

# CIÊNCIA, LEGISLAÇÃO E LITERATURA: CORPO E CIDADE NO UNIVERSO PROSTITIBULAR MEXICANO DA VIRADA DO SÉCULO XIX AO XX

*Maurício de Bragança*<sup>1</sup>

Doutor em Literatura Comparada pela UFF

*Icaro Ferraz Vidal Junior*<sup>2</sup>

Mestrando do Programa de Pós-graduação em Comunicação da UFRJ

Bolsista da Comissão Europeia para a Educação/Erasmus Mundus.

## **Resumo:**

Neste artigo, analisaremos a construção do corpo da prostituta no México da virada do século XIX para o século XX. Acorados no conceito de *biopoder*, postulado por Michel Foucault (2006), nos deteremos comparativamente na análise das discussões legais que procuravam regulamentar o exercício da prostituição junto à leitura do romance *Santa*, de Federico Gamboa, de 1903, que traz a prostituta como protagonista de uma série de embates que constroem o desenho da cidade moderna mexicana. O estudo comparativo desses textos desvela estreitos nexos entre os saberes científicos e os procedimentos de normatização, forjados na esteira do projeto modernizante. O corpo da prostituta e a cidade moderna, nessa chave, parecem configurar-se mutuamente.

**Palavras-chaves:** prostituição; gênero; México

**Abstract:** In this article, we analyze the construction of the body of the prostitute in Mexico at the turn of the nineteenth century to the twentieth century. Based in the concept of biopower, postulated by Michel Foucault (2006), we will proceed a comparative analysis between the legal discussions about the practice of prostitution and the reading of the novel *Santa* written by Federico Gamboa in 1903. This novel shows the prostitute as a protagonist of a series of encounters that build the design of the modern Mexican City. The comparative study of these texts reveals close links between scientific knowledge and procedures for standardization, forged in the wake of the modernization project. The body of the prostitute and the modern city, in this key, establish a close dialogue.

**Keywords:** prostitution; gender; Mexico

*En la inspección de sanidad fui un número; en el prostíbulo un trasto de alquiler; en la calle, un animal rabioso, al que cualquiera perseguía; y en todas partes, una desgracia.*

Federico Gamboa (*Santa*, 1903)

*Carne, carne maldita que me apartas del cielo.*

Amado Nervo

## **1. Considerações iniciais: prostituição, gênero e biopoder**

Propomos um duplo movimento de problematização dos investimentos do poder sobre o corpo. Desenvolveremos esta questão com base no conceito de *biopoder*,

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Cinema e Vídeo da Universidade Federal Fluminense.

<sup>2</sup> Atualmente desenvolve pesquisa no âmbito do programa “Crossways in European Humanities” na Universidade Nova de Lisboa.

postulado por Michel Foucault (1988). Compararemos a construção do corpo da prostituta pelo viés regulamentarista, operado pelo Estado Mexicano, e por uma literatura que, ambientada no espaço do bordel, colocou em cena complexos vetores que delineavam a constituição deste Estado e da cidade moderna. Nos deteremos, portanto, na análise de dois textos em que a prostituta é predicada segundo a lógica do biopoder. O primeiro desses textos consiste em um conjunto de leis que procuravam regular as atividades profissionais das prostitutas, bem como o espaço mesmo do bordel. O outro é o romance *Santa*, de Federico Gamboa, clássico da literatura mexicana que traz uma prostituta como protagonista em um contexto de crescente deslocamento das populações rurais e constituição da cidade moderna mexicana.

Ao historicizar a constituição do corpo da prostituta como corpo público, esperamos nos afastar de uma perspectiva que vê no corpo um ente natural e a-histórico, perspectiva que foi politicamente estratégica no projeto de submetimento do corpo da mulher aos imperativos machistas e patriarcais que configuravam o Estado mexicano na passagem do século XIX para o XX. Nesse sentido, aproximamos nosso projeto histórico daquele empreendido por Michel Foucault em sua *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trata-se de historicizar o corpo para descobrir onde não é suficiente, em termos histórico-filosóficos, uma concepção de poder pensada exclusivamente a partir de uma lógica negativa, ou seja, de uma concepção que pleiteia o exercício do poder baseado exclusivamente no silenciamento dos corpos.

Michel Foucault observa que o modo repressivo de investimento do poder sobre o corpo não dá conta dos modos mais complexos com que se estabeleciam essas relações na modernidade. Foucault ressalta, então, a natureza histórica do dispositivo da sexualidade, atentando para o fato de que, embora predicada como reprimida a partir do século XVII, a sexualidade nunca mobilizou tantos discursos como o fez a partir deste século. A modernidade, nesta chave, não se relaciona com a sexualidade negando-a, mas, ao contrário, produzindo-a através de inúmeras práticas e discursos. Ao assinalar os domínios em que este dispositivo foi forjado, quatro esferas são enfatizadas por Foucault: a pedagogização do sexo da criança através do temor causado pela masturbação infantil, a histerização do corpo da mulher pela própria criação desta categoria, a socialização da procriação cujo emblema é o casal malthusiano e a psiquiatrização do prazer perverso.

Interessa-nos mencionar, especialmente, que através do processo de histerização, o corpo da mulher foi

analisado – qualificado e desqualificado – como corpo integralmente saturado de sexualidade; pelo qual, este corpo foi integrado, sob o efeito de uma patologia que lhe seria intrínseca, ao campo das práticas médicas; pelo qual, enfim, foi posto em comunicação orgânica com o corpo social (cuja fecundidade regulada deve assegurar), com o espaço familiar (do qual deve ser elemento substancial e funcional) e com a vida das crianças (que produz e deve garantir, através de uma responsabilidade biológico-moral que dura todo o período da educação): a Mãe, com sua imagem em negativo que é “a mulher nervosa”, constitui a forma mais visível desta histerização (Foucault, 1988: p. 115).

Todos esses processos, dentre os quais está inserido o referente à constituição do par opositivo mulher nervosa/mãe, permitem à Michel Foucault pleitear o deslocamento do poder soberano clássico para o biopoder moderno. Central neste deslocamento é o ingresso da esfera da vida no âmbito de regulação do poder. O gesto de Foucault consiste em perceber a entrada da vida, em sua dimensão menos qualificada, em sua dimensão meramente *biológica*, no plano político, ou seja, a vida em sua dimensão mais material passa a consistir em um locus de exercício do poder político. O poder soberano foi entendido por Foucault como um poder que opera pela subtração da vida. Cabe ao soberano, portanto, deixar viver e fazer morrer. O biopoder, diferentemente, gere a vida e, neste sentido, *faz* viver. A morte é retirada do âmbito de atuação deste poder que deixa morrer, cada vez mais, no silêncio asséptico dos hospitais. Em síntese, *o poder moderno se exerce fazendo viver e deixando morrer à diferença do poder soberano, que deixa viver e faz morrer.*

No interior da lógica do biopoder moderno, âmbitos até então inacessíveis ao poder passam a ser circunscritos pelas políticas públicas. Nessa chave, adquire relevância a regulação dos corpos no interior das dinâmicas urbanas. A categoria de população emerge neste contexto e a medicina social consolida-se como área de conhecimento. Foucault analisa muito bem esta passagem enfatizando as diferenças entre a lepra e a peste. No caso da lepra, o doente é banido da cidade, passando a ocupar um espaço *fora*. O leproso sai do campo de visão dos cidadãos. No caso da peste, temos uma constante inspeção operada pelo Estado, a categorização dos doentes em função da gravidade de cada caso particular e a distribuição desses doentes no espaço da cidade. A regularidade de tais inspeções instauram uma ruptura radical com o modelo vigente no

caso da lepra, uma vez que os doentes em vez de saírem do escopo de atuação do poder passam a estar subscritos integralmente a uma vigilância que se pode manifestar a qualquer momento e que produz uma auto-vigilância em tempo integral (Foucault, 2004: p. 162-165).

O imaginário em torno da prostituta e a tradição prostibular têm uma importante presença na produção cultural mexicana e foram articulados no interior dos processos de urbanização, atravessados pela lógica do *biopoder*. Nesse contexto, as relações de gênero projetam-se não apenas como um dado identitário mas como uma estratégia discursiva que consolida uma importante aliança política na formação de um Estado paternalista de forte cunho intervencionista, gerando uma cumplicidade entre o macho e o Estado populista: “el Macho es la cúspide del pacto entre Honor y Sociedad que se presenta como ‘el arrojito de la especie’” (Monsiváis, 2002: p. 103). É fundamental ressaltar neste contexto que o conceito foucaultiano de *biopoder* parece poder propiciar uma releitura das políticas paternalistas e machistas enquanto simplesmente um conjunto de dispositivos de repressão às mulheres. Trata-se antes, parece-nos, de um ardiloso sistema de práticas sociais e discursos, arranjados não com o fim repressivo de silenciar, mas com o propósito de erigir um quadro de valores marcadamente masculino.

