

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

BRUNA DIEDRICH

**“SÃO AQUELES QUE NÃO OLHAM QUE VIRAM PEDRA”:
MEDUSA E AS (RE)INTERPRETAÇÕES DO FEMININO**

Porto Alegre
2022

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

BRUNA DIEDRICH

**“SÃO AQUELES QUE NÃO OLHAM QUE VIRAM PEDRA”:
MEDUSA E AS (RE)INTERPRETAÇÕES DO FEMININO**

PORTO ALEGRE

2022

BRUNA DIEDRICH

**“SÃO AQUELES QUE NÃO OLHAM QUE VIRAM PEDRA”:
MEDUSA E AS (RE)INTERPRETAÇÕES DO FEMININO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Área de concentração: Ética e Filosofia Política
Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Porto Alegre

2022

BRUNA DIEDRICH

**“SÃO AQUELES QUE NÃO OLHAM QUE VIRAM PEDRA”:
MEDUSA E AS (RE)INTERPRETAÇÕES DO FEMININO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS).

Aprovado em: 04 de março de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz (PUCRS – Orientador)

Prof^ª Dr^ª Teresa Cristina Schneider Marques (PUCRS)

Prof^ª Dr^ª Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ)

Porto Alegre

2022

Dedico essa pesquisa a todas e todos que mantêm a Filosofia viva, pulsante e em movimento, através do questionamento constante. Dedico àquelas e àqueles que realizam a pesquisa acadêmica como uma forma subversiva de democratizar o conhecimento e torná-lo acessível para além dos muros acadêmicos. Principalmente, dedico a todas as vozes, olhos e corpos de mulheres (em toda sua pluralidade e subjetividade) que vieram antes, abriram caminhos e causaram confusão.

Ficha Catalográfica

D559s Diedrich, Bruna

"São aqueles que não olham que viram pedra" : Medusa e as (re)interpretações do feminino / Bruna Diedrich. – 2022.
174.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz.

1. Medusa. 2. Epistemologias Feministas. 3. Teoria dos Sujeitos. 4. Mitologia. I. Madarasz, Norman Roland. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Inicialmente, agradeço à PUCRS e à CAPES por possibilitarem a construção dessa pesquisa. À CAPES, pela oportunidade de ser bolsista integral de dedicação exclusiva, viabilizando a permanência na universidade e a execução desse trabalho. Ao PPG da Filosofia da PUCRS, pela abertura ao tema do meu projeto, pelas trocas e pelos debates. À Susana de Castro Amaral Vieira e Teresa Cristina Schneider Marques, por aceitarem o convite de compor a banca e se dedicarem à leitura deste. A meu orientador, Norman Roland Madarasz, pela acolhida e por ter embarcado nessa jornada, já em andamento, junto comigo. Obrigada pela orientação, confiança, segurança e liberdade.

À minha mãe, Tânia Diedrich, sem a qual não sei se teria seguido uma carreira acadêmica em primeiro lugar. Por cada história antes de dormir, por cada livro comprado e cuidadosamente escolhido, por todo amor e dedicação. Ao meu pai, Leandro Diedrich, por ser meu porto-seguro, um lugar de carinho e cuidado, especialmente nesse último ano.

A todas minhas amigas e amigos, que estão e estiveram ao meu lado nessa caminhada. Ao Guilherme Pomar, pelo auxílio incansável, pela paciência, pela confiança e pelo carinho. À Milene Figueiredo, por cada leitura e releitura, por cada “vai ficar tudo bem”, cada risada e cada colo em momentos difíceis. À Thamara de Almeida, pela constante presença, mesmo que fisicamente distantes. À Fernanda Moura, Julia Cachoeira, Bianca Zotti, Raphael Jaccottet e Tiele Leote, por cada conversa, cada risada, cada cerveja, cada lágrima e cada acolhida.

Ao meu namorado, Dalvyn Moraes, por ter chegado e tornado tudo isso mais leve e colorido (e me ajudado a pesquisar muitas fontes). Obrigada por cada momento de descanso, afeto e cuidado.

A todos e a cada um(a), agradeço por seguirem comigo. Com muito amor, dedico esse trabalho a vocês, que fizeram com que este caminho fosse menos tortuoso, mais sadio, mais leve e mais prazeroso. Sem vocês, nada disso seria possível (ou, pelo menos, seria menos divertido). Em cada uma dessas páginas, ecoam conversas, apontamentos e a presença de vocês. E, para encerrar, como canta Gal Costa, agradeço a todas as vozes que vieram antes e a todas que virão depois.

*Olha meus olhos repletos de ânsia e de amor
Não se perturbe nem fique à vontade [...]
Venha de manso ouvir o que eu tenho a contar
Não é muito nem pouco eu diria
Não é pra rir mas nem sério seria
É só uma gota de sangue em forma verbal*

(Angela Ro Ro)

RESUMO

Investiga-se interpretações com relação à origem, morte e qualidades atribuídas na criação e construção da Medusa. Apoiando-se nas Epistemologias Feministas (especialmente a *Standpoint Theory*) e nas Teorias dos Sujeitos como instrumentos teórico-metodológicos, pretende-se responder o seguinte problema de pesquisa: partindo da construção (aparições, origem, morte e características) da Medusa, é possível levantar hipóteses sobre a mulher enquanto categoria de análise? Buscou-se responder através da representação mais diversa possível de mulheres, inviabilizando sua representação enquanto singularidade ou conceito único. A interseccionalidade emerge enquanto guia, norteando os resultados, de maneira fluída ao longo dos temas, investigando como os estereótipos de gênero interseccionam-se por outras hierarquias de poder (especialmente raça e classe). O principal objetivo é analisar o conceito de feminino, centrado no rompimento e no compromisso com a representação da multiplicidade e diversidade, questionando o próprio conceito unificado da categoria mulher. Os objetivos específicos centralizam-se em contrastar versões dos poetas greco-romanos (Homero, Hesíodo, Eurípides, Pseudo-Apolodoro e Ovídio) sobre Medusa, examinar o papel feminino nas narrativas mitológicas, bem como contrapô-lo ao masculino, refletindo sobre a função social dos mitos. Investigam-se as contribuições das Epistemologias Feministas, com ênfase na linha da *Standpoint Theory*, bem como das Teorias dos Sujeitos, na análise dos mitos que contemplam a figura da Medusa, ponderando a importância da diversidade e das experiências sociais nos processos de aquisição, atribuição e produção de conhecimento. As Epistemologias Feministas emergem como instrumentalização visando o rompimento com a noção de universalidade e objetividade pré-concebidas. A partir do conhecimento situado e da identificação do agente epistêmico em suas subjetividades, reflete-se sobre o caráter social dos processos. Com a relação indissociável entre Epistemologia e política defendida por Linda Alcoff, aborda-se razões de ordem não epistêmica que afetam os processos de legitimação de conhecimento. Além disso, há uma preocupação com fornecer um panorama geral do surgimento da *Standpoint Theory* enquanto recorte teórico, posto que há uma escassez de traduções das autoras. Após a discussão de parcialidade do conhecimento através das Epistemologias Feministas, também se observa que, mesmo entre as teóricas, não há um consenso ou uma proposta de unidade que pretenda falar por todas as mulheres. Há uma preocupação com a representatividade de mais sujeitos e, para tal, utiliza-se das Teorias dos Sujeitos. A partir de conceitos como autodefinição e autoavaliação (apresentados por Patricia Hill Collins), buscou-se uma representação ampla e diversa de vozes e visões. Priorizou-se

indivíduos marginalizados, que se encontram em embate com o conceito de feminilidade apenas por existir, ecoando suas tentativas de tornar-se sujeito através da escrita (como aponta Grada Kilomba). Essa análise torna-se possível através das seguintes características de Medusa: apresentação das narrativas que contemplam a personagem; morte e corporeidade; humanização; beleza e feminilidade; percepções (o ato de ver, ser vista, ouvir e ser ouvida); dualidade e ambiguidade; monstruosidade e agressividade; passividade, silêncio e papel coadjuvante; culpa e punição. Como instrumento adjacente, para a melhor compreensão da perspectiva sociocultural, emerge a mitologia. Os autores principais dessa sessão são Mircea Eliade, Joseph Campbell, Jean-Pierre Vernant, Pierre Grimal e Pierre Brunel.

Palavras-chave: Medusa; Epistemologias Feministas; Teoria dos Sujeitos; Mitologia.

ABSTRACT

This master's thesis investigates the interpretations regarding the origin, death and qualities attributed to the creation and construction of Medusa. Relying on Feminist Epistemologies (especially Standpoint Theory) and on Theories of Subjects as theoretical-methodological instruments, we intend to answer the following research problem: starting from the construction (appearances, origin, death and characteristics) of Medusa, it is possible to raise hypotheses about women as a category of analysis? We aimed to answer through the most diverse representation possible of women, making their representation as a singularity or unique concept implacable. Intersectionality emerges as a guide, guiding the results, fluidly across themes, investigating how gender stereotypes intersect with other hierarchies of power (especially race and class). The main objective is to analyze the concept of feminine, centered on the rupture and commitment to the representation of multiplicity and diversity, questioning the very unified concept of the woman category. The specific objectives focus on contrasting versions of Greco-Roman poets (Homer, Hesiod, Euripides, Pseudo-Apollodorus and Ovid) about Medusa, exam the female role in mythological narratives, as well as opposing it to the male, reflecting on the role social of myths. The contributions of Feminist Epistemologies are investigated, with emphasis on the Standpoint Theory line, as well as the Subject Theories, in the analysis of the myths that contemplate the figure of Medusa, considering the importance of diversity and social experiences in the processes of acquisition, attribution and knowledge production. Feminist Epistemologies emerge as instrumentalization aimed at breaking with the preconceived notion of universality and objectivity. From the situated knowledge and the identification of the epistemic agent in its subjectivities, it reflects on the social character of the processes. With the inseparable relationship between Epistemology and politics defended by Linda Alcoff, non-epistemic reasons that affect the processes of knowledge legitimation are approached. In addition, there is a concern to provide an overview of the emergence of Standpoint Theory as a theoretical framework, since there is a shortage of translations by the authors. After the discussion of partiality of knowledge, through the Feminist Epistemologies, it is also observed that, even among theorists, there is no consensus or proposal of unity that intends to speak for all women. There is a concern with the representation of more subjects and, for that, the Theories of Subjects were used. Based on concepts such as self-definition and self-assessment (presented by Patricia Hill Collins), a broad and diverse representation of voices and visions was sought. It prioritized marginalized individuals, who are in conflict with the concept of femininity just for existing, echoing their attempts to become a subject through

writing (as pointed out by Grada Kilomba). This analysis becomes possible through the following characteristics of Medusa: presentation of the narratives that contemplate the character; death and corporeality; humanization; beauty and femininity; perceptions (the act of seeing, being seen, hearing and being heard); duality and ambiguity; monstrosity and aggressiveness; passivity, silence and supporting role; guilt and punishment. As an adjacent instrument, for a better understanding of the sociocultural perspective, mythology emerges. The main authors of this session are Mircea Eliade, Joseph Campbell, Jean-Pierre Vernant, Pierre Grimal and Pierre Brunel.

Keywords: Medusa; Feminist Epistemologies; Theory of Subjects; Mythology.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	14
2	FERRAMENTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS.....	22
2.1	EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS E <i>STANDPOINT THEORY</i>	22
2.1.1	Epistemologia e Política.....	30
2.1.2	<i>Standpoint Theory</i>.....	36
2.1.2.1	Inquietações.....	39
2.1.3	Repensando conceitos e sujeitos.....	44
2.2	TEORIA DOS SUJEITOS.....	50
3	MITO.....	73
3.1	DEFINIÇÃO E SIGNIFICAÇÃO ATRIBUÍDAS AO MITO VIVO.....	73
3.2	PAPEL DA CRIAÇÃO E REVERBERAÇÃO DOS MITOS.....	87
3.3	SOCIEDADE E MITOLOGIA.....	90
3.3.1	Sociedade.....	90
3.3.2	O feminino.....	95
4	(RE)INTERPRETANDO MEDUSA.....	108
4.1	APARIÇÕES.....	109
4.1.1	Homero.....	109
4.1.2	Hesíodo.....	110
4.1.3	Eurípides.....	111
4.1.4	Pseudo-Apolodoro.....	112
4.1.5	Ovídio.....	114
4.2	ANÁLISE SOCIOCULTURAL DA PERSONAGEM E SUAS IMPLICAÇÕES SOBRE O FEMININO.....	116
4.2.1	Morte e corporeidade.....	118
4.2.2	Humanização do monstro.....	122
4.2.3	Beleza e feminilidade.....	125
4.2.4	As percepções.....	127
4.2.4.1	Ver e ser vista.....	127
4.2.4.2	O eco silencioso.....	130
4.2.5	Dualidade e ambiguidade.....	132
4.2.6	Monstruosidade e agressividade.....	137

4.2.6.1	Encarnação do medo e terror.....	141
4.2.6.2	Projeções de Outridade.....	143
4.2.7	Passividade, silêncio e papel coadjuvante.....	148
4.2.8	Culpa e punição.....	153
4.3	SINTETIZAÇÃO DA ANÁLISE.....	156
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	160
6	REFERÊNCIAS.....	167

1 INTRODUÇÃO

*A maioria das mulheres que despertaram lembram-se de ter dormido, de terem sido colocadas para dormir.
(Hélène Cixous – La risa de la medusa)*

O eixo central da presente pesquisa é a preocupação com um tema recorrente dentro da Mitologia e da Filosofia: o feminino, bem como as questões insurgentes que atravessam essa construção milenar e misteriosa. Ao abordar a ideia da fabricação dos estereótipos que circunscrevem esse ser, é crucial considerar a ação masculina sobre a definição daquilo que veio a ser entendido como mulher. A concepção de identificar seu carácter marginalizado dentro da sociedade, enquanto resultado de uma construção consciente, vai de encontro à frase de Cixous. Ao invés de terem, por própria conta, dormido, foram colocadas para dormir, por alguém. Supõe, portanto, uma noção de responsabilidade, atribuindo a ação a quem realmente cabe. Elas não decidiram deliberadamente ficar à parte da constituição da própria natureza e essência, elas foram delegadas ao papel secundário, mesmo quando elas próprias são o tema. Diversos autores, dentro da literatura e da arte, tentaram explicar a essência e a natureza femininas. Ilustraram, em suas perspectivas, esse enigma que a encerra.

Socialmente, dentro da cultura e das artes, temos construções que são associadas aos estereótipos e arquétipos, no interior do imaginário coletivo. Os arquétipos são informações e modelos, configurando-se em um “conjunto de pensamentos baseados em cargas emocionais que são herdadas universalmente” (KONRAD, 2017, p. 4). Constituem padrões de indivíduos ou papéis sociais, que são repetidos e inculcados na mente das pessoas. Revelam-se tão inerentes à cultura à qual o indivíduo é exposto desde a infância que parecem ser naturais e incontestáveis, parte da própria essência humana. Há uma associação à sensação, a algo primitivo (e até mesmo instintivo). Através da repetição de personagens semelhantes, são inculcados juízos aparentemente instintivos sobre grupos e indivíduos.

As histórias passam de mães para filhos, reproduzidos através da cultura de diversas formas: mitos, lendas, filmes, livros, contos de fadas. Quando o autor deseja invocar certas reações em sua audiência (quem será amado ou odiado, por exemplo), costuma recorrer a esses modelos de comportamento. Dentro dessas histórias, há uma constante presença feminina, que merece atenção. As personagens representam, em grande medida, a leitura que a realidade social fazia delas. Gênero, raça e classe são recortes importantes, os quais emergem principalmente através da análise dos estereótipos. Os estereótipos são generalizações preconcebidas sobre grupos. Com relação aos grupos marginalizados, essas imagens tendem a ser representações negativas e associadas a comportamentos e aparência desprezíveis ou

indesejáveis, que buscam controlar e estratificar sujeitos.

No que tange à representação feminina, ao longo da história, há uma riqueza de fontes que ecoam a sua leitura. Pandora e Eva, por exemplo, embora distantes (temporalmente), acabam sendo duas faces de uma mesma moeda. A primeira abriu uma caixa, liberando os males do mundo e trazendo sofrimento aos mortais. A segunda, comeu do fruto proibido e corrompeu Adão, levando consigo toda a humanidade. Ambas são responsáveis pelas dores e mazelas que todos seus descendentes irão enfrentar até o fim dos tempos. Assim como Eva, temos seu oposto: Maria, a mãe virginal, que transcende em amor e pureza, ajudando a salvar a humanidade.

Da mesma maneira, diversas mães dentro da mitologia greco-romana enfrentam o grande sofrimento de assistir seu filho em uma jornada heroica (que se assemelha muitas vezes a uma espécie de calvário), purificando de alguma forma esse pecado original que é associado ao feminino. A mulher carrega consigo fortes sentimentos, duais e opostos: encarna a máxima punição/tentação e realiza a função mais sagrada que é nutrir a vida. Esse mistério é uma grande fonte de inspiração para poetas e autores, que pretendem refletir sobre essa entidade, geralmente as colocando em posição secundária e enquanto um objeto de análise a partir do qual realizam seus juízos, a seu bel-prazer.

Medusa emerge, portanto, como um potente eco do caráter secundário delegado a seu sexo. Ela não tem uma narrativa própria, na qual sua voz é ouvida. Nosso primeiro contato com ela é como uma cabeça, dentro da homérica *Ilíada*, em um breve trecho. Na presente pesquisa, são abordadas cinco versões sobre seu mito, que contam suas aparições. Enfatiza-se que, embora se identifique o seu mito dentro dessas narrativas, é um movimento posterior de reconstrução.

Não foi encontrada em nenhuma versão dos poetas supracitados alguma exposição com seu nome no título. Alguns nos quais ela aparece são os seguintes: com Hesíodo, “Shield of Herakles”; com Eurípides, “Íon”; com Ovídio, “The Story of Perseus” e “The Flight of Perseus” (GARBER; VICKERS, 2003). Ela não é protagonista, aparece conforme é útil ao herói. A quem deseja conhecer e reproduzir sua narrativa, é necessário que busque costurar as informações entre as versões.

A primeira é a já destacada versão de Homero, na qual ela aparece enquanto uma arma, uma cabeça sem vida e sem corpo. Em uma frase, a história segue, deixando o leitor perplexo sobre esse ser tão poderoso e silencioso. Sua cabeça tem o poder de petrificar, sendo de um potencial bélico importante.

Hesíodo, por sua vez, traz uma perspectiva que conta sobre a sua linhagem. Em

Teogonia, ele conta sobre as descendências dos deuses e monstros, o que contempla Medusa. Filha de Fórcis e Ceto, ela é apresentada como uma górgona, que tem duas irmãs e vive isolada do convívio social. As três possuem a aparência animalesca e monstruosa que é de costume associarmos à Medusa. Apenas ela é mortal, o que chama atenção. A mortalidade revela-se uma punição por ter-se deitado com Poseidon. Além disso, conta-se como Perseu, direcionado por Atena, a encontra e a decapita. De seu cadáver, surgem Crisaor e Pégaso.

Após esse momento, sua cabeça vira uma arma e auxilia em conquistas posteriores do herói, posto que seu olhar petrifica. Essas conquistas serão narradas com mais detalhes por outros poetas. Sem Atena, a jornada seria impossível, pois seria inviável a sobrevivência. Ela o guia, para que possa efetivar o assassinato de Medusa sem encará-la (e, portanto, sem ser morto). Ovídio conta que Perseu, ao fugir das irmãs górgonas, com a cabeça de Medusa, sobrevoa a Líbia e deixa gotas de seu sangue caírem, o que gera uma infestação de cobras.

Além disso, há uma série de histórias na qual ele usufrui e invoca o poder de Medusa para concluir sua jornada heroica e realizar proezas (casamento, salvar sua mãe e até mesmo vingança). Nessa versão é trazido talvez o elemento mais crucial da presente análise: Medusa transmuta-se em vítima. Em um primeiro momento, ela era uma jovem bela, sacerdotisa¹ do templo de Atena, que foi violada por Poseidon. Punida por um crime que sofreu, torna-se a Medusa que conhecemos (com cabelos serpenteados e a aparência monstruosa). Perseu, instruído por Atena, a decapita e, após usar a cabeça, a leva para Atena que a carrega em sua égide para proteção.

Pseudo-Apolodoro narra a busca de Perseu pela cabeça de Medusa, como um presente para o rei Polidectes, sendo um dote para o casamento com Hipodâmia. Hermes e Atena o auxiliam em seu caminho até onde as górgonas viviam e Atena guia a mão de Perseu para efetivar o crime. O poeta conta que, em algumas versões, é a própria deusa que decapita Medusa, em razão de rivalidade por beleza. De seu corpo sem vida também surgem Pégaso e Crisaor.

Eurípides, por sua vez, traz Medusa enquanto sangue. Ele descreve os dilemas de

¹ Não há um consenso sobre a ideia de Medusa ser ou não sacerdotisa no templo de Atena puramente a partir das versões aqui apresentadas pelos poetas. Para tal, recorreu-se a análises modernas que incorporam esse fato para que seja possível uma interpretação sob a ótica do recorte de classe, bem como o destaque dessas hierarquias dentro do contexto do mito. Ao abordar essa questão em seu trabalho, Corey Melancon afirma que “Uma tradução retrata Medusa como uma sacerdotisa no templo da deusa Atena e algumas dizem que Medusa não era uma sacerdotisa, mas apenas uma mortal. Para os propósitos deste artigo, vamos supor que a Medusa foi uma sacerdotisa. Também assumiremos que, como sacerdotisa, seu valor foi colocado em sua devoção e serviço a Atena, o que a proibiria de se casar e exigiria que ela mantivesse sua pureza como virgem.” (MELANCON, 2021, p. 15). Konrad também reitera a insurgência de Medusa como sacerdotisa de Atena, no artigo *Medusa e a questão de gênero ou a punição por ser mulher* (KONRAD, 2017).

Creúsa, que cogita envenenar o suposto filho bastardo de seu marido. Para tal, a arma do crime seria o sangue de Medusa. De seu corpo, o sangue que jorrava de um lado matava e do outro curava, reiterando a construção da dualidade feminina. A história acaba quando Creúsa, que buscava o filho que abandonou, fruto de estupro por parte do deus Apolo, descobre que o seu enteado é, na verdade, o filho perdido.

Em tempo, não se encontra nenhuma punição para Poseidon na narrativa dos poetas. Assim como aparece, o deus rapidamente some, deixando apenas as consequências. Os poetas contam suas histórias, que a incluem de maneira coadjuvante, nunca como protagonista. Aparece como monstro, uma cabeça sem corpo e não identificada, um mal a ser combatido e vencido pelo herói. A partir de diversas características em sua descrição, seus atos e origens, reverberam juízos sobre a multiplicidade do feminino. Ao contrário de seus oponentes, não podemos ter medo de encará-la.

Olhar nos olhos e enfrentar toda essa potência é uma ferramenta para conhecer e compreender o papel social das mulheres na sociedade greco-romana. Justifica-se assim o título da presente pesquisa: “São aqueles que não olham que viram pedra”. O título vem de um poema de Karen Lindsey, intitulado “Medusa”. O trecho original é: “the legends are wrong./ it is those who do not look/who turn to stone”² (LINDSEY, 1977, p. 7, tradução nossa³). Encarar as construções e consequências associadas à essa personagem é encarar a força e poder femininos (em suas mais variadas configurações).

Apoiando-se nas Epistemologias Feministas (especialmente a *Standpoint Theory*) e nas Teorias dos Sujeitos como instrumentos teórico-metodológicos, pretende-se responder o seguinte problema de pesquisa: partindo da construção (aparições, origem, morte e características) da Medusa, é possível levantar hipóteses sobre a mulher enquanto categoria de análise? Buscou-se responder ao problema de pesquisa através da representação mais diversa possível de mulheres, inviabilizando seu retrato enquanto singularidade ou conceito único.

O principal objetivo é analisar o conceito de feminino, centrado no rompimento e no compromisso com a representação da multiplicidade e diversidade, questionando o próprio conceito unificado da categoria mulher. A interseccionalidade emerge enquanto guia, norteando os resultados, de maneira fluída ao longo dos temas, investigando como os estereótipos de gênero interseccionam-se por outras hierarquias de poder (especialmente raça e classe). Os objetivos específicos centralizam-se em contrastar versões dos poetas greco-romanos (Homero,

² Em tradução livre: “As lendas estão erradas./ são aqueles que não olham/ que viram pedra”.

³ Todos os trechos de outros idiomas citados foram traduzidos pela autora da pesquisa. Para evitar a repetição do termo “tradução nossa” em todas as referências, realizou-se essa nota explicativa.

Hesíodo, Eurípides, Pseudo-Apolodoro e Ovídio) sobre Medusa, examinar o papel feminino nas narrativas mitológicas, bem como contrapô-lo ao masculino, refletindo sobre a função social dos mitos.

A presente pesquisa divide-se em outros três capítulos, além da introdução e considerações finais, sendo o primeiro das ferramentas teórico-metodológicas. Este busca apresentar o aporte teórico, a partir do qual são analisadas as fontes. As fontes centram-se nos poemas originais, que foram republicados posteriormente, bem como em diversos trabalhos e livros que refletem sobre as representações da personagem. Nesse primeiro momento, são apresentadas as Epistemologias Feministas (especialmente a linha da *Standpoint Theory*) e as Teorias dos Sujeitos. A relevância dessas ferramentas apresenta-se no uso da interseccionalidade, buscando a representação mais diversa e ampla possível dos sujeitos.

As Epistemologias Feministas são teses, da área da Teoria do Conhecimento, que pretendem repensar a maneira de produzir, atribuir e legitimar o conhecimento. No campo da Epistemologia, há uma grande preocupação com métodos que assegurem e legitimem saberes. Perguntas como “de que maneira garanto que sei, de fato, isso?” são objetos de estudo dessa importante área da Filosofia. Formula-se, normalmente, na estrutura “S conhece P”. Para S, funcionaria um sujeito qualquer, o qual chamaremos de agente epistêmico, o agente desses juízos. Para P, entendemos quaisquer coisas que sejam passíveis de conhecimento, das quais sejam viáveis realizar afirmações categóricas. O foco da área gira em torno de assegurar fontes de conhecimento legítimas, bem como analisar o impacto de variáveis nesses processos, determinado a existência ou não de saberes.

Nesse sentido, as Epistemologias Feministas buscam analisar não apenas como saber se S conhece P, mas perguntam-se: quem é S? Mais do que isso: de que maneira a localização de S dentro das hierarquias de poder (localização geográfica, gênero, raça, classe, idade, orientação sexual, entre outras subjetividades) impacta a elaboração de seus juízos? Seria razoável supor que todos partem do mesmo lugar e que é possível apenas trocar sujeitos entre si e as formulações não sofreriam alterações? Para algumas áreas, pode ser que esse sistema aparentemente funcione. Porém, universalizar indivíduos, pretender juízos sem corpos e sem influência alguma de suas crenças (e até mesmo preconceitos), parece inverossímil. Portanto, essas teorias ocupam-se do foco no sujeito do conhecimento (o agente epistêmico), a partir de suas características.

Ao auferir-se juízos sobre as condições de produção, legitimação e aquisição de saberes, reflete-se sobre maneiras de garantir a máxima “S conhece P”. Contudo, essas teorias pretendem deslocar o foco de P para S. Seu objetivo é refletir sobre as hierarquias que

interseccionam e impactam nos processos epistêmicos. Ao focar na subjetividade de S, seus interesses e sua localização (social e geográfica), torna-se possível refletir sobre práticas mais inclusivas nas comunidades científicas. As práticas mais inclusivas emergem como indispensáveis, posto que a configuração de indivíduos no corpo de pesquisadores impacta na maneira que as hipóteses, bem como as evidências serão vistas (ALCOFF, 2008).

O foco da presente pesquisa é uma personagem feminina da mitologia greco-romana. O estudo da mitologia será compreendido enquanto uma reverberação de saberes, práticas sociais e morais. Como apontado pela construção do imaginário associado à mulher, há uma intenção de mantê-la em uma posição confortável à sociedade patriarcal. Assim sendo, apresenta-se como uma estratégia de legitimação e uma ferramenta de controle para manutenção do padrão associado à esta, em seu lugar delegado socialmente. Visto que só possível acessar Medusa através das interpretações dos poetas, as Epistemologias Feministas auxiliam na reflexão sobre o impacto e influência das estruturas e instituições dentro dessas narrativas. Afinal, elas continuam sendo construídas, fabricadas e repetidas por indivíduos, inseparáveis de suas particularidades e interesses.

As Teorias dos Sujeitos buscam ecoar vozes mais diversas, legitimando o conhecimento advindo de sujeitos, especialmente os marginalizados. As teorias selecionadas versam sobre a construção e desconstrução do feminino, bem como sobre os limites do gênero e estereótipos associados à feminilidade. Em um mundo no qual as narrativas hegemônicas contam a versão que favorece os opressores, essas teorias apresentam-se como uma importante alternativa. Sujeitos que não se encaixam nas imagens de controle que são ensinadas sobre eles, a partir da autoavaliação e autodefinição (COLLINS, 2019), estabelecem seus próprios critérios. Ao observar que esperar que seus saberes fossem contemplados pelos grupos dominantes seria ilusório, os sujeitos marginalizados escrevem e ecoam seus próprios relatos.

Ao analisar as características associadas à Medusa, emerge uma questão importante: que feminino é este? Quem são essas mulheres das quais esse padrão é esperado? Nesse sentido, as Teorias dos Sujeitos são indispensáveis no rompimento com a ideia da categoria única de mulher. Diversos sujeitos serão atravessados por suas particularidades, que afetam, necessariamente, sua forma de ver e sentir o mundo.

No capítulo subsequente, é delineada a fonte mítica, sua importância enquanto reverberação da realidade social, bem como sua função e origem coletivas. É importante salientar que o mito não tem uma versão correta, definitiva ou universal (hipótese que será desenvolvida no decorrer da pesquisa). Ele é uma construção, em movimento, que reproduz certa realidade, analogamente a um espelho. Desta maneira, nem sempre o reflexo será igual ao

objeto refletido. Com algumas características de Medusa, a partir do feminino, o reflexo será mais distorcido, em outras ele será menos. Enquanto pesquisadora, cabe saber indagar essa fonte. Não se apresenta como um problema o fato de que as versões aparentemente se contradigam, uma vez que a preocupação não é com a análise factual, mas sim com os impactos subjetivos. Supõe-se a crença, no contexto de certa sociedade, em um determinado espaço e tempo. Além disso, são explorados tópicos associados a análises mais modernas, como os espectros de raça e classe.

Para que seja viável a investigação do caráter social da mitologia, dividiu-se em três seções. A primeira versa sobre diversas definições e atribuições feitas sobre essa fonte de saber sacralizada. O termo mito, ao longo da história, está em constante mutação. Em épocas e civilizações diferentes, alude à distintas interpretações. Portanto, explana-se, precisamente, quais são as definições e as interpretações utilizadas na presente pesquisa, a partir de um resgate de diversos autores clássicos sobre o tema.

Em um segundo momento, reflete-se sobre a responsabilidade do mito na construção do imaginário coletivo. A memória coletiva será formada de personagens (a partir de lendas, folclores e diversas outras imagens culturais), as quais desempenham um papel, tanto de exemplo quanto de aviso. Há um compromisso com a instrução em termos de comportamentos adequados e inadequados, esperados ou abominados. Aquilo que acontece com os heróis e monstros, dependendo de suas escolhas, ensina aos indivíduos em formação sobre as consequências de seus atos, mesmo que não de maneira literal. A partir especialmente de Joseph Campbell e Pierre Brunel são expostas algumas funções que são desempenhadas pelo mito.

A terceira seção preocupa-se com a reverberação dos mitos no espectro social e no que tange ao feminino. Em uma reflexão sobre os impactos dos séculos de construções e fabricações sobre as personagens na mitologia, pretende-se apresentar o lugar que foi cuidadosamente delegado a estas, ensaiando algumas particularidades que são focos de interpretação com Medusa. Também se apresenta a análise da mulher dentro da sociedade greco-romana, bem como de outros mitos que a englobam.

No quarto capítulo, é efetivada a análise da personagem. Apresenta-se Medusa, com suas complexidades e características, inferidas a partir de suas aparições – ou ausências – e descrições dentro da Mitologia. Suas coerências e incoerências, ocorrências e apagamentos emergem como um recurso para a interpretação do papel feminino dentro da sociedade greco-romana. As origens diversas sobre seu poder (nascimento, punição pelo ato sexual ou pelo estupro) apresentam importantes mensagens ensinadas às mulheres sobre quais comportamentos são toleráveis ou passíveis de retaliação. A punição acompanha a construção

das personagens femininas nas mais variadas histórias (desde Pandora à Eva, ambas responsáveis pelas mazelas que afligem e afligirão todos os indivíduos).

A ambiguidade (deusa ou vilã; bela ou monstruosa; passiva ou agressiva) também traz grandes contribuições sobre o entendimento masculino acerca da mulher. Ela, esse mistério incompreensível, é descrita em termos dessa dualidade. Representa a máxima sacralidade ou a mais vil das criaturas, tudo contido nesse espectro da categoria e sendo um eco da percepção dos homens.

Com relação à morte, encarna a violência e a passividade com a qual ela é tratada. Ela sofre consequências, ela é morta. Não há autonomia. No que tange às demais características (especialmente agressividade e monstruosidade), destaca-se a presença da interseccionalidade. A partir da questão da padronização do feminino, da agressividade e da monstruosidade, abominadas dentro dos comportamentos esperados, emerge o questionamento da categoria de indivíduos contempladas. Há um padrão de que contempla a todas? Realmente não é esperado (e até mesmo associado) um caráter agressivo para nenhuma mulher? No que tange à raça e à sexualidade, por exemplo, já se observam padrões diferentes, que são discutidos nesse capítulo.

Assim sendo pretende-se, ao devolver a voz a Medusa, também devolver às mulheres. Em sua amplitude e diversidade, busca-se refletir sobre os perigos e as inconsistências da categoria homogênea, que invoca a entidade “mulher” ou “feminino”. A reprodução de padrões e imagens de controle tornam-se importantes aliados na manutenção dos sistemas de poder. Logo, subvertê-los e repensá-los é urgente para garantir práticas discursivas mais justas e saudáveis de indivíduos.

2 FERRAMENTAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS

2.1 EPISTEMOLOGIAS FEMINISTAS E *STANDPOINT THEORY*⁴

Defender a mera tolerância das diferenças entre mulheres é o mais grosseiro dos reformismos. É uma negação total da função criativa da diferença em nossas vidas. [...] Como mulheres, fomos ensinadas a ignorar nossas diferenças, ou a vê-las como causas de desunião e desconfiança, em vez de encará-las como potenciais de mudança. Sem comunidade não há libertação, apenas o mais vulnerável e temporário armistício entre uma mulher e sua opressão. No entanto, comunidade não deve implicar um descarte de nossas diferenças, nem o faz de conta patético de que essas diferenças não existem.

(As ferramentas do mestre nunca derrubarão a casa-grande – Audre Lorde)

Audre Lorde, já no título, anuncia a necessidade de rever as ferramentas que são utilizadas. Em uma crítica a teorias universalistas (isto é, que buscam universalizar os sujeitos e minimizar diferenças) e que ignoram a heterogeneidade do escopo do conceito de mulher, desconstrói a ideia de que divergência significa necessariamente desunião e rompimento. Inclusive, a autora aponta os benefícios de ressignificar as individualidades, potencializando-as enquanto catalisador de mudança.

Não considerar singularidades, principalmente de grupos marginalizados, favorece exatamente as estruturas hegemônicas e a maneira como estes escrevem a história (não só a sua, mas a de todos, com suas vozes neutras, que supostamente falam por todos). A potência criativa contida na individualidade e na valorização da multiplicidade, atreladas à coragem de autoafirmar-se e autodefinir-se⁵ no mundo são ferramentas importantes para derrubar a casa-grande, como pretendido por Lorde. É importante a insurgência de vozes, corajosas o suficiente para abrir caminhos para as demais. Nesse capítulo, especialmente, pretendo valorizar suas contribuições teóricas.

⁴ Algumas autoras irão usar o termo *Feminist Standpoint*, outras *Standpoint Theory*. Considero a tradução de Djamila Ribeiro a mais adequada: “*feminist stand point* – em uma tradução literal – ‘ponto de vista feminista’” (RIBEIRO, 2017, p. 58). Essa tradução é utilizada anteriormente por Luiza Bairros, em *Nossos Feminismos Revisitados*, artigo de 1995, no qual ela traduz o termo *Standpoint Theory* como “teoria do ponto de vista” (BAIRROS, 1995, p. 462). Mesmo assim, opto por utilizar o termo original, pois considero que sua abrangência transcende a faculdade da visão. Ser e existir implicam as subjetividades e sensações contempladas por experimentar o mundo através de todos os sentidos, não apenas a visão. De acordo com a definição no dicionário *Michaelis*, *stand* traduz-se por “1 parada, pausa, descanso. 2 resistência, defesa. 3 lugar, posto, posição, estação, ponto. 4 plataforma, tribuna, estrado.” (MICHAELIS, 2021) e *point* por “1 ponto: [...] c) circunstância, detalhe, pormenor. e) ponto principal, o essencial. [...] g) local, sítio, posição. h) objetivo, escopo, mira.” (MICHAELIS, 2021). Por tal razão, em virtude da amplitude contemplada no original, ele foi mantido.

⁵ Os conceitos de autodefinição e autoavaliação, ambos de Patricia Hill Collins, são abordados com mais ênfase na seção 2.2, inseridas nas Teorias dos Sujeitos.

Em um primeiro momento, optou-se por resgatar um dos autores basilares, que forma o cânone da Epistemologia Moderna, fundado sobre o princípio cartesiano do “eu pensante”. Esse “eu pensante” será transformado no agente epistêmico, definido como aquele passível de conhecer algo e formular juízos. Descartes foca no individualismo, nas percepções acerca do conhecimento e na separação corpo e mente.

O autor interpreta o autoconhecimento e autopercepção como critérios para que seja viável analisar (e questionar) as fontes de conhecimento. Para ele, mente e corpo são entidades distintas. A primeira, que pode existir de maneira dissociada do corpo, é a substância pensante. O segundo, por si, não pensa. O corpo, as sensações, podem nos enganar (erro dos sentidos), portanto, não podemos confiar inteiramente em suas impressões. Assim sendo, é necessário que se construa as certezas sobre as quais fundamentamos nossos julgamentos em um terreno mais sólido e menos obscuro. Para tal, ele irá propor separação entre mente e corpo, caracterizando o “eu pensante” como “coisa que duvida, que entende, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente” (DESCARTES, 2004, p. 51). Ao definir o sujeito do conhecimento, afirma que

[...] não admito nada que não seja necessariamente verdadeiro: sou, portanto, precisamente, só coisa pensante, isto é, mente ou ânimo ou intelecto ou razão, vocábulos cuja significação eu antes ignorava. Sou, porém, uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente. Mas qual coisa? Já disse: coisa pensante. (DESCARTES, 2004, p. 49).

A partir dessa definição, bem como a famosa cena que introduz a ideia do *Cogito ergo sum*⁶, na qual descreve-se como alguém que está em frente à sua lareira⁷, pensando sobre sua essência, pode-se refletir sobre a sua delimitação de “eu”. O eu cartesiano, essa “coisa pensante” (DESCARTES, 2004, p. 51) é o agente epistêmico moderno, aquele que conhece algo.

Todas as demais certezas, baseadas nos sentidos, caem por terra. Descartes suspende os juízos sobre o mundo externo, focando na autopercepção. Aquilo que acessamos pelos nossos sentidos pode incorrer de erro ou de alguma distorção (um gênio maligno que esteja nos controlando e inculcando certas impressões, a possibilidade de sermos cérebros em cubas que só pensam estar vivendo, entre outros problemas filosóficos que decorrem de sua teoria).

Descartes gerou um problema sobre o ceticismo do mundo externo, ao qual diversos

⁶ Usualmente, a tradução para a língua portuguesa é “Penso, logo existo”.

⁷ Nesse momento, o autor levanta a hipótese do erro dos sentidos. Questiona-se se é possível ter certeza de quem seja a partir da própria percepção indubitável de sua existência: “Mas, talvez, apesar de os sentidos nos enganarem às vezes acerca de certas coisas miúdas e muito afastadas, muitas outras coisas haja, contudo, sobre as quais não se pode de modo algum duvidar, não obstante hauridas dos sentidos. Por exemplo, que agora estou aqui, sentado junto ao fogo, vestindo esta roupa de inverno, tendo este papel às mãos e coisas semelhantes. Em verdade, qual a razão para que possa negar essas próprias mãos e todo esse meu corpo?” (DESCARTES, 2004, p. 23)

autores tentaram responder. A Epistemologia irá se preocupar em resolver esse impasse, através de maneiras de assegurar o conhecimento. Foca-se em garantir razões para que o indivíduo esteja autorizado a acreditar em algo, de maneira responsável. Analisa-se sua situação, suas hipóteses e variáveis, perguntando-se: ele está epistemicamente autorizado a crer nesse juízo?

Para a tradição epistemológica em geral, costuma-se partir do princípio universalizante e acorpóreo para delinear-se as condições que possibilitam e garantem a produção, atribuição e aquisição do conhecimento. Na Epistemologia Moderna, posterior à Descartes, a formulação base para o conhecimento é “S conhece P”. S é o agente epistêmico e P o objeto do conhecimento. Para quaisquer sujeitos S, na mesma situação, deseja-se inferir se ele pode ou não estar autorizado a crer em uma afirmação P. Reflete-se sobre a legitimidade de suas razões para a formulação dos juízos.

Normalmente, não se questiona quem é S, é algo já estabelecido. É a substância pensante cartesiana. Contudo, quem decide quais são as condições necessárias e suficientes para o conhecimento são sujeitos. Diversos S olham para uma evidência e formulam hipóteses para assegurar o processo. É razoável supor que eles deixam de lado quem são e o que acreditam para decidir esses critérios? Que realmente não importa quem é S ou a subjetividade em nada afeta?

A partir de marcadores sociais, os saberes sofrem alterações indissociáveis da subjetividade. A separação cartesiana entre corpo e mente, bem como a construção imparcial e acorpórea do agente epistêmico, acabam sendo um privilégio de grupos opressores. Um direito tão simples e trivial dentro da Filosofia – como poder ser contemplado com a máxima cartesiana “penso, logo existo”, por exemplo – não é concedido a todos e todas. Como é possível que eu esteja sentindo e percebendo minha própria existência e substância em frente à minha lareira (DESCARTES, 2004) quando, na verdade, eu sou um sujeito longe dessa realidade?

Uma mulher branca era reduzida e encerrada por sua subjetividade, emocional e passional, nada reflexiva. Uma mulher negra poderia estar sofrendo as mazelas da escravidão ou de subempregos, os quais não permitiriam que ela estivesse disponível para momentos de epifania como esses. Um sujeito não-binário poderia estar se preocupando com questões muito mais intrínsecas a seu modo de existir dentro da sociedade, não conseguindo nem situar dentro das normas a que “eu” estaria se referindo. Trabalhadores de classes mais baixas, com jornadas extensivas e exaustivas, sem acesso à educação, também estariam priorizando sua subsistência e talvez não se preocupando tanto com questões existenciais. Como todos esses – e tantos outros – modos de existir serão contemplados apenas com teorias produzidas por sujeitos

hegemônicos, universais, porém marcadamente brancos, europeus, detentores de direitos e posição social de privilégio, heterossexuais?

Para entender o olhar e propor uma revisão de conceitos dados e supostamente inquestionáveis, emergiram as Epistemologias Feministas, como uma ramificação das Epistemologias Sociais. A partir dessa ideia, reflete-se criticamente sobre as condições nas quais esse saber foi construído e o então invisível e universal torna-se tanto um agente ativo quanto um objeto de estudo no processo. O sujeito será entendido como objeto e agente-ator, cujos interesses e experiências dentro das hierarquias sociais interferem no produto da equação do conhecimento de forma consciente, fato que não era antes considerado. A referência ao sujeito universal, na prática, não contempla a diversidade existente.

As Epistemologias Feministas são intencionalmente definidas no plural, uma vez que não há uma unidade. Essa pluralidade e multiplicidade revela-se como um movimento expressivamente coerente. As mulheres são intrinsecamente diversas, logo, as teorias que as centralizam também são. Um de seus objetivos é questionar o padrão hegemônico de agente epistêmico, a partir das experiências classificadas como marginalizadas, argumentando que seriam mais eficientes em destacar desigualdades e hierarquias sociais permeadas por relações de poder. Essas teorias focam não apenas nas mulheres, mas nas intersecções que as contemplam enquanto indivíduos e as atravessam enquanto parte de grupos.

Com o tema das aproximações e afastamentos entre as áreas, há uma tensão entre Filosofia e feminismos. A primeira é objetiva demais, a segunda subjetiva demais. A intersecção entre Filosofia e feminismos revela-se um terreno de aparentes contradições. Há uma suposta oposição: “‘Epistemologia feminista’, como usamos o termo, marca a aliança incômoda do Feminismo e da Filosofia, uma aliança que se torna incômoda por essa atração contraditória entre o concreto e o universal.” (ALCOFF; POTTER, 1993, p. 1).

Por abordar as experiências de vida das mulheres, alguns filósofos argumentam que os feminismos seriam mais concretos e, portanto, associados à parcialidade. A Filosofia é entendida como uma área preocupada com questões transcendentais, inerentes aos seres humanos, mas universais e aplicáveis a todo e qualquer indivíduo. Assim sendo, o primeiro estaria mais preso à realidade e seria mais concreto. O segundo, por sua vez, seria mais imparcial e distante do cotidiano. É interessante observar que elas demonstram estar cientes dessa dificuldade, ao afirmar que essa “aliança incômoda” é feita dessa maneira.

A construção da oposição entre concreto e universal, bem como a associação dos feminismos com o primeiro e a Filosofia com o segundo, é uma relação fabricada por indivíduos, aos quais interessa que não haja entrecruzamento entre essas áreas visando a

manutenção de seu *status*. As autoras afirmam que essa separação seria inviável, uma vez que neutralidade e universalidade não seriam nada mais do que pretensões. Na prática, enquanto sujeitos cognoscentes e produtores de conhecimento, não seria possível afastar-se da concretude de suas subjetividades para realizar juízos puramente objetivos.

Para fins elucidativos, expor-se-á brevemente o contexto no qual surge a *Standpoint Theory*, principal linha teórica no que tange à abordagem das Epistemologias Feministas. Inserida na Segunda Onda Feminista, traz uma efervescência cultural, em um momento de luta pelos direitos civis. A Segunda Onda tem demandas características como a revolução sexual, a preocupação com a saúde feminina (autoconhecimento, acesso a informações, direito ao aborto seguro) e questionamento do sujeito feminino.

Em meados dos anos 70 e 80, diversas autoras começam a refletir sobre a aplicação dos feminismos dentro das ciências. Repelidas com argumentos relacionados à objetividade e neutralidade, houve uma tentativa de silenciamento e marginalização. Em resposta à maneira como as teorias sobre o conhecimento tratavam as mulheres e ignoravam as demais opressões interseccionais (raça, classe, orientação sexual, localização geográfica, entre outros), produzem suas próprias hipóteses sobre o impacto social e o caráter situado do conhecimento.

Nesse sentido, a maior crítica das Epistemologias Feministas à Epistemologia tradicional centra-se na neutralidade e objetividade como conceitos que promovem a exclusão de minorias. Elas também se interessam em demandas relacionadas à acurácia e objetividade, não pretendem evitá-las, mas sim repensá-las⁸. Além disso, preocupam-se com a subversão das hierarquias de poder, bem como os impactos das injustiças dentro dos sistemas de conhecimento.

Para introduzir os debates entre as Epistemologias Feministas e a Epistemologia Moderna tradicional, optou-se por descrever suas particularidades. Ao interpretar as tensões entre a tradição epistêmica e a *Standpoint epistemology*, Briana Toole caracteriza a Epistemologia chamada *mainstream* em termos do intelectualismo (TOOLE, 2020). Ela definirá intelectualismo enquanto um traço do processo de conhecimento, que o torna dependente exclusivamente de recursos epistêmicos (resultantes desse), não sendo relevantes quaisquer recursos que sejam de origem não epistêmica.

Os últimos seriam aqueles não contemplados na análise das hipóteses e não suportados pelas evidências (tais como crenças e preconceitos, de ordem subjetiva). Assim sendo, o

⁸ É importante salientar que a *Standpoint Theory* se intersecciona com a Teoria Feminista da Ciência. Autoras como Sandra Harding e Susan Hekman preocupam-se com a objetividade científica, buscando uma ciência mais precisa.

intelectualismo defende que apenas recursos epistêmicos interferem nesse processo, nada externo seria reverberado.

As duas principais características apontadas como intelectualistas – que serão negadas pela *Standpoint epistemology* – são “ausência da perspectiva”⁹ (TOOLE, 2020, p. 3) e “visão atômica dos conhecedores” (TOOLE, 2020, p. 3). A primeira repousa na condição de acessibilidade da evidência, uma vez que, segundo este princípio, esta deveria ser compartilhada por quaisquer agentes epistêmicos com os mesmos recursos. A segunda, por sua vez, repousa na ideia de intercambialidade de sujeitos, relacionando-se com a “ausência da perspectiva”. Supõe-se a viabilidade no ato de substituir o agente epistêmico por outro, sem maiores prejuízos, ou seja, um indivíduo pode ser trocado por qualquer outro e isso não alteraria em nada a análise. Essas duas ideias, combatidas pela *Standpoint epistemology*, versam sobre acorporeidade e universalidade, uma vez que assumem que todos os recursos estão disponíveis para quaisquer agentes em situação idêntica e que suas subjetividades em nada impactam.

Ao pensar-se na formulação clássica do conhecimento (“S conhece P”), o foco costuma ser P, pouco se questiona sobre S. Considera-se apenas sua capacidade de conhecer P. Investiga-se constantemente maneiras de assegurar o conhecimento de S sobre P, mas não em como a identidade de S influencia sua produção, interesses e inquietações. Briana Toole definirá S – agente epistêmico – como “qualquer pessoa com a capacidade de adquirir conhecimento e compartilhar conhecimento com outros” (TOOLE, 2020, p. 2).

Observa-se aqui que S é definido em relação à P e à sua capacidade cognitiva. Lorraine Code, em *The Sex of the Knower*, aponta que, embora S pretenda ser uma representação de um sujeito qualquer, ele não atinge seu objetivo. O agente, definido assim, poderia acessar uma “visão de lugar nenhum” (HARDING, 1993, p. 58), desconexo de suas subjetividades, para o qual as condições de conhecimento seriam universais. Essa situação suporia que, ao inserir-se em um contexto de análise de evidências e formulação de hipóteses, cada um se afastasse de tudo que acredita e tudo que lhe configura enquanto particular, tornando-se instantaneamente imparcial.

Uma vez que é impraticável que o sujeito se transporte para fora de si e de suas características, seu conhecimento será situado. O distanciamento exigido para uma análise neutra, na qual nada além de razões puramente epistêmicas influem, será uma pretensão. Na realidade, o modo de considerar, levantar hipóteses, bem como o peso atribuído a certas evidências, é diretamente afetado pela situação do indivíduo (posição social e geográfica) e pela

⁹ No original, o termo é “aperspectivalism”. Supõe-se uma ideia de negação da perspectiva, uma ausência do reconhecimento de seu impacto.

diversidade da composição da comunidade científica. Parece razoável supor que, para realizar a atividade da pesquisa acadêmica nos afastemos de quem somos? É, de fato, viável considerar que nossas vivências e interesses em nada afetam nossas escolhas teóricas?

Esses sujeitos, na verdade múltiplos, são marcados pelas condições que os circunscrevem, influenciando sua percepção e leitura da realidade e, desta maneira, alterando tanto a forma como o conhecimento é produzido quanto a seleção de seus focos de análise. As escolhas teóricas, a busca pela manutenção ou subversão das hierarquias de poder, é um movimento indissociavelmente político e carregado de parcialidade. Interpreto o mito como uma fonte de saber, que opera tanto como um espelho da sociedade quanto como uma referência para as condutas. Assim, considero possível levantar hipóteses, acerca da reverberação da realidade social. Essas narrativas heroicas e cosmogônicas são de escrita predominantemente masculina, refletindo uma perspectiva do poeta (cidadão livre, homem e detentor de direitos).

Lorraine Code (2000, p. 266) identifica esse agente epistêmico – que se encontra em uma posição confortável e privilegiada – como “adulto (mas não velho), branco, razoavelmente afluyente (recentemente [referido como] de classe média) educado, detentor de *status*, propriedade e realizações publicamente aceitáveis”. Atualmente, configura-se como o cidadão detentor de voz e posição social expressiva, integrante dos grupos dominantes.

Essas novas propostas, questionadoras dos conceitos de universalidade, objetividade e neutralidade que o saber traz consigo, versam sobre um importante terreno de disputa: o sujeito. Embora muitas pessoas sequer cogitem considerar seu lugar de existência e suas condições de produção de saberes, dentro das hierarquias de poder, a possibilidade de ser, existir e se expressar livremente é um privilégio. E, como tal, por definição, não é concedido a todos.

O caráter político evidencia-se uma vez que “o sujeito é o principal objeto de disputa do poder em todas as suas formas, mas sobretudo do psicopoder que está na base das operações filosóficas tradicionais e do qual as instituições do poder sempre fizeram uso” (TIBURI, 2020, p. 14). Formular padrões de universalidade e neutralidade, exigidos para a legitimação do conhecimento, afasta diversos sujeitos desse lugar, não os reconhecendo enquanto agentes epistêmicos.

Grada Kilomba lembra que as particularidades também são políticas, uma vez que “uma mulher negra diz que ela é uma mulher negra, uma mulher branca diz que ela é uma mulher, um homem branco diz que é uma pessoa.” (KILOMBA, 2016, p. 8). Conceitos universais como “eu”, “humanidade”, na verdade, carregam marcadores sociais. Quais sujeitos são contemplados nessas categorias? Quem são, de fato, os agentes epistêmicos? Simone de Beauvoir afirma que a base sobre a qual se constrói quaisquer juízos, quando se é mulher, é o

sexo. Pode-se transpor essa afirmação para os demais atravessamentos de grupos que os indivíduos estão inseridos. O lugar ocupado – e portanto, a ideia de conhecimento situado – é indissociável do produtor de saberes. A subversão dessa lógica, já sedimentada, exige a análise de novos aspectos. Instituições legitimam ou rompem essas relações, tornando urgente o reconhecimento do caráter político.

Sendo o sujeito a base sobre a qual a Epistemologia Moderna é fundamentada e construída, ignorar entrecruzamentos e questionamentos sobre a identidade do S também é uma escolha de ordem política. O silêncio é, indiscutivelmente, tão político quanto o discurso. Uma vez que o sujeito é um terreno de disputas, conceitos como neutralidade, universalidade e objetividade também são.

Desta maneira, questionar e identificar S aparece como um ato de resistência, para que não apenas alguns poucos sejam contemplados com o conceito de “humanidade” ou de “eu”. Exigir e cobrar a inserção de si enquanto sujeito legítimo é um ato de subversão dessas hierarquias de poder e de construção para bases mais inclusivas sobre as quais pretende-se construir novos juízos.

