

HISTÓRIA E CULTURAS

O QUE SE “COME”? O ESTREITO ELO ENTRE ALIMENTAÇÃO E SEXUALIDADE NA ANTROPOLOGIA DO BRASIL

WHAT’S “TO EAT”? THE NARROW LINK BETWEEN FOOD AND SEXUALITY IN BRAZILIAN ANTHROPOLOGY

Patrício Carneiro Araújo¹

Laís Ribeiro Monteiro²

19

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.19136292>

RESUMO

Na língua portuguesa falada no Brasil, a expressão “comer” é polissêmica. Ela tanto pode se referir à ingestão de alimentos – no sentido de degustar e sentir prazer com boas receitas e pratos – quanto pode se referir ao ato sexual. *Comer* tem sentidos muito mais abrangentes do que questões puramente fisiológicas. A palavra está “recheada” de sentidos, intenções, comportamentos, prazeres, afetos, desejos, poder. A proposta deste artigo é levantar algumas considerações a respeito dos sentidos da alimentação, da comida e suas interseções com a sexualidade, sendo as relações de gênero uma consequência dessas considerações. As relações e organizações humanas se materializam na alimentação e na sexualidade. Ambas, por sua vez, carregam uma linguagem erótica. No ponto de vista teológico, a ideia da comensalidade, o prazer da comida e do sexo podem expressar considerações distintas e opostas. Muitas vezes, o “comer” é reprovado como pecado, por constituir um prazer corporal, resultante da entrega às paixões materiais. Por meio de uma leitura crítica, descobriremos que, não obstante a censura ao comer, a tradição cristã se funda na ideia do comer juntos (comensalidade). Aliás, come-se o próprio Cristo, deus encarnado que se oferece em alimento. Estas considerações podem desvelar os sentidos ocultos do comer hoje. Ou ainda, questionar os lugares, as definições e as regras que determinam o que é e como se deve comer na atualidade.

Palavras-chave: Alimentação. Sexualidade. Comer. Antropologia.

ABSTRACT

In Brazilian Portuguese, the verb “to eat” is polysemic. It refers both to the ingestion of food – meaning to taste and feel pleasure in good recipes and dishes – as well as the sexual act. “Eating” means more than answering the physiological need to eat food. The verb is “filled” with other meanings, intentions, behaviors, pleasures, affections, desires, and power. This paper proposes some considerations about the meanings of food and its links to sexuality, in which gender relationships are a consequence of such considerations. Human relationships and organizations materialize themselves in food and sexuality. Both have an erotic language. From a theological perspective, the idea of commensality, the pleasure brought by food and sex can express distinct and opposed considerations. Many times, “eating” is considered a sin, because it is a corporal pleasure, resulting from giving in to material passions. By means of critical reading we have discovered that, despite the censorship of the act of eating, the Christian tradition was born from the idea of eating together (commensality), in which Christ itself, God made flesh, is offered to His followers as food. These

¹ Pós-doutorando em Antropologia Social pela UFRN. Professor de Antropologia na UNILAB. Coordenador do “Tierno Bokar: Núcleo de estudos e pesquisas sobre o fenômeno religioso” (CNPq/UNILAB). Autor de “A mesa das autoridades: o comer e o poder no candomblé” (2020).

² Nutricionista no Centro Universitário Uninassau, pós-graduanda em Ciências Fisiológicas na Universidade Estadual do Ceará (UECE).

HISTÓRIA E CULTURAS

considerations can reveal the hidden meanings of eating, or even question which places, definitions and rules determine what is eaten and how people should eat nowadays.

Keywords: Food.Sexuality.Eating.Antropology.

Já afirmava Câmara Cascudo, em seu livro *A História da Alimentação no Brasil*, que “toda existência humana decorre do binômio estômago e sexo” (2004, p. 21).

No imaginário popular há uma ideia quase consensual de que a comida e o sexo são duas fontes dos mais intensos prazeres humanos. Além de serem fontes de prazer, o primeiro é um ato vital e diário, do qual ninguém pode prescindir, enquanto o segundo não necessariamente é vital, estando assim ligado às escolhas dos sujeitos. E, mesmo quando diretamente associada à reprodução, a prática sexual sucede, em importância, ao ato alimentar, já que, como também asseverou Cascudo, “Depois da respiração, a primeira determinante vital é o alimento. O imperativo da reprodução aparece muito depois, quando a nutrição desenvolveu os órgãos funcionais”. (Cascudo, 2004, p. 340). Contudo, essas duas práticas – alimentação e sexo – têm muito em comum. No que se refere à última, a possibilidade da liberdade de escolha amplia o ambiente favorável à construção do prazer.

De acordo com a cultura judaico-cristã e segundo o relato bíblico, Adão e Eva, depois de violarem as regras dietéticas, representadas pela proibição de comer o fruto do conhecimento – muitas vezes confundido com uma maçã no imaginário e folclore sexual³-, perceberam que estavam despidos e envergonharam-se disso. Este mito fundador da cultura hebraica, portanto, já revela um campo semântico compartilhado entre o ato alimentar e o sexual, já que a descoberta da sexualidade se dá como parte da infração alimentar.

Mesmo se tratando de um relato mítico, é interessante perceber como aquele casal primordial teria despertado a consciência da sexualidade a partir de uma transgressão dietética, fato que fez com que o desejo e o prazer sexual surgissem acompanhados da culpa. Este mesmo sentimento muitas vezes também acompanhará o ato alimentar livre e sem moderação, classificado entre os pecados capitais com o sugestivo nome de “gula”. Segundo algumas interpretações do texto, todavia, esta culpa nascente poderia derivar muito mais de outros pecados, como a gula e a soberba - de querer desafiar a Deus e provar do proibido –, do que da luxúria, que só nasce como consequência da teimosia (Carneiro, 2005, p.86).

Na língua Portuguesa falada no Brasil, gradativamente os sentidos que relacionam o campo da sexualidade ao da alimentação confluirão na direção do verbo “comer” (*to eat*, em Inglês; *manger*, em Francês e *mangiare*, em Italiano). Isso é bem perceptível nos processos de dicionarização. O *Dicionário Eletrônico Aurélio Século XXI*, por exemplo, ao explicar o verbete “comer”, inclui essa dupla conotação. Ao se consultar tal verbete naquele dicionário é possível encontrar as seguintes sínteses dicionarizadas para “comer”: “Chulo. Possuir sexualmente; copular com: papar, traçar, faturar”.

³No capítulo intitulado “Como morder com graça frutos proibidos: maçãs, doces e Margaret Ebner”, do seu livro *As mulheres na cozinha de Deus: escritos culinários, gastronômicos e espirituais* (2009), Cristina Mazzoni explica porque muitas vezes o tal “fruto proibido” é confundido com a maçã, que sequer é citada no texto bíblico: “Maçãs são apresentadas como símbolos de amor em histórias da tradição clássica e empregadas como metáfora para mulheres nos tempos da Grécia Antiga e de Roma, na Renascença e atualmente. Comparada na literatura e na arte a seios e nádegas ou, de maneira mais pudica, às bochechas das mulheres, a maçã é um símbolo de desejo e de paixão, de beleza, de sexo e fertilidade”. (Mazzoni, 2009, p. 75).

HISTÓRIA E CULTURAS

21

Voltando ao já citado livro de Câmara Cascudo (2004), ao demonstrar a confluência entre o vocabulário usual dos brasileiros do seu tempo e as referências aos alimentos, este autor também identificou que muitas frases feitas, locuções, imagens comparativas, exclamações de protesto e desabafos juntavam o campo semântico das práticas sexuais com o da alimentação. Segundo a lista de termos que ele apresenta em *História da alimentação no Brasil*(2004), o verbo “comer” aparece como sinônimo de copular.

