



Revista Estudos Feministas

ISSN: 0104-026X

ref@cfh.ufsc.br

Universidade Federal de Santa Catarina
Brasil

Rodrigues de Sá Saraiva, Ana Isabel
Da Grécia a Cronenberg ou por que existem as mulheres
Revista Estudos Feministas, vol. 19, núm. 2, mayo-agosto, 2011, pp. 329-349
Universidade Federal de Santa Catarina
Santa Catarina, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=38119942002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

ANA ISABEL RODRIGUES DE SÁ SARAIVA
Universidade de Lisboa

Da Grécia a Cronenberg ou por que existem as mulheres

Resumo: Propomos uma leitura do filme de D. Cronenberg *Irmãos Inseparáveis* (*Dead Ringers*), à luz de um referencial proveniente do universo simbólico da Grécia Antiga. Embora o filme trate temáticas emblemáticas da tardo-modernidade – identidades estilhaçadas, relações problemáticas do eu com o corpo ou as representações dos géneros cada vez mais marcadas pela ambivalência e conflito – é possível encontrar na produção mítico-poética e na ciência gregas áreas de significado que replicam as mesmas inquietações exploradas no filme. Adicionam-se, ainda, alguns exemplos provenientes das sociedades ágrafas que sublinham o alcance universal dos conteúdos explorados no filme.

Palavras-chave: feminino; masculino; sexualidade; eu; corpo.

Copyright © 2011 by Revista
Estudos Feministas.

¹ Nota das editoras: no Brasil,
traduzido por *Gêmeos – Móbida
Semelhança*.

Propomos uma reflexão antropológica em torno do filme de David Cronenberg *Dead Ringers*, de 1988, traduzido para português por *Irmãos Inseparáveis*.¹ Reconhecemos na narrativa fílmica de Cronenberg o tratamento, através da linguagem contemporânea, de determinadas questões essenciais que configuram uma certa representação que o universo masculino produz acerca do universo feminino. Defendemos que essas representações que enformam uma certa visão das mulheres, do corpo feminino, da fertilidade e da maternidade configuram uma constante dos discursos masculinos e, nesse sentido, não caracterizam apenas a realidade simbólica e sociológica do mundo ocidental contemporâneo. Fazemos por isso uma aproximação dos conteúdos do filme a determinadas áreas da cultura da Grécia Antiga, onde reconhecemos as mesmas motivações essenciais veiculadas pela linguagem da poesia, da mitologia e da ciência aristotélica. De modo a melhor sublinhar o alcance universal dessas representações masculinas sob o mundo feminino, apresentamos ainda alguns paralelismos provenientes das sociedades sem escrita. Contudo, antes de abordar os conteúdos da obra

de Cronenberg à luz de determinadas áreas da cultura grega, torna-se necessário assinalar algumas questões de ordem teórica.

Enquadramento teórico

Interpretar os conteúdos de uma obra da cinematografia ocidental que se ocupa de uma temática particularmente representativa do mundo contemporâneo – os problemas das identidades estilhaçadas, os problemas decorrentes das novas técnicas de fertilização e as relações entre os gêneros cada vez mais marcadas por maiores indefinições e flutuações difíceis de gerir por homens ou mulheres – recorrendo ao universo simbólico da Grécia Antiga obriga a considerar alguns pontos que se prendem com a legitimidade da análise. Uma questão teórica surge de imediato: como justificar a escolha da antiguidade clássica como o código referencial a partir do qual se tentam decifrar as áreas de significado profundo presentes na obra de Cronenberg?

Uma resposta sistemática e final a esta questão implicaria poder aferir com rigor a dimensão da herança cultural grega no mundo contemporâneo ocidental, as formas distintas de acordo com as quais os conteúdos dessa herança se manifestam ou as transformações a que foram sujeitos de modo a ajustarem-se às novas realidades sociológicas e simbólicas. Este projeto seria por de mais ambicioso para que pudesse ser cumprido no âmbito desta proposta. Contudo, e porque o peso da herança grega nem sempre é devidamente considerado, este trabalho deve ser entendido como um exercício que consiste em mapear no nosso universo de pertença cultural esse estrato longínquo mas determinante que é ainda denominador comum do mosaico diversificado de configurações simbólicas ocidentais.

