença entre os sexos, quanto à cavidade craniana, aumenta com o desenvolvimento da raça, de forma que a superioridade do homem europeu com relação à mulher é muito maior que a do negro com relação à negra.”³⁹ Partindo desse princípio, a divergência de todas as formas de características de gênero poderiam ser consideradas um caso especial de processo geral de divergência, através do qual as espécies nascem. Parece ser isso que Vogt tinha em mente. Na figura 62, “a¹⁴” e “z¹⁴” parecem cifras a serem preenchidas conforme necessário, e as diferenças entre os sexos tornam-se o produto do grande e inevitável processo de seleção que governa a vida.

A diferença podia também ser gerada e imaginada no que hoje são as “ciências” desacreditadas. No século XIX a frenologia, por exemplo, equivalia ao determinismo biológico moderno. Os ignorantes (que insistiam em uma análise frenológica dos condenados em qualquer relato completo de uma execução) e também os letrados (os que tinham pelo menos gosto por uma explicação materialista) endossavam essa doutrina. Acreditava-se que por meio de uma cuidadosa análise do formato da cabeça e das forças de certos traços básicos, podiam ser avaliados uns trinta e sete componentes do caráter humano

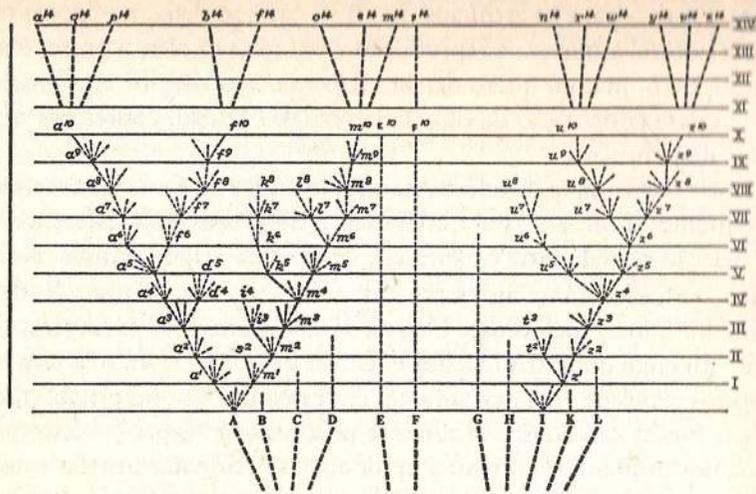


Fig. 62. O esquema de Darwin para mostrar como as espécies são produzidas parece fornecer um modelo também para mostrar como as diferenças relativamente pequenas entre os homens e as mulheres nas sociedades mais primitivas foram exageradas por meio do processo da civilização.

para cada indivíduo. Embora a educação tivesse alguma influência sobre a criação da personalidade, a pessoa era fundamentalmente produto de uma mistura de traços congênitos: combatividade, grandeza, benevolência, e assim por diante. Diferentes partes do cérebro eram responsáveis por características específicas, e o formato da cabeça e do pescoço refletiam a natureza do cérebro. O cerebelo, por exemplo, era considerado o centro do instinto sexual, que os frenólogos acreditavam ser responsável pela “amorosidade”; as mulheres, como era de se esperar, tinham cerebelo menor que os homens, “moderado” em uma escala entre muito grande nos homens sexuais e muito pequeno nas crianças. Essa quantidade “certa” de paixão, combinada com outras qualidades das mulheres, resultaram em uma criatura que

terá um amor puro e uma afeição virtuosa com relação ao sexo oposto, e não uma mera paixão amorosa – uma casta afeição platônica e não um amor sexual – uma amizade pura e sentimental e não um mero sentimento animal... Esses são os tipos de sentimentos inerentes às mulheres, nas quais a solidariedade é comumente maior que a amorosidade.⁴⁰

Ao observar o pescoço pequeno e delicado da mulher, manifestamente incapaz de esconder um grande cerebelo, podia-se dizer que a amorosidade era moderada; a área elevada acima indicava, por outro lado, que a solidariedade era bem desenvolvida (ver figura 63 da cabeça ideal da mulher). Essa teoria de um

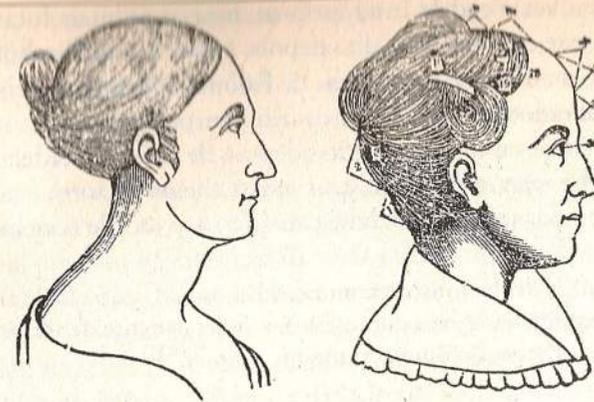


Fig. 63. A mulher da esquerda tem um cerebelo anormalmente pequeno; o cerebelo da outra, onde reside sua “amorosidade”, é de tamanho correto. Em *Practical Phrenology*, de Fowler.

lugar no cerebelo para a paixão também solucionava uma das tensões da doutrina da sexualidade passiva feminina – Por que as mulheres, com sistema nervoso especialmente sensível, não sentiam os mesmos prazeres deliciosos na relação sexual que os homens sentiam mas eram capazes de renunciar a uma paixão com relativa facilidade? Resposta: “Seu cerebelo menor, órgão da vontade, torna-a menos determinada no prazer e mais capaz de renúncia.” (Por que o cerebelo menos desenvolvido tornaria a renúncia mais fácil não é explicado.) Porém, embora fossem frequentes as tentativas do século XIX de limitar com palavras a sexualidade da mulher, essas tentativas eram logo derrotadas. As mulheres conseguiam mais facilmente renunciar ao sexo mas não conseguiam abster-se dele por completo; e quando a renúncia não era tão absolutamente voluntária, teria muito mais conseqüências patológicas do que teria nos homens. No entanto, as sérias tentativas de atribuir a passividade da mulher à sua anatomia não foram desencorajadas.

Minha preocupação, contudo, é menos com essas grandes teorias ou com os inúmeros pronunciamentos dos médicos que com a forma como a ciência real – trabalho cuidadoso dentro de um paradigma de pesquisa que tira razoáveis conclusões de seus resultados – contribui para o artifício da diferença sexual.⁴¹ Vou começar com a experiência simples e crítica que estabeleceu a ovulação espontânea nos cachorros e, por extensão, nos outros mamíferos. No estilo romanceado que caracteriza tão bem os relatórios científicos do século XIX, Theodor von Bischoff informa ao leitor que em 18 e 19 de dezembro de 1843 ele notou que uma cadela grande que lhe pertencia entrara no cio. No dia 19 a cadela teve contato com um macho, mas recusou-se às atenções dele. Bischoff trancou-a durante mais dois dias, depois levou o macho de novo para

junto dela; dessa vez a cadela interessou-se, mas os animais foram separados antes que ocorresse o coito. Dois dias depois, às dez horas, Bischoff extirpou o ovário esquerdo da cadela e as trompas de Falópio e fechou a incisão cuidadosamente. Os folículos graafianos do ovário extirpado estavam inchados mas não tinham rompido ainda. Cinco dias depois ele matou a cadela e constatou no ovário que lhe restara quatro *corpus luteus* cheios de soro; uma cuidadosa abertura das trompas revelou que havia ali quatro ovos. Ele conclui o seguinte:

A melhor forma de demonstrar com exatidão todo o processo de amadurecimento e expulsão dos ovos durante o cio, independentemente do coito, é através dessa observação dupla do mesmo animal.⁴²

É claro que se a ovulação ocorresse independentemente do coito, deveria ocorrer independentemente da fecundação também. O naturalista F.A. Pouchet considerou essa última descoberta tão importante que a formulou na sua quinta lei crítica de biologia reprodutiva, "*le point capital*" da sua grande obra de 476 páginas.⁴³ O historiador Jules Michelet elogiou Pouchet por ter formulado toda a ciência da biologia reprodutiva em uma obra audaciosa, definitiva e digna de um gênio.⁴⁴

Considerando que as cadelas entram no cio acasalando ou não, que comprovação havia de que o corpo das mulheres funcionaria da mesma forma? Quase nenhuma. Ninguém antes do século XX declarou ter visto um óvulo humano fora do ovário. Bischoff admitiu que não havia uma prova direta da extensão de sua teoria para as mulheres, mas ele tinha certeza de que em breve seria encontrado um óvulo.⁴⁵ Em 1881, Victor Hensen, professor de fisiologia em Kiel, declarou em um livro de estudo padrão que os óvulos humanos ainda escapavam à percepção dos observadores, mas acrescentou com otimismo em uma nota de pé de página que não deveria ser muito difícil encontrar um óvulo nas trompas de Falópio.⁴⁶ Mas foi. O óvulo não fertilizado só foi constatado em 1930, e mais tarde no contexto de uma argumentação contra a visão do século XIX relacionando o calor à menstruação.⁴⁷ Portanto, o elo experimental crucial – a descoberta do óvulo – entre a menstruação e a ovulação, por um lado, e a morfologia do ovário por outro, continuou faltando nos seres humanos.

Os pesquisadores só conseguiam notar, nos casos que lhes vinham às mãos, que as mulheres estavam menstruando ou que estavam em algum ponto do seu ciclo menstrual; depois tentaram relacionar essas observações às características estruturais do ovário retirado cirurgicamente ou na autópsia. A partir dessas características, seria supostamente possível deduzir o momento da ovulação. Mas eles não conheciam, como um ponto biológico de

triangulação, o verdadeiro produto do ovário, e os resultados de seus estudos foram insatisfatórios.

Não é de surpreender que através dessas investigações se concluísse que a ovulação ocorria logo após a menstruação, pois na literatura científica e popular, desde a antiguidade até o século XVIII, era comum que as mulheres tivessem mais probabilidade de conceber nos dias seguintes ao fim da menstruação. A nova evidência de que a ovulação acompanhava o cio em alguns animais, juntamente com a suposição de uma certa uniformidade entre todos os mamíferos, deu nova vida ao conhecimento antigo. A evidência da autópsia deu mais crédito à visão de que a ovulação ocorria na menstruação ou logo depois do seu término.⁴⁸ (Essa evidência era problemática. Podia-se sempre haver exemplos contrários, como o relatório de Sir James Paget sobre sua autópsia na sra. M., executada doze horas após o início da sua menstruação, cujos ovários não mostravam "qualquer indício de ruptura recente de uma vesícula ou a expulsão de um óvulo".⁴⁹)

A comprovação do momento da ovulação baseada na gravidez de um único coito, cuja ocorrência no ciclo menstrual era supostamente conhecida, também tendia a apoiar as antigas idéias em seu novo aspecto. Um grande número de observações – umas 50 mil em todos os estudos – sugeria que o oitavo dia após o início da menstruação era o mais provável para a concepção, e que dos dias 12 ao 14 as chances eram muito menores.⁵⁰ (Esses estudos eram em geral fundamentados nos relatos das mulheres sobre o dia do seu ciclo menstrual em que elas haviam engravidado. Na ausência de diários ou outros registros para avivar suas memórias, as mulheres tendiam a informar o que era geralmente considerado o tempo mais provável para a concepção.) As vias populares fortaleciam essas crenças. O dr. George Napheys recomendava que "a consumação do casamento devia ser feita por volta de meio-dia entre as menstruações mensais, pois esse era o período de esterilidade".⁵¹ O médico católico romano, Carl Capellman, deu o mesmo tipo de conselho em uma das primeiras exposições sobre o método "do ritmo",⁵² conselho completamente errado da perspectiva de mais conhecimento. Mary Stopes também dizia a centenas de milhares de leitoras suas que a concepção ocorria durante ou logo após a menstruação, e que os dias intermediários eram relativamente seguros.⁵³

O problema era que esses tipos de estudos – com base em tentativas de relacionar a data do coito com a gravidez ou a morfologia ovariana com a menstruação – nunca apresentaram resultados consistentes. O papel dos ovários no ciclo reprodutivo dos mamíferos foi muito mal compreendido até a publicação de uma série de artigos a partir de 1900: os estudos da citologia da mucosa cervical, de Papanicolaou, por volta de 1910 forneceram o primeiro marco confiável do ciclo ovariano nos seres humanos; as análises do hormônio

apropriado apareceram um pouco mais tarde; e finalmente, na década de 1930, o controle hormonal da ovulação pelo ovário e a glândula pituitária foi amplamente compreendido.⁵⁴

Porém havia mais em jogo na experiência de Bischoff do que a comprovação da ovulação em cadelas e porcas na época do cio, independentemente do coito ou da fecundação, ou a extensão dessa percepção durante a menstruação. A descoberta da ovulação espontânea em alguns mamíferos foi de enorme importância histórica em termos da representação do corpo da mulher. A menstruação, que havia sido considerada uma purgação relativamente benigna da pletora, não diferente de outras formas de autocontrole do corpo comum aos homens e mulheres, tornou-se o equivalente preciso do cio nos animais, marcando o único período em que as mulheres eram normalmente férteis. Amplamente citada como a “oitava lei” de Pouchet, a idéia era que “o fluxo menstrual das mulheres corresponde ao fenômeno de excitação, que é manifestado durante o cio, *l'époque des amours*, em uma variedade de criaturas e em especial nos mamíferos”.⁵⁵ O médico americano Augustus Gardiner descreveu as implicações da analogia menstruação-cio de forma menos delicada: “A cadela no cio fica com a genitália intumescida e avermelhada e tem uma descarga sangüínea. A mulher tem quase a mesma coisa.”⁵⁶

Com essas interpretações da ovulação espontânea, a antiga fisiologia do prazer e a antiga anatomia das homologias sexuais desapareceram definitivamente. O ovário, cuja distinção dos testículos masculinos só foi reconhecida um século depois, tornou-se a força propulsora de toda a organização feminina, sendo a menstruação o sinal externo do seu impressionante poder. O folículo congestionado e finalmente rompido punha em ação uma carnificina uterina, com o sangramento externo característico desses ferimentos. Como escreveu o famoso ginecologista inglês Matthews Duncan em uma riquíssima imagem: “A menstruação é como a bandeira vermelha do lado de fora de uma sala de leilão; mostra que alguma coisa está acontecendo lá dentro.”⁵⁷ E essa alguma coisa não era uma idéia bonita: as características sociais da mulher pareciam escritas em sangue e coágulos, e os ardores cíclicos mal contidos pela cultura. Os trabalhos silenciosos de um órgão minúsculo pesando em média sete gramas nos seres humanos, com dois a quatro centímetros de comprimento, e a inchação e subsequente ruptura dos folículos dentro dele vieram a representar o que era ser uma mulher.

Mas por que alguém acreditaria nessa história, nessa ficção culturalmente explosiva de que a menstruação era para as mulheres o que o cio era para as cadelas, quando nenhuma forma de comportamento sugeria esse tipo de coisa? A resposta de Bischoff era simples: a equivalência entre a menstruação e o cio é uma questão de bom senso. Se for aceita a ovulação espontânea durante

os períodos do cio nos mamíferos em geral, “a questão explica-se por si própria”. De qualquer forma, acrescenta ele, há muita evidência indireta da equiparação do cio à menstruação, e muitas opiniões de “perceptivos médicos e naturalistas” de outros tempos.⁵⁸

Mas na verdade, a analogia não era nada evidente, havia pouca evidência indireta, e a maioria das opiniões sobre o assunto, da antiguidade até os dias de Bischoff, negava sua existência. Aristóteles equiparava o sangramento dos animais à menstruação das mulheres, mas só porque pensava que todos os animais sangüíneos, machos e fêmeas, produziam resíduos – “os maiores ocorrendo nos seres humanos” – que se misturavam ao sêmen e ao catamênio.⁵⁹ Plínio afirmava que a mulher é “o único animal que tem menstruação mensal”.⁶⁰ Nada de novo foi dito sobre o assunto durante quase dois milênios; quando Haller suscitou a questão, na década de 1750, ele foi bastante explícito: “enquanto alguns animais na época da cópula destilam sangue de sua genitália, a menstruação é peculiar ao belo sexo [da] espécie humana”. Além disso, em contraste com o sangramento dos animais a menstruação, segundo Haller, era inteiramente independente do desejo sexual. O coito não aumentava nem diminuía o fluxo menstrual, nem a menstruação excitava a mulher para o coito: elas negavam um aumento de “desejo sexual” durante a menstruação e diziam que, ao contrário, “sentiam dor e desânimo”. Finalmente, o prazer sexual era localizado “na entrada das partes pudendas” e não no útero, de onde vinha o fluxo mensal.⁶¹ J.F. Blumenbach, um dos escritores mais publicados e traduzidos da geração futura, era da opinião de Plínio quando declarava que apenas as mulheres menstruavam; mas ele dizia aos seus leitores que a investigação da “natureza periódica dessa hemorragia é tão difícil que nós só conseguimos chegar a probabilidades”, e por isso devemos ter cuidado para não apresentar conjeturas como fatos.⁶²

Os poucos fatos existentes pareciam mais antropológicos que biológicos, e eram sujeitos a fortes ataques. Em um retrospecto primoroso da literatura até 1843, Robert Remak, professor de neurologia em Posen, argumentou que mesmo que se considerasse que todos os mamíferos tinham períodos regulares de sangramento e que esse sangramento provinha do útero e não da genitália externa intumescida, restava “uma outra circunstância na qual basear a diferença mais radical entre a menstruação e o fluxo sangüíneo periódico da genitália dos animais”: a ausência de uma periodicidade marcada de desejo sexual nas mulheres, em contraste com as fêmeas dos animais.

