

MISOGINIA E MITO DO DUPLO NA CRIAÇÃO DA MULHER ADÂMICA E DA VIRGEM SAGRADA: ENTRE A FILOSOFIA E A RELIGIÃO

Pedro Carlos Louzada Fonseca
Universidade Federal de Goiás

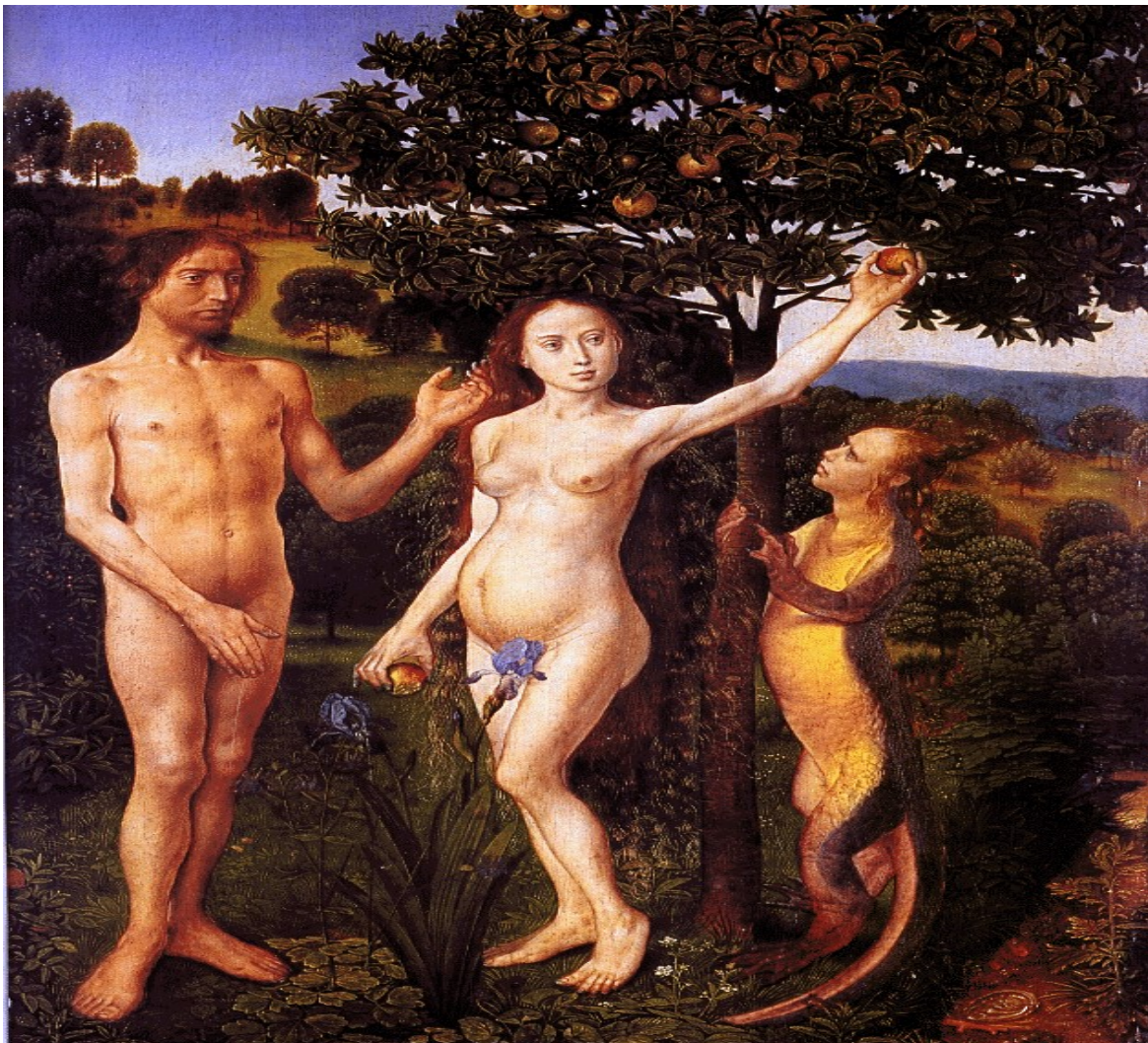


Ilustração: Tentação (c. 1470, detalhe). Adão e Eva sendo levados à Queda por sedução da serpente aqui personificada com cabeça humana. Hugo van der Goes (c.1440-1482). Kunsthistorisches Museum, Vienna. Disponível em: < <http://witcombe.sbc.edu/eve-women/vandergoes-temptation.html>>. Acesso em: 18 abr. 2014.

Resumo: Este trabalho visa analisar como o mito do duplo de Adão e Eva, relatado nos primeiros capítulos do *Gênesis*, porta-se de configurações misóginas da tradição religiosa judaico-cristã. A misoginia presente nesse mito bíblico é decorrente, sobretudo, de uma sobreposição tropológica e/ou literal da criação primordial de Adão, arquétipo do homem, à criação secundária de Eva, arquétipo da mulher. A par disso, o presente trabalho expõe e critica algumas das reverberações teológicas misóginas desse mito, engendradas, principalmente na literatura patrística, tais como Santo Anselmo, São Tomás de Aquinas e Santo Isidoro de Sevilha. O artigo apoia-se na historiografia crítica de R. Howard Bloch (1995) e Georges Duby (2001) e em considerações e reflexões críticas a respeito da relação entre gênero e misoginia.

Palavras-chave: Adão e Eva; Mito do duplo; Misoginia; Teologia judaico-cristã; Literatura patrística.

Abstract: This work aims to analyze how the myth of the double of Adam and Eve, reported in the first chapters of *Genesis*, bears on misogynistic configurations of the Judeo-Christian religious tradition. The misogyny present in this biblical myth derives above all from a tropological and / or literal overlapping of the primordial creation of Adam, the archetype of man, to the secondary creation of Eve, the archetype of woman. In addition, this work exposes and criticizes some of the misogynist theological reverberations of this myth, engendered mainly in patristic literature, such as St. Anselm, St. Thomas Aquinas and St. Isidore of Seville. The article is based on the critical historiography of R. Howard Bloch (1995) and Georges Duby (2001), and on critical considerations and reflections on the relationship between gender and misogyny.

Keywords: Adam and Eve; Myth of the double; Misogyny; Judeo-Christian theology; Patristic literature.

Introdução

No Gênesis bíblico, Deus, após criar Adão, cria, a partir de uma das costelas do primeiro homem, a primeira mulher, Eva, para que ela fosse a companheira dele no Jardim do Éden. Dessa forma, esse mito antropogônico do texto bíblico estabelece uma relação intrínseca e primordial entre um eu, Adão, em relação a uma outra figura proveniente desse eu, Eva. Observa-se, pois, já de início, uma relação de duplicidade entre Adão e Eva, sendo ela a companheira e o alter ego derivativo dele.

Segundo Nicole Fernandez Bravo, “uma das primeiras denominações do duplo é o alter ego” (1997, p. 261). Dessa forma, a antropogonia bíblica se configura como um mito do duplo: Eva é, ao mesmo tempo, igual a Adão, por também ser uma criatura humana, e diferente dele, por não ter sido criada da argila do solo como o homem primordial, e sim criada a partir dele. Ela é, portanto, um “outro eu” de Adão, criada a partir dele, o que, de acordo com Juan Bargalló, poderia ser considerado um duplo derivado a partir de uma fissão de um indivíduo original (1994, p. 17).

Assim sendo, é notável uma assimetria hierárquica no texto bíblico entre o primeiro homem em relação à primeira mulher, desde a criação divina de ambos, sendo Adão, um ser primordial, original, e Eva, um ser secundário, derivado do homem. E tal assimetria entre os primeiros humanos criados por Deus reflete e constitui, dentro do imaginário judaico-cristão, uma assimetria entre os próprios gêneros sexuais, uma vez que Adão e Eva, masculino e feminina, são personagens arquetípicos, categoria que

Régis Boyer define em termos de protótipos e paradigmas simbólicos, literários e míticos (1997).

O mito do duplo de Adão e Eva e as suas reverberações teológicas misóginas

A partir dessas considerações iniciais, pode-se começar a refletir acerca da maneira pela qual a criação de Adão e Eva constitui um mito do duplo com profundas configurações misóginas, que possibilitaram o aparecimento de diversas interpretações e posturas sexistas patriarcais no decorrer da tradição judaico-cristã, especialmente na teologia e literatura medievais, como evidencia, entre outros medievalistas, R. Howard Bloch, em *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental* (1995), e Georges Duby, em *Eva e os padres: damas do século XII* (2001).

Já foi bastante discutido o teor possivelmente paritário da criação do homem e da mulher no primeiro capítulo do Gênesis, com a ideia de que a narração possibilitaria o entendimento de uma relação de igualdade teológica entre ambas criaturas: “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus ele o criou, homem e mulher ele os criou” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 34). Entretanto, tal suposta igualdade na criação dos dois sexos torna-se diretamente desconstruída no segundo capítulo desse livro bíblico:

Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente. (...) Iahweh Deus disse: “Não é bom que o homem esteja só. Vou fazer uma auxiliar que lhe corresponda.” Iahweh Deus modelou então, do solo, todas as feras selvagens e todas as aves do céu e as conduziu ao homem para ver como ele as chamaria: cada qual devia levar o nome que o homem lhe desse. O homem deu nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens, mas, para o homem, não encontrou a auxiliar que lhe correspondesse. Então Iahweh Deus fez cair um torpor sobre o homem, e ele dormiu. Tomou uma de suas costelas e fez crescer carne em seu lugar. Depois, da costela que tirara do homem, Iahweh Deus modelou uma mulher e a trouxe ao homem. Então o homem exclamou: “Esta, sim, é o osso de meus ossos e a carne de minha carne! Ela será chamada ‘mulher’, porque foi tirada do homem!” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 35-37).

Pelo confronto dessas duas narrativas genésicas percebe-se um notável contraste entre o que é dito na antropogonia eloísta do primeiro capítulo em relação ao que é dito no segundo, em que se manifesta a tradição jeovista da Criação. Enquanto no primeiro, seria possível, de acordo com Marie Miguet, postular “uma bissexualidade de Deus e mostra[r], em sua imagem dupla, Adão e Eva antes da queda, [n]uma coabitação

harmoniosa do masculino e do feminino” (1997, p. 26), no segundo capítulo, evidencia-se que a criação da mulher foi secundária em relação à criação do homem.

De qualquer forma que se coloca a questão, não é possível negar que o narrado no segundo capítulo sobrepõe-se ao narrado no primeiro e, em consequência disso, o homem é posto como a principal criação divina, sendo ele o responsável por dar “nomes a todos os animais, às aves do céu e a todas as feras selvagens” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 36), e inclusive por chamar a humana criada *mulher* porque foi tirada do homem, deixando aberto aqui um enigmático entendimento hermenêutico.

Nessa perspectiva, a mulher foi criada para ser, sobretudo, uma auxiliar, uma companheira do homem. A existência feminina tornou-se, portanto, na criação bíblica, inferiorizada, porque apêndice em relação à realidade primordial e íntegra do masculino. Adão, cuja etimologia hebraica remete a *adam*, que significa homem, e *adamah*, que significa terra vermelha, o que designaria, portanto, homem criado da terra vermelha, é visto como superior em relação à primeira mulher, Eva, *Havvah*, cuja raiz etimológica *hayah* significa viver/vivente, por ter sido criada do osso e, portanto, vivificada a partir do homem e não da terra.

Simone de Beauvoir, em *O segundo sexo* (2009, p. 209), também aponta o caráter fortemente misógino dessa antropogonia bíblica:

Eva não foi criada ao mesmo tempo que o homem; não foi fabricada com uma substância diferente, nem com o mesmo barro que serviu para moldar Adão: ela foi tirada do flanco do primeiro macho. Seu nascimento não foi autônomo; Deus não resolveu espontaneamente criá-la com um fim em si e para ser por ela adorado em paga: destinou-a ao homem. Foi para salvar Adão da solidão que ele lhe deu, ela tem no esposo sua origem e seu fim; ela é seu complemento no modo do inessencial (2009, p. 209).

Sobre esse episódio bíblico, Bloch destaca algumas das reverberações interpretativas misóginas, na Idade Média, da Criação de Adão e Eva, nas quais

somos assim confrontados com outra das derrapagens características do discurso da misoginia: quando, dentro da ordem da Criação, há uma distinção entre o espiritual e o material, a mulher se coloca do lado da matéria; quando, contudo, o homem e a mulher são considerados ambos em sua materialidade, a mulher novamente é deslocada em direção à substância menos nobre – osso em vez de terra (1995, p. 69-70).