É importante definir o que significam essas bases mais inclusivas, uma vez que versam sobre a ideia de democratização do acesso ao conhecimento. As comunidades epistêmicas decidem o que se qualifica ou não como conhecimento, quais evidências são suficientemente legítimas ou não. Assim sendo, parece razoável supor que, quanto mais sujeitos diversos, mais hipóteses são levantadas e mais diversidade é considerada dentro desse escopo. Com indivíduos plurais, as mesmas evidências podem ser vistas por ângulos distintos, com pesos e significados novos. O conhecimento, dentro das comunidades científicas, tende a ser uma releitura e uma reverberação entre os pares. Contudo, quanto mais multiplicidade for abarcada na construção do grupo de indivíduos que opera nessas bases, maior será a representação da realidade, uma vez que mais vivências serão incorporadas. Para tal, é urgente abrir-se ao desconforto, à mudança e ao questionamento constante.

Parece contraditório supor que, a partir de Descartes, que derruba as noções pré-concebidas de conhecimento com sua dúvida hiperbólica, construam-se novas certezas, aparentemente irrefutáveis. O questionamento está no coração da Epistemologia e da Filosofia, o que corrobora para movimentos constantes de renovação. Esses movimentos não implicam, necessariamente, um descarte, mas sim uma contemplação da diversidade. O ideal de neutralidade funciona como uma espécie de véu, sob o qual sujeitos extremamente específicos colocam-se no centro e marginalizam os demais que destoam ao padrão, com acusações de falta de objetividade e excesso de subjetividade.

Grada Kilomba, ao abordar sua produção intelectual de saberes enquanto mulher negra, afirma que “É comum ouvirmos o quão interessante nosso trabalho é, mas também ouvimos o quão específico ele é: ‘Isso não é nada objetivo!’, ‘Você tem que ser neutra...’, ‘Se você quiser se tornar uma acadêmica, não pode ser pessoal’. ‘A ciência é universal, não subjetiva’.” (KILOMBA, 2016, p. 5). A neutralidade, portanto, funciona como um importante mecanismo de ataque, controle e deslegitimação de teorias de sujeitos marginalizados. Os sujeitos hegemônicos tendem a normatizar e categorizar suas próprias produções como neutras objetivas, universais, marginalizando as demais e atribuindo a estas um caráter passional. Ao serem descritas como pretensões, são tiradas de seu lugar de postulado e irrefutabilidade, sendo colocadas em debate. Para Janack,

O ideal de neutralidade, tomado como essencial para as boas práticas de conhecimento, é, na verdade, uma construção política. Assim, uma reconstrução de termos de valor epistêmico deve ser uma reconstrução que reconheça a natureza política da epistemologia e das práticas epistêmicas. (JANACK, 2020, p. 623).

Scheman endossa essa ideia ao afirmar que “não há julgamentos desinteressados, emocionalmente neutros; nós sempre, inevitavelmente, carregamos valores, interesse e afeição às nossas percepções, que não podem ser filtrados em algum estágio posterior” (2020 p. 39). Indissociavelmente atravessados por nossos valores e crenças, é imprescindível reconhecer-se na situação de um agente epistêmico não-neutro. A partir desse movimento, percebe-se o conhecimento, bem como sua produção, aquisição e justificação, como situado, localizado. Os interesses individuais e coletivos afetam, de forma impossível de dissociar, a construção e manutenção de saberes.

O saber mítico não será diferente. Um conhecimento, construído em uma sociedade patriarcal, reflete suas crenças e valores. As mulheres são apresentadas de acordo com as visões parciais masculinas. Desta maneira, o mito da Medusa revela-se como uma fonte potente para analisar as implicações das características e situações atribuídas a ela, como um espelho da *práxis* social no que tange ao feminino. Tanto sua insurgência e punição por não ser o que se espera de uma mulher quanto suas são resultado de construções e interpretações parciais.

2.1.1 Epistemologia e Política

A relação nada simples – a “aliança incômoda” – entre os feminismos e a Filosofia contempla também o problema da intersecção entre Epistemologia e política. Linda Martín Alcoff, em *How Epistemology Is Political?* (2008), retoma a preocupação já sinalizada na introdução de *Feminist Epistemologies*: a relação entre conhecimento e política. Nesse artigo,

ela apresenta três campos nos quais defende a forte conexão entre política e Epistemologia. O primeiro deles seria referente às condições de produção do conhecimento. Segundo a autora, “as relações políticas de poder e privilégio em qualquer sociedade têm efeitos determinantes nas condições em que a epistemologia é praticada.” (ALCOFF, 2008, p. 707).

Essa área diz respeito às desigualdades existentes dentro do núcleo que produz e legitima o conhecimento, bem como às dificuldades de acesso à evidência, ao estudo e à formação. Há um nítido conjunto de razões não epistêmicas que afastam e marginalizam diversas vivências e prejudicam a democratização do conhecimento, tais como “O alto custo da instrução, as diferenças hierárquicas entre o ensino superior disponível para ricos e pobres e as divisões de classe exacerbadas pelo racismo e sexismo nos EUA”. (ALCOFF, 2008, p. 707).

Uma vez que nem todos partem dos mesmos lugares, não há razão para supor que estas construções e relações não afetariam os contornos da tradição epistemológica. Assim sendo, os meios acadêmicos, científicos – e, no caso, epistêmicos – são permeadas por estruturas hierárquicas, destinadas à manutenção de uma posição confortável aos grupos hegemônicos e à marginalização dos demais. Quanto menos estudantes diversos ingressarem, menor a representação destas vozes, visões e perspectivas dentro do escopo da Filosofia. Logo, a preocupação com comunidades científicas mais inclusivas vai necessariamente ao encontro de problematizações como essas, buscando bases de conhecimento mais justas e igualitárias.

O alargamento do cânone nada mais é do que um movimento significativo de renovação. Para Katarina Peixoto (2021), o cânone filosófico é algo dinâmico, feito entre os vivos. Não há um compromisso que firme sua construção enquanto um presente sacralizado e intocável dos antigos filósofos. O ambiente científico é sempre o espaço daqueles que decidem e detêm o controle de mudá-lo ou sedimentá-lo, não sendo o cânone um “antiquário, porque o seu reconhecimento é uma prática em aceção própria: algo feito entre os vivos” (PEIXOTO, 2021, p. 3).

Essa interpretação entrega o controle – e a responsabilidade – a quem integra as comunidades acadêmicas e científicas. Cânones não são doutrinas fechadas e concluídas, mas sim mapas, definidos como “empreendimentos humanos e como tais, passíveis de transformação” (PEIXOTO, 2021, p. 7). Assim como nos mapas, sempre há novas rotas e descobertas, uma vez que não há versão definitiva, é um trabalho em andamento. O melhor trajeto para qualquer lugar é a melhor via disponível até o momento. As pesquisas não se encerram e sempre há novas vias a serem descobertas.

Assim como Peixoto, Alcoff aposta no caráter dinâmico e no potencial da comunidade filosófica. É importante ressaltar que ela também alude ao campo da prática epistemológica. As

condições nas quais a será construído o conhecimento, dentro do espaço de discussão, mostra-se um elemento a ser considerado na equação. Esse espaço e sua dinâmica também são importantes fontes de análise e discussão. Algumas vozes e visões são mais facilmente creditadas e assume-se suas versões como verdades com base em razões não necessariamente epistêmicas.

O fato de que grupos tradicionalmente marginalizados pela tradição tenham que esforçar-se mais para que suas teorias sejam reconhecidas, bem como para que suas produções sejam legitimadas, traz consigo um caráter injusto. É urgente reconhecer que os sujeitos não partem do mesmo lugar, facilitando a produção majoritariamente reconhecida de cidadãos específicos e hegemônicos. Um conceito importante que se destaca é o privilégio epistêmico, definido como situações nas quais essas relações desiguais tornam-se mais visíveis. Para Alcoff,

[...] a maioria das situações discursivas são políticas no sentido de quem tem permissão para falar, quem é ouvido com atenção, quem tem a presunção de credibilidade a seu favor e quem é suscetível de ser ignorado ou desacreditado, fato que se demonstra parcialmente como uma função da hierarquia de status político existente na sociedade. (ALCOFF, 2008, p. 708).

Essa primeira categoria de análise relaciona-se com condições que impactam na produção teórica, visto que a assunção de credibilidade com menos esforço advém de uma construção social. Quais vozes costumam ser privilegiadas? Quais experiências se ouve com mais atenção? Por quê? Essas perguntas devem ser feitas, uma vez que apenas a partir da revelação das desigualdades, é possível que se construa uma prática mais plural. Para Alcoff, trazer à tona essas implicações políticas seria tornar a prática mais precisa, pois ignorar e supor universalidade e igualdade de condições favorece os grupos dominantes.

A ideia de permissão para falar e de quem é ouvido com mais atenção sintetiza a presunção de credibilidade e autoridade. Alguns grupos têm em seu favor a ideia de que seu conhecimento é menos parcial, mais objetivo e, portanto, mais legítimo, neutro e universal. Aos demais, é delegado um lugar de corporeidade, subjetividade, que comprometeria as hipóteses levantadas. A essas vozes mais ouvidas é fornecido um privilégio epistêmico, baseado em razões de ordem não epistêmica. Para a autora, os processos de socialização desempenham um papel crucial nessa estruturação, uma vez que fabricam uma situação na qual há um certo favorecimento de pontos de vista e argumentos produzidos por grupos dominantes (ALCOFF, 2008). Assim sendo, as perspectivas masculinas, brancas e burguesas tem suas vozes mais ecoadas do que mulheres, indivíduos racializados e da classe trabalhadora.

Há uma nítida conexão com a ideia de Grada Kilomba, exposta anteriormente, na qual os conceitos universais (pessoa, mulher) se aplicam a indivíduos privilegiados dentro dessas

hierarquias, enquanto aqueles sujeitos construídos negativamente como outros são encerrados em sua especificidade. Observa-se, assim, o poder implicado no privilégio de ser contemplado no conceito de humanidade ou em pretensões à acorporeidade e universalidade. Considerando o relato da autora, é importante trazer a ideia de interseccionalidade. As hierarquias e relações de poder construídas entre indivíduos, perpassam cada um como parte de diversos grupos, nos quais as opressões ocorrerem de maneira simultânea.

A segunda condição versa sobre a identidade dos teóricos. Há um impacto das características, crenças e valores nas hipóteses a serem consideradas. Por esta razão, faz sentido que haja um interesse por parte das comunidades científicas de que seus integrantes sejam cada mais múltiplos e diversos, supondo sua preocupação com a análise precisa da realidade. Quanto mais diversos, mais hipóteses a partir dos mesmos dados podem ser consideradas. Segundo Alcoff

A influência desses pressupostos e valores não pode se restringir ao chamado “contexto de descoberta” porque têm um impacto importante na formulação de hipóteses, quais hipóteses são consideradas como plausíveis, os tipos de analogias e modelos que são seriamente cogitados, e a determinação do tipo de evidência considerada suficiente para justificar teorias. (ALCOFF, 2008, p. 709).

Assim sendo, reitera-se a ideia de que negar essa influência também é uma forma de manter seus interesses e sua posição intactos. A quem essa manutenção convém? Certamente não aqueles que se comprometem com a produção mais diversa possível, contemplando o maior número de visões, tornando a teoria mais abrangente. A identidade, bem como pautas identitárias, impactam nas hipóteses, analogias e preocupações. Tornar o espaço aberto ao debate, dialogando com os sujeitos e seus atravessamentos, é obrigação das comunidades científicas. Estar atento aos impactos subjetivos é, portanto, urgente. Considerando o conhecimento como situado, produzido de diversas perspectivas distintas entre si (HEKMAN, 1997), emerge como uma questão relevante perguntar-se sobre questões que circunscrevem o sujeito. Alcoff afirma que

Masculinidade, assim como feminilidade e branquitude, e assim por diante, são identidades socialmente construídas com atributos específicos de privilégio e autoridade, uma gama de liberdades possíveis e uma relação hierárquica designada com outras identidades possíveis. Se pensarmos nisso como uma localização social, é mais fácil entender que a masculinidade traz uma perspectiva particular, compartilhando suposições, valores e significados sociais. (ALCOFF, 2008, p. 709).

Essas localizações culturais, fabricadas para a manutenção das hierarquias de poder, carregam consigo vestígios de valores compartilhados. Com relação especialmente à masculinidade, é importante identificar e teorizar sobre a identidade desse teórico, para que seja viável situá-lo. Esse impacto da situação do pesquisador ou pesquisadora não se restringe ao

“contexto da descoberta”, perpassando pelas hipóteses (formulação, plausibilidade), analogias, modelos e evidências consideradas suficientes e válidas.

A identidade dos teóricos e teóricas, embora não determinante para suas posturas e análises, pode alterar a forma como as evidências são acessadas ou estão disponíveis, funcionando como “um grosseiro e falível, mas também útil, indicador das diferenças no acesso às percepções [que se tem dos fatos]” (ALCOFF, 2016, p. 142). Configura-se, portanto, como um recurso não epistêmico que altera as condições de produção, justificação e validação do conhecimento.

A última condição que suporta a tese da inseparabilidade entre Epistemologia e política revela-se no campo discursivo. A política é definida como “qualquer coisa que diga respeito a relações de poder e privilégio entre pessoas, bem como à maneira como essas relações são mantidas e reproduzidas ou contestadas e transformadas” (ALCOFF, 2008, p. 710). Para ela, a Epistemologia possui um caráter intrinsecamente social, sendo uma área feita e debatida por indivíduos (ALCOFF, 2008). Após definir ambas, afirma sua conexão, posto que a Epistemologia “será necessariamente política, uma vez que todas as pessoas, suas inter-relações e seus discursos têm identidades e associações políticas, diferenças de poder e suposições, objetivos e efeitos políticos” (ALCOFF, 2008, p. 712).

Definindo a política nos termos de relações e intersecções entre poderes e privilégios, a autora afirma o caráter político da Epistemologia. Como área produzida por indivíduos e comunidades, é construída sob o prisma discursivo e atravessada por disputas de poder. Deter e compartilhar conhecimento é um espaço de disputa, assim como o terreno de afirmação da subjetividade. O ato de atribuir verdade e falsidade, legitimidade, autoridade continua sendo feito por pessoas e para pessoas. Cabe às comunidades esforçar-se para manter ou almejar a mudança, através de uma estrutura que favoreça a transformação. A política, para Alcott, terá um papel de possibilidades e revisões, para que se subvertam essas hierarquias. Em um momento posterior, ela define a Epistemologia ao afirmar que esta

[...] apresenta a si própria como a teoria do conhecimento e, portanto, como o árbitro de todas as reivindicações de saberes. [...] epistemologia é política no sentido de que têm efeitos políticos enquanto intervenções discursivas em espaços específicos, por exemplo, para autorizar ou desautorizar certos tipos de vozes, certos tipos de discursos e certas estruturas hierárquicas entre os discursos. (ALCOFF, 2008, p. 710).

Essa importante área da Filosofia, que opera como um árbitro das alegações de conhecimento, essencialmente discursiva, pode servir tanto para autorizar e ecoar vozes que costumam ser marginalizadas, subvertendo as estruturas hierárquicas, quanto para silenciá-las e agir de forma violenta, visando a manutenção. Esse campo terá o poder de contar as histórias

e de escolher quais histórias serão oficializadas e legitimadas, autorizando ou desautorizando diversos discursos. Observamos, novamente, a presença de critérios não epistêmicos atuando.

Para tal, a pretensão à neutralidade e universalidade aparecem como um importante recurso, principalmente para silenciar vozes abertamente políticas: “A tirania dessa concepção de objetividade sem sujeito e sem valor teve o efeito de autorizar as vozes científicas que têm pretensões universalistas e desautorizar vozes personalizadas que argumentam com emoção, paixão e abertamente com compromisso político.” (ALCOFF, 2008, p. 711).

Linda Alcoff e Elizabeth Potter organizam um importante volume sobre Epistemologias Feministas, em 1993, intitulado *Feminist Epistemologies*. As Epistemologias Feministas são teorias produzidas por uma ampla gama de mulheres, centradas na vida de diversos grupos, não buscando universalizar o conceito de mulher ou feminino, mas sim uma amplitude de representações, de uma maneira interseccional, o que leva a uma representação mais precisa da realidade. De acordo com as autoras, “Se o conceito de ‘mulher’ perdeu sua credibilidade analítica, o conceito de uma natureza humana universal é ainda menos plausível.” (ALCOFF; POTTER, 1993, p. 4). Há uma preocupação com a pluralidade, multiplicidade e diversidade, o que se revela um movimento coerente, uma vez que, se as mulheres são diversas, como seria possível pretender uma teoria que ecoasse todas as experiências? Assim sendo, é crucial destacar que

[...] gênero como uma categoria de análise não pode ser abstraído de um contexto particular enquanto outros fatores são mantidos estáveis; o gênero nunca pode ser observado como uma influência “pura” ou solitária. A identidade de gênero não pode ser adequadamente entendida – ou mesmo *percebida* – exceto como um componente de inter-relações complexas com outros sistemas de identificação e hierarquia. Assim, porque gênero como um universal abstrato não é uma categoria analítica útil e porque a pesquisa revelou uma infinidade de opressões no trabalho das produções de conhecimento, a epistemologia feminista está emergindo como um programa de pesquisa com múltiplas dimensões. E a epistemologia feminista não deve ser considerada como envolvendo um compromisso com o gênero como o eixo primário da opressão, em qualquer sentido de “primário”, ou postulando que o gênero é uma variável teórica separável de outros eixos de opressão e suscetível a uma análise única. (ALCOFF; POTTER, 1993, p. 3-4).

Na introdução desta obra, conforme a citação acima, demonstram uma atenção e preocupação com a interseccionalidade¹⁰ e com a necessidade de considerar as diversas relações

¹⁰ É importante salientar que a interseccionalidade é uma ferramenta teórico-metodológica especialmente utilizada e postulada pelo feminismo negro. Autoras como Kimberlé Crenshaw, Patricia Hill Collins, Angela Davis e Djamila Ribeiro preocupam-se com as dinâmicas interseccionais, principalmente no que tange à libertação da mulher negra. De acordo com Collins e Bilge (2021, p. 100), “Coletivamente, os ensaios apontam que as mulheres negras nunca se libertariam se não abordassem as opressões de raça, classe e gênero.”. Desta forma, reitera-se a origem do conceito atrelada principalmente ao feminismo negro, porém considera-se, na presente dissertação, como um potente recurso para abordar as diferentes opressões às quais diversas mulheres estão submetidas. A ideia de que as estruturas de poder e controle não operam de forma separada, mas sim simultaneamente sobre os

de poder, ao mesmo tempo. Por se tratar de um tema que versa sobre as mulheres e sua multiplicidade, afirmam sua postura ao defender que nem mesmo gênero é uma categoria passível de isolamento e investigação exclusiva. O objetivo das Epistemologias Feministas, em geral, é colocar-se em oposição ao sistema hegemônico, que considera o sujeito acorpóreo, universal e, portanto, não passível de análise. Busca-se, a partir da reflexão crítica, subjetivar e identificar que é S.

2.1.2 *Standpoint Theory*

Nesse cenário, surge a *Standpoint Theory*, cujo principal objetivo é localizar esse sujeito e, a partir de suas subjetividades, identificar o conhecimento como parcial. As bases sobre as quais o saber edifica-se são reformuladas, uma vez que este “é situado e perspectivado e existem pontos de vista múltiplos a partir dos quais o conhecimento é produzido” (HEKMAN, 1997, p. 342). Segundo essa teoria, ao deslocar a análise das especificidades do sujeito para o objeto, estar-se-ia pretendendo ser objetivo e imparcial, porém negando a parcialidade e objetividade que podem vir a ser comprometidas com essas escolhas. Entendê-las como escolhas e opções, por si só, já é um movimento de resignificação.

Nessa vertente teórica, há uma forte preocupação em ecoar as mais diversas vozes e perspectivas, especialmente as mais marginalizadas. De acordo com Briana Toole, “A tarefa do epistemólogo da *standpoint* é fornecer uma estrutura teórica que explique por que as características de nossa identidade social fazem diferença para o que um agente epistêmico está em posição de saber.” (TOOLE, 2020, p. 16).

Assim sendo, é uma análise crítica do impacto da localização social na construção da produção, legitimação e validação do conhecimento. De acordo com Patricia Hill Collins (1997, p. 375), a preocupação da *Standpoint Theory* é explicar a importância central do conhecimento na mudança ou manutenção de injustiças sociais. Nessa tipologia de sistema, a importância dada às ideias torna-se um princípio norteador e “os pontos de vista podem ser julgados não apenas por suas contribuições epistemológicas, mas também pelos termos de sua participação nas relações hierárquicas de poder.” (COLLINS, 1997, p. 381).

É importante salientar que, para compreender a autora, a interseccionalidade emerge como um conceito fundamental. Collins centra sua análise na vida das mulheres negras, interpretando-as em sua multiplicidade e pluralidade, sempre atenta às suas vivências. Por essas

indivíduos, contribui para a compreensão da necessidade de buscar uma análise mais ampla e diversa, contemplando os atravessamentos dos sujeitos.

razões, utilizo sua definição de *Standpoint Theory*, uma vez que há um reconhecimento das motivações políticas no campo das ideias, bem como é apresentada uma ação e urgência na mudança de sistemas injustos.

Para tal, utiliza do conceito de conhecimento de grupo, no qual as experiências comuns e compartilhadas organizam a coletividade, mas não implicam necessariamente em interpretações idênticas (COLLINS, 1997). Experimentar ocupar lugares semelhantes nas estruturas de poder ou mesmo viver as mesmas situações de opressão não implica uma mesma leitura da realidade. Seu foco são as “condições sociais que constroem tais grupos” (COLLINS, 1997, p. 375), uma vez que “É a localização comum dentro das relações hierárquicas de poder que cria grupos, não o resultado da tomada de decisão coletiva dos indivíduos” (COLLINS, 1997, p. 376).

Collins emerge como uma autora fundamental na compreensão da situação da mulher negra. A partir de um movimento de autodefinição, centraliza e traz para si a autonomia de narrar sua história. Ela também se preocupa com a legitimação de conhecimentos e saberes produzidos fora dos muros e moldes acadêmicos. De acordo com Luiza Bairros,

através de depoimentos, documentos, letras de música, autobiografias, novelas e textos acadêmicos de mulheres negras, Collins traça um perfil de uma tradição intelectual subjugada também em função de critérios epistemológicos que negam a experiência como base legítima para a construção do conhecimento. (BAIROS, 1995, p. 463).

Escolhas são, essencialmente, carregadas de subjetividades. Razões, muitas vezes intrínsecas, baseadas em valores, crenças e postulados. Desta maneira, há um caráter indissociavelmente político que emerge como um fator. Se não são os indivíduos que escolhem, deliberadamente, a quais grupos desejam pertencer, são hierarquias e estruturas que os estratificam. Grupos hegemônicos tendem a buscar que grupos marginalizados permaneçam em seu lugar, de maneira controlada. Assim sendo, mesmo que seja um ato de expor-se ao desconforto, é fundamental que esses grupos busquem que as comunidades científicas sejam mais plurais e menos desiguais, a partir da construção de pesquisas e espaços mais amplos e diversos.

O conhecimento, ao apresentar-se como fabricado ou construído, supõe uma ação realizada por alguém. É resultado de vozes, mãos e consciências humanas. Indivíduos são seres sociais, atravessados por diversos papéis e lugares – de privilégio ou não – que refletem na sua obra. Ao considerar-se o mito da Medusa, a estrutura não é diferente. A história de uma sacerdotisa humana ou uma górgona punida e transformada em um ser monstruoso, isolada e ceifada do convívio social, carrega consigo elementos políticos. Medusa não possui seu

mito, seu protagonismo, na tradição greco-romana. Aquilo que seria seu, por direito – seu próprio corpo, suas relações pessoais, sua existência como singularidade – lhe são retiradas. A partir de fragmentos de outros autores – todos homens – pretende-se reconstruir sua voz, sua história. Condenar uma mulher por uma relação sexual (ou, em versões mais preocupantes, por seu estupro), é material para uma análise inseparavelmente política e social. Ela será um reflexo da sociedade e do que se esperava do feminino, bem como um retrato vívido da punição, do medo da potência feminina e do quanto é desejável que ela se mantenha em seu espaço moralmente seguro, como uma espécie de aviso.

Assim sendo, ao considerar-se os produtores e difusores ativamente no processo de aquisição e legitimação do conhecimento, traz-se à luz outros elementos. Teorias, análises e hipóteses apresentam-se como atravessadas por situações sociais. É impraticável que o sujeito se transporte para fora de seu corpo e de suas vivências ao acessar as evidências, uma vez que essa postura ignoraria deliberadamente a base social sobre a qual o conhecimento é erguido. Segundo Joan Scott (1999), o conhecimento é construído sobre a experiência. Para ela:

Precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que têm experiências, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência. A experiência, de acordo com essa definição, torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. (SCOTT, 1999, p. 6).

Percebe-se a perspectiva historiográfica presente, ao mencionar a construção dos discursos ao longo do processo histórico. A experiência configura-se como uma variável que pode e deve ser considerada na equação, bem como explicada. As experiências vividas e as situações dentro das relações de poder envolvidas na constituição dos sujeitos aparecem como elementos indispensáveis.

Novamente, é perceptível uma ruptura das estruturas de poder que solidificam as bases para o conhecimento dentro da Epistemologia Moderna. Enquanto Descartes propunha a acorporeidade e a identificação do indivíduo como eu pensante para evitar o erro dos sentidos, ela apresenta a ideia de que é inviável a separação entre o indivíduo e sua experiência (e sua corporeidade). Com experiência, refiro-me a vivências, localização social (raça, classe, sexualidade, idade, orientação sexual e demais atravessamentos) e geográfica. Sujeitos e o modo como percebem o mundo serão, portanto, indissociáveis.

Ao invés de buscar essa separação entre indivíduo e experiência, prioriza-se o entendimento de como suas vivências impactam em sua produção. Retorna-se aos questionamentos propostos por Alcoff e Potter sobre o sujeito, às definições e localizações

identificadas por Loraine Code, às concepções de saberes localizados de Donna Haraway, ao conhecimento de grupo de Patricia Hill Collins e a todas as tentativas de explicar de que maneira a situação impacta o conhecimento.

Assim como Joan Scott, Donna Haraway (1995), considera os saberes como localizados. Essa localização é geográfica, social, racial e perpassada pelo gênero. Além disso, esse conhecimento situado é múltiplo. A autora enfatiza a pluralidade de visões, bem como a atenção a “como significados e corpos são construídos” (HARAWAY, 1995, p. 18). Essa mesma interpretação encontra eco em Nancy Hartsock, que destaca a urgência do reconhecimento e valorização das diferenças. Embora focada na divisão sexual do trabalho e suas implicações, traz a relevância de estar atento à gênero, classe e raça. Além disso, destaca a necessidade de não invisibilizar outras experiências (relacionadas à orientação sexual, por exemplo). Seu recorte será a experiência comum “às vidas de todas as mulheres nas sociedades de classes ocidentais” (HARTSOCK, 2004, p. 41).

Para isso, temos a ferramenta apresentada por Donna Haraway, que propõe que “o objeto de conhecimento seja visto como um ator e agente, não como uma tela ou um terreno” (HARAWAY, 1995, p. 36). A concepção de uma tela ou terreno remete à passividade, à ideia de que outro irá apenas colocar suas impressões nesse sujeito, que receberá, de maneira inerte. Assim sendo, ao agir e atuar na sua própria definição, o objeto transmuta-se em ativo. Essa revelação do ator-agente traz consigo uma dinâmica de subversão da passividade normalmente atribuída ao objeto de análise. Ele é vivo, pulsante e pode reclamar sua voz. Para tal, a autodefinição é uma ferramenta importante.

2.1.2.1 Inquietações

Nesse panorama, há uma inquietação comum relacionada à visão da *Standpoint Theory*. Este perigo emergente consiste na dificuldade em encarar perspectivas múltiplas, implicando em dois caminhos distintos: realizar o movimento de descentralização de um grupo, implicando a marginalização do outro *versus* a ideia de que nenhum conhecimento é superior a outro. Com relação ao primeiro caminho, embora algumas autoras optem por começar sempre pelo ponto de vista da vida das mulheres, colocando-o como menos parcial e mais objetivo, não é a abordagem da presente pesquisa. Partir da posição marginalizada, deslocando-a para o centro, pode ser percebida como uma maneira de marginalizar outra posição. Uma inversão de valores, mas sem subverter, de fato, outras estruturas e hierarquias adjacentes, uma vez que se apoia em um conceito universalizado do feminino e de sua vivência. Luiza Bairros afirma que “De acordo

com o ponto de vista feminista, portanto, não existe uma identidade única, pois a experiência de ser mulher se dá de forma social e historicamente determinadas” (BAIRROS, 1995, p. 461).

Universalizar as mulheres fará tanto sentido quanto universalizar a categoria homem como humanidade, gerando consequências semelhantes: marginaliza, silencia e invisibiliza perspectivas e ignora estruturas. Susan Hekman, em *Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited* (1997), também entende a necessidade de abandonar o conceito único e os perigos de interpretar a categoria feminina como uma unidade. Segundo ela, há uma urgência de “abandonar o conceito monolítico de mulher” (HEKMAN, 1997, p. 349).

A mulher, então, não será compreendida em termos homogêneos, mas sim pela “perspectiva da diferença” (HEKMAN, 1997, p. 349). Mesmo ao interpretar sujeitos como integrantes de um grupo marginalizado, há uma diversidade de características que se entrecruzam, fazendo com que seus papéis sociais sejam distintos. Destaca-se novamente a importância da interseccionalidade, que significa olhar atentamente para as intersecções dos diferentes grupos sociais que circunscrevem as vidas.

É imprescindível criar espaços de diálogo para que os debates sejam construídos, mas o objetivo é acrescentar novas perspectivas, não promover um desligamento da tradição ao questioná-la, e sim atualizá-la, reformulá-la, agregando novas dúvidas e hipóteses. Tanto Sandra Harding quanto Dorothy Smith consideram o ponto de vista masculino da equação. O cerne da questão é identificá-lo e situá-lo como masculino, analisando as consequências implicadas. Com relação ao saber mítico, por exemplo, ao considerar-se as fontes analisadas como escritas por homens, refletirá a leitura androcêntrica da feminilidade e da mulher. Seus desejos, comportamentos, pensamentos, são entendidos em termos do que os autores acreditam e desejam que ela pensaria.

Com relação ao segundo caminho, emerge o conceito de privilégio epistêmico. As autoras dessa vertente teórica defendem que, atualmente, o sujeito que pode falar e ser ouvido detém o privilégio epistêmico, enquanto os demais precisam esforçar-se muito mais para atingir um *status* que vem naturalmente a outros. A presunção de credibilidade é creditada por razões não epistêmicas, legitimando e deslegitimando conhecimentos dentro da Epistemologia, configurando-se em uma injustiça.

A ciência propõe-se a realizar análise de conceitos, sendo estes objetivos, imparciais e universais. De acordo com Harding, é crucial fazer o seguinte questionamento: “esse sujeito do conhecimento é cultural e historicamente separado do corpo ou invisível porque o conhecimento é, por definição, universal. ‘A ciência diz ...’, nos é contado. De quem é a ciência, nós podemos perguntar?” (1993, p. 63). O problema apontado pelos mais conservadores, que

desejam manter a tradição, é o perigo de considerar todos os pontos de vista como igualmente válidos, implicando em que o aporte teórico seja apenas uma escolha de ordem pessoal.

Preocupada com a objetividade científica, Sandra Harding, em *Rethinking Epistemology: What Is “Strong Objectivity”?* (1993) introduz o conceito de “objetividade forte”. Essa noção implica uma maximização da objetividade, uma vez que buscava princípios para a produção de ciência. Para ela, o movimento de situar o agente epistêmico, aliado à postura crítica, tende a gerar mais crenças verdadeiras e precisas acerca da realidade. Essa capacidade reflexiva requer um comprometimento dos indivíduos e comunidades científicas com preocupações políticas, inclusivas e morais.

Embora a autora esteja versando sobre o viés científico, é possível aplicar o mesmo recurso às demais áreas. Ao considerar-se a análise da sociedade greco-romana e da personagem Medusa, no processo ativo de seleção de ferramentas, é urgente que elas sejam o mais inclusivas possíveis. A pergunta que pode surgir é: por que se preocupar com intersecções ao analisar um mito greco-romano? O saber mítico, no interior tanto da sociedade da época quanto de outras sociedades, era (e ainda é) considerado uma forma de disseminação das tradições e regras de determinada comunidade, bem como uma fonte de conhecimento.

Assim sendo, carrega consigo, explícita ou implicitamente, valores e crenças dos sujeitos. Trazendo à centralidade as implicações da construção social do feminino na personagem Medusa e em suas peculiaridades, é possível perceber que as relações de poder são atravessadas nesta. Emerge tanto enquanto um reflexo inconsciente de propagação de preconceitos sobre o que se entendia por ser mulher (erroneamente universalizada) quanto enquanto um movimento violento para manutenção das hierarquias.

Envolvida nessa indagação sobre a objetividade e sobre a construção do saber científico, Sandra Harding apresentará razões pelas quais a *Standpoint Theory* não tem como objetivo transferir o privilégio epistêmico para a mulher, descentralizando as demais vidas. A primeira razão centra-se na relevância da multiplicidade de visões, focada na “perspectiva da diferença” (HEKMAN, 1997, p. 349). Embora algumas mulheres possam desejar colocar-se deliberadamente no centro da produção, não é esta a via percorrida pela teoria em geral. Nem sempre a mulher que escreve está se colocando no foco da pesquisa.

Patricia Hill Collins apresenta a seguinte provocação: “É bastante comum para as mulheres de cor limparem o escritório da feminista escrevendo o último tratado sobre *standpoint theory*” (1997, p. 379). Desta maneira, é acentuada a importância da interseccionalidade para ambas. É importante pensar nos demais grupos sociais e as relações de poder implicadas, mesmo que não seja precisamente o que atravessa o pesquisador ou

pesquisadora, caso o propósito seja tanto a escrita mais abrangente e correta possível da realidade quanto a mudança. De acordo com Kimberlé Crenshaw, a interseccionalidade é definida como

uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. (CRENSHAW *apud* RIBEIRO, 2018, p. 123).

Caso se deseje um ambiente inclusivo aliado à reflexão crítica, é imprescindível estar aberto ao desconforto e ao reconhecimento de sua própria posição e situação. Também é crucial estar atento aos atravessamentos que as intersecções revelam. Harding defende que, de acordo com o assunto que se pretende acessar e propor reflexões, certas perspectivas são mais adequadas. Assim, para alguns tópicos, algumas vidas são privilegiadas como pontos de partida para a construção teórica e estudo das relações sociais e de poder envolvidas, o que muitas vezes implica no destaque de perspectivas marginalizadas. Entretanto, não se configura como um movimento que pretende inverter as estruturas, mas sim subvertê-las. O intuito será a maximização da objetividade, ao apresentar a realidade com mais acurácia, o que não configura a existência de uma visão única que seja a melhor sobre todos os aspectos, superior às demais.

A segunda razão repousa na preocupação com a vantagem e relevância de começar por determinados olhares. Mesmo que não seja a sua vivência, pessoas que integram grupos dominantes podem buscar subverter as relações de poder e silenciamento. Práticas como conscientizar-se e responsabilizar-se pelos privilégios e utilizá-los para começar por outras vozes, bem como configurar um espaço seguro e aberto para que essas expressem-se por si, gerem bases mais inclusivas para edificar conceitos mais amplos.

O terceiro motivo aborda a construção social da definição de cultura feminina e tudo que a cerca. Para entender a tentativa de normatização feminina através de estigmas e estereótipos, parte-se da vida destas. Conceitos como “feminity” e “womanliness”¹¹ (HARDING, 2004, p. 130) expressam e evidenciam os moldes nos quais as mulheres são construídas socialmente. Para compreender e analisar as relações de poder envolvidas nessa estrutura, à luz da *Standpoint Theory*, são analisadas as implicações práticas das tentativas de esculpir esses sujeitos por parte da sociedade. Nesse panorama, é relevante retomar a utilização da ferramenta na efetivação da análise. As características e escolhas narrativas dos poetas que são feitas para descrever a Medusa são permeadas de estereótipos relacionados às mulheres.

¹¹ Os termos não foram traduzidos pois ambos aludem à ideia de feminilidade, mas de maneiras distintas. Assim sendo, optou-se por permanecer fiel aos originais.

Essas definições carregadas de preconceitos são ferramentas de controle utilizadas para manter indivíduos específicos estagnados em posições subalternizadas e servis. As noções descritas na personagem abordam grupos distintos de mulheres, aludindo em geral ao padrão socialmente privilegiado. Às não brancas, de classes mais baixas, esperam-se padrões diferentes. Ao descrever as estruturas de opressão das mulheres brancas e negras, Collins afirma que

enquanto ambos os grupos são estereotipados, embora de maneiras diferentes, a função da imagem é a de desumanizar e controlar ambos. [...] Tanto ideologias racistas como sexistas compartilham a característica comum de tratar grupos dominados – os “outros” – como objetos aos quais faltam plena subjetividade humana. (COLLINS, 2016, p. 103-106).

Para subverter esse processo, destaca-se a importância e urgência da autodefinição por parte desses grupos, para que rompam esse lugar de alteridade e outridade. Medusa é retratada, enquanto humana, como muito bela, acentuando a feminilidade e beleza da sacerdotisa. De sua condição humana, conhece-se a violência do estupro ou a relação sexual com Poseidon (variando nas versões), sua indiscutível beleza e sua punição.

Apresenta-se, na sequência, a monstrosidade no ser que surge, vingativo e agressivo. Ela deixa de associar-se à delicadeza e feminilidade, aproximando-se a um comportamento masculinizado (que também é atrelado a estereótipos racistas sobre mulheres negras, retratadas como agressivas, fortes, animalizadas, entre outros adjetivos). Representa-se, então, uma criatura entendida apenas em extremos e dualidades, em termos daquilo que os homens comumente valorizam e encorajam (feminilidade, ligada à beleza, passividade e delicadeza) e daquilo que temem e abominam (comportamentos ligados à oposição do ideal de feminino, como feiura, assertividade e agressividade).

O quarto, por sua vez, abarca a importância de considerar o aspecto histórico, identificando tempo e espaço. Segundo Harding, feminismos, ao longo da História, começam por vidas de diversas mulheres que integram diferentes grupos históricos. Para a *Standpoint Theory*, dependendo do foco que se deseja destacar, cabe começar por cada um dos grupos para explicar estruturas hierárquicas de poder, uma vez que “Não há uma única e ideal vida da mulher a partir da qual as *standpoint theories* recomendem que o pensamento comece” (HARDING, 2004, p. 131). Não há uma mulher, mas um vasto leque de mulheres interseccionadas por diversas características, que as identificam como pertencentes a diversos grupos simultaneamente. Retomando Medusa, torna-se imprescindível a ideia de compreender cada mulher como plural, não em termos simplistas como representados.

A última razão repousa na crítica à perspectiva universalista, na qual é afirmada o

comprometimento da objetividade ao não se propor verdades absolutas, posto que estes defendem a imprescindibilidade de produzir crenças universais válidas (HARDING, 2004, p. 132). Segundo a autora, os grupos dominantes defendem a tradição do privilégio epistêmico que favorece a narrativa hegemônica. Considerando saberes como localizados e particulares, pretender validá-los e universalizá-los pode ser interpretado como um recurso político para a manutenção das estruturas sociais. De maneira análoga, é ressaltada a função social dos mitos. A mitologia greco-romana, por definição, é plural, diversa e conta com uma gama de versões e variedades. Cada pequena variação ou reinterpretação conta uma história e tem um objetivo.

2.1.3 Repensando conceitos e sujeitos

É interessante ressaltar a função social dos mitos. Esse tópico é aprofundado no capítulo 3, mas já se anuncia sua indispensabilidade. Os mitos são integrantes do imaginário coletivo, caracterizados como modelos de comportamento a serem seguidos ou evitados. Assim sendo, carregam em suas sentenças indicadores para decifrar o funcionamento da sociedade.

Ao longo das narrativas, são percebidos diversos pontos de vista que foram ignorados, de forma opressiva. Ao mesmo tempo, observa-se a presença de perspectivas que são privilegiadas. A questão insurgente é: de que maneira se articulam os protagonismos, antagonismos e papéis coadjuvantes? E, mais do que isso: por quê? O propósito da *Standpoint Theory* é situar o conhecimento e, portanto, colocar as subjetividades do objeto de conhecimento em evidência, reconhecendo a sua autonomia. Assim sendo, revela-se uma ferramenta útil para desvendar e investigar as indagações apresentadas. É repensar a forma de ver o mundo, considerando o antigo objeto como autor e agente, simultaneamente (HARAWAY, 1995). Essa ação implica refletir sobre a prática de produção de saberes e a violência em marginalizar algumas perspectivas: “A visão é sempre uma questão de poder ver – e talvez da violência implícita em nossas práticas de visualização. Com o sangue de quem foram feitos meus olhos?” (HARAWAY, 1995, p. 25).

Embora desconfortável, essa “presença indesejável” (TIBURI, 2020, p. 14) é importante para agregar novas perspectivas. A proposta de muitas das autoras da *Standpoint Theory* é o questionamento e o movimento de compreensão acerca do quanto essas práticas limitam os debates, por existirem diversos olhos e vozes não ouvidos ou vistos.

De acordo com Camila Barbosa, ao abordar Donna Haraway: “O olho é um órgão não binário, nem masculino, nem feminino; nem somente humano, nem somente animal; nem

somente biológico, nem somente tecnológico.” (2020, p. 7). Contudo, é importante salientar que a percepção é sim, individual, marcada e localizada. O órgão, por si, não possui marcadores de gênero, raça e classe, mas o modo como o indivíduo encara o mundo, sim. Haraway aborda fortemente a questão da visão enquanto um exercício de poder. Poder ver não é permitido a todos, de maneira igualitária. Todavia, a solução seria a soma, não um rompimento com a tradição epistêmica (e com suas visões e vozes). Portanto, considero imprescindível o questionamento proposto por Alcoff e Potter:

Quem é o sujeito do conhecimento? Como a posição social do sujeito afeta a produção de conhecimento? Qual é o impacto do corpo sexuado do sujeito no conhecimento e na razão? Todo conhecimento é expressável de maneira proposicional? Como a objetividade pode ser maximizada se reconhecermos que essa perspectiva não pode ser eliminada? As perspectivas dos oprimidos são epistemicamente privilegiadas? Como categorias sociais (como gênero) afetam as decisões teóricas dos cientistas? Qual é o papel das ciências sociais na naturalização da epistemologia? Qual é a conexão entre conhecimento e política? (ALCOFF; POTTER, 1993, p. 13).

Repensar sujeitos e conceitos como universalidade, imparcialidade e objetividade é o movimento central da *Standpoint Theory*. Pretende-se localizar e definir o indefinido e universal, interpretando as implicações destas características na marginalização de conhecimentos. A opressão epistêmica dá-se no consciente processo de obstruir ou excluir alguém das práticas de produção e aquisição de conhecimento (TOOLE, 2020, p. 2).

Para entender esse movimento, considero a visão da autora Patricia Hill Collins como norte. Ela usará uma história para ilustrar o papel das relações de poder na decisão do que se qualifica ou não como saber. Ela cita a cena narrada por Katie G. Cannon, em que uma criança e sua mãe veem a estátua de um homem europeu facilmente domando um leão e a menina estranha a cena, questionando sua veracidade.

Uma garotinha passava com a mãe diante de uma estátua de um europeu que havia dominado um leão feroz com as próprias mãos. A garotinha parou, olhou-a intrigada e perguntou: “Mamãe, tem uma coisa errada com essa estátua. Todo mundo sabe que um homem não consegue ser mais forte que um leão”. “Mas, querida”, respondeu a mãe, “não se esqueça de que quem fez a estátua foi o homem”. (CANNON *apud* COLLINS, 2019, p. 401).

Aqueles que detém o poder de contar e legitimar a história dos outros, carregam consigo uma autoridade e credibilidade que lhes é mais facilmente atribuída. Se as estátuas são feitas pelos europeus, não irão retratar o lado da história no qual o leão o devora. Não será retratada a dificuldade em domar esse animal, mas sim será eternizada a glória de sua submissão naturalizada.

Da mesma forma, deve-se lembrar quem produz e conta a história e como as histórias são escolhidas e ditas, assim como as relações de poder construídas e implicadas. Ao considerar Medusa, ela tem sua história fragmentada e contada de forma superficial. Costuram-se suas

subjetividades através de diversas aparições literárias, o que se revela uma escolha consciente de mantê-la em caráter coadjuvante, assim como era feito às mulheres, reduzidas a esfera privada, como meros acessórios aos triunfos heroicos masculinos.

Para Collins, a liberdade, de fato, seria realizada quando houvesse mobilidade efetiva entre grupos. A organização destas comunidades emerge como uma imposição social, não uma ação voluntária de pertencimento e identificação. Sendo assim, não é uma opção entre seus integrantes, eles são colocados nesta posição em razão das construções arbitrárias. Desta maneira, o caminho seria focar nas condições sociais que culminam nessas estruturas e nessas imposições. A estratégia de mudança social proposta passa por entendê-las para que seja possível modificá-las.

Questionar a tradição epistemológica envolverá muito mais do que apenas analisar esses grupos e sistemas de poder. Envolverá almejar a mudança. Revisar e incluir novas perspectivas envolve perguntar-se sobre credibilidade, autorização e critérios de seleção de objetos de investigação (ALCOFF, 2016). A quem todos esses privilégios serão mais facilmente concedidos e por quais razões? Para tal reflexão, considero relevante uma citação de Chimamanda Ngozi Adiche, utilizada por Djamila Ribeiro: “A forma como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo depende do poder. Poder é a habilidade não só de contar a história de outra pessoa, mas de fazê-la a história definitiva daquela pessoa.” (ADICHE *apud* RIBEIRO, 2018, p. 18).

Assim como o europeu que retrata a fácil submissão do leão, precisamos romper com imagens e narrativas que favoreçam interpretações como essa. Atos como estátuas de escravocratas sendo derrubadas e as ruas com nomes de ditadores e torturadores sendo renomeadas são tentativas de responsabilização e ação da sociedade. Quais histórias queremos contar?

Narrativas são ignoradas em detrimento de outras por motivos muitas vezes questionáveis, visando a manutenção do poder e o consciente silenciamento de grupos. Para Sandra Harding, a *Standpoint Theory* terá um papel fundamental na reflexão acerca dessas estruturas de poder e política, uma vez que centraliza a tensão entre conhecimento e política, em uma tentativa de explicar “os efeitos que diferentes tipos de política têm na produção de conhecimento.” (HARDING, 1993, p. 56).

Desta maneira, é possível observar a importância da política e suas implicações no processo, ditando quais são as vozes ouvidas ou silenciadas. Nesse debate, Dorothy E. Smith, em *Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology* (1972), aponta as divergências entre o mundo concreto (da experiência vivida) e o mundo abstrato (“real”, político). Para ela,

a mulher foi delegada à esfera privada e reduzida ao lar, mas, na verdade, ela representa o mundo concreto. A partir de suas experiências, as relações de poder são vividas em sua forma mais intrínseca. Ela, que é reduzida e encerrada na condição de corporeidade, vive o mundo real. O homem é visto como acorpóreo, objetivo. A mulher, corpórea e passional.

A visão tradicional considerava sua vivência irrelevante para a prática social, delegando ao masculino a importância e papel exclusivo. O homem, ao qual corresponde a vida pública e política, na verdade, representa o mundo abstrato. Representa a realidade que é contada, mas não a factual.

Para a autora, a Sociologia discorre sobre esse mundo abstrato que pretende identificar-se como universal, real, concreto e objetivo. Esse mundo abstrato – e essencialmente androcêntrico – exclui a mulher e teoriza seus métodos, padrões e análises a partir da vivência masculina. Então, quando mulheres estudam Sociologia, os conceitos lhe são ensinados e impostos, como inquestionáveis. Essa dinâmica altera a prática do saber e as aliena de sua própria experiência (SMITH, 2004, p. 22). De maneira semelhante, as mulheres veem suas histórias contadas na mitologia greco-romana, sendo ensinadas sobre o que se deve esperar e as regras sociais implícitas ao feminino, não sendo narrativas desprezíveis. A mulher é entendida em oposição ao conhecimento objetivo, científico e como corpórea. O homem é o universal, desligado de sua localização. Essa percepção, segundo Smith, causa um movimento no qual “o sujeito das sentenças sociológicas (se elas têm um sujeito) é masculino. O sociólogo é ‘ele’.” (SMITH, 2004, p. 27). Mais uma vez, observa-se a pretensão à universalidade e à objetividade como um recurso para a manutenção do poder.

A implicação da *Standpoint Theory* na tradição epistemológica não passa necessariamente por situar todos os saberes ou pela afirmação da ideia de que a totalidade do escopo filosófico é afetada por essa parcialidade. A importância segue-se na admissão dessa possibilidade e no compromisso com a revisão. O que necessariamente pode ser afetado pelo lugar social e a intersecção de relações de poder em quais o indivíduo se encontra é a hipótese a ser considerada.

Segundo Briana Toole, “narrativas culturais sobre sexo e gênero podem impactar quais hipóteses os cientistas propõem para interpretar um corpo de dados, mesmo quando todas as outras evidências são compartilhadas.” (2020, p. 12). Ela traz diversas autoras para discorrer sobre a ideia da influência de recursos não epistêmicos na construção da hipótese. Mesmo que todas as evidências pudessem ser compartilhadas, nem todos a interpretariam da mesma forma. Novas perspectivas podem endossar a tradição epistemológica ao supor hipóteses e análises completamente diversas do mesmo objeto.

Quanto maior o distanciamento entre sujeitos, mais difícil será imaginar-se enquanto outro (TOOLE, 2020), fato que torna urgente a centralidade e o desenvolvimento da faculdade empática. Ao colocar em foco a empatia, não interpretada como evidência, mas sim como uma capacidade que pode influenciar as suposições, a autora traz uma das maiores contribuições da *Standpoint Theory* para a Epistemologia *mainstream*.

O ato de imaginar-se enquanto outro torna-se mais difícil quanto mais distantes estão os agentes dentro das hierarquias de poder, interseccionados pelo pertencimento a distintos grupos sociais simultaneamente. Sujeitos mais diversos enriquecem quaisquer áreas de pesquisa, uma vez que poderão levantar hipóteses que ainda não haviam sido avaliadas sobre os mais diversos assuntos.

O perigo de valorizar as contribuições da *Standpoint Theory*, apontado pela tradição, é o medo do opressor em tornar-se oprimido. Os grupos dominantes temem perder seus lugares centrais, como se a coexistência com outras vozes implicasse necessariamente a exclusão. Entretanto, é importante ressaltar que a mudança não vem necessariamente de forma pacífica e tranquila. Na defesa de seus privilégios, os grupos hegemônicos utilizarão da violência (física, psicológica e epistêmica) para garantir seu lugar. A resposta dos grupos marginalizados será a reação, consequência dessas práticas limitadoras e violentas.

Dentro da própria *Standpoint Theory*, inclusive, há a defesa da ideia de que se deve agregar novos pontos, não desvalorizar os que já existem. Sendo assim, autoras como Dorothy E. Smith, Sandra Harding e Djamila Ribeiro endossam essa visão. Smith, ao abordar a noção de mundo real associado ao feminino, adverte que “não é um mundo das mulheres no sentido de excluir os homens” (2004, p. 21). Harding (2004, p. 135) denota a importância das diversas visões sobre o conceito de mulher ao estudá-lo, o que inclui a perspectiva masculina, com o propósito de maximizar a objetividade desse conhecimento. O movimento proposto é o de destaque de implicações antes entendidas como subjetivas e desimportantes, que afetam a maneira de produzir. Nesse sentido, parece que ambas as autoras almejam o que Djamila Ribeiro define como “alargamento do conceito de humanidade” (RIBEIRO, 2018, p. 27). Ela, ao discorrer sobre o feminismo negro, traz esse conceito, junto com o de coexistência. Sua proposta será

[...] um convite para um mundo no qual diferenças não signifiquem desigualdades. Um mundo onde existam outras possibilidades de existência que não sejam marcados pela violência do silenciamento e da negação. Queremos coexistir de modo a construir novas bases sociais. No fim, nossa busca é pelo alargamento do conceito de humanidade. (RIBEIRO, 2018, p. 27).

Observamos, nessas e em outras vozes, a emergência pela inclusão do feminino no conceito de humanidade. Deseja-se também a presença feminina na ciência, na Sociologia e nas mais diversas áreas, tanto no papel de objeto quanto no de agente. A objetividade, parcialidade e universalidade, como tradicionalmente conceitualizadas, facilitam a exclusão e silenciamento de uma gama de perspectivas, não só femininas.

Para que haja uma mudança social efetiva, é imprescindível o interesse e abertura da tradição epistêmica, alargando o conceito de humanidade, incluindo múltiplos olhares e revisando princípios antes vistos como inquestionáveis, sempre atentos às relações de poder envolvidas. A partir da identificação de estruturas injustas, da autorregulação e de instituições comprometidas com essas práticas de enfrentamento das desigualdades, será possível modificar e transformar. Para Miranda Fricker,

poder social é uma capacidade que temos como agentes sociais para influenciar o andamento das coisas no mundo social. [...] visto que o poder é uma capacidade, e uma capacidade persiste através de períodos em que não está sendo percebida, o poder existe mesmo enquanto está não sendo percebido em ação. (FRICKER, 2007, p. 9-10).

Assim sendo, as estruturas e hierarquias estão em vigência, quer se negue sua existência ou não. Ao pretender não as camuflar e sim destacá-las, contribui-se para que as práticas sejam mais justas. O desejo e urgência de mudanças e transformações emergem como demanda não apenas dos grupos marginalizados, mas também daqueles que desejam comprometer-se com a acurácia e efetividade de suas práticas. Afinal, preocupações que valorizam a diversidade e diminuem situações desiguais apenas enriquecem e contribuem para cânone. Como seres indissociavelmente sociais e humanos, parece prudente a ênfase em demandas concretas, que versam sobre nós mesmos e outros indivíduos.

Retoma-se, portanto, o compromisso das Epistemologias Feministas, que “procuram entender não apenas *como* nossas relações sociais de gênero moldaram nossas práticas de conhecimento, mas também se e como essas relações *deveriam* desempenhar um papel no bom conhecimento.” (GRASSWICK, 2018). Retratar a ideia de poder ver enquanto um privilégio, violentamente negado a outros olhares, implica responsabilizar-se, enquanto sujeitos e agentes, pelas violências cometidas. A *Standpoint Theory* transcende a ideia de um ponto apenas de visão, incorporando outros sentidos e toda a complexidade da experiência e situação humana, de maneira localizada. Todas aquelas vivências que foram colocadas à margem, foram colocadas por alguém, de maneira consciente e deliberada, buscando favorecer a manutenção de relações de poder.

A partir das contribuições das autoras e teorias apresentadas, pretendeu-se reacender a chama do ímpeto filosófico e questionador. Uma vez que estamos acostumados, dentro do campo da Epistemologia, a assegurar razões e situações que validem, justifiquem e legitimem juízos, é transgressor repensar um conceito tão fundamental quanto o de agente epistêmico. A proposta não foi promover um esgotamento do tema ou uma redefinição categórica e definitiva.

