

## O FIM DA INOCÊNCIA: DAS MEDUSAS DE ONTEM E DE HOJE

Rita Terezinha Schmidt<sup>1</sup>

### RESUMO

A partir de premissas sobre a produção do conhecimento como resultado de um processo interpretativo, discuto a apropriação do mito de Medusa pelo viés do senso comum para, então, revisar o mito e seus significados na medida em que define noções do humano masculino e humano feminino. Enfoco o estatuto do mito como norma simbólica no imaginário coletivo, rastreio algumas de suas derivações no pensamento filosófico e mostro como escritoras contemporâneas intervêm naquele imaginário ao deslocar e subverter sentidos cristalizados pela norma que pauta a nossa tradição cultural.

**Palavras-chave:** Mito. Representações binárias. Norma cultural. Conhecimento. Subjetividade. Intervenção.

Para Marlete,  
mãe, nordestina, mulher  
simples, que não se  
submeteu.

*Em algum lugar, cada cultura  
tem uma zona imaginária para aquilo  
que exclui e é essa zona que nós  
devemos tentar lembrar hoje.*

*The newly born woman*  
Hélène Cixous e Catherine Clément

A busca do conhecimento esteve sempre atrelada ao desejo de encontrar respostas para as perguntas inscritas na agenda da humanidade desde os tempos imemoriais: quem somos nós, o que é o ser, o mundo, a natureza, as coisas, a vida. Muitas e diversas foram as respostas elaboradas ao longo dos séculos, respostas essas decorrentes de leituras processadas através de uma série de operações interpretativas indissociáveis de convenções lingüísticas, códigos culturais, condições discursivas, determinantes históricos e, evidentemente, valores

ideológicos. A nossa compreensão de que a construção do conhecimento é sempre contextual, perspectivada e interessada deve muito a Gadamer que, em seu clássico *Verdade e método* (1975), contestou o modelo das ciências naturais, o qual pressupunha a possibilidade de se chegar ao conhecimento objetivo a partir de um ponto de vista abstrato e universal. Para Gadamer, toda a compreensão humana de fenômenos, seja nas ciências naturais, nas ciências humanas, na arte ou qualquer outra esfera do conhecimento humano, é sempre lingüística, portanto, a compreensão hermenêutica está na base de toda comunicação humana. A posição de Gadamer é de que produzimos “experiências da verdade” onde a compreensão é sempre histórica e contextual, enraizada na tradição e no preconceito, ao mesmo tempo em que envolve um círculo hermenêutico, isto é, um encontro de horizontes, o do intérprete e o do que é interpretado.

Muito embora o processo interpretativo tenha sido tradicionalmente considerado como um lugar de potência epistêmica pela capacidade de transformar as nossas percepções do real em discurso e significação, quando se tratou de definir e representar a natureza dos seres e a realidade do mundo, seja no mito, na filosofia ou na ciência, acreditava-se que a interpretação, por ser o resultado do uso correto da razão, concebida como fundamento objetivo e universal do conhecimento, podia chegar a desvelar verdades absolutas e imutáveis de uma dada realidade. Hoje, com o crescente ceticismo com relação aos fundamentos transcendentais da razão, particularmente no âmbito do feminismo, do pós-estruturalismo e da desconstrução<sup>2</sup>, compreende-se que a construção do conhecimento é condicionada pela posicionalidade do sujeito cognoscente, pelos métodos interpretativos compartilhados por uma dada comunidade que é histórica, interessada e autorizada a dar o aval sobre o conhecimento produzido. Partindo desses pressupostos sobre o conhecimento como resultado de um processo interpretativo onde me inscrevo como sujeito interessado, gostaria de levantar um pergunta de fundo que concebo como moldura para as reflexões que seguem: que relações há entre a produção de conhecimento no Ocidente e construções de gênero, ou seja, como certas definições sobre a natureza do ser masculino e do ser feminino, geradas nos sistemas narrativo e conceitual do mito e da filosofia alcançaram o estatuto de norma simbólica no imaginário cultural e avalancaram práticas sociais hegemônicas que ainda definem nossa sociedade como uma sociedade patriarcal? Nesse contexto, o primeiro ponto que proponho desenvolver pode ser enunciado sob a forma de um axioma: pensar o que conhecemos e como conhecemos é uma forma de pensar quem somos e como somos. E do ponto de vista de uma subjetividade discursiva que se constitui como mulher nessa fala e que, portanto, se inscreve na perspectiva de um outro lugar - o espaço à margem do discurso hegemônico - pensar o que sou/somos significa colocar em questão a autoridade do sujeito privilegiado do conhecimen-

to que é o sujeito masculino. Em outras palavras, colocar-se na margem como lugar epistêmico significa desafiar as concepções de conhecimento e de realidade que têm dominado a tradição intelectual ocidental, particularmente suas premissas epistemológicas às quais corresponde uma ontologia dualista que separa radicalmente o universal do particular, a cultura da natureza, a mente do corpo, a razão da emoção, e que constitui uma moldura bastante familiar para a compreensão/interpretação da diferença de gênero. O segundo ponto a ser abordado diz respeito à emergência da mulher como sujeito da interpretação e da representação, e o que esse fato significa em termos de uma epistemologia feminista. Ou seja, qual é o impacto da constituição desse outro sujeito cognoscente no sistema de oposição binária que, milenarmente, está na base dos limites, modelos e significados impostos e inscritos nas práticas simbólicas e sociais e nas trocas intersubjetivas envolvendo homens e mulheres. Interessa sinalizar aqui o processo de releitura interpretativa presente em representações geradas pela visão de mulheres escritoras na esfera da textualidade da cultura, bem como evidenciar que conhecimentos são gerados por essas representações.