Uma leitura patriarcal e machista reserva à mulher, no âmbito cultural, um papel que se desdobra entre a prostituta e a mãe (não poucas vezes combinadas)<sup>3</sup>. Essa dicotomia encontra um forte suporte nas pesquisas científicas da área de medicina e saúde pública, que costumavam abordar a prostituição através de uma preocupação com o corpo em si, em seu aspecto puramente físico. O corpo da mulher, segundo Magali

---

<sup>3</sup> Não podemos deixar de mencionar que, se por um lado o Estado Mexicano mostrava-se patriarcal e machista, e isso era simultaneamente um efeito e uma causa das identidades sociais e de gênero trabalhadas sobretudo no plano da cultura, por outro lado, as mulheres sempre apresentaram na sociedade um permanente movimento de resistência à formação destes papéis. É importante lembrar como se deram as resistências no interior das relações de poder, uma vez que desde a Revolução de 1910 as mulheres tiveram um papel ativo não apenas como as famosas *soldaderas* – que não somente se transferiam para os campos de batalha com suas tarefas domésticas ou como enfermeiras, mas também combatiam elas mesmas como integrantes das tropas – mas também integrando as famílias camponesas que lutavam pela posse das terras. Já no início da década de 30 houve os três Congressos Nacionais de Mulheres Operárias e Camponesas que discutiram, dentre outras questões, o desenvolvimento de uma campanha nacional pela reivindicação dos direitos das mulheres mexicanas, uma definição da situação civil e política da mulher e estratégias para uma maior integração entre as mulheres operárias e camponesas. Em 1935, durante o governo de Lázaro Cardenas, foi criada a Frente Única Pró-Direitos da Mulher, por iniciativa do Partido Comunista Mexicano. Entretanto, em 1938, este organismo, que chegou a contar com mais de 50 mil mulheres filiadas, uniu-se ao PRM e suas reivindicações à esfera de poder oficial, acabaram por se diluir dentro das prioridades do partido. Em 1953 foram reconhecidos às mulheres seu direito de voto e a possibilidade de ocupar cargos políticos (Ruiz-Funes, 1999; Pablos, 1999).

Engel (1989: p. 77-78), dividia-se numa ambigüidade localizada nas fronteiras entre o corpo sadio e o corpo doente, os quais confirmavam uma perspectiva acentuadamente fisiológica do feminino ligada a uma sexualidade sadia (esposa/mãe) e sexualidade doente (prostituta). Isso garante a conformação de um quadro de valores em que as definições de gênero são articuladas no plano social marcado também por um determinante registro de classe.

Por una parte, las mujeres habían estado activamente involucradas en la Revolución mexicana como enfermeras, maestras, cocineras y soldaderas. Además después de la guerra, muchas de esas mujeres siguieron siendo parte activa de la fuerza de trabajo. Por otro lado, la Revolución no cambió fundamentalmente la estructura patriarcal de la vida social mexicana: las mujeres fueron oprimidas por nuevas formas que surgieron de los discursos sociales del cambio que subsecuentemente generaron nuevas formas de representaciones culturales. No obstante, esas nuevas formas a menudo reafirmaron viejas jerarquías basadas todavía en la diferencia sexual y la mujer siguió funcionando en la narrativa cultural como virgen o puta (Hershfield, 2001: p. 129).

Divididos entre o espaço da pureza materna e o da corrupção prostibular, os discursos sobre a mulher orientavam-se sob um forte aspecto de misoginia, reafirmando a construção da identidade nacional como exclusividade do domínio masculino. Esse discurso remetia ao controle sobre o desenho social da mulher e sua participação na configuração de uma sociedade marcadamente paternalista.

La “grandeza sentimental” se mueve entre dos polos que son uno solo: la inmanencia de la familia y la exaltación del macho. Machismo y familia: la primera instancia protege y anima a la segunda y amplía en lo mítico y en lo financiero una realidad histórica, regida por la moral judeo-cristiana y la ideología patriarcal. El destino de la mujer es el sometimiento, la anatomía marca el lugar en la escala social (Monsiváis, 1986: p. 30-31).

Assim, as discussões em torno da manutenção de um projeto de Estado nacionalista, capaz de impulsionar a política desenvolvimentista de um México que se modernizava a partir da consolidação dos ideais revolucionários, misturavam-se às apropriações discursivas de gênero que os diversos repertórios presentes na incipiente indústria cultural mexicana insistiam em difundir. Discutir o projeto político mexicano passava, dentre outras coisas, por discutir os papéis sociais do ser mexicano e do ser mexicana. As questões sobre identidade nacional presentes nos diversos processos de

modernização (contraditórios e periféricos) latino-americanos configuravam-se junto às indústrias culturais do continente (Martín-Barbero, 2001).

## **2. Bordéis regulados**

No México, a segunda metade do século XIX redesenhou o perfil da prostituta com base no projeto de reformulação das cidades iniciado por Haussmann em Paris. O governo de Porfirio Díaz, reformulou o espaço público dos centros urbanos a partir das teorias higienistas e sanitaristas que ganhavam projeção no discurso científico. Em sua dimensão cultural, a prostituição estava ligada à idéia de urbanização, já que redesenhar as cidades passava também por reconfigurar a zona prostibular através da intervenção pública na questão.

Além disso, o tema da prostituição estava relacionado também a uma economia do gênero que previa uma intervenção do estado nas relações de trabalho aliadas a outras práticas coercitivas. A prostituição era vista por alguns observadores sociais como uma praga social vinculada às transformações sociais e a um comportamento urbano que advinha desta modernização ocorrida no fim do século XIX. O que ocorria, em realidade, era uma maior visibilidade da cultura prostibular por conta do desenvolvimento dos centros urbanos. As camadas burguesas percebiam a prostituição como um corpo capaz de promover a dissolução social e que, portanto, deveria ser controlado.

A nova sociabilidade que começava a se impor com o projeto de modernização do espaço público em fins do século XIX acarretava numa mercantilização das relações sociais. O grande ponto de inflexão moderno da questão prostibular reside no fato de que esta deixa de ser apenas uma questão moral para ser problematizada também sob o viés da saúde pública. Desta forma, o corpo da prostituta transformava-se num corpo social público sobre o qual o Estado tinha poder de intervenção e de medicalização.

O estatuto transcendente do pecado é obliterado em favor de uma lógica que projeta no corpo físico, na constituição material dos indivíduos, os valores morais “bom” e “mau”. “Desde este momento la prostitución ya no será sólo un problema de pecado y de moral, sino de higiene y de legislación social y se transformará en ‘el

problema' de la prostitución” (Becerra, 2002: p. 29). No enfrentamento entre a prostituição e a ordem pública, a normatização seria buscada através de duas posturas estratégicas diferentes: o regulamentarismo e o abolicionismo. O eixo principal da discussão localizava-se nos limites de intervenção dos poderes públicos em práticas privadas de regulação sexual.

A teoria regulamentarista desenvolveu-se muito a reboque das práticas higienistas e sanitaristas que encaravam o corpo social como um elemento orgânico que devia ter seu bom funcionamento garantido por medidas profiláticas que visavam o controle dos baixos ventres da cidade, levando a cabo um estudo da fisiologia da excreção. A idéia de um espaço público ordenado e controlado por medidas que regulassem a harmonia da sociedade desdobrava-se na “questão da prostituição”, já que o intuito de tais medidas objetivava também promover a higiene privada da prostituta, considerada uma mulher pública.

A posição regulamentarista partia do pressuposto de que a prostituição era um mal necessário e que o dever do Estado era garantir aos clientes dos bordéis sexo seguro através do exercício da medicalização, com a colaboração dos donos das casas de tolerância. As prostitutas deveriam ser registradas e cadastradas, e a prostituição de rua deveria ser erradicada, imprópria ao projeto de planejamento urbano proposto pelo Estado modernizado.

No México, assim como na Argentina, o modelo legal tomava como referência a experiência francesa de regulamentação, definindo critérios de funcionamento e localização dos locais destinados ao sexo, determinando regras de comportamento e sociabilidade das meretrizes, assim como condições de trabalho das mesmas, dividindo-as entre as que viviam isoladamente e as que viviam em comunidade. A legislação propunha uma interferência direta do Estado no controle das práticas sociais e das regras de sociabilidade das mulheres inscritas, conferindo ao inspetor de saúde as mesmas prerrogativas do inspetor de polícia, o que confirmava que o controle sexual do corpo era também um caso de polícia, como demonstram os artigos 50 e 51 do *Reglamento para el ejercicio de la prostitución en el Distrito Federal*, publicado pela Imprensa do Governo Federal Mexicano no dia 30 de maio de 1914:

Art. 50°. El Inspector de sanidad tendrá en el ejercicio de su encargo, las mismas prerrogativas y consideraciones que los Inspectores de Policía, por

quienes será auxiliado siempre que lo solicite. Asimismo la policía prestará auxilio a los Agentes de la Inspección de Sanidad, a fin de que puedan cumplir con las comisiones que conforme a este Reglamento deban desempeñar.