Convém explicar que, diferentemente do que se pode pensar, este campo semântico comum não é exclusividade dos falares brasileiros modernos e contemporâneos de características urbanas. Em outro olhar, também é possível encontrar em algumas culturas indígenas brasileiras uma interessante aproximação semântica entre o ato sexual e o ato de comer. Segundo os Caxinauá⁴, por exemplo, o sexo é um ato alimentar, considerado comida do corpo, o que o transforma em um ato alimentar (Maciel, 2001). Na obra magistral do antropólogo francês Claude Lévi-Strauss, *As Mitológicas*, também é possível perceber o quanto essa relação é uma constante nas mitologias ameríndias. Em *O cru e o cozido*, por exemplo, Lévi-Strauss afirma que:

Além do aspecto alimentar, todos esses mitos também apresentam um aspecto sexual. Assim como no resto do mundo, as línguas sul-americanas mostram que os dois aspectos estão estreitamente ligados. Os Tupari exprimem o coito por locuções cujo sentido próprio é “comer a vagina” (*kümã ka*), “comer o pênis” (*ang ka*) (Caspar 1953: 233-34). O mesmo acontece em mundurucu (Strömer 1932: 133). Os dialetos kaingang do sul do Brasil possuem um verbo que quer dizer indistintamente “copular” e “comer”; em certos contextos, pode ser necessário completar “- com o pênis”, para evitar a anfibologia (Henry 1941: 146). Um mito cashibo (M160) conta que, assim que foi criado, o homem pediu para comer; e o sol lhe ensinou como semear ou plantar o milho, a bananeira e outras plantas comestíveis. Então o homem perguntou ao próprio pênis: “E você, o que quer comer?”. O pênis respondeu: “O sexo feminino”. (Métraux 1948: 12-13). (Lévi-Strauss, 2010, p. 309).

Além das obras de folcloristas como Cascudo e antropólogos como Lévi-Strauss, vários estudos referentes à alimentação também abordam o elo entre alimentos e sexualidade presente no cotidiano, associando o que vai à mesa a elogios e falas eróticas ou amorosas. Um tanto mais se perceberá caso se recorra à literatura. Através de uma abordagem bem peculiar que faz esses dois universos se interpenetrarem, Márcia Frazão (2003), por exemplo, em seu livro *Amor se faz na cozinha*, associa os cinco sentidos às mitologias e ao desejo, com alimentos em forma de receitas afrodisíacas. A autora utiliza em sua obra sugestivos títulos, como: “azeite para acordar a paixão”, “rosbife de Eros”, “batatas eróticas”, “molho da perdição”, “framboesas do prazer”, dentre várias outras expressões que evocam essa relação existente entre o ato de comer e o erotismo que leva à prática sexual.

Ao criar essa aproximação entre a mesa e a cama, a autora aborda dois dos considerados pecados capitais (gula e luxúria) e dedica sua escrita “aos que engolem o mundo com a boca e que tem sempre, para o amor, o olho maior que a barriga”. (Frazão, 2003, p.18). Como o livro de Frazão, há muitos outros, sejam científicos ou literários que, com muita maestria, evidenciam o campo semân-

⁴Os Caxinauá são uma etnia indígena sul-americana. Habitam as regiões da floresta tropical no leste peruano (do pé dos Andes até a fronteira com o Brasil) e o Acre. São mais numerosos em terras brasileiras do que peruanas.

HISTÓRIA E CULTURAS

tico existente entre esse – muitas vezes estreito –, espaço entre a cama e a mesa, mediado sempre pela linguagem, independente do formato que ela assume.

Também Luce Giard, em *A invenção do cotidiano* (Giard, et al., 2013, p. 264), analisa as condutas alimentares tomando como elemento de reflexão aquilo que ela chama de “proximidade íntima, corporal e afetiva” entre o comer e as práticas amorosas. Essa proximidade entre a mesa e a cama é explicada por ela da seguinte forma:

Evidência concreta: nós comemos com a nossa boca, orifício corporal cujas partes (lábios, dentes, mucosas internas) e funções (saborear, tocar, lambear, acariciar, roçar, salivar, mastigar, engolir) intervêm em alto grau na relação amorosa. Come-se para nutrir o próprio corpo, desenvolvê-lo, construí-lo ou transformá-lo segundo a sua própria imagem e o próprio desejo: cada um constitui seu regime alimentar para embelezar, purificar, prepara-se para agradar: escolhe-se o alimento para o companheiro para conformar o seu corpo ao nosso desejo dele, para torná-lo mais forte, esbelto ou gordo, delicado ou musculoso. (Giard, et al., 2013, p. 264).

Nessa lógica, todos os elementos ligados ao ato de comer – sejam os que o predem ou sucedem – podem ser envolvidos na intenção da prática amorosa. Esse aspecto é o que dá base para as reflexões literárias de Márcia Frazão (2003), como veremos. O cozinhar, servir e degustar podem então compor os “ritos de entrada” da ação amorosa via erotismo alimentar.

No campo da linguagem, as associações não se limitam apenas a relações entre a cama e a mesa. Os alimentos também são associados à anatomia humana, ora exaltando, ora depreciando seus traços. Na já citada lista de Cascudo, pode-se encontrar, por exemplo, “cebola quente”, para se referir a uma mulher sexualmente exaltada; “fazer cocada”, para libidinagem e namoro grudado; “cuscuz”, para seios flácidos; “filé”, para moça nova, sadia e atraente; “galinha”, para mulher sexualmente fácil; “galo”, para homem mulhengo e de grande potência sexual; “macaxeira”, para membro viril; “melancia”, para seios volumosos; “sururu”, para clitóris e “taioba”, para nádegas”. Se considerarmos as listas de Hildegardes Vianna, com cento e oitenta e sete termos, e a de Edison Carneiro, com “dúzias” deles - ambas se referindo à Bahia e citadas por Cascudo -, veremos que a sua lista (2004, p. 859-870), contendo cento e trinta e sete termos, é deveras modesta.

Também Giard chamou a atenção para esse aspecto da linguagem que revela os intercâmbios entre a cama e a mesa no texto citado acima. Relembrando aos seus leitores e leitoras que muitas vezes a mesa e o leito parecem ter a mesma causa, Giard explica que:

Não se engana a linguagem comum quando diz da sedução que ele (ela) “vai fazê-la”, como se “faz” um belo prato de costeletas ao molho com legumes cortados. O intercâmbio amoroso transforma instantaneamente o parceiro em comestível delectável, atribui-lhe diminutivos tirados do vocabulário da cozinha (“meu amorzinho = *mon chou*”, “meu coelhinho = *mon petit lapin*”, “meu queridinho = *mon poulet*” etc.), o “devora com o olhar de carinho”, o “come com beijos”. A confissão dos amantes separados registra a mesma coisa: “Quanta falta me fazes, tenho fome de ti, gostaria de comer-te”. (Giard, et al., 2013, p. 265).

Esse tipo de intercâmbio de linguagem é apenas um dos vários indicativos de que, como afirma a própria Giard: “Comer sempre é bem mais que comer” (Giard, 2013, p. 267). A linguagem, então, funciona ao mesmo tempo como mediação e antecipação da cama, muitas vezes antecipada na mesa através códigos, indiretas ou olhares de cumplicidade. Essa extensão entre a mesa e a cama é descri-

HISTÓRIA E CULTURAS

ta através de palavras emblemáticas de Frédéric Lange, reproduzidas por Giard, quando, ao falar das performances à mesa de refeição, aquele afirmara que “A toalha já se confunde com o lençol da cama; suas machas de vinho e de frutas já fazem alusão a outras manchas”. (Lange, *Apud.* Giard, 2013, p. 267).

Já no livro de Ana Miranda (2014), que citaremos melhor mais adiante, se percorrermos com ela a coletânea de poemas que circularam em alguns mosteiros portugueses na Idade Média, veremos que naqueles tempos de rígido controle da Igreja sobre os corpos e as almas, não havia melhor linguagem para se referir à anatomia dos corpos pálidos das freiras do que tomando de empréstimo a linguagem das cozinhas e mesas. Naquele caso, muitas vezes a inacessibilidade do objeto do desejo era superada por uma linguagem para a qual as grades dos conventos não pareciam significar barreira eficaz.

Palavras e expressões como “merenda”, “engordar”, “cevar”, “pastelão”, “ovos moles”, “pasteleiro”, “faminto”, “figo”, “lobo esfaimado”, “almoçar”, “o doce”, “forno”, “ambrósia”, “néctar”, “peixe”, “escaldo”, “caldo”, “peixarrão”, “dar de comer”, “morder”, “boca”, “garganta”, “cará”, “pão”, “assado”, “cozer”, “caldeirada”, “tachada”, “titelas”, “morcelas”, “chouriço” (gordo, preto, branco), “bacalhau”, “faca cortadeira”, “tripa de porco”, “linguiça”, entre várias outras, bem manejadas pelos jovens desejosos de corpos sacrossantos evocavam, nos poemas reunidos por Miranda (2014), o quanto se deseja comer aquilo que as religiosas – ou sua sociedade – tanto se esforçavam por preservar.