O objetivo da presente exposição foi questionar as certezas sobre as quais erguemos operações filosóficas básicas e como elas podem impactar na representação (ou da ausência de representatividade). Não parece proveitoso romper com a tradição epistêmica e construir uma nova teoria, do zero. A presente proposta foi de encontro ao tensionamento do cânone, bem como a uma apresentação de alternativas e caminhos viáveis. Não negar os dilemas que a neutralidade, a objetividade e a representação de sujeitos contidas no escopo do agente epistêmico representam é um passo importante em direção a comunidades científicas e teorias mais plurais.

Quando viabilizamos a compreensão da indissociabilidade entre Epistemologia e política – ou mesmo quando não buscamos polarizar Filosofia e feminismos – trazemos à luz possibilidades de construir saberes de maneira mais honesta e aberta. As relações de disputa, poder e hierarquias continuam presentes, quer se ignore ou não. Porém, para almejar e pretender a transformação, é necessário admiti-las, para depois modificá-las. Ecoar vozes marginalizadas e buscar práticas para introduzir diversidade dentro das comunidades científicas emergem como estratégias para caminhar em direção a esse ideal. Embora seja uma meta distante, é apenas “por meio de uma transformação social suficientemente radical para eliminar as principais estruturas de dominação em nossa sociedade” que efetivar-se-á a mudança, “certamente um objetivo utópico, mas que vale a pena ser perseguido” (ALCOFF, 2008, p. 713). É, portanto, uma utopia que nos move e vale a pena ser buscada.

2.2 TEORIAS DOS SUJEITOS

*Tô iluminado
Pra poder cegar
Tô ficando cego
Pra poder guiar
Eu tô te explicando
Pra te confundir
(Tô – Tom Zé)*

Na brilhante canção *Tô*, Tom Zé fala sobre o ser, sua existência e sua iminente desconstrução e reconstrução. Sua inconstância ou (aparentes) incoerências vão dando forma ao sujeito e à sua essência. Essencialmente mutáveis, incompletos, incoerentes e diversos.

Nessa beleza e amplitude, inscreve-se o sujeito, o vir a ser e o comunicar a sua existência. Ser e compreender a si implica estar aberto tanto à luz quanto à escuridão e entender que a explicação é tão necessária quanto a confusão. A disposição a derrubar certezas para construir novas teorias, em uma espécie de dúvida hiperbólica cartesiana, continua sendo indispensável na prática filosófica, dentro e fora dos muros e limites da comunidade acadêmica e científica.

Ao abordar indivíduos, é importante salientar que construções e instituições – as quais limitam e legitimam modos de ser e estar no mundo – atuam de maneira mais repressiva e violenta nos sujeitos marginalizados. Estes, por sua vez, tendem a desconstruir-se muito mais para reafirmar-se, posto que sua busca por ferramentas de representação é bem mais trabalhosa do que para sujeitos hegemônicos. O padrão de eu, nós, humanidade – e demais conceitos pretensamente universais – regidos pela masculinidade, branquitude e heteronormatividade é facilmente representado (seja pela linguagem, seja pela ciência, seja pelos princípios de universalidade e neutralidade).

Os sujeitos marginalizados, assim como Medusa, precisam ficar cegos antes de poder guiar. É necessário que confundam, até mesmo a si próprios, antes de explicar, “Suavemente pra poder rasgar/ Olho fechado pra te ver melhor” (ZÉ, 2021). É crucial uma suspensão de juízo, para que sejam revistas as bases de fundamentações teóricas, com olhos fechados para as ferramentas hegemônicas, buscando novas maneiras de autorrepresentação e autodefinição. Dentro dos instrumentos metodológicos ordinários, a amplitude é menor. Essa ausência não é apenas uma falha despreziosa, mas sim uma forma consciente de legitimar o poder. Àqueles que não encontram palavras e teorias que os contemplem restam duas alternativas: conformar-se ou subverter as estruturas. E os grupos que detêm a supremacia não desistirão facilmente de seu império. Nesse sentido, emergem as revolucionárias Teorias dos Sujeitos.

Assim como foi realizado um movimento proposital de não unificar as Epistemologias Feministas (e sim tratá-las como plurais e diversas), o mesmo princípio é aplicado às Teorias dos Sujeitos. Reafirmando a ideia de Márcia Tiburi: o sujeito é um terreno de disputas (bem como de violências e resistências). Ser é resistir, autodefinir-se, autoafirmar-se e reconstruir-se, sendo fundamental para a criação de práticas filosóficas mais inclusivas.

As Teorias dos Sujeitos utilizadas como ferramentas de análise são extremamente recentes e atuais (datando de 1949 a primeira publicação da mais antiga, *O Segundo Sexo*, de Simone de Beauvoir). A pergunta que pode surgir é: qual a relação entre Tom Zé, Medusa e Teorias dos Sujeitos tão atuais? Como conciliar e interseccionar todas essas temáticas? A conexão central é a desconstrução e reconstrução de si. Tom Zé nos mostra sobre a fragmentação dos sujeitos para que possam ressurgir, fazendo as pazes com a incompletude (e

até a contradição) iminente aos seres humanos.

Por isso, optei iniciar por esse viés, para ilustrar, com a beleza da letra, a necessidade e a urgência de subverter as certezas, inclusive sobre nós mesmos. Com relação ao problema de pesquisa da presente dissertação, a Medusa é o sujeito da fragmentação encarnado. Ela é uma mulher, um monstro, que não tem uma voz dentro da mitologia greco-romana, não conta sua história. A primeira vez que aparece é como uma cabeça, um símbolo do poder masculino que a controla. Não há nem uma preocupação em contar sua origem nesse momento, apenas destaca-se sua força e poder descomunais, que não podem ser encarados (HOMERO, 1950).

Além disso, sua história é acessada em partes, a partir da visão de diferentes poetas. Enquanto pesquisadora, coube a mim reunir os originais, bem como diversos e diversas teóricas e comentadoras em uma tentativa de reconstruí-la. Medusa é a encarnação do medo do outro, do encontro com o diverso, com aquilo que é diferente do dominante. É simbólico que a alteridade e a diferença (personificadas em uma figura feminina) causem tanto medo e confusão. Desta maneira, faço um convite para que Medusa possa ser encarada, em toda sua assustadora grandeza, permitindo que nos ilumine e nos cegue, para que novas percepções possam ser suscitadas.

Como a Medusa é associada à figura feminina – mesmo nas versões em que sempre foi uma criatura do reino além-humano – realizou-se uma escolha de representar a subjetividade tanto da mulher quanto dos marginalizados nas teorias. Ela seria uma sacerdotisa em sua forma humana, o que lhe cede um espaço importante dentro da sociedade grega. Dessa maneira, não será realizado um recorte focado em excertos que abordam classe, embora eventualmente possam estar presentes, de forma interseccional. Interpretar a personagem enquanto uma representação tanto da mulher quanto do feminino trouxe consigo diversas questões: como falar de uma unicidade de mulher? A que feminino estamos nos referindo? Todas as mulheres estão contempladas? É possível contemplar todos os sujeitos femininos? Como analisar essa personagem de forma mais precisa dentro da realidade que implica integrar uma categoria tão complexa quanto a de mulheres?

O caminho traçado é de rompimento com a noção de mulher única (movimento já realizado dentro das Epistemologias Feministas apresentadas). A partir de algumas características da Medusa, bem como de sua história, são realizados movimentos de associação a diferentes sujeitos femininos, culminando em uma amplitude de Teorias dos Sujeitos. Afinal, como seria possível utilizar um conceito único de mulher para contemplar a análise de uma figura mitológica que só é acessada a partir de outros sujeitos? Há uma tentativa de devolver a

ela sua história, reescrevendo sua voz e olhar, dentro da autodefinição e de ferramentas inscritas por mulheres, falando por si mesmas. De acordo com Judith Butler,

O “sujeito” é uma questão crucial para a política, e particularmente para a política feminista, pois os sujeitos jurídicos são invariavelmente produzidos por via de prática de exclusão que não “aparecem”, uma vez estabelecida a estrutura jurídica da política. Em outras palavras, a construção política do sujeito procede vinculada a certos objetivos de legitimação e de exclusão, e essas operações políticas são efetivamente ocultas e naturalizadas por uma análise política que toma as estruturas jurídicas como seu fundamento. O poder jurídico “produz” inevitavelmente o que alega meramente representar; conseqüentemente, a política tem de se preocupar com essa função dual do poder: jurídica e produtiva. [...] A crítica feminista também deve compreender como a categoria das “mulheres”, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais busca a emancipação. (BUTLER, 2003, p. 19).

Butler expõe a situação paradoxal na qual a categorização das mulheres como sujeito é, ao mesmo tempo, produzida e reprimida pelas mesmas instituições. A construção dos sujeitos que irão formar a categoria de análise e representação abarcada pelo sujeito político “mulher” reproduz estruturas semelhantes de legitimação e exclusão de diversas vozes. Assim sendo, o objetivo máximo dos feminismos – a libertação completa e irrestrita das mulheres – acaba sendo seriamente comprometido. Ao buscar contemplar todas, dentro dessa categoria universal, há uma continuidade na utilização e propagação das estruturas de poder e ferramentas de opressão, em detrimento de subvertê-las.

Para combater esse apagamento e essa pretensão universalista dentro do próprio movimento, é imprescindível buscar não silenciar os sujeitos, valorizando suas especificidades. A interseccionalidade, nesse sentido, reaparece como um recurso poderoso para a compreensão de outras vidas e experiências, sem deslegitimá-las ou marginalizá-las.

De acordo com Collins e Birge, no livro *Interseccionalidade*, “Usar a interseccionalidade como ferramenta analítica vai muito além de ver a desigualdade social através de lentes exclusivas de raça ou classe; em vez disso, entende-se a desigualdade social através das interações entre as várias categorias de poder.” (COLLINS; BILGE, 2021, p. 48). Assim sendo, as relações de poder operam em diversas frentes, inclusive na constituição da identidade de cada um. De acordo com as autoras

A interseccionalidade também promoveu um entendimento complexo das identidades individuais. O vasto corpo de estudos no interior da interseccionalidade, envolvendo o tema das identidades individuais como interseccionais e performativas, mudou o significado de identidade de algo que *se tem* para algo que *se constrói*. Em vez de uma essência fixa que a pessoa carrega de uma situação para a outra, entende-se agora que as identidades individuais se aplicam diferentemente de um contexto social para outro. E esses contextos sociais são moldados pelas relações de poder interseccionais. (COLLINS; BILGE, 2021, p. 211).

Desta maneira, a interseccionalidade emerge como um recurso importante na análise das identidades, suas construções, performatividades e subversões. A ideia de que a identidade difere da essência e é fabricada traz um espaço no qual é permitido desconstruí-la e fragmentá-la, tensionando-a em algo novo. Além da política e dos movimentos sociais, observa-se na linguagem uma importante ferramenta de controle.

Espera-se que uma linguagem marcada pela predominância de substantivos masculinos (como a língua portuguesa) represente a totalidade das experiências vividas. Como construir uma autodefinição e uma autoanálise, a partir de uma linguagem que não contempla as subjetividades? Grada Kilomba, em *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*, aborda a tradução dos termos *subject* e *object* para o português. Em uma “carta da autora à edição brasileira” (KILOMBA, 2019, p. 11), discorre sobre a violência implícita em não ter sua existência contemplada dentro do idioma. Segundo ela

sujeito

No original inglês, o termo *subject* não tem gênero. No entanto, a sua tradução corrente em português é reduzida ao gênero masculino – *o sujeito* –, sem permitir variações no gênero feminino – *a sujeita* – ou nos vários gêneros LGBTTQIA+ – *xs sujeitxs* –, que seriam identificadas como erros ortográficos. É importante compreender o que significa uma identidade não existir na própria língua, escrita ou falada, ou ser identificada como um erro. Isto revela a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias. Por esta razão, opto por escrever este termo em itálico: *sujeito*.

objeto

Object, assim como *subject*, é um termo que não tem gênero na língua inglesa. No entanto, a sua tradução corrente em português é também reduzida ao gênero masculino – *o objeto* –, sem permitir variações no gênero feminino – *a objecta* –, ou nos vários gêneros LGBTTQIA+ – *xs objetxs* –, expondo, mais uma vez, a problemática das relações de poder e violência na língua portuguesa, e a urgência de se encontrarem novas terminologias. Além disso, parece-me importante lembrar que o termo *object* vem do discurso pós-colonial, sendo também usado nos discursos feministas e *queer* para expor a objetificação dessas identidades numa relação de poder. Isto é, identidades que são retiradas da sua subjetividade e reduzidas a uma existência de *objeto*, que é descrito e representado pelo dominante. Reduzir o termo à sua forma masculina revela uma dupla dimensão de poder e violência. Por ambas as razões, opto por descrever este termo em itálico: *objeto*. (KILOMBA, 2019, p. 15-16).

É poderoso e significativo compreender que a própria linguagem considera sujeitos como erros ortográficos. O termo “filósofas”, quando utilizado em ferramentas de buscas *online*, por exemplo, costuma ser corrigido. É apontado como um erro ortográfico, prontamente reprimido por alguma sugestão: você quis dizer “filosofia? Ou “filósofos”? Analogamente, também não há espaço para outros indivíduos diversos. É no mínimo injusto e incoerente – até mesmo desonesto – supor que todos os sujeitos partem do mesmo lugar para construir teorias de autodefinição. A existência de novas terminologias e ferramentas de resistência são a prática da ideia de Audre Lorde, cuja epígrafe iniciou a sessão anterior: *As ferramentas do mestre*

nunca derrubarão a casa-grande. Torna-se urgente a construção de novas ferramentas, buscando romper com as estruturas que legitimam e institucionalizam o poder.

Ambos os termos, sujeito e objeto, são agêneros no inglês. Nem enquanto objetos de análise, destituídos de sua autonomia, há uma diversidade para contemplar as diversas existências e identidades na língua portuguesa. São descritos, representados, analisados, escrutinados e reduzidos à não-existência. Além de destituídos de sua autonomia, são impedidos de serem vistos e lidos em seus próprios termos. Judith Butler também aponta para as violências e assimetrias implicadas na linguagem. De acordo com a autora

A estrutura assimétrica da linguagem, que identifica com o masculino o sujeito que representa e fala como universal, e que identifica o falante do sexo feminino como “particular” e “interessado”, absolutamente não é intrínseca a línguas particulares ou à linguagem ela mesma. Não podemos achar que essas posições assimétricas decorram da “natureza” dos homens e das mulheres, pois como estabeleceu Beauvoir, tal “natureza” não existe. (BUTLER, 2003, p. 169).

A linguagem pode ser tanto uma fonte de análise reflexiva sobre os impactos das hierarquias quanto uma importante ferramenta de manutenção das estruturas hegemônicas de poder. Assim sendo, nesse papel dúbio, pode denunciar aquilo que cria, se soubermos usufruir dela. A assimetria ocorre no sentido de que o lugar delegado aos sujeitos não é igual (ou meramente equivalente). Sujeitos não hegemônicos, em suas mais diversas configurações, são excluídos e invisibilizados. Reduzidos à corporeidade, particularidade, como se só estes tivessem interesses.

A construção do “homem” como sinônimo de humanidade, por exemplo, é um longo processo para que apenas um sujeito seja reconhecido e legitimado. Aos demais, é delegada a parcialidade e subjetividade, que os encerra em uma falsa noção de que apenas estes são interessados e particulares. É um movimento convenientemente realizado por uma subjetividade, que pretende manter a si em uma posição privilegiada, disfarçando a assimetria sob o véu da natureza. Naturalmente, as mulheres seriam corpóreas, inferiores (assim como outros sujeitos racializados¹²). Porém, quem constrói os ditames e normas institucionalizados

¹² Flavia Rios, em um texto introdutório intitulado “Por um feminismo radical”, no livro *Um feminismo decolonial*, de Fraçoise Vergès, explica a utilização do termo ‘racialização’ por Vergès. Segundo ela, “o termo ‘racialização’, aqui, não pode ser reduzido às pessoas negras, tal como ocorre nas Américas e no Brasil em particular. Ou seja, ao se referir às mulheres racializadas, Vergès também considera aquelas vistas e entendidas como não brancas e não ocidentais, que vivem na Europa e nos Estados Unidos, na condição de imigrantes ou refugiadas. O mesmo termo é válido para mulheres que, embora possuam cidadania francesa no papel, não escapam aos processos de racialização devido a marcas sociais diacríticas como cor, costumes, religião, língua ou outro distintivo que as impeça de adentrar a seleta e exclusiva sociedade ocidental.” (RIOS, 2020, p. 7) Embora o termo racializados não seja tão presente na atual pesquisa, julgou-se imprescindível considerar essa perspectiva. O enfoque concernente à raça será mais direcionado aos sujeitos (especialmente mulheres) negros. Contudo, ao abordar-se sujeitos marginalizados, explicitar, de maneira mais abrangente o escopo dessas vivências é um movimento coerente. A racialização atravessa sujeitos não brancos e não ocidentais, cujas experiências também são marginalizadas por outros grupos soberanos.

sob o argumento da natureza?

Coube a muitos sujeitos excluídos afirmarem-se e descreverem-se. Beauvoir realizou esse movimento a partir de sua condição feminina e sua perspectiva das relações de gênero. Reescrever a si e a sua própria natureza, possibilitando a transcendência de limites e o acesso a oportunidades a seus e suas companheiros e companheiras é uma postura subversiva.

Desta maneira, apresento um importante recurso, utilizado especialmente por Patricia Hill Collins, buscando a emancipação das mulheres negras. Ela defende que estas, delegadas a posições servis, principalmente dentro das famílias brancas, ocupam um lugar que possibilita uma visão única. As empregadas domésticas situam-se em uma posição de pertencimento e não-pertencimento dentro das famílias brancas para as quais trabalham. Alcançam o *status* de *outsider within*¹³, enquanto “membros honorários de suas ‘famílias’ brancas” (COLLINS, 2016, p. 99).

Esse espaço permite o acesso a muitos segredos, uma vez que os integrantes desses núcleos agem como se elas não estivessem presentes. Na esfera privada, mostram comportamentos e atitudes que os constrangeria na esfera pública. Entretanto, elas nunca chegam a realmente fazer parte dessa família, são quase membras, aquelas que os patrões nutrem um carinho, mas não tratam de forma igualitária. Sob esse prisma, trazem uma visão de questões interseccionais (especialmente no que tange à raça, gênero e classe), sendo fundamental para a produção acadêmica de mulheres negras (COLLINS, 2016).

Para a construção desse conhecimento, há dois conceitos basilares: autoavaliação e autodefinição. Antes de adentrar nessas definições, é importante relembrar a experiência de grupo em Collins, trazida na seção 2.1. Para ela, grupos que se situam atravessados por hierarquias de poder semelhantes, tendem a compartilhar uma experiência dos abusos de poder vividos (racismo, sexismo, entre outros). Esse compartilhamento não significa que todos os sujeitos tenham a mesma leitura da realidade que viveram, apenas que há elementos coexistentes nas narrativas, partilhados, quer sejam vistos da mesma forma ou não. Também há um senso de comunidade, no qual seus semelhantes entendem mais facilmente a experiência do que pessoas externas.

A autoavaliação e autodefinição funcionam como uma maneira de combater e resistir às forças soberanas que oprimem e estratificam os indivíduos nesses grupos, não permitindo a

¹³ A tradutora do artigo original de Patricia Hill Collins, Juliana de Castro Galvão, justifica a manutenção do termo original, em uma nota, ao afirmar que “O termo *outsider within* não tem correspondência inquestionável em português, por isso optamos por manter o termo original. Possíveis traduções do termo poderiam ser ‘forasteiras de dentro’, ‘estrangeiras de dentro’. (n. da t.)”. (COLLINS, 2016, p. 99). Optou-se por manter o termo pela mesma razão.

liberdade e mobilidade. Os grupos que atravessam indivíduos não são escolhidos, são impostos. Esses dois recursos são cruciais para o embate com as chamadas imagens de controle. As imagens de controle são construções estereotipadas “traçadas para fazer com que o racismo, sexismo, a pobreza e outras formas de injustiça social pareçam naturais, normais e inevitáveis na vida cotidiana.” (COLLINS, 2019, p. 136).

Embora a autora foque nas imagens de controle negativas direcionadas especificamente às mulheres negras (e endossada também pelas mulheres brancas), é viável estender a análise às imagens de controle colocadas à diversos grupos marginalizados. Ela utiliza uma analogia, apresentada por uma de suas fontes (Gwaltney), para destacar as desigualdades entre as imagens de controle femininas, delegadas à mulher branca e à mulher negra, de maneira assimétrica. O homem trata a mulher branca como um cachorro, um animal de estimação, enquanto trata a mulher negra como uma mula (COLLINS, 2016, p. 103). Ele demonstra afeto à mulher branca, permitindo que ela durma dentro da casa e, em contraponto, a mulher negra é reduzida ao trabalho pesado (COLLINS, 2016).

Contudo, nenhuma delas é vista de forma igualitária pelo homem. Entre elas, a relação também é desproporcional, como ilustrada pela narrativa. Nesse exemplo, Collins apresenta, de maneira breve, como exposto em 2.1, como as imagens de controle agem para as mulheres brancas e negras. Mesmo que ambos não sofram com o mesmo estereótipo, o objetivo segue sendo comum: desumanização e controle dos indivíduos (COLLINS, 2016).

Não há uma pretensão de homogeneizar ou universalizar o conceito de mulher – muito pelo contrário, pretende-se tensioná-lo e expandí-lo – uma vez que se busca a viabilização da prática de aplicações interseccionais e inclusivas. Dessa forma, reitera-se que essas duas ferramentas possuem um caráter combativo, essencial especialmente às práticas de resistência e legitimação de saberes para a comunidade de mulheres negras. De acordo com a autora

Autodefinição envolve desafiar o processo de validação do conhecimento político que resultou em imagens estereotipadas externamente definidas da condição feminina afro-americana. Em contrapartida, a autoavaliação enfatiza o conteúdo específico das autodefinições das mulheres negras, substituindo imagens externamente definidas com imagens autênticas de mulheres negras. (COLLINS, 2016, p. 102).

Assim sendo, tanto a autodefinição quanto a autoavaliação são maneiras de romper, desafiar e subverter estruturas. A substituição de imagens falsas e inconsistentes com a de mulheres reais é um passo importante para que os preconceitos sejam combatidos. É interessante destacar o caráter externamente definido dessas imagens. Ao colocar a responsabilidade dessas imagens naqueles que estão fora do grupo que constitui os indivíduos representados, há uma quebra na naturalidade intrínseca da constituição, exacerbando os

interesses subjacentes dessas práticas. Deixa de ser uma representação de como as coisas são para configurar-se em como alguns gostariam que as coisas fossem vistas. Assim sendo, autoavaliar-se, a partir de próprios critérios, bem como autodefinir-se, criando linguagens, teorias e ferramentas, emerge como uma revolução.

Uma vez que o problema da presente pesquisa se direciona para a reconstrução de uma figura mitológica feminina, buscar uma autodefinição de diversos sujeitos marginalizados é uma estratégia para reverberar a diversidade, pluralidade e complexidade contidas no escopo da feminilidade e do conceito de mulher. Assim como a história e as subjetividades de Medusa foram invisibilizadas e desconsideradas, injustiças semelhantes foram cometidas com outros grupos. O privilégio da autodefinição é algo que não costuma ser debatido. É reconhecido como um postulado inerente ao coletivo, não como uma vantagem concedida apenas a uma parcela. De acordo com Judith Butler, “Esse privilégio de dizer ‘eu’ estabelece um eu soberano, um centro de plenitude e poder absolutos” (BUTLER, 2003, p. 170). A partir da construção dessa soberania, os demais modos de ser e existir no mundo são encerrados em um *status* de esquecimento e negação da existência. Ao se legitimar apenas um tipo específico de sujeito, todos os outros são violentamente reprimidos e suprimidos. Nesse sentido, o quão poderoso é poder afirmar-se? A possibilidade e viabilidade da autodefinição e autoavaliação são cruciais para que haja uma maior representação da realidade e pluralidade existentes. Enquanto privilégio para alguns grupos, entendido como algo dado e incontestável, para outros, é um ato de resistência.

Com esse cenário em mente, é razoável supor que há uma fabricação de certezas, saberes e verdades, considerando apenas um lado da história: a perspectiva padrão. Incorporar novas visões, vozes e juízos sobre temas já estabelecidos dentro da Filosofia, traça novos mapas, em direção a novos caminhos, tensionando, na prática, o cânone, como proposto por Katarina Peixoto. Simone de Beauvoir aponta para a autoria da história das mulheres, que foi construída por homens (BEAUVOIR, 2016a). A partir de Myrdall e Sartre, ela traça paralelos entre a questão racial e a questão antissemita, nas quais, em ambos os casos, o problema não é das minorias (no caso, dos negros¹⁴ ou dos judeus) e sim da população. Analogamente, “o problema da mulher sempre foi um problema de homens” (BEAUVOIR, 2016a, p. 186).

Ao realocar a responsabilidade de práticas preconceituosas e incorretas para os grupos opressores, que são os verdadeiros criadores e legitimadores das imagens de controle, há um movimento de retirá-los da condição de neutralidade e universalidade. Escancaram-se seus

¹⁴ Seria possível aplicar o conceito de racialização de Vergès, estendendo a questão racial para outros sujeitos, transcendendo a concepção apresentada por Beauvoir.

objetivos e seus interesses. Com relação ao saber mitológico, que é explorado com mais detalhes na seção dedicada à Mitologia (capítulo 3), há um importante papel da construção do sujeito feminino sendo moldado pelas mãos masculinas.

Segundo ela, ao representar as divergências entre os sexos, “O grande homem jorra da massa e é levado pelas circunstâncias: a massa das mulheres acha-se à margem da história e as circunstâncias são para cada uma delas um obstáculo, e não um trampolim.” (BEAUVOIR, 2016a, p. 190). As situações, aventuras e desventuras que motivam o protagonista, permitindo que ele prove seu valor (seja resistindo às tentações, seja provando-se digno de algo, entre outros), são os obstáculos esperados em uma sólida narrativa de herói. Para que ele se destaque da massa ordinária e comum de homens, é necessário que passe em testes que outros jamais conseguiriam, algo de especial precisa ser necessariamente apresentado. Por outro lado, para as mulheres, sua massa de indivíduos já é marginalizada. Seu papel já não é central. Logo, os obstáculos só dificultam seu acesso e tornam-se intransponíveis, não sendo um meio para um fim, como acontece com a grandeza dos guerreiros, que sempre saem melhores e superiores de suas batalhas.

Ao “Mistério feminino” (BEAUVOIR, 2016a, p. 335), dentro desse imaginário social, é delegado o papel de “Outro absoluto” (BEAUVOIR, 2016a, p. 335). Para que a dialética hegeliana do senhor e do servo¹⁵ opere com sucesso, é indispensável que uma consciência-de-si reconheça a outra sem que seja reconhecida pelo senhor, completando a submissão da dinâmica. O homem pretende que a mulher reconheça a sua iminente soberania e submeta-se, por vontade própria, curvando-se à sua autoridade, mas sem reconhecer a si própria. Para assegurar a desigualdade no reconhecimento no encontro das consciências-de-si, no caso das mulheres, é imprescindível que seja um outro para si mesmo, um mistério tão grande que ela própria não desvende sua subjetividade (BEAUVOIR, 2016a). Para Beauvoir, “Essa consciência que seria alienada enquanto consciência, em sua pura presença imanente, seria evidentemente Mistério; seria Mistério em si pelo fato de que o seria para si; seria o Mistério

¹⁵ A dialética do senhor e do servo pressupõe a luta por reconhecimento e a busca da suprassunção da outra consciência-de-si. Para ser reconhecido, o sujeito arrisca-se à morte, afirmando-se como indivíduo. Esse movimento é vital para que a consciência-de-si seja reconhecida. Através da necessidade de submeter-se ao senhor, declarando-se por vencido para que sua vida seja poupada, o servo abre mão de seu próprio reconhecimento. Reconhece ao outro, sem uma reciprocidade. De acordo com Hegel: “O senhor é a potência que está por cima desse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação]. O senhor também se relaciona mediatamente por meio do escravo [*sic.*] com a coisa; o escravo [*sic.*], enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através o seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo[*sic.*] somente a trabalha.” (HEGEL, 1992, p.130). Dessa maneira, é importante salientar que o servo é necessário ao senhor, para que a dominação opere de forma satisfatória.

absoluto.” (BEAUVOIR, 2016a, p. 335).

Construída e apresentada a si mesma pelas narrativas, definições e religiões masculinas, a mulher não se reconhece nesses termos. Incompleta, inexpressiva, secundária, vê-se condenada e encerrada em sua subjetividade. É tão misteriosa, passional, emocional, que permanece como um outro absoluto, uma “extrema alteridade” (VERNANT, 1988). Ao sujeito masculino, apresenta-se não apenas como confortável, mas como necessário que ela não possa se autodefinir, se autoavaliar e se compreender. Para que soberania do homem seja reconhecida, ela deve ser a definição negativa do que é o sujeito: ela comporta tudo aquilo que ele não é e não deseja ser, projetado nela.

Jean-Pierre Vernant, em *A Morte nos Olhos – Figurações do Outro na Grécia Antiga: Artémis, Gorgó*, aborda o conceito de extrema alteridade, ao referir-se à Medusa. Não é mais suficiente um Outro que seja oposto apenas ao masculino, mas sim oposto a humanidade. De acordo com o autor, sua função é de “dar forma a esta experiência de um absolutamente outro; não mais o ser humano diferente do grego, mas aquilo que se manifesta, em relação ao ser humano, como diferença radical: em vez do homem outro, o outro do homem” (VERNANT, 1988, p. 35). Medusa aparece como uma alternativa ao homem, entendido como representante máximo da raça humana. É potente e simbólico que essa “extrema alteridade” (VERNANT, 1988, p. 35) seja encarnada em uma figura feminina que não pode ser encarada e enfrentada, da qual se desvia o olhar.

A alteridade é indispensável à constituição do eu. Ao refletir-se sobre Teorias dos Sujeitos, é crucial lembrar que o sujeito hegemônico precisa do sujeito marginal. O eu, a consciência-de-si, só existe e solidifica sua unidade e seu reinado quando oposta. O conceito e a descrição de si dependem, necessariamente, de algo que encarne tudo que o um não é, personificando aquilo que ele abomina e considera inferior. Essa inferioridade é fortemente fabricada e enraizada, até o ponto que pareça, de fato, natural e incontestável. Sua aparência de naturalidade exige muita artificialidade e esforço para que seja reconhecida desta maneira.

De acordo com Hélène Cixous, em *La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura*, são esses binarismos e dualidades, que buscam reforçar, de forma hierárquica, a diferenciação. Por meio deles, são construídos e legitimados os sistemas de conhecimento, que regem os domínios do pensamento. Segundo ela,

O pensamento sempre funcionou por oposição [...]. Por oposições *hierárquicas* duais. Superior/Inferior. Mitos, lendas, livros. Sistemas filosóficos. Em tudo (onde) um ordenamento intervém, uma lei organiza o pensável por oposições [...] E todos os pares de oposições são *pares*. Isso significa algo? (CIXOUS, 1995, p. 14).

A hierarquia e a ideia de inferioridade e superioridade são fundamentais para a legitimação desses sistemas. Ela destaca que mitos, lendas e sistemas filosóficos seguem esse padrão e continua, afirmando que “Teoria da cultura, teoria da sociedade, o conjunto de sistemas simbólicos – arte, religião, família, linguagem – tudo é elaborado recorrendo aos mesmos esquemas.” (CIXOUS, 1995, p. 14). O padrão conta com uma oposição dialética, na qual a alteridade submete-se, sendo uma tensão constante. É necessária a destruição da consciência-de-si enquanto sujeito, para que ocupe o papel designado dentro das oposições, mas sem aniquilá-la completamente. Não interessa aquilo que a torna única ou específica, interessa que ela ocupe o papel para que as hierarquias de poder sejam mantidas, destituindo-a de tudo que a forma. A morte dessa consciência-de-si, dessa individualidade, resulta na vitória do sistema, consagrando-se na hierarquização (CIXOUS, 1995).

Cixous provoca o leitor e a leitora, ao perguntar se isso significa algo. Essa estrutura sistemática do conhecimento significa, na verdade, tudo. Significa o privilégio masculino da organização conceitual dentro dos sistemas do pensamento (CIXOUS, 1995). Significa encerrar a mulher na passividade, enquanto absolutamente outro, extremamente outro. Ao homem, é concedido o lugar sob os holofotes, naturalmente ativo, vencedor. A mulher, naturalmente passiva, restringe-se e submete-se, nessa confortável dinâmica construída por e para o dominador. A autora aborda a questão da passividade inerente – de acordo com a lógica predominante – atribuída ao feminino. Ela afirma que

[...] na filosofia a mulher está sempre do lado da passividade. Cada vez que surge a pergunta; [...] desde que se debate a questão ontológica; desde que nos perguntamos o que significa a pergunta “o que é?”, desde que existe um querer-dizer. [...] Inclusive é possível não se dar conta de que não tem lugar em absoluto para a mulher na operação. [...] Ou a mulher é passiva; ou não existe. (CIXOUS, 1995, p. 15).

A área na qual o presente trabalho se inscreve é dentro do pensamento filosófico. Dessa maneira, é interessante refletir sobre a passividade da mulher dentro desses sistemas. Mais do que oposta ao homem, é oposta a tudo aquilo que foi – erroneamente – creditado à natureza masculina. Ela não pode ser absoluta, não pode agir, não pode muitas coisas. Renuncia à atividade para inscrever-se na sua existência passiva e obscurecida, secundária. Tudo aquilo que é associado ao feminino, geralmente é feito em termos de ausências.

Ela é a forma, o receptáculo da vida, na qual a energia masculina reitera sua potência. Ela é a eterna figuração da caixa de Pandora, da Eva, da pecadora. Nela, todos os males do mundo estão inscritos, mas curiosamente, ela não tem nenhuma ação sobre isso. Mesmo abrindo a caixa, comendo o fruto proibido, pecando, segue passiva. Só se apresenta como ativa enquanto tentação, quando é útil ao homem culpá-la por suas falhas ou vangloriar-se por resistir a ela.

Com relação à definição negativa da mulher, Simone de Beauvoir é um forte nome. Ela começa seu livro, *O Segundo Sexo*, apresentando a ideia do problema das mulheres e sobre o quanto ele é extremamente irritante, principalmente para os sujeitos femininos (BEAUVOIR, 2016a). Ela questiona: “Ademais, haverá realmente um problema? Em que consiste? Em verdade, haverá mulher?” (BEAUVOIR, 2016a, p. 9).

Em momentos anteriores deste mesmo capítulo, já foi apresentado um dos caminhos aos quais ela segue essa resposta. É interessante pensar que, logo nas primeiras linhas, reflete sobre a existência ou não do problema feminino. Em outro trecho, bem posterior de sua argumentação, a partir de Sartre e Myrdall, aborda o fato de que o problema das mulheres é, na verdade, um problema dos homens (BEAUVOIR, 2016a). Assim como o problema antissemita não é dos judeus, o problema racial não é negro, o problema feminino não é das mulheres (BEAUVOIR, 2016a).

Responsabilizar quem realmente estratifica e a quem interessa que esses grupos sigam na sua condição subalternizada e marginal é um potente movimento de subversão. Quem precisa resolver esses problemas não são os sujeitos não hegemônicos, de maneira solitária. Cabe à totalidade dos sujeitos combatê-los, especialmente aqueles centralizados nas instituições de poder. Ao considerar o âmago do problema feminino, Beauvoir inicia o livro questionando o que caracteriza essa natureza tão particular, o que seria a natureza feminina. Em suas palavras,

Se hoje não há mais feminilidade, é porque nunca houve. Isso significa que a palavra “mulher” não tem nenhum conteúdo? [...] Se a função de fêmea não basta para definir a mulher, se nos recusamos também a explicá-la pelo “eterno feminino” e se, no entanto, admitimos, ainda que provisoriamente, que há mulheres na Terra, teremos que formular a pergunta: o que é uma mulher? O próprio enunciado do problema sugere-me uma primeira resposta. É significativo que eu apresente esse problema. Um homem não teria a ideia de escrever um livro sobre a situação singular que ocupam os machos na humanidade. Se quero definir-me, sou obrigada inicialmente a declarar: “Sou uma mulher.” Essa verdade constitui o fundo sobre o qual se erguerá qualquer outra afirmação. Um homem não começa nunca por se apresentar como um indivíduo de determinado sexo: que seja homem é evidente. [...] A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois polos. O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos, [...]. A mulher aparece como o negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade.[...] Praticamente, assim como para os antigos havia uma vertical absoluta em relação à qual se definia a oblíqua, há um tipo humano absoluto que é o tipo masculino. A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram na sua subjetividade; diz-se de bom grado que ela pensa com suas glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo, que acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão.[...] A humanidade é masculina, e o homem define a mulher não em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. (BEAUVOIR, 2016a, p. 10-12).

Iniciar questionando a ideia de feminilidade como inata traz espaço para romper com a ideia de essência feminina. Se hoje as mulheres não são mais tão femininas (leia-se facilmente controláveis, dóceis, maleáveis e passivas), é porque não é isso que as caracteriza enquanto seres do sexo feminino. Ser mulher será uma base sobre a qual existirá qualquer outra afirmação, a base para a constituição dos demais predicados. Ser homem também. Porém, há uma eminente e latente assimetria, uma vez que ele não precisa considerar seu sexo na equação. Assim como exposto nas Epistemologias Feministas, a ideia de neutralidade ou universalidade apresenta-se como uma ferramenta de controle para a institucionalização dos poderes e estratificação de grupos.

O homem pretende-se e classifica-se como o representante supremo da humanidade, de toda uma classe de seres humanos. É razoável supor que ele, em sua condição privilegiada, no mais alto *status* social, estaria a par de todos os atravessamentos de raça, classe, gênero dos demais sujeitos? Além disso, seria razoável supor que seria seu interesse que todos tivessem um espaço para existir, legitimando outros modos de ser dentro da sociedade, fato que o destituiria de parte de seu poder e domínio?

Simone de Beauvoir classifica com maestria o lugar e os interesses masculinos dentro da causa feminina na própria epígrafe de seu livro, de Poulain de la Barre: “Tudo que os homens escreveram sobre as mulheres deve ser suspeito, pois eles são, a um tempo, juiz e parte” (BARRE *apud* BEAUVOIR, 2016a, p. 7). Eles, que são diretamente beneficiados do encerramento da mulher como outro, são quem decidem onde ela se situa. O homem, definido tanto como positivo quanto como neutro, prende-a no *status* de outro. Ele é o humano absoluto, o sujeito absoluto. Ele a define em seus termos, em sua régua, de acordo com seus interesses. Quando não consegue compreendê-la, facilmente a condena ao mistério da feminilidade, a uma bela e intocável esfinge. Na verdade, ele apenas não está preocupado em vê-la em sua completude, apenas como lhe é útil. Ela é corpórea, irracional, passional; ele, neutro, acorpóreo, racional.

Só é possível definir-se como objetivo quando há uma subjetividade para opor. A mulher é tão necessária ao homem quanto outros sujeitos marginalizados. Sob a ameaça de ser descoberto em sua farsa, o sujeito hegemônico não mede esforços nem escrúpulos para garantir seu lugar ao sol. Encerra violentamente outras vivências na sombra, usando de todas as ferramentas de controle e institucionalização do poder para que sua situação se mantenha confortável.

Judith Butler, em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*, traz uma

nova perspectiva sobre esse vir a ser, o ato de devir-se mulher. Ela parte da famosa frase de Simone de Beauvoir:

Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado, que qualificam de feminino. (BEAUVOIR, 2016b, p. 12).

Supor que há um movimento, um momento no qual o sujeito torna-se mulher abre um novo espectro de possibilidades. A partir disso, questiona-se a natureza, a naturalidade, a inevitabilidade desse destino biológico. A autora questiona Beauvoir ao realizar diversas perguntas

A frase é curiosa, até mesmo um pouco absurda, pois como tornar-se mulher se não é mulher desde o começo? E quem se torna mulher? Há algum ser humano que se torne de seu gênero em algum ponto do tempo? É justo supor que esse ser humano não tenha sido de seu gênero antes de “tornar-se” de seu gênero? Como é que alguém “se torna” de um gênero? Qual é o momento ou o mecanismo da construção do gênero? E talvez, mais pertinentemente, quando entra esse mecanismo no cenário cultural e transforma o sujeito humano num sujeito com características de gênero? Haverá humanos que não tenham um gênero desde sempre? (BUTLER, 2003, p. 162).

Butler aproveita a brecha contida no ato de tornar-se. Se vir a ser é um ato, um movimento, não se nasce assim. É uma construção posterior. Se não é uma característica do nascimento, que se forma com o surgimento do sujeito, deixa de ser algo inerente a essa essência. Até essa argumentação, é razoável supor que a própria Simone de Beauvoir estaria de acordo, visto que ela se apresenta como existencialista¹⁶, descrevendo seu método dessa maneira.

Beauvoir afirma que a construção social que circunscreve o sexo biológico cria a mulher, fabricando-a. Ao apresentar esse processo, ela caracteriza como “aquilo que qualificam de feminino”, se encontrando em um limbo, um não-lugar, entre o macho e o castrado. Qualificam é um verbo transitivo direto, que supõe que alguém qualifica algo. O feminino é o objeto, conduzido por um sujeito. E, em sua linha de raciocínio também fica nítida a distinção entre projeção e realidade. Essa essência feminina é resultado daquilo que qualificam como tal, não necessariamente condiz com o que é, de fato, esse sujeito.

Sua preocupação revela-se, em geral, em termos de um binarismo, preocupada com a definição negativa dessa categoria, a qual ela mesma integra. Seu objetivo é inscrever,

¹⁶ “Para nós, a mulher define-se como um ser humano em busca de valores no seio de um mundo de valores, mundo cuja estrutura econômica e social é indispensável conhecer; nós a estudaremos numa perspectiva existencial através de sua situação total.” (BEAUVOIR, 2016a, p.81). Nesse sentido, a mulher será abordada enquanto existência e potência, não com uma essência inerente e anterior. O objeto de estudo de Beauvoir não será aquilo que define a essência feminina, mas sim estudar sua situação em termos de sua história dentro daquilo que viveu e vive na sociedade, especialmente a partir do advento da propriedade privada e sob o domínio da Igreja cristã.

positivamente sua natureza, refletindo sobre a socialização feminina, bem como a estruturação e estratificação social criada e alimentada pelo patriarcado. Esse movimento é revolucionário e crucial para começar a se pensar naquilo que significa ser mulher.

Butler, por sua vez, coloca a luz nos sujeitos que se situam nesse limbo entre o feminino e o masculino, sentindo-se não pertencente de todos os lados. Nesse sentido, a brecha do tornar-se apresenta-se como fundamental para sua argumentação. Se algo vem a existir, significa que sua existência enquanto essa verdade não estava presente antes? O gênero (tanto masculino quanto feminino), enquanto construção social, inicia em algum momento? Que momento seria esse? Mais do que isso: seria viável determinar esse instante, de uma maneira homogênea para todos os sujeitos? De acordo com Butler, o papel da “marca do gênero parece ‘qualificar’ os corpos como corpos humanos; o bebê se humaniza no momento em que a pergunta ‘menino ou menina?’ é respondida.” (BUTLER, 2003, p. 162).

Essas marcas qualificadoras dos sujeitos são vitais na estratificação e institucionalização do poder hegemônico. Ela indaga sobre o que acontece com indivíduos e modos de existir que não se encaixam dentro desse padrão. Essas “imagens corporais” (BUTLER, 2003, p. 162) são reduzidas a não-existência, tendo seu *status* de sujeito veementemente negado. Eles encontram-se “fora do humano, constituem a rigor o domínio do desumanizado e do abjeto, em contraposição ao qual o próprio humano se estabelece” (BUTLER, 2003, p. 162).

A autora refere-se aos sujeitos abjetos que não se veem representados no sistema binário, tendo que definir-se como homem ou mulher, a partir de uma heteronormatividade, abarcando tudo que acompanha integrar um ou outro gênero. Embora não esteja referindo-se especificamente à construção do outro racializado ou do outro feminino, observa-se novamente a presença da estrutura da dialética hegeliana. O humano, padrão, precisa do não humano para que sua própria existência seja legitimada.

A consciência-de-si, mais uma vez, busca o reconhecimento unilateral, a partir da submissão violenta. Ele precisa que o outro desempenhe seu papel para que o dele seja legitimado. No caso, os sujeitos que não se reconhecem em termos do binarismo e dos domínios da heteronormatividade, são ainda mais perigosos. Sua existência ameaça diretamente todas as construções que sustentam a matriz heterossexual e as distinções dos papéis de gênero. Assim sendo, o homem fará todo o necessário para que sua supremacia seja assegurada, da forma mais inescrupulosa e violenta possível, por todos os meios necessários. Esses indivíduos encontram-se em uma condição especial de inexistência, tendo sua subjetividade constantemente reprimida e negada. Desta maneira, afirmar-se como sujeito, autodescrevendo-se, autoafirmando-se e autoavaliando-se é uma estratégia de resistência, uma resposta. É importante traçar, de maneira

nítida, a ação e a reação. A opressão para que os sujeitos marginalizados se mantenham no seu lugar será massiva e constante. Logo, sua resposta é necessariamente combativa e subversiva.

Com relação às tensões entre Beauvoir e Butler¹⁷, considero imprescindível expor a crítica de Butler ao destino biológico fatalista de Beauvoir, de maneira breve, de acordo com os recortes da presente pesquisa. Não há uma pretensão de reconciliar, em todos os termos suas diferenças, mas sim recorrer a ambas de maneira complementar, para que as Teorias dos Sujeitos aqui apresentadas contemplem mais modos de vir a ser no mundo, de maneira eficiente. O ponto crucial da crítica aqui destacado será a ideia de que

para Beauvoir, o sexo é imutavelmente um fato, mas o gênero é adquirido, e ao passo que o sexo não pode ser mudado – ou assim pensava ela –, o gênero é a construção cultural variável do sexo, uma miríade de possibilidades abertas de significados culturais ocasionados pelo corpo sexuado.[...] Consideremos ainda a consequência de que, se o gênero é algo que a pessoa se torna – mas nunca pode ser –, então o próprio gênero é uma espécie de devir ou atividade, e não deve ser concebido como substantivo, como coisa substantiva ou marcador cultural estático, mas antes como uma ação incessante e repetida de algum tipo. Se o gênero não está amarrado ao sexo, causal ou expressivamente, então ele é um tipo de ação que pode potencialmente proliferar-se além dos limites binários impostos pelo aspecto binário aparente do sexo. Na verdade, o gênero seria uma espécie de ação cultural/corporal que exige um novo vocabulário, o qual institui e faz com que proliferem participios de vários tipos, categorias re-significáveis e expansíveis que resistem tanto ao binário como às restrições gramaticais substantivadoras que pesam sobre o gênero. (BUTLER, 2003, p. 163-164).

Embora outras conclusões sejam inferidas por Butler, destaco essa argumentação. A partir do rompimento da imutabilidade e do caráter estático do sexo biológico, bem como da construção social do gênero, emergem possibilidades. O sexo, para Beauvoir, é um fato, sobre o qual a construção social encarregar-se-á de inscrever e construir o sujeito. Se for uma mulher, essa base erguerá as futuras afirmações que ela fará, começando por afirmar seu sexo (BEAUVOIR, 2016a).

A consequência destacada por Butler é a de que, se o gênero é um ato, distancia-se de um substantivo. Ou seja, é menos um substantivo e mais um predicado, algo que diz sobre o sujeito, mas que é mutável. Sendo mutável, há um maior espaço para novas constituições e subversões. A ideia de gênero enquanto ação cultural e corporal já anuncia a concepção de Butler, interpretando essa categoria em termos de ação, performatividade e repetição. Segundo ela, os atos, gestos, desejos, atuações que regem os sujeitos, embora digam algo sobre sua essência e sua configuração interna, são superficialmente produzidos no corpo (BUTLER, 2003, p. 194). Para ela,

O fato de o corpo gênero ser marcado pelo *performativo* sugere que ele não tem *status* ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere

¹⁷ Para aprofundar as críticas de Judith Butler a Simone de Beauvoir e os diálogos entre as teorias ver BUTLER, 2003, p. 162-164 e CORRÊA; BENSUSAN, 2020.

que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a “integridade” do sujeito.[...] O deslocamento da origem política e discursiva da identidade de gênero para um “núcleo” psicológico impede a análise da constituição política do sujeito marcado pelo gênero e as noções fabricadas sobre a interioridade inefável de seu sexo ou sua verdadeira identidade. Se a verdade interna do gênero é uma fabricação, e se o gênero verdadeiro é uma fantasia instituída e inscrita sobre a superfície dos corpos, então parece que os gêneros não podem ser nem verdadeiros nem falsos, mas somente produzidos como efeitos da verdade de um discurso sobre a identidade primária e estável. (BUTLER, 2003, p. 194-195).

A partir da ideia que “não se nasce mulher, torna-se”, Butler transcende a categoria do feminino e aplica a máxima para os sujeitos em geral, especialmente os marginalizados dentro da estrutura binária. Há uma tentativa de fabricar uma essência, a partir da construção da inevitabilidade do destino biológico (para ambos os sexos), na qual os papéis são estritamente definidos. Beauvoir reconstruiu a história da dominação patriarcal dentro do *Segundo Sexo*, especialmente com o advento da propriedade privada e da religião cristã, abordando com maestria a socialização feminina e a forma como a moralidade encerrou a mulher dentro de estereótipos restritos (BEAUVOIR, 2016a e 2016b).

Butler, por sua vez, aborda não só os domínios do regime patriarcal, mas sim das instituições reguladoras e heteronormativas. Sua crítica não é mais sobre o papel secundário delegado à mulher, há uma pretensão à desconstrução, reconstrução e subversão de sujeitos. Retirar o *status* ontológico e incontestável do sexo e do gênero traz consigo um perigo iminente para as instituições heteronormativas. Colocar no campo da essência e do subjetivo a identidade de gênero facilita para que não haja debates na esfera pública. Vira um assunto da esfera privada.

Seu rompimento da verdade interna como fixa e inerente e sua reinterpretação como fabricada traz consigo uma mudança. O verbo “fabricar”, em sua estrutura na língua portuguesa, é um verbo transitivo direto. Um verbo transitivo direto exige um complemento, um objeto direto. Quem fabrica, fabrica algo. Dessa maneira, há uma subversão da neutralidade. O antes substancial, natural, torna-se fabricado por alguém, legitimado por instituições e discursos. Butler aborda – e eventualmente transcende – a concepção de Beauvoir de natureza feminina (CORRÊA; BENSUSAN, 2020). A categorização das mulheres como unidade funciona por meio de uma “constante repetição” (CORRÊA; BENSUSAN, 2020, p. 7), incessante, forjada a tal ponto que aparente ser natural.

É fundamental lembrar o problema de pesquisa aqui discutido. Por que inserir tanta multiplicidade, diversidade, rompimentos e subversões de sujeitos, visto que o foco é uma

figura mitológica greco-romana? Medusa é um sujeito essencialmente fragmentado. Junta-se ela, literal e figurativamente, através de pedaços. Seu corpo é usado, de forma indiscriminada, violenta e como demonstração de poder por diversos homens. Nesse sentido, para reconstruir sua subjetividade e sua história, parece importante considerar as nuances da relação entre o corpo, sexo e gênero, posto que sua sexualidade é uma marca fundamental nos mitos que a circunscrevem. Ela deitou-se com Poseidon ou foi estuprada por ele. Os usos de seu corpo, antes ou depois de sua morte¹⁸, são intrinsecamente ligados às construções de sexo e gênero. Seu olhar – a maior arma de sedução – é a arma letal que petrifica, hipnotiza e deve ser evitada.

Além disso, para refletir sobre suas características (aparência, dualidade, ambiguidade, monstrosidade, agressividade, passividade, silenciamento, culpa, punição, entre outras que serão desenvolvidas no capítulo 4) é indispensável perguntar-se: de quais mulheres estamos falando? Há realmente uma possibilidade de realizar um movimento de unificação de características atribuídas ao feminino? Que feminino é esse? Butler critica a construção do sujeito dos feminismos que pretendem criar uma unidade, através da estabilização desse sujeito político, que promete “expressar os interesses, as perspectivas das ‘mulheres’” (BUTLER, 2003, p. 186). Ela critica a categorização política do conceito de “mulheres”, associada ao corpo sexuado. Para ela,

O “nós” feminista é sempre e somente uma construção fantasística, que tem seus propósitos, mas que nega a complexidade e a indeterminação internas do termo, e só se constitui por meio da exclusão de parte da clientela, que simultaneamente busca representar. Todavia, a situação tênue ou fantasística “nós” não é motivo de desesperança, ou pelo menos não é só motivo de desesperança. [...] O raciocínio *fundacionista* da política da identidade tende a supor que primeiro é preciso haver uma identidade, para que os interesses políticos possam ser elaborados e, subsequentemente, empreendida a ação política. Meu argumento é que não há necessidade de existir um “agente por trás do ato”, mas que o “agente” é diversamente construído no e através do ato. (BUTLER, 2003, p. 205).

Nessas linhas, além de criticar a construção e categorização da mulher, ela apresenta o paradoxo indissociável dessa construção. Ao fundar um “nós”, muitos “eus” ficam, inevitavelmente de fora. Ao buscar uma estrutura que perpassasse todas as mulheres, ignora-se suas subjetividades, atravessamentos e intersecções. Busca-se uma posição neutra, confortável, que invisibiliza as diferenças ao invés de destacá-las. Nesse movimento, silenciam-se pautas, vivências, experiências. Supor que é possível universalizar as mulheres é supor que todas estariam partindo de um mesmo lugar ou que todas teriam coisas em comum e que apenas essas importam. Considerar essa categoria em termos de uma “incompletude essencial” (BUTLER,

¹⁸ Posteriormente, quando morta, sua cabeça é utilizada como uma arma e uma demonstração de poder, para os caprichos da jornada heroica. De seu corpo sem vida, surgem criaturas mitológicas. Cada uma das versões cuidadosamente escolhidas como fontes será exposta em mais detalhes no capítulo 4 da presente dissertação.

2003, p. 36) abre espaço para uma nova construção desse sujeito, sem que haja uma identidade única, mas sim uma multiplicidade.

Consideremos alguns tópicos apresentados: dualidade, agressividade e silenciamento. É razoável supor que todas as mulheres acessam experiências de maneira idênticas? A dualidade, como já demonstrado, é necessária para que o sujeito hegemônico se solidifique e para que sua identidade esteja assegurada, amparada na dialética do senhor e do servo. Entretanto, essa centralidade que cria as oposições dentro dos sistemas filosóficos nem sempre é exclusivamente masculina. O sujeito branco, heterossexual (seja homem, seja mulher, seja não-binário) se configura em contraste ao sujeito negro, bem como a outros sujeitos racializados (seja homem, seja mulher, seja não-binário). A dualidade, portanto, não oprime da mesma forma todos os grupos, atravessa de formas diferentes, diferentes configurações de mulheres. Mulheres que não se encaixam nos padrões de feminino e não se reconhecem nesses ditames, também estão sendo cortadas dessa equação.

Com relação à agressividade, embora seja uma característica normalmente dissociada do feminino, não é verdade para todos os modos de existir das mulheres. Para o feminino padrão (leia-se branco, heterossexual, de classe média/alta), é indesejável e abominável ser agressiva ou monstruosa. Medusa é um aviso do quão perigoso pode ser esse tipo de comportamento, custando tudo que importa: a feminilidade. Contudo, as imagens de controle reproduzidas sobre mulheres negras contam uma história diferente. Para essas, é esperado que sejam raivosas e animalescas, de forma desumanizadora. Sobre as mulheres lésbicas também se espera padrões semelhantes. Há uma necessidade de que as diversas e plurais representações da agressividade dentro do espectro feminino sejam consideradas, uma vez que nem todas as mulheres sejam vistas igualmente.