É interessante observar também que Deus, ao criar a mulher a partir de uma das costelas de Adão, faz com que o homem, de forma indireta, seja o cocriador da mulher, sobretudo quando o homem nomeia a mulher como *mulher*. Nesse sentido, a mulher não só seria uma criação masculinista, como o seu sexo também seria uma criação do homem, uma vez que a diferenciação sexual se constitui, primeiramente, a partir da

linguagem. Nomear a mulher como *mulher* é torná-la mulher. O mito de Adão e Eva configura-se, pois, como um mito do duplo entre o masculino e o feminino. Entretanto, a duplicidade desse mito bíblico, como já foi dito, constitui-se assimétrica e hierarquicamente: o masculino se sobrepõe ao feminino; Adão é o homem primordial e Eva é uma criatura humana secundária. Bloch destaca que a misoginia presente no mito antropogônico bíblico foi amplamente aceita, difundida e reforçada na teologia cristã:

Os comentadores medievais - Fílon Judeu, Crisóstomo, Jerônimo, Agostinho - centram-se na Criação jeovista, e entendem o aparecimento seqüencial dos sexos de forma altamente hierárquica. Tal interpretação constitui a instância fundadora da lógica “falocêntrica” que tem dominado o pensamento ocidental desde então. [...] O relato jeovista da Criação concebe a mulher, que vem do homem, como secundária, um complemento, ou, na prescrição paulina, “o homem a imagem de Deus, a mulher a imagem do homem” (I *Coríntios*, 11, 7-8). E assim como se assume que as palavras sejam os complementos das coisas, que são levadas sem nome a Adão, também se infere que a mulher é o complemento, o “adjutório” do homem (1995, p. 33).

Entretanto, para os Padres dos primeiros séculos do Cristianismo, a criação da mulher não só é secundária em relação à criação do homem, mas é também a criação do figurativo e do metafórico, processos de significação que, no caso, remetem não só à ideia de secundariedade como também de perda do sentido primeiro da sua realidade, da sua literalidade, pois, como sustenta Bloch, as palavras de Gênesis 2, 21, “‘Mandou, pois, o Senhor Deus um profundo sono a Adão; e, enquanto ele estava dormindo, tirou uma das suas costelas’ [...], em seu sentido literal são da natureza do mito.” E continua Bloch explicando esse processo de significação linguística de Eva:

Os Padres, portanto, identificam uma perda da literalidade, e a conseqüente necessidade da interpretação, com a criação de Eva, ou com o aparecimento da diferença dos sexos. A origem do comentário é igualada à origem da mulher. Uma vez que a criação da mulher é sinônimo da criação da metáfora, a relação entre Adão e Eva é a relação entre o próprio e o figurado, o que implica uma derivação, deflexão, desnaturização, um distanciamento tropológico. A perversidade de Eva, tal como imaginada nos primeiros séculos da era cristã, é aquela do lateral: como uma excrescência do flanco de Adão, seu *latus*, ela retém a condição de *translatio*, de tradução, transferência, metáfora, tropo. Ela é uma questão lateral. [...] Isto significaria que Eva, como uma figura do figural, representa a divisão da unidade, da qual a própria metáfora, como entende Agostinho, é uma tentativa de recuperação (1995, p. 55-56).

Em outras palavras, a criação da mulher, seja interpretada teologicamente como uma criação literal, seja interpretada como uma criação tropológica, tal como o filósofo judeu-helenista Fílon de Alexandria (10 a.C. - 50 d.C.) concebia, configura-se inevitavelmente como uma criação secundária em relação à criação do homem, isto é, literalmente pela costela de Adão, ou metaforicamente através da perda da literalidade

associada à criação de Adão e dissociada à criação de Eva. Finalmente, quer literal ou figurativa, a criação secundária de Eva configura-se misoginamente.

Em correspondência ideológica a essa duplicidade assimétrica entre Adão e Eva, depreende-se desse mito bíblico outra relação de duplicidade: o homem como um duplo imediato de Deus. Esse outro duplo reforça o discurso masculinista do texto bíblico, pois, a imagem de Adão se aproxima muito mais da imagem de Deus do que a imagem de Eva, que seria uma imagem da imagem da imagem de Deus. Um recurso essencial para o reforço da misoginia nesse duplo consiste no fato de Deus ser referido através de pronomes e adjetivos masculinos, sendo Iahweh o patriarca supremo.

Consequência ou motivo desse engendramento teológico repercutido no homem é a ideia de que Adão se aproximaria, literal e/ou tropologicamente, muito mais do espiritual, do divino, do que Eva, que estaria mais do lado do material e da fraqueza do carnal, o que a teria levado a cometer o Pecado Original, induzindo Adão a também cometê-lo. É notável, decorrente disso, no texto bíblico assim como na teologia judaico-cristã, uma crucial duplicidade antitética entre o material/carnal, sinônimo do feminino e inferior, e o espiritual/divino, sinônimo do masculino e superior. Georges Duby, a propósito do que santo Agostinho, expõe, reforçando o discurso misógino presente no mito bíblico da criação em *Contra manicheos*, reconhece que o episódio de Adão e Eva, no Gênesis,

[é] como um encaixe de metáforas, que repousam sobre duas frases do relato: *masculum et feminam fecit eos* (macho e fêmea ele os fez) – o que significa, para Agostinho, que em cada ser humano há o masculino e o feminino; *facimus ei adjutorium similis ejus* (nós lhe faremos um auxiliar semelhante a ele): a mulher é à semelhança do homem; entretanto, é sua ajudante, o que a supõe submissa como o operário o é ao chefe de oficina [...] O homem é formado de uma parte carnal, o corpo, e de uma parte espiritual, a alma: a primeira subordinada à segunda. No interior da alma, e na mesma relação hierárquica, coexistem a *pars animalis*, pela qual o corpo é comandado, e a *ratio*, à qual a “parte animal” está subordinada. A *ratio* é dita *virilis*: a razão não é senão o princípio masculino; quanto ao feminino, identifica-se ao *appetitus*, ao desejo. A mulher, como o homem, é dotada de razão; no entanto, a parte animal, desejosa, predomina nela; ao passo que nele, o racional, portanto o espiritual, prevalece. Em consequência, o homem domina, intermediário entre Deus, fonte da sabedoria, a quem deve obedecer, e a mulher, que ele deve comandar. É o que Adão descobre quando sai do torpor em que Deus o mergulhou: a mulher é oriunda dele, portanto, lhe é substancialmente semelhante; mas, sendo apenas uma pequena parte dele, naturalmente lhe é sujeita (2001, p. 48-49).

A presença da misoginia patrística em santo Agostinho é a tentativa de naturalizar o patriarcalismo a partir do texto bíblico; está na associação que ele faz da razão (*ratio*) como princípio masculino da alma, comandante e superior no homem, e os apetites corpóreos (*appetitus*) princípio feminino da alma, dirigente e inferior na

mulher, como em Eva, que criada a partir do corpo de Adão, seria naturalmente inferior, devendo ser guiada por sua prevalente razão masculina.

É evidente a presença de rastros de um misógino aristotelismo no tratamento dessa dualidade remetida à noção de forma (princípio masculino) e matéria (princípio feminino).

O fisiologismo aristotélico e suas reverberações misóginas

Os postulados de Aristóteles (384-322 a. C.) acerca da geração ou procriação das espécies animais, incluindo o gênero humano, foram de fundamental influência na formação da tradicional misoginia, não só na época em que foram elaborados, mas também, posteriormente, no pensamento medieval e moderno. Tais postulados podem ser encontrados, consistentemente, em *De generatione animalium* (Sobre a geração dos animais), cujos princípios fisiológicos tiveram considerável impacto, principalmente a partir do século XII, quando a obra de Aristóteles começou a ser estudada na Universidade de Paris.

Na verdade, as fontes da misoginia medieval – desconsiderando-se a impressão que se tem de que elas podem ser localizadas cada vez mais regressivamente na história das ideias e da cultura ocidental – podem ser identificadas em duas direções: uma conduzindo à antiga lei hebraica, e a outra, ao alvorecer da cultura grega, onde, por exemplo, já em Hesíodo (Hesiodus, c. 750 a. C.), aparecem certas imagens da mulher como responsável pela introdução do mal no mundo (ALLEN, 1985, p. 14-15).

O legado dos pronunciamentos de Aristóteles sobre o gênero feminino, apesar do peso da *auctoritas* que o filósofo havia adquirido na Idade Média, não foi, entretanto, absolutamente incontestável. Em mais de um momento, médicos e comentadores discutiram acerca das mais derogatórias deduções que a fisiologia de Aristóteles havia estabelecido para o corpo feminino, principalmente aquelas que a ele se referiam como uma espécie de corpo masculino deformado, ou cuja finalidade procriadora teria sido distorcida. É bastante conhecida a redução aristotélica da função da mulher na procriação como responsável pela contribuição da matéria prima apenas, semente inativa e informe, à espera do princípio formador e animador encontrado no sêmen do homem.

Os preceitos fisiologistas de Aristóteles, apesar das contestações recebidas ao longo de sua divulgação, tiveram, entretanto, significativo destaque na construção

linguística, retórica, imaginária e ideológica da figura feminina. A importância dessa influência aristotélica pode ser conferida na verificação da sua disseminação epistemológica e ideológica em uma das obras mais influentes da Idade Média, o tratado enciclopédico de Isidoro de Sevilha (Isidorus Hispalensis, 570-636) denominado *Etymologiae* (Etimologias). Dessa forma e a fim de se aquilatar o alcance e propagação dessa influência de Aristóteles, uma seleção antológica, ainda que sucinta, de pontos surgidos na discussão que ele faz acerca do sêmen, da menstruação e da espécie de contribuição da mulher na procriação em *De generatione animalium* merece ser feita.¹

Aristóteles comenta sobre o sêmen masculino, uma espécie de resíduo nutricional em forma de sangue, de grande potência, obtido graças a uma especial preparação calorífera mais intensa no corpo do macho. Fala, em contrapartida, sobre o resíduo feminino, menos preparado em termos nutricionais, expelido do corpo da fêmea em maior quantidade fluídica, como sangue, de valor potencial mais fraco por causa da menor quantidade de calor produzido em criaturas inferiores, como as fêmeas. Conclui que o que na natureza é menos calórico é mais fraco, e a fêmea corresponde a esta descrição:

726b. O sêmen é muito certamente ser um resíduo daquele nutriente que está em forma de sangue e que, sendo a forma final de nutrição, é distribuído a várias partes do corpo. Isto, claro, é a razão pela qual o sêmen tem grande potência – a perda dele do sistema é tão exaustivo quanto a perda do puro sangue saudável. [...] Agora, (i) a criatura mais fraca deve também por necessidade produzir um resíduo, maior em quantidade e menos inteiramente depurado; e (ii) isto, se tal é a sua característica, deve por necessidade ser uma quantidade de fluido parecida ao sangue. (iii) Aquilo que por natureza tem uma menor porção de calor é mais fraco; e (iv) a fêmea corresponde a essa descrição (ARISTOTLE, 726b; minha tradução).²

Na sequência dos comentários sobre as secreções procriadoras produzidas pelo macho e pela fêmea, Aristóteles chega aos seus famosos postulados binômicos sobre *matéria/corpo e forma/alma*; realidades que, respectivamente, caracterizam, na geração dos descendentes, a contribuição da propriedade formativa e animadora do sêmen do macho, altamente nutriente por causa da sua natureza calorífera, e a contribuição da

¹ Para essa seleção, constante das passagens 726b, 727a, 727b, 728a, 729a, 737a, 738b e 775a, do *De generatione animalium*, foi utilizada a tradução de A. L. Peck, *Aristotle: Generation of animals* (1963), cujos trechos selecionados do original correspondem às páginas 91-93, 97, 101-103, 109, 173-175, 185 e 459-461. Daqui para frente, as citações referentes a essa edição trarão apenas os números das seções.