OS MÚLTIPLOS SENTIDOS DA PALAVRA *COMER*

A palavra comer em sua origem latina, *edere*, significa ingerir. Acrescentando-se o prefixo *cum*, em sua forma *cumedere*, significa “comer em companhia” (Montanari, 2008, p. 157). Nos dois fatos, tanto na linguagem como na comida, o ato necessita de mais de uma pessoa envolvida, um emissor e um receptor. Uma simbologia de grande riqueza que traz a mesa como uma metáfora para a vida humana. É reforçado pela etimologia da palavra “convívio” (*cum-vivere*), que identifica *vi-ver juntocom*, *comer junto* (Fladrin; Montanari, 2018, p. 412).

Esse jogo de palavras ultrapassa o ponto de encontro entre os dois prazeres e nos mostra que herdamos um encontro linguístico e culinário (cultural), nem sempre de absorção simples, mas entremeadado de conflitos, aproximações e afastamentos, resistências e apropriações que deram à ideia de comer uma multiplicidade de sentidos. De forma exploratória, neste artigo pretendemos refletir a respeito desses dois aspectos do comer. No contexto que abordamos aqui, compreender os sentidos do *comer a comidae* do *comer alguém* levanta uma reflexão de gênero que será abordada e determinante para o entendimento da construção dos significados usuais da palavra. (Nascimento, 2007).

Neste contexto, se o comer a comida remete ao ato mesmo de alimentar-se, o comer alguém aqui não deve ser entendido literalmente como se referindo às diferentes formas de canibalismo, existentes outrora como parte constituinte de certas culturas e persistente ainda hoje como imperiosa necessidade de sobrevivência ou manifestação de taras ou psicopatologias. É verdade que ainda hoje, como bem demonstrou Paolo Rossi, no seu livro, *Comer: necessidade, desejo, obsessão* (Rossi, 2014, p. 75-90), muitas formas de canibalismo perduram até mesmo nas sociedades urbanizadas. Casos clássicos lembrados por ele – como os períodos de escassez de alimentos na Ucrânia (1932-1933) e China (1958); o Cerco de Leningrado (1941), o gulagda Ilha de Nazino (1933); o naufrágio do Navio Medusa, na costa africana, e a queda do avião uruguaio na Cordilheira dos Andes, com um time de rúgbi em 1972, são apenas alguns dos exemplos que demonstram o

⁵Em “*Manger ou les jeux et les creux du plat*” (1975).

HISTÓRIA E CULTURAS

quanto “comer alguém” ainda pode ser entendido na sua literalidade. E não precisaríamos ir tão longe, já que há não muito tempo tivemos um expressivo caso de canibalismo no Brasil, que ficou conhecido como “os canibais de Garanhuns”, caso que ganhou repercussão em 2012 e revelou uma prática criminosa que envolvia um trio amoroso entre criminosos cujas práticas envolvia sexo, religião e canibalismo. Caso clássico de crime hediondo que foi satisfatoriamente descrito e analisado por Raphael Guerra, no seu livro *Os canibais de Garanhuns*(2016).

Na nossa reflexão, o *comer alguém* deve ser entendido muito mais como uma referência ao ato sexual, geralmente assim referido nos falares jocosos da retórica sexual popular. Convém lembrar também que essa relação, que na antropologia é tão presente, já marcou presença da mesma forma na gênese da Psicanálise, quando Freud analisou, por exemplo, a relação entre totem e tabu. Naquele ensaio (Freud, 2013), a liberdade sexual que justificará a dominação do homem sobre a mulher aparece em simbiose com o ato de matar e comer – naquele caso literalmente – o pai, por parte dos filhos. Vemos então, também ali, que o ato de comer e o ato sexual sempre mantiveram uma relação de sentido muito próxima. É daí que não só a antropologia, mas também a Psicanálise, apresentarão o incesto e a antropofagia como um dos tabus universais que, segundo Freud, só são tabus porque são alvos de um desejo reprimido dos seres humanos. Novamente o comer e o fazer sexo aparecem próximos, mesmo que na condição de tabus ou como proscricções da vida social.

SOBRE O COMER COMIDA

O ato de alimentar-se é vital. Assim, não há vida se não houver a possibilidade de comer. Mas, ao se alimentar, o homem cria práticas e rituais ligados àquilo que incorpora a si mesmo. (Freitas, 2008). As práticas alimentares abraçam duas acepções: uma posterior à ingestão do alimento e que está relacionada ao universo da Fisiologia e Bioquímica, e outra, que antecede a ingestão, sendo que esta última sempre está relacionada com questões culturais e sociais, ou seja, com a natureza social do comer (Lima; Ferreira Neto; Farias, 2015). Segundo o sociólogo Pierre Bourdieu (2007), longe de responder apenas a uma necessidade fisiológica, o ato de comer também perpassa os mecanismos de construção dos sistemas de distinção social, já que nem todos comem as mesmas coisas e das mesmas formas. Segundo este mesmo sociólogo, aquilo que se come e da forma com que se come constituem códigos de um intrincado sistema de sentidos, do qual também faz parte a construção do gosto. Comer é, então, um ato eminentemente social e político.

A alimentação humana como um ato social e cultural faz com que sejam produzidos diversos sistemas alimentares. A construção desses sistemas é atravessada por fatores de ordem ecológica, histórica, cultural, social e econômica que implicam representações e imaginários sociais envolvendo escolhas e classificações. Assim, estando a alimentação humana impregnada pela cultura, é possível pensar os sistemas alimentares como sistemas simbólicos, em que códigos sociais estão presentes atuando no estabelecimento de relações dos homens entre si, com o meio e com a sua natureza (Canesqui, 2018).

O antropólogo brasileiro Roberto Da Matta (1986) aponta para uma interessante diferença entre alimento e comida. Para ele, esta última é o alimento incorporado em uma cultura. Assim explica o autor: “Comida não é apenas uma substância alimentar, mas é também um modo, um estilo e um jeito de alimentar-se. E o jeito de comer define não só aquilo que é ingerido, como também aquele que o ingere”. (Da Matta, 1987, p.56). Grosso modo, no que se refere à diferença básica entre alimento e comida, parece ser consenso que *alimento* é tudo aquilo passível de ser ingerido com o objetivo de repor as energias necessárias à sobrevivência dos sujeitos. Já *comida* seria tudo aquilo

HISTÓRIA E CULTURAS

que, da categoria de alimentos, é promovido e preparado para ser ingerido de acordo com os códigos de cada cultura. É nesta preparação que o mero alimento adquire o *status* de comida.

Esse processo de classificação dos alimentos em comida corresponderia, segundo Lévi-Strauss (1989), ao próprio processo de autoconhecimento de um povo e sua lógica de classificações, já que sua relação com as espécies – sejam animais ou vegetais – se dá não simplesmente pelo seu potencial de responder aos reclames do estômago, com havia dito Malinowski, mas por possibilitar o desenvolvimento do pensamento concreto e das técnicas de classificação que organizam a vida. É nesse contexto que Lévi-Strauss afirma: “De tais exemplos, que se poderiam retirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis porque são primeiro conhecidas”. (Levi-Strauss, 1989, p. 24). A conversão dos alimentos em comidas, portanto, estaria diretamente relacionada com o desenvolvimento da auto-compreensão de um povo.

Ora, o homem, como qualquer outro animal, procura adaptar-se às condições do meio onde vive para manter sua espécie. A alimentação, sem dúvida alguma, é uma maneira pela qual todo e qualquer animal encontra meios para sobreviver. A diferença dos homens para com os outros animais é que a necessidade de se alimentar exige que ele saia para localizar o alimento, e para capturá-lo use bem mais do que os instintos. Assim, ele recorra um arsenal de informações e formas de comportamentos prévios que lhe permitem interações de diferentes maneiras com o meio, bem como a capacidade de escolher o que come, como come e com quem come.

Além disso, o ser humano ambiciona criar seu próprio alimento, sobrepondo a atividade de produção à de predação. Um exemplo disso é a designação do ser humano como ser onívoro. O homem tem uma capacidade de comer tudo e isso implica também uma grande classificação dos alimentos. Para Claude Fischler: “A variedade de escolhas alimentares humanas procede, sem dúvida e em grande parte, da variedade de sistemas culturais: se nós não consumimos tudo o que é biologicamente ingerível, é porque tudo o que é biologicamente ingerível não é culturalmente comestível”. (2001).