Art. 51°. Los Agentes de Sanidad, con parte escrito en que se exprese claramente la infracción en virtud de la cual han procedido a la aprehensión de mujeres públicas, las remitirán a la Cárcel Municipal por conducto del Inspector de Policía de la Demarcación correspondiente para que sean calificadas.

Las prófugas y clandestinas, inmediatamente después de calificadas, serán remitidas a la Inspección de Sanidad para su reconocimiento. Las que resuelten sanas serán devueltas a la cárcel desde luego, para que extingan la pena que se les haya impuesto y a las que resuelten enfermas ingresarán al hospital para su curación. Obtenida que sea ésta, serán remitidas a la cárcel, a efecto de que sufran su pena.

Desta forma, o Estado dispunha do corpo da prostituta, nele intervindo por meio de práticas que garantiam o controle e a fiscalização. Assim como o hospital e o asilo, o bordel também se converteu em um elemento de medicalização do corpo social. A prostituição era vista como uma espécie de ameaça que transcendia os limites do próprio corpo físico, atingindo a sociedade através da família, da instituição do casamento, da propriedade e das relações de trabalho. O corpo físico, no entanto, inscreve-se como o local privilegiado de intervenção, uma vez que coloca em risco as demais instâncias que alicerçam a vida social burguesa. A prostituição deveria sofrer a intervenção do Estado que, em nome de uma política sanitária, encerrava as prostitutas em corpos legalmente controláveis. O sistema regulamentarista, difundido no México e na Argentina, baseava-se num modelo francês herdado das leis napoleônicas do começo do século XIX (Pereira, 2005). Neste modelo, previa-se a reclusão das prostitutas em espaços destinados ao comércio sexual, além da obrigatoriedade de exames médicos periódicos com vistas ao controle das doenças venéreas, como no modelo da peste descrito por Michel Foucault:

Essa vigilância se apóia num sistema de registro permanente: relatórios dos síndicos aos intendentes, dos intendentes aos almotacés ou ao prefeito. No começo da "apuração" se estabelece o papel de todos os habitantes presentes na cidade um por um; nela se anotam "o nome, a idade, o sexo, sem exceção de condição"; um exemplar para o intendente do quarteirão, um segundo no escritório da prefeitura, um outro para o síndico poder fazer a chamada diária. Tudo o que é observado durante as visitas, mortes, doenças, reclamações, irregularidades, é anotado e transmitido aos intendentes e magistrados. Estes têm o controle dos cuidados médicos; e um médico responsável; nenhum outro médico pode cuidar, nenhum boticário preparar os remédios, nenhum confessor visitar um doente, sem ter recebido dele um



bilhete escrito para impedir que se escondam e se tratem, à revelia dos magistrados, doentes do contágio". O registro do patológico deve ser constante e centralizado. A relação de cada um com sua doença e sua morte passa pelas instâncias do poder, pelo registro que delas é feito, pelas decisões que elas tomam (Foucault, 2004: p. 163).

A citação a seguir elucida nossa analogia entre o modelo da peste, acima mencionado, de vigilância permanente e constituição de arquivos e os procedimentos implicados na regulamentação da prostituição no México:

Si en cada uno de los sectores de la higiene pública se necesitaban reglamentos para poder luchar contra su amenaza y delimitarla, con las mujeres públicas había que hacer más o menos lo mismo y para mejor vigilarlas primero había que registrarlas, darles carnets, crear ficheros. En ese sistema, las mujeres debían estar inscritas en los registros de la policía y trabajar en burdeles cerrados. La matrona, el ojo, vigilando constantemente a las mujeres. Las puertas de los cuartos debían tener un vidrio para poder ser observadas desde fuera y ningún tipo de cerraduras. Los pasillos y escaleras estar siempre alumbrados. En fin, la aplicación de reglamentos debía convertir ese medio innoble en modelo de higiene física y moral (Becerra, 2002: p. 31-2).

Esse modelo ideal de bordel proposto pelos princípios da política regulamentarista sanitaria descritos por Becerra permite-nos estabelecer uma estreita ligação entre o modelo positivo de exercício do poder, tal como postulado por Foucault e a realidade histórica da experiência prostibular no México. É claro que não foi isso o que se via de fato, já que a regulamentação da prática de prostituição nunca logrou o controle desejado. Além disso, essa política previa a colaboração e o apoio das cafetinas, que deveriam registrar voluntariamente suas funcionárias, o que quase nunca ocorria. No entanto, isso não inviabiliza uma leitura da história prostibular mexicana à luz do postulado foucaultiano de *biopoder*, já que o filósofo nunca pleiteou a realização de um *poder-total*. Ao postular, em *A vontade de saber*, seu conceito de poder, Foucault erige um princípio segundo o qual onde há poder há resistência. Ou seja, ao pensar os sistemas de poder no âmbito relacional, Foucault não enxerga a resistência ao poder em seu exterior e nem como mera reação. Trata-se, antes, de rearranjos ocorridos no tempo, que demandam constantes mutações nos modos de investimento do poder, bem como nos modos de resistência. Se há algum fim político na filosofia de Foucault, este parece não passar pelo fim do poder, mas sim por arranjos mais interessantes dessas relações.

Se os debates no México encaminhavam-se sob uma perspectiva regulamentarista, no Rio de Janeiro, porém, essa não era a tônica adotada. Segundo

Cristiana Schettini Pereira (2005), a ausência de regulamentação da prática da prostituição na cidade acabou por concentrar os mecanismos de controle dos corpos das prostitutas no exercício de uma efetiva ação policial. A idéia preponderante era a de que as casas de funcionamento da prostituição não deveriam ser regulamentadas, e sim combatidas. Assim, as ações se davam no exercício do poder da polícia e num permanente processo de negociação entre os policiais, de um lado, e as prostitutas, de outro. A descrição a seguir, permite-nos, por outro lado, entender a própria lógica soberana clássica como passando ao largo da realização de um poder-total, ou seja, permeada por brechas.

As negociações diárias entre homens uniformizados e mulheres que insistiam em ocupar a cidade à sua maneira (...) iluminam os conflituosos processos de constituição e reconhecimento social da autoridade policial republicana. Tanto eles como elas procuravam legitimar suas ações e defender seus interesses por meio da repetição de certos acordos e comportamentos. Central no policiamento das prostitutas era a valorização de certas noções de masculinidades por parte dos homens fardados, que adquiriam significados específicos para seus superiores. As mulheres policiadas, por sua vez, encontravam maneiras de agir nas fissuras e ambigüidades das hierarquias policiais, num processo em que a combinação da aparência, cor, origem, residência e posição social jogava um papel preponderante (Schettini, 2006: p. 30).

No México, o registro das trabalhadoras do sexo deixou, ao menos oficialmente, alguns dados estatísticos que seguramente nos dizem muito acerca da inscrição da prostituição, senão numa realidade inquestionável (por nunca serem tais cifras um registro exato da realidade), ao menos no imaginário que o meretrício fomentava. Segundo Carlos Monsiváis (1986: p. 66), em 1904 a Cidade do México tinha uma população de 368 mil habitantes, com 10.937 prostitutas registradas, número que sobe no ano seguinte para 11.554. Sendo estes dados oficiais, pode-se supor que o número verdadeiro de mulheres que exerciam a prostituição deveria ser muito superior. Para uma idéia de comparação, Paris nesta época tinha uma população cinco vezes maior que a do México e apresentava a cifra de quatro mil prostitutas cadastradas. Um pouco mais: no início do século XX, 120 de cada mil mulheres mexicanas entre 15 e 30 anos são prostitutas inscritas, sem levar em conta as que trabalham clandestinamente e o fato de que muitas mulheres que trabalhavam como domésticas exerciam o ofício ocasionalmente. E para terminar, um dado curioso que pretende nos revelar o “rigor” com o qual este controle era exercido, mas que denuncia, na verdade, o fascínio que a

prostituição exercia sobre o discurso oficial: “en 1904 la Inspección de Sanidad consigna *oficialmente* la inscripción de 75 meretrices bonitas, 192 de regular figura y 353 feas. (En 1905 las bonitas son 61, las regulares 267 y las feas 446)” (Monsiváis, *ibidem*).

