

A Árvore e o Fruto: Um Breve Ensaio Histórico Sobre o Aborto

Mary Lucy Murroy Del Priore

Professora Doutora de História do Brasil Colonial, Departamento de História, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo - SP.

Nota: Este artigo, com algumas alterações, é parte integrante do livro de minha autoria Ao Su/ do Corpo: condição feminina, maternidade e mentalidade no Brasi/ Co/ônia. Rio de Janeiro, José Olympio, 1993.

Este artigo versa sobre as práticas do aborto na sociedade colonial, procurando demonstrar que a interrupção da gravidez era motivo de preocupação tanto para a Igreja Católica quanto para os médicos desses tempos. Utilizando documentos de época (Sermões, Pastorais, Processos Eclesiásticos e Textos de Medicina), a autora demonstra que o aborto era uma prática mal conhecida e pouco realizada pelos riscos que envolvia e menos difundida que o infanticídio.

UNITERMOS - Mulher, maternidade, medicina colonial, sexualidade.

"Meu Deus, eu desejo morrer como as criancinhas misteriosas, cuja lembrança nem sequer marcou os corações maternos. "

Augusto Frederico Schmidt, Poema, p.89

As representações sobre o aborto no Brasil colonial

É impossível pensar a questão do aborto na história do Brasil sem inscrevê-la no quadro mais abrangente da colonização. Momento por excelência de preocupação da metrópole portuguesa com o assustador vazio demográfico que significava a terra brasileira, o Estado luso incentivava com rigor uma política de ocupação que se apoiava em três vertentes: 1) a luta contra ligações consensuais e concabinárias fora do controle do Estado e da Igreja católica; 2) a proibição da instalação de conventos de freiras, desde 1606, com a explicação de que era preciso povoar a terra brasileira) de gente honrada; 3) a imposição do matrimônio como mecanismo de controle das populações coloniais e, no seu interior, a condenação de qualquer forma de controle malthusiano. Na perspectiva católica, a sexualidade encontrava sua única justificativa na procriação. Este era o dever absoluto dos esposos. O uso dos corpos e dos prazeres no casamento possuía uma aparência escatológica, salvadora, pois só nas penas da vida conjugal e no sofrimento do parto encontrava-se a redenção do pecado original.

Esta tripla vertente dava conta de alguns problemas que eram, então, temidos pelo Estado e pela Igreja Católica. Com a primeira medida cerceava-se a reprodução de populações mestiças, pobres, transfugas, vivendo às margens do sistema mercantilista de trabalho que se tentava implantar no Brasil. A segunda reduzia as mulheres à categoria de reprodutoras, vedando-lhes, fora da vida conjugal e familiar, outras formas de realização. A terceira, garantia o aumento necessário de população para ocupar as vastidões continentais da então colônia.

Ora, se o enfoque da metrópole era o da multiplicação das gentes - como dizia-se, então - , o aborto constituía-se numa forma de controle demográfico desaprovado tanto pela Igreja quanto pelo Estado.

Via de regra praticado por mulheres em estado desesperador diante de uma gravidez indesejada, numa situação de dificuldade ou miséria, o aborto significou nos tempos modernos - como também na Antiguidade e Idade Média - a arma de controle dos casais ilegítimos. Diz o historiador francês Jean-Louis Flandrin que, tal como o infanticídio e a contracepção, ele era utilizado sobretudo no quadro das relações extraconjugais (1).

Incorporando esta hipótese, podemos compreender porque no Brasil colonial a perseguição ao aborto teria uma especificidade: mais do que atacar o homicídio terrível que privava uma alma inocente do batismo, e portanto, da salvação eterna, caçavam-se os desdobramentos condenáveis nas ligações fora do matrimônio. E tais ligações, em forma de concabinatos e mancebias, então recorrentes, comprometiam a vertente ordenadora da "multiplicação das gentes", uma vez que nela reproduziam-se bastardos e mestiços ameaçadores à ordem que a metrópole lusa desejava instaurar nas terras brasileiras, para delas extrair toda a riqueza necessária ao sistema mercantilista. Acirravam-se, pois, tanto por parte das autoridades eclesásticas quanto metropolitanas, os ataques à prole

ilegítima e ao aborto, entendido como mau fim de uma situação irregular. Por trás, portanto, das reprimendas ao aborto divulgadas por párocos, bispos visitantes, sermões e manuais de confissão, tornavam-se audíveis tanto a repressão contra a prática deste tipo de controle malthusiano quanto o elogio à mãe que nunca abortara, pois que seu fruto crescia à sombra de uma ligação legítima, tal como projetado pelo Estado e a Igreja.