Tentaremos, pois, encontrar marcas dessa herança grega através do cruzamento de algumas áreas provenientes da mitologia, poesia e filosofia da Grécia Arcaica e Clássica com as áreas de significado repescadas por Cronenberg ao abordar temáticas que, aparentemente, encerram preocupações eminentemente representativas do mundo ocidental contemporâneo, suportadas por uma panóplia tecnológica sofisticada mas que permitem simultaneamente, afinal, repensar tópicos profundos da espécie. Referimo-nos a temas como a reprodução, a maternidade e a sua intercepção com a ideia de o que significa ser mulher, ser homem, o que significa ter um corpo sexuado depositário de uma identidade singular, o que pode significar o abandono do eu e da consciência que deveria assegurar

essa identidade, o que significa, finalmente, a ausência dessa certeza até há bem pouco tempo inviolável, de que a um corpo corresponde apenas um eu que o habita e o anima e que necessariamente se confina às fronteiras materiais por ele traçadas.

Veremos que estas inquietações magnas da tardomodernidade proclamadas por Cronenberg com o auxílio disponibilizado pelo recurso à ficção tecnológica e científica do séc. XX foram igualmente expressas pela linguagem simbólica dos gregos antigos. E, quando assim filiamos a substância nuclear das preocupações modernas no imaginário antigo, vemos que se torna também fácil reconhecer o ecoar de inquietações semelhantes formuladas na linguagem de outros tantos sistemas simbólicos recolhidos pela antropologia por entre as sociedades sem escrita.

Permita-se-nos repetir que o que aqui se apresenta deve ser entendido com um exercício; uma perspectiva integrada e hermenêutica de um exercício não apenas legítimo, como também necessário. Porque a Grécia não foi um tempo passado de mitos, sábios, poetas e filósofos mas o tempo-espço imanente de onde continuamos a nascer naquilo que de mais fundamental somos. E ainda, porque ao nos reconhecermos como gregos, se torna mais óbvio reconhecemo-nos também como *iroqueses*, para usar a fórmula de Lafitau, quando no séc. XVIII revelou uma bem intencionada suspeita de homogeneidade essencial entre todos os homens.²

Segue-se a análise do filme de Cronenberg, à luz da matriz civilizacional grega, à qual se irão adicionar algumas “extensões etnográficas”.

Porque existe a raça das mulheres? Uma interrogação antiga que permanece

*Irmãos Inseparáveis*³ de Cronenberg é um filme de excessos. É também um filme de extremos. Excessos de semelhanças conduzidas ao extremo; excessos de diferenças conduzidas ao extremo.

Os principais materiais semânticos através dos quais a narrativa fílmica se constrói – semelhanças, diferenças, excessos e extremos – reencontram-se profusamente numa outra modalidade narrativa à qual, aparentemente, o trabalho de Cronenberg nada deve: o discurso mitológico. Este pode, todavia, ser tomado como referente adequado à leitura de Il se o entendermos como domínio privilegiado onde se desenrolam as inversões e mutações de significado próprias do *pensamento selvagem*⁴ e onde se sucedem os encadeamentos semânticos próprios dos sentidos plásticos

² Lafitau em 1724 publica *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps* (Marvin HARRIS, 2001). Ainda que com propósitos teológicos, a comparação entre o “selvagem iroquês” e o grego erudito é uma constante da obra que assim cruza espaço e tempo em busca das semelhanças entre os homens.

³ A partir daqui Il.

⁴ Claude LÉVI-STRAUSS, 1962.