Com relação à autodefinição de mulheres que destoam ao padrão de feminilidade, considero interessante apresentar Virginie Despentes. Em seu livro, *Teoria King-Kong*, ela busca romper com a ideia da mulher como boa-moça e mostra-se distante disso. Apresenta-se mais monstruosa, menos bela. Mais do que isso: mostra-se em paz consigo. Ela sequer deseja integrar o “mercado da boa-moça” (DESPENTES, 2016, p. 7). Com relação à silenciamento, realiza-se a ponte entre Medusa e a autora, que será desenvolvida brevemente no quarto capítulo. Ela apresenta-se como uma vítima de estupro, que não vê sua perspectiva refletida em outras narrativas sobre o tema. Ressalta-se que, principalmente em situações de violência/abuso, não há um jeito de lidar com o trauma, mas sim muitas possibilidades e caminhos. Todos eles igualmente válidos. Considerando isso, para Despentes, ser uma vítima e não conseguir representar outros papéis sociais em seu cotidiano não refletia sua verdade. A

autora reconheceu-se estagnada nesse papel.

Ela aborda o fato de que, na literatura que era familiarizada, só essa realidade lhe era permitida: o *status* eterno de vítima, no qual o trauma a definiria e regeria todos os aspectos de sua vida (DESPENTES, 2016). Ela não se via refletida em outras mulheres que escreviam sobre o tema e, portanto, sentiu-se compelida a trazer sua própria história, que ficaria para que outras mulheres pudessem se sentir retratadas. Nesse sentido, agrega à literatura escrita por sujeitos que sofreram violência sexual, ao apresentar uma perspectiva com a qual outras pessoas se identificam. Pessoas que, assim como ela, não se viam contempladas pelas narrativas disponíveis.

Medusa é uma constante vítima, cuja história é regida comumente pela dor de seu trauma, constantemente silenciado. Logo, o paralelo realizado entre ambas é sobre as diferentes maneiras de existir e ser enquanto uma sobrevivente de abuso, visto que Medusa sobreviveu, resistiu. Ela foi, posteriormente, morta e inescrupulosamente usufruída em seus restos, por outros homens.

No que circunscreve o silenciamento, considero novamente a perspectiva da interseccionalidade como crucial. Djamilia Ribeiro critica a ideia de universalização da categoria de mulheres, principalmente ao negar os entrecruzamentos de raça. Ela afirma que “A insistência em falar de mulheres como universais, não marcando as diferenças existentes, faz com que somente parte desse ser mulher seja visto.” (RIBEIRO, 2017, p. 41). É conveniente às mulheres que estão mais próximas do centro das instituições de poder anular as diferenças.

Porém, esse tipo de prática compromete a análise precisa e preocupada com a realidade, que só pode ser entendida em termos da multiplicidade. Como é possível pretender abordar o silenciamento de uma figura mitológica feminina sem considerar as nuances dentro da própria diversidade do espectro feminino? Se as mulheres silenciam suas semelhantes, parece urgente que se reflita sobre os diferentes silenciamentos e pontos de partida que a reflexão sobre a Medusa possa propor.

Gayatri Spivak, em *Pode o Subalterno Falar?*, reflete sobre a situação da colonização do conhecimento e subalternização de sujeitos, especialmente do Terceiro Mundo. Ela define como violência epistêmica o ato de “construir o sujeito colonial como Outro” (SPIVAK, 2012, p. 60). Observa-se a questão da ambiguidade, dualidade e construção da alteridade visando a manutenção da hegemonia, bem como o silenciamento de indivíduos.

Ela defende a heterogeneidade e, conseqüentemente, a multiplicidade e a diversidade do sujeito subalterno (SPIVAK, 2012). E, se o sujeito subalterno e colonizado está em uma situação desfavorável, a mulher está em uma realidade mais precária: “Se no contexto da

produção colonial, o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade” (SPIVAK, 2012, p. 85).

Para ilustrar o silenciamento das mulheres subalternas, Spivak utiliza um ritual. Ao falar sobre o sacrifício das viúvas (*suttee/sati*), aponta a ausência do “testemunho da voz-consciência das mulheres” (SPIVAK, 2012, p. 123). Esse ritual caracteriza-se como um evento no qual a “viúva hindu sobe à pira funerária e imola-se sobre ela” (SPIVAK, 2012, p. 122). Os colonizadores britânicos, horrorizados com essa prática, buscavam abolir esse ritual, criminalizando-o, sem considerar a vontade delas. Para alguns nativos e nativas, o *suttee* tornou-se uma estratégia de resistência indispensável, como uma prova de lealdade aos costumes em tempos instáveis (SPIVAK, 2012).

Mesmo assim, os colonizadores não as ouviram, sendo “um caso de homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura” (SPIVAK, 2012, p. 122). Entretanto, suas supostas semelhantes, as mulheres intelectuais pós-coloniais que buscavam compreender essa prática, não propuseram um diálogo com as mulheres indianas inseridas na experiência, configurando um silenciamento e uma ausência do “testemunho da voz-consciência” (SPIVAK, 2012, p. 123). Ao invés de colocar-se no lugar de escuta ativa, atenta a quem realmente está inserido na realidade, “faz uma pergunta de simples semiose – o que significa isso? – e começa a traçar uma história.” (SPIVAK, 2012, p. 123). A partir de sua mente, sua religião, sua visão eurocêntrica e colonial de mundo, traça a narrativa sobre um ritual sagrado que não lhe pertence.

Ao refletir-se sobre a ideia das Epistemologias Feministas, em conjunto com as Teorias do Sujeito, acerca do conhecimento, traça-se um ponto comum. As Epistemologias Feministas buscam demonstrar o quão parciais e interessadas são as estruturas que legitimam e as práticas que regem as comunidades científicas. A partir desse questionamento, em uma localização e um movimento de situar a fabricação de saberes, rompe e subverte a ideia da história única. As histórias, assim como na analogia de Katie G. Cannon, deixam de contar só o lado do europeu. O leão acessa as ferramentas para contar sua verdade. Os leões são todos os grupos oprimidos, racializados, violentamente jogados à margem. Essas ferramentas são muitas, as quais grande parte estão inseridas dentro das Teorias dos Sujeitos. Grada Kilomba realiza uma afirmação poderosa sobre a suposta neutralidade e objetiva, a partir da nítida separação sujeito-objeto:

não concordo com o ponto de vista tradicional de que o distanciamento emocional, social e político é sempre uma condição favorável para a pesquisa, melhor que o envolvimento mais pessoal. Ser uma pessoa “de dentro” produz uma base rica, valiosa em pesquisas centradas em *sujeitos*. (KILOMBA, 2019, p. 83).

Assim como ela, Linda Martín Alcoff (e outras autoras aqui apresentadas) também refletem sobre as implicações positivas da conjunção entre subjetividade, política e teorias do conhecimento. Alcoff aborda a ideia da inseparabilidade entre política e conhecimento, bem como questiona a real necessidade de preocupar-se em realizar essa cisão. A quem essa separação interessa? De maneira semelhante, Kilomba também se posiciona a favor da pesquisa centrada em sujeitos e com envolvimento emocional. Seu livro é realizado a partir das narrativas de mulheres negras, especialmente dentro da sociedade alemã. Ao invés de buscar separar-se do objeto, ela busca criar uma comunidade de validação e legitimação de experiências.

No próximo capítulo, é apresentada a ferramenta da Mitologia, a qual também se configura como um saber escrito e estudado predominantemente por homens. É interessante observar que a própria estrutura de seleção de autores e autoras será diferente. No presente capítulo, há um predomínio de autoras, mulheres, especialmente de grupos marginalizados. No capítulo subsequente, apresentou-se fortes nomes da Mitologia, tanto poetas quanto estudiosos, predominantemente homens. Tendo isso em mente, as Epistemologias Feministas e as Teorias dos Sujeitos apresentam-se, na prática, como uma maneira de rever e reescrever as ferramentas de análise do próprio objeto de pesquisa: uma figura mitológica.

3 MITO

3.1 DEFINIÇÃO E SIGNIFICAÇÃO ATRIBUÍDAS AO MITO VIVO

O termo mito contempla, em sua essência, uma diversidade de conceitualizações, definições e significações. Não remete, usualmente, a um conceito fechado, sobre o qual há um consenso. Em diversas civilizações e momentos históricos, terá interpretações e implicações distintas, sendo, portanto, mutável. Ao refletir-se sobre o tema, atualmente, há uma associação comum – cujo propósito da presente pesquisa é desconstruir – a algo que não seja verdadeiro ou legítimo, configurando-se em uma informação falsa. De acordo com Eliade, referindo-se a uma recapitulação das acepções atribuídas ao saber mítico,

Há mais de meio século, os eruditos ocidentais passaram a estudar o mito por uma perspectiva que contrasta sensivelmente com a do século XIX[...]. Ao invés de tratar, como seus predecessores, o mito na acepção usual do termo, i. e., como “fábula”, “invenção”, “ficção”, eles o aceitaram tal qual era compreendido pelas sociedades arcaicas, onde o mito designa, ao contrário, uma “história verdadeira” e, ademais, extremamente preciosa por seu caráter sagrado, exemplar e significativo. Mas esse novo valor semântico conferido ao vocábulo “mito” torna o seu emprego na linguagem um tanto equívoco. De fato, a palavra é hoje empregada tanto no sentido de “ficção” ou “ilusão”, como no sentido – familiar sobretudo aos etnólogos, sociólogos e historiadores de religiões – de “tradição sagrada, revelação primordial, modelo exemplar”. (ELIADE, 1972, p. 7-8).

Na citação, alude à concepção tanto de mitos quanto do estudo da mitologia presente na obra *Mito e Realidade*. Esse trecho abre o livro, anunciando as preocupações do autor com o mito vivo e com sua reverberação dentro da sociedade. A abordagem escolhida foi a de enfatizar a narrativa referindo-se ao vivo, enquanto potência e existência, não discorrendo sobre seu processo de morte. Este, entendido como uma ferramenta poderosa na compreensão das relações e modelos comportamentais, é o enfoque priorizado na presente pesquisa. De acordo com ele, sua análise centra-se nas

as sociedades onde o mito é – ou foi, até recentemente – “vivo” no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência. Compreender a estrutura e a função dos mitos nas sociedades tradicionais não significa apenas elucidar uma etapa na história do pensamento humano, mas também compreender melhor uma categoria dos nossos contemporâneos. (ELIADE, 1972, p. 8).

A preocupação, analogamente ao brilhante trabalho realizado por Eliade, não será traçar as razões das mudanças e mortificações do sentido do mito, mas sim atribuir e investigar seu significado enquanto vivo e pulsante. Para tanto, decidiu-se por, em um primeiro momento, realizar um movimento de apresentação e compreensão da complexidade que acompanha o termo. Sarah Bartlett, em um manual introdutório sobre mitologia, sintetiza alguns pontos com

relação à pluralidade do conceito. Assim como Eliade, ela nos conduz pelos significados e mudanças na acepção deste. Ela objeta que:

“Mito” vem do grego antigo *mythos*, que significa simplesmente “palavra”, “narrativa”, “conto” ou “discurso”. Para os gregos antigos, era a antítese do *logos*, o termo para uma forma objetiva de descrever um evento, observadas as regras específicas da lógica. [...]. Ao longo de milhares de anos, a palavra “mito” passou por uma metamorfose etimológica e é, agora, muitas vezes usada para descrever uma mentira ou crença estúpida. “Isso é um mito” é uma forma de dizer que alguma coisa não é verdade, quando, na realidade, “mito” é “verdade”. As pessoas vêm contando essas histórias sagradas há milhares de anos, não apenas para compreender a si mesmas, mas para compreender melhor o mundo e o significado por trás da existência. (BARTLETT, 2011, p. 10).

Destaca-se, no trecho acima, quatro estruturas argumentativas que pretendem responder ao significado do mito, as quais são apresentadas na sequência, a partir de diversas fontes. A primeira delas é a interpretação enquanto uma narrativa sagrada, que busca explicar e conferir sentido à existência. Essas histórias pretendem elucidar acerca da criação do mundo, dos rituais, e, de uma maneira geral, explicar como as coisas vieram a existir. A palavra e a narrativa, bem como o caráter discursivo do mito são de suma importância. Não são imagens ou representações sagradas e estáticas, são histórias dinâmicas e animadas, contando feitos de divindades e heróis (sua ascensão ou queda, virtudes e defeitos).

De acordo com Don Cupitt, “podemos dizer que um mito é tipicamente uma história sagrada tradicional de autoria anônima e importância arquetípica ou universal que é recontada em uma determinada comunidade e frequentemente ligada a um ritual” (CUPPIT *apud* COUPE, 2009, p. 6). Nesse trecho, observam-se alguns elementos imprescindíveis à concepção de mito convergente à ótica pretendida. Aproximando-se da interpretação de Mircea Eliade, há uma constante de repetição sob a roupagem de um ritual sagrado, cuja história aparenta ser mais marcante do que o próprio autor. O nome do poeta, embora seja de suma importância, é menos relevante do que as ações que ele descreve.

Essas narrativas, anônimas, por serem advindas da tradição oral, são assinadas por diversos poetas ao longo do tempo. A atribuição de autoria nem lhes confere a plena originalidade de todos os elementos nem os torna meros condutores passivos das narrativas. Há uma nuance entre o fato de serem os autores que são referenciados, mas que não significa a plena criação do mito. Cada poeta trará suas alterações e suas representações, mas será, mesmo assim, um reflexo da oralidade, bem como da sociedade. Cupitt destaca o caráter ritualístico e, novamente, sagrado. O ato de contar e recontar o mito já é, por si só, uma imersão nesse universo através do processo ritualístico. Será aquilo que Mircea Eliade caracteriza como as irrupções do sagrado no mundo. Para ele

O mito define-se pelo seu modo de ser: não se deixa interpretar enquanto mito, a não ser na medida em que revela que qualquer coisa se manifestou plenamente, sendo esta manifestação, por sua vez, criadora e exemplar, já que tanto funda uma estrutura do real como um comportamento humano. Um mito narra sempre que qualquer coisa se passou realmente, que um acontecimento teve lugar no sentido estrito da palavra, quer se trate da criação do Mundo, da mais insignificante espécie animal ou vegetal, ou de uma instituição. O próprio fato de dizer o que se passou, revela como a existência em questão se consumou (e esse como ocupa igualmente o lugar do porque). Ora o ato de nascer é, ao mesmo tempo, emergência de uma realidade e o desvendar das suas estruturas fundamentais. (ELIADE, 1957, p. 3).

O mito, portanto, caracteriza-se por essa sacralidade e por seu caráter narrativo e dinâmico, trazendo ao público uma origem. Essa manifestação representa um momento de nascimento, rompimento. Saber a história de nascimento – a saber, como algo veio a existir – conecta com a essência desse ser, de uma maneira que possibilita desvendar estruturas fundamentais acerca da compreensão de uma realidade específica. Essa mesma lógica funciona não apenas para entidades e seres fantásticos. Aborda o impulso criador, ainda que se refira a quaisquer outras coisas, como por exemplo uma instituição. O propósito é elucidar o porquê, a motivação de um vir a ser no mundo, a insurgência de uma realidade e a explicação de suas estruturas.

O segundo e terceiro elementos interseccionam-se e são codependentes. Há um debate acerca da origem do pensamento filosófico, com relação à tese de que teria surgido para, de alguma maneira, fomentar a razão e extinguir o raciocínio e a vida social norteada pelos mitos. A Filosofia propôs um rompimento com as explicações cosmogônicas e ritualísticas, aproximando-se de áreas mais ligadas ao pensamento científico, como Astronomia, Matemática, Medicina, entre outras.

Contudo, não significa, necessariamente, um distanciamento ou uma bifurcação entre mito e a Filosofia. Se esse fosse o caso, as alegorias e narrativas míticas não teriam um papel central na obra de Platão, por exemplo. Ao observarmos os diálogos platônicos, fica nítida a importância das alegorias na explicação e aproximação com a audiência. Dessa maneira, seria equivocado afirmar que ele escolhe o *logos* racional em detrimento do *mythos* narrativo (COUPE, 2009, p. 96). Entretanto, é importante ressaltar que a História – e neste caso, a História da Filosofia – é construída a partir do olhar do Presente para o Passado. Segundo Michael Neocosmos, “a história é sempre *ex post facto*, por assim dizer. Ela não consiste em uma análise da política no momento em que ela está acontecendo.” (NEOCOSMOS, 2018, p. 4).

Há uma aparente bifurcação, que tensionaria a relação entre *mythos* e *logos*, de maneira polarizada. O primeiro corresponderia à irracionalidade e o segundo à racionalidade, respectivamente. Uma vez que a Filosofia preza pelo raciocínio lógico e o comprometimento

com a verdade, a associação de mito à falsidade e mentira coloca-o em uma posição hierarquicamente inferior.

Bartlett, em uma citação anterior, aborda essa dicotomia, na qual os gregos interpretavam o *logos* em oposição ao mito e, em um momento posterior, a associação moderna do mito à mentira. O advento do *logos* e do compromisso com o pensamento científico, que romperia socialmente com a vida orientadas pelos mitos, impulsionou essa ideia. Segundo Vernant, essa oposição se constrói nos seguintes termos:

O conceito de mito que herdamos dos gregos pertence, em razão de suas origens e história, a uma tradição de pensamento peculiar à civilização Ocidental na qual o mito é definido em termos do que não é mito, opondo-se primeiro à realidade (mito é ficção) e, em segundo lugar, ao que é racional (o mito é absurdo). Se o desenvolvimento do estudo do mito nos tempos modernos fora compreendido, deve ser considerado no contexto desta linha de pensamento e tradição.[...] Entre os séculos VIII e IV a.C. toda uma série de condições inter-relacionadas causou uma multiplicidade de diferenciações, rupturas e tensões internas dentro do universo mental dos Gregos que foram responsáveis por distinguir o domínio do mito de outros domínios: O conceito de mito peculiar à antiguidade clássica tornou-se assim claramente definido através de o estabelecimento de uma oposição entre *muthos* e *logos*, a partir de então vistos como termos separados e contrastantes. (VERNANT, 1990, p. 203-204).

O autor relata a associação de mito como oposto à realidade e à racionalidade. É interessante observar uma definição negativa do mito sendo efetivada, uma vez que não há uma caracterização e uma lista de palavras que são, positivamente, mito. O mito repousa sua definição naquilo que não é (não é real, não é racional, não é verdadeiro, não é legítimo). Salienta-se uma multiplicidade de definições e conceitualizações e um empenho, especialmente no decorrer desse capítulo, para a apresentação de uma definição positiva. Busca-se definir aquilo que contempla o mito, caracterizando sua essência positivamente, sem que haja a necessidade de uma definição estática. Destacam-se as tensões e mudanças que culminaram em outras acepções sobre o termo. O mito tem seu próprio domínio. Esse domínio característico pode interseccionar com um outro conceito, trazido por Paul Ricoeur em *Lectures on Ideology and Utophy* e apresentado por Laurence Coupe em *Myth*.

O mito para Ricoeur é uma “imaginação social” que funciona em virtude da dialética entre “ideologia” e “utopia”. O primeiro – que é uma condição necessária para a “integração” – não precisa se tornar opressivo enquanto o último for mantido vivo. [...] Sem o primeiro tipo, não teríamos senso de sociedade ou tradição; sem o segundo tipo, simplesmente igualaríamos a dada sociedade e tradição com a verdade eterna, nunca as desafiando ou reformando. A utopia impede que a ideologia se torne um sistema claustrofóbico; a ideologia impede que a utopia se torne uma fantasia vazia. O mito, ou imaginação social, envolve ambos. (COUPE, 2009, p. 87).

Essa relação dialética entre ideologia e utopia possui uma função de equilíbrio. Ambas são faculdades imaginativas, mas diferem em seu âmago: a primeira possui um caráter de conservação/preservação e a segunda, por sua vez, uma responsabilidade de rompimento

(COUPE, 2009). O mito, emerge como imaginação social, aproximando-se da ideia de imaginário coletivo. Sem a ideologia, a utopia seria vazia por natureza, então é uma forma de aproximá-la da realidade sem comprometer seu conteúdo. A utopia, por sua vez, garante um espaço e uma possibilidade de abertura ao diferente dentro da ideologia, diminuindo sua rigidez intrínseca.

Ricouer também expõe o espectro patológico de ambas, sendo o resultado da exclusividade “[d]a ideologia como distorção, e [d]a utopia como loucura” (SANFELICE, 2013, p. 118) e a solução, que repousa na dialética, cujo objetivo é a complementação mútua através da integração. O imaginário social define-se enquanto “imaginação social e cultural” (RICOEUR, 1986, p. 1) e possui um “caráter constitutivo da realidade social” (RICOEUR, 1986, p. 3).

Raoul Girardet, em *Mitos e mitologias políticas*, antes de abordar a elaboração política do mito e seu desenvolvimento, realiza um movimento historiográfico. Nas páginas iniciais, ele resgata as interpretações corriqueiras atribuídas ao termo. Para Girardet, esse movimento de construção da oposição *logos* e *mythos*, bem como a posterior associação do mito à mentira, ocorre da seguinte forma:

Para os antropólogos e os historiadores do sagrado, o mito deve ser concebido como uma narrativa: narrativa que se refere ao passado (“Naquele tempo...”, “Era uma vez...”), mas que conserva no presente um valor eminente explicativo, na medida em que esclarece e justifica certas peripécias do destino do homem ou certas formas de organização social.[...] Para outros, em compensação, a noção de mito permanece confundida com a de mistificação: ilusão, fantasma ou camuflagem, o mito altera os dados de observação experimental e contradiz as regras do raciocínio lógico; interpõe-se como uma tela entre a verdade dos fatos e as exigências do conhecimento. (GIRARDET, 1987, p. 12-13).

A ideia de confusão entre mistificação e mitologia parece uma tentativa de deteriorar a importância a concepção de mito. Ao usar o termo mito, muitas pessoas se referem a essa aceção de mistificação e ilusão. Elas percebem o mito como uma espécie de véu, impedindo-as de ver a totalidade da realidade, distorcendo-a. Todavia, é possível vê-lo como um aliado que fornece dados exclusivos nessa análise. Assim sendo, considero indispensável para o estudo da Mitologia – e, neste caso, enfatizando a análise da personagem Medusa – a valorização do saber mítico. Para tal, cabe discutir e aprofundar o processo de desconstrução daquilo que se associa a mito enquanto falsidade.

Uma vez que a História da Filosofia foi construída e fabricada a partir de um olhar para o Passado, o presente trabalho propõe um viés alinhado com o viés investigativo dessa fonte, olhando atentamente para os recursos que apenas ela pode oferecer e a história que apenas ela pode contar. Ao abordar essa fonte legítima de conhecimento, o saber mítico, não será objeto

de estudo a relação da verdade com o mito.

Esse movimento é uma decisão consciente para respeitar e valorizar as diversas culturas, construções e escolhas feitas para as personagens. Parte-se do mito enquanto verdade para uma determinada sociedade em seu contexto. Não é necessariamente uma afirmação de que todas as pessoas inseridas naquela realidade acreditassem nos mitos, pois esta análise anularia subjetividades e seria impraticável. Ao tratar-se de uma pesquisa com elementos historiográficos, acerca de uma sociedade antiga, é inviável expressar informações e sentenças categóricas, como estratégia para evitar contradições e injustiças com relação às peculiaridades. O mito será compreendido, portanto, enquanto reverberação dos costumes e relações socioculturais.

A análise da personagem Medusa será focada no debate das características e situações que são apresentadas, aquelas que mudam – ou permanecem – de uma narrativa para outra. Olhar para essa mesma fonte e aprofundar a reflexão sobre as implicações da construção da história e da personagem emerge como uma estratégia para discutir suas subjetividades. Medusa, sendo uma sacerdotisa ou já em sua aparência associada à monstrosidade, conta-nos muito sobre o feminino.

É simbólico que sua primeira aparição tenha sido na homérica *Ilíada*, como uma cabeça sem corpo e sem história. Apenas trazia consigo os sentimentos que despertava: medo e terror. Utilizar esse objeto de estudo como ferramenta para fomentar a discussão sobre a construção da figura feminina dentro desse contexto é uma preocupação da presente pesquisa. Optou-se por não esgotar e destrinchar hipóteses sobre se os gregos acreditavam ou não na personagem. Para Mircea Eliade, o mito é entendido enquanto uma realidade múltipla, plural e diversa. Desta maneira, seria impraticável a busca por um conceito universal e hegemônico. Em suas palavras:

Seria difícil encontrar uma definição do mito que fosse aceita por todos os eruditos e, ao mesmo tempo, acessível aos não-especialistas. Por outro lado, será realmente possível encontrar *uma única* definição capaz de cobrir todos os tipos e todas as funções dos mitos, em todas as sociedades arcaicas e tradicionais? O mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e interpretada através de perspectivas múltiplas e complementares. [...] O mito é considerado uma história sagrada e, portanto, uma “história verdadeira”, porque sempre se refere a realidades. (ELIADE, 1972, p. 11-12).

Nesse trecho, o autor versa sobre a dificuldade de universalizar a definição do mito. Concerne à diversas civilizações, realidades, tempos e espaços, nos quais desempenha funções diferentes. Essa multiplicidade destaca seu caráter complexo, o qual não converge com uma definição una e imutável. Questiona sobre a possibilidade e vai além: indaga também sobre a necessidade de definir de uma forma fechada esse conceito. Por interpretar o mito em termos de representação e reverberação de uma sociedade e sua realidade, considero fundamental o

respeito à sacralidade e verdade dessa fonte. Entender e refletir sobre as significações dessa multiplicidade e pluralidade não significa tratá-lo como algo sagrado no sentido de intocável ou inquestionável. O mito não é necessariamente uma falha ou um lapso no pensamento racional, mas sim um impulso criativo (COUPE, 2009). Imaginação aparece como um conceito-chave nessa análise, para além da ideia preocupação com a acurácia da realidade (COUPE, 2009).

Considerá-lo enquanto uma fonte legítima e uma história verdadeira é interpretá-lo em sua totalidade e pluralidade. As experiências, enquanto múltiplas, convergem à ideia de que não haja um único mito, uma única história ou uma única narrativa. A escolha de tratar o mito como uma história verdadeira advinda de um imaginário coletivo implica entendê-lo enquanto “irrupções do sagrado no mundo” (ELIADE, 1992, p. 51) e enquanto revelando estruturas e modos de insurgência (ELIADE, 1957). Os mitos conservam seu próprio tempo e espaço, à parte do tempo cronológico, o qual é revivido e rememorado através das narrativas heroicas, cosmogônicas ou ritualísticas (ELIADE, 1972).

O tempo da narrativa mítica deixa de ser o tempo mundano – profano – e conecta-se com a origem – seja de costumes, seja de rituais, seja de entes – versando sobre “o Tempo que o evento *teve lugar pela primeira vez*” (ELIADE, 1972, p. 22). A potência criativa dessas histórias é a de romper com a existência humana, transcendendo o tempo profano, afirmando-se em momentos que o tempo será sacralizado.

O indivíduo projeta-se em um tempo à parte daquele em que vive em seu cotidiano. Dessa maneira, o heroísmo – bem como a busca pelos grandes feitos – é uma maneira de introduzir-se ao lado dessas grandes figuras e sobreviver além do tempo. O tempo profano passa e a glória é momentânea. Enquanto recontado e rememorado, os feitos do tempo sagrado são infundáveis, conferindo um significado e um sentido à existência mundana (SCHWARZ, 2017), através da transcendência da mortalidade (FAJARDO, 2015).

Vernant, assim como Eliade, caracteriza esse tempo sagrado, à parte do profano, mas em outros termos, chamando-o de “o antigo tempo” (VERNANT, 2009, p. 47). Esse momento, diferente do hoje, já concluído, contemplava seres incomuns. O desejo de permanecer e imortalizar-se – seja ascendendo ao tempo profano, seja ascendendo ao antigo tempo – novamente é reforçado. Há uma ânsia de pertencimento e comunidade. Os indivíduos buscam ser parte de uma massa, mas igualar-se àqueles que são mais do que humanos. Há uma coletividade de entes, cujas façanhas são modelos exemplares de comportamento. É uma maneira de ser algo maior do que si próprio.

É um contexto no qual existiam os melhores representantes da espécie humana, os quais

pela própria ossada já eram reconhecíveis, em virtude de seu tamanho (VERNANT, 2009). A ossada torna-se um elemento simbólico, uma vez que permanece mais do que o indivíduo. Em seu cotidiano, primeiro, ele morre, depois, seu corpo desaparece e, por fim, desaparecem as memórias daqueles que o admiravam e o rememoravam através de lembranças.

Uma ossada que dure mais, permita separá-los e concedê-los honra, traz consigo uma ideia de continuidade. Através da rememoração de seus feitos, tornam-se eternos. Porém, antes que isso ocorra, seu corpo sem vida já demonstra sua superioridade aos demais: “maiores, mais fortes, mais belos” (VERNANT, 2009, p. 47). Esses homens, já exterminados, rompem com sua mortalidade através da tradição do mito, uma vez que “os nomes dos heróis, contrariamente aos dos outros mortos, que se fundem sob a terra na massa indistinta e esquecida [...], dos ‘sem-nome’, permanecem vivos para sempre, radiantes de glória, na memória de todos os gregos.” (VERNANT, 2009, p. 47).

Salienta-se um elemento importante: o termo “homens”, nesse caso, não contempla um sinônimo de humanidade. As mulheres tinham seu papel definidos nos grandes mitos heroicos: contá-los. Elas passavam de geração para geração, mas eram coadjuvantes nas façanhas descritas. O privilégio das glórias e do ato de serem identificados pós-morte, reverenciados até em seus restos mortais, era exclusivamente masculino. Quando contempladas nas narrativas, seu papel é, em geral, coadjuvante ou de mero acessório. Há mitos que focam na energia e potência feminina – como é o caso das Amazonas, por exemplo – mas configuram-se como exceções e não a regra. Na seção 3.3 são exploradas, de maneira mais aprofundada, as relações entre mulher e sociedade nesse contexto.

A busca por permanência e o desejo de ser lembrado irá ser um norteador da sociedade greco-romana. Os grandes atos heroicos e os poemas épicos constituem um imaginário coletivo, social e cultural, no qual uma das maiores aspirações é a de não ser esquecido. Uma imagem associada a um tempo melhor, que exige, para sua ascendência a este, os indivíduos superiores aos reles mortais. As características são além do humano, realizando uma rígida seleção dos melhores, mais fortes, mais belos.

Há uma ideia de vencer o próprio tempo e, desta maneira, transcender a condição humana naquilo que caracteriza seu âmago: a mortalidade. Fisicamente, no tempo profano, é impossível vencer a intransigência e a fatalidade que acompanham a morte. No campo simbólico, enquanto constituinte do imaginário coletivo, é possível permanecer. A única certeza será a de que a existência humana ordinária no tempo profano irá cessar. Dessa maneira, o objetivo é sacralizá-la, colocando-se lado a lado aos heróis, ainda assim abaixo dos deuses e deusas. Na hierarquia, o ser humano é colocado acima da selvageria animal, mas ainda abaixo

das divindades (VERNANT, 2009). A tentativa de perpetuar-se, em alguma medida, é realizada para expandir-se desse lugar comum aos outros mortais e aproximar-se daquilo que seria mais sagrado na cultura greco-romana: o divino.

De forma semelhante, a recitação de ritos cosmogônicos, em rituais diversos, está invocando Entes e Forças além da compreensão para intervir e convidando-os a se aproximar dos indivíduos, em comunhão e harmonia. Narrar uma história sagrada é um ato valorizado, de suma importância e significado. Segundo Mircea, essa narrativa “não é desprovida de consequências para quem os recita nem para quem os escuta. Pelo simples fato da narração de um mito, o tempo profano é – pelo menos simbolicamente – abolido: narrador e auditório são projetados num tempo sagrado e mítico.” (ELIADE, 1979, p. 57). O aparentemente simples – mas, na verdade, muito complexo – ato de recitar as histórias sagradas já é uma ação de rompimento e inscrição no tempo sagrado. Configura-se, portanto, como um momento de irrupção do sagrado no mundo. Narradores, narradoras, auditório, deuses, deusas, heróis e demais personagens dividem um espaço comum, coexistindo no mesmo espectro.

A partir dessa tradição marcada pela oralidade, religiosidade e coletividade, são contadas e recontadas as narrativas míticas. Seu carácter sagrado é endossado, tanto através de grandes cerimônias religiosas quanto da tradição oral, passada de mãe para filho. Não é necessário, para caracterizar-se como um momento de rompimento do mundano e inscrição no mundo das divindades, que sempre haja uma coletividade, sendo os mitos fruto do imaginário coletivo (COSTA; PURIFICAÇÃO; TEIXEIRA, 2017). Por estarem incrustados no âmago do inconsciente coletivo¹⁹, não é necessário que sempre haja um ritual ou cerimônia públicas, o ato de contar e recontar os mitos já é suficiente para o rompimento com o tempo profano.

A permanência dos registros míticos e da cultura que os circunscreve só foi possível por seu carácter comum à sociedade. Enquanto resultado do imaginário de uma comunidade (BRICOUT, 2000), os mitos caracterizam-se como “advindos da memória coletiva e não dos indivíduos” (LÉVI-STRAUSS *apud* SCHWARZ, 2017, p. 23). Essa espécie de entidade comum remete ao conceito jungiano de inconsciente coletivo. Para ele, a diferença entre Inconsciente Pessoal e Coletivo, de acordo com a leitura de Campbell, é a seguinte:

¹⁹ Carl Gustav Jung definiu a ideia complexa de inconsciente coletivo ao longo de sua obra. De maneira simplificada, para servir aos fins da presente pesquisa, destaco a seguinte explicação: “Jung postulou o conceito de Inconsciente Coletivo que seria um substrato psíquico comum da humanidade – uma camada coletiva que se diferenciaria do inconsciente pessoal que estaria ligado às experiências do indivíduo (SILVEIRA, 1994). Essa perspectiva psíquica coletiva aponta que a dinâmica psicológica de cada indivíduo não estaria ligada apenas às suas experiências pessoais. Mais que isso, cada sujeito carrega em si um lastro psíquico comum a partir das experiências de toda a humanidade (JUNG, 2018).” (BONFATTI et al., 2019, p. 11). Uma vez que o estudo dos mitos está sendo interpretado em termos de coletividade e reverberação de práticas sociais, o conceito de uma memória coletiva comum, que é passada adiante apresenta-se como relevante.

Quando o imaginário das visões de alerta emerge do Inconsciente Pessoal, seu sentido pode ser interpretado através das associações pessoais, lembranças e reflexões. Mas quando brota do Coletivo, os sinais não podem ser decodificados dessa forma. Eles serão da ordem de mito; em muitos casos até idênticos ao imaginário de mitos dos quais o visionário ou sonhador nunca ouviu falar. [...] São, portanto, apresentações dos arquétipos da mitologia em uma relação de significado com algum contexto da vida contemporânea e, em consequência, decifráveis somente em comparação com os modelos, temas e semântica da mitologia em geral. (CAMPBELL, 2001, p. 94-95).

Interpretar a mitologia em termos de uma memória compartilhada, a qual origina-se de um inconsciente coletivo, favorece a análise do mito enquanto reverberação social. Visto que, muitas vezes, os indivíduos não terão uma associação pessoal entre suas próprias memórias e os arquétipos mitológicos, mas sim uma experiência em termos de coletividade, justifica-se sua análise em termos comunitários. Esse fato reitera a importância de ler seus aspectos em termos da *práxis* social. Uma vez que nem sempre cada um tem acesso ao conteúdo nas suas memórias enquanto singularidade, acessa enquanto parte de uma sociedade. Jung objeta que “os conteúdos do inconsciente coletivo nunca estiveram na consciência e, portanto, não foram adquiridos individualmente, mas devem sua existência apenas à hereditariedade” (JUNG, 2002, p. 53). Nesse processo, passar as histórias de geração em geração é um comportamento essencial para assegurar a permanência dos mitos. Segundo Bricout, a oralidade mostra-se como elemento fundamental na construção do saber mítico. Ela afirma que

O fato de os mitos – primeiramente os da Grécia antiga – terem chegado até nós sob a forma de textos escritos, não ocultaria seu caráter oral e até mesmo encantatório. Não basta conhecer os mitos para entendê-los bem, é preciso saber recitá-los. Este termo recitação usado por Mircea Eliade não encobre uma repetição ociosa, mas a inscrição ritualizada na voz e no corpo de uma narrativa retirada da memória coletiva, mas que na hora da narração encontra-se regenerada. [...] Na realidade, é através dela que os ouvintes entram verdadeiramente nos acontecimentos relatados, deixam o campo da experiência cotidiana para penetrar no outro mundo, desprendem-se do tempo profano, do tempo relativo e mortal para alcançar o eterno. (BRICOUT, 2000, p. 192).

A experiência ritualística envolvida no mito e sua constituição enquanto sacralidade conectam-se diretamente. A narração do mito não ocorre de forma despreziosa, ela corrobora a formação da memória coletiva e caracteriza-se como uma dinâmica de rompimento com a realidade. As histórias são passadas de geração para geração, especialmente através das mulheres. Por estarem inseridas na esfera privada, sendo delegados a elas os cuidados com os filhos e a manutenção do lar, e, portanto, passarem mais tempo com as crianças, a elas cabe grande parte de sua educação e formação moral. Através da tradição oral, especialmente, essas histórias fantásticas serão transmitidas, enquanto experiência coletiva e espelho das hierarquias sociais. Em suas palavras e escolhas narrativas, carregam muito das relações entre os indivíduos.

A mulher, portanto, designa um papel fundamental em manter a tradição viva. As características e leituras que chegaram até os dias atuais, na voz dos poetas, tem implicações diretas das narrativas femininas. Elas reproduzem as histórias que formam o imaginário social. Ao refletir sobre a imprescindibilidade das vozes femininas para contar esses mitos, é interessante observar que elas não ecoam no papel de escritoras dos mitos. Elas remaneceram estratificadas nos bastidores, enquanto os homens possuíam o monopólio da arte, através da figura do poeta, controlando as narrativas. A propagação do saber através da oralidade, segundo Vernant, efetiva-se por intermédio de uma

tradição puramente oral exercida boca a boca, em cada lar, sobretudo através das mulheres[...]. Essas narrativas, esses *mýthoi*, tanto mais familiares quanto foram escutados ao mesmo tempo que se aprendia a falar, contribuem para moldar o quadro mental em que os gregos são muito naturalmente levados a imaginar o divino, a situá-lo, a pensá-lo. (VERNANT, 2009, p. 15).

A naturalização do mito ocorre em termos de sua repetição constante, excessiva e sempre presente. Por serem narrativas recorrentes, há uma dificuldade de rastrear sua origem. Nesse sentido, há um fortalecimento da construção de um inconsciente coletivo. O mito torna-se presente, cotidiano e natural. Moralmente, está no âmago do indivíduo, em sua parte mais profunda, cujos ditames advém do coletivo e da repetição incessante. Alguns princípios camuflados nos mitos terão papel fundamental em suas escolhas e julgamentos morais.

Na presente pesquisa, focada na personagem Medusa, é construída uma análise tanto do feminino em seu tempo cronológico quanto em seu tempo sagrado. As relações entre a mulher na sociedade grega, bem como sua interpretação enquanto um ser que rompe com os padrões designados e esperados para o feminino, são destacados a partir dela.

Em sua atemporalidade, ela nos revela as irrupções do feminino ao longo do tempo. Questionar a motivação de algumas apresentações, caracterizações e situações, a partir de versões consagradas por poetas da época, revela sobre o lugar delegado à mulher (assim como a retaliação destinada àquelas que não o cumprem). Sendo Medusa uma cabeça acorpórea, uma mulher estuprada e punida, uma mulher que afirmou sua sexualidade e foi a única punida por um ato conjunto ou um ser feminino aterrorizante alado e antropomorfo, cada uma dessas descrições conta sobre as diversas representações atribuídas à mulher. De acordo com Girardet,

o mito não pode ser abarcado, definido, encerrado em contornos precisos senão em consequência de uma operação conceitualizante, obrigatoriamente redutora, que sempre se arrisca a traí-lo ou a dele dar apenas uma versão empobrecida, mutilada, destituída de sua riqueza e sua complexidade. Claude Lévi-Strauss não deixa de nos lembrar disso: seria ignorar totalmente a natureza da realidade mítica tentar aplicar ao seu estudo os princípios da análise cartesiana, isto é, os da decomposição em partes distintas, da divisão sucessiva e da numeração. “Não existe limite”, escreve ele, “para a análise mítica, unidade secreta que se possa apreender ao cabo do trabalho de decomposição. Os temas desdobram-se ao infinito; quando se crê tê-los

desemaranhado uns aos outros, mantendo-os separados, é apenas para constatar que se ressoldam em função de afinidades imprevistas...”. (GIRARDET, 1987, p. 14-15).

Interpretar e compreender o mito de maneira categórica é, necessariamente, reduzi-lo e empobrecê-lo, destituindo-o de sua riqueza, complexidade e pluralidade. A mitologia emerge, portanto, enquanto uma fonte de conhecimento legítima para interpretação da *práxis* social, tanto a seu tempo quanto atualmente. Para Pierre Grimal, a irrefutabilidade dessa fonte dá-se em termos do fato de que “Até os filósofos, quando o raciocínio chega ao limite, recorrem a ele [o mito] como um modo de conhecimento suscetível de revelar o incognoscível.” (GRIMAL, 2019, p. 11). Relembro a ocorrência de mitos e narrativas alegóricas como recurso filosófico na obra de Platão.

Há uma preocupação com a discussão e levantamento de hipóteses acerca das escolhas realizadas por poetas ao elaborar as variações, bem como as contribuições, para a análise social, de mitos que abordam Medusa, em detrimento da análise da precisão dessa ou daquela versão. Não há, dessa maneira, um compromisso em aprofundar-se em debates acerca da acurácia com a realidade.

É interessante considerar, ao refletir sobre a vida das mulheres e sua reconstrução na Grécia antiga, que as contradições são inevitáveis ao regate. Com relação a isso, reitero o objetivo apresentado por MacLachlan e o estendo à presente pesquisa: “nosso objetivo deveria ser produzir uma imagem coerente, se não consistente” (MACLACHLAN, 2012, p. viii). Assim sendo, as contradições e inconsistências, neste caso entre as versões, não invalidam a pesquisa, mas são, por si só, um indício da dificuldade de resgate do feminino.

Logo, justifica-se a relevância e a utilização da fonte mitológica, em toda sua riqueza e complexidade, para versar sobre as diversas implicações e representações das escolhas narrativas feitas pelos poetas. Enquanto sociedade e fabricantes da memória coletiva, ainda se observam resquícios dos estereótipos pelos quais são lidas as mulheres. Encontra-se aqui, portanto, o ponto de intersecção entre Presente, Passado e Futuro e a fonte mitológica exposta em toda sua potência. De acordo com Grimal,

Vê-se que o mito não é uma realidade independente, mas que evolui com as condições históricas e étnicas, às vezes conservando testemunhos imprevistos de situações que de outra forma seriam esquecidas. Desse modo, o mito se revela um meio de investigação precioso e, mesmo que não se acredite mais tão ingenuamente como há um século ou dois que a lenda seja *sempre* uma deformação da história, hoje sabemos interrogá-la e de alguma maneira fazê-la confessar o que guardou do tempo e do meio onde surgiu. (GRIMAL, 2019, p. 15).

Dessa maneira, mesmo com suas deformações, o mito carrega algo de seu tempo e seu meio, enquanto fonte caracterizada por essa pluralidade e multiplicidade, em um enredo de representação complexa. Ele sempre nos conta algo de seu contexto social, funcionando

analogamente a um espelho, cabendo a nós saber interrogá-lo e extrair suas informações preciosas. Reforça-se, assim, o carácter legítimo do registro mitológico, bem como sua relação com a verdade. Não se acredita mais nos mitos com a mesma intensidade, o que não anula seu carácter rico e sua existência enquanto reverberação de realidades.

Essas realidades são plurais e diversificadas. A personagem da Medusa carrega consigo um leque de versões, tanto no que tange à sua existência quanto no que tange à sua morte. Ela aparece como uma sacerdotisa que foi transformada na figura medonha que se conhece, como filha de Fórcis e Ceto, entre outras leituras. Normalmente sua morte aparece como efetivada por Perseu, guiado por Atena. Porém, há uma versão, atribuída à *Biblioteca*, na qual a própria Atena a decapita, em razão da sacerdotisa ter rivalizado com a deusa em beleza.

Lévi-Strauss endossa a ideia de que há variações no mito, as quais são autênticas em suas aparentes contradições, objetando que “Não existe versão ‘verdadeira’, da qual todas as outras seriam cópias ou ecos deformados. Todas as versões pertencem ao mito.” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 252). À primeira vista, há uma aparente inconsistência entre esta ou aquela versão, como observado por comparação na confecção da personagem Medusa. Interpretar o mito a partir de sua construção e impacto na sociedade remete ao conceito de Mircea Eliade, no qual o mito emerge como um modelo (ELIADE, 1972).

Cada versão terá seu objetivo dos mitos existentes versará sobre as hierarquias e relações de poder. Mitos enquanto modelos exemplares, seja de comportamentos ou rituais (ELIADE, 1972), revelam aquilo que é esperado do indivíduo. Em um nível mais profundo, enquanto memória coletiva, permanece dentro de cada um, norteador de suas escolhas morais e suas atitudes.

Dessa maneira, pode funcionar como uma espécie de cápsula do tempo para os pesquisadores e pesquisadoras. Ao abri-la, é necessário treinar o olhar para entender aquilo que ela nos conta daquela época e daquela comunidade. Retomando Vernant, é preciso saber interrogá-lo e investigá-lo. De certa forma, estaremos, assim como aqueles que abrem a cápsula do tempo décadas depois, tentando interpretar os diversos sinais e significados daquilo que remanesceu como importante na estrutura dos mitos.

Segundo Lévi-Strauss, “o valor intrínseco atribuído ao mito provém de que estes acontecimentos, que decorrem supostamente em um momento do tempo, formam também uma estrutura permanente. Esta se relaciona simultaneamente ao passado, ao presente, ao futuro.” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 241). Embora ele entenda os mitos enquanto estruturas um pouco menos maleáveis, que repetem seus mitemas, há um carácter de permanência e ressignificação. Mesmo que o enfoque seja mais ligado à sua relação dos mitos com a linguagem, é possível

interpretar as variações e supostas contradições como um reflexo dos interesses sociais, moldando assim os objetivos pretendidos com a difusão do mito em particular, reverberando a realidade da comunidade na qual está inserido.

Ao olhar para personagens mitológicos, em diversos contextos e autores, sempre há algo de genuíno revelado sobre a organização daquela sociedade. Os mitos são maneiras de vencer o tempo profano e inscrever-se na sacralidade atemporal, o que configura as narrativas em um momento valorizado, respeitado e aspirado. Está realizando-se uma irrupção do sagrado no mundo, seja enquanto narrador ou público.

O narrador depende do público para que a experiência seja efetivada em termos ritualísticos e de coletividade. Envolvidos nessa sacralidade da construção de um saber popular, “Não se trata, para os ouvintes, de um simples divertimento pessoal, de um luxo reservado a uma elite erudita, mas de uma verdadeira instituição que serve de memória social, de instrumento de conservação e comunicação do saber, cujo papel é decisivo.” (VERNANT, 2009, p. 16). A importância do mito, enquanto essa fonte legítima de saber, na qual os indivíduos mais diversos estão envolvidos, apresenta características essenciais sobre a *práxis* social.

A tradição oral, através da qual especialmente as mulheres são peças fundamentais, não é objeto de estudo no presente caso, apenas seu impacto refletido nas obras escritas. São selecionadas fontes literárias de alguns poetas da época, nas quais busca-se destacar características que traçam um paralelo sobre o papel feminino. Como destacado por Lévi-Strauss, essa conexão entre Passado, Presente e Futuro torna-se indispensável para que se compreendam os arquétipos formadores desse Inconsciente Coletivo.

Embora pareça que nos mitos tudo é possível, o autor destaca a inegável similaridade entre suas estruturas em diversas sociedades ao longo da História. Ele questiona: “se o conteúdo do mito é inteiramente contingente, como compreender que, de um canto a outro da terra, os mitos se pareçam tanto?” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 239). Considero essa uma questão que não converge ao problema filosófico proposto, mas que norteia a prática desse estudo. Atentar-se não só às singularidades, mas também às similaridades também revela importantes afirmações sobre o feminino dentro do escopo a ser analisado.

Para Vernant, os mitos tradicionais são uma fonte literária, à qual é possível que se aplique uma metodologia de análise racional, através de uma reflexão crítica (VERNANT, 2009). Essa possibilidade relaciona-se diretamente com a ideia de que a liberdade criativa do poeta é restrita. O poeta não é livre para construir e fabricar sua versão ao bel-prazer, pelo menos não se ele deseja integrar a memória coletiva e ser compreendido, uma vez que “Ele se

inscreve em uma tradição; quer se amolde a ela com exatidão, quer se afaste em algum ponto, é sustentado por ela, apoia-se nela e deve referir-se a ela, pelo menos implicitamente, se quiser que sua narrativa seja entendida pelo público.” (VERNANT, 2009, p. 25).

3.2 PAPEL DA CRIAÇÃO E REVERBERAÇÃO DOS MITOS

*Da morte tudo se sabe
Fato fatídico
Viver é inevitável
Mas até que se cale, pare, congele
Todo corpo vale
[...]
Da morte não se escapa
Escalope a galope
Na esquina do destino
[...]
Desgraça de ser mortal
E a graça de estar mortal
(Mortal à Toa – Anelis Assumpção)*

Uma das principais funções e uma importante motivação da propagação do mito, já abordada e que será retomada, é a busca incessante pela permanência da memória e pelo rompimento com a mortalidade. Assim como na letra de Anelis, há uma dor na mortalidade que acompanha o ser humano. Essa dor não será acompanhada, dentro da Mitologia, da percepção da beleza da mortalidade resgatada pela cantora. Enquanto mortais, a sociedade greco-romana terá uma preocupação e uma pretensão de transcender essa condição, não de apreciar suas graças. Viver não é inevitável para o sujeito greco-romano, mas sim morrer.

A exposição com relação a aspectos do papel do mito se inicia em sua dimensão literária. Para Pierre Brunel, em *Dicionário de mitos literários*, organiza-se em três funções. A primeira diz respeito à função narrativa. Embora pareça trivial afirmar que “o mito conta” (BRUNEL, 2000, p. XVI), torna-se uma informação importante. O mito emerge enquanto agente do saber, o qual nos contará algo e nós estaremos em uma condição de ouvinte, absorvendo suas informações.

Essa simples afirmação nos diz muito sobre a condição do mito, sobre o respeito e valorização dessa espécie de saber. Sem a narrativa, “só restará uma imagem, quer pintada em um vaso grego, quer inserida em um texto literário” (BRUNEL, 2000, p. XVI). Embora as ilustrações – presentes em ânforas, templos e até moedas – representem as figuras mitológicas (VERNANT, 1988), sem o dinamismo para animá-las e transfigurá-las em uma história, perdem parte de seu potencial, figurando-se em imagens. Estas, por si só já possuem uma potência, mas o mito contará o que aconteceu, de que maneira se inserem em uma história, fomentando o

imaginário. Para Brunel (2000), é nessa característica que se distinguem os mitos da mera discussão na obra de Platão. Os mitos contam algo.

A segunda função, por sua vez, é a explicativa. Contempla uma ideia de retorno às explicações originárias, associada a movimentos de criação. Complementa, portanto, a ideia de Eliade de mito compreendido enquanto narrativa sagrada, que nos conta como algo veio à existência, pela primeira vez, no tempo sagrado. Já a última, por conseguinte, é uma complementação das anteriores: a reveladora. Revelar algo, sua origem, vem de encontro à ideia de sacralidade. Em sua etimologia, o verbo traz consigo a ideia de mostrar, transparecer, trazer à luz. Para ele, “o mito revela o ser, revela o deus, e por isso pode ser apresentado como ‘uma história sagrada’” (BRUNEL, 2000, p. XVI).

O mito, portanto, conta, explica e revela. Colocamo-nos, dessa maneira, como ouvintes atentos e ativos dessas histórias. Retomando a distinção entre mito e mistificação, no qual o primeiro seria uma maneira de deturpação da realidade, opõe-se diametralmente à função reveladora. O mito além de não mascarar, vai além: revela. Traz uma novidade à investigação que só essa fonte poderia oferecer. Reitera-se o quão contraproducente é associar mito à falsidade, perdendo significativamente seu potencial.

De acordo com Vernant, “traz em si o germe daquele ‘saber’ cuja herança a filosofia recolherá para fazer dele seu objeto próprio, transpondo-o para outro registro de língua e de pensamento” (VERNANT, 2009, p. 26). Assim sendo, enfatiza-se o caráter específico que o saber mítico traz como contribuição à análise. É um objeto de estudo, que traz consigo diversas nuances.

Joseph Campbell, em *Temas Mitológicos na Arte e na Literatura Criativa* analisa um espectro mitológico mais focado na humanidade. Suas funções desempenham um papel de investigação de relações e reverberações desse saber no indivíduo. Mais do que isso, possuem uma conexão com a vida das pessoas, tanto na esfera privada quanto na pública. Enquanto Brunel expõe como o mito se porta enquanto história, Campbell foca em seu impacto no imaginário social e versa sobre a importância do mito para a compreensão do mundo, da existência, da ordem social e das hierarquias de poder. É, em alguma medida, um recurso para facilitar o entendimento de seu lugar, onde cada um se encaixa nas relações, no mundo (material e imaterial) e como deve nortear suas ações. Basicamente, é uma reflexão sobre os papéis (sejam eles individuais, sejam ele coletivos).

A primeira função, para o autor, é relacionada à existência. É a mística/metafísica, que pretende a “reconciliação da consciência com as condições da própria existência” (CAMPBELL, 2001, p. 78). Sua importância é primordial, uma vez que busca oferecer um certo

conforto sobre finitude, mortalidade e condição humana. É uma maneira de fazer as pazes com a sua existência, conferindo um significado e um sentido a ela, assim como destacado também por Eliade, que aponta o mito como responsável por “revelar os modelos e fornecer assim uma significação ao Mundo e à existência humana” (ELIADE, 1972, p. 128).

A segunda responde ao aspecto cosmológico, cujo objetivo é “formular e transmitir uma imagem do universo, uma imagem cosmológica paralela à ciência da época e de uma espécie tal que, dentro de seu âmbito, todas as coisas deveriam ser reconhecidas como partes de um único e grande quadro sagrado” (CAMPBELL, 2001, p. 79). Essa atribuição relaciona-se intimamente com a ideia de compreensão dos impactos humanos no universo. Cada um emerge como parte de um todo, sagrado, cujo equilíbrio está em constante mutação e configura-se em algo muito delicado. Assimilar e buscar entender seu papel dentro dessa cosmovisão, na qual todos estamos conectados, relaciona-se com a primeira, deixando-nos em paz com a nossa existência e nosso papel. Desempenha, dessa maneira, uma função explicativa, versando sobre a origem do universo e das coisas, conferindo também sentido à maneira como é organizada a ordem cosmológica e uma sensação de conforto no que diz respeito às dimensões humanas em relação ao cosmos.