### REVISITANDO O MITO: conteúdo e sentidos

Como ponto de partida para as reflexões sinalizadas acima, submeto à interpretação a imagem do feminino que ilustra uma matéria intitulada “Lei de Biossegurança: Medusa legislativa?” publicada na Revista *Adverso*,<sup>3</sup> da Associação de Docentes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.



Temos aqui uma representação da Medusa com um detalhe importante: vestida de paletó e gravata, uma indumentária masculina que, no contexto de hoje, associamos a homens de negócios, executivos, governantes, enfim, não a homens quaisquer, mas a homens investidos em posições de poder. Diante dessa imagem, ocorrem algumas perguntas: porque a apropriação do mito clássico de Medusa, mulher monstro que teve sua cabeça decepada pelo herói Perseu, numa matéria que não precisaria invocar a autoridade cultural inscrita no mito para legitimar um certo ponto de vista sobre conteúdo alheio ao mito, ou seja, os problemas da nova Lei de Biossegurança? Qual o propósito ou qual é a analogia em que a matéria se apóia para fazer jus a essa representação? Qual a função significativa da masculinização efetivada pela vestimenta? Que conhecimentos o mito produz sobre o feminino e por que são ratificados pelo viés da continuidade do legado cultural da tradição ocidental, exatamente pelo uso que a matéria faz da imagem? Finalmente, que posições de sujeito o mito reserva (e também o texto) para as mulheres leitoras, e o que essas posições tem a ver com relações de poder? Começamos pela analogia, sinalizada na parte final da matéria.

#### *Lei de Biossegurança Medusa legislativa?*

Os estudiosos do Direito têm apontado para o caráter simbólico e por vezes “performático” da lei. Atos performativos são aqueles em que a mera enunciação das palavras nas circunstâncias adequadas pelas pessoas competentes tem, como efeito, a produção dos efeitos jurídicos correspondentes ao seu significado. É o que Tércio Sampaio Ferraz denomina de ‘condão mágico’, capaz de ‘transformar a mera prescrição em direito’. Só por essa razão deveria ser imensa a preocupação de todos nós, cidadãos, com o controle do processo legislativo e com a utilização do ‘condão mágico’ pelo legislador. Essa preocupação deveria ser central na Universidade, local privilegiado do debate e da produção da ciência. Com mais razão em temas como a Lei da Biossegurança tem a Universidade um urgente papel a cumprir – se não antes, ao menos posteriormente, apontando o que, na Lei, deve ser corrigido. É pois, imprescindível a colaboração dos seus professores e pesquisadores. Quando essa colaboração é dispensada temos, como resultado, a ausência da preocupação científica e sistemática e a conseqüente criação de uma espécie de Medusa jurídica – animal celenterado, corpo gelatinoso, informe, desengonçado, com seus tentáculos dissociados a ameaçarem a segurança de todos nós.

Fica evidente que a analogia entre a figuração de Medusa e as Leis de Biossegurança produz um efeito irônico que é o de esvaziar o sentido da lei pela forma como ela foi concebida: por atos legislativos, sem consulta àqueles que têm competência científica para corrigir suas distorções, ou seja, os professores e pesquisadores da Universidade. Dessa forma, os articulistas pretendem marcar as deficiências de tais leis – suas aberrações - num movimento discursivo compatível, figurativamente falando, com as ações do herói que culminam com a destruição de Medusa. Isso significa dizer que o texto reescreve, subliminarmente, a violência do mito do ponto de vista do herói, e codifica na imagem parcialmente masculinizada de Medusa a razão pela qual a lei/Medusa deve ser eliminada: o poder excessivo e ilegítimo, o poder contestado e não legitimado pela comunidade de direito.

Nesse ponto é necessário nos determos para algumas considerações esclarecedoras. Medusa, assim como algumas das figuras-monstros do mundo antigo (a Esfinge e o Minotauro) sobreviveu até nossos dias em narrativas de heróis, na história de um outro, não em sua própria história, e sua imagem constitui uma metáfora-raiz da representação do feminino em nossa cultura, pois figura a mulher que deve pagar com a vida pelo fato de ser auto-suficiente e poderosa, portanto monstruosa (sinônimo de feia), muito distante do feminino belo e submisso e, portanto, desejável pelos homens e pelos deuses tal como uma Penélope ou uma Perséfone.<sup>4</sup> Aproprie-me aqui do conceito de metáfora-raiz elaborado por Lakoff e Johnson em seu *Metaphors we live by*<sup>5</sup>. Esse conceito refere-se à imagem que cristaliza um modelo básico para uma série de percepções e experiências e que, por isso mesmo, é o material a partir do qual hipóteses e metanarrativas são geradas e em cujos contextos os valores caros a uma determinada cultura estão referenciados. É muito pertinente, evocar o conteúdo do mito para se compreender melhor as relações que procuro estabelecer. A narrativa que apresento foi recomposta pela renomada classicista Edith Hamilton<sup>6</sup> a partir de fontes gregas e romanas como Hesíodo, Píndaro, Ésquilo, Heródoto, Ovídio, Aristófanes, os poetas Alexandrinos, Apuleios, Luciano, Apolodoro, Pausânias, Ovídio e Virgílio. Assim é o relato: após terem sido jogados ao mar em uma cesta por seu pai, o rei Acrísio, Dana e o filho Perseu chegam a salvo em uma ilha onde são acolhidos pelo pescador Dicto que os trata como se fossem de sua família. Passados alguns anos, o irmão de Dicto, Polidectes, governante cruel da ilha, se apaixona por Dana e arquiteta um plano para se ver livre de Perseu. Polidectes anuncia seu casamento e convida seus amigos para um banquete. Segundo os costumes, todos lhe levam presentes, menos Perseu que era jovem e orgulhoso, e sentiu-se humilhado por não ter nada para oferecer. Tendo ouvido relato anterior do próprio Polidectes sobre as Górgonas, conhecidas pelo seu poder mortal, e sobre o desejo daquele por uma