² “726b. Semen is pretty certainly a residue from that nourishment which is in the form of blood and which, as being the final form of nourishment, is distributed to the various parts of the body. This, of course, is the reason why semen has great potency – the loss of it from the system is just as exhausting as the loss of pure healthy blood. [...] Now (i) the weaker creature too must of necessity produce a residue, greater in amount and less thoroughly concocted; and (ii) this, if such is its character, must of necessity be a volume of bloodlike fluid. (iii) That which by nature has a smaller share of heat is weaker; and (iv) the female answers to this description.”

propriedade passiva e não-formativa do resíduo nutriente feminino, dada a frieza da sua natureza. Comenta que a contribuição da fêmea na geração é a matéria nela usada, que é encontrada no fluido menstrual. Conclui que uma mulher é como se fosse um homem destituído de fertilidade e que ela é assim porque lhe falta o poder da preparação do sêmen num estado final de nutrição. E isso acontece por causa da frieza da sua natureza. Portanto, dados esses fatores condicionantes, o macho provê a forma e o princípio do movimento, ao passo que a fêmea provê o corpo, em outras palavras, o que é material:

727a. Agora é impossível que cada criatura deva produzir duas secreções seminais ao mesmo tempo, e como a secreção nas fêmeas que corresponde ao sêmen nos machos é o fluido menstrual, segue obviamente que a fêmea não contribui com nenhum sêmen para a geração, porque se existisse sêmen, não poderia ser nenhum fluido menstrual, mas como fluido menstrual é de fato formado, não existe nenhum sêmen [...] 727b. Por ora está claro que a contribuição que a fêmea faz à geração é a matéria usada nela, que esta deve ser encontrada na substância que constitui o fluido menstrual, e finalmente que o fluido menstrual é um resíduo. 728a. [...] Uma mulher é como se fosse um homem infértil; a fêmea, de fato, é fêmea devido a uma coisa, a saber, ela não tem o poder de depurar sêmen a partir do estado final de nutrição [...] por causa da frialdade da sua natureza [...] 729a. O macho provê a “forma” e o “princípio do movimento”, a fêmea provê o corpo, em outras palavras, o material (ARISTOTLE, 727a, 727b, 728a, 729a; minha tradução).³

Continuando essas reflexões, Aristóteles dá a entender que a contribuição da fêmea na geração, o seu fraco resíduo seminal, é responsável pela produção de machos deformados, isto é, de descendentes do sexo feminino, pois lhes falta o princípio da alma, apenas encontrado, na sua inteireza, no sexo masculino. Portanto, a não produção de machos parece ser devida, em princípio, à espécie de atuação da fêmea genitora. Segundo ele, o resíduo feminino contém apenas potencialmente, e não em atualidade, as partes que distinguem os dois sexos. A razão da geração de um indivíduo do sexo feminino é, segundo Aristóteles, devido a fêmea ser como um macho deformado e a descarga menstrual é sêmen, embora numa condição impura, pois lhe falta o principal constituinte, a Alma:

737a. Quando o sêmen entra no útero ele “fixa” o resíduo produzido pela fêmea e imprime nele o mesmo movimento com o qual ele mesmo é dotado. A contribuição da fêmea, claro, é um resíduo também [...] e contém todas as partes do corpo *potencialmente*, embora nenhuma em *atualidade*; e “todas”

³ “727a. Now it is impossible that any creature should produce two seminal secretions at once, and as the secretion in females which answers to semen in males is the menstrual fluid, it obviously follows that the female does not contribute any semen to generation; for if there were semen, there would be no menstrual fluid; but as menstrual fluid is in fact formed, therefore there is no semen. 727b. By now it is plain that the contribution which the female makes to generation is the *matter* used therein, that this is to be found in the substance constituting the menstrual fluid, and finally that the menstrual fluid is a residue. 728a [...] A woman is as it were an infertile male; the female, in fact, is female on account of inability of a sort, viz., it lacks the power to concoct semen out of the final state of nourishment [...] because of the coldness of its nature. [...] 729a. The male provides the ‘form’ and the ‘principle of the movement’, the female provide the body, in other words, the material.”

inclui aquelas partes que distinguem os dois sexos. Assim como, às vezes, acontece de descendentes deformados serem produzidos por pais deformados e, às vezes, não, da mesma forma os descendentes produzidos por uma fêmea, às vezes, são fêmeas, às vezes, não, mas sim machos. A razão é que a fêmea é como se fosse um macho deformado; e a descarga menstrual é sêmen, mas em uma condição impura; i. e., ele falta um constituinte, e apenas um, o princípio da Alma (ARISTOTLE, 737a; minha tradução).⁴

Aristóteles dá a entender, na passagem a seguir, que a alma de cada corpo vivo é uma dotação do genitor, ao passo que o corpo, a parte física da criatura, vem da genitora, pois somente o sêmen masculino possui a capacidade de carregar a alma, essência de cada corpo em particular, a qual é impressa na matéria, dando-lhe forma. Conclui que a capacidade moldadora do macho não requer dele quantidade de material, uma vez que a necessidade não requer que os instrumentos devam residir no produto que está sendo feito, nem que o agente que os usa deva fazer o mesmo:

738b. Um animal é um corpo vivo, um corpo com uma alma dentro dele. A fêmea sempre provê o material, o macho provê aquilo que transforma o material na forma; isto, em nosso ponto de vista, é a característica específica de cada um dos sexos: isso é o que significa ser macho ou fêmea. Daí que a necessidade requer que a fêmea deve produzir a parte física, i. e., uma quantidade de material, mas não que o macho deve fazer isso, uma vez que a necessidade não requer que os instrumentos devam estar no produto que está sendo feito, nem que o agente que os usa deve fazer o mesmo. Então, a parte física, o corpo, vem da fêmea, e a Alma, do macho, uma vez que a Alma é a essência de um corpo particular (ARISTOTLE, 738b; minha tradução).⁵

A seguir, o filósofo, continuando a sua reflexão sobre a condição de deformidade natural da fêmea, diz que, devido à frialdade da sua natureza, ela se desenvolve de forma mais débil e mais rapidamente perecível, uma vez que as coisas inferiores cumprem o seu fim mais rapidamente. Entretanto, quando a fêmea está dentro da mãe, se desenvolve mais devagar devido à frieza dela, uma vez que, sendo o desenvolvimento uma espécie de preparação nutricional sanguínea efetuada pelo calor, se uma coisa é mais quente, a sua preparação é mais fácil:

⁴ “737a. When the semen has entered the uterus it ‘sets’ the residue produced by the female and imparts to it the same movement with which it is itself endowed. The female’s contribution, of course, is a residue too [...] and contains all the parts of the body *potentially*, though none in *actuality*; and ‘all’ include those parts which distinguish the two sexes. Just as it sometimes happens that deformed offspring are produced by deformed parents, and sometimes not, so the offspring produced by a female are sometimes female, sometimes not, but male. The reason is that the female is as it were a deformed male; and the menstrual discharge is semen, though in an impure condition; i. e. it lacks one constituent, and one only, the principle of Soul.”

⁵ “738b. An animal is a living body, a body with Soul in it. The female always provides the material, the male provides that which fashions the material into shape; this, in our view, is the specific characteristic of each of the sexes: that is what it means to be male or female. Hence, necessity requires that the female should provide the physical part, i. e., a quantity of material, but not that the male should do so, since necessity does not require that the tools should reside in the product that is being made, nor that the agent which uses them should do so. Thus the physical part, the body, comes from the female, and the Soul from the male, since the Soul is the essence of a particular body.”

775a. Quando o nascimento acontece, tudo alcança a sua perfeição mais cedo nas fêmeas do que nos machos – e. g., puberdade, maturidade, velhice – porque as fêmeas são mais fracas e mais frias por natureza; e devemos considerar o estado da fêmea como se fosse uma deformação, embora uma deformação que ocorre no curso ordinário da vida. Enquanto está dentro da mãe, então, se desenvolve lentamente devida a sua frialdade, uma vez que o desenvolvimento é uma espécie de depuração, depuração é efetuada pelo calor, e se uma coisa é mais quente, a sua depuração é fácil; quando, entretanto, ela se liberta da mãe, devido à sua fraqueza, rapidamente se aproxima da sua maturidade e da velhice, uma vez que as coisas inferiores todas alcançam o seu fim mais rapidamente (ARISTOTLE, 775a; minha tradução).⁶

Nessa breve seleção de pronunciamentos de Aristóteles sobre a fêmea, percebe-se uma maior derrogação da imagem feminina em relação à sua incapacidade em processar, de forma mais depurada, o nutriente convertido especialmente em sangue, o qual não atinge, de forma completa, o seu estado final de nutrição seminal por causa da insuficiência de calor que caracteriza a sua natureza. É por essa razão que o fluido menstrual é uma espécie de sêmen em condição impura, faltando-lhe um único constituinte – o princípio da Alma. Uma vez que, desde a tradição aristotélica, tal funcionamento do corpo feminino foi visto assim de forma tão negativa, a menstruação tornou-se uma preocupação constante não só da medicina, mas também da religião medieval.

A condição de impureza da menstruação indicava a sujidade feminina refletida não só no terreno da fisiologia, mas também no campo moral e religioso. Dentre outras superstições, o imaginário medieval conferia a ideia de que, se um homem fizesse sexo com uma mulher em estado de menstruação, estaria arriscando contrair a lepra (JACQUART; THOMASSET, 1988, p. 186). Esse aspecto fisiológico da mulher reprimia o seu completo desenvolvimento humano, tornando-a incapaz de igualar-se ao homem porque, diferente dele, o seu sistema corporal dava mostras da sua mais anômala inoperância: ter que se manter limpando periodicamente de uma espécie de água residual suja.

Entretanto, as crenças imaginárias, derivadas dos pronunciamentos da tradição aristotélica sobre a fisiologia da menstruação, iam desde as mais ingênuas às mais grosseiras, grotescas e sinistras. Conforme comentado anteriormente, num livro do

⁶ “775a. Once birth has taken place everything reaches its perfection sooner in females than in males – e. g. puberty, maturity, old age – because females are weaker and colder in their nature; and we should look upon the female state as being as it were a deformity, though one which occurs in the ordinary course of nature. While it is within the mother, then, it develops slowly on account of its coldness, since development is a sort of concoction, concoction is effect by heat, and if a thing is hotter its concoction is easy; when, however, it is free from the mother, on account of its weakness it quickly approaches its maturity and old age, since inferior things all reach their end more quickly.”

século XIII, intitulado *De secretis mulierum* (Sobre o segredo das mulheres), bastante popular e espuriamente atribuído a Alberto Magno (Albertus Magnus, 1193/1206-1280), encontram-se os mais bizarros comentários acerca da mulher em estado de menstruação: normalmente poderia ser venenosa, mas, especialmente numa mulher menstruando-se irregularmente ou numa velha, cujo sistema menstrual era considerado em estado de deterioração, os danosos fluidos, ao procurarem uma saída, poderiam ser transmitidos pelos olhos, tendo a capacidade de envenenar crianças pequenas (JACQUART; THOMASSET, 1988, 75-76).

Esses perniciosos atributos da menstruação, ao lado de muitos outros constantes da natureza feminina, criaram tradicionais crenças femifóbicas, indicando a ideação de uma adversidade biológica, na atração e no exercício sexual, do poder da mulher sobre a vida do homem. É nesse sentido que André Capelão (Andreas Capellanus, século XII) – dizendo ter certa vez lido que a atividade sexual debilita o homem, fazendo-o envelhecer precocemente –, assim comenta, em seu *De amore* (c. 1185) (Sobre o amor), sobre o descontrole danoso causado ao homem pelo sexo com uma mulher: “It does not matter how full of sound sense a man is. Once enticed to sexual intercourse he cannot observe moderation, deploy his wisdom to control tendencies to sexual indulgence, or curb his lethal activities” [Não importa o quanto completo de são sentido o homem seja. Uma vez induzido ao ato sexual, ele não pode observar a moderação, empregar a sua sabedoria para controlar tendências a indulgências sexuais, ou contornar suas atividades letais] (1982, III, 62; minha tradução).

Essa opinião, bastante corrente na literatura patrística da Idade Média, pode ser bem representada por Jerônimo (Eusebius Sophronius Hieronymus, c. 342-420), no seu misógino livro *Adversus Jovinianum* (c. 393) (Contra Joviniano), em passagens como a seguinte: “The love of a beauty buries reason and is close neighbour of madness” [O amor de uma beldade enterra a razão e é vizinho próximo da loucura] (JEROME, 1892, p. 851; minha tradução).

Aristóteles e Galeno (Claudius Galenus, 131-201) haviam comentado que o sêmen masculino era uma espécie de resíduo de sangue altamente refinado. Consoante a essa opinião, havia a suposição, entre os médicos e fisiologistas medievais, de que a atividade sexual, praticada com muita frequência, poderia literalmente drenar a vitalidade do sangue do homem, debilitando-lhe, talvez, o cérebro ou mesmo os olhos (ARISTOTLE, 1963, 726 b; ROUSSELLE, 1988, p. 12-20; JACQUART; THOMASSET, 1988, p. 55-56).