A terceira denomina-se sociológica, que repousa na premissa de “validar e manter alguma ordem social específica, endossando seu código moral como uma construção além da crítica ou emenda humana” (CAMPBELL, 2001, p. 79). É desejável que seja reforçada uma justificativa válida o suficiente para explicar de forma satisfatória as regras morais, legitimando-as. O propósito é dar sentido e fornecer significado, mas à existência dentro do espectro social, validando o papel do indivíduo. Percebe-se aqui uma intersecção com o conceito de modelo exemplar em Eliade. O mito tem como um dos objetivos fornecer um guia de como portar-se, focando em “revelar modelos exemplares de todos os ritos e de todas as atividades humanas significativas” (ELIADE, 1972, p. 13) através do destaque de situações do cotidiano em uma narrativa alegórica (ROUGEMONT, 1988).

A última função é a psicológica, que consiste em “moldar os indivíduos conforme os objetivos e ideais dos diversos grupos sociais, sustentando-os desde o nascimento até a morte, por todo o curso da vida humana” (CAMPBELL, 2001, p. 79). Essa possui um caráter de manutenção das hierarquias de poder e estratificação social. Ao longo de toda a vida do indivíduo, são utilizados recursos para fomentar sua identificação e, assim, conformá-lo em seu papel social, do qual não é desejada mobilidade ou insatisfação. Funciona analogamente a uma memória coletiva, sendo “como a memória social, que assegura a reprodução dos comportamentos da espécie humana” (PERINE, 2002, p. 50) e agindo como um

condicionamento. No âmago da estrutura emocional e psicológica do indivíduo, serão lembradas histórias que os ensinam como agir e conduzir a vida, em todos os aspectos.

A terceira e quarta funções também se relacionam com a ideia de aceitar a realidade e a existência, mas no seu aspecto social e cultural, a partir da moralidade. Ao endossar a ideia de molde, Campbell traz consigo a estratificação, no viés social. O indivíduo é moldado, mas não de acordo com suas próprias aspirações, habilidades e vontades. Está sujeito à manutenção externa de uma ordem vigente, que almeja mantê-lo contido em seu papel.

Com relação à presente pesquisa, é importante considerar a concepção de mito enquanto narrativa sagrada, cujo propósito de transcender a vida, bem como seu impulso criativo revelam sobre as hierarquias sociais. Visto que o problema de pesquisa se centra na personagem Medusa e na realidade que a circunscreve, são utilizadas de forma mais aprofundada as funções sociológica e psicológica. Como uma narrativa alegórica – seja ela sobre uma criatura feminina agressiva e monstruosa desde o nascimento, seja sobre uma mulher punida – apresenta elementos fundamentais da estratificação na qual se encontra o feminino na sociedade greco-romana.

A defasagem do vislumbre da valorização da personagem narra, explica e revela sobre a condição feminina. A punição delegada àquela que não cumpre as regras – a saber, destoa do padrão de feminilidade – ensina às meninas o medo e as consequências de não desempenhar o papel esperado. Assim sendo, Brunel está presente, de forma mais implícita, com essas informações novas que são trazidas ao foco, mas a análise centra-se na experiência social, cotidiana e coletiva do imaginário social e cultural, presente mais enfaticamente nas funções sociológica e psicológica de Campbell.

3.3 SOCIEDADE E MITOLOGIA

3.3.1 Sociedade

O mito, em sua própria insurgência, carrega consigo o imaginário social, bem como o espelho das relações de poder e das maneiras pelas quais a sociedade opera. O espaço mental de uma narrativa – ou conjunto delas – sobre algum tema não é irrestrito ou completamente livre. O poeta deseja inscrever-se no tempo sagrado, levando os ouvintes consigo à essa suspensão da realidade e inscrição em um outro momento. De acordo com Vernant,

Mesmo sem saber, o autor deve submeter-se às regras desse jogo de associações, de oposições, de homologias que a série de versões anteriores desencadeou e que constituem o arcabouço conceitual comum às narrativas desse tipo. Cada narrativa,

para ganhar sentido, deve ser ligada e confrontada às outras, porque, juntas, compõem um mesmo espaço semântico cuja configuração particular é como que a marca característica da tradição lendária grega. É esse espaço mental, estruturado e ordenado, que a análise de um mito na totalidade de suas versões ou de um *corpus* de mitos diversos, centrados em torno de um mesmo tema, deve permitir explorar. (VERNANT, 2009, p. 25-26).

Assim sendo, ele necessariamente referencia alguns elementos para que seja entendido por seu público. Fabricar uma história totalmente inédita e nova não alude ao inconsciente coletivo ou ao imaginário social, e, portanto, não se conecta com a audiência. Nem sempre esse movimento é totalmente consciente por parte do autor, o que corrobora para a interpretação do mito em sua perspectiva social. Mesmo sem estar completamente inteirado de seu movimento, realiza da mesma forma.

Destaca-se, portanto, a imersão do mito e sua conexão com a realidade social, uma vez que “a mitologia será tida por um reflexo da estrutura social e das relações sociais” (LÉVI-STRAUSS, 1985, p. 239). No ato da construção e reverberação já se observa esse espectro social, o qual fica mais evidente ao analisar as nuances dentro das histórias. Por que elas foram narradas desta maneira e não de outra? Além dos personagens, o que conta sobre os grupos representados? Quais os comportamentos valorizados ou punidos? Qual a mensagem que a narrativa direciona e para quais públicos?

Todas essas perguntas são norteadoras da perspectiva e metodologia de análise da presente pesquisa. O caráter moralizante e normativo descrito nessas histórias desempenham um papel fundamental para ensinar o que é permitido ou esperado de cada indivíduo. Sem dizer exatamente quais rumos a vida de cada um deve tomar, torna-se um poderoso – e muito explorado – guia, ocupando-se de “certas normas a serem conhecidas, crenças a serem sustentadas e objetivos pelos quais lutar” (CAMPBELL, 2001, p. 83). Nesse sentido, uma vez que crenças e normas são mais maleáveis e mutáveis, “as duas que mais mudaram com o tempo são a segunda e a terceira, as esferas cosmológica e social” (CAMPBELL, 2001, p. 81).

Reitera-se o caráter de buscar preencher a sua existência, afastando-se do vazio permeado pela mortalidade e pelo esquecimento. Inclusive, há mitos que versam sobre a origem da própria morte para explicar a mortalidade humana (ELIADE, 1972). A partir destes, conta-se como a iminência da morte encontrou o ser humano e como se originou essa característica intrinsecamente ligada à humanidade.

Além daqueles que narram a construção da mortalidade, os mitos que narram as origens do mundo desempenham uma importante função na compreensão do universo. A cosmogonia emerge como um importante foco dos mitos, posto que sua responsabilidade é fornecer descrições de como surgiu o universo, de que maneira tudo foi criado. Há uma preocupação em

narrar como o mundo veio a surgir, quais estruturas e situações culminaram na vivência que é vista e enfrentada pelos gregos. A perfeição divina é de suma importância, tanto enquanto modelo de comportamento exemplar para que os reles humanos busquem elevar-se quanto para explicar a degeneração da humanidade.

De acordo com Eliade, destacam-se dois caminhos tradicionais na mitologia cosmogônica. O primeiro deles é a “teoria das idades do Mundo, compreendendo o mito da perfeição dos primórdios” (ELIADE, 1972, p. 61). Alude-se, com essa primeira via, à busca incessante pelo lugar ao lado dos grandes heróis e deuses, em um tempo sagrado. O indivíduo empenha-se em romper seu caráter mortal, aproximando-se ao máximo da perfeição divina, em um tempo distante no qual seria possível coexistir com os entes superiores. O segundo repousa na ideia de “doutrina cíclica”, na qual

Hesíodo é o primeiro a descrever a degeneração progressiva da humanidade no curso das cinco idades (*Trabalhos*, 109-201). A primeira, a Idade de Ouro, sob o reinado de Cronos, foi uma espécie de Paraíso: os homens tinham vida longa, jamais envelheciam e sua existência assemelhava-se à dos deuses. (ELIADE, 1972, p. 61).

Hesíodo explica de que maneira a humanidade perdeu sua inscrição no antigo tempo. Perdendo gradativamente seu lugar ao lado dos deuses e deusas, depararam-se com as mazelas de ser mortal e humano. Embora não fossem iguais às divindades, pelo menos havia o privilégio da coexistência, permitido apenas em um momento no qual sua natureza se aproximava na perfeição. A partir de sua degeneração e queda, é exigido um esforço maior por parte dos indivíduos para que seja possível um lampejo de inscrição que rompa com o tempo profano.

É importante destacar um recorte com relação ao contexto social e cultural. Por se tratar de uma personagem oriunda de mitos greco-romanos, explora-se as estruturas desta realidade de forma mais aprofundada. Além disso, pretende-se transpor, a partir de teorias focadas nos sujeitos e sobre as formas de produzir conhecimento, as implicações do espaço imaginário no qual a Medusa é constituída. Assim sendo, é posto que não é uma maneira de afirmar ou hierarquizar os mitos greco-romanos em relação a outras sociedades, mas uma alternativa para viabilizar uma maior ênfase dentro do escopo permitido pelas narrativas que a contemplam. Há uma evidente preocupação com a diversidade de sujeitos e culturas ao longo da presente pesquisa e, por isso, considero necessária essa breve exposição.

A cultura greco-romana que circunscreve a personagem é, portanto, uma das maneiras de existir no mundo, produzir e legitimar o saber mítico. Defende-se a diversidade, pluralidade e não-hierarquização de culturas e saberes, apenas uma centralização focada exclusivamente em razão do objeto e da extensão da pesquisa. De acordo com Mircea Eliade, “O Mundo é sempre o ‘nosso mundo’, o mundo em que se vive” (ELIADE, 1972, p. 43). A maneira de

existir, enquanto seres humanos se assemelha, mas o contexto cultural em que essa experiência humana está inserida e é vivida é divergente (ELIADE, 1972). Para ele, “O ‘Mundo’, portanto, é sempre o mundo que se conhece e no qual se vive; ele difere de um tipo de cultura para outro; existe, por conseguinte, um número considerável de ‘Mundos’.” (ELIADE, 1972, p. 43).

O autor apresenta a coexistência de diversos mundos e contextos culturais, os quais não são hierarquizados ou preteridos. Desta maneira, destaca-se o caráter plural e diverso da Mitologia. Joseph Campbell, após uma extensa listagem de definições possíveis sobre mitologia (e algumas excludentes entre si), destaca o caráter múltiplo e maleável do mito, ao afirmar que

A mitologia é tudo isso. Os vários julgamentos são determinados pelos pontos de vista dos juízes. Pois, a mitologia, quando submetido ao escrutínio que considere não o que é, mas o modo como funciona, o modo pelo qual serviu à humanidade no passado e pode servir hoje, revela-se tão sensível quanto a própria vida às obsessões e exigências do indivíduo, da raça e da época. (CAMPBELL, 1989, p. 192).

Com relação à definição de mito exposta no início do presente capítulo, ressalta-se a atenção com a amplitude de significações. Além disso, há uma preocupação com a legitimação e valorização desse tipo especialmente rico de saber. Compartilho com Campbell a ideia de que o mito carrega consigo muito de como serviu a diversos grupos, interseccionados por raça, época (acrescento também as implicações de classe e sexo). Embora o enfoque seja direcionado às questões de gênero, destaco que elas não agem de maneira isolada ou à parte das demais opressões sociais, nem na sociedade greco-romana, nem na sociedade atual.

Medusa, ora uma criatura mítica, ora uma sacerdotisa, não será atravessada fortemente por questões de classe. Por ser uma sacerdotisa, se destaca seu caráter de privilégio social. Entretanto, as leituras feitas sobre características atribuídas ao feminino, versam sobre todas essas dimensões. Quem é esse feminino do qual se espera certos comportamentos? Serve para realmente todas as mulheres de maneira igual e universal? É possível falar sobre mulheres de maneira homogênea? Quando falamos em mulheres, de quais estamos falando? Essas questões, já sugeridas e abordadas, são retomadas ao longo da escrita.

No que tange ao papel social delegado à mulher, os rituais religiosos emergem como possibilidade – basicamente, a única – de existência, experiência e vivência feminina fora dos limites do lar. Através da tradição oral (fundamental para a propagação dos mitos e restrita ao interior da esfera privada) e da participação dentro dos rituais sagrados (permitida à convivência na esfera pública), contempla-se, em geral, a presença feminina dentro da sociedade greco-romana. De acordo com Bonnie MacLachlan, em seu livro *Women in Ancient Greece*, “rituais religiosos forneciam definição e significado para os principais estágios da vida de uma mulher grega e ofereciam praticamente as únicas ocasiões em que as mulheres podiam performar em

público.” (MACLACHLAN, 2012, p. ix).

Evidencia-se a função dos mitos enquanto um modelo comportamental, que deve ser seguido pelos diferentes indivíduos, de acordo com as hierarquias. Eles também possuem a incumbência de guiar a atividade intelectual e organizar as relações sociais, uma vez que “Na medida em que os mitos servem para construir as categorias nas quais se enraízam as culturas, eles lançam ao mesmo tempo as bases da significação e da comunicação.” (PERINE, 2002, p. 50). Fornecer as bases sobre as quais se erguem costumes e culturas é uma importante e significativa responsabilidade.

Como já abordado, nem sempre todos os movimentos serão conscientes por parte dos indivíduos ou da coletividade, aludindo àquilo que se compreende como os conceitos junguianos de arquétipos e inconsciente coletivo. Dentro do escopo do imaginário social, o inconsciente coletivo, no qual habitam essas imagens, define-se como

uma espécie de imenso reservatório espiritual, acessível a todos os possuidores de uma determinada civilização – em certa medida, a todo ser humano – onde recolhemos, mais de forma inconsciente do que lúcida, os sonhos, os delírios, os mitos, as imagens literárias, os símbolos de que se alimentam toda religião e literatura. (BOYER, 2000, p. 93).

Associado ao conceito platônico de ideia (JUNG, 2002), o arquétipo é, de maneira mais simplificada, um símbolo e uma imagem. Essas imagens, remetem a situações e significações que, enquanto indivíduos, nos são desconhecidas. Essas situações e representações estão presentes e compartilhadas dentro do inconsciente coletivo. Os arquétipos configuram-se em “‘imagens primordiais’, uma vez que são peculiares à espécie, e se alguma vez foram ‘criadas’, a sua criação coincide no mínimo com o início da espécie” (JUNG, 2002, p. 90). Como na explicação de Boyle, essas representações estão disponíveis aos seres humanos em uma certa sociedade e civilização. Mas, não há uma possibilidade de rastrear, de maneira precisa sua origem, uma vez que “ressurgem espontaneamente em qualquer tempo e lugar, sem a influência de uma transmissão externa” (JUNG, 2002, p. 90).

Entretanto, o arquétipo, em seu âmago, não carrega consigo o conteúdo e o significado, mas sim a forma, sendo um “elemento vazio e formal em si, [...] uma possibilidade dada a priori da forma da sua representação” (JUNG, 2002, p. 91). Um símbolo, uma imagem, que remete a algo mais primitivo, no sentido instintivo da palavra. Sendo passado coletivamente, forma o imaginário social. De acordo com Campbell (2001, p. 89): “Assim como a própria vida, esses arquétipos mitológicos simplesmente *são*. Podemos lhes atribuir ou deduzir seus significados. Mas, em si mesmos, eles são anteriores ao significado.”. As análises, significações, explicações

são posteriores à criação destas imagens, uma vez que é impossível rastrear sua primeira aparição.

3.3.2 O feminino

O feminino, dentro das sociedades, pode ter diversos papéis de acordo com sua estruturação e interesses. Em clãs ou sociedades matriarcais, a energia feminina possui um papel central e valorizado, sacralizado. Em sociedades patriarcais – como é o caso da sociedade greco-romana –, a energia feminina precisa ser contida e reservada ao lar. Sua potência é desencorajada, sua voz é silenciada e sua presença é restringida. Através de diversas estratégias, convencem a própria mulher sobre a sua natureza, vil e indesejável.

Nesse sentido, o poeta Hesíodo, uma relevante fonte dessa pesquisa, tem uma responsabilidade importante nessa construção do imaginário social associado ao feminino. Ele atribui a Pandora descendência feminina, afirmando: “Dela [Pandora] procede a linhagem funesta das mulheres, que traz grande sofrimento para os mortais” (HESÍODO, 2010, p. 48). É extremamente poderosa a afirmação de que todas as mulheres, suas linhagens e ancestralidades descendem daquela que abriu a caixa que liberou todos os males do mundo. Há uma associação quase imediata entre a natureza feminina, os vícios e os malefícios. Além disso, elas trazem consigo a capacidade quase inevitável de gerar sofrimento aos mortais (aqui referidos como homens).

Além disso, reverbera a crença social de que é uma responsabilidade das mulheres o cuidado e zelo com o outro, pois caso o homem não se case, “chega à funesta velhice sem ter quem o ampare” (HESÍODO, 2010, p. 48). A mulher seria, portanto, um mal útil, para que ele possa ser cuidado e servido, quando for necessário. Por tal razão, seria prudente mantê-las perto, sendo o medo da solidão e invalidez uma motivação válida para buscar o casamento. Percebe-se que, nesse contexto, o homem, senil e incapaz, é quem precisa da mulher. Ela sabe tanto cuidar de si, quanto dos filhos e do marido. Muitas viúvas conseguem habilmente realizar a gestão de seu lar, o que não será aplicável aos viúvos, uma vez que desconhecem os procedimentos para tomar conta de uma casa e mantê-la em ordem.

Portanto, parece extremamente conveniente ao patriarcado convencer, através de diversos recursos, que a natureza feminina é naturalmente servil e dócil. Há uma dependência das habilidades ensinadas às mulheres, então lhes é dito que essas são inferiores e que precisam da tutela masculina, reduzindo-as à esfera privada, ceifando-as da experiência da vida pública.

Na seção intitulada “Conselhos familiares”, em *Trabalhos e Dias*, Hesíodo aconselha:

“Desposa uma virgem, pois assim poderás lhe ensinar a ter um comportamento adequado” (HESÍODO, 2010, p. 92). Esse conselho, dentro de uma obra que contém recomendações de como gerir a vida, enfatizando a valorização do trabalho, revela muito sobre o papel da mulher e como ela era vista pelos homens. Um conselho familiar, em um momento no qual o homem escolhe sua esposa para, posteriormente, formar sua família.

É interessante analisar o impacto da virgindade nesse contexto, uma vez que é esperado que ela desconheça sua potência (tanto sexual quanto enquanto indivíduo). Procura-se uma mulher que não conhece o sexo, para que ele possa ensinar o que lhe agrada, sem que ela conheça outras possibilidades. Analogamente, ele poderá domesticá-la e ensiná-la sobre o comportamento que considera adequado, fora do âmbito sexual.

Deseja-se uma espécie de tábula rasa, na qual ele possa inserir suas preferências e moldá-la ao seu bel-prazer. Apresenta-se um temor da mulher que não seja virgem, tornando-lhe indesejável, impondo-lhe diversos aspectos negativos. Quando a mulher que não teve outras experiências, aquilo é tudo que ela conhece. É uma forte relação de poder, tornando aquela verdade a única possível.

O aspecto feminino mais ligado à sacralidade e à pureza, junto com a virgindade, é a capacidade de gerar e nutrir a vida. Esse papel, natural e exclusivamente feminino, é essencial para a criação e manutenção da estrutura familiar. O homem não gera a vida, ele espera pacientemente esse processo em um outro corpo. Ele não nutre, não sente, não se conecta com essa vida dentro do ventre. Joseph Campbell, em *O poder do mito*, um livro escrito em modelo de entrevista, no qual ele responde perguntas, conta sobre o mito da menarca. Segundo ele

Ela se senta lá. Agora é uma mulher. E o que é uma mulher? Uma mulher é um condutor de vida. A vida surpreendeu-a. A mulher é tudo o que importa à vida: conceder o nascimento e a nutrição. Seus poderes a torna idêntica à deusa terra, e tem de tornar tomar consciência disso. O menino não vive nenhum acontecimento desse tipo, por isso precisa ser transformado em homem e voluntariamente tornar-se um servidor de algo maior do que ele. (CAMPBELL, 1990, p. 96).

A menarca, sob essa narrativa romantizada, é um momento de epifania. Ela depara-se com o ser mulher, com a capacidade de nutrir e gerar vida dentro de si, com sua potência e sua energia. É importante salientar que essa ideia carrega uma forte associação da mulher à maternidade, como é comum na mitologia. Para o autor, ser mulher relaciona-se, indissociavelmente, à capacidade gestacional. Inclusive, o ritual da menarca marca essa sacralidade e essa transição. Em análises mais modernas, é possível contemplar a diversidade do feminino, mesmo que ela não possa engravidar (seja por problemas fisiológicos ou pelas diversas configurações de gênero que incorporam mulheres que não possuem útero) ou simplesmente por não desejar ser mãe. Esse é um tema que ainda segue sendo debatido até os

dias atuais, não sendo fácil a desassociação da maternidade.

A menina, em sua menarca, conecta-se com a mãe-terra, de forma poderosa. O menino, em sua puberdade, não passa por esse momento. Para Campbell, ele precisa fabricar essa ritualização, para sacralizar-se. Essa interpretação traz um ponto interessante, posto que os mitos heroicos e outros rituais de iniciação na vida adulta tem um papel de equiparar-se a esse grande momento da vivência feminina, realizando um desejo masculino de fazer parte de algo maior. Aparece como um recurso patriarcal para descentralizar o poder feminino nos mitos, uma vez que às mulheres foram delegadas as duas funções mais importantes: nascimento e nutrição.

A partir dos exemplos do mito de Pandora e da ritualização da menarca, foram expostos dois caminhos comuns dentro dos mitos. Quando está centralizada nas narrativas, ela opera em uma dualidade extremamente marcada: demonizada ou divinizada, porém, sempre sendo “compelida a cumprir o ‘seu destino’” (PINHEIRO; ÁLVARES, 2017, p. 20). Ela é a descendente da causa de todos os males do mundo com Pandora, mas realiza a função mais sagrada, gerando e nutrindo a vida.

Seu destino está traçado, mas não por sua vontade. Ela é uma agente passiva. De acordo com Hélène Cixous, “Ou a mulher é passiva ou não existe” (CIXOUS, 1995, p. 15). A passividade é uma importante característica, abordada mais detalhadamente no capítulo 4, uma vez que a personagem Medusa perpassa por essa definição. Embora seja uma figura temida, que transforma a todos em pedra, mesmo assim não controla seu próprio destino ou sua própria história. Sua origem – seja advinda de um estupro, de sexo ou de seu nascimento – e sua morte – decapitada por Perseu ou Atena – não estão em suas mãos. Sua voz não ecoa, é construída de forma fragmentada e coadjuvante.

Com relação ao masculino, as histórias são bem diferentes. Há uma maior amplitude, uma infinidade de nuances, “Afinal, os mitos são criados pelos homens e usados em seu benefício, visto que são reverenciados como heróis, príncipes, deuses, que transcendem a condição humana.” (PINHEIRO; ÁLVARES, 2017, p. 20). À mulher é delegada essa dualidade, na qual orbita de maneira passiva. Anjos ou demônios, monstros ou princesas, delicadas ou agressivas.

Dentro dos mitos heroicos, há alguns caminhos possíveis para a aparição das mulheres. O primeiro deles é a ideia da feiticeira, sedutora, “dotada de poderes mágicos” (SELLIER, 2000, p. 470). Circe, personagem da *Odisseia*, as sereias na *Ilíada*, e Medusa encaixam-se com maestria nessa fantasia. Elas pretendem ser um empecilho, um teste ao herói. Circe usa de diversas artimanhas para convencer Ulisses a se deitar com ela. As sereias tentam atrair os

marujos para o mar através de seu canto. Medusa, embora nem sempre seja retratada de forma sensual, precisa convencer a vítima a olhá-la nos olhos. Os olhos, carregados da energia sexual e do contato, são uma forma de não resistir a ela. Elas atraem, enfeitiçam e prostram-se como uma ameaça ao herói e sua jornada (SELLIER, 2000).

No caso de Circe, observa-se uma segunda função das personagens femininas: ser repouso (SELLIER, 2000). Oferecer ao herói um momento de tranquilidade e descanso, para que recarregue suas energias. Funcionam como prêmios, objetos utilizados para aliviar a tensão da jornada heroica (inclusive no âmbito sexual), para depois serem abandonadas e descartadas. Esses abandonos serão recorrentes em personagens como Circe, Medéia, Ariana (SELLIER, 2000). Existem casos nos quais esse “desejo amoroso aticaria o heroísmo em lugar de ameaçá-lo” (SELLIER, 2000, p. 470), como uma maneira de que o guerreiro possa provar seu valor para merecer a dama.

O terceiro caminho é o do encontro com a encarnação da feminilidade (SELLIER, 2000). Como uma forma de compensar a realidade violenta e brutal da jornada, a mulher aparece como um lampejo de serenidade ou sabedoria (SELLIER, 2000). Ao longo da mitologia, há vários encontros com divindades femininas, que ajudam o protagonista em seu caminho. Perseu é auxiliado por Atena, com um lampejo de sabedoria, indicando os caminhos para que possa efetivar o assassinato de Medusa. As deusas são ricas fontes de análise, uma vez que, mesmo sendo além-humanas, continuam como auxiliares de outros homens, a seu serviço. De acordo com Campbell,

A mulher representa, na linguagem pictórica da mitologia, a totalidade do que pode ser conhecido. O herói é aquele que aprende. À medida que ele progride, na lenta iniciação que é a vida, a forma da deusa passa, aos seus olhos, por uma série de transfigurações: ela jamais pode ser maior que ele, embora sempre seja capaz de prometer mais do que ele já é capaz de compreender. Ela o atrai e guia e lhe pede que rompa os grilhões que o prendem. E se ele puder alcançar-lhe a importância, os dois, o sujeito do conhecimento e o seu objeto, serão libertados de todas as limitações. A mulher é o guia para o sublime auge da aventura sensual. Vista por olhos inferiores, é reduzida a condições inferiores; pelo olho mau da ignorância, é condenada à banalidade e à feiúra. Mas é redimida pelos olhos da compreensão. O herói que puder considerá-la tal como ela é, sem comoção indevida, mas com a gentileza e a segurança que ela requer, traz em si o potencial do rei, do deus encarnado, do seu mundo criado. (CAMPBELL, 1989, p. 65-66).

Mesmo compreendida enquanto algo que o herói precisa aprender e, portanto, que tem a ensinar, a sua potência segue indissociavelmente atrelada à percepção masculina. Ela, uma deusa, não pode transcender aquilo que o homem é, deve servir como um acessório em sua jornada. A partir da libertação do homem, ela experencia a sua própria libertação. Ela precisa que o herói se liberte, para que possa ser vista de outra maneira e redimir-se por sua condição inferior. Se ele consegue vê-la em toda sua potência e libertá-la, é a prova cabal da essência

masculina gloriosa. Ou seja, enxergar a potência feminina eleva, de certa forma, a potência masculina.

Simone de Beauvoir, ao falar sobre a presença feminina dentro do terreno cultural, especialmente das artes e letras, traz uma contribuição importante ao estereótipo da deusa e da sacralidade da feminilidade. Para ela, em razão das mulheres não ocuparem o espaço central dentro das hierarquias de poder, funcionam como um recurso para quando os homens desejam “ultrapassar os limites de seu universo ascender ao que é outro” (BEAUVOIR, 2016a, p. 190).

Observa-se, portanto, uma mobilidade e uma facilidade de transição do masculino, mesmo quando diz respeito a uma cultura que não lhe pertence. Embora não seja o sujeito que produz essa expressão artística, pode, sem maiores prejuízos, usufruir das impressões femininas sem que isso lhe cause uma perda de *status*. Transitar entre culturas sem que haja prejuízos é um privilégio de grupos dominantes. Às mulheres, racializados, não-europeus e outros grupos marginalizados não é permitido transitar. Seu conhecimento aparece como marcado por suas subjetividades. O homem branco europeu transita livremente utilizando de sua suposta universalidade.

A quarta possibilidade apontada por Philippe Sellier – do casal heroico – não será abordada de maneira mais aprofundada, uma vez que alude a romances escritos a partir do medievo (SELLIER, 2000). Com relação à dualidade atrelada à ideia de mulher, formando a unidade da compreensão de seu ser, Simone de Beauvoir afirma que

A representação do mundo, como o próprio mundo, é operação dos homens; eles descrevem do ponto de vista que lhes é peculiar e que confundem com a verdade absoluta. É sempre difícil descrever um mito; ele não se deixa apanhar nem cercar, habita as consciências sem nunca postar-se diante delas como um objeto imóvel. É por vezes tão fluido, tão contraditório que não se lhe percebe, de início, a unidade: Dalila e Judite, Aspásia e Lucrecia, Pandora e Atená, a mulher é a um tempo Eva e a Virgem Maria. É um ídolo, uma serva, a fonte da vida, uma força das trevas; é o silêncio elementar da verdade, é artifício, tagarelice e mentira; a que cura e a que enfeitiça; é a presa do homem e sua perda, é tudo o que ele quer ter, sua negação e sua razão de ser. (BEAUVOIR, 2016a, p. 203).

A mulher, essa eterna e imutável dualidade, funciona como um espelho negativo. O masculino projeta nela tudo aquilo que lhe é estranho, definindo-a negativamente. Essa unidade que circunscreve a ideia do conceito de mulher é compreendida nos termos masculinos de interpretação daquilo que entendem como sua essência. Não há uma autodefinição, um movimento consciente em autoafirmar-se por parte delas. Dentro da mitologia, só há o espaço para que os poetas contem as histórias, que são repetidas e propagadas através da tradição oral. Ela é santa ou demônio, salvação ou tentação, repouso do herói ou prova de sua jornada.

Em todos esses espectros, coabitam as projeções do feminino. Deusa ou monstro, continua inacessível e inalcançável. Como uma eterna e indecifrável quimera, deve-se manter

afastado dela, seja por ser sagrada ou profana demais. As lendas não se preocupam em explorar uma profundidade dessas personagens, conformam-se na fácil e confortável solução ligada à estereotipação.

Trata-se, no problema da presente pesquisa, de um mito greco-romano, que reverbera vários comportamentos associados ou dissociados do feminino. Aborda-se punição, agressividade, liberdade sexual e todos os impactos desses temas para a vida social. Contudo, é importante ressaltar que há um recorte preciso sobre quais mulheres estamos nos referindo. Embora tenha sido exposto na seção 2.2, sobre Teorias dos Sujeitos, considero importante reiterar e lembrar. A mulher, enquanto unidade não existe, uma vez que há uma diversidade e pluralidade de representações sobre o que é a experiência de ser mulher no mundo.

Contudo, quando se pensa em reflexos das hierarquias sociais, nesse sentido, está focando-se na mulher que era socialmente mais vista, a mais privilegiada e relevante. As mulheres mais ascendentes dentro das estruturas de poder – as quais, muitas vezes, oprimem outras – são aquelas das quais se espera um comportamento padronizado e cobra-se um padrão mais restrito de feminilidade. Não significa, porém, que as mulheres em posições mais marginalizadas são mais livres das amarras. Destas, são esperados outros papéis sociais, muito menos ligados à delicadeza e à feminilidade atribuídas ao feminino padrão.

No capítulo subsequente, a partir de diversas características da Medusa, são exploradas questões sobre o feminino, tanto da época da sociedade greco-romana quanto implicações sobre a atualidade. Para tanto, em momentos pertinentes, são realizados breves recortes de raça, classe e gênero, em razão da representação e compreensão daquilo que se entende por feminino. Para que haja uma efetiva mudança e uma maior abrangência com relação aos modos de ser e existir enquanto sujeitos femininos, é urgente que se debatam os mitos. A partir de sua inserção dentro do imaginário social e do inconsciente coletivo, contribui para a estratificação da mulher dentro dos papéis restritos de performance de gênero. De acordo com Pinheiro e Álvares,

A discussão sobre a libertação do sexo feminino em relação ao patriarcado deve incluir inevitavelmente uma análise sobre os mitos que moldaram as relações de gênero e aprisionaram a mulher a uma condição secundária. Criados pelos homens e para seu próprio benefício, os mitos vêm sustentando o elemento masculino na privilegiada posição hierárquica de chefe e como um elemento social indispensável. Assim, não há a possibilidade de superar o sistema patriarcal sem desmistificar a imagem da mulher. Trata-se de um processo lento, pois envolve o enfrentamento de costumes que resistem ao tempo, atravessando gerações e se manifestando de forma singular em cada sujeito e em vários contextos. (PINHEIRO; ÁLVARES, 2017, p. 23).

Os mitos, criados por homens, são uma importante ferramenta para a manutenção do poder estrutural emanado da masculinidade. Os homens pairam como seres indiscutivelmente centrais, fundamentais, em relação aos quais as personagens femininas orbitam. Esses

costumes, atrelados e reverberados por essas grandes histórias heroicas repercutiram e repercutirão na educação de meninos e meninas ao longo dos séculos. Enquanto a autonomia e heroísmo protagonizados por mulheres forem associados à loucura, crueldade, passividade e perda da feminilidade²⁰, mais e mais meninas se afastarão de cultivar características como liderança e interesse em atividades associadas ao estereótipo de virilidade e masculinidade.

Enquanto ferramenta de controle, dentro da educação e preparação de crianças para a vida social, desempenham um papel moralista e moralizante. Ensinam à cada um dos sexos onde devem ficar, bem como os perigos iminentes de afastar-se de suas categorias. É um recurso potente para estagnação e socialização, limitando de forma enfática o lugar delegado à cada indivíduo de acordo com os grupos que o interseccionam (raça, classe, gênero, orientação sexual, localização geográfica). Nesse sentido, há um caráter fortemente coadjuvante das mulheres dentro da mitologia. De acordo com Simone de Beauvoir,

Todo mito implica um Sujeito que projeta suas esperanças e seus temores num céu transcendente. As mulheres, não se colocando como Sujeito, não criaram o mito viril no qual seus projetos se refletiriam; elas não possuem nem religião nem poesia que lhes pertençam exclusivamente: é ainda através dos sonhos dos homens que elas sonham. São deuses fabricados pelos homens que elas adoram. Estes forjaram para sua própria exaltação as grandes figuras viris [...]; no destino desses heróis a mulher tem apenas um papel secundário. (BEAUVOIR, 2016a, p. 202-203).

A produção de conhecimento advinda de mentes femininas era (e em muitos contextos, ainda é) largamente desencorajada e desvalorizada. Assim sendo, é compreensível essa ausência retratada por Beauvoir. Afirmar-se enquanto sujeito e produzir suas próprias narrativas, religião e mitologia parece uma árdua tarefa dentro da sociedade greco-romana.

Há textos de poetisas (como Safo de Lesbos), mulheres que viviam a vida pública e eram respeitadas (como Aspásia de Mileto), mas há uma extrema dificuldade de resgatar suas vidas e trabalhos. Essa dificuldade favorece a narrativa hegemônica contada pelos homens de que mulheres notáveis configuram-se como acidentes. Outras filósofas, tais como Christine de Pizan, no medievo, combatiam, através de sua vida e obra, essa tradição. A autora tentava afastar a natureza feminina de sua associação à essência vil e sujeita à vícios, defendendo a possibilidade de ascendência tanto quando à masculina. Para ela, a diferença era a educação que era delegada aos sexos, bem como sua socialização. Através de narrativas sobre mulheres notáveis, em seu livro *A Cidade das Damas*, busca provar que mulheres que se destacam não são acidentes, mas sim resultado de oportunidades e educação adequadas para desenvolver suas capacidades (PIZAN, 2012).

²⁰ Dentro da mitologia greco-romana, os exemplos são infindáveis. Para fins de elucidação, seguem algumas personagens: Medeia, Medusa, Amazonas, Hera, Afrodite, Atena, Perséfone, Deméter.

Assim como Safo, Aspásia, Pizan, há muitas outras vozes femininas, desconhecidas e apagadas. Particularmente dentro da mitologia greco-romana, há uma leitura da mulher pelos olhos masculinos. Suas vozes ecoam distorcidamente pelos lábios dos poetas, que não se afastam de suas crenças e preconceitos para retratar as personagens. Em Hesíodo, por exemplo, Pandora carrega em seu âmago, a ideia do imaginário coletivo que é reverberada. Assim como Eva, que comeu a maçã e liberou os males do mundo, tentando Adão, a mulher é um importante refúgio para que se expliquem os males do mundo.

Essa incógnita é uma espécie de esfinge, que oscila entre anjo e demônio (BEAUVOIR, 2016a), mas segue orbitando em torno das expectativas e definições masculinas de sua essência. Para Bonnie MacLachlan, em razão da cultura patriarcal que marca a sociedade greco-romana, há uma dificuldade de acessar essas perspectivas alternativas a narrativas hegemônicas, uma vez que há o empecilho de conhecer o que importa para as meninas e mulheres dentro dessas realidades (MACLACHLAN, 2012). O controle das histórias e o poder de torná-las a história única – parafraseando Chimamanda Ngozi Adiche – vem da atribuição de responsabilidade de produção de artefatos e textos aos homens, “e as atitudes em relação às mulheres que eles transmitem, sejam elas idealizadoras ou desdenhosas, originam-se de indivíduos que, em sua maioria, controlavam a narrativa” (MACLACHLAN, 2012, p. vi).

A autora traz a ideia de que há um obstáculo para o acesso aos dados sobre a presença feminina dentro da sociedade greco-romana, posto que grande parte destes não são documentados (MACLACHLAN, 2012). Ela aponta a ausência de censos, com informações sobre a vida da mulher dentro da sociedade (registros de nascimento, casamentos, divórcios, ocupações). Ela destaca a produção literária como uma importante evidência documental que, embora ficcional, fornece “um vislumbre do que era mais importante para os Gregos antigos, quais histórias e imagens refletiam e informavam as prioridades em suas vidas” (MACLACHLAN, 2012, p. vii).

É interessante explorar a abordagem apresentada por MacLachlan, uma vez que ela se preocupa com o que importa para as mulheres e meninas dentro dessa sociedade. Outras autoras, como Beauvoir, preocupam-se com a presença ou silenciamento de suas vozes, sua autoafirmação ou a ausência dela. Ao enfatizar o que move – o ímpeto, suas preocupações, suas demandas individuais – desassocia-se em alguma medida da ideia da coletividade. Há uma conexão com a potência individual feminina, embora a autora interesse-se por um panorama geral da sociedade feminina dentro desse contexto. As preocupações de cada uma delas irá fomentar o coletivo que será associado a mulheres. Há uma ideia de autodefinição e busca das próprias vozes.

Simone de Beauvoir, ao conceitualizar a mulher, aborda a interpretação sob a ótica da definição negativa. Em um movimento dialético, associado à dinâmica hegeliana do senhor e do servo, o homem deseja submeter a consciência feminina à sua própria. O objetivo é que ela o reconheça, sem que o reconhecimento seja recíproco. Ela, vencida, reconhece o homem como seu senhor e submete-se a seu poder. Entretanto, é essencial à consciência-de-si que deseja ser reconhecida a presença e o reconhecimento do outro. Só assim ela afirma-se como indivíduo. Embora não seja um costume admitir isso, o homem precisa da mulher para legitimar suas impressões sobre si mesmo. De acordo com a autora,

Ela é o Outro que se deixa anexar sem deixar de ser o Outro. E, desse modo, ela é tão necessária à alegria do homem e a seu triunfo, que se pode dizer que, se ela não existisse, os homens a teriam inventado. Eles inventaram-na. Mas ela existe também sem essa invenção. Eis por que é, ao mesmo tempo, a encarnação do sonho masculino e seu malogro. Não há uma só representação da mulher que não engendre de imediato a imagem inversa: ela é Vida e Morte, a Natureza e o Artificio, o Dia e a Noite. Sob qualquer aspecto que a consideremos, encontramos sempre a mesma oscilação pelo fato de que o inessencial volta necessariamente ao essencial. (BEAUVOIR, 2016a, p. 254).

O homem projeta na mulher tudo que ele deseja não ser para, assim, afirmar-se em sua totalidade. Delega a ela suas características não-desejáveis, destilando seu ódio naquilo que é Outro. Analogamente, o sujeito branco realiza precisamente esse mesmo movimento com o sujeito negro, através de uma projeção daquilo que considera ruim. De acordo com Grada Kilomba, “O *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo. [...] Em termos psicanalíticos, isso permite que os sentimentos positivos em relação a si mesma/o permaneçam intactos.” (KILOMBA, 2019, p. 37)

O Outro, seja em termos de sexo, raça, gênero ou quaisquer representações do indesejável, são essenciais na constituição do Um. Para que a fantasia hegemônica do poder do homem branco, europeu, heteronormativo esteja completa, ele precisa assegurar submeter aquilo que é diferente a seu domínio. A mulher, assim como o negro, são conceitos inventados e fabricados. São ideias que, cada vez mais, tem sido retomadas, especialmente através da autodefinição²¹ e da perspectiva de colocar-se no lugar de escuta atenta aos sujeitos. Porém, é crucial ressaltar que a mulher e a população negra não partem do mesmo lugar social, uma vez que se entrecruzam diversas intersecções nos indivíduos.

A relação com a alteridade é, portanto, um terreno de disputa e de poder. A mulher, dentro do escopo da mitologia, segue sendo esse acessório coadjuvante, mas, de alguma

²¹ Grada Kilomba e Patricia Hill Collins enfatizam em suas obras a importância crucial da autodefinição do sujeito da mulher negra, a partir de suas próprias vozes, experiências e narrativas. Para análises mais aprofundadas: COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento Feminista Negro*. São Paulo: Boitempo, 2019; KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

maneira, essencial. A sua figura, enquanto imaginário, faz parte da fantasia masculina da feminilidade. De acordo com Fajardo, “entendemos que a criação dos mitos e seu impacto nas sociedades é um fenômeno masculino, tendo a figura da mulher como coadjuvante do seu imaginário” (FAJARDO, 2015, p. 9-10).

Esse papel coadjuvante mostra-se, na verdade, essencial para a construção da própria identidade. O Um só existe em razão do Outro. É nesses termos que ele se entende, se define e limita o outro naquilo que projeta. Por tal razão, há uma preocupação tão latente de que a mulher não se liberte dessa condição de outridade. De acordo com Jean-Pierre Vernant, o Outro emerge como “elemento constituinte do mesmo, como condição da própria identidade” (VERNANT, 1988, p. 31). A figura da outridade é necessária para definir a si, identificando-se em termos de oposição, definindo o outro de forma negativa (como aquilo que não o Eu). Para tal, um recurso importante é instigar o medo e a submissão dessa alteridade. Não há uma convivência pacífica com essa outra consciência-de-si, é imprescindível subsumi-la.

A personagem Medusa emerge como um recurso ainda mais potente, representando uma “extrema alteridade”, algo “absolutamente outro” (VERNANT, 1988, p. 35). Além de ser naturalmente outro em seu estado feminino (nas versões em que ela é transformada de sacerdotisa em monstro), ela transmuta-se em um ser não-humano, “não mais o ser humano diferente do grego, mas aquilo que se manifesta em relação ao ser humano, como diferença radical: em vez do homem outro, o outro do homem” (VERNANT, 1988, p. 35).

Ela é tão outra que invoca, além do medo do feminino, o extremo monstruoso, desumano. A alteridade em sua maior expressão, radicalmente outro. Martha Robles, em *Mulheres, Mitos e Deusas: O feminino através dos tempos*, aborda a importância do medo na construção da narrativa heroica. Ela apresenta a concepção de “tempo dos mitos, anterior ao da tragédia – quando os homens aprenderam a lutar com todas as forças da alma contra o destino e a reconhecer sua própria potência –, nos lega a lição de como se trama a vida a partir das profundezas do medo” (ROBLES, 2006, p. 62).

O medo será o primeiro obstáculo que deverá ser vencido pelos aspirantes a heróis, com maestria. Para provar seu valor, aproximar-se das divindades, precisam vencer – literal e metaforicamente – seus medos. Segundo ela, esse medo não é o mesmo que experimentamos hoje, mas um medo mais primitivo e instintivo. Assim sendo, precisam vencer os desafios, os temores e as criaturas para provar seu valor e ascender ao seu lugar, lado a lado com os deuses, mesmo que não se tornem iguais. Porém, permanecem (seja através de suas ossadas, seja através de suas histórias).

A ideia de outro e alteridade está intrinsecamente ligada à noção de temor. Quando o

Outro é subjugado, há um esforço constante para sua permanência na situação de marginalização e submissão. Um constante alerta ressoa, para que haja uma manutenção da estrutura que o oprime e privilegia o Um. Também emerge um medo daquilo que o desconhecido (aquilo que não é o Eu) representa ou significa, bem como um medo de que ocorra uma situação de inversão das hierarquias de poder, no qual o Um teria seu poder descentralizado e seria colocado no *status* de oprimido.

Nesse sentido, o medo do feminino é uma importante razão tanto para a criação de personagens como Medusa quanto para a existência de violências e opressões. O homem teme a potência da mulher, da deusa, da sexualidade, da mãe. Tudo aquilo que ele não pode ser o assusta. Teme-se que a mulher encontre sua própria essência, sua compreensão de si e controle seu potencial, seu corpo e suas escolhas. O sujeito, enquanto terreno de disputas – já anunciado no capítulo 2, a partir de Márcia Tiburi – é um campo de poder.

Se às mulheres é delegado o papel secundário dentro dos mitos, como meros acessórios ou como punidas por faltas graves (geralmente relacionadas ao grande crime da perda de feminilidade ou de desejo de liberdade), sua definição está sendo feita em termos masculinos. Mais do que apenas ser definidas por outro sujeito, elas são cerceadas dentro dos limites que o sujeito masculino deseja que ela opere. Restringe-a ao lar, à submissão, a certos ofícios. O mito, reverberação dessa construção social, age como um importante elemento para endossar essas crenças, em um lugar tão enraizado que se torna difícil até rastrear sua origem. Com relação à sexualidade feminina, há um permanente medo da castração. De acordo com Broege, “é do interesse do homem divulgar a noção de que a mulher é naturalmente menos responsiva sexualmente do que ele” (1973, p. 16). Há uma preocupação tanto de não ser “engolido sexualmente pela mulher” (BROEGE, 1973, p. 16) quanto de que ela não encontre uma conexão com a sua energia sexual. Observa-se esse fato com Hesíodo, em um trecho anteriormente apresentado, no qual ele reitera a importância de casar-se com uma mulher virgem, para que seja possível ensinar-lhe os comportamentos adequados. Ela, desconhecendo os prazeres do próprio corpo, torna-se aquilo que o homem lhe guiar e lhe permitir, facilitando sua domesticação, apresentando-se de uma forma mais dócil.

Medusa, em algumas das versões, deitou-se com Poseidon, afirmando-se enquanto sujeito de suas vontades, seu corpo e seus desejos. A mensagem enviada para a população feminina com a sua transformação no ser amedrontador que é conhecido é a de que é isso que acontece com mulheres que permitem-se viver sua sexualidade. Medusa, com seus olhos penetrantes, encarna a tentação e o medo do feminino, através de sua raiva, de seu poder

encantador. Teme-se tudo aquilo que pode acontecer caso seja permitido à mulher escolher seus caminhos. De acordo com Valerie Broege

A Medusa é de particular interesse enquanto um arquétipo para reações ambivalentes despertadas no homem pela mulher. Como uma mulher outrora bela tornada feia, ela incorpora as forças de atração e repulsão, ou como Freud a vê, a cabeça de Medusa simboliza o medo masculino da castração (BROEGE, 1973, p. 21).

Ela encarna tudo aquilo que o homem não quer encarar sobre a mulher. Quando ele olha de frente para o que realmente ela representa, em todas suas nuances, é paralisado e petrificado. Entra em pânico por não saber o que fazer com tudo que ela suscita, todas as reações, os sentimentos e as ambivalências despertadas pelo feminino. A teme por seu desconhecimento, por não saber o que aquilo pode fazer consigo próprio. Teme, portanto, a si mesmo diante da presença e potência femininas. Então, sempre que possível, desvia o olhar.

Nesse sentido, ela também encarna um importante papel: a *femme fatale*, a qual define-se como “a mulher bonita ou sedutora que atrai os homens para a sua destruição” (BROEGE, 1973, p. 21). Assim como Circe, as sereias e tantas outras figuras, ela incorpora o medo masculino de perder-se dentro da sexualidade feminina. Ele tenta resistir ao poder de sedução e à tentação de conhecê-la, que sempre é atrelado à um desafio. Resistir às tentações glorifica e engrandece o herói. Ao engrandecer o herói, santificando-o, torna o obstáculo (agora vencido) mais mundano e profano ainda.

Dessa maneira, mesmo que a mulher enquanto alteridade seja indispensável à construção dos mitos, busca-se mantê-la em um espaço confortável ao masculino. Se ela quebra as regras – como Medusa, por exemplo – sua punição é muito mais severa. Para Beauvoir, um homem que não cumpre as leis de certa comunidade continua inserido nesta, é apenas visto como um “menino levado” (BEAUVOIR, 2016a, p. 258) e não como uma ameaça. Porém, a mulher, quando as descumpre, é punida severamente, sendo vista como associada às forças da Natureza e forças demoníacas, cuja atitude “desencadeia no seio da coletividade forças incontroláveis e perniciosas” (BEAUVOIR, 2016a, p. 258).

Dentro da mitologia, há uma preocupação de ensinar os caminhos e os perigos de diversos comportamentos, oferecendo modelos exemplares de conduta. Para entender o impacto da representação e representatividade do feminino dentro dos mitos, é imprescindível estudo da mulher dentro da sociedade greco-romana. Para transcender o lugar que lhe é permitido, é necessário compreender os medos, as intenções e objetivos da sua delimitação dentro de um espaço tão restrito e limitado nessas narrativas. Afinal, parece contraditório que haja uma preocupação tão forte em encerrá-la em sua caixa de Pandora, se ela não é tão poderosa. Assim sendo, ela é necessária para que o herói possa salvá-la, culpabilizá-la, usá-la

ou puní-la. Apenas é indispensável que ela siga, à risca, o protocolo de segurança para garantir à masculinidade seu lugar de liderança. Para isso, são utilizados todos os recursos possíveis e imagináveis, da maneira mais violenta, para que ela encerre sua contribuição nesse papel desvalorizado.

4 (RE)INTERPRETANDO MEDUSA

Para ver Medusa de frente basta olhar para ela: e não é fatal. É bela e ri.

(Hélène Cixous – La risa de la medusa)

Para fins de elucidação, o presente capítulo será dividido em duas partes: a exposição da narrativa da Medusa e sua posterior análise, a partir da instrumentação teórica e metodológica já apresentada. Anteriormente à exposição da personagem, julgou-se necessário refletir sobre o caráter fragmentado e as dificuldades de acesso de sua história. De fato, construir a história, devolvendo a ação à Medusa, é um modo de centralizar e romper com sua marginalidade.

Esse grande ícone da cultura ocidental é representado de diversas maneiras, mantendo-se presente até os dias atuais, em suas mais variadas releituras. Paradoxalmente, segue tendo sua narrativa incompleta e chegando aos leitores e leitoras de maneira fragmentada, emergindo de maneira secundária na narrativa de personagens como Perseu e Atena (DIORIO, 2010, p. 8). Cathy Ann Diorio, em *The Silent Scream of Medusa: Restoring, or Re-Storying, Her Voice*, reflete sobre o simbolismo da primeira aparição que se tem notícia de Medusa. Na homérica *Ilíada* aparece como uma arma, uma cabeça sem corpo ou história (e sem voz). A única coisa que se tem conhecimento são os sentimentos que ela suscita: medo e terror. De acordo com a autora, Medusa é “sempre uma personagem na história de outra pessoa, nunca completa em seus próprios termos; muito parecida com sua imagem na consciência ocidental — uma cabeça sem corpo. Ela é uma mulher que depende dos outros para contar sua história porque não tem voz.” (DIORIO, 2010, p. 18).

Diorio, no trecho acima, devolve o corpo à Medusa. Ela descreve a aparição homérica como uma cabeça acorpórea, decapitada. Contudo, inicia a seguinte frase definindo-a como uma mulher, que foi silenciada e que depende dos outros para que sua história seja contada. Mesmo assim, uma mulher é um ser humano completo (com corpo, voz, situação, localidade, sentimentos e, mais do que tudo: história). Dessa maneira, encará-la como tal é restituir parcialmente sua subjetividade.

É no mínimo curioso que uma figura que se manteve, após tantos séculos, presente na cultura popular e no imaginário coletivo, seja apenas uma coadjuvante nas histórias em que aparece, não possuindo seu próprio mito. Cada vez mais há atualizações, ressignificações (especialmente emergentes de teorias feministas) que pretendem fazer justiça a ela. O objetivo da presente pesquisa configura-se em um movimento de justamente destacar a maneira como é apresentada por alguns poetas específicos (Homero, Hesíodo, Eurípides, Pseudo-Apolodoro e

Ovídio), refletindo sobre as implicações sociais e recortes possíveis.

Os autores foram escolhidos com base em diversos critérios, sendo um deles sua influência dentro da realidade social, bem como a reverberação posterior de seus escritos. Algumas versões adquiriram um valor canônico ou algo bem próximo a isso, tornando-se referência importante para todos que desejassem invocar essas figuras mitológicas através do imaginário social coletivo.

De acordo com Jean-Pierre Vernant (2009, p. 16-17), “Homero e Hesíodo exerceram um papel privilegiado. Suas narrativas sobre seres divinos adquiriram um valor quase canônico; funcionaram como modelos de referência para os autores que vieram depois, assim como para o público que as ouviu ou leu.”. Assim sendo, é nítida a influência enquanto padrões e exemplos de comportamento, bem como enquanto importantes antecessores para os demais poetas. De acordo com Stephen Wilk (2000), a versão de Pseudo-Apolodoro tornou-se integrante do cânone, sendo a referência de diversos mitos. Ele também destaca a importância da história descrita por Ovídio que, ao lado de Pseudo-Apolodoro, são as “versões [que] tornaram-se os modelos sobre os quais escritores posteriores basearam suas próprias narrativas e efetivamente conservaram o mito dessa forma” (WILK, 2000, p. 24).

Além de seu impacto sociocultural, outro importante parâmetro foram as alterações e as implicações destas na representação da figura feminina apresentada. De que maneira as alterações na narrativa proposta pelos autores trazem novos modelos comportamentais (e até mesmo avisos) às mulheres naquela sociedade? Como essas narrativas trazem padrões que refletem nas mulheres ao longo da história e remanescem com consequências até os dias atuais? Buscar respostas para essas perguntas – bem como inserir novas dúvidas e questionamentos – é o objetivo do presente capítulo.

As características relevantes e a motivação particular de cada uma das versões é exposta na sequência, a partir da história contada por cada uma das aparições. Em um momento subsequente do capítulo são analisadas, caso a caso, as características e particularidades da Medusa, bem como suas implicações para os mais diversos espectros do feminino.

4.1 APARIÇÕES

4.1.1 Homero

A homérica *Ilíada* traz a primeira aparição literária que se tem notícia da Medusa (DIORIO, 2010). Essa obra narra o “ano final da guerra de Troia” (GARBER; VICKERS, 2003,

p. 9). Nesse momento, ela não se apresenta como uma mulher completa, mas sim como uma cabeça abominável, que assusta e afasta inimigos (DIORIO, 2010, p. 18). Ela é descrita pelo poeta como “apenas um monstro do submundo” (WILK, 2000, p. 24). Não tem nome, não tem corpo, não tem voz.