Embora não existam no Brasil dados sobre a frequência com que se abortava - na França, durante o Antigo Regime, eram obrigatórias declarações de gravidez feitas à justiça do Estado, permitindo calcular as suas interrupções - este crime já era comentado nas primeiras cartas jesuíticas como um hábito corrente entre as mulheres indígenas. Uma carta de padre José de Anchieta datada de 1560 comenta:

"Entre estas casas acontece que se baptizam y mandam ao cielo algunos niños que nacen medio muertos y otros movidos lo qual acontece muchas vezes mas por la humana malicia que por desastre, porque estas mulheres brasiles muy facilmente muovem, o iradas contra sus maridos o, las que no los tienen, por miedo o por otra qualquer ocasion muy leviana, matam los hijos o beviendo para essa algumas brevages, o apretando la barriga o tomando carga grande y com otras muchas maneras que la crueldade inumana hace inventar" (2).

Maria Beatriz Nizza da Silva (3) foi quem primeiro apontou para a questão do aborto na Colônia, perguntando-se se sua prática teria sido incrementada pelos hábitos indígenas ou se haveria essa tradição igualmente forte na metrópole. Penso que, por razões diferentes, mas com o emprego de métodos similares, o aborto já fazia parte do universo da maternidade e da feminilidade, tanto no Brasil quanto em Portugal.

O choque dos jesuítas e a sua aflição epistolar eram decorrentes das teses debatidas em concílios, sermões e cânones que não perdiam uma única oportunidade de denunciar o aborto. Condenação inelutável a uma existência no limbo, o aborto era um pecado contra o corpo, mas sobretudo contra Deus, que depois da queda dos anjos rebeldes precisava repovoar o paraíso com almas batizadas. Lembra bem Silva que a luta contra o aborto estendeu-se ao século XIX, e somavam-se a ela perplexidade e rejeição. O viajante francês Debret, ao retratar uma vendedora de arreda, anotava: "A acreditar-se na credulidade generalizada, esta planta tomada como infusão asseguraria a esterilidade e provocaria o aborto, triste reputação que aumenta sua procura" (4)

Igreja e Estado afinavam-se, pois, na perseguição ao ato que significava a antítese da maternidade. As leis do reino condenavam o aborto voluntário, exigindo-se proceder sumário no caso de haver "mulheres infamadas de fazer mover outras ou médicos, cirurgiões ou boticários que dão remédio para este efeito com dolo mau" (3). Inclusive, uma provisão de dom Sebastião, datada de 12 de março de 1603, acionava o regimento de quadrilheiros, espécie de polícia de costumes, recomendando que tais mulheres acusadas de fazer mover com beberages fossem denunciadas a corregedores e juizes (5).

Os quadros da Igreja eram também inquiridos sobre a familiaridade que teriam com esse crime. Os processos de admissão aos seminários perguntavam diretamente se o noviço teria sido causa "de algum aborto, fazendo mover alguma mulher" (6). Prontuários de Teologia Moral, como o de Francisco Larraga, condenavam violentamente a "agência, auxílio ou conselho para fazer aborto depois de animado o feto" (7).

Nesta documentação histórica encontra-se presente a crença herdada da Antigüidade de que o feto não estaria animado senão depois de passados quarenta dias, o que deixava amplas margens para medidas abortivas levadas a termo por mulheres que não estavam de todo desarmadas diante de uma gravidez indesejada. Larraga é sensível a essa realidade e admoesta os que procuram medicamentos e remédios "para o dito fim depois de estar animado o feto". Mas ressalva que não incorrem nesta censura "quando o feto ainda não está animado, nem quando os remédios só se dão para que a mulher fiat sterilis, vel non concipiat"(7).

A Igreja - explica Nizza da Silva - não deixava de examinar os casos em que a mulher grávida, estando enferma, tomava remédios dos quais se seguia indiretamente o aborto:

"Que estando a mulher com enfermidade perigosa e não havendo outro remédio para a curar, se lhe poderá dar remédio de sangria, purga ou outro semelhante ordenado directe a saúde da enferma, ainda que per accidens, se siga o aborto de feto animado ou não animado. E a razão é porque a mãe tem direito de conservar a sua vida"(7).

Este direito, como mostrarei adiante, foi sem dúvida várias vezes invocado através de meios corriqueiros para abortar.

As teses de moralistas e cartonistas tomavam-se perceptíveis às camadas populares e aos fiéis, sobretudo pelos manuais de confessores. Eles traziam recomendações precisas para condenar sistematicamente o aborto, controlar suas formas e puni-lo com penitências que variavam de três a cinco anos de duração (8).

O visitador Mateus Soares, por exemplo, instava os párocos das capelarias que percorria para que indagassem às suas Renitentes se tomavam "alguma beberagem ou mesinha para mover, ou moveram alguma pessoa, homem ou

mulher que lhes desse e nisso consentisse e de que meses eram prenhas quando moveram e se moveram macho ou fêmea" (9).

