



## A mulher, o animal: corpos demoníacos e contenções persistentes

The woman, the animal: demonium bodies and persistent domination

*Andreia Aparecida Marin<sup>(\*)</sup>*  
*Stheffany Cruvinel Martins<sup>(\*\*)</sup>*

### RESUMO

No presente texto se discute a possibilidade de uma aproximação entre a mulher e o animal que, supostamente, compartilham um princípio de exclusão. Busca-se dar visibilidade ao parentesco entre animais e corpos demoníacos no pensamento ocidental e evidenciar uma base comum para os conceitos de animal e de mulher.

**PALAVRAS-CHAVE:** Antropocentrismo. Corpo. Animalidade. Mulher. Androcentrismo.

### ABSTRACT

This paper discusses the possibility of an approximation between the woman and the animal, who supposedly share a principle of exclusion. We try to give visibility to the relation between animals and demoniac bodies in the occidental thought and to evidence a common basis for the concepts of animal and woman.

**KEYWORDS:** Anthropocentrism. Body. Animality. Woman. Androcentrism.

## Introdução

### *sobre o inferno, demônios e você*

fui pro inferno e voltei assim.  
conheci meu demônio e agora o amo como o que ele sempre foi:  
parte de mim.  
ora, que inocência velada,  
e mal disfarçada essa tua.  
esperar racionalidade,  
esperar a amizade,  
d'um bicho criado de uma costela.

---

(\*) Doutorado em Ciências Naturais/UFScar. Docente no Instituto de Educação, Letras, Artes e Ciências Humanas e Sociais/UFTM. E-mail: aamarinea@gmail.com.

(\*\*) Universidade Federal do Triângulo Mineiro/ UFTM. E-mail: stheffanycruvinel@hotmail.com.

que aliás te amou mais nua,  
que vestida com cautela.

pois, se o inferno é injusto que eu evite,  
audaciosamente faço um último convite:  
então enfim, se acabou,  
encara o começo do abismo que você,  
como bela e fera que era,  
sob minhas costas cavou.

e perceba que há em você,  
legiões inteiras esperando batizado,  
reconhecimento,  
e quem sabe beijo e abraço,  
dessa mulher que se guardando à mero agrado,  
desprezou vários devires  
e sentimentos do diabo.

(Stheffany Cruvinel, 2016, s/d)

Animais, demônios, mulheres... Inexistências trazidas à visibilidade por um vício humano de nomear e nomear-se. Distintos, na atmosfera das conceituações. Semelhantes, nos recônditos sutis das zonas limítrofes entre humanos e não-humanos.

Este não é propriamente um texto imbuído de discursos feministas, mas tem uma potência para ser tomado como um esforço de ampliação das possibilidades de ser das fêmeas humanas. Não é simples omitir essas possibilidades quando se evidenciam as lutas contra limitações estabelecidas a partir das constituições de conceitos de mulher na história humana. Esse foi o mote de muitos textos feministas nas últimas décadas: a denúncia desses limites impostos aos projetos existenciais das mulheres. Em certa medida, essa é também uma oportunidade do presente texto, ainda que seu alvo não seja a dominação da mulher, mas sim, as contenções comuns exercidas sobre todas as manifestações vitais ou características morfotípicas sugestivas de uma indeterminação, ou uma determinada animalidade, que colocam em risco a ideia de uma plena humanidade. Em outros termos, o objetivo é a discussão de contenções persistentes que são aplicadas a formas que convencionamos chamar, genericamente, de animal, demônio e mulher.

Importante destacar, nesse esboço introdutório, que trabalhamos com esses nomes genéricos como termos auto-referentes que, portanto, não fazem menção a uma entidade concreta, mas a simples recortes sistemáticos da profusão de formas que insistimos em enclausurar em definições.

Mencionaremos, nesse sentido, o equívoco denunciado por Derrida (2011) no uso do termo genérico “animal” para uma infinidade de viventes agrupados por exclusão no exercício de definição de humanidade. Utilizaremos, assim, os termos “animal”, “mulher” e “demônio”, com nossas atenções voltadas para as potências derivantes que escapam, muitas vezes, de um ou outro domínio por eles definidos. Isso atende a nossa intenção de buscar muito mais o que há de comum entre eles e que, suspeitamos, seja exatamente o que é rechaçado, excluídos de uma plena humanidade. Dizer que há um humano, em sua plena essência ou forma, significa ter superado a animalidade, afugentado as forças demoníacas e, em alguma medida, ter ido além da incompletude acusada sutilmente no conceito de mulher.

A partir desse objetivo assim definido, quer seja o de denunciar um mecanismo de exclusão comum das potências dos devires demônio, mulher e animal, pretendemos suscitar a possibilidade de uma zona de escape que se anuncia justamente no esfacelamento da zona limítrofe que o humano interpôs entre humanidade e animalidade. Para tanto, partimos da discussão sobre as aproximações feitas entre potências femininas e forças demoníacas e avançamos para o garimpo de representações que encerram essas potências e forças na dimensão constituída para conter a animalidade.

### **Corpos possuídos**

Optamos por iniciar nossa trajetória reflexiva a partir de uma imagem destacada por Costa e Selpucri (2006) de uma escultura do Séc.XIII, encontrada em uma catedral em Freiburg im Breisgau, Alemanha.