A partir de parâmetros como juventude e aparência, a legislação atribuía a categoria a qual pertenceria a prostituta e a quantia devida ao Estado, como descreve o artigo 9º. do Regulamento para o exercício da prostituição no Distrito Federal, de 1914:

Art. 9º. (...) En vista de las circunstancias especiales de cada mujer, tales como su juventud, atractivo y demás que deban tomarse en cuenta, el Inspector de Sanidad las incluirá para el pago del tributo en alguna de las clases que en seguida se expresan:

Aisladas de primera clase .....	\$ 3 00
Aisladas de segunda clase .....	\$ 2 00
Aisladas de tercera clase .....	\$ 1 00
Comunidad de primera clase .....	\$ 3 00
Comunidad de segunda clase .....	\$ 1 50
Comunidad de tercera clase .....	\$ 1 00

O discurso sobre o gênero promulgava a idéia de que a mulher, por mais doce, maternal e pudica, sempre representava um perigo iminente por sua natureza infantil e selvagem, como algo que estivesse mais próximo do instinto e, portanto, pouco desenvolvido socialmente. Novamente, a dimensão orgânica do corpo físico é convertida em local por excelência dos investimentos discursivos. A construção cristã dos gêneros sexuais, segundo Howard Bloch (1995), está relacionada a três idéias principais: uma feminização da carne (responsável por uma dicotomia básica que opõe homem/mente X mulher/corpo); a estetização da feminilidade (que associa a idéia de mulher a algo cosmético, àquilo que é superveniente, decorativo, uma espécie de máscara/dissimulação); a teologização da estética que, nas palavras do próprio Bloch (1995: p. 17), aponta para “a condenação em termos ontológicos não só da esfera da simulação ou das representações (...) mas também de praticamente tudo o que é prazeroso ligado à corporificação material”. Nessa chave, podemos pleitear o exercício do machismo de um modo mais ardiloso dentro das dinâmicas sociais, através de uma espécie de consciência de que a constituição física do corpo vivo convertera-se em local de exercício do biopoder, passando a articular uma idéia de mulher ancorada em seu corpo, sendo este entendido como despido de qualquer qualidade para além de si mesmo.

Opera-se, assim, uma organização intelectual do projeto ideológico, de matriz medieval, baseada na desautorização da mulher como imagem degradada de segunda natureza, numa lógica misógina em que o homem é concebido como unidade e a mulher como diferença, corporificando “a corrupção material associada à carne, onde se fundem o teológico e o ginecológico” (Bloch, 1995: p. 36). Neste sentido, uma espécie de “misoginia cósmica”, que perpassa as transformações nas formas de propriedade no mundo moderno e que deve estabelecer os operadores das tecnologias de gênero garantidoras de uma organização econômica e social, inverte a figura da mulher num outro pólo, através da idealização do amor romântico. Assim, o desejo foi secularizado, convertendo-se numa espécie de amor impossível e infeliz, tornando o sofrimento decorrente dessa impossibilidade algo nobre e marca de distinção social.

Essa misoginia, de raízes históricas medievais, mostrava-se ainda mais intensa se o alvo eram as mulheres de classes mais baixas, combinando o discurso misógino com um preconceito de classe. “De cualquier forma, el discurso prostitucional elaborado en México fue siempre – en este periodo – el de la prostituta pobre, es ella la que es aprehendida por los policías, la que va al hospital, la extorsionada por agentes, madrotas y chulos” (Becerra, 2002: p. 133).

A tendência abolicionista tratava a prostituição como um mal a ser combatido, diferentemente da postura de *tolerância* defendida pelo regulamentarismo. Segundo os abolicionistas, a prostituição era uma atividade simplesmente degradante que corrompia a dignidade das mulheres e promovia a depravação da sociedade. Esta tendência tomou corpo com a constatação do fracasso de uma política de controle e de tolerância. A princípio assumia um discurso de que a prostituição promovia a escravidão da mulher, e que o abolicionismo exigiria o fechamento dos bordéis como garantia da liberdade destas mulheres vítimas dos infortúnios sociais e da voracidade sexual masculina. Logo tais argumentos se desdobrariam em uma cruzada moralista que encontraria na religião os preceitos que legitimassem o exercício do ódio e do preconceito contra as mulheres. Parece possível estabelecer um vínculo pela legitimação entre a perspectiva abolicionista - articuladora de uma lógica repressiva associável ao poder clássico do soberano - e o discurso religioso, e a perspectiva regulamentarista - emblema do *biopoder* moderno - e os discursos científicos. Desse modo, a modernidade parece assinalar o paulatino declínio dos dogmas religiosos em favor dos dogmas científicos.

A principal preocupação das políticas públicas com relação ao controle da prostituição recaía no medo da propagação de doenças venéreas. É em nome do controle destas doenças, e sobretudo da sífilis – a “peste moderna” do século XIX – que se pedia mais fiscalização, perseguição e castigo às prostitutas. A sífilis, assim como outras doenças sexualmente transmissíveis, acabou ocupando um lugar entre a ciência e o imaginário coletivo, e seu contágio venéreo era analisado sob padrões morais de culpa e inocência, lógica dicotômica forjada a partir da ética sexual dominante (Becerra, 2002). A idéia de um sofrimento evitável através de práticas sexuais *sadias* conferia à doença um caráter de castigo e, assim, o projeto moral burguês adquiria *corpo*. O corpo doente da prostituta era uma extensão da visão de uma *cidade doente*, um espaço infectado que precisava ser conhecido, diagnosticado e tratado, e que surgiu, como nos aponta Engel (1989: p. 48), “como objeto construído pelo saber da medicina e privilegiado na prática do médico”. Tudo isso incitava um rechaço moralista à prostituta presente no discurso oficial dos projetos de promoção de uma higiene social. Além da regulação do corpo da prostituta por meio dos exames de saúde obrigatórios, a legislação pertinente ao funcionamento dos centros destinados à prática sexual previa uma rigorosa disciplinarização do corpo da prostituta intervindo como e onde este corpo deveria circular pela cidade. A já citada legislação, em seus Artigos 11º e 12º previa a adoção das seguintes medidas preventivas:

A – Presentarán su libreto de tolerancia cuando para ello sean requeridas por la autoridad o sus agentes.

B – Se portarán y se vestirán con decencia.

C – Se abstendrán de hacer escándalos, principalmente en la calle u otros lugares públicos.

D – Se abstendrán de pasear las calles, reunidas en grupos que llamen la atención y de incitar por medio de señas o palabras.

E – No saludarán ni interpelarán en la calle a los hombres que fueren acompañados de señoras o niñas.

F – No permanecerán en las puertas de los burdeles ni en los balcones o ventanas de ellos.

G – No visitarán familias honradas.

H – No vivirán a distancia, por lo menos de cincuenta metros, de los establecimientos de instrucción o beneficencia y templos de cualquier culto.

I – Avisarán a la Oficina cuando cambien de domicilio.

Art. 12º El Ciudadano Gobernador del Distrito designará a su arbitrio las calles y paseos por las que no se permita transitar a las mujeres públicas, así como los sitios de diversión a los que se les prohíba concurrir.

Outra característica da doença é a de que ela traçava no corpo social uma relação que unia o mundo das prostitutas ao da burguesia, e daí vem grande parte do temor que produzia. A doença apresentava um caráter interclassista que ameaçava corroer a sociedade. A prostituta, representante de uma classe subalterna, corrompia a saudável harmonia do padrão burguês da família mexicana ao introduzir o medo de contágio no seio desta célula familiar.

El guión del contagio es bien conocido: el marido respetable pero incontinente, el hijo decente pero fogoso, van al burdel o tienen relaciones sexuales con alguna prostituta clandestina; se contagian y propagan la enfermedad en el hogar, contaminando no sólo a sus mujeres inocentes, víctimas pasivas y propiciatorias de la incontinencia masculina, sino – y sobre todo – poniendo en peligro a su propia descendencia (Becerra, 2002: p. 165).

O medo da sífilis, e de sua propagação, tornou-se uma verdadeira obsessão: um perigo que ameaçava corroer a sociedade e sua estrutura hierárquica, através da ruína do corpo distinto burguês. É importante lembrar que ao passar à condição de classe dominante, a burguesia erigiu para si um corpo pautado por um ideal de saúde, obtido por toda uma série de procedimentos atravessados pelos valores de disciplina e pureza, como reação aos vícios aristocratas, que precisaram ser moralmente condenados, para que a nova classe pudesse se consolidar. Essa mulher pública apresentava o risco de minar este patrimônio biológico das classes mais altas, inscrevendo-se como uma ameaça. Neste sentido, a idéia de *contaminação* ganha relevância, uma vez que o corpo da prostituta está simbolicamente relacionado, no imaginário sedimentado pelos relatos médicos e científicos e corroborado pelas narrativas presentes na produção cultural, às imagens de infecção, vírus, riscos de saúde, cancro (Engel, 1989: p. 74). Era sobre este corpo público, já incorporado às políticas oficiais de Saúde e Higiene, que o discurso regulamentarista, apoiado por uma extensa bibliografia médica, devia intervir, recolocando-o no seu devido lugar: um inofensivo instrumento de prazer do homem. Tudo isso vinha confirmar o já tradicional discurso misógino da cultura mexicana frente às ameaças a uma estrutura social patriarcal.