Neste mesmo sentido, os hábitos alimentares das populações são ligados diretamente a sua cultura, como mencionado. É por meio da alimentação que o homem se estrutura como sociedade e é por meio dela que ele interage com o meio ambiente, bem como constrói suas representações socioculturais (crenças, normas, valores). Todas essas formas de construção de representações e interações socioculturais compõem e dão significado às ações sociais dos indivíduos que têm em comum a mesma cultura. É nesse sentido que se torna possível afirmar que “A abstração conceitual da cultura se concretiza no prato”. (Ikeda, 2004). É desta maneira que, nas sociedades atuais, perpassadas pelas representações simbólicas, a escolha da comida representa o *status social* do indivíduo, e o conjunto geral das escolhas e significados culturais dos alimentos consumidos e das formas de preparo dos alimentos – a culinária ou cozinha – designa ou expressa a identidade do grupo social (Millan, 2003). Como já sinalizado, esta mesma ideia foi desenvolvida pelo sociólogo francês Pierre Bourdieu, em seu livro *A distinção: crítica social do julgamento*, originariamente publicado em 1979, e que se tornou clássico nessa discussão.

O COMER COMO ATO SEXUAL: UMA REFLEXÃO DE GÊNERO

Muitos homens costumam utilizar a palavra *comer* para se referir ao ato sexual, principalmente quando estão falando do intercuro cuja centralidade é a penetração. No que se refere à linguagem usada para abordar as práticas sexuais, para nós, ocidentais, o vocabulário é mais amplo pa-

⁶Compreende-se então porque, na confluência da linguagem alimentar com a linguagem sexual, quando se referindo às mulheres – ou homens - cujos atributos lhes despertam o apetite sexual, é mais comum que os homens se refiram ao alvo do seu desejo como “comida”, ou seja, algo que já está pronto para o consumo.

HISTÓRIA E CULTURAS

ra os homens do que para as mulheres, fato que pode estar ligado à maior liberdade dada àqueles neste campo. Já lembramos o ensaio de Freud (2013), no qual ele explica a origem da liberdade sexual dos homens através do mito do parricídio, cuja motivação era o desejo sexual dos irmãos pelas mulheres do grupo. Uma metáfora para falar o quanto o homem sempre se colocou na história como aquele que tem mais liberdade de movimentos, quando assunto é comportamento sexual. Não é à toa que, mesmo a portadora da “boca” sendo a mulher, na linguagem mais usual é o homem quem “come”.

A construção histórica de nossa cultura marca profundamente a forma como as relações sexuais acontecem distintamente entre homens e mulheres. Isto é evidenciado pelos termos linguísticos usados no dia a dia. Segundo Souza (2000), uma distinção especial emergiu entre a atividade masculina e a passividade feminina, na qual a sexualidade feminina está sempre sujeita ao desejo masculino. Nesse contexto, o termo *comertem* tem um sentido próprio na cultura brasileira. (Souza, 2000).

A expressão *comer alguém*, na concepção sexual, é peculiar ao machismo que perpassa muitas das culturas nas quais se percebe o uso dessa expressão e seus derivados. No Brasil, e de forma mais extensiva na América Latina, acredita-se que a figura masculina mantém a sua virilidade, mesmo que as relações sexuais sejam com indivíduos do sexo masculino, desde que seja ele que “coma”. Até hoje, algumas das maneiras como acontece a iniciação sexual dos adolescentes homens/machos tem uma relação direta com o nosso passado machista. Nesta visão, Gilberto Freyre, ao explicar a respeito do comportamento sexual do brasileiro, em *Casa Grande & Senzala* (2000), relata que a iniciação dos meninos na vida sexual acontecia da mesma maneira como os colonizadores portugueses fizeram com as índias, e como estas práticas se estabeleceram com a escravidão negra. Ora, sabe-se que a primeira experiência sexual do macho português nas Américas foi o estupro. (Freyre, 2000, p.171).

As relações de poder e a exploração econômica que marcaram a vida colonial têm como resultado, para Gilberto Freyre, a desmoralização e o excesso sexual do homem brasileiro. Freyre chama de depravação sexual os comportamentos comuns no regime de escravidão do sul dos EUA e do Brasil. Em função da promiscuidade masculina que distinguia esse comportamento, ele é caracterizado, pelo próprio Freyre, como a “sifilização”, expressão enfaticamente usada por este autor em *Casa Grande & Senzala*. Num discurso que vai muito além de um jogo de palavras, Freyre trata o processo civilizatório brasileiro como um dos resultados da sifilização desencadeada pelo comportamento sexual desregrado e violento do colonizador.

Contudo, ao tratar o processo civilizador brasileiro como extensão do processo sifilizador, Freyre está longe de assumir uma perspectiva crítico-moralista desse comportamento. Numa visão herdada do culturalismo americano boasiano, Freyre parece muito mais enfatizar a dimensão exótica desse processo histórico como traço do particularismo histórico que caracterizava o Brasil discutido por ele. Não se deve esquecer que o Brasil discutido por Freyre é um Brasil patriarcal, mais precisamente aquele do Nordeste, especificamente da Zona da Mata de Pernambuco. Não é à toa que, no mesmo livro, Freyre também comenta exaustivamente as influências alimentares europeias, africanas e indígenas acerca da conformação das culturas alimentares brasileiras.

A estrutura discursiva, a perspectiva interpretativa e as construções teórico-conceituais adotadas por Freyre na sua “Introdução à história da sociedade patriarcal brasileira” - subtítulo de *Casa Grande & Senzala*, que geralmente é esquecido -, parece nos dizer que explicar o processo civilizador brasileiro passa, necessariamente, pelo falar dos comportamentos alimentares e sexuais das populações que, em violenta interação, ajudaram a plasmar o que hoje temos como “população brasileira”. Essa violência que caracterizou tal processo pode ser percebida de forma chocante quando

HISTÓRIA E CULTURAS

Freyre, ao falar das estratégias adotadas pelos colonizadores brancos para se livrarem da sífilis, revela que “comer” uma negrinha virgem era o melhor purgativo para o sangue infectado do macho-comedor. São de Freyre as seguintes palavras a respeito desse assunto:

Foram os senhores das casas-grandes que contaminaram de lues as negras das senzalas. Negras tantas vezes entregues virgens, ainda mulecas de doze a treze anos, a rapazes brancos já poderes da sífilis das cidades-grandes. Porque por muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sífilítico não há melhor depurativo que uma negrinha virgem. O Dr. João Álvares de Azevedo Macedo Júnior registrou, em 1869, o estranho costume, vindo, ao que parece, dos tempos coloniais: e de que ainda se encontram traços nas áreas pernambucana e fluminense dos velhos engenhos de açúcar. Segundo o Dr. Macedo seriam os blenorragicos que o “bárbaro prejuízo” considerava curados se conseguissem intercurso com mulher púbere: “a inoculação deste vírus em uma mulher púbere é o meio seguro de o extinguir em si”. (Freyre, 2001, p. 373).

Ou seja, o macho-comedor comia a negrinha virgem para se livrar da moléstia que, quando inoculada na inocente mulher púbere, passava a “comer” as suas carnes, apodrecidas pela doença transmitida perversamente pelo homem branco. Essa é, contudo, apenas uma das faces que caracterizam a violência que marcou nosso processo de ci(fi)(vi)lização. Esse imaginário, que via no corpo da mulher um campo terapêutico para aliviar qualquer necessidade do homem, perdurou por muito tempo, tendo seus resquícios chegado até nós. A sexualidade feminina tida pelos homens como passivo-receptiva passou a ser vista como um *locus*, no qual toda tensão masculina se neutralizava, desde que o macho a comesse.

No sentido de um sexo com capacidade de cura, sabe-se que essa mesma mentalidade era entendida aos alimentos que, assim como o sexo da mulher, eram considerados portadores de propriedades terapêuticas, sendo, muitas vezes, recomendados como medicamentos. Assim, o privilégio do homem se estendia desde o comer os alimentos até o comer a mulher, numa evidente usurpação da “boca que realmente come”. Percebe-se então uma inversão ou subversão das ideias de atividade e passividade fundamentadas em anatomias específicas em que o côncavo (sexo da mulher), que deveria comer, tem seu protagonismo usurpado pelo convexo (sexo do homem), que passa a ser quem come.

Essa inversão se materializa por meio das diferentes formas de dominação, exploração e violência do homem-que-come sobre a mulher-que-é-comida. E aqui o ser-comida também funciona

⁷Esta realidade histórica tão complexa, cujos resquícios chegaram até nós por meio de comportamentos, práticas, preferências e performances sexuais, exige, para ser compreendida profundamente, análises cada vez mais pautadas numa perspectiva interseccional que cruze dados relativos à raça, classe e gênero, sob o risco de não se compreender bem o fenômeno na história e nos seus desdobramentos e temporalidades.