Fig.1. A **Volúpia** (Freiburg im Breisgau, séc. XIII)

Costa e Sepulcri (2006, p.89) descrevem a imagem:

...a **Volúpia**, muito jovem, quase uma ninfeta, está envolta em uma sinistra pele de bode - símbolo por excelência do diabo (repare que ela maliciosamente oculta seu sexo com uma das patas do animal, enquanto deixa seus pequenos seios à mostra). Seus grandes e belos olhos, emoldurados por longas sobrancelhas arqueadas, olham fixa e incisivamente para o espectador, enquanto suas narinas arfam. A **Volúpia** representa aos olhos dos clérigos medievais o que de mais sinuoso e traiçoeiramente existe na alma feminina.

Bestas, gárgulas, híbridos, animais... E mulheres. A construção de corpos demoníacos recorrentemente carrega elementos dessas imagens e personalidades. Não à toa. A figura demoníaca esteve muito associada à potência vital, à perversão da alma imposta pelas pulsões carnis. Ela está muito próxima do devir orgânico que pulsa na animalidade e em tudo que se aloja no limiar entre o humano e o não humano.

É fácil, pensando nessa perspectiva, compreendermos a demonização de tantos fenômenos humanos, como a loucura e a perversão. Humanos expressando as potências da carne comungam não com humanos dotados de plena razão, mas com aqueles que manifestam características que os mantiveram muito mais próximos da animalidade. Quando então se

constituíram inúmeras estratégias de purificação e sacralização de sua alma, afastando-os das “ciladas no demônio”, era o animal mesmo que se queria dela extirpar. Quanto maior a expressão da animalidade, tanto mais apurada deveria ser essa força de contenção. Essa talvez tenha sido a justificação da dramática moralização do corpo feminino.

Para o filósofo francês Dominique Lestel (2011, p. 26), até meados do século XX, a animalidade vem sendo concebida como aquilo de que o humano historicamente se liberta: os homens pré-históricos são mais associados ao mundo das bestas que ao mundo humano e a passagem desse homem Neandertal para o *Homo sapiens*, demarca, acima de tudo, a saída dessa suposta animalidade.

Tanto para Lestel (2011, p. 26), quanto para Derrida (2011 p. 29), nessa relação humano-animal há demasiado esforço do primeiro para “apagar” seu passado selvagem e atribuí-lo a uma animalidade superada.

Como todo olhar sem fundo, como os olhos do outro, esse olhar dito ‘animal’ me dá a ver o limite abissal do humano: o inumano ou o a-humano, os fins do homem, ou seja, a passagem das fronteiras a partir da qual o homem ousa se anunciar a si mesmo, chamando-se assim pelo nome que ele acredita se dar (DERRIDA, 2011. p. 31).

Agamben (2013, p.35) também denuncia esse esforço de representação em que o humano força uma ruptura com a animalidade no seu projeto de auto constituição. Em seus argumentos, cita o corpo dos ressurretos que supostamente chegaram à finalidade da existência humana e que, no gozo da sua bem-aventurança, perdeu completamente os traços animais. Dele foram extirpadas as características orgânicas que o prendiam à natureza, como a nutrição, a reprodução, a defecação, etc.

Os híbridos que apresentam caracteres demoníacos sempre foram assemelhados a animais. Vários fenômenos humanos, incluindo os originários de distúrbios fisiológicos ou psicofísicos, foram identificados como possessões demoníacas e o relato da grande maioria deles inclui o apontamento da perda de humanidade. Não se deve perder de vista, nesse sentido, que é sempre o corpo que dá testemunho dessa degeneração da plena humanidade.

Em *O animal que logo sou*, o filósofo Jacques Derrida (2011) critica alguns filósofos que analisaram e refletiram o animal sem nunca terem se

percebido vistos pelo animal, que não puderam ou não quiseram levar em consideração o fato de que um animal pudesse vê-los, e muito menos dirigir-se a eles. A principal linha de raciocínio do autor, nesse sentido, é defender que não existe animal no singular genérico, separado do homem por algum limite divisível. Para Derrida, o que existe são viventes, cujas singularidades não podem ser reunidas em uma figura única da animalidade. Portanto, o único limite dessa relação é a linguagem nominal da palavra, ou seja, o homem se auto atribuiu a voz que nomeia os demais viventes enquanto coisas. Derrida elege uma nova palavra para definir a pluralidade dos seres viventes: *animmot*, que seria o plural de animais no singular. Para o autor, o termo *animmot* descartaria as barreiras impostas pelo homem na relação homem-animal, que sempre buscou por alguma “falta” que legitimaria a subordinação daquele que ousou permanecer em seu estado de natureza.

“Ao passar as fronteiras ou os fins do homem, chego ao animal: ao animal em si, ao animal em mim e ao animal em falta de si mesmo...” (DERRIDA, 2011. p. 14). Uma suposta capacidade de domesticar-se, de interiorizar-se e inibir seus sentidos “selvagens” em prol da formação de um Estado, assim como o vestir-se, comporiam a finalidade de formação de uma pura humanidade. Esses próprios do homem justificam a fronteira estabelecida entre o “nós” e o “outro” que é o animal, incapaz de sentir vergonha. O filósofo interpreta o pudor como uma vergonha do homem em relação ao seu passado animal, precisando assim reprimir-se e delimitar fronteiras entre os diversos viventes e o que ele mesmo é, um animal em falta de si mesmo.