de suas cabeças como presente de casamento, Perseu faz exatamente o que Polidectes esperava, ou seja, declara que irá em busca da cabeça da Medusa. Isso era o que Polidectes queria, pois ninguém em sã consciência, faria tal proposta. Perseu parte para Delfos para saber onde se encontram as Górgonas. Lá, a conselho da sacerdotisa, segue para Dodona, a terra dos carvalhos falantes, onde a árvore falante declara ignorar o lugar dos monstros mas que, em todo o caso, Perseu pode contar com a proteção dos deuses. Então Hermes e Atenas vêm em seu auxílio. Hermes lhe diz para seguir até a terra das Mulheres Cinzentas, pois elas sabem como chegar às ninfas do Norte, as quais possuíam algo de que Perseu precisaria para se defender de Medusa. Hermes oferece, então, uma espada e, Atenas, um escudo brilhante tal como um espelho e no qual Perseu deverá olhar quando atacar Medusa. A viagem para chegar ao mundo da sombra foi longa, pois era preciso passar sobre uma extensão de oceano até chegar onde viviam os comerianos. Lá Perseu encontra as três mulheres cinzentas que compartilham, alternadamente, de um único olho. No momento da troca, quando as três ficam momentaneamente cegas, Perseu rouba o olho e as chantageia em troca de informações sobre como chegar às ninfas do norte. Segue então para o país dos hiperboreanos, situado atrás do vento do Norte, um povo muito alegre cujas jovens lhe oferecem os presentes que ele buscava: uma sandália voadora, uma bolsa mágica e uma capa que o deixa invisível. Com esses presentes, além da espada e do escudo, Perseu e Hermes retornam voando sobre o oceano até a ilha onde habitam as Górgonas. Já na ilha, Atena e Hermes apontam qual das irmãs é a Medusa, a única mortal dentre elas. Enquanto as duas irmãs dormem, Perseu decepa de um golpe a cabeça de Medusa, que estava grávida de Poseidon, seu amante, e a coloca em sua bolsa mágica. No caminho de volta, passa pela Etiópia, onde salva Andrômeda da serpente que vinha assolando a região e a leva consigo como esposa. Ao chegar a sua terra, Perseu encontra sua mãe e o homem que o havia tratado como filho escondidos num templo, para fugir à fúria de Polidectes, desencadeada após ter sua proposta de casamento recusada. Perseu vai ao palácio onde Polidectes entretinha seus amigos num banquete, tira de sua bolsa a cabeça de Medusa e reduz todos os presentes a pedra.

No nível do enredo - e os enredos são importantes porque respondem à demanda coletiva por determinado *ethos* social - cabe frisar que Perseu deixa a sua terra, viaja por territórios longínquos e inóspitos, engana três mulheres no caminho e destrói Medusa em seu *habitat*, a ilha de onde essa não poderia sair e de onde não representava nenhuma ameaça concreta a ninguém. O motivo que o leva à violência contra Medusa é frívolo: ganhar as boas graças do pretendente de sua mãe. Nos termos de hoje, Perseu seria um invasor, um mercenário, agindo em nome de interesses pessoais. Ou será que se poderia dizer que

agia em nome dos interesses da comunidade? Que comunidade seria essa? Evidentemente que é uma comunidade tradicional, regulada por códigos de comportamento e de valores de uma socialidade patriarcal e correspondente cosmovisão homocêntrica. Muito embora engane mulheres cegas, mate uma mulher grávida e destrua todos os presentes da casa do pretendente a quem desejava, inicialmente, agradar, Perseu é o herói, não o vilão, e nele converge a função de mediar e integrar os valores transcendentais no nível do concreto, de forma a restaurar a norma em detrimento do excesso e, assim, ratificar um determinado funcionamento do coletivo.<sup>7</sup>

Como observa a crítica Teresa de Lauretis<sup>8</sup> em seus estudos sobre narrativa onde retoma a história de Édipo para mostrar os mecanismos da narratividade na constituição da subjetividade, do sentido e do desejo, o trabalho narrativo do mito coloca invariavelmente o herói, sempre do gênero masculino, em relação a um obstáculo morfológicamente declinado no feminino, independente de qual seja sua personificação, e invariavelmente associado a espaços fixos – um topos, uma resistência, matriz e matéria, uma fronteira opaca a ser desbravada, ou simplesmente um útero - caverna, túmulo, casa. Assim, todo o sistema de representação dessa narrativa de origem é investido de valores de caráter transitivo que têm a função de marcar posições do sujeito através das ações do herói, as quais celebram significados que inscrevem o homem como ser social e sujeito mítico, princípio ativo da cultura, aquele que define, não sem violência, as distinções sobre as quais se fundamenta a ordem social. E é nesse sentido que se pode compreender porque o obstáculo, teste definitivo para sua jornada de transformação em direção à maturidade, ao poder e sabedoria é, via de regra, uma oponente, ou seja, um monstro feminino. No caso de Medusa, uma bela mulher mais humana que animal, é importante assinalar, do ponto de vista de uma hermenêutica da cultura, que seus poderes derivam de sua visão, no sentido literal e figurativo, visão capaz de capturar o olhar do outro e algo em falta no herói, por isso ela precisa ser eliminada para que seu poder possa ser transferido. Roubar o olho das mulheres cinzentas é o primeiro passo para roubar de Medusa a visão. Levando consigo a cabeça, uma sinédoque dos olhos/visão, Perseu vem a realizar **grandes feitos** (que coloco em grifo), pois dela se utiliza para destruir seus inimigos, e outras ameaças, o que não era **exatamente** o uso que Medusa fazia dela em sua ilha. De todas as violências cometidas nos mitos contras as mulheres, por deuses e homens, (basta citar dentre outras, a própria Dana, Perséfone, Filomela e Aracne) o roubo da visão de Medusa pode ser considerado uma violência arquetípica contra todas as mulheres, pois a capacidade da visão se equaciona com o poder de identificar, nomear, interpretar e conhecer. A posicionalidade oferecida no mito à mulher leitora a coloca num beco sem saída, ou melhor, não contempla nenhuma posição de sujeito. Identifi-

car-se com Medusa significa ver-se no espelho como despossuída de si, esquarterada, objeto da ação masculina. Nesse sentido, o corpo feminino é tanto um texto cultural quanto um lugar para o controle social na reprodução da feminilidade insubmissa que deve ser negada. Identificar-se com Perseu significa, por outro lado, adotar a visão masculina e assumir-se negativamente como objeto em relação ao qual o herói se constitui positivamente e se autodefine como sujeito da cultura.