⁸Os estudos acerca da relação entre alimentação e terapêutica são muito vastos. Em seu texto *Alimentos e bebidas do antigo Egito* (2015, p. 68-79), Edda Breschiani nos assegura que em hieróglifos egípcios do século XV a. C. já se podem notar menções a uma ligação entre dietética, gastronomia e terapêutica. A mesma autora também cita o *Livro de Medicina*, em demótico, do século II d.C., que trata do mesmo assunto. Na Europa medieval essa relação entre os alimentos e a medicina atingirá seu auge, quando até mesmo joias, pedras preciosas e moedas de ouro passam a compor receitas de sopas que deveriam ser ministradas a determinados pacientes (como o Papa Félix V), tendo-se sempre o cuidado de retirar tão inusitados temperos do caldo, antes de ministrá-lo ao doente. (FRANCO, 2010, p. 22-23). Veja também *A alimentação e a medicina no mundo antigo*, de Innocenzo Mazzini (2015, p. 254-265) e *Alimentação e saúde*, de Paolo Sorcinelli (2015, p. 792-805).

HISTÓRIA E CULTURAS

como indicativo dessa dominação. Ao mesmo tempo, o sexo da mulher – assim como o alimento que ela prepara – passa a ser, simultaneamente, objeto do desejo do homem e medicamento para sanar as suas moléstias. Isso resultará numa política de controle severo do corpo da mulher – principalmente do “sul” desse corpo (Del Priore, 2009) – promovido pela Igreja e pela Medicina, instituições até então feitas apenas por homens, como motivo causal de alguns dos mais graves problemas da sociedade.

Na esteira do pensamento de Freyre, tônica muito parecida seria adotada por outros defensores da miscigenação que ajudaram a consolidar o mito fundador do Brasil - mito das três raças -, dentre eles está Jorge Amado, na Literatura. Essa figura do comedor – indistintamente se referindo tanto aos alimentos como às mulheres – já aparece condensada na própria figura do autor. Ademais, tanto em seus livros quanto nos estudos que derivaram da sua obra, a figura do comilão e do garanhão, cuja fome por boas comidas e bom sexo parece insaciável, se sobressai.

Em alguns momentos da literatura amadiana, as imagens do glutão e do garanhão aparecem simbioticamente inseparáveis. Os romances *Gabriela Cravo e Canelae Dona Flor e seus dois maridos* parecem condensar esses arquétipos tão exaltados por Jorge Amado na vida e na obra. Em *Dona Flor e seus dois maridos*, o macho-comedor-mor – que come tanto a mulher quanto a comida feita por ela – se apega de tal forma à sua prática de comer que, mesmo depois de morto, não consegue deixar de vir a este mundo, a fim de comê-la e a suas guloseimas. É desnecessário relembrar o quanto a arte e a vida estão intimamente ligadas. E, não obstante algumas interpretações que tentam associar esse arquétipo à figura da mulher independente que, se recusando a escolher apenas um, escolhe ficar com os dois (Damatta, 1986), na verdade a história serve muito mais para reforçar o enredo de um marido-macho-comedor que, mesmo depois de morto, ainda continua controlando a sua mulher, seja na mesa ou na cama.

Assim como na literatura amadiana, a iniciação sexual dos meninos das fazendas de cacau e das ruas da cidade da Bahia era feita pelas prostitutas ou solteironas dispostas a pagar por isso; na socioantropologia de Freyre essa iniciação era feita pelas africanas ou negras escravizadas. Gilberto Freyre tenta desmitificar a ideia de que a afeição sexual dos senhores de engenho acontecia por causa da sua suposta tendência ao sexo. A lascívia masculina seria antes resultado de uma misoginia exacerbada que se refletia na iniciação sexual dos meninos com as negras ou com o “levapancadas” (um menino mais fraco ou mesmo negro escravo). E ainda pelo uso de animais como vacas, galinhas e cabras; ou mesmo com a utilização de bananeiras, melancia ou fruta de mandacaru.

Em Jorge Amado, por sua vez, a ida aos “cabarés”, “castelos” ou “casa da luz vermelha” aparecia como verdadeiro rito de passagem e de iniciação à vida adulta por parte dos meninos, na maioria das vezes levados pelos tios, sob recomendação dos pais. Complexo ritualístico que muitas vezes visava dissipar qualquer dúvida acerca da possível orientação sexual desviante dos garotos. “Quebrar o cabaço” com uma puta experiente era uma providência necessária que garantia ao mesmo tempo evitar a existência de um maricas⁹ na família e perpetuar a cultura do comedor inveterado. Tal conduta, muito mais do que um código de honra, também constituía um signo de prestígio. Ao tratar desse assunto, Gilberto Freyre explica que:

Nenhuma casa-grande do tempo da escravidão quis para si a glória de conservar filhos maricas ou donzelões. O folclore da nossa antiga zona de engenhos de cana e de fazendas de café quando se refere a rapaz donzelo é sempre em tom de debique: para levar o maricas ao ridículo. O que sempre se apreciou

⁹Termo pejorativo utilizado no Brasil durante muito tempo para se referir a homens pouco sexualizados ou a homossexuais masculinos, independente da idade, que apresentassem traços femininos.

HISTÓRIA E CULTURAS

foi o menino que cedo estivesse metido com raparigas. Raparigueiro, como ainda hoje se diz. Femeeiro. Deflorador de mocinhas. E que não tardasse em emprenhar negras, aumentando o rebanho e o capital paternos. (Freyre, 2000, p. 425).

Como é fácil perceber, ao lermos tais palavras, quase se sente a identificação do autor para com a realidade descrita. Essa exacerbação da sexualidade masculina perdurou no âmbito rural de forma duradoura e se reflete no comportamento sexual masculino do brasileiro contemporâneo. A ideia de virilidade masculina é tão enraizada até hoje no Brasil, que muitos homens tendem a querer provar sua masculinidade constantemente. A violência sexual foi reproduzida dentro do ambiente familiar numa determinante de ação extremamente opressora. Pode-se afirmar que hoje se apresentam de maneiras variadas essas violências patriarcais: violência doméstica, violência sexual, assédio, homofobia (Andrade, 1970).

Então, a ideia de *comer alguém* tem forte relação com o patriarcado. Estabelece bem mais do que uma relação sexual aparentemente inofensiva. Nas entrelinhas, revela como, na cultura patriarcal brasileira, em sua própria linguagem apresenta a mulher como objeto, destituída de poder sobre seu próprio corpo. A mulher é associada ao alimento que é comido pelo macho e sua estrutura de poder. Uma concepção do comer que se coaduna fortemente com as reflexões da famosa escritora feminista Simone de Beauvoir. A autora levanta questionamentos à forma como a psicologia tradicional interpretou a sexualidade feminina, como um dado. Um reflexo de como a sexualidade feminina ainda existe em função da sexualidade do homem. (Beauvoir, 1949).

CORPOS FEMININOS COMIDOS AOS PEDAÇOS, EM FORMA DE DOCES

Ao pensarmos os jogos de sentidos entre o *comere* o “comer” como atos direcionados a comidas ou pessoas, verificamos que historicamente a associação entre freiras e doces, convento e cozinha, religião e erotismo, é uma constante nos estudos de gastronomia e na literatura que ajuda a compor o imaginário popular sobre o comer. Ao percorrermos essa literatura, é possível perceber que o corpo da mulher não só é milimetricamente perscrutado (DEL PRIORE, 2009), mas também avidamente desejado pelos comedores. Algumas dessas mulheres, por força de escolha pessoal ou de imposição dos pais, tiveram seus corpos reclusos em conventos e mosteiro, fato que aguçava ainda mais o desejo daqueles que consideravam um desperdício ver esses corpos reservados a outras finalidades que não à satisfação dos seus prazeres. Nesse contexto, o caso das freiras é emblemático para se perceber como em sociedades e culturas machistas esses corpos se tornam alvo de insistentes investidas.

Nessa observação atenta de corpos que são desejados, se ajustarmos bem a lente, notaremos, então, que a mesma mentalidade machista que analisamos neste artigo conseguiu imprimir, dentre outros aspectos, a ideia de que sendo as freiras mulheres privadas dos prazeres ligados a uma vida sexual ativa, essa condição faria delas mulheres sexualmente famintas e disponíveis a entregar-se aos homens, fosse fisicamente, na forma da controvertida figura da “freira gradeira”¹⁰, ou metaforicamente, através da produção, oferta e comercialização de doces em formatos anatômicos que evo-

¹⁰Segundo versões popularizadas, mas de difícil comprovação histórica, as chamadas “freiras gradeiras” eram religiosas que, na Europa medieval, não podendo encontrar livremente seus parceiros sexuais - geralmente chamados jocosa e depreciativamente de “freiráticos” - terminavam por atendê-los sexualmente através das grades dos conventos, em inusitadas performances que certa iconografia já retratou.