É de se constatar que tais depoimentos antimulher tenham decorrido da postulação aristotélica de que a fêmea seria uma espécie de macho incompleto, deformado, cuja geração não havia resultado satisfatória, principalmente devido ao corpo feminino ser, por natureza, mais frio, não conseguindo, por essa razão, refinar os seus fluidos seminais da mesma forma que o corpo masculino. Dessa forma, facilitado pelo calor natural do seu corpo, o macho produzia o seu sêmen, o qual diferia do fluido feminino, cuja acumulação em forma de mênstruos requeria purgações periódicas.

Na esteira dessas ideias aristotélicas, ligadas à fisiologia dos sistemas sexuais do macho e da fêmea, Galeno desenvolveu, entre outros, interessantes pontos de vista acerca da anatomia da deformidade da genitália feminina. Galeno foi um médico da corte do imperador Marco Aurélio e escreveu extensamente sobre medicina e sobre anatomia. Durante a Idade Média, o que escreveu, originalmente em grego, foi transmitido por escritos árabes. Galeno confirmou a teoria hierárquica dos sexos cunhada por Aristóteles. Ao comentar sobre a diferença de temperatura entre o sexo feminino e o masculino, ele acreditava que o pouco calor do corpo feminino era a causa dos seus órgãos gerativos terem ficado internalizados, numa posição, portanto, inversa aos do corpo masculino.

A fim de se poder avaliar a importância dos preceitos fisiologistas e anatomicistas de Galeno, em relação ao que ele seguiu ou acrescentou ao que Aristóteles expõe em *De Generatione animalium*, a seguinte seleção antológica, extraída do seu livro *De usu partium* (final do século II) (Sobre a utilidade das partes do corpo), serve para apresentar pontos básicos da sua contribuição, no desenvolvimento da tradição aristotélica, à questão da geração do sexo masculino e do sexo feminino.⁷

Diferenciando-se de Aristóteles, Galeno apresenta alguns reconhecimentos mais simpáticos a uma maior participação da fêmea na geração como, por exemplo, o fato da presença da sua semente no coito, contribuindo, assim, o sêmen feminino na concepção. Aborda a questão da presença e da quantidade do calor, instrumento primordial da Natureza, como a razão da perfeição do macho, tanto nos animais quanto nos seres humanos. As fêmeas, segundo Galeno, são mais imperfeitas do que os machos no seu aparelho genital que, por insuficiência do calor do seu corpo, não adquiriu a plenitude

⁷ Para essa seleção, constante de II. 299, II. 300 e II. 301, do *De usu partium*, de Galeno, foi utilizada a tradução de Margaret Tallmadge, *Galen: On the usefulness of the parts of the body* (1968), cujos trechos selecionados do original correspondem às páginas 630-632. Daqui para frente, as citações referentes a essa edição trarão apenas os números das seções.

de uma manifestação exterior. Galeno faz questão de frisar que essa mutilação é vantajosa, pois convalida a necessidade da presença da fêmea no processo da geração:

II. 299 Agora, assim como o ser humano é o mais perfeito de todos os animais, da mesma forma, dentro da humanidade, o homem é mais perfeito do que a mulher, e a razão para a perfeição dele é o seu excesso de calor, porque o calor é o instrumento principal da Natureza. Daí que, naqueles animais que têm menos calor, o trabalho da Natureza é necessariamente mais imperfeito, e assim não é de se admirar que a fêmea seja menos perfeita do que o macho pelo fato de ela ser mais fria do que ele. De fato, assim como a toupeira tem olhos imperfeitos, embora certamente não tão imperfeitos como eles são naqueles animais que não têm nenhum sinal deles, assim também a mulher é menos perfeita do que o homem em relação às partes gerativas. Porque as partes foram formadas dentro dela quando ela era ainda um feto, mas não puderam, por causa do defeito de calor, emergir e se projetar para fora, e isso, embora tornando o próprio animal que estava sendo formado menos perfeito do que aquele que é completo em todos os aspectos, proveio uma vantagem não pequena para a raça, por causa da necessidade de dever ter uma fêmea. Na verdade, você não deve pensar que nosso Criador tenha feito propositalmente metade da raça inteira imperfeita e, como se fosse, mutilada, a menos que existisse alguma grande vantagem nessa mutilação (GALEN, II, 299; minha tradução).⁸

No que se segue, Galeno imprime ao sentido de mutilação da fêmea certa dignidade natural e tenta racionalizar os fatos: se a fêmea é imperfeita por falta de calor suficiente, não encontrado no seu corpo, essa mesma insuficiência calorífica, não favorecendo a dispersão do nutriente, mantém-no em forma de material abundante para a vida uterina do feto. Assim, naturalizando a constituição mais frígida da fêmea, comenta Galeno que a sua insuficiência de calor corporal manteve a genitália escrotal recolhida, formando o útero para abrigar o feto, promovendo a geração e a continuidade da raça. Nesse caso, a existência da fêmea decorre de uma simples necessidade natural adjuntiva:

II. 300 Deixe-me contar o que isto é. O feto necessita de material abundante tanto quando ele é primeiramente constituído como pelo período inteiro do crescimento que segue [...] Consequentemente, foi melhor para a fêmea ter sido feita mais fria, a fim de que ela não possa dispersar todo o nutriente que ela depura e elabora [...] Essa é a razão pela qual a fêmea foi feita fria, e a consequência imediata disso é a imperfeição das partes, as quais não podem emergir para fora devido ao defeito no calor, outra muito grande vantagem para a continuidade da raça. Porque, permanecendo dentro, aquilo que teria

⁸ “II. 299 Now just as mankind is the most perfect of all animals, so within mankind the man is more perfect than the woman, and the reason for this perfection is his excess of heat, for heat is Nature’s primary instrument. Hence in those animals that have less of it, her workmanship is necessarily more imperfect, and so it is no wonder that the female is less perfect than the male by as much as she is colder than he. In fact, just as the mole has imperfect eyes, though certainly not so imperfect as they are in those animals that do not have any trace of them at all, so too the woman is less perfect than the man in respect to the generative parts. For the parts were formed within her when she was still a foetus, but could not because of the defect in the heat emerge and project on the outside, and this, though making the animal itself that was being formed less perfect than one that is complete in all respects, provided no small advantage for the race; for there needs must be a female. Indeed, you ought not to think that our Creator would purposely make half the whole race imperfect and, as it were, mutilated, unless there was to be some great advantage in such a mutilation.”

se tornado o escroto, se ele tivesse emergido para fora, foi transformado na substância do útero, um instrumento apropriado para receber e reter o sêmen e nutrir e aperfeiçoar o feto (GALEN, II. 300; minha tradução).⁹

Na sequência das suas reflexões sobre a imperfeição da mulher, enquanto necessidade planejada pela sabedoria do Criador para a geração das criaturas, Galeno, ainda tocando na questão da importância da quantidade de calor, em excesso no macho e deficiente na fêmea, parece chegar a uma pacífica concordância relativamente à relevância que, tanto o macho quanto a fêmea, teriam na geração dos seus descendentes. Consoante a isso, preocupado com a constituição anatômica das partes sexuais do macho e da fêmea, faz uma analogia dessas partes, a ponto de dizer que a mulher tem testículos (ovários), como os homens, e que ambos produzem sêmen, mais perfeitos nestes e imperfeitos naquelas. Entretanto, mesmo essa imperfeição das partes sexuais da fêmea tem uma função compensatória, advinda da necessidade da natureza, na geração dos animais. Chega a fazer uma anatomia do aparelho reprodutor feminino construindo uma inversão análoga ao do masculino, dizendo que ele tem sêmen também, mas de forma imperfeita e que ele tem uma formação oca para receber o perfeito sêmen. Assim, o membro do macho foi alongado para estar mais apropriado para o coito e para a excreção do sêmen, que se faz grosso, abundante e quente, próprio, portanto, para a fecundação:

II. 301 Consequentemente, claro, a fêmea deve ter testículos menores e menos perfeitos, e o sêmen produzido neles deve ser mais ralo, mais frio e mais molhado (porque essas coisas também resultam necessariamente da deficiência do calor). Certamente tal sêmen seria incapaz de gerar um animal. [...] Os testículos do macho são maiores, uma vez que ele é um animal mais quente. O sêmen gerado neles, tendo recebido o máximo de depuração, torna-se o princípio eficiente do animal. Então, de um princípio estabelecido pelo Criador em sua sabedoria, aquele princípio de acordo com o qual a fêmea foi feita menos perfeita do que o macho, brotaram todas essas coisas úteis para a geração do animal: que as partes da fêmea não podem escapar para fora; que ela acumula um excesso de nutriente útil e tem sêmen imperfeito e um instrumento oco para receber o sêmen perfeito; que, uma vez que tudo no macho é oposto [àquilo que está na fêmea], o membro do macho se alongou para estar mais apropriado ao coito e à excreção do sêmen; e que o próprio sêmen dele foi feito grosso, abundante e quente (GALEN II. 301; minha tradução).¹⁰

⁹ “II. 300 Let me tell what this is. The foetus needs abundant material both when it is first constituted and for the entire period of growth that follows. [...] Accordingly, it was better for the female to be made enough colder so that she cannot disperse all the nutriment which she concocts and elaborates. [...] This is the reason why the female was made cold, and the immediate consequence of this is the imperfection of the parts, which cannot emerge on the outside on account of the defect in the heat, another very great advantage for the continuance of the race. For, remaining within, that which would have become the scrotum if it had emerged on the outside was made into the substance of the uteri, an instrument fitted to receive and retain the semen and to nourish and perfect the foetus.”

¹⁰ “II. 301 Forthwith, of course, the female must have smaller, less perfect testes, and the semen generated in them must be scantier, colder, and wetter (for these things too follow of necessity from the deficient

Além de Galeno, entre outros na antiguidade, o fisiologismo de Aristóteles – relativo à participação do macho e da fêmea na geração dos animais e, por analogia, do homem e da mulher na geração da sua prole – deixou um influente legado no pensamento dos mais importantes religiosos da Idade Média. Especialmente quando preocupados com a questão da definição do gênero ligada às ideias aristotélicas de matéria e forma, as quais foram respectivamente utilizadas para indicar as propriedades do feminino e do masculino. Apesar da variada gama de escritos medievais que se basearam – quer de forma mais direta e literal, quer de maneira mais metafórica, simbólica ou figurativa – nos postulados aristotélicos fundamentados nessas ideias de qualificação genérica, os escritos de Anselmo (Anselmus Cantuariensis, 1033-1109) e de Tomás de Aquino (Thomas Aquinas, c. 1225-1274) servem para dar uma exemplar e suficiente mostra do tratamento da questão no período medieval.

Santo Anselmo e a difusão do aristotelismo misógino

Anselmo, um monge beneditino, que chegou a ser Arcebispo da Cantuária, é uma figura curiosa, principalmente por seus escritos trazerem um imaginário não muito ortodoxo relativamente à questão do gênero transferida para o terreno do sagrado. Compôs uma prece lírica a Paulo, na qual as metáforas simbólicas da geração e da nutrição de uma nova vida, muito apreciadas no cristianismo, imaginam a figura de Jesus Cristo como uma verdadeira mãe (ALLEN, 1985, p. 265-66). Mesmo em termos de análise filosófica, na sua principal obra, *Monologium*, Anselmo, desafiando preconceitos canônicos, discute sobre o gênero do sagrado.

Por meio de um curioso raciocínio, que joga com o gênero das principais palavras-conceito utilizadas para definir os atributos do Supremo Espírito (Deus) e do seu filho Jesus, Anselmo chega à seguinte conclusão: ambos podem ser, indiferentemente, chamados de pai e filho ou de mãe e filha, visto que ambos têm

heat). Certainly such semen would be incapable of generating an animal. [...] The testes of the male are as much larger as he is the warmer animal. The semen generated in them, having received the peak of concoction, becomes the efficient principle of the animal. Thus, from one principle devised by the Creator in his wisdom, that principle in accordance with which the female has been made less perfect than the male, have stemmed all these things useful for the generation of the animal: that the parts of the female cannot escape to the outside; that she accumulates an excess of useful nutriment and has imperfect semen and a hollow instrument to receive the perfect semen; that since everything in the male is the opposite [of what it is in the female], the male member has been elongated to be most suitable for coitus and the excretion of semen; and that his semen itself has been made thick, abundant, and warm.”

igualmente, no seu mais supremo teor, espírito (i. e., *spiritus*, no latim, uma palavra do gênero masculino) e verdade e sabedoria (i. e., *veritas* e *sapientia*, palavras do gênero feminino no latim). Entretanto, após essa instigação, que lembra o método etimológico de Isidoro de Sevilha, Anselmo retrocede na sua conclusão. Lembra-se, para tanto, do conceito aristotélico da função paterna como causa principal da geração (princípio esse bastante de acordo com o postulado bíblico da precedência de Adão sobre Eva na Criação) e conclui, definitivamente, que o Supremo Espírito só poderia ser mesmo masculino, o mesmo acontecendo com o seu Filho, ao Pai unido em Espírito.