A história das intenções de humanização do animal humano revela que é mesmo sobre as pulsões do corpo que se deve conter a animalidade. Não são poucos os testemunhos de organização moral da corporeidade e da condenação da percepção como modo de relação com as coisas, com o mundo. O que aqui queremos evidenciar é que, se há uma ruptura abissal entre o humano e o animal, há também uma histórica distinção entre natureza e cultura que está ainda para ser superada no universo simbólico da maioria das sociedades ocidentais. E, por derivação, qualquer ser ou coisa que esteja identificado no limiar da animalidade, ou à beira do fosso dessa ruptura, pode ser submetido

às mesmas forças que continuam a forjar a humanidade depurada dos efeitos de sua natureza. Aí se inclui, portanto, a mulher:

Em vários pontos da sua obra *O segundo sexo*, Beauvoir aproxima a mulher do animal. Denuncia a diminuição de valor do devir orgânico, em cuja dimensão repousa, conforme as representações androcêntricas, o sentido da mulher, em prol de uma supervalorização do projeto existencial. Leio essa dicotomia – devir orgânico versus existência - em analogia às dicotomias corpo versus mente, animalidade versus ser de razão. O fato que importa destacar é a forma como ela enxerga uma nítida associação entre vida e mulher e entre homem e existência, resultando a sua inevitável menoridade, já que encerrada em uma dimensão julgada de menor importância (MARIN, 2015, p.102).

Voltemos, nesse sentido, à imagem. A *Volúpia* não dá visibilidade a um corpo qualquer. Trata-se de um corpo de mulher, sobreposto por um corpo de animal. Também não se trata de um animal qualquer, mas de um representante das potências demoníacas. Estranha, mas compreensível combinação... A volúpia sinaliza a perdição, o desvio do equilíbrio e da razão humana. São os apetites da carne que a movimentam e que implicam um distanciamento das características que definem a distinção do humano. O corpo dá prova da animalidade que persiste, intransponível, no humano. Um corpo entregue à animalidade é um corpo distante do projeto de uma essencialidade humana, portanto sujeito à perdição e à apropriação do mal. A estratégia de preservação da humanidade passa pela contenção do corpo e da pura animalidade.

Se há, no ser mulher, legiões inteiras esperando batizado, é porque algum escape dessa força de contenção foi protagonizado pelas pessoas encarnadas nessa pele feminina, sobre a qual muito precocemente se veste a imagem estereotipada da mulher. Esse escape se deu, não surpreende, até mesmo no Medievo onde estiveram alastradas duas dimensões imaginárias e discursivas sobre a mulher: a escatológica, que reforça a imagem demoníaca e a ampla negatização das potências do corpo feminino, organizadas na lógica dualista do bem e do mal, da retidão e da perversão; a sacralizada, que moraliza o destino reprodutor atribuído à mulher.

Adentremos um pouco mais as sutilezas da representação do mal nas figuras escatológicas.

A multiplicidade das suas designações, Satã, Diabo, Lúcifer e Demônio, e os vários sentidos e interpretações associados, o acusador, o difamador, a estrela da manhã, a divindade e o espírito mediador, farão com que, somente a partir da Idade Média, e sob o jugo doutrinário da Igreja, seja desenvolvido um programa iconográfico e educativo de suas imagens com uma certa coerência. Nesse sentido, o Demônio foi um instrumento didático de propagação da fé, pois, com seu antagonismo, reforçava o lado positivo e bom de Cristo, dos Santos e de Deus. Sua iconografia foi organizada e produzida nos mosteiros no século XI... (RIZO, 2014, p.46).

O arsenal iconográfico que se inaugura na Idade Média para dar o demônio à visibilidade é composto das mais variadas expressões, incluindo características animais. Rizo (2014) destaca a tendência generalizada de sua animalização a partir do século XIII. Não obstante a variação dos elementos iconográficos, a função das imagens a essa época era clara: a “vigilância das consciências” e a “transformação das condutas individuais” (MUCHEMBLED, 2001 *apud* RIZO, 2014, p.47). A ideia da tentação que incute nas pessoas o temor de que uma fragilidade as fizesse resvalar para a perdição está recorrentemente representada pela figura de serpentes. Em outras funções corretivas, o demônio é negro, tem pêlos, características de dragões, chifres... Ele está tomado por caracteres animais.

Destaquemos, nesse contexto, as esculturas gargulídes presentes na arquitetura medieval nos países europeus, especialmente Portugal e Espanha. Elas não só revelam feições demoníacas, mas vêm acompanhadas de várias características animais e, por vezes, humanas. Curiosamente, as que apresentam características híbridas – humanas e animais – são, na maior parte das vezes, fêmeas... Muitas delas representam a perdição através de seus sexos expostos ou de expressões parturientes, provavelmente associadas à intenção corretiva dos pecados de luxúria e das reproduções não sacralizadas. O aspecto pedagógico e moralizante dessas esculturas foi amplamente discutido por Catarina Barreira (2010, 2011).

...a representação da figura humana (ou animal) cujo comportamento não se constituía como um modelo a seguir, mas sim a evitar, deveria ser indigno, repugnante ou constrangedor para quem o contemplava. A sua representação era edificante na medida em que a conduta dos fiéis, ao visualizarem o mau caminho, pudessem recusá-lo (BARREIRA, 2011, p. 112)

Cabe a questão: quando queremos garantir a pura humanidade, é a negatividade do animal que colocamos em evidência. Não parece pouco: fazemos isso o associando à figura escatológica negativa de maior significação à época: “o conjunto de gárgulas que compõem o Mosteiro de Santa Maria da Vitória [...] segue a típica representação medieval, exibindo humanos em atitudes burlescas, monstros e animais insólitos” (ALHO, 2010 *apud* BARREIRA, 2011, p.108).