Homero descreve a égide de Atena, durante a batalha, a qual contém já a cabeça decapitada de Medusa, afirmando que “nela está colocada a cabeça da sinistra e gigantesca Górgona,/ uma coisa de medo e horror” (HOMERO *apud* GARBER; VICKERS, 2003, p. 9) e que “circulado no meio de tudo estava o rosto de olhos vazios da Górgona/ com seu olhar de horror, e Medo estava inscrito nele, e Terror.” (HOMERO *apud* GARBER; VICKERS, 2003, p. 10).

Essa simbólica primeira inscrição literária é objeto de análise em razão de diversos fatores que corroboram sua importância. É o primeiro contato do leitor e da leitora com Medusa, que aparece apenas como uma górgona, sem nome e sem história. Tudo que se sabe sobre ela é seu potencial bélico, enquanto um acessório na batalha, bem como as sensações de medo e terror que causa, narradas por outros. Assim sendo, mesmo enquanto um objeto (“uma coisa”), ela emerge como uma fonte de poder.

4.1.2 Hesíodo

Hesíodo, através de duas obras apresenta a morte e a origem de Medusa. Ela ganha contexto, situação, nome e história (DIORIO, 2010, p. 21), posto que “estabelece sua mortalidade, bem como sua linhagem” (DIORIO, 2010, p. 18). Na *Teogonia*, são contadas as origens sagradas (e funestas) das criaturas mitológicas. A mulher é descendente de Pandora (como abordado na seção 3.3.2). Medusa, por sua vez, descende de Fórcis e Ceto, ao lado de suas irmãs górgonas, “que habitam além do glorioso Oceano, nas fronteiras da noite [...]. São elas: Esteno, Euríale e Medusa, a que sofreu o triste destino. Ela era mortal, enquanto as outras duas permanecem imortais e jamais envelhecem.” (HESÍODO, 2010, p. 36).

Da mesma família surgem as Greias, associadas ao envelhecimento, mas, mesmo assim, descritas com “formosas faces” (HESÍODO, 2010, p. 35). Medusa e suas irmãs górgonas são reduzidas às fronteiras da noite, aos limites da escuridão e as demais são salvas do processo de envelhecimento, apenas Medusa é punida (com a mortalidade e a eventual morte).

Na sequência, Hesíodo nos apresenta seu triste destino, punida por ter se deitado com Poseidon (chamado de “aquele de cabeleira azul” pelo poeta). Em uma frase breve é exposta a causa de sua punição e, posteriormente, é apresentada sua descendência. Do pescoço, após ter

sido decapitada por Perseu, surgem o gigante Crisaor e o cavalo Pégaso (HESÍODO, 2010, p. 36).

Em oposição à *Teogonia*, que narra a linhagem (especialmente a origem do nascimento), em *Shield of Herakles* é abordada, de maneira mais detalhada, a morte da personagem. Perseu, com suas sandálias aladas, foge após ter decapitado Medusa, levando consigo “a cabeça do monstro, a temida Górgona” (HESÍODO *apud* GARBER; VICKERS, 2003, p. 11). As irmãs Górgonas tentam alcançá-lo, sendo relatadas de maneira mais humanizada. Seu sofrimento é descrito da seguinte maneira: “Os dentes de sua fúria se tornaram irregulares/ e seu olhar feroz,/ e sobre as temidas cabeças das Górgonas/ como o grande pânico tremendo.” (HESÍODO *apud* GARBER; VICKERS, 2003, p. 12). Ele consegue fugir.

Assim sendo, essa versão traz consigo uma rica história, um contexto mais humanizado para a personagem. É permitido sentir compaixão por seu destino, bem como ter empatia pelo sofrimento de suas irmãs com a perda. Mesmo assim, há elementos que destacam sua monstrosidade, o medo e o horror que ela suscitava. É a versão que apresenta seu corpo e ensaia a história que servirá de base para outros poetas.

4.1.3 Eurípidés

Eurípidés é um poeta ateniense, cujas obras focavam fortemente na “psique feminina” (GARBER; VICKERS, 2003, p. 16). Sua peça *Íon* relata o dilema de Creúsa e seu filho desaparecido. Ela abandona seu filho, fruto do estupro de Apolo. Anos mais tarde, após pedidos de Xuthus (marido de Creúsa) por um descendente, o deus Apolo o reúne com Íon, dizendo ser seu filho. Contudo, como haviam se passado muitos anos, ela não reconhece seu filho, acreditando, portanto, ser o filho ilegítimo de seu esposo. Baseado nesse juízo, ela planeja matar Íon com o sangue que jorrou do corpo sem vida de Medusa. Porém, a verdade vem à tona e a família é novamente reunida.

Há diversos momentos dentro da narrativa, os quais reiteram a monstrosidade de Medusa e seu inegável poder. Há um extenso diálogo entre Creúsa e um ancião, servo de sua família há muitos anos. Ela é introduzida na narrativa como uma arma letal, da seguinte maneira:

CREÚSA
Então ouça: conheces a luta dos nascidos da terra?
VELHO
Sim, a que os gigantes e deuses travaram em Flegra.
CREÚSA
Lá a Terra gerou a Górgona, terrível monstro.

VELHO
 Para ajudar seus filhos na luta com os deuses.
 CREÚSA
 Sim. A deusa Palas [refere-se à Atena], filha de Zeus, a matou.
 [...]
 VELHO
 E qual a forma de seu semblante selvagem?
 CREÚSA
 Uma couraça circulada por víboras.
 (EURÍPIDES *apud* BOURSCHEID, 2018, p. 147-148).

Nesse trecho também é destacada, assim como apareceu em Hesíodo, a cabeça com serpentes. Na sequência, Creúsa fala sobre um de seus antepassados, Erictônio. A deusa Atena, que executou Medusa nessa versão, o presenteou com o sangue da górgona (a qual nesta obra também não é nomeada). Ela explica seu poder:

VELHO
 Que poder têm sobre a natureza humana?
 CREÚSA
 Uma é mortífera, a outra curativa.
 [...]
 VELHO
 Como se completam os duplos dons da deusa?
 CREÚSA
 O sangue vertido da veia cava...
 VELHO
 Para que serve? Que poder tem?
 CREÚSA
 Afasta doenças e alimenta a vida.
 VELHO
 E o segundo item, para que serve?
 CREÚSA
 Matar, veneno das serpentes da Górgona.
 VELHO
 E as leva juntas ou separadas?
 CREÚSA
 Separadas. O bem e o mal não se misturam.
 (EURÍPIDES *apud* BOURSCHEID, 2018, p. 149-150).

A peça, portanto, se intensifica enquanto um importante material de análise na reflexão da dualidade e ambiguidade atribuídas ao feminino (cura e morte), bem como da culpabilização. Além disso, é a versão que traz consigo a inserção de “poderes simultaneamente destrutivos e restaurativos” (GARBER; VICKERS, 2003, p. 16).

4.1.4 Pseudo-Apolodoro

A *Biblioteca* atribuída à Apolodoro é um grande estudo da mitografia, a qual especula-se que tenha sido compilada em um momento posterior à sua morte (GARBER; VICKERS, 2003, p. 23). Havia uma preocupação muito grande por parte dele em reunir e reescrever os relatos mitológicos, com o mínimo de alterações possíveis e a máxima utilização de fontes

(WILK, 2000).

Contudo, pouco se sabe sobre o autor (WILK, 2000). Em um primeiro momento, a *Biblioteca* foi atribuída à Apolodoro de Atenas, fato atualmente desacreditado (CABRAL, 2013). Em razão da precisão da referência, bem como da escassez – ou, no caso, inexistência – de informações sobre o autor, alguns comentadores utilizam o nome Pseudo-Apolodoro (CABRAL, 2013). Na presente pesquisa, é adotada essa convenção, salvo citações de autores e autoras que o chamem de Apolodoro ou refiram-se à versão deste.

Com relação a narrativa, sendo a mais completa das versões sobre Medusa, tornou-se a versão canônica do mito, e “para fins práticos, toda recontagem moderna do mito de Perseu pode ser rastreada até Apolodoro” (WILK, 2000, p. 18). Dentro do mito, da maneira contada por ele, é evidente um destaque das figuras femininas que serviram para auxiliar no ataque à Medusa.

Conta-se que Polidectes (rei de Sérifo) apaixonou-se por Dânae (mãe de Perseu). Para que fosse possível afastar Perseu, que se oporia à união, o rei propõe um evento para reunir dotes para Hipodâmia. O herói afirma que “não tinha objeção em lhe dar até mesmo a cabeça da Górgona” (PSEUDO-APOLODORO *apud* CABRAL, 2013, p. 70). Desta maneira, Polidectes não aceita outro presente dele, permitindo aos demais que dessem cavalos.

Com a ajuda de Hermes e Atena, foi em direção às Greias, para que elas lhe indicassem o caminho para as Ninfas. É interessante ressaltar que a ascendência de Medusa (seus pais e irmãs) é mostrada exatamente da mesma maneira do que em Hesíodo. As Greias eram irmãs das górgonas. Perseu roubou o olho e o dente que era compartilhado pelas três e devolveu apenas com a direção das Ninfas em mãos. Com as Ninfas, buscou apetrechos para combater o poder de Medusa (sandálias aladas; o elmo de Hades e; uma sacola para guardar a cabeça, chamada *kíbisis*). Também foi presenteado com uma “foice adamantina” (PSEUDO-APOLODORO *apud* CABRAL, 2013, p. 70) por Hermes.

Em um movimento de covardia e esperteza – o qual destaca o poder de Medusa – aborda as górgonas adormecidas, mesmo com o elmo que lhe provinha com invisibilidade. Elas são descritas com os mesmos detalhes apresentados por Hesíodo: seus nomes (Esteno, Euríale e Medusa), vivem na fronteira dos oceanos e apenas Medusa é mortal. Ele acrescenta uma descrição física precisa da aparência delas afirmando que “As Górgonas tinham cabeças cingidas por escamas de dragões, dentes grandes como os de javalis, mãos de bronze e asas de ouro, com as quais voavam.” (PSEUDO-APOLODORO *apud* CABRAL, 2013, p. 70). A mão de Perseu foi guiada por Atena para que ele pudesse, simultaneamente, desviar o olhar, estar protegido e efetivar o assassinato de Medusa. De sua cabeça, emergem Crisaor e Pégaso.

Pseudo-Apolodoro também enfatiza a perseguição das górgonas, mas acrescentando que elas não podiam o enxergar em razão do elmo, que o tornava invisível.

Outro capítulo da jornada heroica de Perseu é o encontro com Andrômeda. Na Etiópia depara-se com a filha de Cefeu (o rei) como sacrifício ao monstro marinho. Apaixona-se e promete ao rei salvá-la, matando o monstro, sob a condição de que ela fosse sua esposa. O antigo pretendente de Andrômeda, Fineu, ao qual ela estava prometida, havia tentado armar contra Perseu. Ele descobre, petrificando Fineu e seus cúmplices com a cabeça de Medusa.

Em seu retorno à Serifo, para defender sua mãe da violência de Polidectes, petrifica ele e seus amigos. Após devolver os itens mágicos a seus respectivos donos, é ressaltado o fato de que a cabeça ficou com Atena, que colocou no centro de seu escudo. Há também a sugestão de outras versões, que “dizem, porém, que Medusa foi decapitada por Atena; pois afirmam que a Górgona pretendeu rivalizar-se com deusa em beleza.” (PSEUDO-APOLODORO *apud* CABRAL, 2013, p. 71)

A versão da *Biblioteca*, além de ser a mais completa, traz elementos importantes para a análise. A sugestão da rivalidade com Atena em razão da beleza, os usos posteriores da cabeça da Medusa, bem como a descrição da aparência das górgonas, acrescentam traços relevantes.

4.1.5 Ovídio

A versão de Ovídio, em *Metamorfoses*, é a mais moderna das fontes abordadas, distanciando-se das demais tanto por tempo quanto por espaço. O autor romano apresenta uma narrativa não-linear e mais sofisticada do mito, trazendo como novidade detalhes que farão parte das recontagens oficiais posteriores (WILK, 2000). Ele traz a violência e o estupro, apresentando uma Medusa mais humanizada. Além disso, é reconhecida a ideia de que o poder emanado da cabeça é parte fundamental para a soberania de Perseu, que cuida e zela seu artefato (GARBER; VICKERS, 2003).

Em *The Story of Perseus*, Ovídio narra a cena que Perseu está sobrevoando a Líbia com a cabeça de Medusa em mãos, cujo sangue escorrem gotas que caem no deserto. Destas, nascem serpentes, que infestam a Líbia. Em um momento posterior, ele pede abrigo ao gigante Atlas, que nega. Embebido pela sensação de força da cabeça de Medusa,

Perseu que lhe rebate com calma e audácia.
Inferior em força – quem se iguala a Atlas
em força? – “Já que me tens pouca estima, aceita
este presente!” Diz; à esquerda, de Medusa
o horrível rosto mostra-lhe, virando as costas.
Atlas grande se fez monte.

(OVÍDIO *apud* CARVALHO, 2010, p. 132).

Além desse episódio, o resgate de Andrômeda também é citado, com uma maior riqueza de detalhes. A maior contribuição da versão trazida por Ovídio para a presente pesquisa é a resposta de Perseu quando perguntado sobre a morte de Medusa. Ele narra um caminho de terror e um rastro de morte na via que levava às górgonas, cheio de “estátuas de homens e de feras/ em pedras convertidos ao verem Medusa” (OVÍDIO *apud* CARVALHO, 2010, p. 136). O momento do vislumbre dela é o mesmo instante de sua morte, “refletida no escudo brônzeo à mão esquerda,/ vira, então, a cabeça da horrenda Medusa;/ enquanto em grave sono estão a dita e as cobras,/ corta ao colo a cabeça; e com asas fugaz/ Pégaso e o irmão nascem do sangue da mãe.” (OVÍDIO *apud* CARVALHO, 2010, p. 136). Nesse momento, temos contato com uma ideia de maternidade, é apresentada uma outra face além da monstruosa que já conhecemos. Ovídio segue, em uma narrativa mais humanizada, respondendo sobre a razão de apenas uma das górgonas ter serpentes nos cabelos. Perseu afirma que

Já que perguntas algo digno
de relato, direi o motivo. Belíssima,
ela foi a esperança e a causa de ciúmes
de muitos; e mais belo que os cabelos nada
tinha. Conheci um que disse tê-la visto.
No templo de Minerva [refere-se à Atena], o deus do mar violou-a,
dizem. [...]
E como punição,
gorgôneas tranças converteu em torpes hidras.
E ainda agora, para infundir o terror
nos rivais, leva ao peito as cobras que criou.
(OVÍDIO *apud* CARVALHO, 2010, p. 137).

A versão trazida pelo autor traz consigo o crime e a punição delegada apenas à vítima, não ao agressor. Além disso, coloca Medusa como uma humana transformada em monstro, sendo anteriormente bela e motivo de ciúme. Sendo violada dentro do templo, suas cobras (o símbolo da punição) viram um instrumento de demonstração de poder.

Em *The Flighting of Perseus*, é relatado, com uma maior riqueza de detalhes, o embate com Fineu e seus companheiros, por Andrômeda. Perseu invoca o poder de Medusa, enxergando-a como uma oponente, ao dizer: “ajuda terei de um rival,/ já que assim me obrigais. Virai os vossos rostos,/ quem é a meu favor” (OVÍDIO *apud* CARVALHO, 2010, p. 138). Após essa fala, usa a cabeça para petrificar a todos que se colocam contra ele. Fineu invoca clemência e pede para que Perseu o poupe, travando o seguinte diálogo

“Vences, Perseu,” diz, “pega o teu monstro, o rosto
petrificante, sei lá, da Medusa, e leva;
por favor, leva. Nem o ódio ou o poder
me moveram à guerra; lutei por esposa.
Tens o mérito, justo; a prioridade eu tinha.
Sinto não ter cedido; nada além, fortíssimo,

da vida me concedas; tudo mais é teu”.
 Falava sem ousar olhar para Perseu,
 que lhe responde: “O que, Fineu temerosíssimo,
 posso te dar e que é grande dom ao covarde,
 darei, não temas; ferro não te ferirá.
 De ti farei um monumento duradouro;
 e sempre serás visto em casa de meu sogro,
 para que sirvas de consolo à minha esposa”.
 (OVÍDIO *apud* CARVALHO, 2010, p. 138).

Ovídio adiciona à história detalhes importantes que reverberam os ditames da moralidade e da sociedade. É apresentada, além da forma humana de fato, uma face mais humanizada de Medusa. É possível começar a vê-la, percebê-la enquanto um ser sensível, não um monstro implacável e terrível apenas. Perseu também aparece como mais humano, mais sujeito à erros (por causa de sua negligência, a Líbia infesta-se de cobras) e mais sujeito a atitudes levadas pelo ego e pelo poder de possuir a cabeça de Medusa enquanto arma.

As demais subseções do presente capítulo dedicam-se, propriamente, à análise dessas características, recortes, detalhes, aparições e ausências. O objetivo é construir não apenas uma narrativa que faça jus à Medusa, mas sim uma tentativa de mostrar suas diversas faces e, conseqüentemente, refletir sobre o feminino.

4.2 ANÁLISE SOCIOCULTURAL DA PERSONAGEM E SUAS IMPLICAÇÕES SOBRE O FEMININO

Ao longo da presente pesquisa, foi uma latente preocupação demonstrar, através de diversas fontes sobre o estudo da Mitologia, seu caráter não neutro. A *Standpoint Theory* configurou-se como um importante recurso para o rompimento com a ideia de neutralidade, situando conhecimentos e interesses. Dessa maneira, mesmo que não apareçam em todos os momentos da análise de maneira nítida e pontual, com essas ferramentas teórico-metodológicas torna-se possível a intersecção entre mitos, sociedade e feminino. Além destas, a interseccionalidade reitera-se da mesma maneira, enquanto norte na compreensão e destaque da multiplicidade e diversidade compreendido dentro do escopo de feminino, com implicações de raça, gênero e classe na escrita e organização da pesquisa.

Considerando os interesses dos propagadores dos mitos, é razoável supor que estariam a serviço da manutenção do poder masculino e patriarcal. De acordo com Simone de Beauvoir, a explicação do mito relaciona-se intrinsecamente com o “uso que dele faz o homem” (BEAUVOIR, 2016a, p. 336). O mito da mulher é uma criação idealizada, centrada no mistério da feminilidade. Esse “Eterno Feminino único e cristalizado” (BEAUVOIR, 2016a, p. 336),

que encerra a mulher em um padrão irreal e restrito, distancia-se da realidade e das relações e atitudes cotidianas. No embate com a idealização da feminilidade, as próprias mulheres perdem:

[...] se a definição que se dá desse Eterno Feminino é contrariada pela conduta das mulheres de carne e osso, estas é que estão erradas. Declara-se que as mulheres não são femininas e não que a Feminilidade é uma entidade. Os desmentidos da experiência nada podem contra o mito. (BEAUVOIR, 2016a, p. 329).

Essa entidade, intocável e sagrada da feminilidade é reforçada e reproduzida sobre a construção mítica da mulher. Há um uso intencional do singular ao falar dessa entidade, uma vez que encerra todas as mulheres e sua diversidade e multiplicidade em uma única possibilidade de existência. As mulheres, na realidade concreta, são plurais, diferentes entre si.

Segundo Beauvoir, cada uma das construções sobre o mistério feminino pretende ser a versão única e definitiva. Porém, há uma variedade de versões definitivas sobre a essência e natureza da mulher, o que gera incoerência e incompatibilidade. Além das inconsistências entre os próprios mitos, há a realidade, trazendo um maior número de visões e vozes, posto que “toda mulher participa de uma pluralidade desses arquétipos que pretendem encerrar” (BEAUVOIR, 2016a, p. 330).

Assim como Beauvoir, Cixous reitera a ideia de que a invenção e existência da mulher, enquanto estereotipada e padronizada, é necessária aos interesses masculinos. A história literária acaba por ser a história da submissão feminina e da dominação masculina (CIXOUS, 1995). Ela precisa ser encerrada nessa eterna situação de outridade e a partir de uma definição negativa (BEAUVOIR, 2016a e 2016b).

Para Cixous, “Ela não existe, ela não pode ser; porém, é necessário que exista.” (CIXOUS, 1995, p. 16). Há uma paradoxal indispensabilidade de um indivíduo que é apresentado como secundário. Sua existência é necessária, mas é encerrada em um estrito padrão, longe da realidade, visando o conforto dos homens. Sua inexistência precisa existir. Nessa situação, de passividade, mas de extrema importância, há o cerne de um crucial elemento contraditório na construção do feminino: ela encarna o tudo e o nada. Com relação à Medusa, a mensagem enviada às mulheres é um aviso, sendo um mito focado na moralidade (DIORIO, 2010). Um potente alerta das consequências das quebras de padrões morais esperados das mulheres.

Considera-se produtivo, portanto, retomar as funções sociológica e psicológica em Campbell, bem como o caráter do mito enquanto modelo exemplar em Eliade. A função sociológica possui a responsabilidade da manutenção da ordem sociais e hierarquias vigentes, como uma maneira pacífica de que os indivíduos compreendam seu papel dentro das relações de poder, sem que as questionem. Dessa maneira, a partir de códigos morais, as desigualdades

de raça, classe e gênero são solidificadas e há uma tentativa de justificação, para a manutenção do *status quo*. Para tal, utiliza-se da função psicológica do mito, que se guia por interesses e objetivos de grupos específicos, para garantir que todos desempenhem seus papéis sociais. O mito compreendido enquanto modelo de comportamento exemplar em Eliade reitera a ideia de comportamentos que são esperados e que devem ser mantidos, bem como os que são abominados e devem ser evitados.

4.2.1 Morte e corporeidade

A parte mais simbólica e conhecida da história da Medusa é sua morte. Ela costuma ser um acessório no mito de Perseu, emergindo após ser decapitada. Sua independência surge com o corte da foice adamantina de Perseu, de seu corpo sem vida, junto com Pégaso e Crisaor. É a partir desse momento que ela começa a existir dentro da literatura.

Em seu primeiro contato, na *Ilíada*, já é uma cabeça, que não ganha nem história nem contexto, é apenas um acessório na luta, uma arma. Seu olhar de medo e terror, estão ali, para serem percebidos, encarando o rival. Seu poder, mesmo quando ainda não a conhecemos, é tão intenso que a ela já são associados sentimentos fortes, vista como uma “coisa de medo e horror”. Ela não desvia o olhar, quem desvia é quem a teme. Ela encara. Já se observa que não se passa ileso, sem sentimentos, pelo encontro com ela. Ela desperta sensações.

Medusa vê, mas não é vista. Ela espera pacientemente ser notada, ser olhada. Mesmo com Ovídio, que traz a versão mais sensível de sua história, ela começa a narrativa como uma cabeça. Tanto Hesíodo quanto Ovídio apresentam uma circularidade, na qual ela começa e termina da mesma maneira: como uma cabeça acorpórea (DIORIO, 2010). Surge a ideia da passividade de sua morte, paradoxalmente passiva e violenta. Sua cabeça é violentamente cortada, mas ela não reage ao ataque. Sua única possibilidade seria se Perseu a olhasse, mas Atena garante seu sucesso, para que ele possa desviar o olhar e, mesmo assim, efetivar o assassinato.

Considerando que a história de Medusa começa com sua morte, é a única possibilidade de existência. Sua vivência enquanto ser corpóreo (seja uma figura monstruosa ou uma mulher) é breve e vem posteriormente a seu assassinato nas narrativas. Mircea Eliade aborda a ideia de sobrevivência através dos usos posteriores do corpo. Para ele, a morte violenta de algumas divindades carrega consigo uma potência criadora.

Embora Medusa não seja uma deusa, há um prolongamento de sua inscrição no mundo. Assim como os grandes heróis, abordados na seção 3.1, que sobrevivem através de suas ossadas,

ela permanece. Ela vive através de sua morte. Os usos posteriores de sua cabeça enquanto arma letal, bem como a utilização de seu sangue e as proezas de seus filhos, são a sua contribuição para a mitologia greco-romana. Para o autor, “A divindade assassinada *jamaís* é esquecida, embora possam ser esquecidos alguns detalhes de seu mito. É tanto menos possível esquecê-la porque foi sobretudo após sua morte que ela se tornou indispensável às criaturas humanas.” (ELIADE, 1972, p. 91)

Assim como as deusas e deuses, dos quais surgem linhagens de personagens importantes, Medusa também desempenha esse papel. Conecta-se com a função explicativa e cosmológica do mito, que pretendem explicar a origem das criaturas e como algo acontece em sua primeira aparição. Sua morte assombra a literatura greco-romana, como um fantasma do feminino, que não se dissipa.

Com sua morte, de certa maneira, ela cria um retrato cosmológico de si, sua origem importa a *posteriori*. Nesse sentido, há uma relação com as Teorias dos Sujeitos, que buscam a fragmentação e desconstrução, para que seja possível um novo nascimento, em outros termos. Ser é poder, existir e reescrever-se também. Embora a personagem não tenha a autonomia de tornar-se sujeito a partir da escrita de si, não possuindo sua narrativa, sua morte é um forte eco de seu poder, no qual seu corpo sem vida traz diversos elementos à análise.

O primeiro deles é com relação ao conceito de corporeidade e aos usos pós-morte de seu corpo. É crucial romper um pouco com a jornada heroica e olhá-la com mais empatia (capacidade importante, apontada na seção 2.1), em um movimento de humanização. Ao pensar-se no corpo sem vida de uma mulher, que é objetificado e utilizado ao bel-prazer do protagonista, as interpretações mudam. Inclusive, ele perde um pouco seu caráter moralmente intocável, posto que usufrui de forma indiscriminada – e em muitas ocasiões, irresponsável – do cadáver Medusa.

É interessante pensar que, ao apresentar as Epistemologias Feministas e introduzir as raízes da Epistemologia Tradicional, mencionou-se a questão da acorporeidade e do privilégio de poder afastar-se de seu corpo e suas subjetividades, visando a neutralidade e objetividade dos juízos. No caso de Medusa, ela foi ceifada de seu corpo e, mesmo assim, segue sendo objetificada. Segue conectada intrinsecamente a passionalidade, inconstâncias e outros atributos femininos. Ou seja, nem literalmente separada de seu corpo, sua mente é tratada de maneira independente da corporeidade. Os próprios autores analisam esse corpo sem vida da maneira que lhes convém, apresentando as características que fazem sentido dentro da narrativa.

Vale pontuar que, se os poetas desejam tanto ser compreendidos quanto que suas versões sejam lembradas – como é o caso dos autores escolhidos – eles necessariamente aludem a

elementos do imaginário social. Portanto, não se está afirmando que há uma possibilidade de começar uma história de Perseu apenas de acordo com as suas vontades e caprichos. Há um sério compromisso com o mito que é contado e recontado, mas as nuances são significativas para a análise.

Com relação à versão de Ovídio, há diversas interpretações que podem ser ricas fontes de análise através dos usos posteriores que Perseu faz de seu corpo. Tanto Hesíodo quanto Pseudo-Apolodoro e Ovídio relatam a prole de Medusa emergindo de seu cadáver, como é usual dentro da mitologia. De fato, em Ovídio, o corpo de Medusa é usado ainda em vida. Poseidon a estupra, utilizando do corpo da sacerdotisa para seu próprio prazer, desconsiderando as suas vontades. Perseu usufrui de um pedaço de seu corpo, exibindo-o como um troféu. Ele petrifica o gigante Atlas, simplesmente por ter-lhe negado abrigo; petrifica Polidectes; defende-se de Fineu, antigo pretendente de Andrômeda. Na petrificação de Atlas, retratada por Ovídio, é nítida a dependência de Perseu da cabeça de Medusa, uma vez que ele era inferior em força ao gigante. Segundo Pseudo-Apolodoro, a motivação para matar Polidectes foi de salvar sua mãe, Dânae. No que tange à esta versão sobre a motivação de Perseu para decapitar Medusa, revela-se uma face mais problemática. A cabeça é tratada como um objeto, um presente que será dado para o casamento com Hipodâmia.

Observa-se, assim, uma parte sua tratada como um artefato, um item a ser presenteado e usado (inclusive de maneira inconsequente). Além disso, emerge como um objeto de cobiça. Essa interpretação revela muito sobre o corpo feminino dentro das narrativas heroicas. Fontes de medo ou cobiça, são negociados entre os homens. O destino das mulheres não é seu, mas uma consequência das negociações alheias. Andrômeda é prometida a Perseu por seus pais, para ser salva. Não se ouve sua voz durante toda a história. Medusa é reduzida a um presente, uma forma de provar seu valor aos olhos de outro homem.

Ovídio relata que Fineu tentou render-se e, embebido pelo poder, Perseu se nega a aceitar, petrificando-o desnecessariamente. Assim, já se percebe uma outra face do mesmo herói. Outra imprudência por parte do protagonista, em Ovídio, refere-se à infestação de cobras na Líbia. De acordo com o poeta, “E, sobrevoando, vencedor, areias líbicas,/ da cabeça da Górgona, cai sangue em gotas/ que a terra absorve, convertendo em várias serpes/ e por isso essa terra se infestou de cobras.” (OVÍDIO *apud* CARVALHO, 2010, p. 131). Em um ato de negligência, ele permite que caíam gotas do céu, o que causa um efeito monumental (uma infestação e cobras). Novamente, é possível constatar a potência de Medusa, mesmo morta. Sua capacidade de criação continua incontrolável e gigantesca.

Em Eurípides, ela já aparece sendo criada para que sirva de auxílio na guerra dos

gigantes, como uma arma. De seu corpo, o sangue que jorra de um lado cura e o outro mata. Esse sangue é dado de presente para Ericetônio. Outra vez, o corpo da mulher é objetificado e tratado como um artefato, o qual se oferta a outros.

Em geral, está em posse de homens ao longo da narrativa. Porém, Perseu, após concluir as proações da jornada, devolve a cabeça à Atena, que a coloca em seu escudo, para afastar os rivais. Uma mulher utiliza o poder de outra, que foi decapitada por suas mãos ou através de sua instrução. Para proteger-se, ordena e auxilia no assassinato de seu próprio sexo. Assim sendo, cabe uma breve reflexão, que intersecciona as ferramentas expostas (Teorias dos Sujeitos e Epistemologias Feministas): é possível, de fato, ecoar a voz de todas as mulheres em uma história única? A resposta que se ensaia na presente pesquisa é negativa.

Ambas as mulheres, Medusa e Atena, não estão no mesmo lugar dentro das hierarquias de poder. Desta maneira, seu destino não é o mesmo. Atena ordena, auxilia (e em algumas versões até realiza) o assassinato de Medusa. É, portanto, uma representação das desigualdades entre as próprias mulheres que, em sua diversidade, oprimem umas às outras. No caso do mito em questão, uma mulher ecoa a voz do patriarcado (DIORIO, 2010), possibilitando a objetificação e o uso indiscriminado e invasivo do corpo de sua semelhante. Há uma permissibilidade da violência contra a outra para garantir seu próprio bem-estar.

De acordo com Hélène Cixous, em razão especialmente do pudor, as mulheres foram ensinadas a afastar-se de seu corpo. Não é uma separação mente-corpo cartesiana ou um movimento para que seus juízos sejam mais neutros, mas sim um ensinamento brutal que busca afastar as mulheres da própria compreensão, do autoconhecimento. Afastadas de si, elas escrevem menos e produzem menos. Smith (2004) aborda o caráter parcial da Sociologia, ao identificar o sujeito da ciência como masculino. As mulheres não tem conhecimento disponível e acessível sobre suas próprias verdades e realidades, sendo constantemente desencorajadas a buscar informações. Juízos neutros e conceitos universais sobre a humanidade são criados a partir de perspectivas outras e alheias aos femininos. A elas, é negado o direito de aprenderem sobre si próprias.

Ao produzir, assim como apontado por Butler e Kilomba (na seção 2.2), precisam reconstruir e enfrentar as assimetrias e inconsistências da linguagem. É necessário construir novas teorias, que as contemplem, bem como ferramentas para autoavaliação e autodefinição. Portanto, poucas mulheres conseguem reunir-se com seu corpo em comunhão (CIXOUS, 1995). Elas partem de um lugar, no qual precisam de mais esforço do que as visões que estão no centro das hierarquias de poder, enfrentando a via mais tortuosa, com mais obstáculos ao sucesso.

No caso, dentro do espectro do feminino, quanto mais distante do sujeito padrão, mais penoso é o caminho. Lembrando Collins e retomando a indispensabilidade da interseccionalidade enquanto norteadora, “É bastante comum para as mulheres de cor limparem o escritório da feminista escrevendo o último tratado sobre *standpoint theory*” (1997, p. 379). Linda Alcoff comenta sobre os contrastes desproporcionais nas condições de produção de conhecimento, nas quais os acessos à educação e aos espaços não são equivalentes (seção 2.1). Portanto, é urgente considerar o poder e as relações, especialmente no que tange a gênero, raça e classe. Escrever é uma maneira de restituir-se de si, enquanto sujeito e dono de seu corpo. Esse direito foi negado à Medusa, mas, mesmo assim, sua ausência funciona enquanto reflexão. A escrita é um modo de

ser-mulher, devolvendo-lhe o acesso a suas próprias forças, até que se restituam seus bens, seus prazeres, seus órgãos, seus imensos territórios corporais fechados e selados. [...] Escreva-te: é necessário que seu corpo se deixe ouvir. Fluxos de energia fluirão do inconsciente. Por fim, a inesgotável imaginação feminina será revelada. (CIXOUS, 1995, p. 61-62).

Assim como em Grada Kilomba e Patricia Hill Collins, é destacado o movimento de inscrição no mundo, a partir da escrita. O indivíduo invisível e marginalizado vem a existir e, mais do que isso, escreve a si próprio em seus termos. Os padrões e imagens de controle de grupos subalternizados são, pouco a pouco, subvertidos e substituídos por imagens mais precisas e saudáveis. É necessário que os corpos (no caso da presente pesquisa, focado nos femininos) permitam-se ser ouvidos e acessem sua própria potência, enquanto sujeitos e autores de sua história.

4.2.2 Humanização do monstro

Ao longo da história (não apenas dentro da mitologia greco-romana), Medusa foi sendo vista e retratada de maneira mais humanizada com o passar do tempo. De acordo com Martha Robles, em *Mulheres, Mitos e Deusas: O feminino através dos tempos*, essa humanização, especialmente de seu rosto, ocorre a partir do século V a.C.: “Em numerosos relevos e em algumas estátuas aparece, inclusive, uma medusa de belas feições no instante de sua morte.” (ROBLES, 2006, p. 98).

Um dos grandes responsáveis por essa possibilidade de humanização e empatia para com a figura mítica foi Ovídio. Ele oferece uma riqueza de detalhes, uma história de origem, “dando forma à versão humana de Medusa” (DIORIO, 2010, p. 24). Sua forma humana é apresentada com uma certa simpatia, bem como com a valorização da beleza (DIORIO, 2010).

Essa beleza lhe custa tudo, visto que, de acordo com a literatura, chama a atenção de Poseidon, que a estupra. Ressalta-se que a vítima jamais é culpada pelo crime, mas tratando-se de uma análise literária, é importante considerar as interpretações e nuances da narrativa original, carregando as mazelas e marcas temporais de sua realidade social. Quando transformada, punida por Atena, torna-se monstruosa e perde sua face amável e bela. De acordo com Diorio, ela ganha uma nova face, além da monstruosidade, posto que

Essas descrições evocam a complexidade [...] da representação mais humana e empática da Medusa, que evoluiu com a representação de Ovídio. Não mais apenas reduzida ao monstro aterrorizante, ela recebe uma história de fundo, a qual levanta questões sobre quem ela é e o que ela quer, assombrando o leitor. (DIORIO, 2010, p. 96).

Ao evocar uma complexidade, abre espaço para uma versão mais completa, na qual a análise de um sujeito, com suas particularidades, começa a delinear-se como uma possibilidade, embora não sem obstáculos. É possível sensibilizar-se com sua melancólica história. A insurgência do potencial criador, atrelado ao ato da morte implica o nascimento de novas criaturas, algo comum às divindades dentro da mitologia.

Contudo, apenas Ovídio apresenta a maternidade, ao afirmar que “Pégaso e o irmão nascem do sangue da mãe.” (OVÍDIO *apud* CARVALHO, 2010, p. 136). É interessante considerar a diferença entre o tratamento de uma nova vida surgindo da morte da leitura maternal. As mães são figuras sacralizadas dentro da sociedade, associadas ao zelo e proteção, bem como à manutenção do lar e à educação dos filhos. É um dos papéis mais socialmente aceitos da mulher, embora também a encerre nos estereótipos de esposa e mãe.

Outra perspectiva interessante contemplada por essa nova face é a morte social atrelada à maternidade. Assim como muitas mulheres que deixam de existir individualmente ao tornarem-se mães, a prole saindo de Medusa representa seu fim. Seu último suspiro enquanto sujeito é dar a vida. Após, sua existência restringe-se aos usos de sua cabeça pelos outros.

Descrever um monstro com a palavra ‘mãe’, afirmando que seus filhos nascem de seu sangue, é um potente recurso de humanização. Poucas coisas geram mais comoção que uma mãe que morre e dá a luz a seus filhos. Ainda que esse não seja exatamente o cenário, posto que ele não descreve de maneira dramática essa cena do parto, remete à essa imagem no imaginário social. É um trecho breve, mas que contribui para sua humanização. Dentro da mitologia greco-romana, uma das funções mais sagradas, como exposta por Campbell, é a capacidade de nutrir e gerar vida. Todos os ritos de passagem masculinos, para o autor, são estratégias e tentativas para igualar-se à essa sacralidade feminina. Nesse sentido, o homem precisa esperar que a mulher realize essa função, de maneira mais passiva.

Hesíodo, embora não relate o estupro e sim a relação entre Poseidon e Medusa, descreve as consequências nefastas como seu “triste destino” (HESÍODO, 2010, p. 36), demonstrando um sentimento de pena. Abre-se uma brecha para sentir por Medusa, algo que não seja asco ou medo. Essa “natureza trágica” (BRUNEL, 2000, p. 621) é contemplada ao longo de uma série de elementos do mito. Na presente análise, esses elementos são destacados a partir da intersecção de narrativas, destacando pontos cruciais de cada uma. Ao enxergar um ser humano nela, torna-se viável pensar sobre sua identidade, suas vontades, suas individualidades (dúvidas que assombram o leitor e a leitora até os dias atuais).

Na *Teogonia*, além do triste destino, aparece um elemento interessante que, mesmo em sua forma não-humana, reverbera sobre a empatia e a humanização da personagem. A sua punição foi ter sido tornada mortal e, portanto, condenada a envelhecer. Pensando sobre o simbólico da descartabilidade de mulheres em diversos planos da vida em razão do envelhecimento – empregos, parceiros, necessidade de recorrer a cirurgias e dietas para sempre aparentar serem mais novas – aparece como uma nova camada punitiva.

Embora seu envelhecimento não ocorra e ela seja assassinada (por isso foi tornada mortal), é interessante mencionar o caráter punitivo – e humanizador da possibilidade de envelhecimento. Ironicamente, é tão humano e, simultaneamente, inaceitável. Beauvoir aborda, ao longo de sua obra, o caráter secundário que é delegado às mulheres quando estas envelhecem e o quão isso altera sua autoestima e a percepção de si. Configura-se no maior medo de muitas, pode-se dizer que é seu “triste destino”, inevitável, que as encaminha ao esquecimento dentro da sociedade. Elas não precisam ser decapitadas, deixam de existir antes disso.

Também em Hesíodo, em *Shield of Herakles*, há um retrato da humanização, a partir das górgonas. As irmãs de Medusa, raivosas e tristes, tentam perseguir e matar Perseu durante sua fuga. Embora também tenham o formato animalesco, os sentimentos fazem com que seja possível uma aproximação. Através do luto, podemos nos colocar no lugar delas, através da identificação com a perda de um ente querido de maneira violenta e traumática.

Através de todos esses aspectos, enquanto uma pesquisadora com sua investigação focada na diversidade do escopo do feminino, comprometida com a pluralidade e multiplicidade de representações, encará-la como mulher e, sobretudo, humana, torna-se um movimento fundamental. Cathy Ann Diorio descreve esse momento, de colocar-se como uma mulher percebendo outra semelhante: “Encarando sua cabeça, olhando-a diretamente nos olhos, vejo menos um monstro aterrorizante do que uma mulher assustada e aterrorizada, as cobras em sua cabeça estão erguendo seus corpos em desespero por sua incapacidade de protegê-la.” (DIORIO, 2010, p. 116).

4.2.3 Beleza e feminilidade

De acordo com Stephen Wilk (2000), a descrição detalhada das górgonas é realizada por Pseudo-Apolodoro, que as retrata em termos animais, como exposto em 4.1.4. Para Ovídio, Medusa já tem a aparência que conhecemos, com as serpentes em lugar de seus cabelos (DIORIO, 2010). Inclusive, em sua narrativa, primeiro temos sua descrição física e, posteriormente, sua história é contada.

Enquanto humana, a única informação que se conhece é a beleza, ao lado de seu *status* de sacerdotisa. Na versão da *Biblioteca*, há uma sugestão de que sua morte é efetivada por Atena, em razão da rivalidade feminina, como uma forma de punição. Outros comentadores e comentadoras também especulam a ideia de que a motivação de sua transformação é um ataque de ciúmes de Atena, com relação à Poseidon (ROBLES, 2006). Mesmo quando Perseu a mata, é guiado por Atena. O homem segue não sendo responsabilizado, mesmo ao, literalmente, segurar uma foice.

Sua beleza, valorizada ao ponto de ser a única informação disponível, desempenha um papel de causalidade. Embora seja uma qualidade associada à passividade, uma vez que Medusa não controla o quão bela é ou não, gera consequências. Seja pela rivalidade, seja como tentativa de justificação para um crime, é utilizada como um recurso para valorização da feminilidade. Há também um “jogo de beleza e feiura no personagem de Medusa” (VERNANT, 1988, p. 100). Ela transmuta-se de jovem belíssima em um monstro horrendo, que sequer pode ser encarado.

A beleza é, em geral, inversamente proporcional à idade quando se trata do feminino. Quanto mais jovem, mais bela é e, portanto, mais atenção merece. Quanto mais velha, mais esquecida é dentro da sociedade. É importante considerar que “O ideal da beleza feminina é variável; mas certas exigências permanecem constantes. Entre outras, exige-se que seu corpo ofereça as qualidades inertes e passivas de um objeto, porquanto a mulher se destina a ser possuída.” (BEAUVOIR, 2016a, p. 220).

É necessária uma alusão ao imaginário coletivo daquilo que é entendido como feminino, da busca padrão daquilo que é confortável aos olhos masculinos. Além da idade e da passividade, também se associa o feminino padrão à branquitude. Os traços mais finos, as peles pálidas, as bochechas rosadas²² são maneiras sutis de reforçar a imagem da beleza associada a esse padrão, excluindo as mulheres racializadas dessa representação. Em contraponto à

²² Píndaro fala da Medusa de bochechas claras: “Of the fair-cheeked Medusa” (PÍNDARO *apud* GARBER; VICKERS, 2003, p. 15).

feminilidade e à beleza padronizadas, surge a figura da *femme fatale*. Esse ser encantador, enfeitiçante, que serve como um desafio, tenta levar o herói à desistência e à interrupção da jornada. De acordo com Simone de Beauvoir,

Ela é sereia cujos cantos precipitavam os marinheiros de encontro aos recifes; ela é Circe que transformava os amantes em animais [...]. O homem preso a seus encantos não tem mais vontade, projeto e futuro; não é mais cidadão, porém apenas uma carne escrava de seus desejos. (BEAUVOIR, 2016a, p. 229).

O homem coloca-se à mercê de seus mistérios, passivo e, ao mesmo tempo, petrificado. Não consegue reagir a esse poder de sedução. Deixa de ser cidadão, humano, retornando ao animalesco. Nesse sentido, além de ser corpórea e passional, a mulher carrega o homem para esse mesmo mundo, afastando-o da racionalidade através da conjunção carnal e dos prazeres. O herói teme perder-se nos confins da sexualidade feminina, no eterno medo freudiano da castração. Para tal, ela usa a beleza como maneira de atraí-lo para a morte e o pecado, buscando desestabilizá-lo. Cruza-se uma fronteira, a partir da qual o homem aparece como passivo em relação aos encantos femininos, praticamente irresistíveis aos meros mortais.

Porém, ao vencer esse obstáculo, ele afirma-se como acima dos homens ordinários e garante seu lugar no tempo sagrado do mito (descrito por Eliade), aproximando-se das ossadas heroicas de Vernant. Realizando um paralelo com a atualidade e um recorte de raça, é comum a hiperssexualização e estereotipação da mulher negra, funcionando como um exemplo da *femme fatale*. Além da destruição do herói, no caso, ela é responsabilizada pela destruição das famílias, sendo vista pela mulher branca como um perigo, que pode roubar seus homens e suas crianças.

Para Grada Kilomba, “Essa fantasia da mulher *negra* roubando crianças e homens é muito coerente com memórias coloniais”, posto que a função reprodutora e associação ao trabalho as encerrava no papel de amantes e mães (KILOMBA, 2019, p. 141). Assim sendo, é criado um imaginário da mulher branca que teme pela destituição de sua família, com laços ironicamente tão fracos que podem ser rompidos por essa mulher qualquer. Essa amante, ao mesmo tempo que é menosprezada e vista como um nada, também é potente ao ponto de roubar um lar, deixando o homem indefeso submetido aos seus encantos.

Novamente, o homem não é responsabilizado por seus atos, tratado eternamente como um menino levado, que deve ser repreendido brandamente. A mulher deve ser punida de maneira exemplar e severa, posto que “É diante dela que o homem sente com maior evidência a passividade da própria carne. A mulher é vampiro, mutiladora, devoradora e bebedora e seu sexo alimenta-se gulosamente do sexo masculino.” (BEAUVOIR, 2016a, p. 234). A mulher

beauvoiriana contempla uma certa homogeneização, então ela pretende falar por seu sexo em geral ao descrever essa *femme fatale*. Contudo, ao observar as hierarquias de poder, as outras mulheres podem, em razão desse medo da potência de seu próprio sexo refletido na outra, oprimir sua semelhante. Por temer perder seu marido, pode ter comportamentos racistas, vendo a outra mulher de maneira estereotipada.

A feminilidade aparece como um importante recurso e uma ferramenta de controle para que as mulheres se mantenham em posições estratificadas. Nesse sentido, os padrões são novamente esperados de maneira diferente para diferentes mulheres. No que tange ao gênero, enquanto construção social e fabricação de corpos e saberes, retoma-se a ideia da performatividade, ação e repetição de Butler, apresentadas na seção 2.2. Padrões de beleza e comportamento, endossados pela cultura (e, portanto, pelos mitos) são recursos para manutenção da ordem vigente.

A partir das marcas qualificadoras (BUTLER, 2003), que separam o mundo dos meninos e meninas em seu nascimento, constroem-se redomas, nas quais encerram-se sujeitos e possibilidades. Os papéis de gênero são reproduzidos e ensinados, de maneira incessante, até que pareçam corriqueiros. O natural é, na verdade, naturalizado através da repetição. O belo, além de branco, é heteronormativo. Sujeitos abjetos (BUTLER, 2003), que se encontram no limbo entre o masculino e o feminino, rompendo com os padrões de gênero, são desconsiderados e exterminados. Sua beleza e sua existência não são reconhecidas. A educação, cultura, história e literatura comumente funcionam a partir de sistemas binários, como exposto por Hélène Cixous. Aos sujeitos, só resta encaixar-se violentamente em um dos dois lados ou resistir e reescrever suas narrativas.

4.2.4 As percepções

4.2.4.1 Ver e ser vista

A faculdade da visão é extremamente simbólica, especialmente no caso da Medusa. Ela é perigosa, mas antes de petrificar, precisa convencer a vítima a olhá-la nos olhos. Há um certo convite ao jogo da sedução, uma vez que o olhar é culturalmente o primeiro contato entre desconhecidos que se interessam um pelo outro. Na cultura em geral (livros, filmes e quaisquer histórias), a troca de olhares sugere o interesse e o início de algo. Grandes histórias de amor começam assim, com um vislumbre entre desconhecidos. Para Medusa, a realidade torna-se um pouco menos romântica. Qualquer um que cruzar o olhar com o seu é transformado em pedra,

isolando qualquer chance de contato. O interesse e a reciprocidade são condições que não são permitidas a ela. No momento em que é vista, ela fere o outro.

Vale ressaltar que, em razão da passividade que é delegada ao feminino, o olhar é uma das únicas armas de sedução permitidas. Não é socialmente aceito que ela aborde o homem, tome a iniciativa da conquista. Ela espera ser notada, que ele inicie o movimento e tente lhe conquistar. No jogo de sedução, ela precisa mostrar-se um prêmio a ser ganho. Demonstrar interesse o suficiente para instigar a curiosidade, mas não em excesso. Uma vez que o jogo pareça ganho, gera desinteresse. É necessário fazer-se um objeto de conquista, um troféu.

De acordo com Donna Haraway, a possibilidade de ver configura um poder, e, portanto, um terreno de disputa, que é defendido e alcançado de forma violenta. Ela questiona, como colocado em um momento anterior: “Com o sangue de quem foram feitos meus olhos?” (HARAWAY, 1995, p. 25). Os olhos que não enxergam e seguem ignorando Medusa foram feitos com o sangue de mulheres e outros grupos marginalizados, anteriores e posteriores à sacerdotisa, que são sistematicamente excluídos. Ela segue sendo ignorada e não vista. A faculdade do olhar e o órgão que permite a visão, o olho *per se*, é algo que não carrega as divisões marcadas de raça, classe, gênero e outras hierarquias, “O olho é um órgão não-binário, nem masculino, nem feminino; nem somente humano, nem somente animal; nem somente biológico, nem somente tecnológico” (BARBOSA, 2020, p. 7).

Retomo essa citação para lembrar que o olho não existe sozinho, sempre um indivíduo vê e, além disso, interpreta a realidade em seus próprios termos. Nesse sentido, a *Standpoint Theory*, cuja tradução literal é Teoria do Ponto de Vista, reflete sobre a situação e localização do poder de ver e da reprodução de um ponto de vista. Sempre há uma subjetividade sendo carregada com as percepções, o sujeito não se afasta de seus valores, seus credos. Tudo aquilo que forma seu ‘eu’ influencia na sua ótica do mundo.

Outras personagens que entrecruzam a narrativa de Medusa e trazem pontos relevantes à análise são as Greias. Segundo Hesíodo, são irmãs das górgonas. Elas compartilham um olho e um dente, “que passam uma à outra para que o trio nunca se veja surpreendido sem defesa, sem dente para comer, sem olho para observar” (VERNANT, 1988, p. 99), em um estado de vigília constante. Mesmo assim, não significa que veem o mundo da mesma maneira. Usando o mesmo olho, compartilhado entre elas, com o sentido limitado, cada uma observa uma perspectiva, um ponto de vista.

Com relação à Medusa, é emblemático que, ao encará-la, o herói seja petrificado. Ao vislumbrar a potência feminina, o homem vê-se estagnado, fica sem reação. Logo, é uma espécie de aviso: “O mito de Perseu se opõe a ideia de olhar diretamente para a Medusa”.

(DIORIO, 2010, p. 116). Há um ensinamento de evitação. Todavia, ela exerce um fascínio, um poder que emana e do qual já não é mais possível desviar o olhar (VERNANT, 1988). A frontalidade, o ato de encarar a divindade dentro da mitologia greco-romana, instaura uma certa reciprocidade, na qual “o homem firma-se em posição de simetria em relação ao deus” (VERNANT, 1988, p. 103). Sob essa ótica, seria possível afirmar que Perseu não se coloca nessa posição em relação à Medusa. Ele a teme, não encara diretamente, apenas é guiado pelo seu reflexo.

É viável traçar um paralelo com a potência do feminino, que a sociedade teme. Uma mulher que conhece sua força é algo a ser combatido e evitado. Dentro das histórias – seja a caixa de Pandora, seja o fruto proibido de Eva – a mulher é constantemente associada ao pecado, à provação ou à corrupção da humanidade. O mito de Perseu é um potente aviso sobre os perigos de permitir-se olhar para a mulher, especialmente enquanto um ser humano, semelhante a ele. Ela é, necessariamente, diametralmente outra, a alteridade extrema, como descrita por Vernant. A criação de Medusa a coloca em uma situação que, enquanto monstro, destitui-a de sua humanidade e, portanto, de qualquer compaixão que o leitor possa ter (embora alguns elementos de identificação e empatia sejam apontados, como em 4.2.2).

Além do medo e do asco, o mistério que circunscreve o feminino também suscita outras reações. O homem atrai-se pela feiticeira, pela *femme fatale*, pela sereia. Ela exerce um poder e domínio inexplicáveis sobre ele, que recorre ao sobrenatural para tentar explicar. De acordo com o autor, “a fascinação significa que o homem já não pode desviar o seu olhar ou o rosto do Poder, que seu olho perde-se no do Poder que também o olha, que ele é projetado no mundo que este Poder preside.” (VERNANT, 1988, p. 103). Ao colocar-se em uma situação de equivalência, na qual se permite ver e ser visto por essa outra consciência-de-si, há uma reciprocidade. Neste movimento, fica imerso nesse poder, permitindo-se sair de seu mundo masculino.

Medusa não pode ser vista. Ela é encerrada nos confins da noite, podendo apenas interagir socialmente com suas irmãs. Toda e qualquer outra socialização lhe é sistematicamente negada. Há um isolamento, uma tentativa de controle e de domesticação. Há um caminho que leva à sua casa e de suas irmãs, com corpos horrorizados e petrificados, que ousaram vê-la. Mesmo com toda essa força, ela precisa esperar ser vista para defender-se. É necessário que ela seja encarada para matar o outro. Assim como a mulher sedutora, ela precisa tentar o oponente para que ele a veja.

Lembro, mais uma vez, o poema que dá o nome à presente dissertação, cujo verso que dá o título afirma: “São aqueles que não olham que viram pedra”. Não é mais o momento de,

covardemente, desviar o olhar da violência, da potência e da história de Medusa. Especialmente enquanto pesquisadora, é indispensável encará-la, sem temer as consequências. É necessário permitir olhar para o rosto do Poder, permitir “ser arrancado de si mesmo, destituído de seu próprio olhar” (VERNANT, 1988, p. 103).

Encerro essa subseção com uma das primeiras ressignificações que se tem registro da personagem. A figura da Medusa foi constantemente repensada e reapropriada por teóricas feministas, principalmente a partir dos anos 70. Uma das primeiras reaparições modernas noticiadas foi na edição de 1978 de *Women: A Journal of Liberation*, na capa, em um desenho de Froggi Lupton. O texto explicativo sobre ela afirmava que

Medusa é descrita como tomada pelos gregos como um símbolo aterrorizante do poder da mulher. Seu rosto é um espelho do medo patriarcal de uma sexualidade feminina irrestrita [...] Quem olhou para a Medusa virou pedra. Mas, não mais com medo do nosso poder, não vamos virar pedra se olharmos para o rosto da Medusa. Pode ser um mapa para nos guiar através de nossos terrores, através das profundezas de nossa raiva até a fonte de nosso poder como mulheres. (*Women: A Journal of Liberation*, 1978, p. 2).