Nos animais o sangramento das fêmeas vem junto com o cio (*Brunst*), o período do maior ímpeto sexual, a única época em que elas permitem que os machos se aproximem e a única época em que concebem. Nas mulheres,

ao contrário, o período menstrual não é ligado ao desejo sexual e a fecundidade não se limita à sua duração; na verdade, uma espécie de instinto mantém os homens afastados das mulheres nesse período – alguns selvagens, como certas tribos africanas e americanas, chegam a isolar as mulheres menstruadas em áreas especiais – e a experiência mostra que não há uma época, durante o período intermenstrual, em que as mulheres não podem conceber. Portanto, o cio dos animais não existe nas mulheres... De fato, a ausência da menstruação nos animais é um dos traços que os distinguem do homem.⁶³

Johannes Müller, em seu livro de 1843, chegou a conclusões semelhantes. Mostrou, modestamente, que nem os objetivos nem as causas da volta periódica do sangramento eram conhecidos. Porém provavelmente havia a idéia de “evitar na mulher a volta periódica da excitação sexual (*Brunst*)” que ocorre nos animais.⁶⁴ O bom senso, em suma, não explicava por que os pesquisadores do século XIX considerariam o ciclo reprodutivo da mulher absolutamente equivalente ao dos outros animais.

A política profissional e os imperativos de uma específica filosofia da ciência talvez ofereçam uma resposta melhor. Conforme declara Jean Borie, em 1874 Pouchet seguia uma “ginecologia militante”, assim como muitos de seus colegas.⁶⁵ Sua missão era livrar o corpo da mulher do estigma do preconceito do clero e dos séculos de superstição popular, e nesse processo substituir o médico pelo padre como preceptor moral da sociedade. (Pode-se também argumentar que a insistência da mulher como espécie de animal teria um cunho específico no contexto dos ataques franceses a uma igreja que apelava cada vez mais para a piedade feminina.) No âmago da questão residia a fé de que a reprodução, como outros mistérios da natureza, era em essência suscetível a uma análise racional. Pouchet chamava a atenção explícita de seus leitores para o caráter puramente científico do seu trabalho, com base em experiências, e de seu afastamento das preocupações metafísicas, sociais e religiosas. Na ausência de evidência específica da ovulação humana, a “lógica” ditaria que as mulheres não funcionavam de forma diferente das cadelas, porcas ou coelhas, que por sua vez seguiam as mesmas leis fundamentais dos moluscos, insetos, peixes ou répteis.⁶⁶ Assim, havia consideráveis atrativos profissionais e filosóficos na afirmação de que a menstruação era como o cio e que o órgão soberano, o ovário, regia os processos reprodutivos que tornavam a mulher o que ela era.

A naturalização radical, a redução da mulher ao órgão que então, pela primeira vez, marcava uma diferença incomensurável entre os sexos e supostamente produzia o comportamento de um espécie não encontrada nos homens, logicamente não originou por si só qualquer posição específica quanto ao lugar social ou cultural da mulher. O que importava era o modo da argumenta-

ção em si, a mudança do sexo para o gênero, do corpo para o comportamento, da menstruação para a moralidade. A verdadeira essência das pretensas diferenças sexuais oscilava conforme as exigências do momento. Assim, a equiparação do cio à menstruação podia ser a base da argumentação contra a participação da mulher em atividades públicas, que exigia uma concentração estável e diária. As mulheres eram limitadas demais por seu corpo para tomar parte dessas coisas. Porém, a suposta equivalência do cio com a menstruação podia também ser interpretada como evidência da capacidade superior da mulher de transcender seu corpo. As mulheres podiam ser as construtoras da civilização precisamente *porque* todo mês tinham de superar as debilidades de uma condição brutal.

Argumentando contra os que afirmavam que a falta de desejo animal ou distúrbios de comportamento nas mulheres contradiziam a nova teoria de ovulação espontânea, uma famosa autoridade, G.G. Girdwood, chama a atenção para “a influência exercida pela cultura moral sobre os sentimentos e paixões da humanidade”. Observem “o maravilhoso poder exercido pela civilização sobre o espírito da mulher, que em função da sua posição social torna-se o encanto da existência do homem”. Não é de admirar que a criatura que consegue dominar seus próprios sentimentos simule alegria quando seu coração está em agonia, e que ao entregar-se ao bem da comunidade possa exercer controle “com mais energia, em uma hora [a menstruação] em que ela é ensinada que um pensamento repentino de desejo causaria impureza e a poluição do gozo”. Mas então, como que para se afastar desse modelo de mulher, ao mesmo tempo uma bomba-relógio de sexualidade e um testemunho vivo do poder da civilização que não a deixa explodir, Girdwood conclui que “para ajudá-la a cumprir seu dever, a natureza lhe ofereceu sabiamente um apetite sexual ligeiramente desenvolvido”.⁶⁷

O absurdo desta passagem comprova o extraordinário peso cultural que a natureza física da mulher – o ciclo menstrual e as funções dos ovários – veio a ter no século XIX. Qualquer coisa que se pensasse sobre a mulher e seu lugar de direito no mundo podia ser compreendido em termos de corpos incessantemente abertos às demandas interpretativas da cultura.

Em suma, a teoria do ciclo menstrual, dominante desde a década de 1840 até o início do século XX, integrava nitidamente um conjunto particular de descobertas reais de uma biologia imaginada de incomensurabilidade. A menstruação, com suas conseqüentes aberrações, tornou-se um processo unicamente feminino. Precisamente esses fenômenos, cuja ausência falava contra sua analogia com o cio dos animais, passou a oferecer, por meio de sua presença velada porém real nos seres humanos, a maior evidência de uma visão de que as mulheres eram radicalmente diferentes dos homens, com corpos e almas

dependentes de um ciclo unicamente feminino, ao mesmo tempo assustadas e irresistível. O comportamento oculto das mulheres, da mesma forma que a ovulação é oculta, podia ser manifestado pela sua associação com o comportamento mais transparente dos animais. Porém à medida que essa história era elaborada, construções sociais muito diferentes eram feitas. O corpo podia significar quase tudo e também quase nada.

Em lugar algum uma linha tão restrita de argumentação – que a menstruação é tão perigosa quanto o cio porque se parece tão pouco com ele – é mais desenvolvida que na síntese maciçamente abrangente de Adam Raciborski, o homem que Michelet considerava um Prometeu, que de forma quase milagrosa conseguiu esclarecer a natureza misteriosa das mulheres. O título completo da obra mostra a extensão de suas afirmações: *Traité de la menstruation, ses rapports avec l'ovulation, la fécondation, l'hygiène de la puberté et l'âge critique, son rôle dans les différentes maladies, ses troubles and leur traitement*. É a fisiologia moral do Iluminismo levada à fruição, o médico firmemente estabelecido como seu profeta. No início do seu trabalho, em uma seção sobre “*époques de rut*” (A fisiologia e os sintomas do cio), Raciborski escreve – sem aparente motivação, pois seu livro não é sobre medicina veterinária – sobre o mau comportamento dos cães e gatos durante o cio. As cadelas, que em circunstâncias normais não saem do lado do dono um só instante, fogem durante o cio para satisfazer o instinto “que domina tudo o mais”. Quando voltam para casa parecem excessivamente afeiçoadas aos seus donos, “muito humildes, como se tivessem feito alguma coisa que exigisse perdão”. As gatas no cio correm pelo apartamento, pulam de um móvel para outro, investem contra as janelas sem se preocuparem com o perigo. Se seus desejos carnis não forem satisfeitos essas aberrações de comportamento se repetem, “por assim dizer, indefinidamente”.⁶⁸

Mas por que tudo isso é relevante à menstruação das mulheres, o manifesto assunto do livro de 631 páginas de Raciborski? Porque, diz ele, fornece evidências novas e cruciais da relação análoga entre a menstruação e o cio. A transformação da socialização dos animais, o colapso da sua relação com seu dono, são pontos ocultos nos seres humanos apenas pelo precário verniz da civilização. “Nós veremos que o intumescimento – a crise – da menstruação (*l'orgasme menstruel*) é uma das causas mais poderosas de superexcitação nervosa das mulheres.” Muitas aflições nervosas começam precisamente no momento em que todo o sistema está se preparando para o início da menstruação; outras acentuam a crise visivelmente com a aproximação de cada período sucessivo; e outras, ainda, dão mostras somente nesses momentos e cessam durante o intervalo intermenstrual. Deve-se reconhecer, conclui Raciborski, que o “intumescimento da ovulação (*l'orgasme de l'ovulation*) deve ser intima-

mente ligado ao sistema nervoso [humano], pois distúrbios semelhantes ocorrem com os animais”.⁶⁹ As supostas perturbações comportamentais, e inteiramente ocultas para o olhar desatento, das mulheres menstruadas, que só são vistas na nossa espécie, assemelham-se muito às visíveis aberrações dos animais no cio. A loucura animal, em outras palavras, age como uma espécie de lente de aumento do que a mulher experimenta durante a menstruação, e fornece mais evidências da analogia dos dois processos. O elo interpretativo dá voltas sem fim.

Da mesma forma, com um artifício lingüístico não tão sutil, a bagagem emocional do desejo e da paixão desenfreada recorrente periodicamente era transferida, pela primeira vez no século XIX, para o corpo das mulheres. A palavra germânica *Brunst*, por exemplo, o período do cio nos animais considerado equivalente à menstruação, até então usada especialmente para a época do cio do bode, comprova a enorme mudança dos significados sexuais na escrita do século XIX. O termo deriva de *Brunst* em alemão castiço antigo (uma brasa viva ou fogo) e relaciona-se com o *Brunst* gótico (sacrifício realizado no fogo). Faz uma antiga associação com fogo em *Feuerbrunst* (uma grande conflagração) e com perturbações afetivas através de *Inbrunstie* (uma espécie de exaltação mística) e *Inbrunst* do alemão castiço da Idade Média (desejo intenso).

Assim, *Brunst*, como a palavra inglesa “calor”, junta o sentido de calor fisiológico – no antigo modelo, pronto para procriar, para misturar o sêmen – com o sentido de ação violenta, de intensidade como “no calor da batalha”, e o poder elementar do fogo. As fêmeas durante a estação de procriação, e as mulheres durante a menstruação mensal, estão em um estado de paixão “que queima”. O herói de *Siegfried*, de Wagner, está no “*Brunst*” quando abre caminho sem armadura de proteção pelo fogo mágico que guarda Brunhilde: “*Es braust mein Blut in blühender Brunst; ein zehrendes Feuer is mir entzündet*” (Meu sangue corre em paixão radiante; um fogo consumidor acende-se dentro de mim). Se esse tipo de superexcitação é perigosa para um herói, que dirá para uma mulher comum, por mais que a maioria de seus sintomas abertos possa ser oculta durante os ciclos reprodutivos.

A palavra inglesa *estrus* (também *oestrus*, *estrum* – cio) especialmente quando usada em *ciclo do estrous* em referência à fêmea de todos os animais, tem uma linhagem igualmente curiosa. Deriva do latim *oestrus*, que significa literalmente uma mutua e figurativamente um frenesi. A ligação lingüística com o ciclo menstrual não é aparente de início. Mas há uma ligação próxima em alemão: o dr. Carl Franz Nägele argumentava que as condições anteriores e as que acompanhavam o “*oestrus veneris*” da fêmea tinham certas semelhanças com o sintoma inicial da menstruação, embora ele relutasse em comprometer-se com a analogia tão amplamente aceita depois de 1840.⁷⁰

Porém a específica ligação do *estrus* com a excitação sexual é de certa forma firmemente estabelecida. Elliotson, na sua tradução inglesa de Blumenbach, de 1828, faz notar que “durante o *oestrum* venéreo”, nos espasmos da paixão sexual, as trompas de Falópio ficam inchadas e envolvem os ovários.⁷¹ O *London Medical Dictionary* de Bartholomew Parr (1819), no verbete “clitórís” apresenta como sinônimo “*oestrum veneris*”; o *Medical Dictionary* americano de Joseph Thomas (1886) define “orgasmo” como “desejo ansioso ou excitação, especialmente venéreo”, e remete o leitor para “*oestrum*”. Segundo o OED, no *Medical Dictionary* de Billing (1890) “*oestrus*” é definido simplesmente como “cio, orgasmo, clitórís”.

O elo lingüístico final entre cio como um momento de frenesi sexual, de calor nos animais, e a menstruação nas mulheres vem do último quarto do século XIX. “O cio, calor, *oestrum* ou *oestrum* venéreo dos animais”, declarou o veterinário George Fleming em 1876, “é análogo à ‘menstruação’ das mulheres.” Depois, em 1900, Walter Heape, membro graduado de Cambridge e pesquisador altamente influente da biologia reprodutiva, e também um violento antifeminista, levou a palavra *estrus* a ser usada regularmente para descrever o ciclo reprodutivo dos mamíferos, inclusive os seres humanos: “A estação sexual de todos os mamíferos é evidenciada por... um ciclo do *oestrus*... ou uma série de ciclos do *oestrus*”.⁷² Heape percebeu que a inchação do ovário não causava realmente a menstruação, ou vice-versa, e que algum agente exógeno causava o ciclo sexual nos animais, um “fermento procriador” que ele chamou de “toxina do *oestrus*”; só mudou de opinião quando percebeu que parecia existir uma substância que estimulava a atividade sexual dos *homens* e que não havia razão para supor a presença de um veneno no seu próprio sexo.⁷³

Em histórias assim, da década de 1840 em diante, o sangramento menstrual tornou-se o sinal de inchação periódica e rompimento dos folículos ovarianos, cujas manifestações comportamentais eu já descrevi. Mas as questões eram ainda piores. O que se via do lado de fora era apenas parte da história; a histologia da mucosa uterina e dos ovários revelava muito mais. Descritas em uma linguagem científica aparentemente neutra, as células do endométrio ou *corpus luteum* tornaram-se reinterpretações, redescrições da teoria social da incomensurabilidade sexual. O militante Heape, por exemplo, é absolutamente claro sobre o que ele considera o corpo feminino com relação ao masculino. Embora algumas diferenças entre o homem e a mulher sejam “infinitamente sutis e ocultas” e outras “evidentes e fortes”, a verdade da questão é que “o sistema reprodutivo não é diferente apenas em termos estruturais mas também em termos funcionais e fundamentais no homem e na mulher; e como todos os órgãos e sistemas de órgãos são afetados por esse sistema, é certo que o homem e a mulher são essencialmente diferentes”. São, continua ele, “complementa-

res, mas em nenhum sentido os mesmos, em nenhum sentido iguais um ao outro; o ajuste exato da sociedade depende da observação adequada deste fato”.⁷⁴

Um importante conjunto desses fatos, para Heape e muitos outros, pertencia ao útero com relação à menstruação. Na época em que Heape escreveu, a histologia básica da menstruação – para não falar nas suas causas – era pouco compreendida. As primeiras descrições, como disseram os jovens ginecologistas vienenses Adler e Hirschmann no seu artigo clássico de 1908, eram demonstravelmente inadequadas.⁷⁵ Mas o problema aqui não era o fato de conhecer-se tão pouco sobre menstruação, mas o fato de que o pouco que se conhecia tornou-se, através de saltos extraordinários da imaginação comparativa, a correlativa celular das características que distinguiam socialmente as mulheres.