Muitas dessas figuras gargulídes evidenciam atividades fisiológicas: defecam; expõem ou ocultam seus sexos; apresentam bocas escancaradas. As feições denunciam os pecados pelos quais os humanos se afastam do sagrado para, imediatamente, se conduzir à perdição e transmutar-se em meros animais distantes da centelha do fogo dividido que, desde os mitos antigos de sua criação, supõem constituir sua falaciosa essência: “o personagem monstruoso permanece preso à sua animalidade e funciona como uma metáfora clara da face egoica, irracional e instintiva, do homem” (MARTINHO, 2009, p.271). Esse mero animal, condenado a um corpo errante, não contido, está já sob a influência do demônio: “ele trabalha com a natureza, iludindo a mente, sugestionando e formando ilusões observáveis pelos sentidos” (MARTINHO, 2009, p.270).

Podemos sugerir, assim, dois elementos discursivos que parecem evidenciar essa dupla negatividade do conceito de mulher: sua proximidade com o animal e, por consequência, seu compartilhamento com forças demoníacas. Em relação ao primeiro, devemos reforçar que o devir orgânico, inescapável para a existência feminina, a condena a uma função própria da animalidade, a saber, a reprodução. A significação do útero como prova do destino reprodutor da mulher, assim como de toda a natureza, foi amplamente discutida em várias teorias feministas, algumas das quais relembremos mais adiante. Aqui, citamos apenas a consideração de Bellini (2003, p.33) sobre o fato de ter sido aventado no pensamento platônico que o útero seria um animal com movimento independente.

Não precisaríamos ir longe: a força reprodutora da mulher ainda exige, em nossos dias, estratégias de biopolítica voltadas para a organização dessa função desenfreada da sua natureza. É também essa mesma força natural que

fomentou a suspeita histórica de compartilhamento entre o corpo da mulher e entidades sagradas ou demoníacas.

Bellini (2003, p.35) apresenta fragmento do texto de 1602 *De universa mulierum medicina*, de autoria de Castro, em que se discute “se o intercuro entre mulheres e demônios, e entre mulheres e anjos, era possível”. Essa suspeita fala muito mais da presença feminina nessa zona limítrofe entre humano e não-humano que de sua semelhança com os humanos portadores de falos, supostamente mais capazes de modular suas emoções, com uma função racional mais equilibrada e livre de distrações... Sim, esses seriam os homens que, ao que parece, não podem se furtar a admitir: apontaram a animalidade, nomearam o animal e sistematizaram-no, mas jamais se puseram lá ou permitiram seus contágios; apontaram a mulher, domesticaram-na e organizaram suas forças, mas extirparam sua natureza de suas próprias existências, hermeticamente protegidas da fragilidade e da perversão; admiram-se diante do sagrado, desconfiados das habilidades femininas em transitá-lo, encantam-se com imagens grotescas e demoníacas, mas as utilizaram como corretivos morais. A história nos dá prova dessa mundanização androcêntrica e, se a histórica já não é mais a mesma, esforcemo-nos por apagar as estratégias que permitiram essas contenções.

### **Contenções persistentes**

Podemos pensar que essas representações estejam plenamente superadas nos dias atuais, ficando as significações das imagens escatológicas e da dominação da mulher e do animal retidas no pensamento medieval. Suas reverberações, no entanto, podem ser mais nítidas mediante um esforço de análise dos discursos que carregam os termos demônio, animal e mulher. O animal ainda é a diferença radical do humano, diminuído nas faltas – de razão, de linguagem, de consciência da morte – que o isolam em uma ontologia impeditiva de compartilhamentos. A mulher ainda é um Outro a ser compreendido. De certa maneira, o culto mariano que reforça a positividade da virgindade e a relação entre dignidade feminina e vida sexual regrada ainda tem desdobramentos em várias culturas nos nossos dias. O corpo da mulher ainda é um corpo a ser encoberto e ele o é ou por uma moral castradora

ou pela pele do animal demoníaco, cuja pata cobre seu sexo enquanto ela se insinua como riscos de erros e perversões.

O corpo feminino, no entanto, é onipresente no discurso dos poetas, dos médicos ou dos políticos; em imagens de toda natureza - quadros, esculturas, cartazes - que povoam as nossas cidades. Mas esse corpo exposto, encenado, continua opaco. (PERROT, 2003, p.13).

É também Michelle Perrot (2003, p.13) quem nos dá elementos para acreditar no histórico de regimes de contenção: “o peito, as pernas, os tornozelos, a cintura são, cada qual por sua vez, objeto de censuras” e, acrescentemos, de assédios que comprovam as obsessões eróticas de um androcentrismo persistente em nossos dias. Não é, nesse sentido, incompreensível o destaque que a autora faz ao véu, ainda presente em algumas culturas ou religiões, como revelador da vontade que os homens têm de se apropriarem dos corpos femininos.