HISTÓRIA E CULTURAS

30

cavam partes erógenas dos seus corpos. É nesse mesmo contexto que surgirá a figura dos “freiráticos”, categoria que também aparece nos estudos de Gilberto Freyre.

É bem verdade que alguns comportamentos registrados por Freyre no Brasil já podem ser encontrados no Portugal dos séculos XVII. No que diz respeito à relação convento/guloseimas, religião/erotismo, gradeiras/freiráticos, corpo/comida, esse parece ser um dado, a certo ponto, confiável. Segundo Ana Miranda, na introdução do livro *Que seja em segredo*, em conventos de Portugal, entre os séculos XVII e XVIII, os encontros entre as freiras e seus adoradores/amantes poderiam acontecer de muitas formas, inclusive em casinhas nas imediações do convento e longe da clausura, aonde as freiras atendiam seus parceiros sob o pretexto de irem cozinhar (Miranda, 2014, p. 9).

Nesse interessante livro, que reúne poemas eróticos escritos por freiráticos a suas amadas e por religiosas a seus amantes, a linguagem que toma elementos do campo alimentar para se referir à arte do sexo domina todo o livro. Quanto aos locais de encontro, a autora explica que:

As religiosas do convento de Santa Ana de Vila de Viana tinham nas proximidades várias casinhas aonde iam, fora de clausura, com pretexto de estarem ocupadas a cozinhar, e recebiam ali homens que entravam e saíam de noite, denunciou em 1700 o rei, em Lisboa. Nas celas os catres rangiam, os corpos alvos das freiras suavam sob o calor dos nobres, estudantes, desembargadores, provinciais, infantes. Os gemidos eram abafados com beijos. (Miranda, 2014, p. 9).

Esses contatos mais diretos, contudo, muitas vezes tinham origem às portas dos conventos, em dias especiais, nos quais se expunham as especialidades culinárias e as habilidades doceiras das freiras, conforme a mesma Ana Miranda relata:

Em certas manhãs elas armavam, do lado de fora do convento, um bufete de doces e pratos especiais que continham bilhetes convidando seus admiradores. Sevados, moletes, argolinhas, melindres, canelões, bolinhos do bispo, loiros, sequilhos das maltesas de Estremoz enchiam as mesas. Naquele dia as ruas ficavam intransitáveis; as portas dos conventos, repletas de estifas, seges, carruagens. Os portões se abriam e entravam os freiráticos. Descerravam-se as cortinas da grade de proteção e perante os homens apaixonados surgiam as religiosas, com as mãos escondidas nas mangas do hábito, sérias, pálidas, belas como são as mulheres desejadas. Aos poucos elas iam abandonando o ar grave, cruzavam as pernas, tocavam violas e harpas, recitavam versos provocantes, riam, divertiam-se, diante da clientela fascinada que se empanturrava de papos-de-anjo, suspiros, peitos-de-freiras. (Miranda, 2014, p. 10).

Como se percebe, a mentalidade que associa o corpo da mulher, e mais ainda o seu sexo, à comida cobiçada pelo homem, encontra um nicho muito favorável na relação entre religião e erotismo. Nas cenas descritas por Miranda – e que reaparecem nos poemas – os corpos cobertos das freiras eram cobiçados enquanto se comia os doces feitos por elas. Num desses poemas (*Ao mesmo assunto*), por exemplo, segundo algumas tradições atribuído a um poeta que escreve à Soror Mariana de Alcoforado (1640-1723), a relação entre os doces e o corpo da mulher é assim apresentada:

Senhora minha: se de tais clausuras

Tantos doces mandais a uma formiga,

Que esperais vós agora, que vos diga,

HISTÓRIA E CULTURAS

Se não forem muchissimas doçuras.

Eu esperei de amor outras venturas:

Mas ei-lo vai, tudo o que é de amor, obriga,

Ou já seja favor, ou uma figa,

De vossa mão são tudo ambrósias puras.

O vosso doce a todos diz, comei-me,

De cheiroso, perfeito e asseado,

E eu por gosto lhe dar, comi, e fartei-me,

Em este se acabando, irá recado,

E se vos parece glutão, sofrei-me,

Enquanto vos não peço outro bocado.”

Vê-se no poema como o sexo da mulher é associado ao doce que ela envia ao poeta e como o envio do doce funcionaria como uma forma de a mulher oferecer seus serviços sexuais ao homem que, segundo o poema, “Por gosto lhe dar” os come. Há outros poemas nos quais a linguagem fica bem mais explícita e, mesmo se utilizando de figuras de linguagem, a simbologia dos alimentos como partes do corpo feminino – e vice-versa – é largamente utilizado.

Já no sugestivo livro de Cristina Mazzoni (2009), *As mulheres na cozinha de Deus: escritos culinários, gastronômicos e espirituais*, ao analisar a biografia de algumas das mais eminentes e santas mulheres do catolicismo, a autora explica a origem de uma conhecida guloseima europeia, como veremos mais adiante.

É fato que muitos conventos se tornaram importantes laboratórios de experimentações culinárias e muitos se especializaram na produção de finos acepipes. Também é fato que muitas dessas iguarias imitavam a anatomia feminina. Contudo, como a própria Cristina Mazzoni relembra, muitas vezes o consumo de tais doces pode ser associado muito mais ao sadomasoquismo dos homens do que à disposição deliberada das freiras. Ao comentar esses tipos de comidas produzidas em conventos e que faziam “exageradas afirmações simbólicas”, Mazzoni explica que:

Algumas são tão exageradas que se tornam divertidas, engraçadas até – como *amortadellade* marzipã feita pelas freiras bolonhesas do século XVIII (...). Outras são inspiradas em zonas erógenas do corpo: as massas de pistache chamadas *feddelinguisticamente* se referem a nádegas e as lembram física-

¹¹Conforme Miranda, 2014, p. 69.

HISTÓRIA E CULTURAS

mente; sua versão mais popular é chamada *fedde del cancelliere* ou “nádegas do chanceler”. Em sua versão original, entretanto, a *feddes* boçava a imagem dos genitais femininos: conchas de mexilhão de marzipã recheadas com creme e geleia. (Mazzoni, 2009, p. 96-97).

Se eram as freiras que se ofereciam por meio da guloseima ou os machos comedores – jocosamente chamados de “freiráticos” –, que orbitavam, desejosos e insistentes, à sombra dos conventos, é uma questão de hermenêutica. O fato é que se estabelecia um consumo, mediado pela comida que evocava a anatomia feminina, capaz de despertar os sentidos e estimular muito mais do que as papilas gustativas. O prazer do comensal masculino, porém, explorava mais do que uma comida. Muitas vezes a origem do formato da iguaria evocava torturas e mutilações pelas quais passara alguma santa mulher, como descreve Mazzoni, ao explicar a origem do doce conhecido como “seios de Santa Águeda”:

Outras iguarias, ainda que sugerissem zonas erógenas do corpo, parecem desinteressadas no erotismo e na violência que uma vez moldaram sua origem. *Le minne di virgini* ou *minne di Sant'Agata*, literalmente “seios das virgens” ou “seios de Santa Águeda”, por exemplo, são símbolos comestíveis do sadomasoquismo sexual; sua cobertura de açúcar destaca em vez de encobrir a perversão que evocam. (Mazzoni, 2009, p. 97).

E a autora continua:

Acredita-se que tenham se originado na cidade de Palermo, no Mosteiro das Virgens – daí seu nome, *minne di virgini*, significando “seios das virgens”. A produção desses pequenos bolos redondos e cristalizados espalhou-se pelo sudeste da cidade de Catânia, onde uma cereja parecida com um mamilo era acrescentada ao seu topo e onde seu nome foi modificado para *minne* (seios) ou *minuzzi* (pequenos seios) *di Sant'Agata*, referindo-se à santa padroeira da cidade, uma jovem mártir cristã chamada Águeda. (Mazzoni, 2009, p. 96-97).

Ora, basta consultar, assim como explica Mazzoni, a iconografia cristã para perceber o descompasso entre o sabor do doce e as chocantes imagens de uma mulher martirizada depois de ter ambos os seios mutilados por seus algozes. Em que se apoiaria, então, a fonte do prazer alcançado ao se degustar um doce que evoca seios mutilados, feridas abertas e tronco sangrando no corpo de uma jovem mulher? Novamente este corpo feminino aparece aqui como *locus* do desejo sadista do homem. Assim como Freyre (2001) já havia falado, ao tratar do defloramento de jovens negras virgens como depurativo para o sangue sífilítico dos colonos no Brasil, na Itália os seios mutilados das virgens aparecem nas mesas em forma de bolo confeitado, para deleite daqueles que não conseguem acessar fisicamente seu objeto de desejo.