⁵ LÉVI-STRAUSS, 2003[1950]. Para uma abordagem afirmativa em que se privilegiam as afinidades entre o registro da mitologia e da actividade estética tal como exemplificada na tragédia ática, ver Ana Isabel SARAIVA, 2008.

do “significante flutuante”.⁵ São essas afinidades semânticas que aqui nos propomos explorar.

Tentando não cair em redundâncias estereis que tendam a uniformizar monótona e perigosamente produtos culturais tão distintos quanto aqueles que resultam da produção mítica e os resultantes da cinematografia ocidental, parece-nos, ainda assim, possível ceder ao exercício de olhar o filme pelo óculo do mito.

Toronto, 1954. Dois rapazes a entrar na puberdade e absolutamente idênticos (gêmeos homozigóticos) colocam(-se) uma questão que se irá revelar nuclear no decorrer das suas existências: porque é que os humanos necessitam de se relacionar sexualmente para se reproduzir? Por outras palavras, porque é que os corpos das mulheres e dos homens se têm de cruzar, quando se trata de assegurar a continuidade da espécie? De modo mais lapidário ainda: porque existem (os corpos das) mulheres?

A questão em torno da qual vai girar o argumento do filme está lançada e, ao colocá-la, os dois irmãos dão eco a um tema que, pelo menos desde o séc. VIII a.C., preocupou obsessivamente os discursos mitopoéticos dos gregos, discursos masculinos, por vezes explicitamente misóginos, por vezes sutilmente portadores de um efeito explosivo sobre qualquer tentativa de classificação binária simples quando se trata de pensar a dualidade sexual.

Mas para além das áreas da mitologia e da poesia, há ainda a assinalar outra esfera de representações mentais do mundo antigo onde se reconhece a mesma perplexidade face à dualidade sexual: o pensamento científico, quer se trate da cosmologia de Empédocles ou da zoologia de Aristóteles, apresenta também a união sexual entre os dois sexos como uma bizzarria monstruosa que desafia todas as leis naturais, ao misturar desordenadamente o mesmo com o outro.

A ideia de que as mulheres constituem uma “espécie” distinta dos homens é um tema recorrente no pensamento grego. É já nesse sentido que deve ser entendido o fragmento 355 de Empédocles⁶ quando se refere à diferença entre homens e mulheres, assimilando-a à diferença entre pássaros e peixes.⁷ A distinção entre feminino e masculino traduz, pois, um distanciamento filogenético que ultrapassa a simples constatação da existência de dois sexos existentes numa mesma espécie. A reprodução humana é, assim, uma marca indelével de desordem, já que a sexualidade que lhe está a montante obriga à união de duas diferenças irreduzíveis. Nascer de um homem e de uma mulher não era, pois, para os antigos gregos, fonte de menor inquietação do que o é para os jovens irmãos Mantle.

⁶ Geoffrey KIRK, John RAVEN e Malcolm SCHOFIELD, 1994.

⁷ Jean BOLLACK, 1965. Sobre a forma como as mulheres e o mundo do feminino é representado no teatro trágico, cf. Ana Isabel RODRIGUES, 1992.

⁸ Os textos trágicos apresentam um rico manancial de exemplos do "mau feminino". Desde Clitemnestra, a mulher infiel e traidora que assassina o marido e lhe retira o trono, até Fedra que leva à morte o casto Hipólito por não ceder à sua paixão incestuosa, passando por Medeia, a mulher-feliceira lúbrica e ingovernável a quem o ciúme e a sede de vingança levam a assassinar os próprios filhos para assim punir Jasão, ou por Agave que no desvario do excesso dionísio desmembra o próprio filho, são inúmeros os casos de mulheres trágicas que encarnam a origem do desastre e da ruína que se abate sobre os homens que as rodeiam.

Sobre a forma como as mulheres e o mundo do feminino é representado no teatro trágico, cf. Ana Isabel RODRIGUES, 1992.