Anselmo, no capítulo 42 do seu *Monologium*, constitui uma derivação figurada e ideológica das ideias fisiologistas de Aristóteles e das ideias etimologistas de Isidoro de Sevilha acerca das razões pelas quais o pai teria precedência, como causa primeira na geração, visto que é o princípio da Alma, responsável pela forma e pelo movimento. A mãe viria em segundo plano, entrando com a matéria para a composição corporal dos descendentes.¹¹ Sobre essa questão do pai como causa primeira, Isidoro de Sevilha também diz que o pai (*pater*) é a origem e a cabeça da família (*paterfamilias*), sendo assim chamado porque ele procria um filho para colocar em bom termo final uma capacidade (*patratione*) (1962, IX. v. 3).

Acerca dessa questão da precedência do pai e do filho, conclui de forma misógina o autor de *Monologium* que, com relação ao Supremo Espírito e à Palavra, é melhor chamá-los de pai e filho porque, entre as coisas naturais que são sexuadas, é característico o pai e o filho serem o melhor sexo e a mãe e a filha, o inferior. Dessa forma, diz Anselmo, se a causa paternal sempre, de certa forma, precede a causa maternal, então é extremamente inapropriado o nome mãe ser aplicado àquele genitor, o qual não se encontra ligado a nenhuma outra causa precedente para a produção da descendência:

Eu gostaria agora de inferir, se eu puder, que o Espírito Supremo é mais verdadeiramente o pai e a Palavra, mais verdadeiramente o filho. Ainda, eu penso que eu não deveria contornar a questão de qual conjunto de termos é mais apropriado para eles – “pai e filho” ou “mãe e filha” – porque não existe distinção sexual no Espírito Supremo e na Palavra. Porque, se o Espírito Supremo é apropriadamente pai e o seu descendente apropriadamente filho porque cada um é espírito, então, por paridade de raciocínio por que não é apropriado para um ser a mãe e o outro ser a filha, com base no fato de cada um ser verdade e sabedoria? É [preferível chamá-los pai e filho] porque, entre aquelas naturezas que têm uma diferença de sexo, é característica do sexo melhor ser o pai e o filho e do sexo inferior ser a mãe e a filha? Agora,

¹¹ Para a apresentação do assunto discutido por Santo Anselmo, foi utilizada a edição e tradução de Jasper Hopkins e Herbert Richardson, *Anselm of Canterbury* (1974), cujo trecho selecionado do original corresponde a i. 55-56 (cap. 42) do *Monologium*.

embora isso seja naturalmente o caso de muitas coisas, para outras o reverso é verdadeiro. Por exemplo, em certas espécies de pássaros, o sexo feminino é sempre maior e mais forte, o sexo masculino, menor e mais fraco. Mas certamente, o Espírito Supremo é mais apropriadamente chamado pai do que mãe por causa de a causa primeira e principal da descendência ser sempre o pai. Porque, se a causa paternal sempre, de alguma forma, precede a causa maternal, então é excessivamente inapropriado o nome “mãe” ser aplicado àquele genitor ao qual nenhuma outra causa se junta ou precede para a produção da descendência (ANSELM, i. 55-56; minha tradução).¹²

São Tomás de Aquino e a neoteologização do aristotelismo misógino

Os postulados aristotélicos, referentes à equivalência fisiologista da mulher à matéria, chegaram ao século XIII e tiveram, no pensamento escolástico de Tomás de Aquino, uma significativa repercussão e interesse. Talvez o que mais tenha instigado o teólogo neoaristotélico, na sua busca de explicação pragmática para os mistérios da teologia, foi a questão de Cristo não ter contraído o Pecado Original, apesar de ter sido concebido do ventre de uma mulher. A explicação encontraria o seu perfeito suporte no princípio aristotélico de que sempre o macho é que transmite o sêmen encarregado de dar formação e movimento anímico ao descendente. Assim, Tomás de Aquino, baseado nessa ideia aristotélica, discute se a Virgem teve realmente alguma parte ativa na concepção do corpo de Cristo. Entretanto, como, segundo a Bíblia, Cristo não teve pai humano, então ele esteve livre da transmissão do Pecado Original (BORRESEN, 1981, p. 219-22; AQUINAS, 1963, 1975, III. Q. 34, art. 4).

Algumas questões apresentadas na *Summa Theologiae* (1266-1272) (Suma teológica), relativamente à visão tomista sobre a mulher, referem-se à sua responsabilidade na introdução do Pecado Original no mundo, à isenção do mesmo em Cristo, e a assuntos que retomam a tradicional e debatida inferioridade biológica, moral e espiritual da mulher. Tomás de Aquino compartilha da ideia agostiniana de que o pecado de Eva foi realmente mais grave do que o de Adão, devido à presunção que a fez

¹² “I should now like to infer, if I can, that the Supreme Spirit is most truly father and the Word most truly son. Yet, I think I ought not to bypass the question of which set of terms is more suitable for them – ‘father and son’ or ‘mother and daughter’ – for there is no sexual distinction in the Supreme Spirit and the Word. For if the Supreme Spirit is appropriately father and its offspring appropriately son because each is spirit, then by parity of reasoning why is it not appropriate for one to be mother and the other to be daughter on the grounds that each is truth and wisdom? Is it [preferable to call them father and son] because among those natures which have a difference of sex it is characteristic of the better sex to be father and son and of the inferior sex to be mother and daughter? Now, although such is naturally the case for many beings, for others the reverse holds true. For example, in some species of birds the female sex is always larger and stronger, the male sex smaller and weaker. But surely, the Supreme Spirit is more suitably called father than mother because the first and principal cause of offspring is always the father. For, if the paternal cause always in some way precedes the maternal cause, then it is exceedingly inappropriate for the name ‘mother’ to be applied to that parent whom no other cause either joins or precedes for the begetting of offspring.”

acreditar na serpente (AUGUSTINE, 1982, ii, 175-76). Ainda assim, o autor da *Summa Theologiae* tenta conciliar os virulentos pronunciamentos patrísticos misóginos com os pronunciamentos antimulher de Aristóteles, a fim de que, mesmo aceitando-se o fato de a mulher ser um macho defeituoso, a Igreja devesse reconhecê-la como uma criação de Deus que, apesar de mais imperfeita do que o homem, seria, ainda assim, indefectível, visto que o Supremo Criador não cometera erro nenhum na Criação.¹³

Respondendo à questão de que alguém deveria amar mais a mãe do que o pai, Tomás de Aquino adere nitidamente aos já anteriormente comentados postulados aristotélicos sobre a primazia do macho, como causa primeira e mais eficiente na geração dos animais. Não descartando o fato de que tanto o pai quanto a mãe são princípios necessários à nossa origem, diz, entretanto, que a força anímica, a alma, vinda da semente paterna e que dá forma ao ser, tem um papel superior a ser reconhecido e valorizado pelos seus descendentes. Assim, logicamente é o pai que deve ser mais amado do que a mãe:

II. ii. 26. 10: Resposta: É o pai que deve ser mais amado do que a mãe. Porque, o pai ou a mãe de alguém são amados como princípios da nossa origem natural. Mas o pai, como o parceiro ativo, é um princípio de forma mais elevada do que a mãe, que supre com o elemento passivo ou material. E assim, falando *per se*, o pai deve ser o mais amado. DAÍ: (I) Na geração humana, a mãe provê a matéria do corpo que, entretanto, está ainda sem forma, e recebe a sua forma somente por meio do poder que está contido na semente do pai (AQUINAS, xxxiv, II. ii. 26. 10; minha tradução).¹⁴

Ainda na *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino retoma comentários feitos por Aristóteles e por Agostinho (Aurelius Augustinus, 354-430) sobre o gênero feminino, tratando do conceito aristotélico da mulher como homem fracassado e imperfeito (*manqué*), conforme se comentou anteriormente neste capítulo. Também questiona sobre a participação da mulher na produção original das coisas criadas por Deus. Conclui disso que a mulher não poderia mesmo ter participado na Criação Original porque, nela, tudo foi criado perfeito, segundo a onisciência e a onipotência divinas. Portanto, a conclusão é óbvia: a mulher é inferior, em capacidade e em qualidade, ao

¹³ Para a apresentação dessas e de outras ideias tomistas sobre o sexo feminino, contrafrásico ao masculino, foram utilizadas as traduções de Edmund Hill OP para xiii (1963) e de R. J. Batten para xxxiv (1975) da *Summa Theologiae*, cujos trechos selecionados dos originais correspondem, respectivamente, às páginas 35-39 e 149. Daqui para frente, as citações referentes a essa edição trarão apenas os números das seções.

¹⁴ “II. ii. 26. 10: Reply) It is the father who ought to be loved more than the mother. For one’s father and mother are loved as principles in our natural origin. But the father, as the active partner, is a principle in a higher way than the mother, who supplies the passive or material element. And so, speaking *per se*, the father should be loved more. HENCE: (I) In human generation, the mother provides the matter of the body which, however, is still unformed, and receives its form only by means of the power which is contained in the father’s seed.”

homem, não só por não ter participado na criação original das coisas, mas também por ter promovido, presunçosamente, a introdução do pecado no mundo. Deve, portanto, ser conservada em estado de submissão, porque a inferioridade é resultado daquele que pecou primeiro (Gênesis 3:16).

Recordando Agostinho, diz que a maior honra cabe à causa ativa, que é prerrogativa do sexo masculino (AUGUSTINE, 1982, XII. 16). Essa é outra razão pela qual a mulher não deve ter sido produzida na criação original das coisas, ocorrida antes do Pecado. Entretanto, Tomás de Aquino não descarta a necessidade de a mulher ter sido criada não só à semelhança do homem (Gênesis 2: 18), mas também para o acompanhar e para ajudá-lo na procriação dos seus descendentes (AUGUSTINE, 1982, IX. 5).

Por outro lado, explica, de acordo com Aristóteles, que o sexo feminino só é produzido quer por uma debilidade do poder ativo da semente do homem, quer devido ao material seminal da mulher ou por causa de fatores externos (ARISTOTLE, 766b). Diz ainda que o defectivo do sexo feminino é uma questão individual apenas, não se referindo à tendência da natureza da espécie humana como um todo, a qual, criada por Deus, deve-lhe extrema obediência. Entretanto, não deixa de insinuar a presença da participação da mulher na procriação, apesar de desempenhar um expediente de segunda ordem, o que a coloca num plano visivelmente secundário e discriminatório, devendo relacionar-se ao homem num estado de sujeição:

Devia a mulher ter sido feita naquela criação original das coisas? O PRIMEIRO PONTO: 1. Parece que a mulher não devia ter sido produzida na produção original das coisas. Porque o Filósofo diz que a fêmea é um macho manqué. Mas nada manqué ou defectivo devia ter sido produzido no primeiro estabelecimento das coisas; assim, a mulher não deve ter sido produzida naquele estágio original de criação das coisas. 2. Novamente, sujeição e inferioridade são resultado do pecado, porque foi depois do pecado que foi dito à mulher “Você deve estar debaixo do poder do homem”, e Gregório diz que onde nós não fizemos nenhum erro, nós todos somos iguais. Ainda a mulher é por natureza de capacidade e qualidade inferiores ao homem, porque a causa ativa é sempre mais honrosa do que a passiva, como diz Agostinho. Então, a mulher não deve ter sido produzida na produção original das coisas antes do pecado. [...] POR OUTRO LADO, está em Gênesis: “Não é bom para o homem estar só; vamos fazer-lhe uma ajudante que é como ele próprio.” RESPOSTA: Foi absolutamente necessário fazer a mulher, pela razão que a Escritura menciona, como uma ajudante para o homem; na verdade, não para ajudá-lo em qualquer serviço, como alguns têm mantido, porque, onde a maioria de trabalho é referida, o homem pode obter ajuda mais convenientemente de outro homem do que de uma mulher, mas para ajudá-lo na função da procriação [...] DAÍ: 1. Somente em relação à natureza individualmente é a fêmea algo defectivo e manqué. Porque o poder ativo na semente do macho tende a produzir algo como ele mesmo, perfeito em masculinidade; mas a procriação de uma fêmea é o resultado da debilidade do poder ativo, de alguma impropriedade do material ou de um

acaso efetuado por influências externas, como o vento sul, por exemplo, que é sujo, como nos é dito por Aristóteles. Mas, em referência à natureza nas espécies enquanto um todo, a fêmea não é algo *manqué*, mas está de acordo com a tendência da natureza e é direcionada à função da procriação. Agora, a tendência da natureza de uma espécie enquanto um todo deriva de Deus, que é o autor geral da natureza. E, portanto, quando Ele estabeleceu uma natureza, Ela trouxe em existência não somente o macho mas a fêmea também (AQUINAS, xiii, 1a. 92, article 1; minha tradução).¹⁵