Comprovando o ditado português de que “lá e cá, fadas há”, segundo Gilberto Freyre (2001), muitas dessas mesmas práticas também teriam se ambientado no Brasil desde que a ementa portuguesa passou a compor as dietas alimentares por aqui. Aqui alguns conventos também se tornaram polos de disseminação de refinados acepipes em formatos anatômicos, muitas vezes tidos como portadores de propriedades mágicas ou afrodisíacas. Ao explicar essa passagem da cozinha conventual luso-brasileira, que perdurou no tempo através de receitas e nomes de doces, Freyre explica:

Na culinária colonial brasileira surpreendem-se estímulos ao amor e à fecundidade. Mesmo nos nomes de doces e bolos de convento, fabricados por mãos seráficas, de freiras, sente-se às vezes a intenção afrodisíaca, o toque fescenino a confundir-se com o místico: suspiros-de-

HISTÓRIA E CULTURAS

freira, toucinho-do-céu, barriga-de-freira, manjar-do-céu, papos-de-anjo. Eram os bolos e doces porque suspiravam os freiráticos à portaria dos conventos. Não podendo entregar-se em carne a todos os seus adoradores, muitas freiras davam-se a eles em forma de doces e caramelos. Estes adquiriam uma espécie de simbolismo sexual. (Freyre, 2000, p. 311).

Não é difícil perceber nas palavras de Freyre o viés machista da sua análise, já que se atribui às freiras o desejo de “oferecer-se” através dos doces, deslocando, do macho-comedor para a mulher-lasciva, a responsabilidade pela sexualização das guloseimas. Como explicaremos mais adiante, essas técnicas tão peculiares de doçaria podem ser lidas e interpretadas de muitas formas, sem necessariamente associa-las a mulheres que, não podendo se darem fisicamente, se oferecem através de doces. Mas, entre tantas leituras possíveis, a cultura e sociedade das quais Freyre é resultado o levam a fazer essa leitura e não outras. O fato é que, por um motivo ou outro, as feiras realmente faziam e comercializavam esses tipos de acepipes. Isso pode ser confirmado facilmente, em pesquisas de muitas naturezas, desde os estudos históricos até as pesquisas de Antropologia da Alimentação.

Essas informações referentes à doçaria conventual no Brasil colonial são confirmadas por Cascudo (2004, p. 302-303; 607) que, mesmo admitindo que os conventos jamais monopolizaram a produção dessas iguarias, também confirma que essas guloseimas eram vendidas na portaria dos conventos onde, certamente também podem ter se dado muitos arranjos amorosos, estimulando nos comensais a produção de outras secreções além da ptialina.

Deve-se lembrar, todavia, que, diferentemente do que se pode pensar, entre os séculos XVII e XVIII muitos poderiam ser os motivos pelos quais uma mulher ia parar no convento. Um deles poderia ser a punição por parte de seus pais, ou mesmo uma estratégia de preservação temporária da virgindade, código muito valorizado no mercado matrimonial da época. Novamente Ana Miranda nos ensina a compreender melhor esse contexto quando explica que:

A vocação religiosa não era o motivo mais importante para se mandar uma mulher para o convento em Portugal e no Brasil, nos séculos XVII e XVIII. A rebeldia, a sensualidade, o interesse intelectual, uma personalidade excessivamente romântica e apaixonada, um corpo demasiado atraente, faziam com que se encerrassem moças nas celas úmidas dos mosteiros. Os homens mandavam para lá suas bastardas, suas amantes; também as filhas que perdiam a virgindade, as estupradas, as que se apaixonavam por um homem de condição inferior ou de má reputação. (Miranda, 2014, p. 6).

Portanto, não devemos ler os fatos relatados sobre as freiras doceiras como meras infrações morais ou pecados imperdoáveis. Na verdade, o comércio de guloseimas à porta dos conventos bem poderia ser lido como tentativas dessas mulheres de tomarem as rédeas de seu destino, decidindo elas mesmas sobre seus parceiros sexuais ou futuros esposos. É essa a interpretação que assumimos com mais simpatia nas conclusões deste artigo.

Portanto, o que Freyre considera quase depravação também pode ser visto como protagonismo dessas mulheres, na sua manutenção pessoal e do coletivo feminino ao qual estavam ligadas. Até porque, como a própria Ana Miranda parece indicar, aquelas freiras dos conventos de Viana e Odívelas, no Portugal do XVII, tinham total consciência e controle das suas manobras que envolviam comida e sexo. Segundo Miranda:

Os freiráticos partiram em mil pedaços a divisão do corpo da mulher entre céu e inferno, abrindo caminho para que se iluminassem as “trevas pecaminoso-

HISTÓRIA E CULTURAS

sas com que o platonismo cristão assombrara o paraíso dos amantes”. O verso libertino foi atenuado e depois substituído pela romântica possibilidade do amor carnal e espiritual em comunhão. A mulher pôde, assim, tratar de recuperar sua natureza feminina, atingir a plenitude de seu poder sagrado. (Miranda, 2014, p. 14).

Ou seja, mesmo que o homem insista tanto no controle dos corpos femininos, e mesmo que ele julgue que, quando oferecendo doces em formatos anatômicos a mulher esteja corroborando esse controle, nem sempre esse raciocínio está de todo correto. Ao que parece, nem sempre o desmembramento simbólico do corpo da mulher em forma de doce representou a efetividade do poder do homem sobre ela. Muitas vezes elas performatizavam a fim de manterem a sua sobrevivência, a independência econômica e até mesmo o protagonismo político, numa agência que lhes garantia certa participação efetiva nas relações sociais extraconventuais. Indo mais além, a estratégia da venda de doces em formatos anatômicos podia mesmo fazer parte de uma inteligente estratégia de controle pessoal do mercado dos afetos e das transações matrimoniais. Trata-se então de um protagonismo feminino que contraria o desejo de controle por parte dos homens. Seguindo esse raciocínio, quando muitos homens pensavam que o que estava em jogo era tão somente comida e sexo, as mulheres estavam fazendo política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A relação com a comida está intimamente ligada à sexualidade. Comer é uma das formas pelas quais as pessoas acessam o prazer. Já a relação vista como meramente “carnal” estabelecida com a comida não é bem aceita pela tradição cristã, que a chamou de “gula”, classificando-a como um dos sete pecados capitais. Nessa perspectiva, o ato de comer e de fazer sexo – quando praticados em excesso ou fora das determinações socialmente convencionadas - seriam prazeres pecaminosos, devendo, portanto, ser moderados ou, em alguns casos, evitados por intermédio da abstinência e do jejum ascético. No caso deste último, a renúncia ao prazer de comer através do jejum ascético em alguns casos atingia seu paroxismo no adoecimento do corpo feminino, como aconteceu a Catarina de Sena (Catarina De Sena, 1997, p. 16-18).

As tradições ocidentais marcadas pelas narrativas bíblicas, nas quais se interpretou que Eva foi a responsável pelo consumo do fruto proibido e a principal causa da tentação do homem, também propagaram a ideia de que, como punição, a mulher deveria ser submissa a Deus e ao homem. Essa submissão, com o tempo, também assumiu formas de controle do seu prazer e suas fontes. Seu corpo, e principalmente o sul dele, tornou-se alvo do controle masculino. Os movimentos feministas - e, especialmente, a teologia feminista - têm se dedicado à desconstrução destas interpretações e do patriarcado que se funda na submissão da mulher, cuja submissão também passa pelo controle da sua alimentação e do seu sexo.

Nos dias atuais, doenças como bulimias, anorexias e o controle rígido acerca do que comer transmite a ideia de que a mulher deve ter controle de seus desejos. Já o homem é isento das responsabilidades e preocupações com a imagem corporal, sendo permitido a ele desfrutar das comidas que deseja. Novamente pode-se estabelecer paralelos entre comensalidade e sexualidade, em que ambos demonstram haver um peso de repressão dos desejos da mulher, enquanto o homem goza de certa permissibilidade.

Deste modo, também a relação entre o feminino e a comida se consolida de maneira duradoura, em que há associação da mulher com as atividades do lar. Cozinhar seria um atributo da mulher. O espaço da cozinha pode ser um lugar de empoderar, assim como também pode ser um espaço de controle e submissão. Muitas vezes, a cozinha é considerada o lugar das coisas menos relevantes da cultura, enquanto na sala acontecem as coisas realmente importantes, incluindo a política. Segundo

HISTÓRIA E CULTURAS

essa visão das coisas, a cozinha seria o lugar das mulheres e a sala o lugar dos homens, numa visível hierarquização de lugares, atribuições e valores.