⁹ Semonides de Samos ou de Amorgos foi um poeta jâmbico do séc. VII de cuja obra restam apenas fragmentos. A *Sátira contra as Mulheres* (fr. 7 w em Frederico LOURENÇO, 2006) é um poema satírico sobre as mulheres em que o autor as define pela heterogeneidade relativamente ao mundo masculino. Assim, distingue vários tipos de "raças de mulheres" assimiladas a outros tantos animais entendidos ora como "mãe", ora como "emblema" – porco, raposa, cadela, burro, doninha, égua, macaco, abelha. Destas, apenas a última, a doce *melissa*, porque utópica, não constituiria a desventura dos homens pelas suas más qualidades.

¹⁰ "Pois dela [da primeira mulher] provém a raça das delicadas mulheres [Dela provém de facto a maldita estirpe e raça das mulheres], flagelo terrível que habita entre os homens mortais" (Hesíodo, *Teogonia*, 590-592 [Ana ELIAS PINHEIRO e José RIBEIRO FERREIRA, 2005, p. 61]).

¹¹ Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 42-105 (ELIAS PINHEIRO e RIBEIRO FERREIRA, 2005, p. 93-96).

Desde Hesíodo até à tragédia,⁸ passando por casos mais ou menos significativos de autores não tão divulgados como Semonides de Amorgo, autor de *Sátira contra as Mulheres*,⁹ é sempre um mesmo espanto que perturba os homens gregos: como coexistir no interior de uma mesma espécie juntamente com outra raça, o *génos gynaikôn*, a "raça (maldita) das mulheres"?

A fórmula *génos gynaikôn* celebrizada por Hesíodo tanto na *Teogonia*¹⁰ como em *Trabalhos e Dias* no mito de Pandora dá claramente o mote para uma representação da ominosa *raça feminina* sempre marcada pela ideia do dolo inevitável que transporta consigo e lançará sobre os homens que, impotentes, se veem obrigados a com ela coexistir.

Vejamos sucintamente o relato hesiódico do surgimento de Pandora e da estirpe das mulheres¹¹ que constitui, pois, um exemplo eloquente e paradigmático do modo como a Grécia Arcaica representou a categoria do feminino.

Quando Prometeu rouba o fogo sagrado aos imortais para o oferecer aos humanos, a ira de Zeus transforma-se em astúcia: também ele tem uma oferenda para os homens. Trata-se de uma bela e sedutora criatura – Pandora, a primeira mulher. Mas este presente é uma armadilha (*dolos*) que irá introduzir um ciclo desditoso na até então tranquila existência dos homens. Porque se até aí apenas existia a "raça dos *andres*" (machos), doravante os humanos (*anthrôpoi*) passarão a ter de dividir a existência com o *génos gynaikôn*, a *raça das mulheres* inaugurada por Pandora. É o aparecimento da mulher que marca, pois, no pensamento mítico grego, o momento em que os homens/humanos passam a conhecer um regime ontológico que os diferencia e distancia dos imortais: ao coabitar com as mulheres, os homens obrigam-se à sexualidade e com ela surgem inexoravelmente o princípio e o fim, o nascimento e a morte.

A punição de Zeus pelo roubo do fogo prometaico foi severa e exigiu, por parte dos homens, uma estratégia para lidar com a incomensurabilidade do absurdo que é a coabitação com as mulheres. A instauração do casamento é precisamente uma forma de reordenar, de acordo com a lógica possível, essa infiltração caótica por entre a ordem. Pelo casamento, não só se alcança um relacionamento codificado com raça das mulheres, sujeito a regras bem definidas, como se pode ainda vislumbrar uma restrição de sentido por detrás da sua existência: elas podem-se desmultiplicar em homens. Assim, de cada vez que uma mulher der à luz um rapaz, sai reforçada a facção de Prometeu, já que, de algum modo, uma mulher se transforma num homem; em contrapartida, o nascimento de uma

¹² Sobre o estatuto da mulher na Grécia Antiga enquanto filha, esposa e mãe, ver Ana Lúcia CURADO, 2008; Sarah POMEROY, 1975; e Sue BLUNDELL, 1995.