Hoje sabe-se que o útero passa por três estágios, designados proliferativo, secretor e menstrual; os dois primeiros são definidos pelos hormônios operativos, e o último pelo desprendimento das células. No século XIX e no início do século XX dizia-se que o útero passava por uma série de pelo menos quatro e no máximo oito estágios, todos definidos pela histologia. Seu estágio normal era interpretado como “inatividade”, seguido pelos estágios “construtivo” e “destrutivo” e um estágio de “reparo”. A menstruação, conjecturava-se, ocorria no estágio destrutivo, quando o útero desprendia seu revestimento. Conforme dizia Heape em um relato em tom de diário de guerra, o útero, durante a formação do coágulo menstrual, é sujeito a “uma ação severa, devastadora e periódica”. O epitélio é dilacerado em cada período, “deixando para trás um tecido em pedaços, glândulas em tiras, vasos rompidos, pontas de estroma denteadas e massas de corpúsculos de sangue, parecendo não ter cura sem uma intervenção cirúrgica”.⁷⁶ Felizmente, isso tudo é seguido de um estágio de recuperação e a volta à normalidade. Não é de admirar que Havelock Ellis, usando de retórica, concluísse que as mulheres vivem em uma espécie de montanha-russa biológica. Elas são “periodicamente feridas na parte mais sensível de seu organismo e sujeitas a uma perda mensal de sangue”. As células do útero têm um constante fluxo e são sujeitas a um grande trauma. Ellis conclui, após dez páginas de dados sobre a periodicidade fisiológica e psicológica da mulher, que o estabelecimento “desses fatos de psicologia mórbida é muito significativo; eles enfatizam que mesmo na mulher saudável um verme inofensivo e imperceptível rói periodicamente as raízes da vida”.⁷⁷

O verme roedor não é de forma alguma a única imagem de dor e doença empregada para interpretar a histologia uterina ou ovariana. Pode-se juntar uma extraordinária gama de narrativas de horror sobre a vida das células, escritas pelos grandes cientistas e intelectuais do século XIX. O rompimento do folículo é comparado por Rudolf Virchow, o pai da patologia moderna, ao

nascimento dos dentes, “acompanhado de grande perturbação da nutrição e força nervosa”.⁷⁸ Para o historiador Michelet, a mulher é uma criatura “ferida todo mês”, que sofre constantemente o trauma da ovulação que, por sua vez, encontra-se no centro de uma fantasmagoria fisiológica e psicológica que domina sua vida.⁷⁹ Menos imaginativa, uma enciclopédia francesa compara a ruptura folicular ao “que ocorre na ruptura de um abscesso agudo”.⁸⁰ O eminente fisiologista E.F.W. Pflüger compara a menstruação ao desbridamento cirúrgico, a criação de uma superfície limpa em um fermento, ou a uma chanfradura usada para enxertar um galho na árvore, à “*innoculationschnitt*”.⁸¹

Elie Metchnikoff, que recebeu o Prêmio Nobel de 1908 pela descoberta da fagocitose, o processo no qual as células sangüíneas brancas do sangue ingerem bactérias ameaçadoras, considera a pretensa prevalência dessas células no sangue menstrual uma indicação da presença no útero de um material nocivo proto-inflamatório. Como bombeiros chegando depois que o fogo já foi extinto, os leucócitos são chamados à cena para nada: o desprendimento da mucosa uterina e as substâncias nocivas ali contidas, seguido da cura do ferimento interno, libera os materiais que os fagócitos foram chamados para limpar.⁸² São inúmeras essas descrições, mas deveria ficar bem claro que os imperativos da cultura ou o inconsciente ditavam a linguagem do sexo, diziam como o corpo feminino era definido e diferenciado do corpo do homem. O sexo e a diferença sexual existem tanto quanto o gênero.

Embora toda essa evidência seja apresentada por homens e produzida em um contexto mais ou menos antifeminista, a imagem e a construção do corpo através da ciência ocorrem também nas escritoras feministas. *The Question of Rest for Women During Menstruation* (A questão do descanso para as mulheres durante a menstruação), 1886, de Mary Putnam Jacobi, é um contra-ataque à visão de que “as mudanças peculiares supostamente ocorridas nas vesículas graafianas em cada período... envolvem um dispêndio peculiar de força nervosa”, deixando a mulher incapaz para uma educação elevada, uma variedade de trabalhos e outras atividades que demandem grande dispêndio de energia mental e física, em suprimento inferior devido ao suposto escoamento ovariano. Como a “força nervosa” era em geral associada à excitação sexual nos animais e nas mulheres, a tarefa de Jacobi foi separar a vida sexual da mulher da vida reprodutiva e quebrar os elos entre as duas, postuladas na teoria ovariana de Bischoff, Pouchet, Raciborsk e outros.⁸³

Grande parte do seu livro é dedicada a uma compilação das falhas reais ou supostamente empíricas dessa nova visão. Nem a menstruação nem a gravidez, argumenta ela, estão ligadas ao momento da ovulação; de fato, como sugerem centenas de casos, a menstruação em si é ligada apenas em termos estatísticos, mas não fundamentais, à ovulação e à reprodução. A quantidade de sangue

que flui para o útero, mesmo nas mulheres que sentem um peso específico na pelve, é uma mínima proporção do sangue do corpo, muito menos que a proporção do sangue transferido para o estômago e os intestinos durante o processo diário da digestão. Portanto não há evidência, continua Jacobi, de que o útero, os ovários ou seus acréscimos tornem-se intumescidos durante o período menstrual, e a tentativa de ligar uma espécie de tensão histológica dos órgãos reprodutivos à tensão sexual, à excitação do cio, não faz sentido. Mas embora muitas críticas de Jacobi fossem aceitas, ela não oferece uma nova teoria da fisiologia da ovulação nem apresenta um quadro mais claro que o de seus antagonistas das mudanças celulares na mucosa uterina.

Porém Jacobi oferece uma nova metáfora: “Todos os processos ligados à menstruação convergem, não para a esfera sexual, mas para a esfera *nutritiva* ou um departamento dela – o reprodutivo.” A aceleração do fluxo sangüíneo para o útero “em obediência à demanda *nutritiva*” é precisamente análoga ao “afluxo de sangue para a camada muscular do estômago e intestinos depois de uma refeição”. Nesse debate Jacobi, como seus opositores, tendeu a reduzir a natureza da mulher à sua biologia reprodutiva. Mas para ela, a essência da diferença sexual feminina não estava na excitação nervosa que ocorria periodicamente, nem nos episódios de congestionamento, ruptura e liberação da tensão, mas sim no calmo processo da nutrição. Longe de ser periódico, o discurso de ovulação de Jacobi é essencialmente ocasional: “O sucessivo crescimento das vesículas graafianas assemelha-se ao sucessivo crescimento dos brotos em um galho.” (Aqui ela usou as metáforas dos estudos de uma reprodução assexuada em animais inferiores.) Os brotos, que abrem lentamente, fazem surgir flores de cereja ou de maçã, e quando são fertilizados dão frutos, são um grito distante dos congestionamentos sexualmente intensos do ovário imaginado pelos teóricos opositores.⁸⁴

Na verdade, a mulher para Jacobi é, sob muitos aspectos, o inverso da mulher para Pouchet, Raciborski ou Bischoff. Na opinião deles, a teoria da ovulação espontânea exigia uma mulher confinada no seu corpo, uma mulher como a natureza, como um ser físico, mesmo que a qualidade subjugada do seu moderno avatar europeu falasse com eloqüência do poder da civilização. Para Jacobi, por outro lado, a biologia fornece a base para uma divisão radical entre o espírito e o corpo da mulher, entre sexualidade e reprodução. O corpo feminino cumpre suas funções sem qualquer envolvimento mental; o espírito pode permanecer placidamente acima do corpo, livre de suas restrições. A primeira tentativa de Jacobi de uma construção metafórica dessa posição é feita através do peixe, cujas ovas são retiradas sem “o ato sexual e de maneira análoga ao processo de defecação e micção”. Nos animais superiores o ato sexual é necessário para a concepção, mas a ovulação mantém-se espontânea e

independente da excitação. Conseqüentemente, "a contribuição superior do elemento nutritivo de reprodução por parte da fêmea é equilibrada pela dependência inferior do elemento animal ou sexual; em outras palavras, ela é sexualmente inferior".⁸⁵

É claro que Jacobi não pode negar que nos animais inferiores o instinto sexual feminino é ligado exclusivamente à reprodução, e que são sempre encontrados folículos rompidos durante o cio. Porém ela afirma que não há prova de nada, a não ser uma relação que coincide entre o estado dos ovários e o estado congestionado da genitália interna e externa, o que parece mostrar prontidão sexual. Nas mulheres, afirma ela com convicção, "o instinto sexual e a capacidade reprodutiva mantêm-se distintos; não há mais qualquer associação necessária entre o impulso sexual, a menstruação e a deiscência dos óvulos". De fato, todo o seu programa de pesquisa é dedicado a mostrar que o ciclo menstrual pode ser compreendido como o refluxo e o fluxo da nutrição feminina, e não da atividade sexual, que seus contornos metabólicos são precisamente análogos aos da nutrição e crescimento. E isso nos faz voltar à metáfora do ovário como uma flor em botão: "A mulher desenvolve brotos com a mesma intensidade das plantas, gerando continuamente não só a célula reprodutiva como também o material nutritivo, sem o qual isso seria inútil." Mas se a mulher em geral come menos que o homem, como ela obtém uma nutrição extra? Porque "é a possibilidade de criar essa reserva que constitui a *peculiaridade essencial* do sexo feminino".⁸⁶

A questão aqui não é desmerecer o trabalho científico de Jacobi, mas enfatizar o poder dos imperativos culturais, da metáfora, na interpretação do corpo limitado de dados disponíveis à biologia reprodutiva no final do século XIX. O que conta aqui não é se Jacobi estava certa ao mostrar a falta de coincidência entre a ovulação e a menstruação, e se estava errada ao concluir que não há uma conexão sistemática entre as duas. O que conta é que ela e seus opositores enfatizaram umas descobertas e desprezaram outras em bases ideológicas, vendo a mulher como um animal civilizado ou como uma mente presidindo um corpo passivo e nutritivo. Mas mesmo a acumulação de fatos, mesmo o paradigma coerente e poderosamente moderno da fisiologia reprodutiva nos textos médicos contemporâneos, oferecem apenas uma ligeira restrição sobre a poética da diferença sexual. O próprio assunto parece inflamar a imaginação. Assim, a *Review of Medical Physiology*, de 1977, de W.F. Ganong, uma obra de referência padrão para médicos e estudantes de medicina, permite-se um momento de fantasia sobre o assunto das mulheres e do ciclo menstrual. Em meio a um resumo de hormônios reprodutivos, do processo de ovulação e da menstruação, descrito na fria linguagem da ciência, nós nos deparamos inesperadamente com uma bomba-relógio retórica, o único momento

lírico ligando o reducionismo da ciência biológica moderna às experiências da humanidade, em 599 páginas compactas de prosa suavemente emocional. "Assim, citando um velho ditado, 'a menstruação é o útero chorando pela falta de um bebê'".⁸⁷ Os interesses culturais têm livre licença aqui, por mais envolvidos que possam estar na dura ciência. Como nos textos do século XIX, a mulher é vista como o útero, que por sua vez é dotado de sentimentos, com capacidade de chorar.

Mesmo que nem em todas as épocas e lugares o ciclo menstrual diferenciase os homens das mulheres, era o prisma através do qual a diferença sexual moderna podia ser historicamente compreendida. Rousseau, conforme mostrado no Capítulo Cinco, argumentou contra Hobbes que não se podia tirar quaisquer conclusões sobre os seres humanos no estado natural a partir das lutas que ocorrem entre certos animais pela posse da fêmea. Entre os seres humanos há sempre muitas fêmeas em volta, pois elas não são fisiologicamente indisponíveis, e a proporção de sexo é *grosso modo* igual: um reino pacífico de muita sexualidade. Pufendorf tirou conclusões absolutamente opostas da disponibilidade constante da mulher, argumentando que essa condição exigia uma regulamentação legal.

Esse tipo de pensamento, de perspectivas muito variadas, tem uma tradição contínua até hoje. Edward Westermarck, um grande antropólogo do final do século XIX, usou a nova e vasta literatura etnográfica, nascida em parte pelas pressões políticas em favor de uma história natural de diferenças sexuais, para tornar a menstruação e o desejo constante da mulher um produto e não uma causa da civilização. Seu interesse pelo assunto originou-se por disputas com antropólogos culturais, como Morgan ou Bachofen, que consideravam o casamento uma resposta à promiscuidade primitiva; sua estratégia é apresentar grandes quantidades de "evidência" para a sazonalidade primitiva do desejo feminino: as amazonas, segundo Strabo, viviam dez meses sem a companhia masculina, e na primavera desciam para acasalar com os homens da tribo vizinha; as índias da Califórnia, pertencentes "à raça mais baixa da terra", têm, na opinião de Westermarck, "suas estações de cio com a mesma regularidade dos cervos, dos antílopes, dos alces, ou de qualquer outro animais."; a aborígene australiana, "como os animais do campo... copulam em apenas uma época do ano"; os animais domésticos copulam com mais frequência que os silvestres. De tudo isso Westermarck conclui que quanto menos civilizada for a fêmea, menos atividade sexual ela terá. Portanto, "deve-se admitir que a excitação continuada do instinto sexual não pode ter feito parte da origem do casamento entre os seres humanos".⁸⁸ Por outro lado, o tipo de desejo sustentado permitido por uma menstruação mensal e o desejo da mulher em geral, não é natural por si só, é gerado pela cultura.

Elizabeth Wolstenholme, em 1893, faz um extraordinário e indignado relato sobre a menstruação como sinal da opressão masculina, fixada no corpo feminino pela herança de características adquiridas:

Pois a servidão carnal deixou uma marca cruel,
E as pústulas que vêm da cadeia de carne;
Mostraram as cicatrizes da cobiça desenfreada do homem,
Os ferimentos da injustiça cega ainda sangram...
Seus anos desventurados de juventude através dos ciclos
Foram um martírio de erro sexual...
Uma ação repetida tende ao curso rítmico,
E assim o mal, devido de início à força,
Teve conseqüências cumulativas para a raça,
Até o hábito criou um traço hereditário.

Esses traços, o ciclo mensal, são “mal interpretados pelo homem, o sinal de sua maldade... como um sintoma da necessidade delas de se casarem”; a menstruação, “não mais natural para a mulher que para os animais”, terminará quando a mulher tiver controle sobre seu corpo.⁸⁹

Parece haver muita coisa em jogo quanto à natureza do ciclo reprodutivo da mulher e sua relação com o desejo. O problema é menos o papel do impulso sexual na vida humana em geral que na vida da mulher. Enquanto o impulso sexual masculino, nas palavras de Havelock Ellis, é aberto, agressivo e simples, na mulher é fugidio e misterioso. Ele e outros exploraram este assunto durante dois séculos; várias histórias foram e são ainda contadas sobre as “peculiaridades” da mulher. A natureza e até mesmo a existência de ciclos de interesse sexual com relação ao ciclo menstrual continuam a ser explorados.⁹⁰ A confusão surgida quando foi definitivamente estabelecido que a menstruação não era o cio e que a ovulação nas mulheres era oculta, gerou uma nova onda de histórias semelhantes às que eram contadas no século XIX, porém fundamentadas em um novo conjunto de crenças biológicas. (Eu me refiro aqui a histórias que dizem que a ovulação é oculta para que as mulheres não saibam quando estão férteis. Se elas soubessem e não desejassem a maternidade, evitariam o ato sexual para não enfrentar seus perigos.⁹¹)

O vício solitário e o mal social

Wolstenholme e Westermarck escreveram como se o corpo fosse apenas um sinal de práticas sociais, não seu fundamento: a menstruação não era a causa

de uma peculiar forma feminina de ser no mundo, como era antes para os médicos aqui citados; era a conseqüência. As formas epistemológicas do modelo de dois sexos mudaram, de modo que a cultura e o corpo não são mais categorias distintas e isoladas. Mas o foco continua sendo a função peculiarmente feminina. Eu pretendo mostrar como duas atividades humanas, masturbação e prostituição, podem ser consideradas perversões sociais do corpo e não perversões sexuais com efeitos sociais.