A seguir, Tomás de Aquino, discutindo sobre os tipos de sujeição lícitos ao dirigente superior, comenta que a mulher não só é inferior e está sujeita ao homem em virtude do pecado, mas também devido à ordem natural dos grupos humanos, nos quais, para além do pecado, o mais inteligente e que tem mais poder de discernimento, comanda e escraviza, de forma doméstica ou civil, o menos apto (AUGUSTINE, 1982, XI. 37). Assim, de forma ampla, natural, mental e teologicamente, a mulher encontra-se inferiorizada em relação ao homem, devendo-lhe obediência e sujeição à sua vontade e ao seu comando. Tal estado de sujeição, em que a mulher é por natureza subordinada ao homem, é devido ao poder de discernimento racional que é por natureza mais forte no sexo masculino:

2. Sujeição é de dois tipos: um é aquela da escravidão, em que o dominante dirige o sujeitado para o seu próprio proveito, e esse tipo de sujeição veio depois do pecado. Mas o outro tipo de sujeição é doméstico ou civil, em que o dominante dirige os seus sujeitados para proveito e benefício *deles*. E esse tipo de sujeição teria adquirido mesmo antes do pecado. Porque o grupo humano teria falta do benefício da ordem se alguns dos seus membros não tivessem sido governados por outros que fossem mais inteligentes. Tal é a sujeição na qual a mulher é por natureza subordinada ao homem, porque o

¹⁵ “*Should woman have been made in that original creation of things?* THE FIRST POINT: 1. It seems that woman ought not to have been produced in the original production of things. For the Philosopher says that female is a male *manqué*. But nothing *manqué* or defective should have been produced in the first establishment of things; so woman ought not to have been produced then. 2. Again, subjection and inferiority are a result of sin; for it was after sin that woman was told, ‘Thou shalt be under the power of the man’; and Gregory says that where we have done no wrong, we are equal. Yet woman is by nature of lower capacity and quality than man; for the active cause is always more honourable than the passive, as Augustine says. So woman ought not to have been produced in the original production of things before sin. [...] ON THE OTHER HAND, there is Genesis: ‘It is not good for man to be alone; let us make him a help that is like himself.’ REPLY: It was absolutely necessary to make woman, for the reason Scripture mentions, as a help for man; not indeed to help him in any other work, as some have maintained, because, where most work is concerned man can get help more conveniently from another man than from a woman; but to help him in the work of procreation. [...] HENCE: 1. Only as regards nature individual is the female something defective and *manqué*. For the active power in the seed of the male tends to produce something like itself, perfect in masculinity; but the procreation of a female is the result either of the debility of the active power, of some unsuitability of the material, or of some change effected by external influences, like the south wind, for example, which is damp, as we are told by Aristotle. But with reference to nature in the species as a whole, the female is not something *manqué*, but is according to the tendency of nature, and is directed to the work of procreation. Now the tendency of the nature of a species as a whole derives from God, who is the general author of nature. And therefore when He established a nature, He brought into being not only the male but the female too.”

poder do discernimento racional é por natureza mais forte no homem (AQUINAS, xiii, 1a. 92, article 1; minha tradução).¹⁶

Continuando nas considerações sobre a mulher, Tomás de Aquino, diante da pergunta sobre a origem dela, defende o caso de Eva ter realmente nascido do homem, pois, sendo o homem feito à imagem de Deus, nada mais digno e honroso que a mulher tenha dele nascido, sendo ele, dessa forma, a sua cabeça. Assim, assegurando a condição de secundariedade da mulher na Criação, apresenta argumentos acerca da originalidade (*principium*) do homem sobre a sua espécie, análoga à originalidade de Deus sobre o universo inteiro.

Conclui Tomás de Aquino que é bom que a mulher tenha saído e seja do homem, a fim de se garantir amor entre os cônjuges e de se estabelecer uma vida no lar, na qual, citando Aristóteles, o homem e a mulher trabalham juntos em certas coisas, e na qual o homem é a cabeça da mulher. Desse modo, a mulher foi acertadamente formada do homem, origem e chefe dela:

RESPOSTA: Foi correto a mulher ser formada do homem no estabelecimento original das coisas, por razões que não se aplicam aos outros animais. Em primeiro lugar, isso foi desejável a fim de manter certo estilo e dignidade para o primeiro homem, em fazê-lo, em virtude da sua semelhança com Deus, o original da sua inteira espécie, da mesma forma que Deus é o original do universo inteiro. Assim, Paulo diz que Deus “fez a humanidade inteira de um”. Em segundo lugar, isso foi bom a fim de fazer o homem amar a mulher e ligar-se a ela mais inseparavelmente, sabendo que ela fora produzida dele mesmo [...] Terceiro, como Aristóteles diz, “com o homem macho e fêmea estão não apenas unidos juntos para o propósito da procriação, como os outros animais, mas também para estabelecer uma vida doméstica, na qual homem e mulher trabalham juntos em algumas coisas, e na qual o homem é a cabeça da mulher”. Dessa forma, a mulher foi certamente formada do homem, como sua origem e seu chefe [...] (AQUINAS, xiii, 1a. 92, article 1; minha tradução).¹⁷

¹⁶ “2. Subjection is of two kinds: one is that of slavery, in which the ruler manages the subject for his own advantage, and this sort of subjection came in after sin. But the other kind of subjection is domestic or civil, in which the ruler manages his subjects for *their* advantage and benefit. And this sort of subjection would have obtained even before sin. For the human group would have lacked the benefit of order had some of its members not been governed by others who were wiser. Such is the subordination in which woman is by nature subordinate to man, because the power of rational discernment is by nature stronger in man.”

¹⁷ “REPLY: It was right for woman to be formed from man in the original establishment of things, for reasons that do not apply to the other animals. In the first place, this was desirable in order to maintain a certain style and dignity for the first man, by making him, in virtue of his likeness to God, the original of his whole kind, just as God is the original of the whole universe. So Paul says that God ‘made the whole of mankind from one.’ In the second place, this was good in order to make the man love the woman more and stick to her more inseparably, knowing that she had been brought forth from himself. [...] Thirdly, as Aristotle says, ‘with man male and female are not only joined together for purposes of procreation, as with the other animals, but to establish a home life, in which man and woman work together at some things, and in which the man is head of the woman.’ So the woman was rightly formed from the man, as her origin and chief.”

Os comentários até agora feitos a respeito de alguns postulados aristotélicos referentes a aspectos e à importância da fisiologia dos aparelhos genitores, tanto nos animais quanto nos humanos, apresentam a imagem do sexo feminino em geral, e da mulher em particular, numa posição de discriminada inferioridade em relação ao do masculino. Tais comentários serviram de base para a formação de uma misoginia tradicional, cujas marcas mais profundas de ultraje apareceram durante a Idade Média, especialmente no pensamento religioso.

Na esteira dessas ideias acerca da derrogação do corpo e do sexo femininos, R. Howard Bloch tem razão em afirmar que “in the misogynistic thinking of the Middle Ages, there can, in fact, be no distinction between the theological and the gynaecological” [no pensamento misógino da Idade Média, não pode, de fato, haver distinção entre o teológico e o ginecológico] (1987, p. 20). E a ginecologia do feminino medieval haveria de materializar a mulher como uma realidade orientada principalmente pelo corpóreo.

Esse tipo de reducionismo medieval da mulher ao domínio da matéria e dos sentidos, principalmente na esfera do teológico, foi concebido alegoricamente por Ambrósio (Aurelianus Ambrosius, 340-397), na sua conhecida representação alegórica da Queda, onde a serpente representa um tipo de prazeres do corpo, a mulher, os nossos sentidos e o homem, a nossa mente. (AMBROSE, 1961, XV. 73, p. 351).

Santo Isidoro de Sevilha e a adaptação etimologista do aristotelismo misógino

É nesse sentido de influência disseminatória do pensamento misógino medieval que – aparentemente inocente em termos de uma direta predisposição antimulher – surgem, no século VII, as *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha, um estudo enciclopedista dos mais completos jamais escritos na Idade Média. Isidoro de Sevilha cresceu na Espanha durante o domínio dos visigodos, foi educado num monastério, ordenando-se e, mais tarde, tornou-se Arcebispo de Sevilha. As suas *Etymologiae* tornaram-se conhecidas, com essa nomenclatura, devido à maciça ênfase que o livro dá às derivações de palavras-chave que aparecem sob cada assunto encabeçado para tratamento. A enciclopédia Isidoro – devido à enorme valoração filosófica e teológica dada à palavra (*verba*) como portadora, na sua raiz ou no seu étimo, do sentido da

substância e da realidade da coisa (*res*) – alcançou enorme influência e popularidade em toda a Europa medieval, sendo, inclusive, citada por muitos séculos depois.

A questão medieval do conhecimento e da identificação do sentido da realidade das coisas criadas por Deus, a partir da palavra designada para nomeá-las, tem procedência na própria Bíblia, no episódio em que o Criador delega a Adão a função de nomeação dos animais. Atesta esse procedimento epistemológico de conhecimento da coisa a partir do seu nome, a significativa presença do método etimológico de Isidoro de Sevilha no bestiário medieval, uma das mais importantes produções literárias da Idade Média. Para o caso da verificação da misoginia de Aristóteles na *De generatione animalium*, cuja influência trasladou-se da fisiologia para o domínio da linguagem nas *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha, um exemplo característico desse procedimento interdisciplinar aparece no chamado *Bestiário de Cambridge*, que se encontra atualmente na biblioteca da Universidade de Cambridge (Inglaterra), listado como MS. II. 4. 26. Neste bestiário, tendenciosamente misógino, registra-se a comparação, utilizando-se do método etimológico, da natureza e das qualidades do homem com as da mulher, transcrevendo e ampliando com prédicas moralizantes, o seguimento das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, que trata do mesmo assunto. Nesse seguimento, a palavra homem (*vir*) tem, na sua etimologia, o sentido de valor (*virtus*) e força (*vi*) associada à coragem, enquanto que a palavra mulher está associada com a ideia de mais fraca (*mollior*). Mulher (*mulier*) tem correspondência com fêmea (*femina*), que vem de *femur*, a parte superior da coxa, onde a aparência do sexo é diferente da do homem:

Um homem é chamado Vir porque existe mais valor (*virtus*) nele do que na mulher. Daí também que ele recebe o nome de coragem ou semelhante porque ele governa as suas mulheres por força (*vi*). Mulier, a mulher é derivado de “fraqueza”, uma vez que “*mollior*” (mais fraco), tirada ou mudada uma letra, torna-se “mulier”. Elas são diferenciadas do homem tanto em coragem quanto em imbecilidade do corpo. O homem tem a maior capacidade, a mulher a menor, com o propósito de que ela deve se submeter a ele: i. e., a fim de que, com as mulheres sendo difícil nisso, a luxúria não compila os homens a olhar para outros lugares e ir se prostituir em busca de outro sexo. Ela é chamada “*mulier*” por sua feminilidade e não por causa da sua fraqueza em ter a sua castidade corrompida, porque a fala do Espírito Santo é: “E Eva foi subitamente feita do lado do homem”. Não pelo contato com o homem ela é chamada “mulier”. As Escrituras dizem: “E ele (Deus) a formou em uma mulher.” [...] Na verdade, “*femina*”, uma mulher, vem de “*femur*”, a parte superior da coxa, onde a aparência do sexo é diferente daquela do homem. Outros, usando a derivação grega, dizem que é por causa da força do fogo com a qual uma mulher veementemente deseja, e que as fêmeas são mais apetitosas do que os machos, tanto nos humanos quanto nos animais. Muito amor era, então, entre os antigos, considerado efeminar (*BOOK OF BEASTS*, 1984, p. 222-223; minha tradução).¹⁸

¹⁸ “A man is called Vir because there is more worth (*virtus*) in him than there is in women. Hence also he gets the name of courage, or else because he governs his women by force (*vi*). Mulier the Woman is

Os pronunciamentos acima, evidentemente extraídos das *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha, ressoando as ideias de Aristóteles e de outros pensadores da Idade Média, indicam claramente uma ampliação figurada e ideológica, para o terreno moral, de postulados fisiologistas, com características edificantes em termos patriarcais, respaldados pela doutrina religiosa acerca da representação do gênero. Isso pode ser ratificado pelo fato de o bestiário – obra ideologicamente comprometida com a edificação moral e a salvação do homem, simbolicamente auxiliadas pelo enaltecimento exemplar das virtudes dos animais e pela condenação dos seus vícios – tratar da questão do gênero, apontando excelências no homem em detrimento das qualidades da mulher.