Essas interpretações e revisões são imprescindíveis, uma vez que trazem ao debate novas perspectivas. Com relação à Medusa e essa descrição de 1978, as mulheres reapropriam-se de um símbolo usado até então para representar e associar características negativas à mulher, reaproximando-se de suas próprias vozes e orgulhando-se de sua própria constituição. Encará-la como um mapa abre precedente para novos caminhos, novas vias para a compreensão de si e de seu sexo. Permite-se uma autonomia para Medusa: deixemo-nos ser guiados.

4.2.4.2 O eco silencioso

Uma das mais conhecidas imagens modernas de Medusa é a pintura de Caravaggio, datada de 1597, um retrato “momentos depois de ser decapitada, olhos brilhando de terror e perplexidade, boca aberta como se fosse gritar enquanto o sangue quente jorra de sua garganta exposta”, o qual “envia uma imagem poderosa da violência de uma voz cortada, uma voz negada” (DIORIO, 2010, p. 34). A autora explora bastante essa imagem, a partir da construção do grito silencioso que assombra a cultura ocidental (DIORIO, 2010). Esse retrato, violento e sangrento traça um paralelo com os sujeitos marginalizados presentes tanto nas Teorias dos Sujeitos quanto na *Standpoint Theory*. Suas vozes são violentamente silenciadas e suas experiências ceifadas das teorias, ignoradas e apagadas.

Medusa só consegue se comunicar com suas semelhantes, suas irmãs górgonas. Para o resto da sociedade, é um monstro que não merece compaixão ou respeito, um mero artefato nas

jornadas heroicas, sem sentimentos. Devolver sua voz, ecoar seu grito, é uma maneira de resistência e subversão das narrativas hegemônicas. Assim como Cathy Ann Diorio, pretende-se ecoar sua subjetividade, sua verdade, fazendo justiça à sua história.

A voz dela é poderosa e representa uma alegoria da passividade e do papel coadjuvante atribuído às mulheres. A fala não vem apenas das cordas vocais, mas conecta-se com todo o organismo vivo, o corpo pulsante (DIORIO, 2010). Vernant traz a encarnação do terror e medo do ranger dos dentes de Medusa, de seus sons animalescos²³, seu ressoar de ruídos. Os próprios sons que emanam da personagem não-humana já aterrorizam. Sua voz é tão potente que, mesmo o que escapa ao silenciamento, não passa despercebido. Seja enquanto figura decapitada com Caravaggio e outros pintores/escultores, seja enquanto ressoar e bater de dentes, ela se faz presente e, de alguma maneira resiste, passando sua mensagem. Hélène Cixous descreve o poder da voz da seguinte maneira:

Voz! É também atirar-se, essa dispersão da qual nada volta. Exclamação, grito, engasgo, uivo, tosse, vômito, música. Ela se vai. Perde. [...]

Voz-grito. Agonia, “palavra” explorada, destroçada pela dor e pela raiva, pulverizando o discurso: é assim que sempre a ouviram desde o tempo em que a sociedade masculina começou a marginalizá-la [...], a expulsá-la, despojá-la. Desde Medeia, desde Electra.

Voz: desapego e estrondo. Fogo! Ela atira, se atira. Rompe. Desde seus corpos em que foram enterradas, confinadas e ao mesmo tempo proibidas de desfrutar. As mulheres têm quase tudo para ser escrito sobre feminilidade. (CIXOUS, 1995, p. 57-58).

O ato de gritar, de falar é um movimento unilateral. Não se espera, necessariamente, retorno. Em muitos casos, é um eco do desespero, uma maneira de afirmar-se. É uma espécie de flecha, que se lança para o mundo, na esperança de acertar algo, de se fazer ouvida. Para as mulheres e outros grupos marginalizados, desempenha um papel especial no processo de tornar-se sujeito. Nem sempre o grito será de alegria, em muitos casos, será um resultado direto da dor e agonia da violência. Muitas vezes, gritar torna-se uma necessidade, um último recurso responsivo às desigualdades.

Embora unilateral, espera-se que alguém as ouça. Ser ignorada é um lugar comum às mulheres, mesmo quando gritam desesperadamente. Até com relação ao feminino padrão e mais central nas hierarquias de poder, encontram-se colocadas em lugares de subalternidade. Quanto mais as intersecções de raça, classe e outros atravessamentos estiverem agindo, mais essas mulheres estarão silenciadas e mais complicada e exaustiva será sua mobilização, em termos dos grupos que Collins expôs. A liberdade individual só será efetiva quando todas as vozes ressoarem da mesma maneira e quando os grupos sociais tiverem uma mobilidade concreta, sem que sejam impostos e restritos.

²³ Essa particularidade é analisada com mais detalhes na seção 4.2.6.

Para as mulheres tornarem-se sujeitos, em toda sua pluralidade e incompletude enquanto categoria de análise, elas precisam criar ferramentas para reescrever-se e reafirmar-se. Tornar-se sujeito, como afirma Kilomba, é um ato de resistência e de inscrever-se especialmente através da produção e legitimação de teorias que versem sobre as experiências de grupos marginalizados (destacando o foco nas mulheres negras dentro da obra da autora). De maneira semelhante, Audre Lorde também aborda a urgência do desenvolvimento de novas ferramentas, buscando a autodefinição e autoavaliação propostas por Patricia Hill Collins. É preciso que as mulheres reescrevam sua voz, seu corpo, sua sexualidade e seu modo de ser e existir na sociedade, não mais como objetos escrutinados e cutucados por pesquisadores. Há uma necessidade (tanto teórica quanto prática) de teorias mais diversas, que contemplem vozes interseccionais.

Na mitologia, os homens podem transcender a condição humana, aproximando-se dos deuses. Em geral, salvo algumas exceções, as mulheres são associadas à corporeidade e ao mundo carnal e humano (e, portanto, inferior). Elas são obstáculos, acessórios, que não são permitidos a ascendência, suas ossadas heroicas não irão permanecer para que sejam vistas após sua morte. Os impasses, desafios, quedas e deslizes são partes imprescindíveis do crescimento do personagem na jornada heroica, funcionando analogamente a um trampolim (BEAUVOIR, 2016a). Às mulheres, esses obstáculos funcionam mais como paredes de concreto, intransponíveis e inegociáveis. Seu erro é tratado com muito menos ternura e muito mais violência, da mesma forma que funciona com os demais grupos marginalizados. Ao homem branco padrão é permitido socialmente o erro, o arrependimento e a punição mais branda.

4.2.5 Dualidade e ambiguidade

No decorrer da evolução das sociedades, o papel da mulher é constantemente transformado (e, em diversas realidades, deformado). Na *práxis* da vida greco-romana, cabia a elas a educação e a propagação dos mitos, uma vez que tinham muito tempo com as crianças. Enquanto recurso de modelo comportamental, o mito configura-se em exemplo e espelho das hierarquias de poder, como mencionado anteriormente.

Embora o reflexo seja um pouco distorcido, com pormenores e características discretas que contam sobre certas relações, esse espelho continua sendo um importante recurso. Nem sempre a imagem que ele nos fornece é uma reprodução precisa da realidade. Porém, assim como em uma casa de espelhos, carrega algo da realidade. Cabe ao pesquisador ou à

pesquisadora descobrir e perguntar-se sobre esses elementos. Inclusive, os que não são factuais, também carregam importantes elementos para a análise.

Grimal fala sobre a ideia dos mitos como ferramenta investigativa, a partir da qual precisamos saber perguntar. Logo, enquanto espelho dessa sociedade, precisamos saber reconhecer o reflexo de suas falhas, presenças, ausências e distorções. Bonnie MacLachlan traz uma nuance importante para a pesquisa, ao abordar a dificuldade de acesso às informações da vida meninas e mulheres. Como discutido na seção 3.3.2, há um obstáculo técnico, uma ausência de documentos e censos que contem sobre suas vidas (registros de nascimento, casamentos, divórcios, ocupações). Nesse sentido, sua preocupação teórica com os anseios, verdades e motivações desses sujeitos encontram barreiras. Para tal, a narrativa literária – e, no caso, mitológica – emerge como um lampejo de esperança para entender essas mulheres. Porém, é importante lembrar que a forma como elas são distribuídas e narradas não é uma autodefinição, mas sim uma reverberação das opiniões, percepções e interesses dos poetas.

Os homens reservam a si um papel fundamental e central dentro das narrativas heroicas, com possibilidades infinitas e um destino promissor. Joseph Campbell afirma que as jornadas heroicas funcionam analogamente à menarca para a mulher. Elas tornam-se sagradas a partir de sua capacidade de gerar e nutrir a vida, igualando-se à deusa-terra. Visto que o homem não passa por esse momento, ele precisa fabricar rituais e provações, que o demonstre tão digno quanto o outro sexo. Todavia, ao reproduzir as imagens femininas dentro da mitologia, nem sempre ela é sacralizada ou glorificada.

Ao construir a ideia da deusa, da mãe (normalmente associada à paciência e sabedoria), isso é tudo que ela é. Uma virgem imaculada, uma deusa intocada. Embora as deusas apresentem algumas características humanas e passionais (como os ataques de ciúmes de Hera com Zeus, por exemplo), elas seguem representadas em termos duais. Ou anjos, ou demônios. Deusas e santas ou vis e maldosas. Não há espaço para erro ou crescimento, como ocorre dentro da história do herói, que ascende ao longo da jornada, provando seu valor. A mulher não pode provar seu valor, ela precisa cumprir seu destino, jamais transcendendo sua condição corpórea e passional. Medusa, enquanto representação feminina, encarna a contradição e a dualidade em sua mais perfeita forma. De acordo com Cathy Ann Diorio,

Medusa encarna o paradoxo. Ela é monstro e vítima; ela é do mar, mas seu olhar transforma as pessoas em pedra; gotas de seu sangue curam e destroem; ela é assustadora e bonita [...]. Ela assombra toda a narrativa da mitologia grega clássica com sua presença silenciosa, mas inquietante. (DIORIO, 2010, p. 41).

Enquanto humana, ela é uma bela sacerdotisa. Em sua forma não-humana, encarna a monstrosidade em sua forma mais grotesca. Filha de Fórcis e Ceto, descende dos mares. De

acordo com alguns poetas, sua casa fica em uma ilha, também ligada ao mar, mas depois das fronteiras da noite. Dentro dela, corre o mesmo sangue que mata e cura. Há uma força descomunal contida nessa figura, que reflete toda a potência do feminino, em suas mais diversas formas.

Embora ela seja construída em termos da dualidade e de maneira rasa, ela contempla a diversidade das mulheres. No interior de cada uma, coexistem muitas, assim como em todos os outros indivíduos. Ela não é só céu, nem só inferno. Uma coisa só nada é. Contudo, apenas ao masculino é permitido navegar entre os reinos do humano e além-humano, entre as fronteiras do bom e do mal. A mulher é uma coisa só, porém, é também nada. Ela incorpora a responsabilidade de carregar todas as projeções alheias em seu interior.

Medusa é forte ao ponto de matar apenas com o olhar, mas fraca ao ponto de precisar ser olhada e aguardar que seu oponente a veja. Ninguém é indiferente a ela, leva medo e terror por onde passa, mas foi facilmente vencida por Perseu. Com o auxílio de Atena, com os apetrechos corretos e, covardemente, a matando durante seu sono. Ela é tudo aquilo que o homem precisa que ela seja: monstro e raiva; ternura e beleza. Suas duas faces funcionam de acordo com a vontade e conveniência masculinas.

Com Ovídio, como apontado em 4.2.2., há um momento de humanização da personagem. Sua face de vítima de uma violência surge. Ela aterroriza, mas é aterrorizada pelo abuso (DIORIO, 2010). Nessa versão, “Sua história inspira simpatia e medo” (DIORIO, 2010, p. 25). É apresentado um outro lado, ela deixa de ser apenas um monstro, que desperta medo e terror, como em sua primeira aparição na homérica *Ilíada*.

É permitido sentir com Medusa, se afeiçoar com sua experiência. Sua vida ganha um triste destino, um final trágico. Ela é vítima de dois crimes em sequência: o estupro e o assassinato. Quantas mulheres tem tristes destinos semelhantes? Na sociedade patriarcal, diversas mulheres são estupradas, assassinadas e culpabilizadas, assim como Medusa. Reduzidas à apenas uma face: a que convém a quem está contando a história.

A versão de Eurípides, que não conta sobre sua morte, mas sim relata a sua sobrevivência através de usos posteriores de seu corpo, também funciona como uma analogia para a dualidade. Em seu interior, coexistem a pulsão de vida e de morte, a potência criadora e destruidora. Em cada lado de seu corpo sem vida exala a vida e a morte, a cura e a destruição. Ela representa tanto o fim quanto o início, tanto o veneno quanto a cura (DIORIO, 2010).

É uma simbólica representação do feminino dentro da Mitologia, que só existe nesses mesmos dois termos, sendo boa ou má, a qual é destacada pelo aviso ao não misturar as gotas de sangue: “O bem e o mal não se misturam.” (EURÍPIDES, *apud* BOURSCHEID, 2018, p.

149). A representação feminina encerra o tudo e o nada, o melhor e o pior, o monstro e a santa (BRUNEL, 2000).

Os dois lados do feminino jamais se entrecruzam, são linhas limítrofes que encerram o sujeito em estereótipos definidos. O monstro jamais pode ser belo e o belo jamais pode ser monstruoso. Medusa rompe com esses ditames, ao incorporar, dentro de si, ambas. Carrega consigo duas oposições, duas faces. Uma das características mais humanas, especialmente dentro de contos, fábulas e histórias em geral, é o erro. Ninguém, enquanto leitor e leitora, se identifica com o personagem perfeito, à prova de deslizos. O protagonista que falha e, mesmo assim, tem o final feliz, conforta a humanidade. Em seu âmago, o indivíduo quer a esperança de transcender sua condição humana, superar seus erros, assim como o herói. A mulher não tem esse privilégio. Ela é um ou outro, nunca ambos. Sua jornada é bem menos complexa, com menos nuances. Sua construção é mais superficial, com menos camadas.

Além disso, Medusa oscila entre os limites do reino humano e não-humano. Em sua alteridade extrema, representa ao cidadão grego a máxima representação da outridade (VERNANT, 1988), do irrepresentável (BRUNEL, 2000). Tanto na *Odisseia* quanto na *Teogonia*, ela é responsável por guardar as fronteiras de lugares medonhos, dos quais os humanos buscam a maior distância possível (BRUNEL, 2000). Mesmo assim, os autores aludem a “seu triste destino” (HESÍODO, 2010, p. 36) ou à sua “natureza trágica” (BRUNEL, 2000, p. 621). Para Hesíodo e Pseudo-Apolodoro, ela mora isolada, nas fronteiras da noite, do oceano. Perseu, para assassiná-la, precisa ir de encontro à essa criatura, em seu próprio terreno, diferente do seu. Ele transcende as fronteiras do reino humano, indo enfrentar um monstro e buscando a ascensão. Medusa, já punida e banida, sofre o assassinato. E, mesmo após ser violentamente assassinada e destruída, ela ressurgiu, de maneira emblemática, iniciando sua presença dentro da mitologia greco-romana, sendo um símbolo de potência, uma vez que “torna-se mais poderosa morta do que em vida” (DIORIO, 2010, p. 155).

Assim sendo, funciona como um eco da capacidade de restauração e reinvenção da mulher. Ela, tão injustiçada e deturpada dentro da construção de sistemas binários na cultura e na literatura, segue ressurgindo. Mesmo enquanto eco das leituras masculinas sobre suas subjetividades, carrega informações que servem como fontes de análise. Basta sabermos o que perguntar e interessar-nos em ouvir. Simone de Beauvoir aborda a ideia da definição negativa, bem como os interesses masculinos e projeções sobre a mulher. Nesse sentido, sobre a dualidade contida no estereótipo feminino, afirma que

Durante a “querela das mulheres”, que se prolonga da Idade Média aos nossos dias, certos homens só querem conhecer a mulher abençoada com que sonham, outros a mulher maldita que lhes desmente os sonhos. Mas, em verdade, se o homem pode

tudo encontrar na mulher, é porque ela ao mesmo tempo tem essas duas faces. Ela representa de maneira carnal e viva todos os valores e antivalores pelos quais a vida adquire um sentido.[...] Essa própria complexidade da mulher encanta-o: eis uma maravilha doméstica com que pode deslumbrar-se com pouco dispêndio. É ela anjo ou demônio? A incerteza transforma-a em esfinge. (BEAUVOIR, 2016a, p. 261).

O homem que só conhece (e só quer conhecer) uma dessas mulheres – sagrada ou profana – encerra-a nessas dualidades. Para ele, é uma posição confortável. Ela é o que ele precisa que seja, quando precisa, como precisa. Está totalmente a seu serviço. Se a mulher é anjo ou demônio e permanece essa incógnita (até mesmo para si própria), é porque foi fabricada e construída dessa forma. Sua história foi contada por aquele que detém o poder de fazer das histórias as versões oficiais (assim como destacou Adiche, na seção 2.1).

Propositalmente, eles esquecem que, se a mulher é tudo e nada, anjo e demônio, mãe e amante, é porque tem todas essas em seu interior. Cada artista retrata uma mulher, que alude a um estereótipo, a partir do qual busca encerrar a todo um sexo. A partir de definições estritas de feminilidade, tem a intenção de que sua conceitualização seja a definitiva. Essa situação gera, como apontado por Beauvoir, incoerências e inconsistências. As versões se contradizem. Ao invés de, através da realidade, o mito ser destituído de seu caráter de verdade inquestionável, é a mulher real que é considerada irreal. Ela que tem que buscar adequar-se ao padrão de feminilidade, negando todo o poder que carrega consigo, nesse ser que encarna tantas. O indivíduo de carne e osso acaba tentando igualar-se ao mito e às expectativas que essa construção traz.

Vale lembrar a analogia de Cannon, na qual os leões, embora criaturas descomunalmente fortes, aparecem como fracos e submissos nas estátuas. Quem cria essas estátuas é favorecido com essa narrativa, sendo a única possível. Analogamente, as mulheres são retratadas como facilmente dominadas e domesticadas. Quando não o são, representam o grande desafio do herói, que prova seu valor através de sua submissão.

Essas eternas esfinges, presas no mistério feminino, existem em pares de características, regidas pela binaridade. Retratadas ao bel-prazer e conveniência dos grupos hegemônicos. Contudo, se na mesma criatura cabe antônimos tão latentes, é porque ela contém os dois polos. Em sua pluralidade e multiplicidade, as mulheres são diversas, inconsistentes, incoerentes e diametralmente opostas. No que tange à raça e estereótipos de feminilidade, são realizados breves recortes na próxima seção, abordando a monstrosidade e agressividade, uma face que não é permitida à algumas mulheres (leia-se o feminino branco padrão) e é esperado de outras (mulheres racializadas, lésbicas e destoantes do padrão).

Cathy Ann Diorio analisa o encontro de Perseu com dois femininos distintos (e

diametralmente opostos): Andrômeda e Medusa. Ambas são faces duais das representações da mulher. Uma inspira desejo, a outra repulsa. Uma é a donzela em perigo; a outra, a pura encarnação do perigo e do terror. Uma é salva do monstro; a outra, é o próprio monstro. Seu ponto de congruência, além do sexo, é que foram amaldiçoadas por deuses e punidas. Além disso, representam as nuances e dualidades do feminino (DIORIO, 2010, p. 84).

Enquanto aviso moral, também funcionam com fins distintos. A monstrosidade, assertividade, bem como demais características desassociadas do feminino padrão, são punidas com a morte. Destituída da feminilidade, a mulher é descartada e ceifada do convívio social. Andrômeda, por sua vez, representa o feminino seguro ao domínio masculino: a encarnação da feminilidade. A donzela em perigo, cuja voz não ecoa durante a narrativa. Não tem ação, não encara o oponente. Aceita seu destino. Espera ser salva.

Com relação ao mito enquanto fonte de análise e de saber, vale relembrar a ideia de conhecimento situado, advindo das Epistemologias Feministas e, especialmente da *Standpoint Theory*. Há um reflexo da percepção androcêntrica, bem como das estruturas patriarcais da sociedade. Mesmo que não seja intencional ou uma medida de controle por parte dos poetas, sua leitura das vontades e anseios das personagens são rasas e estereotipadas. Seu ponto de vista segue contemplando suas leituras da realidade, reverberando a sociedade na qual estão inseridos.

Como solução, as Teorias dos Sujeitos, que discutem e centralizam a subjetividade, são ferramentas de resistência. Uma vez que, como exposto anteriormente por Luiza Bairros, não há um único jeito de ser mulher no mundo – mas sim diferentes experiências, social e historicamente construídas – tornar-se sujeito é um importante movimento.

Através da escrita e da escritura do próprio corpo, como afirma Cixous, a mulher deixa o *status* da definição negativa de si descrito por Beauvoir para trás. Ela começa a escrever a própria história, em sua própria pluralidade, diversidade, essencialmente incompleta e inacabada. Esse processo da escrita de si é um movimento de constante renovação, uma vez que sempre haverá uma insurgência de novos sujeitos e novas vivências. Dessa maneira, o caminho mais sensato parece ser adotar a perspectiva da diferença de Susan Hekman, em uma tentativa de compreender e abranger mulheres cada vez mais plurais.

4.2.6 Monstrosidade e agressividade

A face mais conhecida de Medusa é seu lado monstruoso e agressivo. Na cultura ocidental, nas representações modernas, é comum vê-la como uma encarnação do ódio e da

cólera. Porém, ao nos familiarizarmos com sua narrativa, parece razoável que ela esteja, no mínimo, um pouco irritada. Ela, na narrativa de Ovídio, foi “duas vezes vítima inocente” (BRUNEL, 2000, p. 621). Estuprada e punida, duplamente sofrendo violência. Que reação se espera desse sujeito? Como se espera que não se afunde em sua dor e ódio? Seu único contato além das irmãs górgonas (aqui me refiro às versões que ela nasce já como monstruosa, em Hesíodo e Pseudo-Apolodoro) foram Poseidon e Perseu. O primeiro, uma divindade que a seduz (ou a estupra) e a leva à punição, passando ileso, como é comum aos homens. O segundo, auxiliado por outra mulher, Atena, a assassina enquanto dorme.

As górgonas – Esteno, Euríale e Medusa – são um retrato da “monstruosidade feminina” (ROBLES, 2006, p. 96). Medusa, por sua vez, é uma aparição do “irrepresentável, [d]o inexpressável, [d]o inacessível” (DIORIO, 2010, p. 28). A transformação da personagem, em Ovídio, de uma bela sacerdotisa para um monstro, pode ser interpretada como uma analogia para a perda da feminilidade. Ao perder esse bem tão importante e essencial, que rege todo o valor da mulher no seio da sociedade, ela torna-se menos do que humana.

Na análise da *Standpoint Theory*, Sandra Harding traz os conceitos de “femininity” e “womanliness”, intrinsecamente relacionados à feminilidade. Para ela, esses conceitos são meios de analisar o impacto social dessas construções na realidade das mulheres. Podemos aplicar a perspectiva da diferença, de Susan Hekman, e a interseccionalidade, especialmente através de Crenshaw, Collins e Birge, visando a amplitude do escopo de feminino.

Nas Teorias dos Sujeitos, Simone de Beauvoir aborda o inconveniente da feminilidade e da construção do Mistério feminino. Além disso, preocupa-se com os efeitos de ser mulher e esse fato erguer as bases sobre as quais fundam-se quaisquer outros juízos. Aos homens, é permitida a perspectiva neutra e acorpórea. Como abordado pela autora, se a realidade plural das mulheres, com suas subjetividades, não condiz com as afirmações sobre a feminilidade, talvez as imagens de controle criadas estejam equivocadas. Embora não sejam representações precisas, são úteis ao patriarcado. Sua função é despertar na mulher o temor da monstruosidade, o horror de perder seu mais precioso bem, tudo aquilo que lhe faz ser socialmente lida com mulher.

Aos grupos hegemônicos, é necessário domesticar os marginalizados, para, através de violências físicas e simbólicas, os submeter ao domínio. O sexo feminino, enquanto brevemente tratado como uma massa de indivíduos, representa aproximadamente metade da população mundial. Em sociedades como a greco-romana, cabe a elas toda a gerência da casa. Como Hesíodo afirma em *Trabalhos e Dias*, o marido deve escolher uma esposa virgem para ensinar-lhe o que convém, bem como ter uma cuidadora em sua velhice. Ou seja, a mulher sabe cuidar

tanto de si, quanto da casa e do marido. Na verdade, ele depende dela na esfera familiar, uma vez que não sabe nada sobre os afazeres domésticos, cuidados dos filhos ou de si próprio. De acordo com Hélène Cixous, ao emprestar a voz para a perspectiva masculina, pelos olhos de uma escritora,

Para nós, homens, feitos para triunfar, para ascender na escala social, a tentação é boa porque nos incita, nos empurra, alimenta nossas ambições. Mas a realização é perigosa. O desejo não deve desaparecer. Para nós, vocês, mulheres, representam a eterna ameaça, a anticultura. Não ficamos em suas casas, não descansamos em suas camas. Vagamos. Seduza-nos, enerva-nos, é tudo o que pedimos. Não nos transforme em seres sensíveis, letárgicos, femininos, sem preocupações de tempo ou dinheiro. Para nós, o amor do seu jeito é a morte.[...] Além está a queda: submissão de um ao outro, domesticação, reclusão na família, no papel social. (CIXOUS, 1995, p. 19).

O homem, sabendo do papel que delega ao amor feminino, o teme. Mais do que isso, teme a si próprio amando do modo como a mulher ama, pois significaria submissão e sujeição, vulnerabilidade. Eles, fabricados e educados para grandes feitos, não podem render-se ao amor brando, ao lar. O desejo, mais do que sua realização, os impulsiona. Amar da mesma maneira que as mulheres amam significaria morte, no sentido de anulação, inexistência, “Além está a queda: submissão de um ao outro, domesticação, reclusão na família, no papel social” (CIXOUS, 1995, p. 19). A união (seja pelo amor, seja pelo casamento) costumava significar a morte social da mulher. Ela deixava de existir como filha (sujeita à tutela do pai) e começava a desempenhar o papel de esposa e mãe.

Ela abre mão de si pelo outro, sacrifica tudo em nome do amor. Ela encarna esse sujeito que se martiriza pelo bem-estar alheio, deixando-se em segundo plano. Apenas a felicidade de seu marido e filhos, bem como a harmonia do lar, importam. Ela desconsidera a si própria. Os homens sabem que o amor romântico que é ensinado às mulheres significa tudo isso e, portanto, desejam distanciar-se dele. Não querem o mesmo triste destino delas.

Andrômeda é reduzida à um prêmio, negociado com o pai, cuja voz não se escuta na narrativa. O amor de Perseu significa sua morte social, sua inexistência na esfera pública. Dânae, mãe de Perseu, teme Polidectes e a submissão que o amor dele significa. Especialmente dentro da cultura greco-romana, o amor masculino significa posse e, em muitos casos, a vontade da mulher é completamente desconsiderada na equação.

Divindades escolhem mortais, as transformam em esposas, as engravidam. De fato, a linhagem funesta que fornece dor e sofrimento aos mortais é vítima dos deuses. A linhagem masculina de deuses é que impõe sofrimento e dor às mulheres mortais, as violentando tanto no campo literal quanto no simbólico. Muito mais perigosos do que Pandora, que abre a caixa por curiosidade. Submetem e dominam mulheres por capricho e para satisfazer seus desejos mundanos. Mesmo assim, coexiste dentro das mulheres a iminente ameaça, o poderoso

potencial de rompimento, a anticultura que traz Cixous.

Sem as mulheres, o lar colapsa. Assim como os sujeitos racializados, que estão trabalhando em casas de família, ocupando o lugar de o *outsider within* de Collins. Seus padrões não sabem realizar suas funções, não sabem como funciona a própria casa, sequer onde ficam os utensílios de cozinha. Da mesma maneira, os donos de grandes empresas não sabem desempenhar as tarefas para as quais contratam empregados com condições de trabalhos insalubres.

Assim sendo, é necessário utilizar de todos os recursos para controlar os sujeitos. Além das desigualdades de raça, gênero e classe (dentro do lar, no mercado de trabalho, no dia a dia), recorrem aos mais variados métodos. Dois deles são a violência epistêmica (através do silenciamento de sujeitos) e a criação/manutenção de imagens de controle, ambos já debatidos na presente pesquisa. Outro recurso é o estupro, enquanto ferramenta política de dominação. De acordo com Virginie Despentes,

Em *Metamorfoses*, de Ovídio, parece que os deuses matam o tempo tentando agarrar mulheres que não os desejam, a obter o que querem pela força. Fácil, para eles que são deuses. E quando elas ficam grávidas, é ainda sobre elas que recai a vingança das esposas. [...] Sempre culpadas por aquilo que nos fazem. Criaturas responsabilizadas pelo desejo que suscitam. O estupro é um programa político preciso: esqueleto do capitalismo, é a representação crua e direta do exercício do poder. Designa um dominador e organiza as leis do jogo para que possa exercer seu poder sem restrições. Roubar, arrancar, extorquir, impor, se assegurar de que sua vontade se exerça sem entraves e de que possa gozar de sua brutalidade sem que a outra parte manifeste resistência. O gozo da anulação do outro e de sua palavra, de sua vontade, da sua integridade. O estupro é a guerra civil, a organização política através, da qual um sexo declara ao outro: tenho todos os direitos sobre você e te forço a se sentir inferior, culpada e degradada. (DESPENTES, 2016, p. 41-42).

O estupro funciona como um medo iminente para as mulheres. É incentivado que as mulheres permaneçam virgens, imaculadas e puras até seu casamento, porém a qualquer momento isso pode lhe ser violentamente arrancado. Além disso, assim como Medusa, podem ser responsabilizadas e punidas. Deuses podem enganá-las, aparentar ser seu próprio marido, enfeitiçá-las, como Zeus constantemente fazia. Não importa, elas seguem sendo responsabilizadas. Quando grávidas, são ainda alvo dos ataques de ciúmes das deusas. Hera tenta diversas vezes matar Hercules, por ciúme de Zeus. Apolo, que estuprou Creúsa, quase a leva a matar o próprio filho.

Os motivos que tentam justificar essa violência vão da beleza da sacerdotisa ao tamanho das roupas da mulher moderna. O objetivo é o mesmo: controlá-las, incutir medo, terror e, por fim, dominá-las. Aquilo que lhe tem valor enquanto sujeitos, que pode fazer com que o potencial marido se interesse, de fato, não lhe pertence. Ela precisa proteger seu corpo, para que alguém (com sorte seu marido) usufrua. Seu corpo não é seu. Ela apenas o guarda e preserva

para outro.

Com relação à mulher negra (e outras mulheres racializadas e colonizadas), principalmente durante a escravidão e o período pós-abolição, o estupro, em seu viés de poder e política sobre corpos, é utilizada de maneira diferente. A manutenção de “contínuos estupros de mulheres negras” (DAVIS, 2016, p. 181) foi uma ferramenta importante de controle e poder sobre a população negra, apresentando-se como “elemento essencial da estratégia de terror racista do pós-guerra” (DAVIS, 2016, p. 18).

4.2.6.1 Encarnação do medo e terror

Medusa é a representação daquilo que não pode ser nomeado, não pode ser dito, não pode ser descrito. Não há palavras suficientes para o que ela suscita. Sua primeira aparição literária, na *Ilíada*, já demonstra seu poder, sendo uma encarnação do “medo em estado puro, o Terror como dimensão sobrenatural” (VERNANT, 1988, p. 50). Em seu estado de guardião de fronteiras entre o humano e animalesco, entre mundo natural e sobrenatural, tensiona os limites. Coloca o homem em contato com tudo aquilo que é outro, que lhe confunde: “o puro caos” (VERNANT, 1988, p. 13).

Ao lado de suas irmãs, na *Teogonia*, ela pertence a uma linhagem que assegura sua monstrosidade. Sua irmã, Équidna, “metade Ninfa, de face delicada e olhos vivazes, e metade serpentes monstruosa, imensa e terrível” (HESÍODO, 2010, p. 37), origina, fecundada por Tifão: Ortro, Cérbero, Hidra de Lerna e Quimera. Com Ortro, dá a luz à Esfinge e ao Leão da Nemeia (HESÍODO, 2010). Podemos observar que a sua genealogia já perpassa por seres que assombram e assombrarão a mitologia. Cérbero, o cão de Hades, guarda as portas do submundo, tensiona também as fronteiras entre o humano e não-humano.

A Quimera, com sua aparência terrível, demonstra a monstrosidade e o tom animalesco de sua família. A Esfinge, por si, encarna o Mistério feminino. Ao proferir enigmas, espalha confusão e terror aos homens. A incógnita é representada pela dificuldade de sua compreensão, bem como pelo medo de perder-se dentro da mulher, de sua sexualidade ou de suas sensações.

Em conjunto com suas irmãs górgonas, Medusa materializa a monstrosidade feminina (ROBLES, 2006). Acrescentaria a essa perspectiva as suas irmãs Greias (que, para Hesíodo, são apenas duas: Penfredo e Ênio), bem como as sobrinhas e sobrinhos que surgiram de Équidna e Tifão e Équidna e Ortro. Além dessas, vale ressaltar a “linhagem funesta das mulheres”, que descende de Pandora. Ela, que abriu a caixa, libertou os males no mundo e trouxe as mulheres para infringir sofrimento aos mortais (leia-se aos homens). Mesmo que as mortais não tenham

cabeças de leão, cabelos serpentados, dentes afiados ou imagens pitorescas de caos, ainda sim representam o monstruoso do feminino.

Em *The Shield of Herakles*, além da aparência animalesca e caótica das górgonas, são associadas à sonoridade aterrorizante. O autor afirma que “O bater de seus dentes ressoava” e “dardejavam a língua, rangiam os dentes de furor(...) lançando olhares selvagens” (HESÍODO *apud* VERNANT, 1988, p. 53). Vale ressaltar essa contraposição ao grito silencioso que ecoa da cabeça sem vida de Medusa, como na obra de Caravaggio. Para Jean-Pierre Vernant,

Os sons estridentes que saem da garganta das Górgonas ou que são moduladas por suas mandíbulas rápidas são os mesmos das serpentes que rangem e batem os dentes. Ao lado da serpente, o cão e o cavalo constituem as três espécies de animais cuja forma e a voz entram mais especificamente na composição de “monstruoso”. (VERNANT, 1988, p. 69).

Os sons, que passam por suas cordas vocais, como lembra Cixous, reverberam o corpo inteiro. Sua voz passa e reverbera todo seu ser, sua subjetividade. Mais do que apenas um ressoar ou bater de dentes, funciona como um aviso. Assim como alguns animais (como as cobras cascavéis, por exemplo), alertam para os perigos da aproximação. Caso seja necessário, elas tem potencial para defender-se e farão uso deste. Nesse sentido, é importante lembrar que, na versão do Pseudo-Apolodoro, Perseu vai combatê-la fortemente armado (WILK, 2000). Além disso, espera ela dormir. Mesmo com o auxílio de Atena e Hermes, com diversos apetrechos mágicos, não se sente seguro para enfrentá-la, matando-a covardemente durante seu sono.

Outro ponto que vale ser destacado na análise são os animais que encarnam a monstruosidade, de acordo com Vernant: serpente, cão e cavalo. Todos eles atravessam a linhagem de Medusa. As serpentes estão em seus cabelos, bem como na metade do corpo de sua irmã Équidna, que vivia em “uma profunda caverna, [...] nada semelhante a qualquer mortal ou aos deuses imortais” (HESÍODO, 2010, p. 37). Assim como Medusa “questiona a rigorosa distinção entre deuses, homens e animais” (VERNANT, 1988, p. 100), Équidna e Cérbero também guardam as fronteiras do sobrenatural, isolados e solitários. Medusa está, durante a *Odisseia*, em um ambiente descrito da seguinte maneira: “Não mais guerreira, a cena agora é infernal. Os lugares subterrâneos, o domínio da Noite não soa necessariamente um mundo de silêncio.” (VERNANT, 1988, p. 21).

O cão Cérbero, também é um representante da linhagem monstruosa de Medusa, que fica aos serviços de Hades, guardando portões. Seu som associado ao agressivo e ao monstruoso, junto com o do cavalo, encerram a tríade dos animais que Vernant destaca. O cavalo é encarnado por Pégaso, que surge do cadáver de Medusa.

4.2.6.2 Projeções de Outridade

A partir da monstrosidade e agressividade, Medusa encarna o absolutamente outro, bem como a ideia de alteridade extrema com relação ao cidadão greco-romano (VERNANT, 1988). Porém, um questionamento importante que surge é: de que mulheres estamos falando quando as desassociamos de quaisquer agressividade e assertividade? Na reflexão aqui proposta, os padrões de feminilidade são mais fortemente aplicados ao feminino branco, heterossexual, de classe social privilegiado, ocidental e jovem. A essas, virgens intocadas, donzelas em perigo, só é permitida a existência em termos de passividade.

As demais mulheres são delegadas à marginalização e inexistência. Simone de Beauvoir, ao tornar a análise de seu sexo homogênea (com breves menções a desigualdades sociais de classe e de idade), aborda a indispensabilidade da extrema alteridade para que a consciência-de-si, dentro da dialética hegeliana do senhor e do servo, possa se afirmar no domínio. O homem precisa, necessariamente do outro feminino para afirmar sua existência.

A ideia do misticismo criado dentro do imaginário coletivo em torno das projeções do feminino busca encerrar a mulher, enquanto coletividade, em padrões restritos, que funcionam em oposição perfeita à construção do homem enquanto sujeito hegemônico, marginalizando-a. O mistério, a inexplicável esfinge, que contém o tudo e o nada, a vida e a morte, a sacralidade e o pecado, encontra-se “implicado imediatamente na mitologia do Outro absoluto.” (BEAUVOIR, 2016a, p. 335).

Para assegurar o domínio, uma estratégia importante é a apontada anteriormente por Cixous. Os sistemas filosóficos, culturais, religiosos e literários funcionam por dualidades e oposições. Nessas dualidades, a mulher sempre fica com o lado mais prejudicado. Além disso, é necessário garantir que ela permaneça uma incógnita não só para o outro como para si própria. A escrita de si, sua autoafirmação no mundo denota autoconhecimento e é revolucionária pelo simples fato de que outros sujeitos podem ver sua subjetividade refletida e identificar-se, rompendo com padrões de comportamento.

Pensando na personagem Medusa, ela espera ser vista pelo outro para que possa se defender, endossando a passividade. Contudo, o que aconteceria se ela olhasse para si própria? Viraria pedra? Há uma rica analogia com o choque ao vislumbrar a própria potência. Assim como a escrita devolve o corpo às mulheres em Cixous, não sabemos o que aconteceria se Medusa olhasse para si enquanto indivíduo. Ela é socialmente tolhida do convívio, marginalizada da convivência com outras mulheres, enquanto coletividade. Nesse sentido, é realizado um movimento semelhante com as demais mulheres. Espera-se isolá-las, segregá-las

e que suas vozes não ecoem e não se comuniquem umas com as outras. O desconhecimento de si próprias é um aliado do patriarcado há muitas gerações.

Desde a Segunda Onda Feminista, principalmente, uma das reivindicações femininas insurgentes é o autoconhecimento e a valorização da autopercepção. Elas não querem mais que apenas médicos homens lhe instruam sobre seu próprio corpo ou analisem, sob a ótica masculina, o problema da histeria feminina. Com mulheres valorizando suas diferenças, buscando o conhecimento teórico e empíricos de seus corpos e essências, subvertem-se hierarquias e criam-se teorias. Se o sujeito da Sociologia é ‘ele’, como defende Dorothy Smith, é urgente que as mulheres pesquisem e escrevam sob a perspectiva ‘ela’.

Então, em uma resposta violenta, o homem a segrega de si própria, enjaulando-a nas projeções do feminino que lhe convém. De acordo com Simone de Beauvoir, “Para que toda reciprocidade se apresente como impossível, é preciso que o Outro seja para si um outro, que sua subjetividade mesma seja afetada pela alteridade.” (BEAUVOIR, 2016a, p. 335). Ela precisa, para que as estruturas de poder funcionem sem perigo, ser um outro para si mesma. É imprescindível que esteja tão distante de si que se alimente, sem questionar, das opiniões e juízos que são espalhados e reforçados, através de ensinamentos. Contudo, é interessante pontuar que não há uma exigência de que ela entenda o masculino também. De acordo com a autora: “a mulher nem sempre ‘compreende’ o homem, mas não há mistério masculino; é que a América rica e o homem estão do lado do Senhor, e o Mistério é propriedade do escravo.” (BEAUVOIR, 2016a, p. 335). Quando ela não compreende o homem, mesmo assim, ele segue não sendo condenado ao estereótipo de mistério.

Com relação à Medusa, enquanto personagem e representação, ela encarna o mais outro que é pensável: o além do humano. Além disso, é feita de objeto dentro da narrativa, sendo tratada como um acessório, carregando e sendo tudo aquilo que convém ao sujeito masculino. Quando necessário, é medo e terror. Em outros momentos, beleza e pena; cura e morte. De acordo com Diorio (2010, p. 119), “Psicologica e mitologicamente, portanto, Medusa carrega projeções individuais e coletivas de ‘Outridade’”.

As projeções de alteridade são cuidadosamente inseridas e endossadas pela cultura e pelo convívio social. Para tal, os mitos emergem como uma ferramenta útil. Através da repetição, assim como o gênero em Butler é construído e afirmado, também são as imposições sociais de raça e classe. Tanto no campo individual quanto no coletivo são utilizados recursos para a manutenção das hierarquias, como nas funções psicológica e sociológica de Campbell.

Diorio (2010) aborda a ideia da situação de suscetibilidade da mulher ao julgamento alheio, bem como o fato de que essa sua encarnação da outridade é induzida. Ela é ensinada a

ver a si própria como outra, como destacado em Beauvoir e Cixous. Essa fabricação de seu lugar, bem como de sua compreensão, é introduzida na sua consciência através de ensinamentos. Em uma espécie de autorreflexão, distorcida e manipulada, ela se vê em um espelho, mas não a partir da própria percepção. O “eu” que ela vê não condiz com a realidade, mas sim com os juízos masculinos. Sob essa ótica, Medusa é reduzida ao Outro, assim como a mulher.

Para a autora, “Se a Medusa continuar sendo desviada ou tratada como Outro, continuará aterrorizando.” (DIORIO, 2010, p.124). Seu papel, dentro da literatura e da cultura em geral, é amedrontar e lembrar o homem da potência feminina, a qual ele tenta domesticar e submeter. O caminho mais fácil, seguido pela sociedade patriarcal, é a objetificação da personagem – ora musa, ora monstro – mas, inevitavelmente outro (DIORIO, 2010). É confortável ao sujeito dominante condená-la ao mistério e ao lugar de alteridade.

Para Simone de Beauvoir, a mulher representa o tudo e o nada: tudo que ele busca, nada do que ele consegue. É a eterna musa, o inalcançável. A tentação da natureza e do selvagem coexistindo com a sabedoria. O bem e o mal, em suas duas faces contraditórias: “ela encarna carnalmente todos os valores morais e seus contrários” (BEAUVOIR, 2016a, p. 266). Vale ressaltar a ideia do “carnalmente”, lembrando a situação de corporeidade. Para a autora, o corpo feminino é um obstáculo e até mesmo uma prisão.

Ao tratar Medusa enquanto representação não apenas do feminino, mas de sua multiplicidade e diversidade, é possível refletir sobre outros sujeitos marginalizados. Se o corpo feminino, *per se*, já se configura como uma prisão, uma vez que encerra a subjetividade, o que dizer de outros corpos? De mulheres em situações menos privilegiadas? Assim como o homem projeta na mulher “o que deseja e o que teme, o que ama e o que detesta” (BEAUVOIR, 2016a, p. 266), esse movimento também é realizado com outros sujeitos, inseridos na dinâmica hegeliana do senhor e do servo.

Sujeitos colonizados, racializados, pobres e abjetos são apresentados em termos de extrema alteridade, assim como Medusa. Nesse sentido, são facilmente bestializados, animalizados e tratados como bárbaros ou selvagens, em oposição ao sujeito branco europeu, civilizado. Através das imagens de controle e estereótipos, as projeções são reproduzidas. Para o sujeito negro, sua construção perpassa aquilo que o outro diz sobre ele. Ele chega ao mundo não em seus próprios termos, mas marcadamente nos termos que o sujeito hegemônico do homem branco o define. Franz Fanon descreve essa inserção no mundo branco ao afirmar

No momento em que eu esquecia, perdoava e desejava apenas amar, devolviam-me, como uma bofetada em pleno rosto, minha mensagem! O mundo branco, o único honesto, rejeitava minha participação. De um homem exige-se uma conduta de

homem; de mim, uma conduta de homem negro – ou pelo menos uma conduta de preto. Eu acenava para o mundo e o mundo amputava meu entusiasmo. Exigiam que eu me confinasse, que encolhesse. Mas eles iam ver! Eu já os tinha prevenido. (FANON, 2008, p. 107).

O autor descreve uma situação na qual percebe-se humano, sem que as marcas raciais feitas pelos outros o acompanhem. Teoricamente, como defendido pelo universalismo, uma das coisas mais intrinsecamente características da essência humana é o emocional, carregado de sentimentos. Quando ele se vê dominado por esses, percebe-se jogado de volta bruscamente, através da violência, para que volte a desempenhar seu papel social. Esperavam que ele voltasse a se encaixar, se diminuísse para caber no papel que lhe foi designado. A conduta de um sujeito negro, seja ele homem ou mulher, perpassa as projeções do outro branco. De acordo com Grada Kilomba, “O *sujeito negro* torna-se então tela de projeção daquilo que o *sujeito branco* teme reconhecer sobre si mesmo, neste caso: a ladra ou o ladrão violenta/o, a/o bandida/o indolente e maliciosa/o.” (KILOMBA, 2019, p. 37).

Ao delegar ao outro, que reconhece como diferente, as características negativas, garante a si apenas as positivas. Assim sendo, o sujeito branco associa o sujeito negro a estereótipos. Esses estereótipos, reproduzidos socialmente através das mídias, reforçados na educação, estão associados a imagens de controle. As imagens de controle são construções estereotipadas, que buscam normatizar e normalizar as desigualdades, para que pareçam indissociáveis da vida cotidiana (COLLINS, 2019).

Embora a autora foque nas imagens de controle negativa direcionadas especificamente às mulheres negras (e endossada também pelas mulheres brancas), é viável estender a análise aos diversos grupos marginalizados. É crucial ressaltar a imprecisão dessas imagens com a realidade. Mesmo assim, encontram eco em diversas vozes preconceituosas, que buscam a manutenção do *status quo*, no qual os grupos hegemônicos preocupam-se em garantir seu lugar. Para tal, é indispensável que essas representações sejam incutidas no imaginário social desde sempre, para que, através da repetição incessante, pareçam verdades naturais e indiscutíveis. De acordo com Grada Kilomba,

não é com o *sujeito negro* que estamos lidando, mas com as fantasias *brancas* sobre o que a *negritude* deveria ser. Fantasias que não nos representam, mas, sim, o imaginário *branco*. Tais fantasias são os aspectos negados do eu *branco* reprojatados em nós, como se fossem retratos autoritários e objetivos de nós mesmas/os. (KILOMBA, 2019, p. 38).

Os retratos descritos nessas imagens de controle são cuidadosamente feitos para que pareçam realidade e não fantasia. Ao considerar os interesses de quem as fabrica e as reproduz, ficam nítidas as razões pelas quais são institucionalizadas e protegidas a todo custo. Os sujeitos destoantes desse padrão representam uma grande ameaça, visto que compromete essa fantasia

da sociedade branca. Não é permitido destoar, existir fora desses lugares.

A esse outro, especialmente ao racializado, é associada a ideia de monstrosidade e agressividade. Os padrões de beleza são destinados a traços ditos europeus, bem como a comportamentos delicados, submissos e femininos. O mito de Perseu, que conta a história de Medusa, funciona, portanto, como um potente aviso moral para as mulheres que se afastam de seu bem mais precioso: a essência feminina (reproduzida pela feminilidade).

Sua assertividade (encarnada na monstrosidade e agressividade) rompe com a feminilidade branca padrão. A mulher negra é fortemente associada à essas características, em função de sua animalização, especialmente durante a escravidão. Vistas como menos do que humanas, era necessário, para a manutenção da ordem racista, que o imaginário coletivo endossasse essa imagem. Tratadas em oposição à fragilidade da mulher branca, eram lidas como desumanamente fortes, resistentes, sexuais.

Na verdade, essa era uma projeção do sujeito masculino branco, reproduzida e encorajada pelas mulheres brancas, que se encontravam em uma situação mais confortável. É útil relembrar a analogia já abordada na seção 2.2, por Collins. A autora associa as mulheres brancas aos cachorros, animais domésticos, os quais seu dono (o homem) permite que durmam em casa. A mulher negra é associada à mula, um animal de carga, bestializado e explorado. Em condições desiguais, são mais relacionadas à monstrosidade, em razão de estarem mais próximas do animalesco, bem como do não domesticado e selvagem.

Outra categoria de análise do feminino, dentro de sua diversidade, que merece uma breve menção, é a mulher lésbica ou que não reproduz o padrão da sexualidade feminina. Com relação à autodefinição de mulheres que destoam à feminilidade, considera-se relevante apresentar a dedicatória inicial do livro *Teoria King-Kong*, de Virginie Despentes, no qual ela se apresenta

Escrevo a partir da feiura e para as feias, as caminhoneiras, as frígidas, as mal-comidas, as incomíveis, as histéricas, as taradas, todas as excluídas do grande mercado da boa moça. E começo assim para que tudo fique bem claro: não me desculpo de nada, não vim aqui para reclamar. Não trocaria de lugar com ninguém, porque ser Virginie Despentes me parece um assunto muito mais interessante do que qualquer outro. (DESPENTES, 2016, p. 7).

Essas são as primeiras palavras que ela dirige ao leitor e à leitora. Ela identifica-se, diz por quais mulheres pretende escrever. Essas mulheres são os sujeitos que interseccionam e atravessam Despentes. As boas moças não lhe são familiares, não pretende escrever por elas, mas também não as despreza. Apenas não se reconhece nelas. Em seu livro, também se observa que não pretende escrever focada no espectro de raça.

Sua proposta é uma visão nua e crua de Virginie Despentes e das mulheres que a

atravessam, em sua incompletude e inconsistência. Parece muito mais honesto e produtivo saber quais vozes ela ecoa, pois em nenhum momento ela pretende representar seu sexo como um todo. Essas mulheres descritas pela autora, as grandes excluídas do mercado da boa-moça são aquelas que, assim como Medusa, não são vistas. São delegadas ao esquecimento. Analogamente à nossa personagem, que tensiona e guarda as fronteiras da noite, da divisão entre o homem e o animal, também são essas monstruosas mulheres.

Da mesma maneira, são as mulheres racializadas, colonizadas e sujeitos abjetos. Observamos em Despentas a indispensabilidade do eco das vozes marginalizadas. Esse outro, quando fala por si e torna-se sujeito através da escrita (como sugerido por Kilomba e Cixous), rompe e subverte hierarquias. Através da autoavaliação e autodefinição, descritas por Collins, em um rompante movimento de inscrever-se no mundo, esse sujeito não pode mais ser ignorado. Não há mais como desviar o olhar.

4.2.7 Passividade, silêncio e papel coadjuvante

As questões da passividade, silêncio e o papel coadjuvante da personagem já foram abordadas, de maneira entrecruzada com as demais características, porém considera-se necessário um espaço exclusivo para sua análise. No que tange à primeira, a *Standpoint Theory* desempenha um papel importante no questionamento das narrativas que são consideradas unânimes ou oficiais. Ao identificar os sujeitos que produzem e legitimam saberes, tornam-se mais delineados seus interesses. A neutralidade e a universalidade, na prática, só protegem o sujeito hegemônico. Os indivíduos marginalizados enfrentam uma dificuldade maior, tanto para serem ouvidos e lidos quanto para integrar as comunidades científicas.

Medusa funciona como uma potente analogia para essas vozes. Ela não tem sua história contada, remanescendo enquanto eterna secundária e coadjuvante. Na mitologia clássica greco-romana, com os poetas aqui apresentados e seus contemporâneos, não há um título que diga: a história de Medusa. Com Homero, aparece brevemente na *Iliada* e na *Odisseia*, espalhando medo e terror, sem ação, sem nome.

Em Hesíodo, aparece na *Teogonia* e em *Shield of Herakles*. Na primeira obra, é retratada, com maior riqueza de detalhes, sua linhagem e é realizado um paralelo interessante com a condição feminina e a leitura androcêntrica desta. Seu “triste destino” supõe a inevitabilidade dos fatos. Foi traçado para que acontecesse dessa maneira. Caso não fosse assim, a história de Perseu seria inviável. É razoável supor que, além de Crisaor e Pégaso, ela também dá vida à Perseu com sua morte. Sem sua ajuda, Perseu não conseguiria concluir a jornada

heroica. Mesmo assim, ela não tem autonomia, aguarda o cumprimento de seu destino.

Em *Trabalhos e Dias*, o autor aborda a ideia da mulher vista analogamente a uma tábula rasa. Ele aconselha que o homem escolha uma virgem para casar-se, para ensinar-lhe o “comportamento adequado”. Nesse sentido, ela deve receber e aprender como ser uma boa esposa, nos termos instituídos por seu marido. Sendo virgem, supõe-se não ter tido contato íntimo (afetivo ou sexual) com outra pessoa. Assim sendo, seus gostos e suas preferências seriam mais facilmente moldáveis. As verdades serão recebidas de maneira mais omissa, apresentando menos resistências, reiterando a ideia da passividade que permeia a construção do sexo feminino.

Em *Shield of Herakles*, as irmãs górgonas de Medusa reagem ativamente ao vê-la sem vida, mas Perseu escapa. Ao sair voando, deixando-as ilhadas, ficam sem poder reagir, isoladas e passivas. Com Eurípides, Medusa aparece como uma arma, para auxiliar Creúsa em seu ato passionai, no decorrer da peça *Íon*. Ela aparece como uma personagem coadjuvante, passiva (e morta).

Sobrevive através do uso posterior de sua potência, do poder insurgente de seu sangue, que mata e cura. Embora não seja protagonista, vale ressaltar que, neste momento da narrativa, Creúsa e o Velho são os interlocutores. Logo, há um certo protagonismo feminino, embora Creúsa tenha sido vítima tanto do estupro de Apolo quanto de sua separação com seu filho.

Na *Biblioteca*, com Pseudo-Apolodoro, aparece mais fortemente em duas seções: “*Perseu diante das Graias e das Ninfas. Medusa*” e “*Libertação de Andrômeda. Castigo de Polidectes*” (PSEUDO-APOLODORO *apud* CABRAL, 2013, p. 70-71). Ela é decapitada, sua morte ocorre durante seu sono, tanto com Pseudo-Apolodoro quanto com Ovídio. De acordo com Diorio,

Adormecida, ela não pode reagir, muito menos lutar. É o ato de Perseu matando Medusa com sua espada que libera Pégaso e Crisaor de seu corpo. Perseu traz a cabeça de Medusa para Atena. Atena coloca a cabeça de Medusa em sua égide. *Medusa não faz, ela é feita*. Na vida e na morte, ela é passiva, ela é inerte, [...], ela é incompleta e, no entanto, exerce uma influência tão poderosa e duradoura na imaginação ocidental. (DIORIO, 2010, p. 41).