Pensa-se muitas vezes que a obsessão dos séculos XVIII e XIX pela masturbação e prostituição faziam parte de uma nova literatura “dominada por um tom de intolerância sexual total e repressiva”.⁹² Eu gostaria de argumentar que o “vício solitário” e o “mal social” eram considerados, como sugerem seus novos nomes, patologia social que destruíam o corpo, da mesma forma que em tempos idos a blasfêmia ou a lascívia produziam monstros. O masturbador alucinado, pálido e trêmulo, e a prostituta grosseira e estéril eram as figuras vis que a idade moderna produziu, como seus predecessores tinham sido deformados por uma doença moral.

Como um tipo de atividade de sexo único, a masturbação era também o vício de sexo único. Embora as preocupações do século XIX sobre as perturbações masturbatórias tivessem merecido a atenção especial dos historiadores, a subjacente patogenia da doença masturbatória em ambos os sexos era considerada a mesma: estímulo nervoso excessivo e socialmente pervertido. Daí a suposta conexão da tuberculose com a masturbação. “Saibam todos que a tísica pulmonar, cujos terríveis estragos na Europa devem servir de alarme a todos os governos, extrai dessa própria fonte [masturbação] sua atividade fatal.”⁹³ “As meninas escondem a maioria dos danos do vício sob uma ‘excitação nervosa geral’; os meninos não têm esse refúgio conveniente.”⁹⁴

Basta ler também as várias edições e traduções de *Onania or the Heinous Sin of Self-Pollution* ou *L'Onanisme*, do médico suíço dr. Tissot, ou os escritos de seus imitadores – como *The Silent: A Medical Work on the Dangerous Effects of Onanism*, de R.L. Perry – para saber que Foucault tinha razão: é uma literatura que gera desejos eróticos a fim de controlá-los.⁹⁵ História após história de rapazes e moças que descobrem na sua genitália os prazeres do sexo solitário formam um vasto corpo de pornografia incendiária, cujo poder erotógeno não é diminuído com o final obrigatório de horror.

Rousseau, que pensou profundamente no desejo sexual e na construção da ordem social, considerava a masturbação um mal social. Em *Emile* ele adverte contra isso, pois é um vício que pode substituir o casamento; em *Confessions* ele diz que se permite essa prática porque seu envolvimento com Thérèse representava o desejo indiferenciado do estado natural (não era “moral”), ao

passo que a masturbação era o produto da sua própria "imaginação viva", uma espécie de auto-amor moral.⁹⁶

Embora nos ensinamentos tradicionais da Igreja a fornicação fosse considerada muito pior que o onanismo, no mundo posterior ao século XVIII pensava-se que o "crime da solidão" "minava a constituição e envenenava o espírito dez vezes mais que o comércio ilícito com uma mulher".⁹⁷ Um livreto de advertências, que deve ter circulado às dezenas ou centenas de milhares no século XIX, dizia que a entrega a paixões durante a juventude "de uma forma contrária à natureza" era o caminho para a ruína; mais adiante lamentava que essas práticas só tivessem surgido devido ao "rígido costume" que permitia que mulheres não casadas se concedessem esse prazer solitário, mesmo arriscando perder sua reputação.⁹⁸ (Uma autoridade menos interessada comercialmente, R.D. Owen, filho do socialista utópico Robert Owen, diz o mesmo, argumentando que o onanismo provavelmente se originara nos conventos da Europa, e sua crescente popularidade no século XIX foi resultado da continuada "separação antinatural dos sexos".⁹⁹) "O uso imoderado do gozo, mesmo de uma forma natural" é debilitante, adverte um médico do século XIX, fazendo eco a um antigo pensamento. Mas falando como um homem moderno ele diz: "Quais podem então ser as conseqüências quando a natureza é forçada [através de auto-abuso] contra sua vontade?"¹⁰⁰ O verdadeiro problema da masturbação nessas terríveis advertências não é que ela roube o corpo de fluidos preciosos, mas que viola o postulado de Aristóteles – revitalizado durante a revolução industrial por medo que não fosse verdade – de que o homem é um animal social.

Richard Carlile (1790-1843), um radical em política e em assuntos sexuais, argumenta magistralmente que a masturbação deve ser interpretada como uma ameaça à "natureza da solidariedade humana", e que pouco tem a ver com um problema de excesso ou desejo sexual pervertido. É a sociabilidade, não a repressão, que está em jogo. O *Every Woman's Book* de Carlile é um ataque à moralidade sexual convencional, um apelo à liberação das paixões e um guia prático para o controle da natalidade. O amor é natural, mas seus frutos devem ser controlados; as leis do casamento reprimem uma paixão que não devia ter impedimentos, e assim por diante. Carlile defende os Templos de Vênus para a satisfação extraconjugal controlada e saudável do desejo da mulher – cinco sextos de mulheres jovens morrem tuberculosas por falta de comércio sexual, e talvez até nove décimos morrem de outras doenças também. Mas quanto à masturbação, Carlile, o radical sexual, é tão histérico quanto o maior dos moralistas evangélicos ou um médico alarmista. Nascida nos claustros ou em seus equivalentes modernos, onde a religião doente transforma o amor em pecado, "o apaziguamento da excitação lasciva nas mulheres por

meios artificiais" ou "a realização de excreção seminal nos homens" não só é perversa como fisicamente destrutiva. A masturbação leva à doença da mente e do corpo. Na verdade, o "comércio natural e saudável entre os sexos", para o qual Carlile oferece tecnologia, é explicitamente ligado à abolição da prostituição, masturbação, pederastia e outras práticas desnaturadas.¹⁰¹

O contraste pode não ser mais claro entre uma prática fundamentalmente anti-social ou socialmente degenerativa – o sexo patogênico e solitário do claustro – e o ato vital, socialmente construtivo da relação heterossexual. Mas os supostos efeitos físicos da masturbação parecem uma reação quase secundária à sua patologia social subjacente. A ênfase do vício solitário deveria ser menos sobre o "vício", compreendido como a realização do desejo ilícito, e mais sobre "solitário", a canalização do desejo saudável de volta para si mesmo. O debate sobre a masturbação, que se tornou mais intenso do século XVIII em diante, podia ser entendido como parte de um debate mais geral sobre o desligamento do desejo em uma economia comercial e sobre a possibilidade da comunidade humana nessas circunstâncias – uma versão sexual do clássico "Problema de Adam Smith".¹⁰² E como no modelo de sexo único, violar a norma social tinha terríveis conseqüências também. O monstro nascido dos seguidores de Anne Hutchinson vive no masturbador suicida, cujas faculdades são altamente deterioradas, o pensamento é impraticável, a memória é fraca e o corpo é reduzido a pele e osso. Mas mesmo não sendo um completo caos, o masturbador nunca encontrará conforto no amor conjugal, contribuindo assim para a monstruosidade social da esterilidade.¹⁰³

A prostituição é outra arena geral onde se trava a batalha contra o sexo não-socializado. Aqui também a sociedade e o corpo são interligados. É claro que há muito tempo a prostituição é considerada nefasta e prejudicial ao bem geral, como também o alcoolismo, a blasfêmia e outros perturbadores da paz. Mas só no século XIX passou a ser o mal social, um vício particularmente demolidor e singularmente ameaçador. Como isso aconteceu é uma longa história, e eu contarei apenas parte dela.

As prostitutas eram em geral vistas como um produto improdutivo: porque eram mulheres públicas; porque seus órgãos reprodutivos sujeitavam-se a um tráfico tão pesado; porque nelas o sêmen de vários homens diferentes era misturado junto; porque seus ovários, através da superestimulação, quase sempre apresentavam lesões mórbidas; porque suas trompas de Falópio eram fechadas por excesso de coito; ou, mais importante ainda, porque como não tinham afeição pelos homens com quem faziam sexo, eram consideradas estéreis ou, pelo menos, incapacitadas para terem filhos. Um escritor chegou a argumentar que quando uma prostituta engravidava, era dos homens de quem

ela gostava especialmente; e quando elas eram levadas para a Van Dieman's Land, regeneravam-se, iniciavam uma vida doméstica e de repente tornavam-se férteis.¹⁰⁴

É claro que nem todos os profissionais tinham a mesma opinião. Na verdade, Jean-Baptiste Parent-Duchâtelet, um famoso especialista em saúde pública do século XIX, insistia que não havia nada fisicamente diferente com as prostitutas. Elas não tinham clitóris grande demais – apenas três entre seis mil tinham – e portanto não eram atraídas para a prostituição por excessivo desejo sexual; se tinham poucos filhos era porque faziam abortos ou usavam métodos de controle da natalidade. A prostituição, argumentava ele, não é inerente ao corpo; na sua forma moderna é puramente uma patologia da sociedade comercial urbana. Mas ao discordar das idéias gerais, Parent-Duchâtelet aliava-se ao que eu considero ser o principal impulso interpretativo da idéia da prostituta estéril: uma confusão entre o mundo perigosamente anti-social de intercâmbio comercial e o mundo da sociedade saudável do amor conjugal.¹⁰⁵

Para chegar a isso, terei de voltar à alta Idade Média, quando a observação de que as prostitutas eram estéreis surgiu pela primeira vez. Aristóteles, dentre outros, mostrara que o ventre de uma mulher muito quente – e a natureza lasciva das prostitutas sugeria esse excesso de *calor* genital – podia bem ser inóspito à concepção; podia queimar os semens misturados. Porém Aristóteles não relacionava realmente a prostituição ao excesso de calor. Lucrécio mostra que as prostitutas faziam movimentos lascivos que inibiam a concepção, desviando “o sulco do curso reto da relha do arado e fazendo o sêmen espalhar-se pela terra”. Mas essa observação relaciona-se com uma discussão do motivo de “obviamente nossas esposas não fazerem uso” desses gestos e movimentos.¹⁰⁶

As razões apresentadas na literatura do final da era medieval e da Renascença para a esterilidade das prostitutas são várias: excesso de calor, ventre úmido demais e escorregadio para reter o sêmen, e mistura de várias sementes, razões muito semelhantes às apresentadas pelos médicos do século XIX. Mas eu gostaria de chamar a atenção para uma explicação menos fisiológica, que liga o problema da esterilidade a um distúrbio mais geral do corpo político. Um enciclopedista do século XII, William de Conches, explica por que as prostitutas raramente concebiam. São necessários dois semens para a concepção, diz ele aos seus leitores, e as prostitutas “que só têm relações sexuais por dinheiro, e por isso não sentem prazer, não emitem nada e portanto não geram nada”. Um médico alemão do século XVI apresenta um argumento semelhante. Dentre as causas de esterilidade, nota Lorenz Fries, está “a falta de paixão da mulher por um homem, como, por exemplo, as mulheres comuns (*gemeynen Frawlin*) que trabalham apenas para seu sustento”. Pode-se inter-

pretar “mulheres comuns”, não como prostitutas, mas como camponesas que trabalham *apenas* para ganhar a vida e não para a grande glória de Deus, como pregava Lutero. Isso se adequaria à analogia feita por Calvino e outros, entre o calor sexual ou paixão e o ardor que o coração deve sentir por Deus. E se adequaria também ao fato de Fries ser professor da nova universidade protestante de Estrasburgo.¹⁰⁷

Veremos agora outra versão da antiga crença de que o orgasmo é necessário à concepção. Mas por que as prostitutas não sentem prazer, e por que são “mulheres comuns” escolhidas para ilustrar a questão de que a ausência de paixão cria a esterilidade? A fricção do coito deve ser tão quente nas putas quanto em outras mulheres, mas seus corpos respondem de forma diferente. Nos exemplos citados, o dinheiro, ou mais precisamente um intercâmbio ilegítimo de dinheiro, oferece a resposta em termos médios. A prostituição é estéril porque o modo de troca que ela representa é estéril. Nada é produzido porque, como a usura, é pura troca. Como argumenta R. Howard Bloch, foi precisamente no século XII e em resposta a uma economia de mercado nascente que a usura se tornou uma preocupação urgente da Igreja. A grande perversidade da cobrança de juros, diziam, é que não se ganhava nada de real com isso. Na verdade, argumentava Aristóteles, a usura é a “forma mais sórdida” de intercâmbio, e deve ser particularmente censurada pois representa a antítese da economia doméstica natural e produtiva. Uma prática econômica pervertida, como o sexo pervertido, gera abominações ou nada: “os juros, que significam nascimento de dinheiro a partir de dinheiro, são aplicados à geração de dinheiro porque o filho assemelha-se ao pai. É por isso que todos os modos de enriquecer assim são antinaturais” (*Politics*, 1.10.1258b5-7). É como se a usura fosse um coito incestuoso. Nos termos de Catherine Gallagher, “o que se multiplica através dela [a prostituta] não é a substância mas um sinal: o dinheiro”. (Em certo sentido, eu venho argumentando que essa distinção entre sinal e substância é indefensável quando se trata da história do corpo.) A prostituição torna-se, como a usura, uma metáfora para a multiplicação antinatural, não das coisas, mas de sinais sem referentes.¹⁰⁸

Um profundo mal-estar cultural sobre o dinheiro e a economia de mercado é expresso nas metáforas da biologia reprodutiva; está na formulação de Aristóteles. Porém, mais a propósito aqui, o medo de um mercado anti-social apresenta uma nova faceta ao alegar que o sexo por dinheiro, o coito com prostitutas, não dá frutos. Esse tipo de sexo contrasta fortemente – sente-se isso especialmente no exemplo alemão – com a economia doméstica do sexo, que é perfeitamente social e produtiva. Fries, em outro trecho do texto citado, desenvolve a metáfora do ventre que protege o feto da mesma forma que a crosta do pão protege o miolo. A imagem do pão assado, do calor e da cozinha

contrasta com a fria esterilidade daquelas que trabalham, têm relações sexuais apenas pelo dinheiro, fora das ligações domésticas.

No século XIX, a figura da prostituta estéril tinha um respeitável lastro de sete séculos. Porém os limites guardados – entre casa e economia, privada ou pública, individual e social – eram mais fortemente marcados e mais problemáticos na sociedade da classe urbana da Europa depois da revolução industrial. Ou pelo menos era o que pensavam os observadores contemporâneos. A sociedade parecia sofrer uma ameaça sem precedentes do mercado; o corpo sexual refletia todas as ansiedades desse perigo e, nessa nova versão do modelo de sexo único, o significado cultural fazia com que a carne se curvasse aos seus ditames.

O problema da masturbação e prostituição era essencialmente quantitativo: fazer sozinho e fazer com muita gente, em vez de fazer aos pares. Esse sexo encontra-se na mesma categoria de outros erros quantitativos, como, por exemplo, o da protagonista de *Cassandra*, livro de Florence Nightingale, que se recusa a servir o chá aos empregados e retira-se para seu leito solitário. O contexto social, não o ato, é que determina a aceitação. Os paradoxos da sociedade comercial que já afligiam Adam Smith e seus colegas, as dúvidas de que uma economia livre possa não sustentar o corpo social, assombram o corpo sexual. Ou, ao contrário, o corpo sexual pervertido assombra a sociedade e lhe faz lembrar sua fragilidade, como fez de outras formas durante milênios.

O problema de Freud

O discurso de Freud, a respeito de como a sexualidade clitoridiana das jovens dá lugar à sexualidade vaginal das mulheres maduras, concentra-se nos assuntos do meu livro. Por um lado, Freud é um homem do Iluminismo, herdeiro de seu modelo de diferença sexual. Anatomia é destino, disse ele; a vagina é o oposto do pênis, uma marca anatômica da falta de uma coisa na mulher que o homem tem. A heterossexualidade é o estado natural da arquitetura de dois sexos opostos incomensuráveis. Mas Freud, mais que qualquer outro pensador, também se afasta do modelo. A libido desconhece o sexo. O clitóris é uma versão do órgão masculino – por que não o oposto? – e somente postulando uma espécie de histeria feminina generalizada, uma doença na qual a cultura assume o papel causal dos órgãos, é que Freud explica como o clitóris supostamente abre mão do seu papel na vida sexual da mulher em favor de um “órgão oposto”, a vagina. Isso, em outras palavras, é uma versão da narrativa moderna central de sexo único em guerra com dois sexos.