O olhar penetrante do visitador eclesiástico varria a intimidade das mães, arrancando-lhes até informações sobre a identidade do fruto recusado. Entre as indígenas, era o catequista Bernardo de Nantes que no início do século XVII perguntava no confessional: "Bebeste alguma coisa para vos causar aborto? Moveste porventura? Apertaste a barriga com as mãos para mover? Mataste vossa criança no ventre?" (10). E o jesuíta inventariava os Restos tradicionais do aborto, os mecanismos que derivavam da atrição ou os farmacológicos, que se utilizavam sobretudo da fitoterapia, e nela, por excelência, da arruda.

Cabia também ao confessor convencer a mulher da importância de conservar seu fruto, ressaltando o seu papel no compromisso de conservação da espécie. Da mesma forma com que deviam "sofrer com paciência as incomodidades da prenhez e as dores do parto como pena do pecado", em 1724 o padre Manuel de Arceniaga recomendava que, antes do parto, lhes cabia "cuidar para que por sua culpa não suceda algum aborto ou parto intempestivo" (8).

A reflexão do confessor bem expressava a convicção da Igreja de que na maternidade residia o poder feminino de dirimir Recados. E dentre eles, o maior de todos: o original. Causa central da expulsão do paraíso terreal, a mulher podia resgatar o gênero humano do vale de lágrimas que Tracejava, chamando a si a permanente tarefa da maternidade. Bastava casar, procriar, batizar e educar na fé cristã os seus rebentos. Nessa perspectiva, o aborto corporificava maior monstruosidade. Além de privar o céu de anjinhos, ao privar-se das "incomodidades da prenhez." a mulher estava fugindo às responsabilidades de salvar, no seu papel de boa mãe, o mundo inteiro.

Junto com o horror do aborto, a Igreja convivia ainda com o fantasma do infanticídio, conhecido neste período pela modalidade de "afogamento dos filhos no leito conjugal". O hábito das mães deitarem-se com seus bebês e os esmagarem durante o sono estava tão disseminado entre os séculos XVI e XVIII (11), que as Constituições dos bispados "deste Reino de Portugal e suas conquistas" previam uma punição de penitência a "pão e água por quarenta dias e uma ração de hortaliças e legumes" para este crime. A punição devia estender-se "nos dias de costume" por três anos, se a criança não fosse batizada, e por cinco, se o fosse (12).

Os dados que são passados através do discurso da Igreja sobre o aborto não permitem ao historiador saber quem abortava. Seriam as mães solteiras, as viúvas, as adúlteras? Delas não há um retrato nítido. Por que abortavam? O desespero diante do filho indesejado, o pânico diante do estigma do meio social, da morte social ou da exclusão familiar nos parecem respostas razoáveis. Mas que tipo de estigmatização poderia sofrer a mulher que abortava num período em que o matrimônio era regra desejada pelo Estado e pela Igreja, mas uma prática pouco comum entre mulheres que viviam como concubinas, amásias, mães solteiras e que criavam indiscriminadamente filhos de companheiros diversos?

O pior crime não parece ter sido o de ter filhos fora do casamento, como desejava estigmatizar a Igreja, mas aquele de ter matado o próprio fruto. Não que a insensibilidade face à criança pequena - devido às altas taxas de mortalidade infantil - tivesse se modificado na Colônia, como então ocorria na Europa (13,14,15), nem que a proteção à infância fosse regra. Mas parece-nos inegável que a valorização da maternidade no quadro das necessidades demográficas que se impunham na Idade Moderna incentivou uma mentalidade de exaltação da fecundidade da mulher, na qual o aborto aparecia como uma mácula.

O preconceito contra a mulher que abortava foi utilizado pela Igreja na sua campanha pela instalação e disseminação do matrimônio como locus da reprodução humana, mas ele já existia disseminado no dia-a-dia das comunidades. O rompimento com as leis da natureza e o esvaziamento do poder de conceber - sublinho que, no passado, a maternidade traduziu-se numa forte rede de poderes das mulheres em relação aos filhos e num arsenal de saberes e fazeres sobre o corpo, o parto, a sexualidade - deviam ser suficientes para que as populações que não viviam em idealizada convivência se entrecocassem. É interessante observar que a dramatização deste assunto já era comum entre os pregadores medievais que descreviam as crianças mortas sem batismo, acorrendo a bordas do dia do Juízo Final para acusar suas mães. O fantasma da mãe que se negava a deixar amadurecer seu fruto acabava sendo incorporado pela mentalidade popular em várias formas de expressão, todas acusatórias à mulher que interrompia a gravidez. Numa das visitas do Tribunal do Santo Ofício ao Grão-Pará, no século XVIII, Giraldo Pedro Rodrigues, por exemplo, foi acusado por declarar ouvir as vozes das "almas das crianças mortas nos ventres maternos [que] lhe vêm falar do outro mundo" (16), como comprovando que, para a cultura popular, o infanticídio não tinha sombra de perdão. A criança a quem não tinha sido dado o direito de escolha sobre a vida retornava para vingar-se da mãe desnaturada.