Destaquemos ainda de Perrot (2003, p.19) a proximidade da mulher e da loucura. Antes disso, passemos pela possibilidade de interpretação da loucura como prova de animalidade. Faltam, no louco, características que o humano se dá no exercício de auto definição: ele parece não ter sua racionalidade plenamente desenvolvida; manifesta-se incapaz de modular as próprias emoções; não tem uma linguagem clara; é enganado por seus sentidos, não lapidados pelo esforço reflexivo. Em suma, revela muito mais do animal que do humano que ele, embora, continuar a aparentar. É um paradoxo difícil de ser enfrentado, como o são as crianças-selvagens. Se já nos debruçamos sobre a proximidade que se revela entre a mulher e o animal, é fácil admitirmos que sua separação da loucura seja tênue, uma vez que essa é tomada como mais um resvalo para a animalidade.

...nervosas, histéricas, loucas, atacadas de "lipemania", nome que se davano século XIX a uma afecção caracterizada pelo mutismo, a total impossibilidade de se comunicar que encerra no silêncio muitas e muitas mulheres internadas nas clínicas psiquiátricas. (PERROT, 2003, p.19).

É nesse sentido que retomaremos, com os riscos da acusação de repetição de problemas já desgastados, as ideias de Beauvoir (1970) e Ortner (1979), para especular sobre provocações ali sistematizadas e, ao nosso ver,

não devidamente transpostas. Nosso foco nessa análise é questionar a permanência de sentido de um devir orgânico que ainda permanece justificando a contenção da mulher. Não fosse assim, não faria sentido o estranhamento que algumas sociedades ou movimentos feministas, que dão prova da ruptura com essa intenção, causam em nossos modos habituais de olhar para a relação entre homem e mulher.

Por mais que se possa argumentar sobre os avanços conquistados pela emancipação da mulher em dias atuais, muitas reverberações da crítica beauvoiriana podem ser identificadas no espaço contemporâneo. Basta um ligeiro olhar para nuances da sociedade e da vida cotidiana para confirmá-las: o cenário da política nacional, onde partidos ainda precisam contratar mulheres que não votam em si mesmas para sustentar a candidatura dos homens; mulheres sendo agredidas pelos seus parceiros; salários diferenciais no mercado de trabalho; a reafirmação do destino biológico, no impedimento da esterilização de mulheres que não desejam a maternidade, etc. Há, ao que parece, uma intenção de adestramento das mulheres, assim como dos animais.

Igualar a mulher ao animal não é aqui, reforçemos mais uma vez, a reafirmação da separação entre natureza e cultura, mas a denúncia de que ambos sofrem as consequências dessa distinção enraizada nas representações sociais. Embora utilizadas pelos contextos atuais de emancipação feminina e dos movimentos de defesa do abolicionismo animal, essas representações guardam os resquícios da mesma lógica de exclusão que aproximou historicamente mulher e animal.

Outro aspecto, destacado por Ortner (1979, p.110), é a proximidade da mulher e da criança e seu papel de organização da família biológica. A função feminina tende à vida privada e a masculina à vida pública. A mulher tem a responsabilidade de fazer acontecer os primeiros movimentos de humanização da criança, por sua natureza, muito próxima da animalidade. É, assim, mediadora no processo de transição da natureza à cultura. Ora, aqui há um duplo risco. Se a mulher não representar o modelo ideal, estando sob os efeitos permanentes de uma contenção moral, o que representa já um

problema importante, pode haver prejuízo no processo de socialização dos novos membros do grupo social.

Ainda estamos, em alguns grupos humanos, sobre a reverberação dos discursos e ações de um regime patriarcal onde, de acordo com Garcia (2009, p.98), “as mulheres, escravos, animais e terras estão simbólica e socialmente ligados entre si”, tomados como “propriedades” e “controlados” pelo homem. Romper com esse regime demanda não apenas a denúncia dessas diferenças, mas também a evidenciação do caráter histórico ancorado na racionalidade dominadora masculina, como defende Val Plumwood (2003, p.12). A lógica do dualismo precisa ser superada, sem o que as separações hierárquicas entre mulher e homem, humano e animal, natureza e cultura, não deixarão de causar ressonâncias em discursos e ações.

Assim, o paternalismo, que reclama a mulher no lar, define-a como sentimento, interioridade e imanência; na realidade, todo existente é, ao mesmo tempo, imanência e transcendência; quando não lhe propõem um objetivo, quando o impedem de atingir algum, quando o frustram em sua vitória, sua transcendência cai inutilmente no passado, isto é, recai na imanência (BEAUVOIR, 1970, p. 301).

Beauvoir aponta que todo vivente é, ao mesmo tempo, transcendência e imanência, e, o homem, como classe dominante, ao propor um objetivo ou ao tentar impedir algum objetivo da mulher, frustra a mesma de sua vitória, confinando-a a uma existência imanente. Empenha-se em identificar quais foram as barreiras levantadas entre o homem e a mulher que definiram essa última como o eterno Outro da história, sendo grandes pilares dessas barreiras os dualismos Natureza versus Cultura e Imanência versus Transcendência.

O Outro é sempre um determinado visto pela percepção de quem o identifica numa imediata distinção.

...a relação com o Outro é um drama: a existência do Outro é uma ameaça, um perigo. A velha filosofia grega, que nesse ponto Platão não desmente, mostrou que a alteridade é a mesma coisa que a negação e, portanto, o Mal. Pôr o Outro é definir um maniqueísmo. Eis por que todas as religiões e os códigos tratam a mulher com tanta hostilidade (BEAUVOIR, 1970, p. 100-101).