A história tem início em 1905, quando Freud redescobriu o clitóris, ou o orgasmo clitoridiano, ao inventar sua contrapartida vaginal. (Lembrem-se da declaração de Renaldus Columbus, anterior ao século XVI.) Após quatrocentos

ros ou talvez até mesmo dois mil-anos surgiu de repente um outro ponto que dava prazer sexual nas mulheres. Em 1905, pela primeira vez, um médico declarou que havia dois tipos de orgasmos, e que o tipo vaginal era a norma esperada nas mulheres adultas. Isso deu origem a uma imensa literatura polêmica e clínica. Falou-se mais sobre clitóris, creio eu, que sobre qualquer outro órgão, ou pelo menos sobre qualquer órgão do seu tamanho.¹⁰⁹

Eu pretendo citar em dois pontos em particular. Em primeiro lugar, antes de 1905 ninguém pensava que houvesse qualquer outro tipo de orgasmo feminino que não o clitoridiano. Isso é descrito com detalhes em centenas de textos médicos e populares, assim como em uma literatura pornográfica que despontava. Simplesmente não é verdade, como falou Robert Scholes, que tenha havido “um código semiótico operando para eliminar dos textos e da linguagem coisas [o clitóris como o órgão básico de prazer sexual da mulher] que não são bem-vindas ao homem”. O clitóris, como o pênis, foi durante dois milênios uma “jóia preciosa” e um órgão sexual, uma conexão não “perdida ou desaparecida” através dos tempos, como diria Scholes, a não ser depois de Freud.¹¹⁰ Em outras palavras, a revelação de Masters e Johnson de que o orgasmo feminino é quase inteiramente clitoridiano teria sido um lugar-comum para as parteiras do século XVII, e foi documentada com consideráveis detalhes pelos pesquisadores do século XIX. Uma grande onda de amnésia desceu sobre os círculos científicos por volta de 1900, e antigas verdades foram saudadas como verdadeiras bombas na segunda metade do século XX.

O segundo ponto, mais pertinente ao assunto deste livro, é que não há nada na natureza sobre a forma como o clitóris é interpretado. Ele não é evidentemente um pênis feminino, e não existe evidentemente em oposição à vagina. Nem os homens sempre consideraram o orgasmo clitoridiano ausente, ameaçador ou inexprimível devido a algum medo masculino primordial, ou fascínio, do prazer sexual da mulher. A história do clitóris faz parte da história da diferença sexual em geral e da socialização dos prazeres do corpo. Como a história da masturbação, trata tanto da sociabilidade quanto do sexo. E de novo, pela última vez neste livro, é a história da aporia da anatomia.

“Para compreendermos como uma menina se torna mulher”, diz Freud na terceira parte de seu famoso livro *Três Ensaios Sobre a Sexualidade*, “devemos seguir as novas mudanças da excitação do clitóris.” Durante a puberdade, continua a história, ocorre nos meninos “um aumento da libido” e nas meninas “uma nova onda de repressão, na qual é precisamente a sexualidade clitoridiana que é afetada”. O desenvolvimento das mulheres como seres culturais é marcado pelo que parece ser um processo fisiológico: “o que é atingido pela repressão é uma peça da maquinaria masculina”.¹¹¹

Como um homem da tribo Bahktiari em busca de novos pastos, a sexualidade feminina migra de um ponto para outro, do clitóris masculinizado à vagina inegavelmente feminina. Entretanto, o clitóris não perde inteiramente sua função em resultado da curta mas significativa viagem do prazer. Mas torna-se o órgão *através do qual* a excitação é transmitida para as “partes sexuais femininas adjacentes”, para sua casa permanente, o verdadeiro ponto da vida erótica da mulher, a vagina. O clitóris, segundo Freud, torna-se “uma lasca de pinheiro” usada para “pôr fogo em uma tora de madeira dura”.

Essa identificação estranhamente imprópria da cavidade da vagina com uma tora ardente não me interessa aqui. Mais estranho ainda é o que acontece com a biologia no famoso ensaio de Freud. A idéia da menina que não tem pênis e cuja sexualidade, portanto, reside no seu suposto oposto, na cavidade da vagina, eleva um “fato biológico” a uma necessidade cultural. Freud escreve como se tivesse descoberto a base da anatomia para todo o mundo de gênero do século XIX. Em uma época obsecada pela capacidade de justificar e distinguir os papéis sociais do homem e da mulher, a ciência parece ter encontrado na diferença radical do pênis e da vagina não só um sinal de diferença sexual como seu próprio fundamento. Quando a suscetibilidade erotógena à estimulação foi transferida pela mulher, com sucesso, do clitóris para o orifício da vagina, ela adotou uma nova zona para os objetivos de sua atividade sexual.

Freud chega a ponto de sugerir que a repressão da sexualidade feminina na puberdade, marcada pelo abandono do clitóris, aumenta o desejo masculino e estreita a teia da união heterossexual, na qual a reprodução, a família e a própria civilização parecem repousar: “A intensificação do freio sobre a sexualidade causada pela repressão da puberdade nas mulheres serve de estímulo à libido dos homens e causa um aumento na sua atividade.”¹¹² Depois que tudo é estabelecido, a “maquinaria masculina” do clitóris é abandonada, a vagina é carregada eroticamente e o corpo é fixado para o coito reprodutivo. Freud parece estar apunhalando a bioantropologia histórica quando declara que a modéstia feminina incita o desejo masculino, ao passo que a aquiescência feminina, ao permitir ser gratificada, afasta a humanidade da gruta do selvagem.

Talvez seja forçar demais o parágrafo, mas Freud nessa passagem segue muito os passos imaginativos de Diderot e Rousseau, que argumentavam que a civilização começou quando a mulher começou a discriminar, a limitar sua disponibilidade. Freud, no *Três Ensaio*s, não é bastante explícito, mas parece argumentar que a feminilidade, o lugar da mulher na sociedade, baseia-se na neurologia desenvolvimentista da genitália feminina.

Mas será que era realmente isso que ele queria dizer? Em primeiro lugar, a longa história escrita sobre o corpo teria mostrado que a vagina é muito falha como “símbolo natural” da sexualidade interna, da passividade, do privado

contra o público, de um estágio crítico na ontogenia da mulher. No modelo de sexo único, dominante no pensamento anatômico durante dois mil anos, a mulher era vista como um homem invertido: o útero era o escroto feminino, os ovários eram os testículos, a vulva era o prepúcio, e *a vagina era o pênis*. Esse discurso da diferença sexual, embora tão falocêntrico como o de Freud, não oferecia um interior feminino real, apenas o deslocamento para dentro, para um espaço mais abrigado dos órgãos masculinos, como se o escroto e o pênis, na forma do útero e da vagina, tivessem se abrigado do frio.

Se Freud não estava a par dessa história, ele certamente devia saber que não havia absolutamente qualquer evidência anatômica ou fisiológica da declaração de que “a suscetibilidade erotógena à estimulação” é transferida com sucesso, durante o amadurecimento da mulher, “do clitóris para o orifício vaginal”. A abundância de terminações nervosas especializadas no clitóris e o relativo empobrecimento da vagina haviam sido demonstrados meio século antes de Freud escrever, e eram conhecidos em linhas gerais há centenas de anos. O conhecimento médico comum disponível em qualquer manual do século XIX torna a história de Freud intrigante, se for interpretado como uma narrativa de biologia. Finalmente, se o advento do orgasmo vaginal fosse consequência de processos neurológicos, então a questão de Freud de “que a mulher sai da infância com tendências bissexuais” poderia ser solucionada pela fisiologia, sem qualquer ajuda psicanalítica.

A resposta de Freud, então, deve ser vista como uma narrativa de cultura disfarçada em anatomia. A história do clitóris é uma parábola da cultura, de como o corpo é criado de uma forma valiosa para a civilização apesar, e não por causa, de si próprio. A linguagem da biologia dá a essa história sua autoridade retórica, mas não descreve uma realidade mais profunda em nervos e carne.

Freud, em suma, devia saber que estava inventando o orgasmo vaginal e que estava ao mesmo tempo oferecendo um significado radicalmente novo para o clitóris. Richard von Krafft-Ebing antecipou-o um pouco, quando na década de 1890 escreveu que “as zonas erógenas da mulher são o clitóris enquanto ela é virgem, e a vagina e o *cervix uteri* depois da defloração”. Mas isso é um contexto de uma discussão sobre variedade de zonas erógenas; imediatamente após vem a observação de que “o bico do seio, particularmente, parece possuir essa qualidade [erógena]”. Krafft-Ebing, como muitos de seus contemporâneos, acreditava que os desejos sexuais femininos “bem desenvolvidos mentalmente e bem-criados” eram pequenos. Ele também considerava a suposta passividade feminina (um símbolo de sua passividade na vida pública) embebida na “sua organização sexual”.¹¹³

Porém nem ele nem qualquer outro viu as consequências sociais da distin-

ção entre o erotismo vaginal e clitoriano. Não havia, de fato, evidência na literatura contemporânea do tipo de sexualidade que Freud postula. Nem havia qualquer interesse especial em negar isso. Os rígidos contrastes que veremos a seguir são resultado de uma justaposição histórica de textos. As autoridades em francês, alemão e inglês da época de Freud, e desde o início do século XVII, eram unânimes ao declarar que o prazer sexual da mulher originava-se das estruturas da vulva em geral e do clitóris em especial. Nenhuma alternativa foi proposta.

A principal enciclopédia médica de língua inglesa da época de Freud começa o verbete “clitóris” com uma longa entrada atualizada sobre “órgãos sexuais, Femininos”, citando o anatomista e filólogo vienense Joseph Hyrtl, que tirou a palavra “clitóris” do verbo grego que significa “fazer cócegas”, e observou que essas raízes etimológicas refletem-se no termo coloquial alemão *Kitzler* (o que faz cócegas).¹¹⁴ Sua anatomia é apresentada como o homólogo do pênis, embora o suprimento nervoso do clitóris seja “muito maior, em proporção ao seu tamanho”. Na verdade,

seu revestimento cutâneo é suprido por terminações nervosas especiais, que lhe dão uma sensibilidade incrível e especial... Na base das papilas estão as terminações que Krause acredita serem relacionadas à sensibilidade peculiar do órgão, e que chamou de corpúsculos de prazer sexual (*Wollustkörperchen*). São geralmente chamados de corpúsculos genitais.¹¹⁵

Por outro lado, as partes superior e intermediária da vagina são enervadas pelas “mesmas fontes que o útero”. Ela não é “muito sensível”; na verdade a parede anterior é tão insensível que “pode ser operada sem muita dor para a paciente”. Isso pode ser exagero, mas sugere que para as autoridades do século XIX a vagina era candidata improvável ao lugar básico do prazer sexual nas mulheres.

Ninguém aceitou isso. O contemporâneo de Freud, o ginecologista E.H. Kisch, cita o artigo de Victor Hensen sobre a fisiologia da reprodução em *Handbuch der Physiologie* (1881), que diz que a estimulação direta do sentimento sexual é feita por meio do nervo dorsal do pênis e do clitóris. Kisch faz notar que o prazer sexual das mulheres deve-se basicamente à fricção do clitóris através da inserção do pênis, que estimula as fibras nervosas ligadas aos corpúsculos genitais (voluptuosos) de Krause.¹¹⁶ A principal obra de referência francesa do final do século XIX descreve o clitóris como um órgão erétil situado na parte superior da vulva, com a mesma estrutura do *corpus cavernosum* do pênis, as mesmas funções eróticas, mas sem a uretra. A vagina, por outro lado, é definida simplesmente como a passagem da vulva para o útero, que

serve para liberar a menstruação, conter o órgão masculino durante a cópula e expelir o produto da fecundação. A maior parte do artigo é dedicada às suas patologias.¹¹⁷

Em 1884, com a publicação amplamente documentada de *The Male and Female Organs of Sexual Arousal in Man and Some Other Mammals*¹¹⁸, de Georg Ludwig Kobelt, a anatomia do prazer genital foi firmemente estabelecida. Kobelt, antes de tudo, criou uma técnica para insuflar o tecido vascular do clitóris, para que o órgão notoriamente difícil de ser estudado no material *post mortem* pudesse ser examinado prontamente. Depois passou a descrever sua estrutura e função com raros detalhes e concluiu, com base nos tecidos eréteis do clitóris e no seu suprimento sangüíneo e nervoso, que a *glans cliteroides* era o ponto básico da excitação sexual, tanto nos seres humanos como em outros mamíferos; era o homólogo exato do órgão masculino, a *glans penis*. (Kobelt distinguia os órgãos passivos masculinos e femininos, ou a glândula do pênis e do clitóris, dos órgãos ativos, ou as fendas dessas estruturas.) A função de toda essa maquinaria, segundo Kobelt, é prover o prazer sexual, que fará com que as mulheres desejem ter relações apesar do perigo de gravidez e das tribulações da maternidade.¹¹⁹ Sua fisiologia é descrita com detalhes clínicos. Quando estímulos externos

entram em contato com a glândula do clitóris, o sangue que faz com que o *bulbus* fique intumescido, por meio de espasmos reflexos do *musculus constrictor cunni*, é projetado através da *pars intermedia* exposta para a glândula, agora pronta para o estímulo; assim, o propósito de todo esse aparato passivo (a sensação do prazer sexual) é atingido. O prazer sexual aumenta com o estímulo contínuo, até a transformação final em indiferença [orgasmo] e a volta ao estado normal inativo das partes afetadas. O processo é também apoiado pelo mesmo tipo de meio auxiliar que ocorre no homem.

A vagina, achava Kobelt, é tão bem conhecida que não necessita de maiores descrições. Mas ainda assim ele descreve seu papel mínimo no orgasmo genital: “O pequeno número de nervos que descem individualmente para o tubo vaginal volumoso empurram a vagina tão para trás da glândula – pequena mas muito rica em nervos – que não se pode atribuir à vagina nenhuma participação na criação dos específicos sentimentos de prazer sexual do corpo feminino.”¹²⁰

O livro de Kobelt é de longe o que descreve o clitóris com mais detalhes, mas não reviu completamente as visões estabelecidas. Uma enciclopédia médica francesa anterior chegou mais ou menos a essas mesmas conclusões. Clitóris, diz o verbete, deriva do verbo grego *kleitoriazain*, que significa tocar ou fazer

cócegas lascivas visando ao prazer. Seu sinônimo é "*oestrus veneris*", um frenesi de paixão sexual. O clitóris é como o pênis em forma e estrutura e "tem uma sensibilidade única", que o torna altamente suscetível ao "abuso". O autor deste verbete é fortemente contra a fricção do clitóris, recomendada por alguns colegas seus para curar certos distúrbios nervosos, como a catalepsia. (Embora não reconhecida, era uma terapia derivada de um famoso caso de Galeno, no qual uma viúva, sentindo pressão pela pretensa volta de "sêmen", sofria de dor nas costas e outras dores até a pressão ser aliviada por uma parteira, que esfregou sua genitália.) Um verbete seguinte sobre "clitorismo", o equivalente feminino da masturbação, discute outros abusos existentes nesse tipo de prazer.¹²¹

No verbete "vagina", por outro lado, a palavra é definida como "passagem cilíndrica e elástica do útero para as partes externas." Segue-se uma breve discussão a respeito de nomenclatura, uma advertência contra a confusão da vagina com a cérvix, a parte que costumava ser chamada de "colo do ventre", mas não há discussão sobre sua enervação ou funções eróticas.¹²²

Esses artigos do século XIX remontam, por sua vez, ao texto do século XVII de François Mauriceau, um dos luminares da obstetrícia francesa. Ele faz notar que o clitóris é "onde o Autor da Natureza colocou a sede da voluptuosidade – como Ele tem na glândula do pênis – onde se localiza a sensibilidade mais especial, e onde ele colocou a origem da lascívia nas mulheres". De fato, as partes pudendas têm em geral a capacidade de criar deleite porque os nervos que suprem o clitóris suprem-nas também. Depois de Mauriceau descrever por quase seis páginas os músculos, nervos e vascularização do clitóris, conclui que ele funciona exatamente como o pênis.¹²³

A vagina é um órgão muito mais passivo. É o tubo que liga o útero com o lado de fora, "um canal elástico (*mol & lache*) que durante o coito envolve o pênis". Somente as glândulas próximas à sua extremidade externa são relevantes para o prazer sexual, pois liberam grandes quantidades de um licor salino durante o coito que aumenta o calor e o prazer da mulher. Essas são as substâncias, sugere Mauriceau, às quais Galeno se referia quando falava da necessidade de usar outros meios para suscitar essa liberação, quando as carícias do homem não eram disponíveis. E isso leva a história do clitóris de volta aonde eu comecei. Em 1612 Jacques Duval escreveu: "Em francês o clitóris é chamado de tentação, o estímulo para o prazer sensual, o pau feminino e o desprezador dos homens: e as mulheres que admitem sua luxúria chamam-no de *gaude mihi* [grande alegria]."¹²⁴

O médico francês faz eco às certezas e tensões de discursos posteriores e também anteriores. Por um lado, o clitóris é o órgão do prazer sexual das mulheres. Por outro, sua fácil reação ao toque torna difícil domesticá-lo para o

coito reprodutivo heterossexual. Esse era o problema de Freud, e eu agora voltarei a ele.