En realidad, el miedo que inspira la sífilis es un factor más que apuntala el miedo masculino clásico de la civilización occidental hacia el cuerpo de la mujer. Este discurso “sifilofóbico” está en total armonía con las fisuras percibidas en la moral sexual de finales de siglo. La sífilis era el polo negro y amenazador de la sexualidad femenina, y el discurso que habla del riesgo

fue eficaz dentro de la estrategia global llevada a cabo para intentar frenar el desmoronamiento de los valores “tradicionales”. Entra dentro (sic) de la reflexión global sobre la sexualidad sometida al reinado del discurso médico (Becerra, 2002: p. 175).

### 3. Literatura e ciência ou o bordel naturalista de Gamboa

Todo interesse e discussão suscitados pelas políticas públicas em torno da regulamentação da prática prostitucional no último quartel do século XIX vieram junto a um aumento da literatura em torno do tema. Tanto a literatura médica, que embasava teoricamente os discursos públicos, quanto a literatura de romances mexicanos inspirados em Huysmans, Goncourt, Zola, Maupassant e afins inundaram o mercado com questões referentes à meretriz e ao seu ambiente prostibular. Os romances funcionavam como advertência e ensinamento acerca da maneira de amar e os sacrifícios exigidos pela modernização, promotora de uma pedagogia erótica. Com referência ao conceito foucaultiano de *biopoder*, podemos dizer que as obras literárias que tematizam o universo prostibular operam não apenas no sentido de representar essa realidade. Tais obras operam performativamente, através da difusão de uma pedagogia do *ser moderno*, sobretudo no que tange à valoração dos gêneros, que repercute nos modos de vida dos sujeitos concretos. Ou seja, esta literatura, apesar de seus imperativos realistas, não se limita a dizer do mundo aquilo que ele é, mas opera também na direção contrária, fazendo com que o mundo seja aquilo que ela diz. A literatura ultrapassa o âmbito representacional e passa a ser dotada também da faculdade de orientar modos de vida, trata-se de uma espécie de roteirização da experiência moderna no espaço da cidade, um dispositivo central na constituição do sujeito moderno.

Neste sentido, o romance de Federico Gamboa, *Santa*, publicado em 1903, acabou por firmar um arquétipo feminino na cultura mexicana, para além de um simples modelo de prostituta. Isso ocorreu através de inúmeras versões para o cinema e de diversas adaptações musicais para o teatro<sup>4</sup>. O romance converteu-se num êxito

---

<sup>4</sup> A primeira versão cinematográfica do romance de Federico Gamboa data de 1918, filmada por Luis G. Peredo, a qual se seguiram a de Antonio Moreno em 1931, a de Norman Foster de 1943, a de Fernando de Fuentes intitulada *Hipólito el de Santa* de 1949, a de Emilio Gómez Muriel de 1968 e a de Paul Leduc em 1990, que se intitulou *Latino Bar*. Em 1941, Orson Welles escreveu um rascunho de roteiro para *Santa*, que tinha intenção de dirigir com a colaboração de Chano Urueta. Dolores del Rio teria o papel da protagonista no projeto que não vingou.

imediatamente e, desde sua primeira publicação até o ano da morte do autor, em 1939, foram vendidos mais de 60 mil exemplares da obra, em sucessivas reimpressões.

Although in *Santa* Gamboa denounces the social, juridical, and economic injustices prostitutes encounter, he also inaugurates a sexually titillating literary discourse about the dangers that female promiscuity and other related “vices” represent for the national body politic (de la Mora, 2006: p. 32).

A narrativa de Gamboa expressa a celebrada oposição, na mitologia cultural, entre campo e cidade (vigente desde a segunda metade do século XIX e que viria perdurar até meados do século XX). A cidade é o núcleo da perdição, da corrupção dos valores nobres e da apologia da imoralidade. *Santa* é uma espécie de compilação de vários arquétipos fundamentais da literatura e da cultura mexicana: a prostituta beatificada, o campo como espaço paradisíaco, a cidade como purgatório, a sexualidade doentia, a mulher como tentação, o valor do matrimônio e da virgindade feminina, a relação entre mulher e natureza. Para Gamboa, as personagens constroem-se na influência de determinismos hereditários e sociais, o que justifica em parte os impulsos de sua natureza e os descaminhos narrativos que a conduzem a um destino fatal: “y por lo pronto que se connaturalizó con su nuevo y degradante estado, es de presumir que en la sangre llevara gérmenes de muy vieja lascivia de algún tatarabuelo que en ella resucitaba con vicios y todo” (Gamboa, 1965: p. 758). Entretanto, ainda que de irrecusável inscrição naturalista, reconhecida como uma espécie de “prima de *Nana*”, de Émile Zola, o romance de Gamboa apresenta determinados aspectos de descontinuidade entre as características narrativas e estéticas naturalistas francesas e o naturalismo desenvolvido na América, confirmando que estas matrizes européias passaram por um processo de transculturação ao se contaminarem com a problemática local<sup>5</sup>. As discussões nacionais se plasmam nas imagens-emblemas desenvolvidas ao longo da

---

<sup>5</sup> Sobre o naturalismo desenvolvido na América, conferir:

ARA, Guillermo. *La novela naturalista hispanoamericana*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1979.

ALVARADO, Ana María. “Función del prostíbulo en *santa* y *Juntacadáveres*”. *Hispanic Journal* 2 (Fall 1980), p. 57-68.

PRENDES, Manuel. *La novela naturalista hispanoamericana: evolución y direcciones de un proceso narrativo*. Madrid: Cátedra, 2003.

SCHLICKERS, Sabine. *El lado oscuro de la modernización: estudios sobre la novela naturalista hispanoamericana*. Frankfurt: Vervuert, 2003.

BARRAGÁN, María Guadalupe García. *El naturalismo literario en México*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, 1993.



narrativa, criando complexos processos de reconhecimento e adesão junto a um horizonte de expectativas do leitor.

La carrera cinematográfica de *Santa* nos ilustra, no obstante, acerca de una condición peculiar que reiteradamente cobra un lugar preeminente en el alma mexicana: la idealización, por medio de la moraleja, de la prostituta, ese ser irresistiblemente atrayente y sin embargo vedado; mundo inaccesible donde vegeta la bestia de todos los sueños; por inaccesible, idealizado; por idealizado inaccesible. (...) En el otro platillo de la balanza de nuestra sensibilidad, la madre le hace contrapeso a la prostituta. El vocablo fundamental del habla mexicana: *madre*, resume de un tajo toda la femineidad desde Coatlicue hasta el Tepeyac<sup>6</sup>. El terror de la madre nos empuja cada vez con más furia hacia los brazos de la ramera. Esta es, casi siempre, la madre fallida (Elizondo, 2001: p. 223).

A trama do romance, clássica história do gênero “seduzidas e abandonadas”, centra-se na vida de uma jovem camponesa que, depois de entregar-se ao homem que ama, um soldado do exército mexicano, é abandonada por este e expulsa de casa pelos irmãos. Vai para a cidade, onde encontra refúgio em um bordel, único espaço possível para a mulher desonrada que tenta escapar de ser engolida pelo frenético e desumano ritmo urbano. Ali, apesar da inicial resistência ao exercício da profissão, acaba se acostumando com a nova vida e transforma-se numa prostituta cobiçada por muitos homens. É adorada pelo cego pianista do bordel, homem puro, que fará de tudo para ajudar a mulher idolatrada. No bordel, Santa conhece um toureiro, que a tira da “vida fácil”, mas sua natureza infiel e sua sexualidade explosiva a faz trair o homem que lhe havia oferecido um destino digno. Ao descobrir a traição, ele a expulsa de casa. Numa peregrinação entre os bordéis e prostíbulos mais sujos e infectos da Cidade do México, Santa conhece a total decadência, adocece e morre, amparada apenas pelo amor do pianista cego. Desta forma, o romance apresenta uma interessante construção do corpo da personagem num percurso que vai de uma inocente mulher do campo até uma enferma, decadente e arrependida prostituta que implora misericórdia, passando por uma ainda insegura meretriz e uma bem sucedida *femme fatale*. O trágico e fatal destino

---

<sup>6</sup> Coatlicue é talvez uma das mais antigas divindades nahuatl. Extremamente complexa, ela é ao mesmo tempo deusa e monstro, dadivosa e punitiva. Coatlicue é algumas vezes vista como a deusa terra decapitada, capaz de exercer o amor e o pecado, com o poder de criar e devorar vidas, representando um símbolo de ambivalência e todos os aspectos duais e cíclicos da natureza. Tepeyac é o nome do morro onde a Virgem de Guadalupe fez sua aparição ao indígena Juan Diego em 1531. A padroeira do México, em oposição ao que representa Coatlicue, está relacionada aos ideais positivos de completa doação e às qualidades ideais relacionadas à maternidade. Para maiores informações acerca desta mitologia mexicana, consultar REBOLLEDO, Tey Diana. “From Coatlicue to La Llorona: Literary Myths and Archetypes”. In *Women Singing in the Snow. A Culture Analysis of Chicana Literature*. Tucson & London: The U of Arizona P, 1995.

de Santa a reveste de uma mácula que se estende como emblema da história do povo mexicano como um todo.