É por isso que a imagem de Medusa, ao ser apropriada pelo senso comum (como no caso do texto da revista) num contexto tanto de desconhecimento do mito quanto destituído de consciência crítica sobre o que ele significa em termos de construção de gênero, de relações de poder e violência contra o corpo feminino é, política e culturalmente, perniciososa. A crítica francesa Hélène Cixous faz um comentário oportuno sobre a posição da mulher como Medusa em seu artigo “Castração ou decapitação?”, a partir do viés interpretativo da psicanálise: *se o homem opera sob a ameaça da castração, se a masculinidade é culturalmente organizada pelo complexo de castração, pode ser dito que o movimento de reação de retorno para a mulher dessa ansiedade de castração é seu deslocamento em forma de execução da mulher, de decapitação, de perda de sua cabeça* (minha tradução)<sup>9</sup>.

A filosofia, no que diz respeito às relações hierárquicas e dualistas de gênero que encontramos no mito, não fez mais do que dar continuidade à representação do sujeito masculino agregando a ela a autoridade epistêmica, definida como exercício da vontade que disciplina os atos de assentimento de um indivíduo, particularmente a abstenção de assentir a qualquer coisa que não seja percebida com distinção e clareza. A condição da visão e da visibilidade em termos de um sujeito que interagia com o objeto do conhecimento era central à epistemologia desde os gregos até a Renascença, quando então, a distância ou separação radical entre sujeito e objeto passou a ser uma condição *sine qua non* para a produção de conhecimento. Não seria possível, nos limites dessa fala, desenvolver satisfatoriamente a relação entre filosofia e gênero, então vou apenas sinalizar algumas posições importantes. Os fundamentos epistemológicos do pensamento ocidental estão atrelados a uma ontologia dualista que separa radicalmente o universal do particular, a cultura da natureza, a mente do corpo, a razão da emoção, como me referi no início do texto. Esse esquema não é neutro do ponto de vista de gênero, uma vez que ele também serve para definir o sujeito cognoscente como aquele dotado de razão e racionalidade, termos exclusivamente masculinos em oposição aos objetos do conhecimento, onde se inclui o ser humano mulher, reduzida ao corpo e, por desdobramento, à matéria/natureza vista, de Platão à Descartes, como o principal entrave à objetividade necessária para a produção de conhecimento. Em outras palavras, toda a abor-

dagem ao conhecimento era determinada pela perspectiva centrada no trabalho racional da mente ou do intelecto, através do qual o sujeito individual e autônomo podia chegar às verdades absolutas. Assim, o epíteto “homem da razão” que chega ao século XVIII com uma abrangência supostamente universal é, na verdade, gendrado, e não genérico. É importante que se enfatize que em ambos os dualismos hierárquicos mente/corpo e sujeito/objeto, o sujeito privilegiado é o masculino. Sem querer cair em reducionismos e reconhecendo os determinantes históricos e as complexas modalizações do discurso filosófico, vejamos algumas questões pontuais. Em Platão, há dois mundos distintos, o das idéias, um mundo perfeito e imutável e o mundo da matéria, imperfeito e transitório. A alma é derivada do primeiro mundo, um princípio inscrito no indivíduo antes de nascer; o corpo pertence ao mundo temporal, inconstante e derivativo do mundo material. Através desse dualismo, Platão faz a leitura do mundo social. As almas superiores dos homens livres ou classe dominante tinham a capacidade de se desenvolverem em direção ao bem, à beleza e ao racional. Nas almas das mulheres e nas dos indivíduos de raças inferiores (escravos ou estrangeiros), a alma apresentava um déficit com relação ao elemento racional. Em sua República ideal, as mulheres podiam receber educação, mas suas almas jamais deixariam de ser almas recicladas de homens inferiores e covardes. A exclusão da mulher do mundo moral se devia a duas razões: primeiro, porque sua alma não tinha condições de atingir um estado associado ao bom, ao belo e ao racional. Segundo, porque a moralidade exigia participantes em condições de serem sujeitos ativos, e a mulher era vista como um ser passivo. Além disso, somente os homens podiam ser sujeitados ao código moral concernente à sexualidade já que esse constituía uma ética entre sujeitos da qual a mulher era excluída por se constituir como objeto.<sup>10</sup> A supressão do desejo sexual era o ideal de moderação – central ao código de moral - associado ao conceito de virilidade. Assim as mulheres, destituídas de virilidade, não podiam ser moderadas e, nesse sentido, eram vistas como irracionais. Para um grego, um homem auto-indulgente e sem autocontrole era visto como feminino.<sup>11</sup> E amar uma mulher era sujeitar-se à natureza, à matéria, ao mundo inferior. No mito da caverna de Platão fica evidente que o conhecimento é definido como a busca masculina, no movimento para fora das profundezas da mãe-natureza. Assim, para os gregos, a natureza estava em oposição à lei, educação, arte, técnica e liberdade, enfim, às conquistas da cultura humana. Muitos séculos depois, Freud viria retomar essa perspectiva ao argumentar que são os homens os responsáveis pelo desenvolvimento da cultura porque as mulheres são incapazes de reprimir sua natureza sexual, ou seja, não têm moderação!