Embora Freud talvez não soubesse da história detalhada da anatomia genital que eu acabei de relatar, é impossível que não tivesse familiaridade com o que havia nos livros padrões de referência da sua época. Afinal, ele tinha especial interesse em zoologia nos seus tempos de estudante de medicina, e era especialista em neurologia. Além disso, não era preciso ser cientista para saber sobre a sexualidade clitoridiana. Walter, o protagonista do notório livro *My Secret Life*, faz notar, no seu estudo sobre os órgãos copulativos, que o clitóris é um órgão erétil, "a principal sede do prazer na mulher". Provavelmente milhares de tratados sobre masturbação proclamaram sua sensibilidade. E é claro que o próprio Freud declara que a biologia foi "obrigada a reconhecer o clitóris feminino como um verdadeiro substituto do pênis", embora nem por isso as crianças reconheçam que "todos os seres humanos têm a mesma forma [masculina] de genitália" ou que as meninas, portanto, tenham inveja do pênis porque sua genitália é muito pequena.¹²⁵

Freud, em suma, devia saber que o que ele escreveu na linguagem de biologia a respeito da mudança de sensibilidade erotógena do clitóris para a vagina não se baseava em fato algum da anatomia ou fisiologia. Tanto a migração da sexualidade feminina quanto a oposição entre a vagina e o pênis devem, portanto, ser compreendidos como representações de um ideal social de uma outra forma. A um nível formal, a oposição entre a vagina e o pênis representa um ideal de paridade. O absurdo de pegar uma criança com problemas polimorfológicos e transformá-la em um homem ou uma mulher heterossexual tem uma correlação orgânica no corpo, em oposição aos sexos e seus órgãos. Talvez por Freud ser o grande teórico da ambigüidade sexual, ele é também o inventor de uma dramática antítese sexual, entre o embaraçoso clitóris que as meninas abandonam e a vagina, cujos poderes erotógenos elas assumem como mulheres maduras.¹²⁶

Em termos mais amplos, o que poderia ser chamado de patriarcado talvez tenha parecido a Freud a única forma possível de organizar as relações entre os sexos, levando-o a escrever como se seus sinais no corpo, pênis externo ativo versus vagina interna passiva, fossem "naturais". Mas na questão de Freud de que "a mulher sai da infância com uma tendência bissexual", a palavra "mulher" refere-se claramente, não ao sexo natural, mas ao gênero teatral, a papéis sociais definidos. A suposta oposição entre homens e mulheres, "identidade exclusiva do gênero", nos termos de Gayle Rubin, "longe de ser uma expressão de diferenças naturais... é a supressão de semelhanças naturais".¹²⁷ Em *O Mal-estar na Civilização*, Freud parece conhecer bem os dolorosos processos através dos quais as partes do corpo evoluem e passam a representar as mais óbvias

diferenças. A civilização, como um povo conquistador, sujeita os outros à sua "exploração", prescreve "manifestações de vida sexual nas crianças", torna o "amor genital heterossexual" a única forma permitida, e ao fazer isso pega a criança, "um organismo animal (como outros) com uma inconfundível tendência bissexual" e molda-a para ser *ou* um homem *ou* uma mulher.¹²⁸ O poder da cultura é representado, portanto, nos corpos; forja-os, com em uma bigorna, no formato necessário. O que Rosalind Coward chamou em outro contexto de "ideologias de desejos e orientações apropriadas" tem de lutar – espera-se que em vão – para encontrar seus sinais na carne.¹²⁹ O argumento de Freud, que passa por séculos de conhecimento de anatomia, é um testemunho à liberdade com a qual a autoridade da natureza pode ser retoricamente apropriada para legitimar as criações da cultura.

Entretanto, é um argumento que funciona nos seus próprios termos e ilustra com que poder a cultura opera no corpo. Em primeiro lugar, Freud permaneceu um lamarckiano a vida inteira. Ele acreditava no legado de características adquiridas, que generalizava a ponto de incluir traços da psique – como agressões e carência. A carência, escreveu para seu colega Karl Abraham, nada mais é que o "poder de idéias inconscientes sobre o próprio corpo, que apresentam resquícios na histeria; em suma, é a onipotência do pensamento".¹³⁰

A histeria é o modelo da mente sobre a matéria. O histérico, como o paciente que sente dor ou coceira em um membro extirpado, tem sintomas físicos que desafiam a neurologia. As crises histéricas, contorções, tosses e olhares de esguelha não resultam de lesões, mas de catexes neuróticas, de uma ligação patológica de energias libidinosas a partes do corpo. Em outras palavras, partes do corpo do histérico são ocupadas, possuídas, preenchidas com energias que se manifestam organicamente. (O termo de Freud *Besetzung* é traduzido pelo neologismo inglês "catexe". O verbo *besetzen* tem também o sentido de "carregar", como em uma fornalha, ou "embuchar", como em uma carga de explosivo, ou "incrustar", como uma pedra de pavimentação ou uma jóia.)

Freud sabia que o ponto natural do prazer erótico da mulher era o clitóris, que competia com o ponto culturalmente necessário de seu prazer, a vagina. Marie Bonaparte declara que seu mentor lhe deu para ler *Neger Eros*, de Felix Bryk. O autor argumentava que as tribos Nandi extirpavam o clitóris de meninas núbéis de dezessete e dezoito anos para encorajá-las a transferir a sensibilidade orgiástica de sua "zona infantil" para a vagina, onde ficaria necessariamente adormecida. Ao que parece, os Nandis não tinham interesse em suprimir o prazer feminino, mas simplesmente facilitar sua nova direção para as finalidades sociais. Freud chamou a atenção de Bonaparte para o fato de que Bryk devia conhecer bem esse assunto e que a hipótese ligada à transferência de orgasmo dos Nandis merecia ser investigada.

As tentativas de Bonaparte de descobrir os destinos da sexualidade clitoridiana *versus* vaginal nas mulheres cujos clitóris haviam sido extirpados mostraram-se inconclusas, mas ela ofereceu uma formulação teórica da transferência da sensibilidade erótica que se encaixa na minha compreensão da teoria de Freud sobre a sexualidade feminina. "Eu acredito", escreve Bonaparte, "que as mutilações sexuais ritualísticas impostas às mulheres africanas desde tempos imemoriais... constituem a exata contrapartida física das intimidações psíquicas impostas na infância à sexualidade das meninas européias."¹³¹ Os povos "civilizados" não procuram mais destruir a antiga sede da sensibilidade – uma observação irônica de Bonaparte, pois ela coletou casos de extirpação na Europa e ela própria sofreu uma dolorosa cirurgia, sem sucesso, para passar o clitóris para mais perto da abertura vaginal a fim de poder "ter orgasmo normal" – mas reforçam a ocupação, ou a catexe, de um novo órgão por meios menos violentos.

Juntando tudo isso, a argumentação de Freud poderia funcionar da seguinte forma. Por mais que práticas perversas de polimorfismo tenham existido no passado distante, ou hoje entre crianças e animais, a continuidade da espécie e o desenvolvimento da civilização dependem da adoção pelas mulheres de uma sexualidade correta. Para a mulher, fazer a troca do clitóris para a vagina é aceitar o papel social feminino que só ela pode desempenhar. Toda mulher deve adaptar-se de novo à redistribuição de sensibilidade que favorece essa finalidade, deve reinscrever no seu corpo a história racial da bissexualidade. Mas a neurologia não ajuda em nada. Muito ao contrário. Assim, a mudança é histérica, uma recatexe que funciona contra as estruturas orgânicas do corpo. Como o fenômeno do membro extirpado, envolve o sentimento de algo que não está lá. Tornar-se uma mulher sexualmente madura é, portanto, viver um paradoxismo, tornar-se uma "histérica normal" para o resto da vida, para quem uma neurose de conversão é considerada "aceitável".

E isso leva-nos de volta à preocupação de Freud que, como Shakespeare no final de *Twelfth Night (Noite de Reis)*, assegura que mesmo os corpos cuja anatomia não garante o domínio do sexo procriativo heterossexual dedicam-se aos seus papéis esperados. Mas Freud é, ao mesmo tempo, um produto do biologismo do século XIX que postula dois sexos com órgão e fisiologia distintos, e de um evolucionismo que garante a adaptação das partes genitais ao coito heterossexual. No final, o mito cultural dos orgasmos vaginais é contado na linguagem da ciência. E assim, não graças a mas apesar da neurologia, a menina torna-se o ideal burguês vienense da mulher.

Eu termino este livro com Freud, não por ele ter chegado ao final da construção da diferença sexual, mas por ter apresentado seu problema de forma tão brilhante. Eu poderia ter terminado com os cientistas, inclusive meu

tio-avô Ernst Laqueur, que na década de 1930 preocupou-se com a androgenia endócrinológica quando hormônios masculinos foram encontrados nas mulheres e hormônios femininos nos homens. Mas essa preocupação é apenas uma versão química dos tipos de assuntos já suscitados na embriologia do século XIX. Freud, precisamente por ter refutado as antigas categorias de homem e mulher, precisou trabalhar muito e com muita habilidade para estabelecer novas categorias. Com toda a sua paixão por biologia, esse proeminente pensador do século XIX mostrou como é difícil para a cultura tornar um corpo adequado a categorias necessárias à reprodução biológica e, portanto, cultural. Dois sexos não são a consequência necessária e natural da diferença corporal. Nem tampouco o sexo único. As formas com que a diferença sexual eram imaginadas no passado são muito desassociadas do que era realmente conhecido sobre essa ou aquela parte da anatomia, esse ou aquele processo fisiológico, e derivam das exigências retóricas do momento. É claro que a linguagem específica se altera com o tempo – a versão de Freud do modelo de sexo único não se articula no mesmo vocabulário que a de Galeno – assim como o cenário cultural. Porém, basicamente, o conteúdo do discurso sobre diferença sexual é desencadeado por fatos, e é tão livre quanto a ação do pensamento.

Notas

1. *Encyclopédie* (1751), 5.471, "Femme, droit nat". Ver também p. 469 sobre um ataque explícito à visão galênica de que o pênis era um mero útero caído e, mais genericamente, que a mulher era um mero homem inferior.
2. Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution* (New Haven: Yale University Press), p. 156.
3. Marquês de Condorcet, "On the Admission of Women to the Rights of Citizenship", in *Selected Writings*, ed. Keith Baker (Indianapolis: Bobbs-Merrill), p. 98, 99.
4. Olympe de Gouges, "Declaration of the Rights of Woman and Citizen" (1791), in Susan Groag Bell e Karen Offen, orgs., *Woman: The Family and Freedom* (Stanford: Stanford University Press, 1983), p. 105.
5. Necker de Saussure, *L'Éducation progressive*, 2.274, citado em Hellerstein, p. 184-185; ver também Leonore Davidoff e Catherine Hall, *Family Fortunes* (Chicago: University of Chicago Press, 1987).
6. Auguste Debay, *Hygiène et physiologie du mariage* (Paris, 1850 ed.), parte 1, "Philosophie du mariage", p. 88-90, 39-48, 55. Sobre médicos versus clero, ver de Angus McLaren, "Doctor in the House: Medicine and Private Morality in France, 1800-1850", *Feminine Studies*, 2.3 (1974-75), 39-54.
7. William Acton, *Functions...* (1857).
8. Susanna Barrows, *Distorting Mirrors* (New Haven: Yale University Press, 1981), cap. 1.

9. Susan Sleeth Mosedale, "Science Corrupted: Victorian Biologists Consider 'The Woman Question'", *Journal of the History of Biology*, 11 (primavera de 1978), 1-55; Elizabeth Fee, "Nineteenth-Century Craniology: The Study of the Female Skull", *Bulletin of the History of Medicine*, 53 (outono de 1979), 915-933; Lorna Duffin, "Prisoners of Progress: Women and Evolution", in Sara Delamont e Lorna Duffin, orgs., *The Nineteenth-Century Woman: Her Cultural and Physical World* (Nova York: Barnes and Noble, 1978), p. 915-933. Para duas articulações inglesas contemporâneas desses temas, ver Grant Allen, "Plain Words on the Woman Question", *Fortnight Review*, 46 (outubro de 1889), 274; e W.L. Distant, "On the Mental Differences Between the Sexes", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (1875), 78-87.
10. Pateman, *The Sexual Contract*, p. 41.
11. Ver sobre esse ponto Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1981), cap. 3.
12. Millicent Fawcett, "The Emancipation of Women", *Fortnight Review*, 50 (novembro de 1891), uma resposta ao artigo de Frederic Harrison de mesmo título no número do mês anterior, que argumentava que as mulheres emancipadas acabariam parecendo homens. O itálico é meu.
13. Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), p. 11. Em termos mais amplas, ver cap. 3 sobre "Reply to Public Women" de Rousseau, e caps. 1 e 2 sobre a voz da nova mulher e a política simbólica.
14. Para um discurso recente da centralidade da diferença sexual no discurso de Rousseau sobre as origens da sociabilidade e dependência, ver Joel Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 3 e 1-40 *passim*. Elshtain in *Public Man, Private Woman* também argumenta sobre a centralidade da diferença sexual na filosofia política de Rousseau.
15. Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality*, trad. de Maurice Cranston (Harmondsworth: Penguin, 1984), p. 102-104. Rousseau também argumenta contra Locke que no estado natural não há razão para mulher alguma procurar outro homem, ou vice-versa. São criação da civilização os laços familiares e também a paixão (p. 165-166, n.L).
16. Pufendorf citado in Schwartz, *Sexual Politics*, p. 19. Essas passagens, que não tratam de suprema diferença da paixão masculina e feminina, preocupam-se explicitamente em estabelecer outra divisão: entre os seres humanos e os animais.
17. Rousseau, *Discourse*, p. 102-103, 110; *Emile*, trad. de Allan Bloom (Nova York: Basic Books, 1981), livro 5, p. 359 e 362n.
18. *Emile*, p. 357-358, 362-3; o itálico é meu.
19. *Encyclopédie*, "Jouissance", 5.889. Eu usei a tradução com algumas modificações em Stephen J. Gendizeir, trad. *The Encyclopedia* (Nova York: Harper and Row, 1967), p. 97.
20. Para um apanhado geral da condição da mulher como marcas de progresso nos quatro estágios de civilização de Millar, ver Paul Bowles, "John Millar, the Four-Stages Theory, and Women's Position in Society", *History of Political Economy*, 16 (inverno de 1984), 619-638. Bowles vê, corretamente, a economia como a máquina de mu-