Santa considerábase reina de la entera ciudad corrompida; florescia magnífica de la metrópoli secular y bella, con lagos para sus arrullos y volcanes para sus iras, pero pecadora, pecadora, cien veces pecadora; manchada por los pecados de amor de razas idas y civilizaciones muertas que nos legaron el recuerdo preciso de sus incógnitos refinamientos de primitivos; manchada por los pecados de amor de conquistadores brutales, que indistintamente amaban y mataban; manchada por los pecados de amor de varias invasiones de guerreros rubios y remotos, forzadores de algunas de sus trincheras y elegidos de algunas de sus damas; manchada por los pecados complicados y enfermizos del amor moderno... (Gamboa, 1965: p. 784).

Interessa-nos, particularmente, pensar a construção do corpo da personagem Santa a partir destas imagens dicotômicas que se contrapõem discursivamente entre o campo e a cidade. O romance se divide em duas fases distintas, cuja narrativa encontra espaço nos polos opostos representados, de um lado, pela bucólica cidade natal da camponesa Santa, Chimalistac, e de outro, pela vida marcada de ambigüidade e contradição na moderna Cidade do México, onde a personagem se prostitui.

A associação entre o feminino e a natureza está presente na composição de ambos os corpos. Enquanto ainda pura, o corpo de Santa traduz a harmonia desta relação, atravessada pelo discurso da domesticidade. A personagem vive no campo, com sua mãe e seus dois irmãos, Fabián e Esteban. A vida no espaço rural apresenta-se simples e bucólica, onde a idéia de abundância marca a representação do lar, da fertilidade e da vida familiar. No estilo descritivo que marca a narrativa naturalista, inúmeras são as passagens que reforçam a relação feminino/natureza/domesticidade, construindo uma idéia de corpo sadio, numa especial vinculação de caráter cósmico com a terra<sup>7</sup>: “La historia vulgar de las muchachas pobres que nacen en el campo y en el

---

<sup>7</sup> Essa filiação entre a mulher e a terra, muito comum na composição deste discurso literário, também foi transposto para o cinema. Não podemos deixar de pensar na clássica cena de *E o vento levou...* (Victor Fleming, 1939) quando Scarlet Ohara (Vivian Leigh), ao retornar a Tara e deparar-se com a total destruição da fazenda em virtude dos ataques das tropas do norte durante a Guerra de Secessão, agarrada a um punhado de terra, jura jamais voltar a passar fome, nem que para isso tenha que matar, roubar e enganar. A dimensão cósmica desta associação é reforçada pela composição dramática do quadro e com o auxílio dos acordes melodramáticos de Max Steiner. O discurso que repousa sobre a terra inscreve-se, no melodrama norte-americano, na defesa incondicional e a todo custo da propriedade privada que legitima as estratégias, mesmo aécticas, do *self-made-man*.

Em *Doña Bárbara*, filme mexicano dirigido por Fernando de Fuentes em 1943, adaptado do romance naturalista do venezuelano Rómulo Gallegos, a personagem principal, interpretada por María Félix, também está associada ao poder latifundiário, mas aqui a relação é trabalhada na dicotomia civilização X barbárie, onde “la devoradora de hombres, implacable, temible, la violencia misma, la hembra tremenda dueña de vidas y haciendas” se contrapõe à chegada do culto advogado da cidade, personagem de Julián Soler.

A relação entre a terra e a mulher também se faz presente em outro filme mexicano, *Maria Candelaria* (dirigido por Emilio Fernández em 1944), que se passa em 1909 (antes, portanto, da Revolução Mexicana). Ajoelhada sobre a

campo se crían al aire libre, entre brisas y flores; ignorantes, castas y fuertes; al cuidado de la tierra, nuestra eterna madre cariñosa” (Gamboa, 1965: p. 736). O autor descreve minuciosamente o interior da casa, composta de poucos cômodos, mas todos muito bem asseados, amplos, claros e arejados. A cozinha é descrita como o local em que filha e mãe, indistintamente, moem o milho, inscrevendo o trabalho doméstico feminino como complemento indissociável do detalhamento do espaço físico. “Por todas partes aire puro, fragancias de las rosas que asoman por encima de las tapias, rumor de árboles y del agua que se despeña en las dos presas” (Gamboa, 1965: p. 739). O corpo de Santa apresenta-se como uma extensão do espaço físico em que está inserido e do trabalho que desempenha naquela economia doméstica, encerrando-a, junto com a mãe, no interior da casa:

Como le sobran contento y tranquilidad y salud, se levanta cantando, muy de mañana, y limpia las jaulas de sus pájaros; en persona saca del pozo un cántaro del agua fresquísima, y con ella y un jabón se lava la cara, el cuello, los brazos y las manos; agua y jabón la acarician, resbálanle lentamente, acaban de alegrarla (Gamboa, 1965: p. 741).

Este corpo inscreve-se socialmente através da interdição sexual, sua relevância social insere-o nas práticas de conformação da família monogâmica de cunho paternalista a fim de garantir a manutenção de um projeto capitalista. Neste tipo de dinâmica esboçada de forma clássica na narrativa de Gamboa, a sociedade desenvolve seus mecanismos de controle que dispõem o corpo masculino nos tradicionais espaços da rua e da fábrica, esta, responsável pelo debilitamento do corpo físico: “Prófugos de la realidad, Fabián y Esteban sueñan en alta voz un mismo sueño; conquistar la fábrica que, adormeciéndolos a modo de gigantesco vampiro, les chupa la libertad y la salud” (Gamboa, 1965: p. 746). A vigilância exercida pelo elemento masculino desdobra-se em diversas instâncias de poder, como a Igreja, na condução do bom funcionamento dos corpos sociais e ganha poder coercitivo no que diz respeito à sexualidade feminina e à proibição do acesso da mulher a seu próprio corpo sexualizado.

---

terra, a indígena (Dolores del Río), ao tentar dissuadir seu namorado Lorenzo Rafael (Pedro Armendáriz) de abandonar a casa, fala-lhe, tendo às mãos um punhado de terra, sobre o poder ancestral da terra, local sagrado e atemporal: "Aquí nacimos los dos y aquí hemos vivido siempre. Ésta es nuestra tierra: mira qué negra y qué suave. ¿Como quieres que nos vayamos?" O plano, num leve *contra-plongé*, projeta, a partir de uma câmera mais baixa, mais próxima à terra, as figuras dos indígenas contra um céu denso, com nuvens dramaticamente encorpadas a la Figueroa, dotando o quadro de uma aura atemporal, suspendendo o discurso histórico e carregando de transcendência a fala da personagem feminina, intenção esta reforçada pela ausência de música na cena, o que confere ao momento uma solenidade reverencial.

En ese cuadro, Santa, de niña, y de joven más tarde; dueña de la blanca casita; hija mimada de la anciana Agustina, a cuyo calor duerme noche a noche, ídolo de sus hermanos Esteban y Fabián, que la celan y vigilan; gala del pueblo; ambición de mozos y envidia de mozas; sana, feliz, pura... ¡cuánta inocencia en su espíritu, cuánta belleza en su cuerpo núbil y cuántas ansias secretas conforme se las descubre!... ¿Por qué se le endurecerán las carnes, sin perder su suavidad sedeña?... ¿Por qué se habrán ensanchado sus caderas?... ¿Por qué sus senos, mucho más marcados que cuando niña ¡oh! pero mucho más - y no hace tanto tiempo que lo era - lucen ahora dos botones de rosa y tiemblan y le duelen al curioso palpar de sus propios dedos?... ¿Por qué el padre, en el cofesionario, no la deja contarle estas minucias y la aconseja no mirarlas? (Gamboa, 1965: p. 739).

A descrição detalhada do corpo da Santa camponesa promove uma decupagem/destroçamento deste corpo de cunho fortemente erótico com direito a pausas desejanter marcadas pelas reticências, reiterações que enfatizam a anatomia do corpo feminino e, inclusive, suspiros gozosos por parte do narrador que não deixa de reforçar a vinculação desse corpo em formação a elementos da natureza. Mesmo correspondendo à moralidade própria do projeto burguês, e instalada no âmbito de uma economia doméstica, a pureza deste corpo está a serviço do desejo masculino, da mesma forma como na descrição do corpo doente da prostituta, o que vem instaurar a lógica da santa/prostituta como duas faces da mesma moeda. “El juego del disimulo, la ficción y la representación en las dobles identidades de simuladores, mujeres ‘santas’ y ‘prostitutas’. Y que es también una doble identidad moral, que depende, en el caso de Santa, del *uso o no uso* de su cuerpo” (Ludmer, 2001: p. 208). Gamboa carrega no erotismo do texto e, além da prostituição, não se furta de tocar em temas como aborto, lesbianismo e menstruação, o que confere um forte sentido de corporeidade à narrativa.