O retorno do filho a queixar-se do abandono da mãe fica patente também num ancilar mito brasileiro: o da "porca dos sete leitões", estudado por Luís da Câmara Cascudo (17). Mito europeu e ibérico, ativo desde a Idade Média, a porca representava os apetites baixos da suja carnalidade sexual, bem expressa na pecha com a qual as esposas criticavam as atividades (e às vezes, famílias) clandestinas dos maridos, sublinhando que este tipo de controle

malthusiano era característico das ligações extraconjugais: "Trata-se sempre da alma de uma mulher que pecou com o filho nascituro. Quantos forem os abortos, tantos serão os leitões", diz Cascado. A Igreja e o Estado, portanto, encontravam respaldo na mentalidade popular para combater o aborto na rejeição à mulher que rompia o acordo com as leis da natureza. Ao que tudo indica, a Igreja passou a reforçar a imagem da mulher-que-aborta com aquela mulher-que-vive-a-ligação-ilegítima. Ela distinguia a mulher-que-aborta por não ter um casamento protetor no seio do qual criar cristãmente a prole, daquela "outra" que educa os filhos à sombra das normas eclesiásticas e no abrigo do sagrado matrimônio.

Ao combater o aborto, estavam combatendo-se os chamados mores dissolutos, cujo desdobramento - a prole - podia levar a mulher a desejar a interrupção da gravidez. A Igreja matava, assim, dois coelhos com uma só cajadada, além, é claro, de afirmar-se como juíza dos comportamentos femininos e de vincar o seu poder de instituição moralizadora sobre as novas terras coloniais. O aborto passava a ser visto, sobretudo depois desta longa campanha da Igreja, como uma atitude que "emporcalhava" a imagem que se desejava para a mulher. A "porca dos sete leitões" tomava-se, na mentalidade popular, o símbolo desta mulher que não se adequava ao projeto de colonização ordenada e de crescimento demográfico incentivado pela metrópole portuguesa.

As práticas abortivas

No desespero diante da gravidez indesejada e do fruto que não se queria, as mulheres de todas as épocas sempre contaram em interromper a gravidez através de drogas abortivas. Algumas delas tão perigosas, que sua ingestão requeria vontade férrea. Por conseguinte, as duplas mortes, de mãe e filho, não eram inusuais. Ao tentar livrar-se do fruto indesejado, as mães acabavam por matar-se. O consumo de chás e poções abortivas acabava por envenená-las.

Além dos procedimentos farmacológicos para arrancar o fruto ainda verde de sua vida, existiam também aqueles mecânicos, de mais fácil emprego. Golpes aplicados no próprio ventre, pulos de alturas variadas, o hábito de carregar fardos pesados ou de arrastar-se de barriga pelo chão; relações sexuais violentas, vômitos e diarreias instigadas propositadamente, abstinência. Todos os Restos que pudessem matar multiplicavam-se, até que a criança abdicasse.

Se aos médicos do período colonial repugnava falar ou escrever diretamente sobre o aborto voluntário, eles não cessavam de escrotar o corpo feminino para checar suas dissonâncias. Espécie de ruído incômodo no que devia ser o concerto afinadíssimo da procriação, o aborto natural era captado pelo olhar dos médicos como algo que devia ser mapeado, para ser controlado e, conseqüentemente, evitado.

"Movito", explicava com economia Curvo Semedo, "é um arrojo que a madre deita fora de si (com dores e ânsias) à criança antes de estar sazoadada e perfeita, umas vezes morta, outras vezes viva" (18). Excrecência imatura, fruto incompleto e fora de estação como quer o douto médico, o "móvito" era expelido para não comprometer a obra perfeita da natureza. "Algumas mulheres são sujeitas a movitos nos primeiros meses, o que acontece de ordinário por sobejidão do sangue, como diz Avicena, para o que o principal remédio é a sangria para impedir que não se sufoque a criatura", explicava cauteloso Francisco Morato Roma (19).

E o que depreendemos de sua digressão é que a Medicina tinha dois pesos e duas medidas para a questão do aborto. Quando voluntário, ele era coisa de parteiras e mezinheiras, identificadas com a cultura feminina e rústica dos conhecimentos científicos, como fica patente nos ataques de Braz Luis de Abreu em 1726:

"... entra uma beata ou uma feiticeira, e assim que subindo a escada já vão fazendo o sinal-da-cruz, melhor fora que o doente se benzera destes médicos. Deus seja nesta casa, as almas santas nos guiem, a Virgem Maria nos ajude, o anjo São Rafael nos encaminhe; que tem meu senhor (diz a beata) pegue-se muito com minha senhora Sant'Ana que logo terá saúde, ... não se fie nos médicos humanos; confie somente nas orações das devotas, que só estas chegam ao céu. Aqui lhe trago uns pés de flores de minha senhora Sant'Ana.... Hão de matar a Vossa Mercê com purgas e xaropes; mande deitar esta botica na rua, não apareça aqui senão água benta e ervas-de-São-João. As benditas almas do purgatório, a bem-aventurada santa Quitéria, santa Catarina, são Damião e são Cosme assista nesta casa; ... mal fim tenha quem tanto mal lhe fez; ... está enfeitado até os olhos ... Tome umas ajudas de marcela e da flor de hipericão; dependure ao pescoço uma raiz de aipo cortada na noite de São João, faça uns lavatórios de ervabicha, de arruda e de funcho; tudo cozido na água da pia de três freguesias ... Mande dizer uma missa às almas.... Não tome medicina alguma que lhe receite o médico, porque ele vai a matá-lo e eu a sará-lo.... Que guardem suas medicinas para as maleitas, porque o mal que Vossa Mercê tem eu conheço" (19).

Embora apareciam sobrepostos na representação do autor-médico, na prática a imagem que se tinha das mulheres que curavam ou rezavam males físicos não devia ser muito diferente da descrição literária. Ao emprego de orações a santos de devoção popular e utilização de ervas e mezinhas extraídas do quintal e do conhecimento feminino sobre a farmacopéia doméstica misforavam-se gestos impregnados de magia e devoção, como as abluções com água benta.

O ataque a beatas e feiticeiras não era fortuito. Desde tempos imemoriais as mulheres foram curandeiras, e antes do aparecimento de doutores e anatomistas, praticavam enfermagem e abortos, davam conselhos sobre enfermidades, eram farmacêuticas, cultivavam ervas medicinais, trocavam receitas e faziam partes. Foram por séculos doutores sem título auxiliando no aborto de mulheres sem condição de criar sua prole (20). Em seus conchavos para eliminar frutos indesejados, arriscavam a vida das mães e filhos, distanciando-se por suas práticas e técnicas dos esforços que a Medicina fazia para construir-se como um saber de exclusividade masculina. Mas o aborto involuntário, institucionalizado e tolerado pela Igreja, este merecia a atenção dos doutores e da sua ciência. Para este, deviam procurar-se remédios, soluções e compreensão. O que escapava, ou parecia escapar, à medicina e seus estudiosos é que toda a farmacopéia constituída para sanar certos males da "madre" acabava sendo utilizada para provocar abortos voluntários. As múltiplas receitas com o fim de induzir a menstruação, expulsar a placenta, o feto morto ou as chamadas "molas" serviam sob medida para tentar-se o aborto. As recomendações para a utilização e a dosagem dos laxativos, vomitivos e dietéticos eram invertidas e multiplicadas com a finalidade de desalojar o feto malvindo.

Avisos como o "Hipócrates Lusitano" (21), alardeando que "está em perigo a mulher pejada que tiver diarréia", eram um convite aos eficientes laxativos fitoterápicos para aquelas que sofressem de gravidez indesejada. Mais sensível à dupla utilização que se fazia dessas recomendações, João Lopes Correia se apressava em eximir das implicações ao publicar tais receitas:

" que dos remédios que proibem o não conceber a mulher e a fazer estéril, e dos remédios que fazem mover, neste livro nada digo deles (...) Não quero que haja alguém de tão pouca consciência e pouco temente à lei de Deus e Cristo Nosso Senhor, que se atreva a fazê-lo ou ensiná-lo a quem se valer deles, e por esta causa não ponho aqui vários remédios para os tais achaques" (21).

Alinhada ao lado da Igreja, a ciência médica tratava do que, aos olhos de "Cristo Nosso Senhor", fosse suscetível de cura, e o aborto involuntário enquadrava-se nesta lógica. Do outro lado deste limite quase geográfico, proliferavam os abortos voluntários, perpetrados por comadres e parteiras em mulheres cuja ética não se enquadrava nos pressupostos da mesma Igreja. A disputa entre o saber e o saber fazer acabava por caricaturar e enxovalhar tanto a mulher vítima do aborto voluntário quanto a parteira que o realizava.

A vantagem de empregar-se o receituário da ciência médica para abortar era a de dar uma característica ambígua ao aborto. O retorno da menstruação interrompida, tratada com fórmulas para "opilação da madre", por exemplo, acabava, "por acidente", em expelir o feto. Outro exemplo encontrei no cuidado com que se recomendava a flebotomia às "mulheres peladas". Manoel Barreto instava para que evitassem "repetidas sangrias em pequenas gravidezes", o que era uma forma de dizer: várias sangrias causam aborto (22).

Outra noção equivocada, esta herdada de Avicena, de que a mulher enferma dada a rompantes de cólera ou melancolia estaria fadada ao aborto, aumentava as possibilidades de justificativas para aquelas que queriam abortar. Acreditar, como o fazia Manoel Barreto, que "as mulheres fracas são mais sujeitas a abortos por serem suscetíveis de impressões violentas pelas mais ligeiras causas externas", era convidá-las a invocar "causas externas" para justificar seus abortos.