- dança em Millar, mas dá pouca importância à mediação ativa das mulheres na transferência de mudanças estruturais para novas normas culturais. Ver também o artigo de Ignatieff in Istvan Hont e Michael Ignatieff, orgs., *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge: University Press, 1983), e Sylvia Tomaselli, "The Enlightenment Debate on Women", *History Workshop*, 20 (1995), 101-124.
21. John Millar, *Origin of the Distinction of Ranks* (Basiléia, 1793), p. 14, 32, 86, 95-96.
 22. Na minha discussão sobre Wheeler eu me baseio em Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century* (Nova York: Pantheon, 1983), esp. cap. 2.
 23. Catherine Gallagher, "The Body versus the Social Body in the Works of Thomas Malthus and Henry Mayhew", in Gallagher e Thomas Laqueur, orgs., *The Making of the Modern Body* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 83-106.
 24. Anna Wheeler e William Thompson, *An Appeal of One-Half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, To Retain them in Political and Thence in Civil and Domestic Slavery* (Londres, 1825), p. 60-61.
 25. *Ibid.*, p. 145 e parte 2, questão 2.
 26. Mary Wollstonecraft, *Thoughts on the Education of Daughters...* (Londres, 1787), p. 82. Mary Poovey, *The Proper Lady and the Woman Writer* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), p. 80-81, 48-81 *passim*. Ver também Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (Nova York: Longman's, 1981), p. 89-112.
 27. Theodor G. von Hippel, *On Improving the Status of Women* (1792), trad. de Timothy F. Sellner (Detroit: Wayne State University Press, 1979), p. 66, 143, 147, e cap. 5 *passim*. O termo de Hippel para "sexo oposto" é "*anderes geschlecht*", que pode ser traduzido simplesmente como "o outro sexo"; mas em alemão e em inglês é quase sempre usado por um escritor ou orador para referir-se à mulher ou ao seu próprio sexo com relação ao outro. O sentido de oposição e não de superioridade/ inferioridade é parte da criação lingüística de incomensurabilidade. Eu não sei quando esse sentido do termo entrou em alemão, mas o *Oxford Dictionary* considera que o primeiro uso em inglês foi em *Spectator* (1711). "Nada torna a mulher mais estimada pelo sexo oposto que a castidade." Mais uma vez, a capacidade de controle sexual define a oposição.
 28. Mary Wollstonecraft, *Female Reader* (Londres, 1789), p. vii; Taylor, *Eve*, p. 47-48.
 29. Davidoff e Hall, *Family Fortunes*, p. 179 e cap. 3. A ideologia doméstica pode ser definida como a crença de que a esfera doméstica é a principal área para o ensino de moralidade e conduta apropriada, que essa esfera é dominada pela mulheres, e que as mulheres, portanto, exercem enorme influência pública por seus trabalhos no lar.
 30. Sarah Ellis, *The Wives of England* (Londres, sem data), p. 345; *The Daughters of England: Their Position in Society, Character and Responsibilities* (Londres, 1842), p. 85. Mitzi Myers, "Reform or Ruin: A Revolution in Female Manners", *Studies in the Eighteenth Century*, 11 (1982), 199-217, é persuasiva ao considerar os escritores tão politicamente distantes quanto o ideólogo doméstico e Wollstonecraft ligada em um empreendimento moral semelhante.

31. Elizabeth Blackwell, *The Human Element in Sex* (Londres, 1884), p. 52, 57, 16.
32. *Ibid.*, p. 54, 21, 26, 44, 31.
33. Elizabeth Blackwell, *A Medical Address on the Benevolence of Malthus, contrasted with the Corruptions of Neo-Malthusianism* (Londres, 1888) p. 17, 25, 34, 32.
34. Para uma discussão mais geral desse tema, ver Sheila Jeffreys, *The Spinster and Her Enemies* (Londres: Pandora, 1985).
35. Aldous Huxley, "Literature and Science" (1963), citado em Peter Morton, *The Vital Science: Biology and the Literary Imagination* (Londres: Allen and Unwin, 1984), p. 212.
36. A teoria da evolução pode ser, e certamente era, interpretada para apoiar a idéia de um escala infinitamente graduada, remanescente do modelo de sexo único, onde as mulheres eram inferiores aos homens e infantis como os negros em relação aos brancos. Eu não pretendo argumentar que o próprio Darwin defendia com consistência qualquer visão específica sobre esse assunto, nem que qualquer visão específica pode originar-se da teoria de Darwin. Como no debate sobre a natureza da competição na sociedade, qualquer visão – portanto, nenhuma visão – sobre diferença sexual pode originar-se da biologia evolutiva. Minha leitura de Darwin foi influenciada por Morton, *The Vital Science*, e por Gilian Beer, *Darwin's Plots* (Londres: Routledge, 1983).
37. Charles Darwin, *The Origin of Species* (1859) (Garden City: Doubleday, 1958), p. 96-97. Há realmente entre os animais uma considerável evidência contra a idéia da fêmea tímida. Ver Sarah Blaffer Hrdy, "Empathy, Polyandry and the Myth of the Coy Female", in Ruth Bleier, org., *Feminist Approaches to Science* (Nova York: Pergamon Press, 1986), p. 118-146.
38. Havelock Ellis argumenta explicitamente que "o instinto espontâneo e natural do amante é desejar modéstia da sua parceira". *The Evolution of Modesty*, parte 1, in *Studies in the Psychology of Sex* (1900, 1920), 1.45, citado em Ruth Yeazell, "Nature's Courtship Plot in Darwin and Ellis" (manuscrito não publicado), que argumenta a favor da generalização narrativa das idéias de Darwin. Como Diderot e Rousseau, Ellis considera a modéstia um desejo sexual produzido; acha que diminui depois do casamento, e observa o seguinte: "A diferença da suscetibilidade entre a mulher des-casada e a mulher casada corresponde à sua diferença em grau de modéstia." *Sexual Selections in Man*, in *Studies*, 6.18
39. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871) (Princeton: Princeton University Press, 1981), 2.402 (parte 2, cap. 21); 2.329-330 (cap. 19).
40. O.S. Fowler, *Practical Phrenology* (Nova York, sem data), p. 59; também p. 67. Eu comprei o exemplar desse livro na biblioteca de um clube de operários, em Aylesbury, Bucks. Para uma visão geral desses assuntos, ver Robert M. Young, *Mind, Brain and Adaptation in the Nineteenth Century* (Londres: Oxford University Press, 1970), p. 47-49. O ponto de sexualidade do cerebelo é apresentado com mais detalhe in George Combe, *On the Functions of the Cerebellum by Dr. Gall* (Edimburgo, 1838), uma tradução das partes relevantes de F.J. Gall e J.C. Spurzheim, *Anatomie et physiologie du système nerveux* (Paris, 1810-1819). J. Chitty, *A Practical Treatise on Medical Jurisprudence* (Londres, 1834), p. 270, trata disso como um lugar-comum.

41. A história da fisiologia nos séculos XIX e XX é em geral subdesenvolvida, e a história da fisiologia reprodutiva humana e animal é menos bem explorada ainda. Simplesmente não há informação suficiente sobre a prática do dia-a-dia dos cientistas do século XIX que trabalhavam com biologia reprodutiva, para se compreender com detalhes como os problemas sociais estruturavam sua prática.
42. Theodor von Bischoff, *Beweis der von der Begattung unabhängigen periodischen Reifung und Loslösung der Eier de Säugethiere und des Menschen* (Giesen, 1844), p. 28-31.
43. F.A. Pouchet, *Théorie positive de l'ovulation spontanée et de la fécondation des mammifères et de l'espèce humaine* (Paris, 1847), p. 452, 104-167. Pouchet foi um proeminente naturalista, membro correspondente da Academia Francesa de Ciência e homem de considerável julgamento independente e coragem. No famoso debate entre Pouchet, que acreditava na geração espontânea, e seu opositor Pasteur, foi ele, e não Pasteur, quem trabalhou contra a ortodoxia religiosa e política. Ver John Farley e Gerald Giesen, "Science, Politics and Spontaneous Generation in Nineteenth Century France: The Pasteur-Pouchet Debate", *Bulletin of the History of Medicine*, 48 (verão de 1974), 161-198.
44. Jules Michelet, *L'Amour* (Paris, 1859), p. xv.
45. Bischoff, *Beweis*, p. 43.
46. V. Hensen in L. Hermann, *Handbuch der Physiologie* (Leipzig, 1881), 6.2.69.
47. Q.U. Newell et al., "The Time of Ovulation in the Menstrual Cycle as Checked by Recovery of the Ova from the Fallopian Tubes", *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 19 (fevereiro de 1930), 180-185.
48. No século XX os patologistas estavam mais aptos a distinguir a idade do *corpus luteum*, podendo portanto localizar a ovulação em algum ponto no meio do ciclo menstrual. Mas mesmo essa evidência mostrava uma grande variação, e diversos pesquisadores localizavam o tempo médio da ovulação logo depois ou uns dias depois do final da menstruação. Ver o resumo dessa pesquisa in Carl G. Hartman, *Time of Ovulation in Women* (Baltimore: Williams and Wilkins, 1936).
49. Paget citado em R.J. Tilt, *Diseases of Menstruation* (Londres, 1850), p. xxvii.
50. *Ibid.*, p. 141-155; R.L. Dickenson, *Human Sex Anatomy* (Baltimore: Williams and Wilkins, 1933), fig. 42. Nós sabemos agora que os dias 12-14 do ciclo são os mais prováveis para a concepção.
51. George H. Napheys, *The Physical Life of Womann* (Walthamstow, 1879), p. 69-70.
52. Carl Capellmann, *Facultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze* (Aachen, 1882).
53. Marie Stopes, *Married Love*, p. 149. Não é de admirar, como disse a Dra. Bessie Moses no seu relatório sobre os primeiros cinco anos do Departamento de Concepção de Baltimore, que quase todas as suas pacientes que diziam estar usando o método do ritmo se abstivessem de relações sexuais logo antes, durante e logo depois da menstruação, isto é, no período que consideravam ser fértil. Ver Hartman, *Time of Ovulation*, p. 149.
54. A.S. Parkes, "The Rise of Reproductive Endocrinology, 1926-1940", *Journal of Endocrinology*, 34 (1966), xx-xxii; Medvei, *History*, p. 396-411; George W. Corner,

55. "Our Knowledge of the Menstrual Cycle, 1910-1950", *Lancet*, 240 (28 de abril de 1951), 919-923.
56. Pouchet, *Théorie positive*, p. 227.
57. Augustus Gardiner, *The Causes and Curative Treatment of Sterility, with a Preliminary Statement of the Physiology of Generation* (Nova York, 1856), p. 17. *Lancet* (28 de janeiro de 1843), 644, declara de forma direta: "O período menstrual das mulheres tem uma estrita semelhança fisiológica" com o cio dos "brutos".
58. Citado como epígrafe do cap. 3, "The Changes That Take Place in the Non-Pregnant Uterus During the Oestrous Cycle", no clássico de F.H.A. Marsh *The Physiology of Reproduction* (Nova York, 1910), p. 75.
59. Bischoff, *Beweis*, p. 40, 40-48.
60. GA 738b5ff, 727a21ff; ver também Capítulo Dois acima.
61. Plínio, *Natural History*, 7.13.15.63; Loeb ed., 2.547.
62. Haller, *Physiology*, p. 290 (419 da ed. inglesa de 1803).
63. Blumenbach, *Elements*, p. 461-462.
64. Robert Remak, "Über Menstruation und Brunst", *Neue Zeitschrift für Geburtshunde*, 3 ((1843), 175-233, esp. 176.
65. Müller, *Handbuch*, 2.640.
66. Jean Borie, "Une Gynaecologie passionnée" in Jean-Paul Aron, org., *Misérable et glorieuse: La Femme du XIXème siècle* (Paris: Fayard, 1980), p. 164ff.
67. Pouchet, *Théorie positive*, p. 12-26 (sobre o uso da lógica na ausência de evidência, ver sua discussão da primeira lei, esp. p. 15); p. 444-446 para um resumo do seu programa.
68. G.F. Girdwood, "On the Theory of Menstruation", *Lancet* (outubro de 1844), 315-316.
69. Adam Raciborski, *Traité* (Paris, 1868), p. 43-47. Seu *De la puberté et de l'âge critique chez la femme* (1844) foi muitas vezes citado, juntamente com Bischoff, como o responsável pelo estabelecimento da ovulação espontânea da mulher.
70. *Ibid.*, p. 46-47. "L'orgasme de l'ovulation", incidentalmente e mais uma vez de forma inexplicável, não era um momento de prazer mas um orgasmo no sentido de "um aumento da ação vital" do órgão em consideração. Ver Littré, *Dictionnaire*, "Orgasme". Essa atividade aumentada, por sua vez, resultava em uma irritação nervosa, que era de alguma forma comunicada ao útero e tornava-o cheio de sangue. Então, com o rompimento do folículo ovariano a barragem quebrava, o óvulo era liberado e o ventre soltava seu sangue extra. Alternativamente, a pressão afetava o útero, que começava a sangrar um pouco antes da liberação do óvulo.
71. Nägele, *Erfahrungen und Abhandlungen...* (Mannheim, 1812), p. 275. Ver p. 270 a respeito do cio de animais domésticos que ocorre em épocas em que eles não estão férteis.
72. Blumenbach, *Physiologie*, p. 435.
73. Heape tinha argumentado explicitamente em um artigo anterior que o cio e a menstruação eram análogos, com diferenças causadas pelas condições gerais que afetavam os mamíferos superiores. "The Menstruation of *Semnopithecus entellus*", *Philosophical*

- Transactions*, 185.1 (1894). Heape não deve ser discutido apenas no contexto de suas visões políticas, pois sua obra sobre menstruação e ovulação dos primatas é de considerável importância científica.
73. Walter Heape, "Ovulation and Degeneration of Ova in the Rabbit", *Proceedings of the Royal Society*, 76 (1905), 267.
 74. Walter Heape, *Sex Antagonism* (Londres, 1913), p. 23.
 75. L. Adler e H. Hitschmann, "Der Bau der Uterusschleimhaut des geschlechtsreifen Weibes mit besonderer Berücksichtigung der Menstruation", *Monatsschrift für Geburtshilfe und Gynäkologie*, 27.1 (1908), esp. 1-8, 48-59.
 76. Esse é na verdade o resumo de Marshall do seu popular *Textbook*, p. 92, do relato de Heape in "Menstruation of *Semnopithecus entellus*".
 77. Havelock Ellis, *Man and Woman: A Study of Human Secondary Sexual Characteristics* (Londres, 1904), p. 284, 293.
 78. Rudolf Virchow, *Der püpurele Zustand. Das Weib un di Zelle* (18480, citado in Mary Putnam Jacobi, *The Question of Rest for Women During Menstruation* (Nova York, 1886), p. 110.
 79. Segundo Michelet, *L'Amour*, p. 393, o ovário não era a única fonte da doença fundamental da mulher. O século XIX foi o século do útero: "Ce siècle sera nommé celui des maladies de la matrice", diz ele, depois de identificar o século XIV como o da peste e o XVI como o da sífilis (p. iv). Para uma discussão sobre o assunto, ver Thérèse Moreau, *Le Sang de l'histoire: Michelet, l'histoire et l'idée de la femme au XIXème siècle* (Paris: Flammarion, 1982).
 80. Charpentier, *Cyclopedia of Obstetrics and Gynecology*, trad. de Grandin (1887), parte 2, p. 84.
 81. Citado em Hans H. Simmer, "Pflüger's Nerve Reflex Theory of Menstruation: The Product of Analogy, Teleology and Neurophysiology", *Clio Medica*, 12.1 (1977), 59.
 82. Elie Metchnikoff, *The Nature of Man: Studies in Optimistic Philosophy*, trad. de P. Chalmers Mitchel (Nova York: Putnam's, 1908). Metchnikoff, que depois de 1883 passou a ser professor do Instituto Pasteur, foi, segundo seu tradutor, "um defensor da nova religião que deixou tudo para a ciência" (p. 91). Ele achava que os períodos menstruais eram resultado do progresso e da cultura: "Nessas circunstâncias, não é maravilhoso que a menstruação pareça tão anormal e até mesmo patológica". Ver abaixo outros que acreditavam que a menstruação era um sinal de civilização.
 83. Jacobi, *Question*, p. 1-25, 81 e 223-232. Seção 3, p. 64-115, dedica-se a expor e criticar a chamada teoria ovariana da menstruação.
 84. *Ibid.*, p. 98-100. Jacobi em geral opunha-se ao que considerava serem visões românticas e sentimentais do papel da mulher no mundo.
 85. *Ibid.*, p. 83, 165.
 86. *Ibid.*, p. 99, 167-168.
 87. W.F. Ganong, *Review of Medical Physiology*, 8ª. ed. (Los Altos: Lang, 1977), p. 332.
 88. Edward Westermarck, *The History of Human Marriage* (Nova York, 1891). Westermarck assume "que o casamento existia entre os homens primitivos", usando como premissa aquilo que ele deseja concluir.