Na *Política*<sup>12</sup>, Aristóteles apresenta um argumento pautado no determinismo biológico, a crença em deficiências e capacidades fisiológicas ina-

tas, para explicar por que as mulheres são inferiores por natureza. Preocupado com as mulheres enquanto parideiras, afirma que essas devem cuidar de seus corpos e deixar suas mentes quietas.<sup>13</sup> Para ele, as mulheres da classe dominante são constituídas diferentemente dos homens, pois suas almas, menos racionais, se inclinam aos elementos passionais, ou aos apetites da carne. Podem ser dotadas de compaixão, mas são ciumentas, briguentas, facilmente demonstram falta de esperança e não têm vergonha. De um lado, distingue a mulher do escravo, pois cada um foi criado pela natureza de acordo com seu uso. Por outro lado, generaliza ao dizer que a natureza gerou o (homem) bárbaro e a mulher como uma raça de escravos naturais, ou seja, dotados de almas/mentes destituídos, por natureza, da faculdade de determinar e deliberar e que, por isso mesmo, têm poucas chances de serem bem sucedidos no treinamento da razão prática. Então justifica por que os homens helênicos estariam destinados a governá-los despoticamente. A alma, para Aristóteles, é a categoria básica, tanto é que ela é transmitida ao embrião humano pelo sêmen. A secreção feminina não é portadora da alma, já que a mulher, segundo seu *Generation of animals*, é um homem mutilado.<sup>14</sup> Quando nos homens o corpo comanda a alma é porque houve um desvio da natureza. Nesse sentido, Aristóteles se aproxima de Platão na concepção do corpo como elemento inferior, assim como o ser das mulheres. O dualismo racionalista de Platão e de Aristóteles confirma o valor atribuído aos gêneros para justificar uma organização social na qual a mulher era marginal.

Com Descartes, chegamos à noção de objetividade absoluta pressuposta na divisão entre o sujeito do conhecimento e o fenômeno a ser investigado, formulada na famosa dicotomia cartesiana sujeito/objeto, fundamental ao projeto da modernidade. O seu *ego cogito ergo sum* cristaliza o nascimento da subjetividade moderna, o sujeito autoconsciente, condição que garante todo conhecimento e da qual a mulher está excluída. O silogismo é cruel: se a mulher não é um sujeito pensante, ela não desenvolve uma subjetividade e vice-versa. Essa herança permaneceu até recentemente incontestada pelo fato de que o conceito de homem foi disseminado como sendo tanto gendrado quanto neutro ou genérico. O sujeito cartesiano é, sem dúvida, falocêntrico, um ser masculino que descobre a verdade através da racionalidade abstrata. Os termos da dicotomia cartesiana sujeito/objeto inaugura, assim, a episteme moderna, a qual alcançou seu apogeu no Iluminismo, particularmente no campo científico. Em relação ao estatuto da mulher face ao conhecimento, persiste o estigma da inferioridade e da condição de objeto, inscrito nos desdobramento razão/emoção, mente/corpo. Pois as qualidades superiores, que têm justificado a dominação, são atribuídas a mentes pensantes e objetivas enquanto as inferiores são atribuídas a mentes subservientes com seus sentimentos e corpos passivos.

Com razão, Lucy Irigaray, uma das mais renomadas críticas do falocentrismo e do que ela denomina de universo falocrático lingüístico, afirma, em seu livro *Speculum de l'autre femme*<sup>15</sup> de 1974, hoje um clássico da teoria feminista, que todas as teorias do sujeito sempre foram apropriadas pelo masculino e que quando as mulheres se submetem a tais teorias, é porque elas não têm consciência de que estão renunciando à especificidade de sua própria relação com o imaginário para sujeitar-se à sua objetificação no discurso. O discurso filosófico constitui uma dentre as várias formas de conhecimento-controle que condicionou o pensamento sobre as diferenças de gênero no campo cultural, levando as mulheres a introjetarem sua representação como um ser a menos, uma fala a menos, pois o excesso, no sentido de poder ver, nomear e agir, tal como o mito nos ensina, não é tolerado. O sujeito definido como feminino ao longo dos últimos séculos é o sujeito passivo, irracional, destituído de autonomia, mais “natural” do que o masculino, daí porque o termo “feminino” como construção de gênero, carrega o estigma dos estereótipos e dos essencialismos a partir dos quais se alimenta o dualismo hierárquico homem/mulher. É nesse contexto que a resistência das mulheres a essa constituição de subjetividade e às formas dos discursos e seu poder de dominação é hoje o núcleo do movimento e das teorias feministas nas várias áreas do conhecimento.

## INTERVENÇÕES NO IMAGINÁRIO POLÍTICO DA CULTURA

A emergência e o reconhecimento cultural da figura da mulher como sujeito do conhecimento e autora da palavra constituem a mais longa e pacífica das revoluções na história da humanidade e traz, no seu bojo, um deslocamento na ordem da episteme ocidental de tal dimensão que só se equivaleria a uma segunda queda do paraíso, particularmente em termos de um gesto definitivo e irrevogável de insurreição e insubordinação à lei do Pai ou à ordem simbólica da cultura, como colocaria a psicanálise. O fim da inocência, para as mulheres escritoras, tem significado libertar-se, muitas vezes e a duras penas, do jugo de uma tradição patriarcal milenar que sempre se colocou na posição de definir, normativamente, sua natureza, sua identidade, seu papel social e seus desejos. A pergunta formulada por Freud sintetiza o peso dessa tradição: na pergunta “que quer a mulher?” a forma do enunciado exclui a possibilidade da mulher como sujeito da pergunta sobre o seu desejo uma vez que o enunciador toma para si a prerrogativa de perguntar sobre o que ela quer. Esse é o modelo do discurso

onto-teo-lógico patriarcal que sempre se regulou pela lógica da identidade masculina e suas formas de saber/poder.