A chegada da personagem à capital, depois de expulsa do povoado de Chimalistac, abre o romance de Gamboa. Logo nas primeiras páginas do livro, a descrição do espaço urbano e do movimento da rua em que se encontra o bordel de Elvira, confere à cidade status de protagonista. A demarcação dos espaços urbanos ocupados por diferentes classes sociais, acaba por outorgar à cidade uma heterogeneidade muito particular. A cidade recebia levas de migrantes de origens e culturas diversas. Os bordéis funcionavam como ponto de encontro de todos os níveis sociais. Ali, estabeleciam-se trocas de todos os tipos, convertendo-se as casas destinadas aos encontros sexuais em verdadeiros centros de atravessamentos e mediações culturais. Grande parte da vida da elite porfiriana transcorria dentro de casas de tolerância e

bordéis em geral. Os bordéis tinham um peso fundamental na vida cultural, social e política das cidades, possibilitando o exercício de uma sociabilidade nos centros urbanos. Além disso, como nos lembra Engel (1989: p. 26), a prostituição podia viabilizar para a mulher a vivência de uma condição mais autônoma e independente. A autora nos lembra ainda que os bordéis de luxo funcionavam também como pontos de encontros de personalidades da política e cultural local, tendo um papel importante como disseminador cultural.

Era un hecho para todos evidente el que las casas de prostitución habían existido desde siempre y eran socialmente imprescindibles. Ante estas dos evidencias y al no poder prohibirlos, los burdeles se volvieron una verdadera institución social desparramada por todos los barrios de las ciudades. Existieron todo tipo de burdeles. Lugares de encuentros elegantes de la sociabilidad burguesa, o de pases rápidos y sórdidos de los de muy abajo (Becerra, 2002: p. 185).

É certo que, desde o surto de desenvolvimento urbano promovido pelo período porfirista (construção da rede ferroviária, incentivo à migração interna capaz de sustentar o empreendimento da mineração, e o aprimoramento técnico-científico em geral) as casas de tolerância funcionavam neste aspecto como locais capazes de ensinar aos recém-chegados às cidades os códigos e valores urbanos modernos. A cultura prostibular tinha, portanto, uma importância fundamental na configuração de um modelo de cidade e de convivência social cidadina, na qual os locais de entretenimento destinados ao sexo funcionavam como centros de pedagogia do “ser urbano”, somando-se, em sua concretude, aos universos literários e fílmicos<sup>8</sup>.

Assim, o espaço urbano inscreve-se não apenas como um cenário no qual se desenvolve a trama, mas, na relação de intimidade que se estabelece entre a prostituta e a cidade moderna, ele acaba por desenhar os contornos do corpo da protagonista. A descrição do percurso de Santa de retorno ao bordel de Elvira, quando expulsa de casa pelo toureiro depois de traí-lo, confirma a intimidade que se estabelece entre esses dois corpos viciosos e rastejantes:

---

<sup>8</sup> No cinema, muitas vezes localizados em cidades portuárias, como Veracruz, os bordéis eram representados como espaços nos quais a vida cultural se processava de forma frenética, com muita música e dança. No filme *La mujer del puerto*, de Arcady Boytler e Raphael J. Sevilla (1933), por exemplo, pode-se ver uma cena em que as prostitutas e seus clientes bailam ao som dos ritmos negros norte-americanos tocados por músicos provavelmente vindos com (ou como) marinheiros. Isso mostra como a cultura prostibular processava um diálogo que estava em dia com um modelo intercultural onde os atravessamentos ocorriam mediados também pelos encontros sexuais.

Ahora, a solas dentro del coche y cruzando las calles de Plateros y San Francisco, con las peluquerías y cafés de par en par abiertos y de arriba abajo alumbrados y concurridos; ahora que su simón, incrustado lo mismo que una escama sucia entre las escamas flamantes de los cientos y cientos de lujosos trenes señoriles, caminaba poco a poco, formando parte de ese inmenso, articulado y luminoso reptil undívago; ahora que, amasada con la multitud, encontrábase más aislada sin embargo, ahora Santa se arrepentía de haber engañado a “El Jarameño” (Gamboa, 1965: p. 840).

O sucesso que fazia com os clientes a tornava a mais procurada prostituta do bordel e uma das mais conhecidas da cidade. Entre os homens que a buscavam com apetite, encontravam-se pais de família, esposos, gente com muito dinheiro e de alta posição social, uns católicos, outros liberais, filantropos, funcionários públicos, autoridades, enfim, “puede decirse que la entera ciudad concupiscente pasó por la alcoba de Santa” (Gamboa, 1965: p. 843). Nessa construção, o corpo jovem e saudável de Santa faz parte de uma espécie de comércio da carne, corporificando a já citada corrupção material associada à carne, na qual se conjugam o teológico e o ginecológico (Bloch, 1995: p. 36). O corpo sexualizado de Santa oferece um risco de desestabilização da centralidade racional masculina e não é à toa que o único homem que desenvolve uma relação menos carnal com a prostituta é justamente o cego, imune à visão diabólica da carne exposta, mas não menos desejoso da experiência física com a protagonista.

Essa imagem da mulher perdida, da mensageira do vício, do anjo decaído, vem aliar-se aos ideais de uma cruzada médica em prol da medicalização do corpo, junto a uma intervenção direta do poder normatizador da medicina. O exercício do poder da ciência aliado às normas jurídicas que o embasavam, confirmava a intervenção do poder público sobre o corpo da prostituta. Na cena em que Santa é examinada por uma junta de médicos com o objetivo de ser fichada nos registros públicos, o texto de Gamboa narra tal intervenção, materializando-a não apenas no plano simbólico:

Acostada en la cama que le dieron por suya (...), no recordaba lo que los médicos le habían hecho cuando el reconocimiento, que al fin efectuaron después de excepcional insistencia. (...) Del reconocimiento en sí, nada; que la hicieron acostarse en una especie de mesa forrada de hule algo mugrienta; que la hurgaron con un aparato de metal, y... nada más, sí, nada más... (...) Lo que sí recordaba a maravilla era que al incorporarse y arreglarse el vestido, los doctores la tutearon y aun le dirigieron bromas pesadas, que provocaban grandes risas en Pepa y enojos en ella, que desconocía el derecho de esos caballeros para burlarse de una mujer... (Gamboa, 1965: p. 726).

O texto converte-se numa espécie de tratado de fisiologia sobre o corpo da prostituta, apresentando-se na forma de um manual que informa ao leitor os riscos e perigos oferecidos por este corpo público ao mesmo tempo que impõe uma moral religiosa e social do trato sobre o tema: “Y siguió, entre regañona y consejera, enumerándole a Santa la indispensable higiene a que se tiene que apelar con objeto de correr los menos riesgos en la profesión. (...) Un catecismo completo; un manual perfeccionado y truhanesco de la prostituta moderna y de casa elegante. (Gamboa, 1965: p. 728). O corpo desta prostituta moderna apresenta uma ligação entre o “instinto feminino” e a ideologia liberal que conforma a estrutura da sociedade mexicana finissecular. Um corpo que pertence ao mercado e às instituições, jamais à própria mulher. Numa discussão com Santa, a cafetina Elvira deixa bem claro a quem pertence o corpo desta mulher naquela sociedade:

- Guarda tu *diznidá* para otra, ¿estamos? Lo que es tú te encuentras ya registrada y numerada, ni más ni menos los coches de alquiler, pongo por caso... me perteneces a mí, tanto como a la policía o a la sanidad. ¡Figúrate si ahora vas a marcharte!... ¡Como no te marches a la cárcel!... (Gamboa, 1965: p. 729).