Ora, o que define de maneira singular a situação da mulher é que, sendo, como todo ser humano, uma liberdade autônoma, descobre-se e escolhe-se num mundo em que os homens lhe impõem a condição

do Outro. Pretende-se torná-la objeto, voltá-la à imanência, porquanto sua transcendência será perpetuamente transcendida por outra consciência essencial e soberana. (BEAUVOIR, 1970, p. 23).

As características que significam o distanciamento da transcendência fazem recair imediatamente às condições de natureza, incluindo o corpo para a reprodução da mulher: “o ventre feminino é símbolo da imanência, da profundidade” (BEAUVOIR, 1970, p. 220). Se voltamos aqui à Beauvoir é para garimpar na denúncia das dualidades, uma exclusão comprovada historicamente e contada sempre a partir da percepção masculina.

É importante sublinhar que mesmo nas épocas em que ainda se sentiu confundido ante os mistérios da Vida, da Natureza, da Mulher, o homem nunca abdicou de seu poder; quando, assustado ante a perigosa magia da mulher, ele a põe como o essencial, é ele quem a põe e assim se realiza como o determinador nessa alienação em que consente (BEAUVOIR, 1970, p. 93). A ideia de “mistério feminino” é um mito proveitoso para o homem, e nele se encontra a mais cara problemática da relação de exclusão da mulher que autoriza sua definição como o grande Outro: em nome de um mistério, justifica-se que o universo feminino é, dessa forma, impenetrável e indecifrável, o que diz mais sobre a atual condição feminina, que é uma verdade dada pelo homem, que sobre uma verdade de fato absoluta.

Sabemos da dupla destinação dada à mulher que perdura na sociedade atual em relação à liberdade sexual: ou bem a mulher atende ao modelo familiar, fazendo acordos com o homem que garantam o equilíbrio da família biológica, ou ela assume a vida individualizada e sua liberdade sexual e, com isso, o risco de ser qualificada como não adequada para a tarefa advinda dessa função socializadora e moralizada da família. Isso parece não mais que uma versão da distinção entre sacralização e condenação, própria da Idade Média... Tudo se passa como se a emancipação da mulher acontecesse no mesmo cenário de contenções morais, o que resulta uma permissividade sempre acompanhada de preconceito: “se a mulher se evade da sociedade, retorna à natureza e ao demônio, desencadeia no seio da coletividade forças incontroláveis e perniciosas” (BEAUVOIR, 1970, p. 235). A liberdade da mulher resulta sempre um conflito, de forma que ao assemelhar-se ao homem,

lhe mostra a “natureza estranha” que ele quis ocultar: “a fêmea nutriz, devotada, paciente, converte-se em animal ávido e devorador.” (BEAUVOIR, 1970, p. 236).

A alteridade, assim, tal como aquela pela qual se define a relação do homem com o animal implica uma domesticação de forças: “as mesmas qualidades que atemorizam nos animais ou nos elementos indomados tornam-se qualidades preciosas para o proprietário que as souber domesticar” (BEAUVOIR, 1970, p. 196).

No texto *Na terra de Deus e do Homem*, Silvana Paternostro (1999) aponta questões bastante controversas sobre a sexualidade da mulher nas sociedades atuais. Na sua crítica à cultura sexual, aponta a forma como mulheres latino-americanas ainda tomam para si discursos sobre: a necessidade de preservação da virgindade para conseguir bons casamentos, o que explica o sucesso de clínicas de estética que oferecem o procedimento de reconstituição do hímen; a dispensa do uso de preservativos em relações consideradas estáveis, em sociedades onde comprovadamente a maioria das mulheres soropositivas, contraíram HIV de seus maridos; a exclusão, travestida de tolerância, de homo e transexuais com a justificativa de que não podem garantir a perpetuação da sociedade, embora muitos homens autodenominados heterossexuais admitam terem relações homoafetivas; o tratamento diferencial de iniciação sexual entre garotas e garotos, que perduram como cuidados inevitáveis na formação da mulher. São denúncias da permanência do discurso androcêntrico que reverbera na boca de mulheres condicionadas ao tradicionalismo moral.

### **Contradição: empoderamento e suspensão da indiferença**

Se, no entanto, a superação dos discursos machistas demanda uma proatividade das mulheres, de outro resvala na possibilidade de algumas contradições. A questão central que se repete nos discursos sobre gênero é a necessidade de admissão da diferença. Essa ideia comporta um risco, é preciso que se admita. Quando ainda estamos na lógica da diferença damos prova de que não superamos a tendência identificadora e nomeadora do Outro. São inúmeras as consequências dessa aparente contradição, desde o esforço do

nomeado “diferente” em se enquadrar em uma identidade, onde se sinta situado, até a inevitável captura em um novo conceito na tentativa de fugir daquele que impera na sociedade. Se há a necessidade de assumir uma identidade ou de constituir uma imagem que dê provas do escape de determinações impostas é porque ainda não está superado o regime das diferenças. E é essa mesma a natureza da contradição que aqui queremos evidenciar: nomear diferenças já é prática de uma sistemática que não reproduz a infinita potência de diferenciação do vivente, mas a contém em um jogo de nomeação recorrente que não faz mais que estagnar devires e solicitar identidades.