Graciano (Johannes Gratianus, século XII), por exemplo, entre outros, sintonizando os pronunciamentos de Isidoro de Sevilha e do bestiarista acerca da superioridade do homem, mantém que homem (*vir*) não deriva apenas de força (*vi*), mas de uma força especial, a da mente (*virtus animi*). Quanto à mulher (*mulier*), comenta que a palavra veio de amolecimento da mente (*mollities mentis*) (GRATIANUS, 1955, i, col. 1145).

O fato de Isidoro de Sevilha aventar a hipótese de que *femina* (mulher) possa ser suposto por alguns como proveniente da etimologia grega para significar força que queima (i. e., da palavra grega *fos*), por causa da maior intensidade do desejo sexual encontrada no sexo feminino, levou os defensores da mulher a preferir ligar o significado etimológico da palavra *mulier* a *mollities* (i. e., apenas mais suave). Também aquela noção de que *femina* recebeu esse nome em razão da fêmea, não só entre os animais, mas também entre os humanos, ser mais libidinosa, derivou o uso da palavra efeminado (*femineus*) ser, entre os antigos, aplicada àqueles que manifestassem um excesso de amor. Essa noção encontrou larga difusão na Idade Média, a ponto de André Capelão aconselhar os seus protegidos a reprimir o prazer físico (*voluptatem*), procedendo como homens verdadeiros (*viriliter*) (1982, III. 50).

derived from ‘weakness’, since ‘*mollior*’ (weaker), with a letter taken away or changed, becomes ‘*mulier*.’ They are differentiated from man both in courage and in imbecility of body. Man has the greater capacity, woman the lesser, on purpose that she should give in to him: i. e., lest, with women being difficult about it, lust should compel men to look elsewhere and to go awhoring after another sex. She is called ‘*mulier*’ from her femininity and not because of her weakness in having her chastity corrupted, for the language of Holy Writ is: “And Eve was suddenly made out of the side of her man”. Not by contact with man is she called ‘*mulier*.’ The scriptures say: ‘And he (God) formed her into a woman.’ [...] Actually, ‘*femina*’, a woman, comes from ‘*femur*’ the upper part of the thigh, where the appearance of sex is different from man’s. Others, by using a Greek derivation say that it is because of the fiery force with which a woman vehemently lusts, and that females are more longing than males, both in humans and in animals. Too much love was therefore thought to be effeminate among the ancients.”

Os comentários a seguir, com base no que dissertam as *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha¹⁹, servem para identificar, nessa obra, a influência da tradicional visão de inferioridade constitutiva da natureza feminina que, elaborada pela fisiologia de Aristóteles, encontrou respaldo e transmissão, de forma ideologicamente simpática, por padres e pensadores religiosos da Igreja e da sociedade laica medieval, na sua maioria misóginos e contra a mulher. Nesse sentido, Isidoro de Sevilha, sendo um deles, traduz para o domínio do conhecimento da língua, o que Aristóteles havia feito no domínio da fisiologia e da ciência. Comenta sobre o nome varão vir de *vir* porque está associado com *vis* (força), e o nome mulher (*mulier*) estar associado com *mollitie* (moleza), como se de *mollier*, suprimindo ou alterando letras resultasse o nome *mulier*. Diz que a força é maior no homem e menor na mulher, para que ela possa suportá-lo nos seus desejos carniais. E também faz as mesmas referências misóginas, recortadas ao pecado da luxúria, ao sentido etimológico da palavra *femina* (fêmea):

17. Varão (*vir*) é assim chamado porque existe maior força (*vis*) nele do que na mulher (*femina*) – daí deriva também a palavra virtude (*virtus*) – ou, ele é assim chamado porque controla a mulher (*feminam*) forçosamente (*vi*).
18. Mulher (*mulier*) obtém o seu nome de maciez (*mollitie*), ou como se fosse mais macio, *mollier*, com uma letra retirada ou mudada. 19. Porque os dois sexos são diferenciados em força (*fortitudine*) e fraqueza (*imbecillitate*) dos seus corpos. Então, existe a maior força (*virtus*) no homem (*vir*), e menos na mulher (*mulieris*), a fim de que ela deva ser comandada pelo homem; de outra forma, se as mulheres fossem para repeli-los, o desejo sexual podia compelir os homens a desejar algo mais ou correr atrás de outro sexo [...] 23. O que é agora chamado fêmea (*femina*), a antiguidade chamava *vira* [i. e. a fêmea de *vir*, homem] [...] 24. A palavra fêmea (*femina*) deriva da região das coxas (*femurum*) onde o seu gênero é diferenciado do do homem. Mas alguns pensam que ela é chamada fêmea (*femina*) por meio da etimologia grega para força que queima [i. e. o grego *fos*] por causa da intensidade do seu desejo. Porque as fêmeas (*feminas*) são mais lascivas do que os machos, entre as mulheres (*mulieribus*) tanto quanto entre os animais. Daí que a palavra afeminado (*femineus*) foi empregada para um excesso de amor [*amor*] na antiguidade (ISIDORE OF SEVILLE, XI. ii. 17-19; 23-24; minha tradução).²⁰

Entretanto, tanto no fisiologismo de Aristóteles quanto no etimologismo de Isidoro de Sevilha, a tônica comum é a da derrogação do feminino, a qual atinge o seu mais alto grau conceitual e discriminatório quando, a exemplo das *Etymologiae*, o

¹⁹ Foi aqui utilizada a edição das *Etymologiae*, de Santo Isidoro de Sevilha, feita W. M. Lindsay (1962). Nas citações referentes a essa edição são indicados apenas os números das seções.

²⁰ “17. Vir nuncupatus, quia maior in eo vis est quam in feminis: unde et virtus nomen accepit; sive quod vi agat feminam. 18. Mulier vero a mollitie, tamquam mollier, detracta littera vel mutata, appellata est mulier. 19. Vtrique enim fortitudine et inbecillitate corporum separantur, Sed ideo virtus maxima viri, mulieris minor, ut patiens viri esset; scilicet, ne feminis repugnantibus libido cogeret viros aliud appetere aut in alium sexum prouere. [...] 23. Quae vero nunc femina, antiquitus vira vocabatur [...] 24. Femina vero a partibus femorum dicta, ubi sexus species a viro distinguitur. Alii Graeca etymologia feminam ab ignea vi dictam putant, quia vehementer concupiscit. Libidinosiores enim viris feminas tam in mulieribus quam in animalibus. Vnde nimius amor apud antiquos vocabatur.”

fluido menstrual que – de simplesmente sujo e improficuo, descarga seminal de um organismo naturalmente menos perfeito para Aristóteles – passa a ser diabolicamente destruidor das coisas, do homem e da natureza:

Mênstruo é o sangue supérfluo das mulheres. Ele é chamado *mênstruo* devido ao ciclo da lua, de acordo com o qual esse escorrimento usualmente aparece – a lua sendo chamada *mene* em grego. Ele é também chamado coisas de mulher [*muliebria*] uma vez que a mulher é o único animal que menstrua. 141. Em contato com este sangue, os frutos não germinam; o mosto da uva azeda; as plantas morrem; as árvores perdem o seu fruto; o metal é corroído com ferrugem; e os objetos de bronze se tornam negros. Qualquer cachorro que come-o contrai a raiva. E o betume asfáltico, que resiste ambos o metal e a água, se dissolve espontaneamente quando poluído com esse sangue (ISIDORE OF SEVILLE, XI. i. 140-141).²¹

Apesar de ter sido originariamente abordada por Plínio, foi, a partir de Isidoro de Sevilha, que essa verdadeira litania da desgraça do sangue menstrual entrou no imaginário das superstições medievais, adquirindo recrudescida virulência no final da Idade Média, quando a mulher passou a ser objeto de um obsessivo processo de demonologização.

Essa sucinta coletânea, de feitio comparado, examinou a influência disseminatória da fisiologia de Aristóteles em alguns seguidores seus, que se tornaram pilares fundamentais da tradição misógina e antimulher do período medieval, não só no campo da filosofia religiosa, como nos exemplos de Anselmo e de Tomás de Aquino, mas também no interessante domínio do conhecimento etimológico, tal qual exposto, de forma ímpar, nas *Etymologiae*, de Isidoro de Sevilha. Assim, o fisiologismo de Aristóteles e o etimologismo de Isidoro de Sevilha, ambos sintonizados em postulados que definiram a tradicional misoginia, são, de forma muito importante, duas das muitas ideias fundadoras dessa tendência discriminatória da mulher no pensamento e na cultura do homem ocidental.

Considerações finais

No terceiro capítulo do Gênesis, é narrado o episódio da expulsão dos primeiros pais da humanidade do Jardim do Éden. Característico desse episódio, sob o ponto de vista misógino, é uma reiterada inferiorização culposa infligida à imagem da mulher,

²¹ “140. Menstrua supervacuum mulierum sanguis. Dicta autem menstrua a circuitu lunaris luminis, quo solet hoc venire profluvium; luna enim Graece *mene* dicitur. Haec et muliebria nuncupantur; nam mulier solum animal menstruale est. 141. Cuius cruoris contactu fruges non germinant, acescunt musta, moriuntur herbae, amittunt arbores fetus, ferrum rubigo corripit, nigrescunt aera. Si qui canes inde ederint, in rabiem efferuntur. Glutinum asphalti, quod nec ferris nec aquis dissolvitur, cruore ipso pollutum sponte dispergitur.”

aspecto que fica declarado no trecho bíblico em que Iahweh Deus a ela apostrofa em condenação de gênero, que por ter introduzido o pecado no mundo, também sucumbe o homem ao sofrimento pela vida, nas seguintes palavras:

“Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará.” [...] Ao homem, ele disse: “Porque escutaste a voz de tua mulher e comeste da árvore que eu te proibira comer, maldito é o solo por causa de ti! Com sofrimentos dele te nutrirás todos os dias de tua vida. Ele produzirá para ti espinhos e cardos, e comerás a erva dos campos. Com o suor de teu rosto comerás teu pão até que retornes ao solo, pois dele foste tirado. Pois tu és pó e ao pó tornarás (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 37-39).

Especialmente nessa citação bíblica da condenação dos primeiros pais da humanidade, porque diretamente referenciada nas palavras de Deus, é a instância institucional de um teológico discurso patriarcalista que fundamenta o princípio religioso da naturalização e legitimação da opressão misógina da mulher, *ad aeternum* a ser sujeitada pelo comando do homem. Sintonizando esse verdadeiro *topos* da original sujeição inferiorizada da mulher, Block o comenta em referência ao episódio da Queda de Adão e Eva e suas reverberações na teologia medieval:

a queda, concebida geralmente como o momento original, a causa e a justificação do antifeminismo medieval, é uma mera consumação ou conclusão lógica do que está implícito na criação de Adão e depois de Eva. Pois a mulher da versão jeovista, concebida desde o começo como secundária, derivada, subsequente e complementar, assume o fardo de tudo aquilo que é inferior, depreciado, escandaloso e perverso, durante a articulação fundadora dos sexos nos primeiros séculos do cristianismo (1995, p. 34).

O mais curioso, todavia natural porque inserido numa ordem ideológica politicamente agenciada, acerca da ideia de sujeição natural da mulher no pensamento religioso nos primeiros tempos do cristianismo, é o fato de a sua sujeição estar-lhe definida naturalmente mesmo antes da sua transgressão, conforme reconhece Duby (2001, p. 59-60) em *Contra manicheos*, de Agostinho, que diz a mulher ter sido

feita para ser dominada pelo homem, para ‘voltar-se para ele’, para servi-lo. Mas o ‘serviço’ era de uma outra espécie, não o do escravo, mas aquele que, segundo são Paulo, os cristãos prestam-se uns aos outros ‘por amor.’” Antes do pecado, a submissão era por “afeição”; depois, é por “condição”, de estado. A mulher é submetida a essa dominação que são Paulo a proíbe de pretender exercer sobre seu marido. Por seu veredicto, o Criador ofendido rebaixou Eva e todas as suas filhas. “Não foi a natureza, mas a falta que valeu à mulher ter em seu marido um senhor, e se este não é servido, a natureza corrompe-se mais e a falta agrava-se (DUBY, 2001, p. 59-60).