Para a filósofa Naomi Scheman<sup>16</sup>, é preciso desvelar e desfazer as marcas de gênero e do privilégio na construção da subjetividade. Ao inquirir sobre aquilo que recebemos como conhecimento, precisamos perguntar como distinguimos entre o que simplesmente acreditamos em razão de ser sido aprendido e introjetado como sendo da ordem do natural e, portanto, incorporado a uma realidade inquestionável, e o que genuinamente sabemos. Precisamos também perguntar como expressamos o que sabemos e como procedemos para descobrir as coisas, pois saber não é simplesmente uma coisa que fazemos por acaso, mas uma ação que inscreve o desejo de uma identidade humana. O saber que acumulamos define quem somos ou queremos ser. Isso nos joga nessa responsabilidade imensa que é buscar os conhecimentos que nos ensinem a nos conhecer e a conhecer a realidade em que vivemos. Para as mulheres escritoras, essa humanidade significa o descobrimento e o acesso a uma dimensão impensada de percepções, experiências e conhecimentos silenciados. A pergunta “quem somos nós, as mulheres?” é ainda, e talvez será, uma pergunta sem resposta. Mas o que importa é que as mulheres estão explorando uma diversidade de alternativas e ensaiando uma miríade de respostas e, nesse processo, estão desorganizando o arquivo monumental da cultura. As pesquisas sobre o nosso passado, por exemplo, têm *trazido* à visibilidade um sem número de textos e nomes de mulheres apagados da nossa memória cultural, o que sem dúvida desestabiliza a visão canônica de tradição e as certezas quanto a sua configuração/significação. A crescente presença das mulheres no campo da produção literária altera as nossas percepções da cultura na medida em que nos coloca frente a frente com os mecanismos de controle nela presentes através de suas instituições, o que nos leva a entender a violência simbólica existente no processo de construção de nossa chamada tradição. Sabemos que a instituição literária, através dos discursos críticos que lhe dão sustentação, tem poder regulador sobre as condições de produção e de recepção, tem o poder de autorizar e legitimar o que é literário, o que tem valor, que autores são representativos de uma literatura nacional, etc. Nessa perspectiva, e considerando a invisibilidade da produção de mulheres nas histórias literárias, pode-se dizer que essas são também as histórias das interdições, dos condicionamentos, dos processos de socialização e de controle que impuseram, àquelas que ousaram ultrapassar os limites de seu papel, o lugar do olvido.

Temos muito que apreender sobre a literatura de autoria das mulheres, a do passado e a do presente, uma literatura riquíssima de conhecimentos sobre elas e seus mundos a partir de suas percepções e pontos de vista. Mas, para que

isso seja possível, é preciso desarticular a visão oficial da historiografia literária para ampliar seus quadros de referência e valor. Felizmente, já estamos distantes da época em que Virginia Woolf, em seu famoso *Um teto só seu* (1929), afirmou terem as mulheres, por muitos séculos, servido de espelhos para refletir a figura do homem duas vezes o seu tamanho natural. Nesse contexto, a desconstrução do mito através de sua ressignificação em termos do campo de percepção das relações entre as mulheres é parte dessa operação cognitiva que a voz feminina, de forma consciente e deliberada, busca articular para, nesse processo, construir uma subjetividade como espaço discursivo, lugar onde outros conhecimentos são forjados. É desse lugar que nos fala a poeta norte-americana May Sarton em seu poema “The muse as Medusa”, do qual cito a primeira e última estrofes:

I saw you once, Medusa; we were alone.

I looked you straight in the cold eye, cold.

I was not punished, was not turned to stone –

How to believe the legends I am told?

[...]

I turn your face around! It is my face.

That frozen rage is what I must explore –

Oh secret, self-enclosed, and ravaged place!

This is the gift I thank Medusa for.<sup>17</sup>

Se o discurso, como nos lembra magistralmente Foucault em seu *A ordem do discurso*<sup>18</sup>, não é o meio que simplesmente traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar - o objeto do desejo - a ficção de Lya Luft é um dos mais caros exemplos, em nossa literatura, da busca do discurso como ato, de parte de um eu feminino que se constitui como sujeito agente do processo de autoconstrução da subjetividade. Pode-se dizer que, em sua obra, é no nível da enunciação, particularmente na constituição da fala de quem narra, que se trava a mais intensa batalha de contradições entre o eu que representa e o eu representado, entre as interdições e a necessidade de verbalização da experiência, entre a consciência de aprisionamento e a busca de libertação. Isso significa dizer que o espaço textual/discursivo de seus romances aponta para um jogo de espelhamentos onde o corpo escrevente se instala quase que simultaneamente na economia do discurso da dominação patriarcal e na economia do discurso de um desejo emancipatório e libertador. Nesse processo ritualístico de negação e recomposição do sujeito feminino, os romances registram toda a tensão dialógica

e ideológica do que representa, para esse sujeito, libertar, no corpo da letra, o corpo outro, dividido, aprisionado, perdido de si. Daí porque o corpo do texto é lugar do sintoma e cura do texto do corpo. Vejamos brevemente, como essas questões aparecem em *Reunião de família* (1982). Nesse romance, Alice narra o reencontro com seu avesso, durante um fim de semana em que deixa sua casa, marido e filho, para uma reunião de família na casa do pai viúvo, onde teria que ajudar a decidir sobre o destino de sua irmã Evelyn, semidemente com a morte precoce do filho único. O relato inicia no momento em que Alice se vê obrigada a sair de sua “concha” e evoca a lembrança dolorosa, mas ao tempo reconfortante, do jogo de espelho que, quando menina órfã de mãe, costumava jogar para ser “menos infeliz”.<sup>19</sup> A imagem do passado, de uma Alice poderosa e incontestável estabelece o contraponto com a imagem da Alice acomodada do presente, que sente o peso de sua fragilidade, ao partir em viagem de retorno à casa do pai.