Retomemos os discursos feministas pautados no empoderamento. Iniciemos pela questão: onde, de fato, se pode inaugurar esse fenômeno atual e a quais resultados ele realmente conduz. Em outros termos, que processos e representações ele dispara? Não ousamos generalizar, mas para muitas mulheres, para trilhar o caminho do empoderamento, é necessária a recusa da imagem da mulher determinada pelos anseios masculinos, divulgada pela mídia, submetida a sutis formas de dominação, retida nos velhos limites da reprodução e do cuidado. Mirando no objetivo dessa recusa, iniciam uma análise de si mesmas e de quanto destoam do conceito de mulher que querem superar. Como em qualquer exercício analítico, inaugura-se um projeto novo, de um novo jeito de ser mulher, de um jogo inaugural com o qual pretendem, de agora por diante, se colocar no mundo e nos espaços cotidianos. Perguntemo-nos, então: do que se trata se não da repetição da velha fórmula de conceituação, nomeação e representação que, inevitavelmente, forçará uma estagnação de devires, uma contenção da indeterminação em novas imagens a serem respeitadas e, por que não dizer, seguidas ou cultuadas? É preciso que se pergunte qual a natureza de uma tomada de poder que resulta na substituição de uma pressão de enquadramento em uma imagem imposta pela pressão de identificação com uma imagem autodeterminada.

Há ainda outras perguntas: se as mulheres se empoderaram, se empoderaram por que fora preciso enfrentar uma situação de conflito onde, daí por diante, não sofrerão o enfraquecimento, mas terão que inverter o jogo e enfraquecer quem antes a dominavam? Em outros termos: se empoderaram com

quais forças, determinantes ou pulsantes? Se empoderam contra que ou quem, ou a favor de alguma liberdade homeopática, como direito de qualquer vivente? Mulheres empoderadas estão dispostas a abandonar o jogo dos conceitos que reforçam a ideia de um Outro radical ou continuarão a nomear e conceituar homens, homossexuais, heretossexuais, transexuais, etc? Tudo se passa como se a luta contra o machismo fosse travada sem sair dos mesmos limites onde se ancorou o androcentrismo.

Todas essas provocações se resumem na questão: estarmos preparados para admitir algo em comum entre todos os viventes, e uma infinita potência de diferenciação que permanece sempre como um devir possível nos projetos existenciais de todas(os), é algo muito distinto de estarmos dispostos a reforçar as diferenças, negando qualquer compartilhamento dessa potência de indeterminação, e lutarmos pelo respeito, já imersos no vício em identidades. O discurso da luta pelas diferenças carrega essa contradição: a incapacidade de admitir uma vivência social baseada no compartilhamento, o que enfraquece qualquer argumento sobre a necessidade de nomear o outro, sistematizar a vida e determinar o que é diferente.

Há algumas dificuldades históricas que dão a dimensão dessa problemática. Essas questões encaminham inevitavelmente à dificuldade da sociedade na classificação e comunicação de juízos no que diz respeito ao que chamam diferença, como a homossexualidade feminina. Ronaldo Vainfas (2015, p. 115), indo além das idealizações masculinas acerca da realidade das mulheres no Brasil colonial e com base nos documentos do Tribunal do Santo Ofício, levanta dados que levam à melhor compreensão do cotidiano de mulheres que experimentaram relações homoeróticas nesse período. É sabido que o Concílio de Trento (1545-1563), assinado pela Igreja Católica, que se encontrava em plena contrarreforma devido à ampla expansão do Protestantismo, foi uma medida criada para defender os sacramentos católicos, com grande ênfase no matrimônio, rechaçando ameaças como as relações extraconjugais e sodomia, uma forma de transgressão passível de penas como a castração ou a morte na fogueira. A partir dos séculos XII e XIII, duas imagens da sodomia habitavam o imaginário cristão, uma delas associada ao coito anal entre homens e entre homens e mulheres, e outra mais

relacionada ao homoerotismo, ou seja, relações sexuais entre pessoas do mesmo gênero. Um dos dilemas extremamente discutidos pelos inquisidores foi a possibilidade de duas mulheres cometerem sodomia e, conseqüentemente, a possibilidade de enquadrar as mesmas no crime. Os acusados de sodomia eram interrogados a fim de que confessassem um ato sexual específico, a penetração anal com ejaculação consumada, fosse entre homens (sodomia perfeita) ou entre homens e mulheres (sodomia imperfeita), o que excluía as mulheres, já que as mesmas, pela ausência de falos, seriam incapazes de consumir a sodomia. À época, não conseguiam pensar na possibilidade de relações sexuais entre duas mulheres que não partissem do modelo heterossexual de cópula (VAINFAS, 2015, p. 135). Outra questão importante que Ronaldo Vainfas (2015, p. 133) traz, é a forma com que os inquisidores registram os relatos de sodomia no momento da inquisição: enquanto os relatos masculinos eram pouco românticos, com imenso foco em narrações altamente sexualizadas, nos relatos femininos notava-se demasiada romantização e uma preocupação em exprimir forte sentimento amoroso entre as praticantes. Tal fato diz muito sobre o imaginário misógino da época, que provinha de uma cultura que rigorosamente proibia a exibição do corpo feminino. Esses fatos nos evidenciam as pulsações próprias da vida do animal humano que não cabem em suas ambições languageiras.