Essa é verdadeiramente uma espécie de condenação original da condição feminina a culminar, no transcorrer dos tempos do cristianismo medieval, nos mais radicalmente misóginos pronunciamentos da patrística e do seu legado.

Voltando-se ao Gênesis, considerado como livro bíblico fundador da misoginia judaico-cristã, esta formação ideológica religiosa, parece constituir-se numa gradação de suas configurações ocorrida nos três primeiros capítulos do livro, pois, enquanto que, no primeiro, há uma aparente igualdade na criação do primeiro homem e da primeira mulher, no segundo, delinea-se uma misoginia de forma sutil, que se consolida explicitamente no terceiro capítulo em diante, configurando uma concepção patriarcalista de mundo. Corroborando essa situação, a partir do quarto capítulo, os personagens masculinos destacam-se muito mais do que os personagens femininos. Instaure-se definitivamente, no texto bíblico, o falocentrismo patriarcal. As linhagens, as genealogias, são articuladas a partir de uma perspectiva narrativa masculinista. Todo o quinto capítulo do Gênesis, por exemplo, dedica-se a descrever a genealogia dos patriarcas anteriores ao dilúvio, como se evidencia nos excertos a seguir:

Eis o livro da descendência de Adão [...] Quando Adão completou cento e trinta anos, gerou [após ter “gerado” Caim e Abel] um filho a sua semelhança, como sua imagem, e lhe deu o nome de Set. [...] Quando Set completou cento e cinco anos, gerou Enós. [...] Quando Enós completou noventa anos, gerou Cainã. [...] Quando Cainã completou setenta anos, gerou Malaleel. [...] Quando Malaleel completou sessenta e cinco anos, gerou Jared. [...] Quando Jared completou cento e sessenta e dois anos, gerou Henoc. [...] Quando Henoc completou sessenta e cinco anos, gerou Matusalém. [...] Quando Matusalém completou cento e oitenta e sete anos, gerou Lamec. [...] Quando Lamec completou cento e oitenta e dois anos, gerou um filho. Deu-lhe o nome de Noé [...] Quando Noé completou quinhentos anos, gerou Sem, Cam e Jafé (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 40-41).

Nesse contexto, o patriarcalismo bíblico definitivamente se institucionaliza em historizações genealógicas, de tal forma que muitas vezes nem sequer são mencionados os nomes das mulheres de certos patriarcas. Somente os seus nomes e as suas existências têm de fato importância em várias passagens da narrativa do livro. Não só nesse quinto capítulo do Gênesis fica evidenciada uma profunda herança da tradição patriarcal bíblica. O mesmo acontece no décimo primeiro capítulo (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 48-49), que descreve a genealogia dos patriarcas após o dilúvio, que falocentricamente e de forma bastante descritiva, se atribui exclusivamente ao homem, ao patriarca, a geração dos seus descendentes. O pressuposto misógino da passividade do feminino, no quinto e no décimo primeiro capítulo do *Gênesis*, chega ao ponto de deliberadamente omitir os nomes das mulheres da maioria dos patriarcas, demonstrando assim, a insignificância delas diante deles.

Uma das mais essenciais reverberações da duplicidade misógina ocorrida na narrativa genésica de Adão e Eva consiste na figuração da virgem crística. Trata-se da

duplicidade antitética entre Eva e a Virgem Maria, da mesma forma que, prefigurativamente simbólica, existe uma duplicidade, de certa forma tética, entre Adão e Cristo. Para Robert Couffignal, o relato de Adão e Eva é “a primeira etapa de uma dialética de salvação que percorre a Bíblia inteira e se acha inserida num conjunto que completa seu esquema inicial” (1997, p. 296). Dessa forma, o sistema de prefiguração que caracteriza o texto bíblico possibilita e implica uma duplicidade dialética entre tais personagens míticos, aspecto bastante explorado ao longo da teologia judaico-cristã. Nessa perspectiva, o Cristo e a Virgem Maria seriam, respectivamente, os redentores de Adão e Eva, na medida que vieram redimir a própria humanidade deles originada ainda que sacrificada pelo pecado. Entretanto, fica evidente no âmbito da patriarcalidade, pela qual se sustenta a realidade bíblica, que a importância de Cristo nessa dialética de salvação é muito maior do que a de Maria, uma vez que ele é o messias, a *ratio* masculina, enquanto que ela é o meio, o corpo feminino pelo qual ele se encarna entre os homens. Nessa sutileza de entendimento, pode-se mesmo considerar que nem mesmo a Virgem Sagrada, mãe de Deus, escapa, ainda que provisoriamente, em meio a um dos mais caros mistérios da cristandade, da misoginia.

Bloch também vê a figura da Virgem Maria como “a tradutora redentora [que] como mãe de Deus ela está ali para reescrever o pecado de Eva” (1995, p. 175) dentro da teologia cristã. Porém, a sua figura torna-se excessivamente idealizada, o que acaba por, paradoxalmente, reificá-la de forma abstrata ao enaltecê-la. A Virgem se transforma, nesse sentido, numa coisa-ideia apenas, sendo o seu gênero sequestrado pelo misógino pensamento religioso de sustentação androcêntrica. Ainda de acordo com Bloch, “os dois discursos culturais dominantes sobre as mulheres, o depreciador e o idealizador, dificilmente são opostos. Pois cada um deles é tão sobredeterminado quanto se supõe ser a própria mulher” (1995, p. 175). Além disso, frequentemente, foi contrastada, nos discursos dos primeiros Padres da Igreja, a imagem de Eva, como um arquétipo pecaminoso do “Portão do Diabo”, com a de Maria, como um arquétipo virginal e idealizado da “Esposa de Cristo”, tal como evidencia Bloch:

Como vimos em nossa análise das imagens co-presentes do “Portão do Diabo” e da “Esposa de Cristo” entre os primeiros Padres da Igreja, [os discursos misóginos medievais] adquire[m] uma necessidade lógica [masculinista] segundo a qual a mulher é colocada na posição sobredeterminada e polarizada de ser nem uma nem outra coisa, mas ambas ao mesmo tempo, ficando deste modo aprisionada num emaranhado ideológico cujo efeito último é a sua abstração da história (1995, p. 175).

Tecendo críticas sobre esse mesmo aspecto da misógina duplicidade antitética entre a figura da Virgem Maria e de Eva, Simone de Beauvoir, com grande clarividência profeminista, aponta que

a Igreja exprime e serve uma civilização patriarcal na qual é conveniente que a mulher permaneça anexada ao homem. É fazendo-se escrava e dócil que ela se torna também uma santa abençoada. Assim, no coração da Idade Média, ergue-se a imagem mais acabada da mulher propícia aos homens: a figura da Virgem Maria cerca-se de glória. É a imagem invertida de Eva, a pecadora; esmaga a serpente sob o pé; é a mediadora da salvação como Eva o foi da danação (2009, p. 245-246).

Dessa forma, a análise da imagem da mulher, nos termos da ideias condicionantes anteriormente arroladas, verificou a sua construção, desde as primeiras representações do feminino no mito bíblico do duplo Adão e Eva, como uma realidade inferiorizada. O feminino, com o forte suporte ideológico e político da cultura religiosa judaico-cristã, passa a ser visto como secundário, derivativo, inessencial e grande causador do pecado original, o que justificaria a intervenção da ordem patriarcalista na sociedade. Complementar a isso, pode-se mesmo considerar que o mito antropogônico do duplo de Adão e Eva trata-se de um mito da criação dos gêneros sexuais, da diferenciação sexual de poder assimétrica entre o masculino e o feminino.

Portanto, seja numa relação de duplicidade com Adão, seja como a grande culpada pelo pecado original, seja reduzida à imagem original de mãe da humanidade materna, seja subordinada a uma ótica patriarcalista de mundo, seja contraposta, numa duplicidade antitética, à imagem redentora e idealizada da Virgem Maria, a imagem de Eva, e, portanto, a imagem das próprias mulheres, ficou inferiorizada e assujeitada em relação à imagem de Adão, e, portanto, à imagem dos próprios homens.

Referências

ALLEN, Sr Prudence, RSM, **The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution 750 BC-AD 1250**. Montreal: Eden Press, 1985.

AMBROSE, St. Paradise. In: _____. **Hexameron, Paradise, and Cain and Abel**. Trad. J. J. Savage, FOC, xlii. New York: Fathers of the Church, 1961.

ANDREAS CAPELLANUS. **Andreas Capellanus On Love**. Ed.e trad. P. G. Walsh. London: Duckworth, 1982.

ANSELM, St. Monologium, v. 1. In: HOPKINS, Jasper; RICHARDSON, Herbert (Ed. e trad.). **Anselm of Canterbury**, 4 v. London: SCM Press; Toronto: Edwin Mellen Press, 1974.

AQUINAS, St. Thomas. **Summa Theologiae**, xiii; xxxiv. Gen. ed. Thomas Gilby, OP, 60 v. Trad. Edmund Hill OP e R. J. Batten. London: Blackfriars, in conjunction with Eyre and Spottiswoode; New York: MacGraw-Hill, 1963, 1975.

ARISTOTLE. **Generation of Animals**. Trad. A. L. Peck. London: Heinemann and Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963. Disponível em: <<http://www.archive.org/stream/generationofanim00arisuoft#page/n0/mode/2up>>. Acesso em: 27 jun. 2018.

AGUSTINE. **St Augustine: The Literal Meaning of Genesis**. Trad. J. H. Taylor. 2 v. Ancient Christian Writers, n. 42. New York and Ramsey, NJ: Newman Press, 1982.

BARGALLÓ, Juan. Hacia una tipología del *doble*: el doble por fusión, por fisión y por metamorfosis. In: BARGALLÓ, Juan (Org.). **Identidad y alteridad**: aproximación al tema del *doble*. Sevilla: Ediciones Alfar, 1994. p. 11-26.

BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. **Gênesis**. São Paulo: Paulus, 2002. p. 33-102.

_____. **Romanos**. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1963-1992.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Trad. Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

BOOK OF BEASTS, THE: Being a Translation from a Latin Bestiary of the Twelfth Century Made and Edited by T. H. White. New York: Dover Publications, 1984.

BORRESEN, Kari. **Subordination and Equivalence**: The Nature and Role of Women in Augustine and Thomas Aquinas. Trad. C. H. Talbot. Washington, DC: Catholic University Press of America, 1981.

BOYER, Régis. Arquétipos. In: BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 89-94.

BRAVO, Nicole Fernandez. Duplo. In: BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 261-288.

COUFFIGNAL, Robert. Éden. In: BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 294-306.

DUBY, Georges. **Eva e os Padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GALEN. **Galen**: On the Usefulness of the Parts of the Body, ii. 630-632. Trad. M. Tallmadge May. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1968.

GRATIANUS. **Corpus Iuris Canonici**, pt. 1, *Decretum Magistri Gratiani*. Ed. A. Friedberg. Leipzig: Bernhard Tauchnitz, 1879.

ISIDORE OF SEVILLE, St. **Isidori Hispalensis Episcopi**: Etymologiarum sive Originum libri xx. Ed. W. M. Lindsay, 2 v. Oxford: Clarendon Press, 1962.

_____. **Etimologías**. Ed. bilíngue. Trad. J. Oroz y M. A. Marcos, v. 2. Madrid: B. A. C., 1982-1983.

JACQUART, Danielle; THOMASSET, Claude. **Sexuality and Medicine in the Middle Ages**. Trad. M. Adamson. Cambridge: Polity Press, 1988.

JEROME, St. Against Jovinian. In: _____. **The Principal Works of St Jerome**. Ed. P. Schaff e trad. W. H. Fremantle. Christian Classics Ethereal Library, Nicene and Post-

Nicene Fathers, series II, v. 6. Grand Rapids, Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1892, p. 779-907.

MIGUET, Marie. Andróginos. In: BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997. p. 26-39.

ROUSSELLE, A. **Porneia**: On Desire and the Body in Antiquity. Trad. F. Pheasant. Oxford: Blackwell, 1988.