Procedimentos que utilizavam a magia simpática com pedras como a quadrado, "da água" ou "candor", cuja força fazia expulsar a criança e a "madre" juntas, também eram muito utilizados. Se Smedo recomendava que "a pedra da água atada nos sovacos ou atada nos braços tem a virtude de conservar a criança no ventre", melhor, então, amarrá-la nas coxas ou nos pos. A admoestação para a pejada guardar de beber água em que estivesse mergulhada a pedra quadrada com azeite, antes do momento do parto, pois a mistura a faria "lançar a criança a qualquer tempo", também era utilizada às avessas (23).

Alguns medicamentos explicitavam que havia um momento certo para sua utilização, justamente para evitar a dubiedade de sua aplicação:

"Botar um pequeno de azeite de gergelim na palma da mão e esfregar esta pedra (candor) no dito azeite por espaço de cinco ou seis credos, e untar com este azeite o umbigo para a parte de cima fazendo círculo como de meia lua faz o mesmo efeito de lançar a criança e as páreas, e advirta-se que quando se der qualquer destes medicamentos apontados seja o tempo que a mulher tenha lançado ou botado o sinal ou apertado as dores, e não antes" (23).

No Brasil Colonial temos uma anotação de Luis Gomes Ferreira, médico mineiro setecentista, muito semelhante à anterior, acompanhada de uma solene observação: "para não mover". Sua receita inclui também azeite, acrescenta almécoga e sugere as massagens sobre o ventre crescido "três ou quatro vezes cada semana" (24).

O moralismo da Medicina fica, no entanto, transparente quando os doutores fazem as suas "observações médicas de casos de aborto". Se as descrições do aborto propriamente dito têm certa objetividade, as explicações de sua

origem vêm recheadas de preconceito contra a mulher que o sofria. Era a compreensão do corpo feminino como um sistema físico-moral no qual o médico interrogava a sexualidade da mulher e era também por ela interrogado. O saber médico insuflava aos percursos temporais femininos - ciclo menstrual – gestação - males da madre - uma verdadeira dramaturgia, onde desvios, doenças e acidentes vinham solucionar os defeitos, os excessos ou a normalidade de suas fisiologias. Ao estatuto biológico da mulher, a medicina procurava associar outro, moral e metafísico, para elaborar uma imagem regular da feminilidade. Veja-se Curvo Semedo, por exemplo:

" Vi uma mulher tão abrasada no amor lascivo de um homem, que pondo de parte a vergonha ... chegou a ter com ele ilícitos contratos de que sentiu-se prendada, e porque o crescimento e a grossura do ventre não descobrisse o seu filho quis mover e deitar de si a criança; ... consultou uma velha embusteira, que para conseguir o que desejava não via remédio mais eficaz que beber um copo de água-forte: dentro de dois instantes a assaltaram dores crudelíssimas de estômago, ânsias do coração, tão grandes apertos e sufocações na garganta" (25).

O médico é bastante habilidoso em responsabilizar a comadre, "uma velha embusteira", pelo quase envenenamento que segue, e não deixa de caracterizar a necessidade do aborto, como decorrente de amores lascivos e "ilícitos contratos". Ainda no final do século XVIII a opinião dos doutores portugueses batia na mesma tecla sobre a fisiologia moral, e refletiam-se nos diagnósticos feitos na Colônia. Manuel Joaquim de Souza Ferraz descrevia em 1794 o aborto que acompanhara de uma "mulher de temperamento bilioso ... acometida por violenta paixão" (26). "Saíram alguns ossos por esforços naturais ... e a doente não podia dormir e tinha suores frios pela cabeça e agudas dores no ventre". Dois dias mais tarde "saíram mais ossos e apareceram sintomas mortais. Extinguiu-se a fala, a língua ficou negra e da mesma sorte os dentes e olhos se fixaram, perderam o lustro natural". A descrição dos padecimentos desta mulher "biliosa" que abortara deixava transparecer a repugnância pelas causas do aborto: sua "paixão" e luxúria, este descaminho fisiológico que transformava a mulher numa paciente moralmente enferma.

Dentre os gestos que matavam o fruto verde e o arrancavam da vida, repertoriados pelos médicos ou por eles instituídos, não encontrei menção à introdução de instrumentos para a curetagem. Mas não devia ser incomum que as mulheres tentassem introduzir elementos cortantes ou pontiagudos para interromper a gravidez. Fusos de roca ou broches de ferro, colheres ou canivetes seriam instrumentos eficientes para provocar o aborto, mas também para provocar infecções mortais.

Não havia de faltar as que abortavam por violências cometidas por companheiros, engrossando as listas de atrocidades cujas vítimas eram, neste período, mulheres. Os processos-crime da justiça eclesiástica, aqueles decorrentes de visitas e visitas pastorais, e os processos de divórcio estão cheios de menções a esses corpos sofridos e machucados de mulheres impotentes diante da violência masculina. A escrava Maria do Egito, na Bahia, em 1856, abortara devido aos espancamentos que sofria do seu senhor e amante enciumado, estando grávida de um mês (27). Em Catinguiba, na Sergipe de 1807, era a vez da viúva Luisa Antônia abortar, depois de agredida com sacos de areia pelos escravos do padre Antônio Alves de Miranda por não lhe ter cedido os seus encantos (28).