As subjetividades femininas se lançam à liberdade de escolha de suas experiências. São diversas. Mas, observadas do ponto de vista androcêntrico, são experiências fora de projetos justificados em um sentido. Para esse olhar, as relações femininas homoafetivas traem o propósito de seus “corpos para”, representam não mais que confusões de afetos. Mais uma vez a fronteira da “falta”, que surge cada vez que insistimos em classificar o mundo a partir de nosso vício em dualismos. Vício também praticado por muitas dessas mulheres que, muitas vezes, não vivem tão somente a liberdade de suas experiências, mas reproduzem uma justificativa para elas, condenando seu direito à in(diferença), à indeterminação.

## **Considerações finais**

Embora já compreendamos a indissociabilidade entre natureza e cultura, ainda estamos sob a lógica da distinção e sob a clara limitação da feminilidade aos desígnios que associamos a seus corpos. A mulher está, ao que parece, ao menos em grande parte das representações e discursos ainda atuais, mais próxima da carnalidade e das forças demoníacas que o homem. Está nomeada a partir da imagem de um corpo que reproduz, de uma cuidadora, situada, por esse devir-orgânico, a uma região muito mais limítrofe da animalidade.

A mulher, assim como o animal, está sujeita a toda sorte de esforços de contenção, adestramento. Ainda se tem a impressão da necessidade de uma força organizadora a eles imposta, que impeça a animalidade de aflorar e de colocar em risco uma perfeita humanidade. Não ultrapassamos, de fato, os dualismos que recusamos, apontados nas críticas de pensamentos antecedentes. Ainda não chegamos lá, onde teorizamos os já famosos empoderamentos e emancipações. Não experimentamos a suspensão da lógica da diferença. Não assumimos o íntimo compartilhamento entre animais, homens, mulheres, homossexuais e todos os seres representados por nossos esforços de nomeação. Não reconhecemos as potências da natureza sob o invólucro da moral forjada na cultura. Nossa cultura ainda não pôde se colar, de fato à natureza, porque teimamos em fundá-la em representações que lhe conferem caráter excludente do devir orgânico e da animalidade.

Talvez já julguemos bárbaro operar os exorcismos da mulher e arrancar a pele do animal demoníaco de seus ombros, mas certamente as zonas de compartilhamento onde todos os viventes circulam, movimentados por distintas potências singularizantes, ainda não estão sobrepostas aos esforços de exclusão e de um exercício de alteridade radical.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. *O aberto: o homem e o animal*. Trad. Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

BARREIRA, Catarina A. M. F. A relação entre gárgulas e textos no contexto tardo-medieval em Portugal: preocupações em torno do comportamento do

- corpo e os pecados. In: COSTA, Ricardo da (coord.). As relações entre História e Literatura no Mundo Antigo e Medieval. *Mirabilia*, v. 13, Jun-Dez 2011.
- BARREIRA, Catarina A. M. F.A. Contributos para o estudo das gárgulas medievais em Portugal: desvios e transgressões discursivas? *Lusitania Sacra*, v. 22, p.169-199, 2010.
- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. 1. Fatos e Mitos. 4ª ed. Difusão Europeia do Livro, Paris: Gallimard, 1970.
- BELLINI, Lígia. Concepções do corpo feminino no Renascimento: a propósito de *De universa mulierum medicina*, de Rodrigo de Castro (1603). In: SANTOS, Maria I.; MATOS, Rachel S. (orgs) *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora UNESP 2003, pp.29-42.
- COSTA, Ricardo; SEPULCRI, Nayhara. “A donzela que não podia ouvir falar de foder” e “Da mulher a quem arrancaram os colhões”: dois fabliaux e as questões do corpo e da condição feminina na Idade Média (sécs. XIII-XIV). In: COSTA, Ricardo (coord.). *Mirabilia: a educação e a cultura laica na Idade Média*, v. 6, pp. 79-100, Jun-Dez 2006.
- DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. São Paulo: Unesp, 2011. 2ª Ed. 92 p.
- GARCIA, Loreley. Ecofeminismo: Múltiplas Versões. *Revista Ártemis*. Vol. 10, p. 96-118. Jun 2009.
- LESTEL, Dominique. A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”. In: MACIEL, Maria E. (orgs). *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora UFSC, 2011. 421 p.
- MARIN, Andreia A. “Lesbos”, animot, mulheres e animais: os outros in(con)formados. *Revista. Ártemis*, Vol. XX; ago-dez 2015, pp. 102-110.
- MARTINHO, Cristina M.T. as linguagens da monstruosidade entre o mundo medieval e moderno. *Anais do XIII CNLF*. Rio de Janeiro: CiFEFiL, Vol. XIII, nº 04, pp. 260-275, 2009.
- ORTNER, Sherry B. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: ROSALDO, Michelle e LAMPHERE, Louise. *A Mulher, a cultura, a sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- PATERNOSTRO, Silvana. *Na terra de deuses e do homem*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1999.
- PERROT, Michelle. Os silêncios do corpo da mulher. In: SANTOS, Maria I.; MATOS, Rachel S. (orgs). *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora UNESP 2003. pp.13-28.

PLUMWOOD, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Taylor & Francis e-Library, 2003.

RIZO, Sérgio. O corpo do demônio. *Revista Estética e Semiótica*, Brasília, v.4, n.2, pp.42-68, jul/dez 2014.

VAINFAS, Ronaldo. Homoerotismo feminino e o Santo Ofício. In: PRIORE, M. D. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2015.

Texto recebido em: 26/04/2018

Texto aprovado em: 20/06/2018