Embora o relato inicie em *flashback*, na cena da despedida, a narrativa se desenrola no tempo presente onde coincidem o momento da enunciação e o momento da diegese. É nesse ponto do “agora” que Alice se observa, refletindo, com nostalgia, sobre as duas Alices, a figura triste da Alice ordinária e a imagem fantástica da Alice do espelho. Ambas as imagens, enquanto signos resultantes da carência e da opressão, revelam um não saber, são apenas máscaras que salientam o distanciamento da posse de si mesma, de uma cisão interna do sujeito, poderosas pela sua condensação metafórica: a mulher alada “com as úmidas asas movendo-se no casulo” (p. 11) e “um bicho que, despido da casca, expõe um corpo viscoso e mole, onde qualquer caco de vidro pode penetrar, liquidando essa vida rastejante” (p.15). A narração se desdobra não só como possibilidade de libertação das máscaras, mas também como de construção de uma integridade perdida, de um equilíbrio interno que a representação do vivido ameaça e parece condenar ao fracasso. A desagregação familiar, quando todos deixam aflorar seus ódios e carências, coloca a narradora diante de seu abismo, e sua narração veicula a reflexão consciente e amarga do momento: “Todos são meus donos, até meus filhos; até Aretusa que me possui porque sabe meus segredos e me destruirá através deles” (p.110). O narrar de Alice, tal como o espelho rachado da sala em cujas brechas se refletem as imagens do drama familiar, inscreve os recuos e avanços da experiência com a palavra/corpo que desnuda o ser: “Não consigo falar, estou nauseada, tenho a impressão de que, se abrir a boca, vou vomitar uma golfada de sangue na cara de todos” (p.109). Aos poucos, vai se abrindo um ponto de equilíbrio e emergindo uma mulher, nem alada, nem bicho, mas consciente de um saber capaz do reconhecimento solidário: “estamos todos iguais, não passamos de pobres animais” (p.116) “sei que todos queremos nos recompor, queremos recompor o quadro familiar, não que-

remos ser animais, não queremos ser loucos ou sujos” (p.118). Dilatadas as fronteiras do eu, Alice está pronta para resgatar a sua humanidade no ato simbólico de nomear o outro e, nesse processo, recriar a si mesma: “[...] este é o pai; esta é Evelyn; aqui fica Renato; ali Aretusa. Aqui Bruno; esta sou eu. Um lugar vazio: minha mãe” (p.121).

O espelho e o relato guardam uma proximidade metafórica e metonímica na medida em que acompanham o movimento do corpo representado e do corpo escrevente. Por exemplo, a fixação do olhar nos reflexos do espelho marca a posição de Alice nos momentos em que transforma o vivido em enunciado. Nesse sentido, o espelho deixa de ser signo de encarceramento ou alienação para ser ponto de referência do autoconhecimento gerado na consciência alerta e apaziguadora. Assim, é possível identificar a analogia entre a aprendizagem do espelho e a aprendizagem da narração. Ambos preparam a narradora para o gesto tímido e inaugural de uma nova mulher: aprender que as palavras não a paralisam, pelo contrário, a libertam, assim como aprender que Aretusa/Medusa não a destrói nem a petrifica, mas afetuosamente lhe sorri no café da manhã ao pedir-lhe que lhe passe o leite, o primeiro alimento de todos que acabam de nascer. Evidentemente que muitas personagens femininas não têm a mesma sorte, há muitas que se deixam mansamente afastar do “perigo de viver” como no conto “Amor” de Clarice Lispector. Outras celebram descobertas impensadas, explorando a cartografia do desejo e a morfologia do corpo, mesmo que o reconhecimento acabe no lamento da perda. É assim na inesquecível voz de Clara no final de *Duas iguais*, de Cíntia Moscovich<sup>20</sup>: “Por que logo tu, Aninha, se eras tanto e tudo? Meus dias, eu os consagrei a ti, um depois do outro, exatamente assim, um depois do outro. Te cultivei na ausência, te fiz a memória do tempo e das coisas. Eu te cerquei de cuidados, vigiei-te as horas, guardei teu nome em mim e teu nome era zéfiro e trenó. Eu te possuí mais do que ninguém porque eu te inventei, Aninha; eu te criei e te extingui da minha vida, eu te perdi para mim, para o medo, para todos os medos, íncubo anjo adorado, maravilha dos céus, mitologia da minha vida” (p.163).

Segundo Simone de Beauvoir no clássico *O segundo sexo*,<sup>21</sup> de 1949, o primeiro trabalho a fazer colocações claras e consistentes sobre as implicações do dualismo sujeito/objeto para o status das mulheres, uma das razões pelas quais a mulher se mantinha aprisionada na imanência era porque não podendo ser sujeito, ela não tinha condições para criar mitos. Cito: “Todo mito implica um sujeito que projeta suas esperanças e seus temores num céu transcendente. As mulheres, não se colocando como sujeito, não criaram um mito viril em que se refletissem seus projetos; elas não possuem nem religião nem poesia que lhes pertençam exclusivamente: é ainda através dos sonhos dos homens que elas sonham” (p.182). Nesse contexto, ela afirma: “A representação do mundo, como

o próprio mundo, é operação dos homens; eles o descrevem do ponto de vista que lhes é peculiar e que confundem com a verdade absoluta, (p.183). Transcorridas mais de cinco décadas, a posição clássica de Simone de Beauvoir já pode ser revista. Com tudo o que hoje se sabe sobre a produção de autoria de mulheres, pode-se afirmar que como sujeitos do discurso, elas estão escrevendo, nas mais diversas línguas e linguagens, suas próprias mitologias: Medusa reconquista a sua visão (e a sua cabeça) depois de séculos de privilégio masculino. Ela agora olha para si e para suas irmãs e sorri como se fosse uma mulher recém nascida. É certo que ela perdeu definitivamente a inocência ao renascer. E essa é a perda mais feliz da nossa história.