Há uma série de figuras femininas destacadas no relato de Pseudo-Apolodoro. Porém, estão ao serviço de Perseu, o auxiliando no ataque. As Ninfas lhe fornecem apetrechos, as Graias são obrigadas a lhe apontar o caminho, Atena guia sua mão. O feminino é utilizado como mero acessório e auxiliar, sempre coadjuvante. Mesmo enquanto divindade, teoricamente acima do humano, Atena está a seu serviço. Como apontado por Joseph Campbell, no capítulo 3, mesmo como deusa, ela precisa, de alguma maneira, ser vista e resgatada. Assim como Medusa, precisa aguardar passivamente que o herói a perceba para que possa exercer seu poder. Remete

ao papel secundário, principalmente dentro da mitologia, descrito por Simone de Beauvoir.

Mesmo com Ovídio, em sua versão mais humanizada, ela continua silenciosa, secundária e passiva. Os momentos nos quais ela aparece em *Metamorfoses* são intitulados *The Story of Perseus* e *The Flight of Perseus*. Ele conta como decapitou e utilizou a cabeça cadavérica de Medusa. A origem de seu “triste destino”, é advinda de um crime, o qual reforça a dominação patriarcal. O ativo reforça seu domínio sobre o corpo passivo, violentado, cujo agressor segue impune.

Há, contudo, uma iminente contradição. Assim como a estátua retrata a submissão naturalizada do leão, o homem que consegue dominá-lo sem esforço, Medusa também é mostrada dessa maneira. Em diversas esculturas, é exibido Perseu sobre seu corpo sem vida, sangrando e aos pedaços, enquanto ele empunha orgulhosamente sua cabeça. Essa cabeça é símbolo e fonte de seu poder. Sem ela, Perseu não conseguiria completar sua jornada heroica, casar-se com Andrômeda, entre outros feitos. De acordo com Garber e Vickers,

é uma fonte de poder para Perseu, um meio de vingança, conquistar uma esposa e se defender dos rivais. No momento em que luta para salvar Andrômeda, Perseu reconhece que a cabeça de Medusa deve ser cuidada e preservada como uma fonte vital de seu próprio poder. Embora a Medusa seja tratada apenas indiretamente, através do mito de Perseu, a posição da bela mulher como, simultaneamente, ameaça e ameaçada, a aproxima de Andrômeda. Medusa fornece o tema da história do casamento de Perseu e os meios para as gloriosas vitórias que compõem o próprio mito de Perseu. (GARBER; VICKERS, 2003, p. 30).

Não há espaço para existência da mulher enquanto absoluta, completa: é imprescindível e indispensável fragmentada, incompleta e passiva para que o homem afirme e construa sua identidade. Ela, enquanto alteridade, é necessária. Os sistemas filosóficos, como abordados por Cixous, são construídos em função da dualidade e binaridade, especialmente no que tange à oposição ativo/passivo do homem e da mulher. Ela é reduzida e encerrada nessa condição subalternizada. Assim como a mulher, Medusa é sempre o objeto. Ela sofre as consequências de escolhas e ações que lhe são alheias. Silenciada, amaldiçoada, estuprada. Não pode reclamar a própria história, reivindicar justiça ou controlar o próprio destino.

Nesse sentido, a *Standpoint Theory* fornece um importante recurso de combate e resistência, através de movimentos da retomada de controle e agência do objeto. O objeto de estudo deixa de ser apenas escrutinado, dissecado pelo olhar do outro. A partir da própria produção, torna-se um sujeito, “um ator e agente, não mais uma tela ou terreno” (HARAWAY, 1995, p. 36). Em conjunto com a interseccionalidade, que busca atentar-se às desigualdades, bem como com as Teorias dos Sujeitos, que lutam pela validação de diversas formas de ser e existir no mundo, age como uma lente que mostra um novo lado da realidade. O ato de admitir a parcialidade dos saberes legitima e auxilia na ideia de alargamento do conceito de

humanidade, no sentido de Djamilia Ribeiro, exposto na seção 2.1. Quanto mais perspectivas e novas análises forem agregadas, mais abrangentes, inclusivos e representativos tornam-se os campos teóricos.

Na clássica representação feminina dentro da cultura greco-romana, as histórias que ensinam sobre os modelos a serem seguidos são pensadas para o conforto e manutenção da sociedade, assim como está. Busca-se instruir a mulher para que aceite (alegre e passivamente) seu destino. Com Medusa, em Hesíodo, vemos o termo “Triste destino”. Esse termo traz a ideia de algo inevitável, que precisa ser cumprido e aceitado, indispensável que ocorra assim para a narrativa. Da mesma maneira, são ensinados os princípios morais para que as mulheres sejam encerradas em seus lugares, realizando um paralelo com a função psicológica de Campbell, que visa a ideia de fazer as pazes com sua sina, seu lugar estratificado dentro das hierarquias. Para Hélène Cixous,

Ao ler esta história que acaba bem, ela aprende os caminhos que a levam à “perda” que é seu destino. Uma volta e depois desaparece. Um beijo e ele vai embora. Seu desejo, frágil, sustentado pela carência, mantém-se graças à ausência: o homem continua. Como se ele não pudesse ter o que tem. Onde está ela, a mulher, em todos os espaços que ele frequenta[...]? Há muitas respostas, nós as conhecemos: ela está na sombra. Na sombra que ele projeta sobre ela, que ela é. Noite para o seu dia, assim se imaginou desde sempre. Escuridão por sua brancura. Excluída do espaço de seu sistema, ela é a inibição que assegura o funcionamento do sistema. (CIXOUS, 1995, p. 19-20).

Essas jornadas heroicas educam as meninas e mulheres sobre seu futuro, como aponta a autora. Elas aprendem quais caminhos levam a finais felizes ou não, quais comportamentos são desejados ou abominados. Medusa, portanto, é um aviso moral sobre os perigos da sedução, do sexo (ou, em uma perspectiva mais preocupante, do estupro). O mito de Perseu, sua jornada heroica, acaba bem, mas não para todos os envolvidos. Para Medusa, o final está longe de ser feliz. Porém, como ela é um monstro a ser vencido e usado, não há uma grande comoção.

Perseu continua, Medusa é morta. Normalmente, na narrativa do herói, a mulher que serve de refúgio, tentação ou sabedoria não segue a jornada. É apenas um lampejo, que muda os rumos da história, mas, tão rápido como surge, some. Medusa permanece, através da sobrevivência de seu corpo e da sua utilização posterior. Mircea Eliade ressalta a ocorrência desse recurso, especialmente no que tange a divindades. O poder que emana da cabeça é imprescindível para a continuidade das conquistas de Perseu. Sem ela, seu sucesso seria impraticável. Inclusive, ele a carrega e a mantém com zelo, como uma arma letal e essencial.

Mesmo assim, Medusa fica na sombra do herói, não é centralizada. Ela está na sombra projetada do protagonista, como dito por Cixous. Aparece quando convém a ele, da forma que lhe é útil. Ela será guardiã dos lugares tenebrosos, selando as fronteiras entre o homem e o

animal, em espaços que ele mesmo não se atreve a acessar. Essa extrema alteridade, cuidadosamente projetada pelo sujeito padrão, encarna tudo que ele não quer ser.

A sombra, enquanto imagem representativa, também carrega a ideia de raça e classe. Esses sujeitos, que na verdade são responsáveis pelo funcionamento da sociedade, sua limpeza e manutenção, são condenados às sombras e à marginalidade. Um dos objetivos de Françoise Vergès, em *Um feminismo decolonial*, é refletir sobre os trabalhadores cuja função é “cuidado e limpeza”, “indispensável e necessário ao funcionamento do patriarcado e do capitalismo racial e neoliberal; contudo, embora indispensável e necessário, ele deve permanecer invisível, marcado pelo gênero, racializado, mal pago e subqualificado.” (VERGÈS, 2020, p. 11).

Silenciados, invisíveis e marginalizados. Ainda assim, indispensáveis. Sem eles, a realidade é impraticável. Assim como Medusa, que fica à sombra do protagonista, mas, sem sua presença, silenciosa e estridente, não há jornada heroica. Sem a exploração desses trabalhadores e trabalhadoras, a sociedade não funciona. Beauvoir, em *O Segundo Sexo*, reconstruiu a história da submissão violenta da mulher burguesa, especialmente a partir das ferramentas de controle do Cristianismo e da propriedade privada. Com o advento desses dois pilares, ela precisa desempenhar o papel de esposa e mãe, dentro do lar, como mais um dos bens que o cidadão possui. Assim sendo, mulheres, em suas diversas configurações, são condenadas à obscuridade, como relatado por Cixous.

Vale ressaltar, dentro do espectro da produção de conhecimentos, a importância dos conceitos de privilégio epistêmico e violência epistêmica²⁴. O primeiro versa sobre a facilidade que alguns grupos detêm para a legitimação dos saberes que produzem, bem como sua majoritária presença dentro das comunidades acadêmicas, uma vez que seu acesso é mais permitido e encorajado. A presunção de credibilidade é dada a estes sujeitos, por razões não epistêmicas – e, portanto, injustas – cujo mérito não vem de suas teorias, mas sim das estruturas de poder.

Márcia Tiburi, como já mencionado, aborda o caráter político do sujeito enquanto terreno de disputas. Sob essa ótica, o silêncio emerge como carregando elementos tão políticos quanto qualquer discurso. O silenciamento, portanto, é uma ferramenta de controle e tentativa violenta de subalternização de vozes. Spivak traz um importante eco das vozes subalternizadas do Terceiro Mundo, especialmente da mulher. No constante movimento da dialética hegeliana, ao colonizado é sempre delegado o papel de outro. Passivo, silenciado e coadjuvante, carrega as projeções do colonizador consigo.

²⁴ Conceitos abordados na seção 2.1.

As Teorias dos Sujeitos são, dessa maneira, recursos eficazes na valorização e construção da autoestima desses indivíduos. Patricia Hill Collins, ao lutar pelo rompimento da estratificação dos grupos, afirma que “Ao contrário das imagens de controle desenvolvida para mulheres brancas de classe média, as imagens de controle aplicadas às mulheres negras são tão uniformemente negativas que quase exigem resistência.” (COLLINS, 2019, p. 184).

Posto que um dos princípios norteadores da presente pesquisa se centra na interseccionalidade enquanto método, é urgente destacar o silenciamento de mulheres por outras mulheres. Atena auxiliou (e em algumas versões até efetivou) o assassinato de Medusa. Ela, em uma situação mais privilegiada, optou por aliar-se ao homem. Analogamente, diversas mulheres escolhem o mesmo caminho. Portanto, é necessário estar atento às desigualdades e silenciamentos, lembrando que indivíduos são atravessados por diferentes lugares dentro da sociedade e de suas estruturas, o que não favorece a análise da mulher enquanto uma categoria única e homogênea. Universalizá-las, tentar tratá-las enquanto uma unidade favorece grupos específicos, não agindo pela coletividade e pluralidade contemplada no espectro da feminilidade.

4.2.8 Culpa e punição

A culpabilização feminina e a punição severa delegada a esses sujeitos é recorrente dentro da sociedade, permeando o imaginário cultural. As fábulas, filmes, livros, são construídos em cima de muitos estereótipos, que remetem aos primórdios da mitologia e das religiões. Pandora e Eva são duas faces de uma mesma moeda. Ambas foram responsáveis por liberar o mal no mundo, por sua curiosidade. É uma estratégia potente de aviso moral para as mulheres enquanto coletividade e enquanto indivíduos. Sua autonomia e sua curiosidade podem ser fatais, não apenas para elas, mas para toda a humanidade.

As divindades lhes entregam objetos, que despertam seu interesse e as tentam. Quando cedem, condenam consigo a todos. Pandora, ao abrir a caixa, libera os males do mundo. Além disso, dá a luz à “linhagem funesta das mulheres, que traz grande sofrimento para os mortais” (HESÍODO, 2010, p. 48). Todas que descendem delas estão destinadas a levar sofrimento aos cidadãos. Analogamente, Eva é responsabilizada por comer o fruto proibido e pela expulsão do paraíso, trazendo dores e sofrimento à espécie humana. Também é culpada pela queda de Adão, o qual ela convence a comer o fruto.

Assim como Eva, Medusa encarna a *femme fatale*. Como representantes desse arquétipo também estão a feiticeira Circe, as sereias da *Odisseia*, todas responsabilizadas pela destruição

e queda do homem (seja ela física ou moral). Ela serve como a explicação de sua fraqueza. Ele, rendido e indefeso, cede a seus encantos. Paradoxalmente, essa mulher, irresistível e poderosa, usualmente é vencida (como Medusa) ou usada e abandonada (como Circe, que serve de refúgio ao herói). É um potente exemplo tanto do medo masculino de perder-se na sexualidade feminina quanto da utilização dessas figuras como encarnação da tentação e da culpa.

Como apontado por Beauvoir, o homem que erra é facilmente perdoado, tratado como um “menino levado”. A mulher, sempre ciente de suas atitudes – mesmo quando enganada, enfeitada ou estuprada por divindades – é condenada e punida, de maneira severa, associada a forças descomunais da Natureza, levando caos e destruição com seus atos.

O homem, no seio da sociedade, é visto como uma criança, que nunca entende as consequências de seus atos, eternamente desculpado e desassociado da responsabilidade. A mulher, a eterna adulta responsável, que sempre sabe o que está fazendo. Ao longo do tempo, em diversas histórias, elas são colocadas como agentes das sensações e, portanto, culpadas por suscitar sentimentos que levam a reações exacerbadas. Portanto, Medusa funciona como um arquétipo para as reações ambivalentes despertadas no homem pela mulher. Como desenvolvido por Broege (1973), ela causa tanto repulsão quanto atração, em razão de sua beleza na forma humana e de sua monstruosidade quando não-humana.

A mulher é responsabilizada e punida até pelos sentimentos que causa no homem. Em Ovídio, ela é descrita como “Belíssima,/ ela foi a esperança e a causa de ciúmes/ de muitos” (OVÍDIO *apud* CARVALHO, 2010, p. 137). Há também uma sugestão de que sua beleza foi causa de seu estupro, o que corrobora a percepção social – errônea e criminosa – de que a mulher, com sua aparência, comportamento ou roupas, pode ter alguma parcela de culpa ao ser vítima de violência. A culpa, que recai sobre a vítima, na verdade, é sempre do agressor. Única e intransferível, apenas do agressor. Poseidon, que some na narrativa após o crime, passa ileso, como muitos homens que violentam mulheres.

É importante considerar que a negativa, por parte da mulher, não costuma ser bem recebida. Socialmente, em diversos contextos, os homens são ensinados que o coletivo lhe deve algo (no caso, sucesso profissional e uma boa esposa). Quando isso não ocorre, tendem a cometer crimes para restaurar aquilo que julgam ter sido lesados. Tratando-se de um deus, não seria diferente. Ao longo da mitologia greco-romana há um histórico de deuses que estupram mulheres, engravidando-as e usando-as como lhes parece apropriado. De acordo com Márcia Konrad, “nada mais natural a um deus do que tomar à força o que lhe é de ‘direito’ e foi negado” (KONRAD, 2017, p. 8).

Despentes, em uma citação anterior, também aborda a facilidade com que o estupro é

utilizado dentro da narrativa greco-romana, enquanto um recurso de domínio e manutenção de poder. Aos deuses, tudo é permitido. Curiosamente, todos os deuses que estupram são homens. Eles transformam mortais em esposas (Como Hades fez com Perséfone, com o aval de Zeus), engravidam-nas e escondem seus filhos (como Apolo). O deus que pega o que quer, à força é um retrato do homem e de onde ele quer ser visto dentro da hierarquia social. O “não” às investidas pode custar tudo à uma mulher, que perde o que importa: sua pureza e feminilidade.

Socialmente, o valor feminino estava em ser uma boa mãe e boa esposa. Uma boa esposa, para Hesíodo, era associada à virgindade. Com o estupro, esse pré-requisito já teria se quebrado. Por ser vítima de um crime, já tem uma queda no seu *status* social. Indefesas, devem proteger-se e serem protegidas da violação. Essa é a mensagem que lhes é enviada: um movimento de constante alerta. Medusa encarna a “síntese do feminino submisso: bela, recatada, [...] devota e, ao ser punida por um crime que não cometeu, lhe são impostos os piores atributos masculinos: ódio, agressividade, monstrosidade” (KONRAD, 2017, p. 10-11).

Nesse sentido, é imprescindível realizar um recorte de raça e classe, mesmo que não se aplique à personagem em si. A construção e hiperssexualização de mulheres racializadas e pobres, através da veiculação de imagens de controle, as associa à *femme fatale*, isentando a responsabilidade dos homens e as culpando pelos atos deles. As próprias mulheres, brancas e privilegiadas, as temem. Tem medo de que invadam seus lares, tomando seus maridos. Mesmo que não literalmente como sequestradoras de homens indefesos, essa é a imagem construída. Mulheres responsabilizam as outras, tratando-as como Circes, sereias ou Medusas. Os homens, indefesos e petrificados, cedem aos seus encantos.

Vale ressaltar também Creúsa, enquanto um retrato da culpabilização feminina. Ela, que é estuprada por Apolo e sofre durante toda a peça buscando seu filho, sabe que será responsabilizada pela morte de seu enteado mesmo que não seja a autora do crime. O ancião a alerta, no seguinte diálogo: “VELHO/Serás julgada assassina, mesmo sem matá-lo./CREÚSA/Certo. Dizem que as madrastas têm ciúmes das crianças.” (EURÍPIDES *apud* BOURSHEID, 2018, p. 151). Ela sabe que, mesmo que cometa o crime, ninguém acreditará em sua inocência. Seu sexo e sua condição de madrasta já são suficientes para sua iminente condenação. Apolo, o deus, obviamente passa ileso (tanto por estuprá-la quanto por esconder seu filho da mãe).

4.3 SINTETIZAÇÃO DA ANÁLISE

Este capítulo buscou reinterpretar Medusa, enquanto figura mitológica e eco das mulheres reais, em uma análise sociocultural. Como Grimal (2019) afirma, o mito carrega algo da sua realidade, da verdade daquela sociedade. Cabe a nós saber perguntar. Com Medusa, pretendeu-se perguntar e deixar que ela, junto com outras autoras diversas (atravessadas por raça, classe, localização geográfica, idade, entre outros) nos guiassem no rompimento do conceito único de feminino.

O objetivo do capítulo foi o alargamento do conceito de mulher, através do rompimento dos estereótipos. Ao demonstrar que as imagens de controle não se aplicam as mulheres de maneira igual – e nem mesmo equivalente – ensaia-se a concepção da necessidade de fragmentar, desconstruir e reconstruir esse sujeito. Não é pretensão da presente pesquisa reconstruir um conceito fechado de mulher, posto que esse movimento seria uma nova universalização. Nem se procurou traçar o caminho oposto e torná-la uma lista infinita de predicados.

Através da perspectiva da diferença de Hekman (1997), concorda-se com o princípio da *Standpoint Theory*, de acordo com o qual, dependendo do objeto da pesquisa, deve-se começar por determinado grupo de mulheres. Esses grupos variam, de acordo com os objetivos. Nesse sentido, apresentou-se uma ampla gama de possibilidades, que viabilizam a análise de características a partir de diversas vidas. A pergunta central deste capítulo foi: de que feminino estamos falando quando pensamos na característica x ou y?

Ao pensar-se em morte e corporeidade, a oportunidade de reescrever seu próprio corpo e sua própria verdade é algo subversivo, um ato de resistência, como largamente defendido na presente pesquisa. Assim sendo, ao não poder escrever seu próprio corpo e nem controlar sua vida, Medusa reverbera diversos sujeitos que não tem esse direito assegurado. Enquanto rompimento, especialmente no que tange às vozes mais subalternizadas, é necessário reafirmar-se através da escrita.

A humanização de Medusa é algo potente e perigoso. Quanto mais identificação e empatia com sua triste história, há uma maior tendência de que as mulheres percebam tanto a si próprias quanto umas às outras. E, como trazido por Audre Lorde, essas diferenças não devem ser reduzidas ou interpretadas como fraquezas. É no encontro e na potência que emana do respeito e da valorização das contribuições de diversas vidas que os sujeitos políticos do feminismo encontram sua força. Para ela, “É uma arrogância particularmente acadêmica iniciar qualquer discussão sobre teoria feminista sem examinar nossas muitas diferenças, sem uma

contribuição significativa de mulheres pobres, de mulheres negras e do Terceiro Mundo, e de lésbicas.” (LORDE, 2019, p. 124). Assim sendo, através da humanização de outras vozes, ecoando suas autodefinições e autoavaliações, construiu-se esse capítulo para que, ao escolher as mulheres enquanto focos, lembremo-nos de que elas são necessariamente muitas.

A beleza e a feminilidade entram como uma reflexão dos padrões, bem como um questionamento. O que é feminilidade? O que é beleza? Onde ficam os indivíduos que não preenchem os requisitos de feminilidade, não são considerados belos, mas ainda assim se identificam como mulheres? Ao colocar em xeque estereótipos de raça, através da *femme fatale* e da mulher branca feminina, percebem-se as relações assimétricas.

Essa talvez seja a característica mais latente com relação a construção e reverberação do mito enquanto ferramenta de controle de grupos. A construção da feminilidade é recurso importantíssimo na insatisfação da mulher consigo mesma, ocupando-a de uma busca infundável para adequar-se. Essa busca, torna-se uma espécie de mito de Sísifo²⁵. Todos os dias quando ela acorda, está procurando como adequar-se aos estereótipos, aquilo que esperam dela e, ao despertar, encontra novas exigências.

As percepções, principalmente a visão, incorporam a ideia da diversidade através da interpretação. Cada realidade é vista de maneira distinta, nem mesmo os indivíduos que experimentam as mesmas relações de poder veem as mesmas coisas, como apontado por Collins. A partir da distinção entre voz e visão, abordou-se a ideia de marginalizações. A perspectivas dos sujeitos que destoam ao padrão tendem a ser silenciadas, ignoradas e violentamente suprimidas.

Medusa traz o simbólico contido no olhar, principalmente no que tange à interação entre os sexos. O poder de sedução e a possibilidade de ser reconhecida como indivíduo através da reciprocidade são negados a ela, assim como a outros sujeitos. Por meio das violências simbólicas contidas na proibição do ato de ver, refletiu-se sobre subalternizações de vidas. Embora o olho, por si, não seja localizado, a visão é. As Greias foram utilizadas como uma representação da amplitude e como uma maneira de defender a impraticabilidade de que as coisas sejam vistas da mesma maneira, mesmo que, literalmente, compartilhem do mesmo olho.

A voz, por sua vez, funciona como um momento de rompimento, um grito. Cathy Ann Diorio aborda bastante a construção do grito silencioso, ao imaginarmos a cabeça suspensa e decapitada, em perplexidade e cólera. A autora busca, através de diversos recursos restituir

²⁵ Sísifo foi condenado pelos deuses a rolar, montanha acima, uma pedra de mármore. Quando a tarefa estava quase concluída e a pedra próxima ao topo, rolava montanha abaixo. Era um trabalho infinito, eterno e circular. Todos os dias desempenhava a mesma tarefa.

Medusa de sua voz. Ela realiza constantes movimentos de Imaginação Ativa, nos quais coloca-se, efetivamente, em diálogo, encarando-a. Supõe o que ela diria com relação a algumas indagações. Embora esses momentos não sejam explorados na presente pesquisa, auxiliam no processo de empatia, humanização e nos colocam de frente com a personagem. Introduce o processo de sensibilização com esse sujeito e suas demandas e sentimentos.

Sua linha de pesquisa centra-se na evolução da Medusa, através de uma análise focada na Psicologia, bem como nas teorias feministas modernas (DIORIO, 2010). A partir da revisão de fontes literárias, forneceu um guia para a análise teórica. Apresenta algumas características relevantes enquanto base para a presente pesquisa. Contudo, o nosso objetivo centra-se na resolução de um problema conceitual, da construção do feminino.

A presença da autora é constante, especialmente nesse capítulo, posto que traz algumas informações e interpretações de ordem psicológica sobre os mitos originais. Ela reflete sobre Medusa enquanto sombra e projeção, bem como traz importantes características, (especialmente a passividade e a questão do paradoxo). Centralizada na ideia da dualidade, da representação de Medusa enquanto aterrorizante e aterrorizada, cura e morte, traz importantes contribuições. Contudo, a nossa análise diferencia-se por incorporar questões mais ligadas ao espectro social e coletivo.

Além das questões insurgentes aos particulares, preocupou-se com maneiras de interpretar essas expressões sobre a personagem como uma maneira de fornecer uma ferramenta teórico-metodológica para futuras pesquisas. Ao assegurar, na prática, a viabilidade de interseccionar gênero, raça, classe, orientação sexual, idade, localização geográfica, entre outros, com um mito antigo e, supostamente datado, abrem-se caminhos para abordar a importância da construção de saberes pautados em comunidades inclusivas.

Para realizar esse estudo, focando no espectro interseccional, utilizou-se especialmente tópicos como: monstrosidade, agressividade, projeções de outridade, medo, terror, dualidade e ambiguidade. A partir destes, é possível enfatizar como os padrões de feminilidade e de tratamento são desiguais, mesmo entre as mulheres. A sociedade percebe mulheres racializadas como inferiores e naturalmente as desassocia de comportamento humanizadores, as aproximando de padrões animais e bestializados. Através das imagens de controle, são reproduzidos fortes modelos, limitadores e preconceituosos, que prejudicam a própria constituição de si desses sujeitos. Nas histórias sobre a colonização, por exemplo, é endossada a ideia de que o europeu, o bom moço, está fazendo um favor ao bárbaro, apresentando-o à civilização. Contudo, há algo mais selvagem do que chegar na terra de alguém, o submeter, cometer estupros, genocídios e demais crimes hediondos?

Nesse sentido, pretendeu-se mostrar que, quanto maior a amplitude de teorias e sujeitos, mais abrem-se caminhos e mapas, como defende Peixoto. Com novas constituições de indivíduos, sua autodefinição e autoavaliação, bem como a escrita de si, são apresentadas possibilidades infinitas. Por tal razão, a pesquisa pode parecer estar em aberto e é exatamente essa a ideia. A pesquisa não é estática, está em movimento, andamento, questionamento. Sempre haverá novas vozes, outros caminhos. A partir dessa gama de autores e autoras, tornou-se possível analisar um mito greco-romano, que já foi ressignificado como símbolo feminista, sob óticas interseccionais, preocupadas com a diversidade. Devolver a voz para Medusa é também devolver a voz às mulheres, em sua incompletude essencial enquanto categoria.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Início a conclusão em primeira pessoa, situando a pesquisadora, inserida em um momento de efervescência de teorias feministas, principalmente relacionadas aos feminismos plurais, globais e interseccionais. Enquanto mulher, brasileira e latino-americana, considero necessário me apresentar e também dizer em que lugar me situo, uma vez que abordei ao longo de toda dissertação a importância de estarmos atentos ao modo como nossa realidade impacta a produção de nosso conhecimento. Também não pretendo esgotar minha definição em predicados infinitos. Somos sujeitos complexos, com muitos atravessamentos. E, assim como Despentés, não pretendo me desculpar ou falar por aquelas que não me atravessam. Porém, pretendo apresentar mais do que uma visão nua e crua de mim mesma, como faz a autora.

Nesse sentido, as teorias interseccionais, com recortes de gênero, raça e classe aparecem como mais latentes, visto as lentes pelas quais percebo o mundo. O momento atual, no qual os feminismos têm aparecido como cada vez mais plurais e diversos, abre espaço para um estudo desse porte. Só a partir de diversas frentes, diversas autoras e autores, torna-se possível abranger um pouco do escopo do feminino. Há uma tendência milenar de encerrar os grupos de mulheres em seus estereótipos, segregando-as umas das outras. Ao pensar em um movimento, centrado na perspectiva da diferença de Hekman (1997) e na incompletude essencial de Butler (2003), várias portas se abrem. Quando valorizamos as nuances dessa categoria política, no caso enquanto objeto e agente do problema, as possibilidades são infinitas.

Partir de um mito greco-romano e discutir a construção injusta de diversos sujeitos, baseando-se em características subjetivas e objetivas dela, foi o principal resultado do presente estudo. O problema de pesquisa configurou-se, de fato, em um espaço de dificuldades e aprendizados. Dificuldade de devolver seu corpo, sua subjetividade, bem como de acessar sua história. A pergunta que norteou esse estudo foi: partindo da construção (aparições, origem, morte e características) da Medusa, é possível levantar hipóteses sobre a mulher enquanto categoria de análise?

Em um primeiro momento, observou-se a inviabilidade de tratar as mulheres enquanto uma categoria universalizada. Pareceria contraditório, até mesmo inconsistente, com a própria metodologia apresentada. A interseccionalidade apareceu de maneira entrecruzada, ao longo de toda dissertação, ao buscar-se uma amplitude de representações, nas quais houve um esforço para a contemplação do maior número possível de grupos. Interseccionar foi utilizado enquanto verbo, constantemente, norteando as ações.

Esse questionamento desmembrou-se em muitas outras perguntas. Quais características

seriam escolhidas como foco? Por quê? Nesse instante, ao deparar-me com as diversas fontes sobre Medusa, bem como as autoras que instrumentalizam a metodologia, percebi-me confusa e perdida. Essa confusão deu-se em razão das minhas próprias concepções prévias, que trouxe para interpretar as evidências. A análise das mulheres, enquanto um bloco único não condizia com a realidade. Ao refletir sobre cada uma das categorias expostas, vi recortes de gênero, raça, classe, entre outros. O critério para a escolha das categorias e versões do mito foram exatamente as que trouxessem mais confusão, mais perguntas do que respostas. Quanto mais diversas as mulheres representadas a partir das categorias, mais adequada seria contemplá-la.

Percebo a Filosofia como uma área de confusão, na qual constantemente precisamos realizar um movimento da dúvida hiperbólica cartesiana. Questionar as bases sobre as quais erguemos os edifícios do conhecimento parece algo intrinsecamente filosófico e necessário. Assim como Tom Zé, sabemos da indispensabilidade da abertura à cegueira, a ser guiado e permitir-se não saber. A suspensão de juízo, as novas hipóteses, emergem como um caminho. Estar aberto a ver com olhos que nem sempre sejam as lentes da nossa realidade e nossa experiência humana surge como peça-chave.

Com todas as afirmações e informações, exaustivamente descritas ao longo de toda a dissertação, pretendeu-se uma revisão do conceito de mulher. Buscando a amplitude de representação, demonstrou-se, na prática, a inviabilidade de tomá-las como uma unidade. Transcende-se a análise de Diorio (2010), mesmo que norteie muitas das afirmações, ao utilizar recortes de raça, classe e outros grupos marginalizados. Ao cuidadosamente escolher fontes que representem a diversidade, bem como ao introduzir teorias plurais, já se está fazendo Filosofia e provando a incoerência de tratar a mulher enquanto categoria única. Medusa é um eco de diversas vozes.

A humanização, portanto, emerge como crucial na tentativa de restituir a sua vivência, ecoar sua voz. Ao perceber certas injustiças e violências, é justo percebê-la como um sujeito. Olhar e perguntar a ela (dentro das limitações), sobre suas demandas e sentimentos, tentando reconstruir experiências, é uma subversão importante. Busca-se não realizar a ação colonizadora, que reconstrói, a partir de suas próprias crenças e interpretações, a história alheia. A interseccionalidade, baseada na diversidade e pluralidade de mulheres que produziram e produzem ferramentas teórico-metodológicas, fornece campo para que a análise não seja centrada na vivência e experiência da própria pesquisadora, sujeito-autora desse estudo.

Ao apresentar diversas mulheres, que falam por si, ao invés de olhar os fatos e perguntar-se ‘o que é isto?’ – ato que implicaria na construção de uma narrativa violenta e colonizadora, como criticado por Spivak (2012) – é uma ação de respeito e humanização para

com outras vidas. Além disso, é um método para que a acurácia da pesquisa com a própria realidade seja garantida, uma preocupação com a “objetividade forte” (HARDING, 1993). Pergunta-se como elas interpretam os fatos, em seus próprios termos e vivências, para, assim, construir uma análise plural e diversa, que não contemple apenas os grupos que entrecruzam a pesquisadora.

Ao considerar-se as figuras femininas que atravessam a jornada de Perseu, parece inviável tratá-las como uma unidade. São elas: Dânae, Greias, Ninfas, Euríale, Esteno, Medusa, Andrômeda e Atena. Dânae representa a maternidade, a sacralidade e, em alguma medida, a donzela a ser salva de Polidectes. De maneira semelhante, Andrômeda encarna a feminilidade, a mulher desejável, que precisa ser resgatada. As Ninfas são poderosos ecos da feminilidade padrão, embora não abordadas com tanta ênfase na narrativa, passando de maneira breve e quase despercebida. Porém, costumam ser conhecidas por sua beleza. As Greias, junto com as górgonas (Esteno, Euríale e Medusa), representam a monstruosidade e agressividade. Atena representa a aliada do patriarcado que, de alguma maneira, ajuda o homem a dominar outra mulher. Ela beneficia-se da violência que esse corpo sofre, usando-a para proteger-se de ataques futuros.

Considerando todas essas nuances, sem nem repensar as relações interseccionais baseadas em teorias modernas, já se anuncia como impraticável a interpretação unificada da mulher enquanto categoria de análise. Desta maneira, cada uma das atribuições e hipóteses sobre Medusa refletiram sobre a multiplicidade. O simbólico ato de ver e ser vista traz consigo a reflexão sobre o poder, enquanto potência e possibilidade. Ser permitido ver, ser permitido falar, ter seus discursos ouvidos com atenção são privilégios. De maneira análoga, ter esse direito negado é uma violência. Portanto, a partir de Medusa, tornou-se possível representar a uma ampla gama de mulheres, silenciadas e marginalizadas.

As construções de feminilidade e beleza são indissociáveis de recortes interseccionais, ao aludir à um padrão branco, heteronormativo e elitista. Busca-se uma mulher perfeita, passiva, jovem e facilmente domesticável. Ressaltam-se os cabelos ondulados e bochechas claras de Medusa, sutilmente associando-a à uma construção de mulher padrão. Sacerdotisa, possui uma condição social privilegiada e deve se manter virgem. Enquanto humana, intocada, representa a pureza feminina. Após ser estuprada, perde tudo aquilo que a torna um sujeito de valor perante os olhos da sociedade. Além disso, é culpada por ser vítima de um crime.

Em sua dualidade e ambiguidade, traça potentes paralelos com essas fabricações do mistério feminino. Diversos poetas e artistas pretendem criar a versão definitiva, descobrir o segredo da essência feminina (curiosamente, sem perguntar aos objetos de pesquisa). Então,

nessas projeções, ela encarna a diversidade, ao ser tudo e nada. Ela é oposta ao humano, ao masculino. O “um” precisa do “outro” para afirmar seu domínio, como largamente explorado no presente trabalho. Nesse panorama, o homem precisa da mulher. O sujeito branco europeu precisa do sujeito racializado e colonizado. O burguês precisa do proletariado. Contudo, os grupos hegemônicos precisam, mais do que tudo, das suas projeções. Sua necessidade é de sujeitos que se encaixem nas imagens de controle pré-estabelecidas, da maneira mais passiva possível.

Através de conceitos como monstrosidade e agressividade, há uma desassociação do feminino. Porém, de qual feminino? Novamente, o feminino padrão. Mulheres racializadas, lésbicas e sujeitos abjetos são vistos como monstruosos. As mulheres negras sofrem com diversos estereótipos nas imagens de controle que as desumanizam, as mostram como hiperssexualizadas ou agressivas, animalizadas. Essas imagens são heranças coloniais, que buscavam naturalizar o caráter hediondo da escravização, dos estupros cometidos pelos senhores.

Nesse sentido, como apontado por Franz Fanon, Grada Kilomba e Patricia Hill Collins, a autodefinição e autoavaliação de sujeitos negros e negras aparece como crucial. Para romper com as fantasias e projeções brancas, é urgente ler e reproduzir vozes centrais nessas experiências. Baco Exu do Blues, grande expoente da música brasileira e um forte nome na cena atual do *rap*, traz preocupações com a representação e rompimento por parte dos sujeitos negros. A música *BB King* ecoa como uma forte letra sobre a importância de definir a si mesmo, tornando-se sujeito:

É saber que nunca fomos uma reprodução automática
 Da imagem submissa que foi criada por eles
 Foda-se a imagem que vocês criaram
 Não sou legível, não sou entendível
 Sou meu próprio Deus, meu próprio santo, meu próprio poeta
 Me olhe como uma tela preta, de um único pintor
 Só eu posso fazer minha arte
 Só eu posso me descrever
 Vocês não têm esse direito
 Não sou obrigado a ser o que vocês esperam. (BLUES, 2021).

Assim como com Franz Fanon (2008), observa-se uma necessidade de escrever a si, de uma maneira mais justa e real, buscando desconstruir projeções e padrões. O sujeito preocupa-se com a própria representação e autopercepção para construir sua identidade, não mais em reproduzir uma introjeção de imagens externas. Assim como é realizada essa projeção com os recortes de raça, também são com vidas interseccionadas por outras hierarquias, subalternizadas e marginalizadas.

A mulher, ao longo de todos os registros, é associada à culpa e à punição. São suas velhas conhecidas, constantemente presentes em sua vida. Seja tratando de um mito greco-romano, seja uma figura bíblica, seja uma personagem literária, seja uma mulher real: ela sempre sabe o que está fazendo, sempre é responsabilizada. Aos homens, é permitido escapar como meninos levados, como dito por Beauvoir. Há uma saída mais fácil, mais permissiva. Eles podem usar de diversos artifícios para saírem ilesos. Como Poseidon, entram nas vidas das mulheres, cometem crimes e, assim como entram, saem impunes. Assim como Perseu, que teve sua mão conduzida por Atena, os homens defendem-se dos mais variados crimes culpabilizando as vítimas. Quem fica e lida com as consequências são as mulheres.

Interseccionar uma personagem como Medusa com o feminino é algo que já vem sendo feito, em trabalhos magistrais ao longo da Filosofia, bem como fora dos muros acadêmicos. A novidade, a qual as fontes são um pouco mais escassas, centra-se na reflexão sobre a Teoria do Conhecimento, bem como de Teorias que pretendem ecoar a voz de indivíduos, em seus próprios termos. Ao abordar recortes que não atravessam a vivência da pesquisadora (como raça, por exemplo), houve uma preocupação de trazer teóricos e teóricas apresentando seus próprios relatos.

Além disso, pretendeu-se fornecer uma contribuição no sentido de facilitar o acesso a fontes estrangeiras. A área da *Standpoint Theory* não é simples de buscar nem compreender. Por serem quase todas as fontes dessa vertente em inglês, das quais poucas tem tradução, realizou-se um movimento introdutório. A partir de tradução de citações pontuais, aliadas a uma contextualização histórica, apresentou-se suas reivindicações. Os capítulos teórico-metodológicos apresentam-se de maneira extensa, visto que também endossam a ideia de gerar práticas discursivas mais inclusivas.

As definições de autoavaliação e autodefinição de Collins são cruciais para que se torne possível transcender o lugar ocupado por quem escreve. É uma maneira de acessar a vivência de outra pessoa, uma outra narrativa. Considerando as características e as análises pertinentes à Medusa, buscou-se reverberar a urgência das desconstruções dos padrões de feminilidade. É no mínimo curioso pensar que, como dito por Beauvoir, quando a ilusão do mistério feminino e a realidade entram em choque, quem sai perdendo é a mulher de carne e osso. Ela é lida como destoante, indesejável. Nela são projetadas violências, de cunho literal e simbólico.

Assim como Djamila Ribeiro aborda o alargamento do conceito de humanidade, buscando incluir as mulheres negras, podemos transpor essa ideia para a fragmentação do conceito de feminilidade. As diversas construções de poetisas, artistas, músicos sobre esse tópico são inconsistentes entre si. Cada um pretende apresentar sua versão definitiva sobre esse

mistério. Como se fosse um cubo mágico, eles mexem, remexem, viram e manuseiam, dissecando-as. Reconstroem-nas como os convém.

Medusa é uma potente personagem da cultura ocidental, silenciada, violentada e injustiçada. Cada vez mais temos releituras suas. Algumas teóricas feministas a retomam, a encaram e a olham nos olhos. Permitir-se petrificar-se e, mesmo assim, não morrer. Voltar à vida, com uma nova perspectiva. Afinal, como o poema que intitula a presente pesquisa, “são aqueles que não olham que viram pedra” (LINDSEY, 1977). Quem a ignora que está estagnado, petrificado. Assim como Crisaor e Pégaso, podemos renascer de seu corpo sem vida. Seu potencial é infindável, assim como o medo, que assombra constantemente seus oponentes. Ela é encerrada em sua ilha, não pode olhar para alguém sem feri-lo. É uma estratégia de marginalização, assim como diversos indivíduos segregados ao longo da história. Em muitos filmes e representações modernas, ela é retratada como um monstro agressivo ou como uma *femme fatale*. A rendição a seus encantos significa a morte.

Outra importante pauta levantada dentro da pesquisa é a construção das comunidades acadêmicas. Com Alcoff, refletiu-se sobre os impactos da falta de acesso e como a falta de representatividade deteriora os resultados. Assim sendo, o acesso e as políticas públicas que pretendem tornar essas comunidades mais diversas, garantindo a presença de grupos marginalizados pelas relações de poder, emergem como indispensáveis, bem como a preocupação com tornar o conhecimento acessível, para que alcance a população.

É crucial que a perspectiva de que a inclusão de indivíduos, através de políticas públicas, é uma espécie de favor seja combatida. São atos de responsabilização e reparação, dos quais as comunidades acadêmicas se beneficiam fortemente. Especialmente no que tange às análises dos campos socioculturais, é urgente que se contemplem mais vozes. Grupos marginalizados tendem a sofrer a violência epistêmica, na qual seus saberes são menos valorizados, bem como sofrem mais tentativas de silenciamento. Garantir acesso, permanência e viabilidade da pluralidade dentro das comunidades científicas emerge como uma importante estratégia de subversão e resistência.

Nossa personagem não fala, mas ecoa injustiças. Ela funciona tanto como uma representação de privilégios (relacionados a seu *status* de sacerdotisa, bem como à branquitude associada à suas bochechas claras) quanto como um reflexo da subalternização e marginalização das mulheres. Olhá-la e reescrevê-la, realizando o paralelo com as mulheres comuns, foi uma estratégia de resistência e subversão. Torna-se possível, a partir da reconstrução de sua narrativa, abordar construções relacionadas aos diversos sujeitos contemplados dentro (e fora) do espectro do feminino.

Medusa, encarada, é como diz Cixous: bela e sorri. Mas também sofre, como em Ovídio. É raivosa, como em Caravaggio. Olhar para ela é ver toda a potência que a mulher carrega consigo. Enquanto representação, contempla o tudo e o nada, assim como a mulher. Mesmo com sua construção sendo resultado de fabricações, traz algo de genuíno. Ela encarna a subversão, o medo de que a mulher desperte e descubra a si própria. Descobrimo a própria potência e a de suas companheiras, torna-se uma ameaça iminente.

6 REFERÊNCIAS

ALCOFF, Linda Martín. How Is Epistemology Political? *In*: BAILEY, Alison; CUOMO, Chris (Orgs.). **The Feminist Philosophy Reader**. Nova York: McGrawHill Companies, 2008, p. 705-718.

ALCOFF, Linda Martín. Uma epistemologia para a próxima revolução. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 31, p. 129-143, jan./abr. 2016. Disponível em <https://www.scielo.br/j/se/a/xRK6tzb4wHxCHfShs5DhsHm/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 30 mar. 2020.

ALCOFF, Linda Martín; POTTER, Elizabeth. Introduction: When Feminism Intersect Epistemology. *In*: ALCOFF, Linda Martín; POTTER, Elizabeth (Orgs.) **Feminist Epistemologies**. Nova York e Londres: Routledge, 1993, p. 1-14.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. **Estudos Feministas**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 458-463, 1995.

BARBOSA, Camila Palhares. Epistemologia feminista enquanto uma ramificação da epistemologia social: uma análise a partir de Donna Haraway e Sandra Harding. **Intuitio**, v. 13, n. 1, p. 1-11, jan./jun. 2020.

BARTLETT, Sarah. **A Bíblia da Mitologia**: Tudo o que você queria saber sobre mitologia. São Paulo: Editora Pensamento, 2011.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**: fatos e mitos (v.1). 3ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016a.

BEAUVOIR, Simone de. **O Segundo Sexo**: a experiência vivida (v.2). 3ªed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016b.

BLUES, Baco Exu do. **BB King**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qYPZYyPYDeA>. Acesso em: 10 jun. 2021.

BONFATTI et al., Breves considerações acerca do conceito de inconsciente coletivo na psicologia analítica de Carl Gustav Jung. **Analecta**, Guarapuava/Irati, v. 5, n. 5, p. 1-15, 2019.

BOURSCHEID, Marcelo. **Íon, de Eurípidés**: uma tradução performativa. 2018. Tese (Doutorado em Letras) – Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

BOYER, Régis. Arquétipos. *In*: BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. 3ªed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, p. 89-94.

BRICOUT, Bernardette. Conto e mito. *In*: BRUNEL, Pierre (Org.). **Dicionário de mitos literários**. 3ªed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, p. 191-199.

BROEGE, Valerie. Archetypal Views of Women in Classical Mythology and Modern Literature. **Echos du monde classique**: Classical news and views, Canadá, v.XVII, n. 1, p. 12-23, jan.1973.

- BRUNEL, Pierre. **Dicionário de mitos literários**. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CABRAL, Luiz Alberto Machado. **A Biblioteca do Pseudo Apolodoro e o estatuto da mitografia**. 2013. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 1989.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CAMPBELL, Joseph. Temas Mitológicos na Arte e na Literatura Criativa. In: CAMPBELL, Joseph (Org.). **Mitos, Sonhos e Religião: nas artes, na filosofia e na vida contemporânea**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001, p. 78-97.
- CARVALHO, Raimundo Nonato Barbosa de. **Metamorfoses em Tradução**. 2010. Trabalho de Conclusão (Pós-Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2010.
- CIXOUS, Hélène. **La risa de la medusa: Ensayos sobre la escritura**. Barcelona/Madrid: Anthropos/Comunidad de Madrid, 1995.
- CODE, Lorraine. The Sex of the Knower. In: BOWIE, Lee G; SOLOMON, Robert C.; MICHAELS, Meredith (Org.). **Twenty Questions: An Introduction to Philosophy**. Harcourt Brace/Harcourt Press, San Diego, 2000, p. 263-269.
- COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, jan./abr. 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/MZ8tzzsGrvmFTKFqr6GLVMn/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 abr. 2020.
- COLLINS, Patricia Hill. Coment on Hekman’s “Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisted”: Where’s the Power? **Chicago Journals**, Chicago, v. 22, n. 2, p. 375-381, 1997.
- COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. São Paulo: Boitempo, 2019.
- COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade**. São Paulo: Boitempo, 2021.
- CORRÊA, Bianca de Oliveira; BENSUSAN, Hilan Nissior. Beauvoir após Butler. Dossiê Filósofas. **Ideação**, Novo Horizonte, n. 42, p. 340-355, jul./dez. 2020.
- COSTA, Elce Nunes Nogueira da; PURIFICAÇÃO, Marcelo Máximo; TEIXEIRA, Filomena Rodrigues. Ensino de Filosofia e o lugar social da mulher no mito de Medeia. **Educação, Psicologia e Interfaces**, Pioneiros, v. 1, n. 1, p. 6-14, mai./ago. 2017.
- COUPE, Laurence. **Myth**. Londres/Nova York: Routledge, 2009.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DESCARTES, René. **Meditações sobre a Filosofia Primeira**. São Paulo: UNICAMP, 2004.

DESPENTES, Virginie. **Teoria King-Kong**. São Paulo: n-1 edições, 2016.

DIORIO, Cathy Ann. **The Silent Scream of Medusa: Restoring, or Re-Storying, Her Voice**. 2010. Tese (Doutorado em Estudos Mitológicos) – Departamento de Filosofia. Pacifica Graduate Institute, Santa Barbara, 2010.

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. Lisboa: Acádia, 1979.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIADE, Mircea. **Mitos, sonhos e mistérios**. Lisboa: Edições 70, 1957.

FAJARDO, Gerardo Andrés Godoy. O Mito das Amazonas. **Revista Hispanista**, v. XV I, n. 60, jan./fev. 2015. Disponível em:
<http://www.hispanista.com.br/artigos%20autores%20e%20pdfs/483.pdf>.
Acesso em: 10 out. 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FRICKER, Miranda. **Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing**. New York: Oxford University Press, 2007.

GARBER, Marjorie; VICKERS, Nancy J. (Orgs.). **The Medusa Reader**. Nova York: Routledge, 2003.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GRASSWICK, Heidi. Feminist Social Epistemology. ZALTA, Edward N. (Org.) **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2018. Disponível em:
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/feminist-social-epistemology/>. Acesso em: 01 dez. 2020.

GRIMAL, Pierre. **Mitologia Grega: uma breve introdução**. Porto Alegre: L&PM, 2019.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HARDING, Sandra. Rethinking Standpoint Epistemology. What Is “Strong Objectivity”? In: ALCOFF, Linda Martín; POTTER, Elizabeth (Orgs.) **Feminist Epistemologies**. Nova York e Londres: Routledge, 1993, p. 49-81.

HARDING, Sandra. Rethinking Epistemology: What Is “Strong Objectivity”? *In*: HARDING, Sandra (Org.). **The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies**. Nova York/Londres: Routledge, 2004, p. 127-140.

HARTSOCK, Nancy. The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism. *In*: HARDING, Sandra (Org.). **The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies**. Nova York/Londres: Routledge, 2004, p. 35-54.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito: Parte I**. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEKMAN, Susan. Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisted. **Chicago Journals**, Chicago, v. 2, n. 22, p. 341-365, 1997.

HESÍODO. **Teogonia; Trabalhos e Dias**. São Paulo: Martin Claret, 2010.

HOMERO. **Íliada**. São Paulo: Companhia das Letras, 1950.

JANACK, Marianne. Verbete Epistemologia Feminista. **Revista Philia: Filosofia, Literatura e Arte**, v. 2, n. 2, p. 601-635, nov. 2020.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. 2ªed. Petrópolis: Vozes, 2002.

KILOMBA, Grada. **Descolonizando o conhecimento: uma palestra-performance de Grada Kilomba**. 2016. Tradução: Jessica Oliveira. Disponível em: <http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2020.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KONRAD, Márcia Regina. Medusa e a questão de gênero ou a punição por ser mulher. **Educação, Gestão e Sociedade: Revista da Faculdade Eça de Queirós, Jandira**, ano 7, n. 25, p. 1-13, fev. 2017.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. *In*: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985, p. 237-265.

LINDSEY, Karen. Medusa. *In*: **Hard Labor**, Fayetteville, v. 3, n. 3, p. 7, ago./set. 1977.

LORDE, Audre. As ferramentas do mestre nunca derrubarão a casa-grande. *In*: LORDE, Audre. **Irmã Outsider**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, p. 124-128.

MACLACHLAN, Bonnie. **Women in Ancient Greece: A Sourcebook**. Nova York: Continuum, 2012.

MELANCON, Corey. **American Medusa: the perpetuation of a patriarchal society**. 2021. Dissertação (Mestrado em Artes) – Programa de Graduação em Estudos Liberais, Universidade Estadual de Nova Jersey, Nova Jersey, 2021.

MICHAELIS **Moderno Dicionário Inglês**. São Paulo: Melhoramentos 2021. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-ingles/>. Acesso em: 26 jul. 2021.

NEOCOSMOS, Michael. Os que “não contam” podem ter Razão? Subjetividade política no mundo (neo)colonial e os limites da História. 2018. Tradução: Grupo de Estudos em Antropologia Crítica (GEAC). Disponível em: <https://antropologiacritica.files.wordpress.com/2018/02/o-que-nao-contam-podem-ter-razao-neocosmos.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2020.

PEIXOTO, Katarina. **Cânone Filosófico**. Palestra proferida em *Talk* na Pontifícia Universidade do Estado de São Paulo (PUCSP). 08 mai. 2021. Disponível em: https://www.academia.edu/48846047/O_que_%C3%A9_c%C3%A2none . Acesso em: 20 mai. 2021.

PERINE, Marcelo. Mito e Filosofia. **Philosophos**: Revista de Filosofia, Goiânia, v. 7, n. 2, p. 35-56, 2002.

PINHEIRO, Ivonete; ÁLVARES, Maria Luzia Miranda. Mitos: pilares que sustentam o patriarcado na perspectiva de Simone de Beauvoir. Dossiê. **Gênero na Amazônia**, Belém, n. 7-12, p. 15-23, jul./dez. 2017.

PIZAN, Christine de. **A Cidade das Damas**. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento, 2017.

RIBEIRO, Djamila. **Quem Tem Medo do Feminismo Negro?** São Paulo: Schwarcz, 2018.

RICOEUR, Paul. **Lectures on ideology and utopia**. Nova York: Columbia University Press, 1986.

RIOS, Flávia. “Por um feminismo radical”. In: VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu, 2020, p.4-7.

ROBLES, Martha. **Mulheres, Mitos e Deusas**: O feminino através dos tempos. São Paulo: Aleph, 2006.

ROUGEMONT, Dennis. **O amor e o ocidente**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

SANFELICE, Vinicius. O imaginário poético-social em Paul Ricoeur: *mimesis* e utopia. **Revista Guairacá**, Guarapuava, v. 29, n. 1, p.109-126, 2013.

SCHEMAN, Naomi. Epistemologia Feminista. Dossiê Filósofas. **Ideação**, Novo Horizonte, n. 42, p. 30-44, jul./dez. 2020.

SCHWARZ, Fernando. **O Sagrado Camuflado**: A crise simbólica do mundo atual. Belo Horizonte: Nova Acrópole, 2017.

SCOTT, Joan W. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina de Oliveira (Orgs.). **Falas de Gênero**. Florianópolis: Mulheres, 1999, p. 21-55.

SELLIER, Philippe. Heroísmo (o modelo – da imaginação). *In*: BRUNEL, Pierre. **Dicionário de Mitos Literários**. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, p. 467-473.

SMITH, Dorothy E. Women's Perspective as a Radical Critique of Sociology. *In*: HARDING, Sandra. **The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies**. Nova York/Londres: Routledge, 2004, p. 21-34.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o Subalterno Falar?** Belo Horizonte: UFMG, 2012.

TIBURI, Márcia. Prefácio. *In*: SOUSA, Renata Floriano; MADARASZ, Norman (Orgs.) **Filosofia por Elaes**. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020, p. 13-14.

TOOLE, Briana. Demarginalizing Standpoint Epistemology. **Episteme**, Chicago, 2020, p.1–19.

VERGÈS, Françoise. **Um feminismo decolonial**. São Paulo: Ubu, 2020

VERNANT, Jean-Pierre. **A Morte nos Olhos – Figurações do Outro na Grécia Antiga: Artémis, Gorgó**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre. **Myth and Society in Ancient Greece**. New York: Zone Book, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e religião na Grécia antiga**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

WILK, Stephen R. **Medusa: Solving the mystery of the gorgon**. Nova York: Oxford University Press, 2000.

WOMEN: A JOURNAL OF LIBERATION, Inc. **Women and Power**. Baltimore, 1978, v.6, n.1. Disponível em: <https://voices.revealdigital.com/?a=d&d=BGJGDDE19741001.1.2&e=----en-20--1--txt-txIN-----1>. Acesso em: 19 set. 2019.

ZÉ, Tom. **Tô**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rBeCskNWxeY>. Acesso em: 10 jun. 2021.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br