Na Curitiba de 1740, a tia de uma grávida maltratada pelo marido contava, queixosa, ao tribunal Eclesiástico que vindo "na companhia do dito seu marido da roca para sua casa, estando nela já com dores de parto lhe deu o dito seu marido uns emparrões com a mão" e "no dia seguinte pariria a dita (...) uma filha, e esta trazia do ventre de sua mãe um olho coberto de sangue" (29). Em São Paulo de 1796, um oficial de ourives preferia espancar sua esposa quando estivesse grávida, na esperança de ver "se perigo a vida da suplicante com aborto" (29). Num processo de divórcio também paulista, do século XVII, Rita Pães de Barros alegava ao juiz ter recebido tantas pancadas antes da "Semana Santa", que tivera um aborto, cujo feto nem foi batizado, e em outro tempo teve um outro, que foi batizado e logo morreu (30).

O aborto aceito nestes tempos pela medicina, o natural, fazia-se anunciar por sinais insuspeitos tanto para o médico quanto para a gestante. O médico Francisco Nunes, na Pernambuco seiscentista, enumerava os "sinais de móvito", apontando-os nas "dores da madre", no estremecimento dos membros, calafrios como os de sezão e a dores nas "raízes dos olhos" (31). O "Hipócrates Lusitano" explicitava que "se um dos seios afrouxar, a mulher pejada que traz dois fetos abortará um deles. Se afrouxar o peito direito, é sinal de aborto de feto masculino e se lhe afrouxar o esquerdo é feminino" (21). Lembro que segundo a tradição hipocrática incorporada pelos médicos ibéricos, o útero era dividido em sete distintos compartimentos. Três à direita onde se engendravam meninos, três à esquerda, onde cresciam meninas, e um no centro, reservado aos hermafroditas. Nunes também reconhecia o "enrugamento dos peitos" como sintoma acrescentando que a criança não se movia "para aonde a mãe se vira". E diagnosticava com precisão: "para lá cai como uma pedra". O ventre que deveria ser um poço de vida e calor tornava-se "frio", os "olhos encovados", o "olfato da boca mal-cheirosa" e a gestante era perseguida por "sonhos molestos, tristes, como coisas de mortos e lagares imundos". O corpo, no entendimento dos médicos, devia transpirar, exsudar, a tristeza e horror do aborto. Tal como o feto que morria, a mulher devia aparentar um corpo morto, destituído de vivificante presença que a animava. A imagem da árvore seca, desfolhada e sem frutos personificava a mãe do filho morto.

O vago conhecimento de anatomia do útero, quer na sociedade tradicional quer entre médicos, fertilizava esse

campo de impressões sobre o diagnóstico moral do aborto, ajudando a sedimentar na mentalidade do período um enorme preconceito. A mãe que rompia seu acordo com a natureza passava a ser vista, então, como uma transgressora porque lasciva, cheia de paixões libidinosas, incapaz de atear-se à sexualidade saudável e produtiva do casamento, dentro do qual o "crescei e multiplicai-vos" seria a regra. Ela contrariava as demandas demográficas da metrópole portuguesa e aquelas impostas pelo Concílio de Trento no sentido de disciplinar as mulheres para o ato da procriação.

A Igreja perseguia o aborto porque ele impedia o incremento de almas cristãs no céu, mas também porque era denotativo de ligações extraconjugais, enquanto a medicina passava a responsabilizar a mulher diretamente pelo aborto, e em última instância, pela existência de suas femininas "paixões", o metabólismo venal e perigoso que as afastava da vida familiar. Apenas no casamento a mulher estaria a salvo de tantos preconceitos, fugindo às conseqüências do sistema binário católico-cristão, dentro do qual concepção e aborto se opunham. Ao resistir ao aborto as mulheres estariam reforçando uma demografia pródiga em filhos, colocando seus corpos a serviço das demandas do Estado e da Igreja, numa função reprodutiva que ainda perdura.

Abstract—The Tree and the Fruit: a Brief Historical Essay on Abortion

This article deals with abortion practices in colonial society, and tries to demonstrate that pregnancy interruption was a concern the Catholic Church and to doctors in those times.

By using documents of that period (Pastoral Sermons, Ecclesiastic Processes and Medicine Texts), the author proves that abortion was ill-known, rarely practised in view of the risks it represented, and less diffused than infanticide.