As inúmeras violações desse corpo - normatizadoras, jurídicas, sanitárias, policiais – resultarão na constituição do corpo final de Santa, o corpo enfermo, estado latente do corpo da prostituta. Uma espécie de corpo abjeto fascinante, transposição do lado sombrio e marginal de uma cidade que cresce aceleradamente na virada do século. Esse corpo enfermo aponta as ambigüidades daquele projeto de crescimento, desconfiando do sentido linear de progresso proferido pelas estatísticas oficiais porfiristas. O corpo da prostituta, construído no relato paradigmático de Gamboa que vai se plasmar no imaginário cultural mexicano, apresenta-se como o portador dos males sociais, um corpo socialmente deteriorado que, no fundo, aponta as fissuras e contradições daquele projeto de modernidade periférica. A prostituta constrói-se organicamente junto às cidades modernas. Através do romance, podemos refletir sobre as contradições de um desenvolvimento baseado em um movimento desigual e combinado, próprio dos processos de modernização latino-americanos. Movimento este que não funciona inviabilizando o referencial teórico foucaultiano, mas o complexifica ao apontar para a coexistência de uma realidade complexa onde operam diversas temporalidades, que dentro do sistema filosófico de M. Foucault poderíamos atrelar ao

poder soberano clássico e ao biopoder moderno. Nesta articulação dialética entre o elemento moderno e o elemento arcaico, está presente uma idéia de totalidade contraditória capaz de problematizar um modelo de capitalismo diferente do que se verificava nos países hegemônicos.

A narrativa, de cunho naturalista, relaciona a degradação moral do espaço urbano à derrocada final presente no câncer que rapidamente assola o corpo da prostituta. Na submissão às normas que configuram os limites entre o corpo saudável e o corpo enfermo, na punição àquele corpo que desafia os padrões burgueses de família, matrimônio e maternidade, a sentença é implacável: Santa deve submeter-se a uma histerectomia. A descrição da cena da cirurgia prima pelo detalhamento naturalista com que se detém nos apetrechos cirúrgicos, na destacada assepsia do local, na precisão do bisturi que corta a carne da paciente, no registro de um tempo cronometrado, marcado pelo som inquietante do relógio, que impregna a cena de um automatismo que foi constantemente tematizado como ameaça moderna.

Un reloj de pared recobró entonces su imperio, el sonoro y pausado tic, tac, de su gran péndulo se señoreó de la estancia y a la vez se instaló en toda ella, firme, incansable, casi humano:

- ¡Tic! ¡tac!... ¡tic! ¡tac!... ¡tic! ¡tac!...

Con él alternaban los estridentes ruidos de las pinzas cuando sus dienteillos de acero se hincaban en la carne acuchillada, y los de las tijeras cuando cortaban despiadadamente en lo vivo. Los gritos del operador, dominándolo, lo apagaban, gritos que en jerga médica se denominan “dosis de alarma” y que se profieren para reclamar de los ayudantes lo que en el acto se ha menester:

- “¡Irrigador!”... “¡Pinzas corvas!”... “¡Algodón!”... “¡Liga aquí!”... “¡Otro cuchillo!”... “¡Esponja!”...

Volvió el silencio – pues silencioso era el jadear del operador -, y volvió el reloj a señorearse, firme, incansable, casi humano:

- ¡Tic! ¡tac!... ¡tic! ¡tac!... ¡tic! ¡tac!...

(Gamboa, 1965: p. 915).

Desse modo, o corpo da prostituta aparece subscrito em uma temporalidade mecânica e implacável. Esse tempo quantificado, tipicamente urbano, difere de uma temporalidade rural, em que o espaço da natureza comparece como o grande marcador do tempo. A mediação da natureza na relação dos homens com o tempo cede lugar à mediação maquínica. Fruto deste processo é uma “desnaturalização” do corpo, através de intervenções médicas e tecnológicas que regularão funções biológicas, tais como a reprodução (na cena, a definitiva interdição do corpo da prostituta que, com a retirada



do útero, perde sua capacidade reprodutora). Abstrato e espacializado, esse tempo moderno das cidades e das fábricas é condição da produção da idéia de progresso e do tempo futuro como momento de realização e de incessante desenvolvimento linear rumo a uma “melhor” realidade. A descrição da cirurgia acima citada parece equacionar, em termos temporais, o espaço da sala de cirurgia e o espaço mesmo da fábrica capitalista. Assinalam essa equação, uma reprodução, através das onomatopéias “Tic, tac”, do tempo moderno e a convocação de uma série de instrumentos médicos cirúrgicos, com os quais se intervém diretamente na carne da prostituta. Dessa forma, o corpo da prostituta é também ele produzido em massa, no tempo da produção fabril. A ironia neste processo é que, em nome do progresso, e inscrito no tempo do progresso, o procedimento médico consiste em uma histerectomia, que implica o aprisionamento do corpo da prostituta no tempo presente, pelo fim da possibilidade desta gerar descendentes a seguirem neste projeto.

O romance de Federico Gamboa sistematizou, no plano cultural, as discussões que se encaminhavam na esfera das políticas públicas e na dimensão filosófica que sustentava tais projetos. O desenho deste corpo público moderno, contraditório, desafiador e desafiado, é conduzido pela narrativa naturalista através de uma minuciosa decupagem das partes que o compõem. Visceralmente inserido no ambiente urbano, este corpo é regulado, controlado e normatizado por práticas médicas e jurídicas que lhe conferiam dimensões simbólicas.

*Cuando cansada de padecer me rebelé, me encarcelaron; cuando enfermé, no se dolieron de mí, y ni en la muerte hallé descanso; unos señores médicos despedazaron mi cuerpo, sin aliviarlo, mi pobre cuerpo magullado y marchito por la concupiscencia bestial de toda una metrópoli viciosa...*  
(Gamboa, 1965: p. 717).

Recorrendo ao prólogo do romance acima citado, tomamos como conclusão a suspeita que o texto de Gamboa deposita na linearidade positiva deste projeto. As páginas iniciais do romance contém uma carta da prostituta heroína do melodrama. Na missiva, escrita além túmulo, a personagem já aponta para o destroçamento discursivo que seu corpo sofrerá nos capítulos seguintes, revelando as intenções de controle exercidas pelas instituições sociais criadas pela sociedade moderna.

## Referências bibliográficas

- BECERRA, Fernanda Núñez. 2002. **La prostitución y su represión en la Ciudad de México (siglo XIX) – prácticas y representaciones**. Barcelona: Editorial Gedisa.
- BLOCH, R. Howard. 1995. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Trad. Claudia Moraes. Rio de Janeiro: Ed.34.
- DE LA MORA, Sergio. 2006. **Cinemachismo – masculinities and sexuality in Mexican Film**. Austin: University of Texas Press.
- ELIZONDO, Salvador. 2001. Moral sexual y moraleja en el cine mexicano *In*: GARCIA, Gustavo e MACIEL, David R. **El cine mexicano a través de la crítica**. México: UNAM.
- ENGEL, Magali. 1989. **Meretrizes e doutores – saber médico e prostituição no Rio de Janeiro (1840-1890)**. São Paulo: Brasiliense.
- FOUCAULT, Michel. 1988. **História da Sexualidade I: A vontade de saber**. 17ª Ed. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- FOUCAULT, Michel. 2004. **Vigiar e punir: o nascimento das prisões**. 29ª Ed. Trad. Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes.
- GAMBOA, Federico. 1965. **Novelas (Apariencias, Suprema ley, Santa, Reconquista, La llaga, Del natural)**. México: Fondo de Cultura Económica.
- HERSHFIELD, Joanne. 2001. La mitad de la pantalla: la mujer en el cine mexicano de la época de oro *In*: GARCIA, Gustavo e MACIEL, David R. **El cine mexicano a través de la crítica**. México: UNAM.
- LUDMER, Josefina. 2001. Una lectura de Santa *In*: FRANCO, Rafael Olea (comp.). **Literatura mexicana del otro fin de siglo**. México: El Colegio de México, p. 207-212.
- MARTÍN-BARBERO, Jesus. 2001. **Dos meios às mediações – comunicação, cultura e hegemonia**. 2ª ed. Trad. Ronaldo Polito, Sérgio Alcides. Rio de Janeiro: EdUFRJ.
- MONSIVÁIS, Carlos. 2002. Escenas de pudor y liviandad. México: Editorial Grijalbo.  
\_\_\_\_\_. 1986. **Amor Perdido**. México: ERA.
- PABLOS, Enriqueta Tuñón. 1999. El derecho al sufragio femenino en México. El debate en las cámaras al respecto *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de e CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas**. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp.

PEREIRA, Cristiana Schettini. 2005. Lavar, passar e receber visitas: debates sobre a regulamentação da prostituição e experiências de trabalho sexual em Buenos Aires e no Rio de Janeiro, fim do século XIX. **Cadernos Pagu**, 25, julho-dezembro de 2005, pp. 25-54.

**REGLAMENTO para el ejercicio de la prostitución en el Distrito Federal.** México: Imprenta del Gobierno Federal, 30 mayo 1914.

RUIZ-FUNES, Concepción. La mujer en los movimientos sociales en la Ciudad de México. 1935-1975 *In*: HOLLANDA, Heloisa Buarque de e CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas.** Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp, 1999.

SCHETTINI, Cristiana. 2006. **Que tenhas teu corpo – uma história social da prostituição no Rio de Janeiro das primeiras décadas republicanas.** Rio de Janeiro: Arquivo Nacional.