89. O poema "Ellis Ethelmer" in *Woman Free* (Congleton: Women's Emancipation Union, 1893), p. 10-17. Meus agradecimentos a Susan Kent por ter me enviado uma cópia desse poema. Ver seu *Sex and Suffrage in Britain, 1860-1914* (Princeton: Princeton University Press, 1987), para o contexto geral do ataque de Wolstenholme à idéia de esferas separadas complementares e cooperativas.
90. Ellis, *The Phenomena of Sexual Periodicity*, in *Studies*, 1.85-160, resume a vasta literatura do século XIX. Ele era tão envolvido com a ligação menstruação-cio que quando conseguiu estudar "diretamente" os ciclos do desejo em duas mulheres – um dos casos baseado em um diário de sonhos eróticos, o outro em um diário de episódios de masturbação – encontrou, para sua surpresa, um segundo pico de desejo evidente durante o meio do ciclo. Isso foi resultado do *mittelschmerz*, visto hoje como um sintoma de ovulação mas considerado por Ellis como um *nebenmenstruation*, uma menstruação secundária, uma "menstruação menor ou abortiva", que podia ser o primeiro sinal de uma futura divisão do ciclo menstrual em dois. Os estudos modernos não encontram nenhum ciclo consistente de desejo com relação à ovulação. A seguinte literatura sobre aspectos comportamentais do ciclo menstrual é especialmente útil: Robert Snowden et al., *Patterns and Perceptions of Menstruation* (Nova York: St. Martin's Press, 1983); Lorraine Dennerstein: "Hormones and Female Sexuality" e "The Menstrual Cycle-correlation Biological and Psychological Changes" in Dennerstein e Miriam de Senarclens, orgs., *The Young Woman: Psychosomatic Aspects of Obstetrics and Gynaecology* (Princeton: Excerpta Medica, 1983); Naomi W. Morris e J. Richard Udry, "Epidemiological Patterns of Behavior in the Menstrual Cycle", e Gregory D. Williams e Ann Marie Williams, "Sexual Behavior and the Menstrual Cycle" in Richard C. Friedman, org., *Behavior and the Menstrual Cycle* (Nova York: Marcel Dekker, 1982).
91. Essa história é de Nancy Burley, "The Evolution of Concealed Ovulation", *American Naturalist*, 114 (dezembro de 1979), 835-858. Para uma discussão sobre o outro lado, relacionando os elementos sociais e endócrinos no comportamento sexual dos primatas, ver M.J. Baum, "Hormonal Modulation of Sexuality in Female Primates", *BioScience*, 33.9 (1983), 578-582. Sarah Blaffer Hrdy argumenta que a ovulação oculta nos primatas, e por extensão nos seres humanos, é uma forma de fazer com que diversos machos achem que podiam ser o pai de uma criança, sentindo-se portanto obrigados a cuidar dela; a certeza da paternidade não é necessária para ligar o pai ao filho. Para um resumo popular dessa argumentação, ver "Heat Loss", *Science*, 83 (outubro de 1983), 73-78, e uma exposição mais técnica in Barbara B. Smuts et al., orgs., *Primate Societies* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), "Patternings of Sexual Activity", p. 37-384.
92. Essa visão é muito difundida, mas eu cito aqui a descrição de Peter Wagner da nova literatura sobre masturbação in *Eros Revived: Erotica of the Enlightenment in England and America* (Londres: Secker and Warburg, 1988), p. 16.
93. M.A. Petit, *Medium of the Heart*, citado in M. Larmont, *Medical Advisor and Marriage Guide* (Nova York, 1861), p. 325. Supõe-se que Petit tenha sido médico em Lyon.

94. Joseph W. Howe, M.D., *Excessive Venery, Masturbation and Continence* (Nova York, 1896), p. 67.
95. Foucault, *History of Sexuality*, vol. 1. A *onania* apareceu nos anúncios de jornal durante a primeira década do século XVIII e continuou durante os dois séculos seguintes. O trabalho de Tissot foi escrito em 1760 e traduzido para o inglês em 1766. *The Silent* foi publicado em Birmingham por volta de 1840.
96. Eu discordo de Schwartz, *Sexual Politics*, que distingue esses episódios, p. 105-106; Rousseau, *Confessions*, Modern Library ed., p. 111; Rousseau, *Emile*, p. 4, 334-335. O discurso de Rousseau é uma versão inicial do adágio moderno: "a masturbação é fazer sexo com alguém que você ama".
97. Henry Thomas Kitchener, *Letters on Marriage... and on the Reciprocal Relations between the Sexes* (Londres, 1812), 1.22. Ele cita o *Emile* de Rousseau nesse ponto. O título, é claro, fala da alternativa, a sexualidade social.
98. Goss and Co., *Hygeiana* (sem data, *circa* 1840). As histórias de horror que envolvem mulheres são piores que as que envolvem homens nesse livro: espasmos, histeria, raquitismo, clitóris aumentado com sofrimento, emissão vaginal, e muito mais. Usando o licor produzido por essa companhia as pobres criaturas tornavam-se mais uma vez mães adequadas, com menstruação regular.
99. Owen, *Moral Physiology*, p. 34-35.
100. Samuel Sullivan, *A Guide to Health, or Advice to Both Sexes in Nervous and Consumptive Complaints, Scurvy, Leprosy, Scrofula: also on Certain Disease and Sexual Debility* (Londres, 66ª. ed. sem data, mas vendido em Nova York em 1847), p. 207. Eu dou o título completo para mostrar que companhia a debilidade masturbatória mantém.
101. Richard Carlile, *Every Woman's Book or What Is Love containing Most Important Instructions for the Prudent Regulation of the Principle of Love and the Number of a Family* (Londres, 1828), esp. p. 18, 22, 26-27, 37-38. Eu consultei uma reedição de 1892 da edição de 1828 publicada pela Malthusian League; o folheto foi originalmente publicado na ultra-radical *Red Republican* de Carlile.
102. A correlação entre o desencadeamento do desejo e sua valorização no pensamento clássico econômico, como brilhantemente discutido por Albert Hirschman in *The Passions and the Interest* (Princeton: Princeton University Press, 1977), nunca foi estudada no que tange à nova diferenciação do desejo, onde os homens produzem e desejam sexo enquanto as mulheres produzem e desejam bens. Elas são, afinal, as novas consumidoras. Isabel Hull explora esse assunto nos seus estudos sobre sexualidade e a criação da sociedade civil na Alemanha do século XVIII.
103. As mães são alertadas a avisar às filhas que o vício solitário irá deixá-las incapazes de preencher suas funções normais e com uma coisa que elas não conseguirão dividir com seus virtuosos maridos sem vergonha. Eliza Duffy, *What Women Should Know* (Londres, 1873). As antigas idéias de produção de monstros ou outras deformidades devido a práticas sociais foram bem revividas no século XVIII. Ver de Sterne a abertura de *Tristram Shandy*, e para um relato geral, Paul-Gabriel Boucé, "Imagination, Pregnant Women, and Monsters in Eighteenth Century England and France", in

- G.S. Rousseau e Roy Porter, orgs., *Sexual Underworlds of the Enlightenment* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1988), p. 86-100.
104. Tilt, *Diseases of Menstruation*, p. 54; Ryan, *Philosophy of Marriage*, p. 168. Ryan, como grande parte das autoridades do século XIX, continuava a crer nas chamadas causas morais de esterilidade e dizia que "a reserva e frigidez durante a abordagem dos sexos" podiam levar à infertilidade no casamento (p. 157). Ver também, por exemplo, Frederick Hollick, *The Marriage Guide or Natural History of Generation* (Londres, 1850), p. 72; Campbell, *Differences*, p. 211-2212; Ryan, *Jurisprudence*, p. 225; Napheys, *Physical Life*, p. 77-78.
105. Ver o clássico de Fleetwood Churchill, *Outlines of the Principal Diseases of Females* (Dublin, 1838), onde ele elogia a obra de Parent-Duchâtlet mas defende o que presume ser a "opinião geral": "quase nenhum órgão [como o clitóris] tem tanta possibilidade de aumentar por excitação freqüente e ficar a postos para repetir essa excitação". Talvez, a seu ver, as prostitutas não usassem o estímulo do clitóris. Sobre prostitutas e intercâmbio, ver o texto clássico de George Simmel, "Prostitution" in Donald Levine, org., *On Individuality and Social Forms* (Chicago: University of Chicago Press, 1971).
106. Lucrécio, *The Nature of the Universe*, trad. de Ronald Latham (Harmondsworth: Penguin, 1951), p. 170. Ninguém, ao que eu saiba, apresentou qualquer evidência dessa afirmação entre seu aparecimento no século XII e seu desaparecimento no século XIX.
107. Com respeito à umidade excessiva como causa de esterilidade, ver R.B. [R. Buttleworth?], *The Doctress: A Plain and Easie Method of Curing Those Diseases Which Are Peculier to Women* (Londres, 1656), p. 50. Uma variante da argumentação do calor é que as mulheres comuns têm dois orgasmos, um por alteração do seu estado frio causado pelo influxo de esperma quente do macho, e outro por sua própria emissão. As prostitutas, cujos ventres já são quentes por excesso de relações sexuais, não têm o primeiro orgasmo. Sobre esse tema, ver Helen R. Lemay, "William of Saliceto on Human Sexuality", *Viator*, 12 (1981), 172. Ela o atribui a William of Conches ou algum outro autor do século XII. William de Conches é citado em Jacquart e Thomasset, *Sexuality*, p. 88. Lorenz Fries (Phryssen), *Spiegel der Artzney* (1518, 1546), p. 130, diz: "Die unfruchbarkeyt wirt auch dardurch geursacht, so die fraw kein lust zu dem mann hat, wie dann die gemeynen frawlin, welche alleyn umb der narung willen also arbeyten." Minha colega Elaine Teniment, do Departamento de Alemão de Berkeley, sugere que embora o uso de "Frawlin" ("Fraulein" em alemão moderno), em vez de "Fraw" como na cláusula anterior, dê à leitura de "gemeynen Frawlin" o sentido de prostitutas, poderia também dar o sentido que eu apresento entre parênteses no meu texto. Mesmo que se aceitasse essa última leitura, a argumentação de Fries apóia minha alegação de que a relação com a produção e o intercâmbio é marcada pela capacidade do corpo de procriar. Sobre calor e fervor religioso, ver William Bouwsma, *John Calvin* (Nova York: Oxford University Press, 1988).
108. R. Howard Bloch, *Etymologies and Genealogies: A Literary Anthropology of the Middle*

- Ages* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 173-174. Essa expressão naturalista de ansiedade cultural no caso de prostitutas, e talvez também da usura, me parece um aspecto da nova relação entre o sagrado e o profano que Peter Brown discute em seu "Society and the Supernatural: A Medieval Change", *Society and the Holy in Late Antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1982), p. 302-322. Na verdade, a produção de textos de autoridades como William of Conches podia ser interpretada como evidência da mudança de Brown de "consenso para autoridade". Catherine Gallagher, "George Eliot and *Daniel Deronda*: The Prostitute and the Jewish Question", in *Sex, Politics and Science in the Nineteenth-Century Novel*, ed. Ruth Yeazell (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), p. 40-41.
109. Para um apanhado da literatura até 1968, ver *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 16 (julho de 1968), 405-612, constituído de uma série de artigos de Mary Jane Sherfey sobre "The Evolution and Nature of Female Sexuality in Relation to Psychoanalytic Theory", vol. 14. O artigo de Sherfey tornou-se mais tarde um livro, *The Nature and Evolution of Female Sexuality* (Nova York: Vintage, 1973). A visão que "compara a ocorrência do coito com a ocorrência do orgasmo feminino", com um discurso adaptativo de sua evolução, é brilhantemente criticada em um livro a ser publicado, de Elizabeth A. Lloyd do Departamento de Filosofia de Berkeley. Suas idéias são resumidas em Stephen J. Gould, "Freudian Slip", *Natural History*, 96 (janeiro de 1987), 14-21.
110. Robert Scholes, "Uncoding Mama: The Female Body as Text", in *Semiotics and Interpretations* (New Haven: Yale University Press, 1982), p. 130-131 e *passim*.
111. Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), trad. de James Strachey (Nova York: Avon, 1962), p. 123. *Três Ensaio Sobre a Sexualidade*. Editora Imago. Rio de Janeiro.
112. *Ibid.*, p. 124.
113. Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia Sexualis*, trad. da 8ª. ed. alemã ampliada de Charles Gilbert Chaddock (Filadélfia: F.A. Davis, 1908), p. 31.
114. *Reference Handbook of the Medical Sciences* (Nova York, 1900-1908), 7.171. Hyrtl ensinava anatomia na Universidade de Viena quando Freud estava estudando lá. Os Grimms definem *Kitzler* como clitóris ou vara feminina, "*weibliche Rute*", e associam a palavra a diversas formas anteriores. *Kitzlerin* é definido como "côcega feminina", mas o uso dado é: "O imperador Maximiliano chamava um de seus bacamartes de *Kitzlerin*".
115. *Ibid.*, 7.172. Essas "terminações" levam o nome de Wilhelm J.F. Krause (1883-1910) e são encontradas não só no pênis e no clitóris mas também na conjuntiva do olho e nas membranas mucosas dos lábios e da língua.
116. E. H. Kisch, *The Sexual Life of Women* (trad. inglesa, Londres, 1910), p. 180. *Sterilität des Weibes* de Kisch (1886) é um grande sumário da literatura de sexualidade feminina e da biologia reprodutiva.
117. *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, 18.138; 99.230-288. A vagina, diz esse artigo, é mais longa nas mulheres negras que nas brancas, correspondendo possivelmente ao pênis maior do homem negro.

118. Georg Ludwig Kobelt (1804-1857) foi médico e descobridor da rede de Kobelt – a junção das veias dos bulbos vestibulares abaixo do clitóris – e de várias outras estruturas do sistema geniturinário. Seu *Die Männlichen und Weiblichen Wollust-Organ des Menschen und verschiedene Säugetiere* (Freiburg, 1844) é a base do texto inglês que eu venho seguindo em geral, com ligeiras modificações: Thomas Power Lowry, org., *The Classic Clitoris* (Chicago: Nelson Hall, 1978).
119. Os biólogos evolucionistas modernos provavelmente não atribuiriam objetivos específicos ao clitóris, mas considerariam sua sensibilidade como a versão feminina das características adaptáveis do pênis, assim como as características dos bicos do peito masculino são resultado de adaptações da fêmea da espécie.
120. *Classica Clitoris*, p. 38, 43.
121. *Dictionnaire des sciences médicales* (Paris, 1813), 5.373-375; para "clitorismo" ver p. 376-379.
122. *Ibid.* (Paris, 1821), 56.446-449. "Vagina" começou a referir-se ao órgão ao qual se atribui hoje no final do século XVII. Até 1821, um livro de referência ainda achava necessário dizer que sérios erros surgiam por falta de precisão léxica.
123. Mauriceau, *Description anatomique des parties de la femme, qui servent à la generation* (Paris, 1662, 1708), p. 8, 13-14. Mauriceau faz notar que o clitóris não emite sêmen porque não tem uretra.
124. Duval, *Traité des hermaphrodites*, p. 68.
125. Freud, "Infantile Sexuality", in *Three Essays*, p. 93.
126. No meu relato da "aporia da anatomia" no ensaio de Freud sobre feminilidade, devo agradecimentos a Sarah Kofman, *The Enigma of Woman* (Ithaca: Cornell University Press, 1985), esp. p. 109-114.
127. Rubin, "The Traffic in Women", p. 179-180, 187.
128. *Civilization and Its Discontents*, trad. de James Strachey (Nova York: Norton, 1962). *O Mal-estar na Civilização*. Editora Imago. Rio de Janeiro.
129. Rosalinda Coward, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations* (Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983), p. 286.
130. Freud para Abraham, 11 de novembro de 1917, citado em Peter Gay, *Freud: A Life for Our Times* (Nova York: Norton, 1988), p. 368.
131. Bonaparte, *Female Sexuality*, p. 203.