Trazer a literatura para a realidade em que vivemos, mostrar aos nossos alunos a importância da reflexão crítica como porta de acesso e discernimento entre velhos e novos conhecimentos a partir dos quais podemos forjar realidades possíveis que venham ao encontro do nosso desejo de identidades humanas, plenas e soberanas, no contexto de uma sociedade mais justa, igualitária e solidária, é a demanda que se impõe se quisermos ser os educadores e intelectuais comprometidos com o nosso tempo. Penso que não temos uma outra escolha que possa justificar o nosso trabalho.

## THE END OF INNOCENCE: OF OLD AND MODERN MEDUSAS

### ABSTRACT

From assumptions about the production of knowledge as a result of an interpretative process, I discuss the common sense uses of the myth of Medusa and revisit its narrative and its meanings as they inscribe notions of the human male and of the human female. I then focus on its status as symbolic norm in the collective imaginary, trace some of its derivations in philosophical thought and show how contemporary women writers intervene in that imaginary by displacing and subverting meanings crystallized by the norms which feeds our cultural tradition.

**Keywords:** Myth. Binary representations. Cultural rules. Knowledge. Subjectivity. Intervention.

### NOTAS

<sup>1</sup> Professora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Mestre e Doutora em Literatura pela Universidade de Pittsburg, Estados Unidos.

<sup>2</sup> Ver, nesse sentido, o ensaio de Jane Flax “Pós-modernismo e relações de gênero na teoria

- feminista”. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Modernismo e política*. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.
- <sup>3</sup> *Jornal da Adufgrs*, n. 134, mai. 2005, p. 21.
- <sup>4</sup> Simone de Beauvoir discorre sobre os estereótipos do feminino na cultura erudita e popular e sobre a associação cruel que é feita entre feiúra e maldade, maldade não raro concebida em termos de ações, em contraposição à passividade da heroína-vítima, sempre representada como ícone de beleza feminina. Ver o capítulo 1 “Infância” de seu *O segundo sexo*, vol.2. (Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980).
- <sup>5</sup> Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- <sup>6</sup> *Mythology*. Boston: Little, Brown & Company, 1940.
- <sup>7</sup> Sobre o papel do herói, ver Jurij M. Lotman, em seu “The origin of plot in the light of typology.” In: *Poetics Today* 1, n.1-2, p. 182-83, Autumn 1979.
- <sup>8</sup> Particularmente o capítulo “Desire in narrative” de seu *Alice doesn’t: feminism, semiotics, cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- <sup>9</sup> Em *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, n. 1, vol. 7, p.43, 1981.
- <sup>10</sup> Para colocações adicionais, ver o estudo de Michel Foucault em seu *História da sexualidade*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- <sup>11</sup> Ver o capítulo “Subjects/Objects”, de Susan J. Hekman, em seu *Gender and knowledge: elements of a postmodern feminism*. Anna Arbor (Michigan): Northeastern University Press, 1990.
- <sup>12</sup> Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- <sup>13</sup> Particularmente nos capítulos XIV e XV.
- <sup>14</sup> O pensamento completo é o seguinte: “Just as the young of mutilated parents are sometimes born mutilated and sometimes not, so also the young born from a female are sometimes female and sometimes male instead”. For the female is, as it were, a mutilated male [...]”. *Generation of Animals 2.3 737a 26-7*. In: *The Complete Works of Aristotle*. Tradução feita pela Universidade de Oxford. J. Barnes, ed. Princeton, Bollinger Press, 1984.
- <sup>15</sup> Traduzido para o inglês como *Speculum of the other woman*. Trad. Gillian Gill. New York: Cornell University Press, 1985. Ver, particularmente, o capítulo intitulado “Any theory of the Subject has always been appropriated by the Masculine”.
- <sup>16</sup> Em seu *Engenderings: constructions of knowledge, authority, and privilege*. New York: Routledge, 1993, p.174.
- <sup>17</sup> In: GILBERT, SANDRA M.; GUBAR, Susan. *The Norton anthology of literature by women: the tradition in English*. New York: Norton & Company, 1985. p. 1777.
- <sup>18</sup> Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo: Loyola, 1996.
- <sup>19</sup> Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. Todas as citações referem-se a essa edição.
- <sup>20</sup> Porto Alegre: L&PM, 1998.
- <sup>21</sup> Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2004.

BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*. vol.2. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

CIXOUS, Hélène; CLÉMENT, Catherine. *The newly born woman*. Trad. Betsy Wing. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo, Edições Loyola, 1996.

GILBERT, Sandra; Susan Gubar. *The Norton anthology of literature by women: the tradition in English*. New York: Norton & Company, 1985. p.1777.

HAMILTON, Edith. *Mythology*. Boston: Little, Brown & Company. 1940.

IRIGARAY, Lucy. *Speculum of the other woman*. Trad. Gillian Gill. New York: Cornell University Press, 1985.

*Jornal da Adufgrs*, n. 134, p. 21, mai. 2005.

LAKOFF & JOHNSON. *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

LAURETIS, Teresa de. *Desire in narrative*, in: \_\_\_\_\_. *Alice doesn’t: feminism, semiotics, cinema*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

LUFT, Lya. *Reunião de família*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

MOSCOVICH, Cíntia. *Duas iguais*. Porto Alegre: L&PM, 1998.

SHEMAN, Naomi. *Engenderings: constructions of knowledge, authority, and privilege*. New York: Routledge, 1993. p.174.

*Signs: Journal of Women in Culture and Society*, n. 1, vol. 7, p. 43, 1981.