Referências Bibliográficas

1. Flandrin JL. La vie sexuelle des gens mariés dans l'ancienne société. In: Ariés P, Bejin A. Sexualités occidentales. Paris: Seuil, 1982: 143-210.
2. Leite S. Novas cartas jesuíticas. São Paulo: Cia. Ed.Nacional. 1940.
3. Silva MBN. Sistema de casamento no Brasil colonial. São Paulo: T.A.Queiroz/EDUSP, 1984.
4. Debret JB. Viagem pitoresca e histórica ao Brasil. Belo Horizonte. Itatiaia: São Paulo: EDUSP, 1978. 2v.
5. Coleção de leis extravagantes, posteriores à nova compilação das Ordenações do Reino, publicadas em 1603. Desde este ano até o de 1761 conforme as Coleções, que daquelas se fizeram e inseriram na edição vicentina destas no ano de 1747, e seu Apendix do de 1760. As quais cresceram nesta edição as compiladas por F da G. França em suas Adições e Apendix. Recenseadas todas, acuradamente revistas e freqüentemente emendadas de muitos erros e faltas daquelas e outras edições. Coimbra, 1819.
6. Leucomicz I. A fragilidade do celibato. In: Lima LLG, organizador. Mulheres, adúlteras e padres: história e moral na sociedade brasileira. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987: 36-49.
7. Larraga F. Prontuário de teologia moral mui útil e necessário para todos os que se quiserem expor para confessores. Coimbra, 1740.
8. Arceniaga M. Método práctico de hacer frutuosamente confesión general. Madrid: Imprensa de Ramon Ruiz, 1724.
9. Soares M. Prática para os visitadores dos Bispados com licença da Santa Inquisição. Lisboa, 1602.
10. Nantes B. Katecismo índico da língua Kariri aumentado de várias práticas doutriniais e morais adotadas ao gênio e capacidade dos índios do Brasil. Lisboa: Oficina Valentim da Costa, 1636.
11. Flandrin JL. L'attitude à l'égard du petit enfant et les conduites sexuelles dans la civilisation occidentale. In: Annales de demographie historique. Paris École Hautes Etudes Sciences Sociales, 1973: 143-210.
12. Aguirre D'C. Definições morais mui úteis e proveitosas para curas, confessor e penitentes. Lisboa: Oficina de João Galvão, 1681.
13. Annales de demographie historique. Paris: École Hautes Etudes Sciences Sociales, 1973.
14. Loux F. Le jeune enfant et son corps dans la médecine traditionnelle. Paris: Flammarion, 1978.
15. Macfarlane A. História do casamento e do amor. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
16. Lapa JRA. Livro de visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Petrópolis: Vozes, 1978.
17. Cascudo JRA. "Porca dos sete leitões". In: Cascudo JRA. Geografia dos mitos brasileiros. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983: 82-104.
18. Senedo JC. Poliantéa medicinal, notícias galênicas e químicas. Lisboa: Oficina de Antonio Pedroso Galvão, 1761.
19. Roma FM. Luz na medicina prática, racional e metódica: guia de enfermeiros, diretório de principiantes e

sumário de remédios para poder acodir e remediar. Coimbra, Oficina de Francisco de Oliveira, 1753.

20. Elremreich B, English D. Witches, midwives and nurses in history of women healers. New York: The Feminist Press, 1973.
21. São Paulo F. Linguagem médica popular no Brasil. Rio de Janeiro: Barreto e Cia., 1936.
22. Barreto MAC. Aforismas sobre hemorragias uterinas e convulsões puerperais por Thomaz Denna, traduzidas em vulgar por Manuel A. Costa Barreto. Lisboa: Oficina de Simão Tadeu Ferreira, 1797.
23. Biblioteca Nacional de Lisboa. Livro de receita médica para diversos males, Mss., reservados 10826, século XVII.
24. Ferreira LG. Erário mineral dividido em doze tratados. Lisboa: Oficina de Miguel Rodrigues, 1735.
25. Senedo JC. Observações médico-doutriniais de cem gravíssimos casos. Lisboa, Oficina de Antônio Pedroso Galvão, 1707.
26. Ferraz MJS. Memórias de matemática e física da Academia de Ciências de Lisboa. Lisboa: Tipografia da Academia, 1799. t.II.
27. Mott L. Os pecados da família na Bahia de Todos os Santos (1813). In: Mott L. Escravidão, homossexualidade e demonologia. São Paulo: Icone, 1988: 49-85.
28. Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Ordens de Cristo, maço 3, Bahia, 1807.
29. Costa RR. Divórcio e anulação de matrimônio em São Paulo colonial [dissertação]. São Paulo: FFLCH/USP, 1986.
30. Campos AAL. O casamento e a família em São Paulo colonial: caminhos e descaminhos [dissertação] São Paulo: FFLCH/USP, 1986.
31. Biblioteca Nacional de Lisboa. Tratado de matéria médica, Mss., reservados 4070, pq.83.

Endereço para correspondência:

*Rua Engenheiro Guimarães Valadão, 142
Cidade Jardim
05671 - 010 São Paulo – SP*