Tentando desconstruir essas compreensões, defendemos que os saberes produzidos na cozinha podem ser valorizados pela reflexão acadêmica e teológica, na medida em que acontecem os avanços na preparação de receitas. Rubem Alves (2020) já afirmava: “*a teologia precisa ser feita mais vezes na cozinha*”. É o comer e o pensar, como digerir, devorar os/as outros/as, suas ideias e reflexões num exercício prazeroso, carnal, de experimentar o conhecimento como saborear a arte da culinária. Nesse sentido, a escritora chilena Isabel Allende nos dá importantes pistas para essa desconstrução, quando ela correlaciona o comer e o pensar, o amor e o sexo, nos textos poéticos de sua obra *Afrodita: Cuentos, Recetas y Otros Afrodisíacos*, texto com o qual encerraremos, temporariamente, a discussão começada aqui e que merece ter continuação em outros textos. Segundo Allende (1997): “*Apetito y sexo son los grandes motores de la historia, preservan y propagan la especie, rovocan guerras y canciones, influyen en las religiones, la ley y el arte. La creación entera es un processo ininterrumpido de digestión y fertilidad; todo se reduce a organismos devorándose unos a otros, reproduciéndose, muriendo, fertilizando la tierra y renaciendo transformados. Sangre, semen, sudor, ceniza, lágrimas y la incurable imaginación poética de la humanidad buscando significado*”.

REFERÊNCIAS

- ALLENDE, Isabel. *Afrodita: Cuentos, Recetas y Otros Afrodisíacos*. Santiago: Plaza & Janes Editores, 1997, p. 207.
- ALVES, Rubem. *O caqui e a história da visita a Bréscia*. Disponível em: <<http://revistaeducacao.uol.com.br/textos/169/artigo234950-1.asp>>. Acesso em: 01 jun. 2020.
- ANDRADE, Oswald de. *Do Pau-Brasil à Antropofagia e às Utopias*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1949.
- BOURDIEU, Pierre. *A distinção: crítica social do julgamento*. São Paulo: Zouk, 2007.
- BRESCIANI, Edda. Alimentos e bebidas no antigo Egito. In: Jean-Louis Flandrin & Massimo Montanari (Org.). *História da alimentação*. Trad. Luciano Vieira Machado, Guilherme João de Freitas Teixeira. 8 ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2015. p. 68-79.
- CANESQUI, A. M.; GARCIA, R.W.D. Orgs. *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*[online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2018. 306 p. Antropologia e Saúde collection. ISBN 85-7541-055-5. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.
- CARNEIRO, H. *Comida e sociedade: uma história da alimentação*. Rio de Janeiro: Campus, 2005.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *História da alimentação no Brasil*. 3 ed. São Paulo: Global, 2004.
- CATARINA DE SENA, Santa. *As cartas: Santa Catarina de Sena*. Trad. João Alves Basílio. São Paulo: Paulus, 1997.. Coleção Espiritualidade. 154p.
- CERTEAU, M; GIARD, L. MAYOL, P. *A invenção do cotidiano: 2. Morar, cozinhar*. Trad. Ephraim F. Alves e Lúcia Endlich Orth. 12. ed., Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. 369p.
- DA MATTA R. *La cultura de la mesa em Brasil*. El Correo UNESCO, 1987. 40(5):22-23.
- DA MATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco, 1986. 86p.
- DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009. 304p.
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo Aurélio Século XXI: - O dicionário da Língua Portuguesa (português)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999. 2120 p. (1).
- FLADRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. Tradução de Luciano Vieira Machado e Guilherme João Teixeira. *História da Alimentação*. 9. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2018. 885p.
- FRAZÃO, Marcia. *Amor se faz na cozinha*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. 176 p.

HISTÓRIA E CULTURAS

- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande & Senzala*. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- FISCHLER, Claude apud MACIEL, Maria Eunice. *Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin?*In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, no. 16, dezembro de 2001, p. 145-156, À p. 147. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n16/v7n16a08.pdf>>. Acesso em: 23 mai. 2020.
- FRANCO, Ariovaldo. *De caçador a gourmet: uma história da gastronomia*. 5. ed. São Paulo: Editora Senac, 2010.
- FRAZÃO, Márcia. *Amor se faz na cozinha*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003. 176p.
- FREITAS, M.C.S.; FONTES, G.A.V.; OLIVEIRA, N. Orgs. *Escritas e narrativas sobre alimentação e cultura*[online]. Salvador: EDUFBA, 2008. 422 p. ISBN 978-85-232-0543-0. Available from Scielo Books <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 23 maio 2020.
- FREUD, Sigmund. *Totem e tabu*. Trad. Paulo César de Souza. 1 ed., São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013. 169p.
- GUERRA, Raphael. *Os canibais de Garanhuns*. 1ª ed. Lisboa, Editora Chiado, 2016. 212p.
- IKEDA, J.P. Culture, food and nutrition in increasingly culturally diverse societies. In: *A sociology of food and nutrition: The social appetite*. ed. Oxford University Press: National Library of Australia, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Trad. Tânia Pellegrini. Campinas, SP : Papyrus, 1989. 320p.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O cru e o cozido*(Mitológicas v.1) Trad. Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo : Cosac Naify, 2010. 443p.
- LIMA, Romilda de Souza; FERREIRA NETO, José Ambrósio; FARIAS, Rita de Cássia Pereira. Alimentação, comida e cultura: o exercício da comensalidade. *Demetra: Alimentação, Nutrição e Saúde*, Paraná, v. 3, n. 10, p. 507-522, nov. 2015. Mensal.
- MACIEL, Maria Eunice. *Cultura e alimentação ou o que têm a ver os macaquinhos de Koshima com Brillat-Savarin?*In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 7, no. 16, dezembro de 2001, p. 145-156, p. 147. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n16/v7n16a08.pdf>>. Acesso em: 23 maio 2020.
- MACIEL, Maria Eunice; MENASCHE, Renata. Alimentação e cultura, identidade e cidadania. *Você tem fome de quê? Democracia Viva*. Especial Segurança Alimentar 16. Rio de Janeiro: Ibase, p. 3-7, à p. 4, 2003. Disponível em: <www6.ufrgs.br/pgdr/arquivos/437.pdf>. Acesso em: 23 maio 2020.
- MAZZINI, Innocenzo. A alimentação e a medicina no mundo antigo. In: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. (Orgs.). Trad. Luciano Vieira Machado, Guilherme João de Freitas Teixeira. *História da alimentação*. 8 ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2015. p. 254-265.
- MAZZONI, Cristina. *As mulheres na cozinha de Deus: escritos culinários, gastronômicos e espirituais*. Trad. Thiago Gambi. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- MILLÁN apud MACIEL, Maria Eunice; MENASCHE, Renata. Alimentação e cultura, identidade e cidadania. *Você tem fome de quê?* In: *Democracia Viva*. vol. 16, p. 3-7, Rio de Janeiro: mai-jun 2003. p. 4. Disponível em: <www6.ufrgs.br/pgdr/arquivos/437.pdf>.
- MIRANDA, Ana. *Que seja em segredo*. Livraria Editora Por Mares Nunca Dantes Navegados, 2014.
- MONTANARI, Massimo. *Comida como cultura*. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2008. p. 157.
- NASCIMENTO, A. B. Aspectos sexuais: comer e comer. In: *Comida: prazeres, gozos e transgressões*[online]. 2nd. ed. rev. and enl. Salvador: EDUFBA, 2007, p. 108-115. ISBN 978-85-232-0907-0. Available from Scielo Books <<http://books.scielo.org>>. Acesso em: 23 maio 2020.
- ROSSI, Paolo. *Comer: necessidade, desejo, obsessão*. Trad. Ivan Esperança Rocha. 1 ed., São

HISTÓRIA E CULTURAS

Paulo: Editora Unesp, 2014. 174p.

SORCINELLI, Paolo. Alimentação e saúde. *In*: FLANDRIN, Jean-Louis; MONTANARI, Massimo. (Orgs.). Trad. Luciano Vieira Machado, Guilherme João de Freitas Teixeira. *História da alimentação*. 8. ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2015. p. 792-805.

SOUZA, Eros de *et al.* A Construção Social dos Papéis Sexuais Femininos. *In*: *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2000, v. 13, no. 3, p. 485-496, 2000. p. 491.