¹³ Para uma análise detalhada dos poemas hesiódicos, ver Jean-Pierre VERNANT, 1990.

¹⁴ Sobre Ericônio, ver Junito de Souza BRANDÃO, 1991.

¹⁵ Isócrates em Maria Helena ROCHA PEREIRA, 1990, p. 209.

rapariga reforça e agudiza o castigo de Zeus, vendo-se os homens obrigados a admitir que Pandora se pode replicar eternamente.¹² Veremos como Aristóteles voltará a este tema formalizando no seu raciocínio naturalista a ambivalência de que sempre se reveste no pensamento grego o tema da reprodução bissexuada.

Com a dádiva de Pandora, a vida dos homens deixou de ser uma oferta generosa dos deuses. Não mais se nascerá espontaneamente do solo, como não mais o trigo crescerá sem o esforço do lavrador. Com Pandora, o ventre feminino passará a cumprir as tarefas que foram outrora prodigalizadas pela terra. Mas para isso os homens deverão trabalhar o ventre das mulheres da mesma forma que devem trabalhar os campos. Só assim a semente (*sperma*) aí depositada poderá gerar vida.¹³

Para além dos exemplos desta configuração recorrente na forma de representar a mulher e o feminino na poesia grega (de Hesíodo aos trágicos passando por Sémónides de Amorgos), desenvolveremos aqui um outro caso ainda, desta vez proveniente da tradição que estabelece a etiologia mítica da cidade de Atenas: o mito de Ericônio,¹⁴ o herói autóctone fundador de Atenas.

Maternidade e feminilidade: a conjunção no discurso da autoctonia ateniense

Habitamos esta cidade, não porque expulsássemos outros ou porque nos apoderássemos dela deserta, nem porque reuníssemos uma mistura de muitas raças, mas porque a nossa origem é tão bela e tão nobre que nascemos deste mesmo solo que em todos os tempos senhoreámos, porque somos autóctones, e podemos dirigir-nos à cidade com os mesmos nomes que se dão aos parentes mais próximos. É que só a nós, dentre os Helenos, é dado chamar-lhe ama, pátria e mãe.¹⁵

Isócrates escreve estas palavras no *Panegírico* no ano de 380 a.C. É interessante notar como o discurso de exaltação da grandeza cívica de Atenas se apoia em duas ordens distintas de argumentação: a excelência da cidade não se deve apenas à grandeza das suas recentes aquisições institucionais, como se funda também numa instância mítica, vinda do princípio do tempo, que lhe confere um estatuto em tudo diferente entre as demais: os atenienses nasceram do próprio chão da cidade que assim é, a um só tempo, “ama, pátria e mãe”.

No centro do discurso mítico que se infiltra no encômio da *polis* reencontra-se precisamente o *topos* que nos ocupa: nasce-se do solo da pátria ou do corpo de uma mãe? Ou

ainda, num desdobramento do mesmo tema, à semelhança dos gêmeos de Cronenberg: é necessária a conjugação dos dois sexos para se nascer ateniense?

Todos os cidadãos de Atenas descendem de Erictônio. É essa descendência que justifica e sublinha as qualidades únicas destes homens nobres que são os cidadãos atenienses e que os inscreve numa linhagem inaugurada pelos imortais. Para que melhor possamos avaliar o alcance do discurso de Isócrates, vejamos o modo como era narrado o mito ateniense da autoctonia.¹⁶

Hefesto, o divino artesão coxo, apaixona-se por Atena, a virgem guerreira.¹⁷ A deusa, inabalável nos seus propósitos de castidade, tenta furtar-se ao abraço de Hefesto e foge para a colina da Acrópole. Contudo, na perseguição, uma gota de esperma do deus cai sobre uma perna de Atena que, repugnada, limpa o joelho com um farrapo de lã e o lança à terra. Nada mais foi necessário para que Geia, a Terra, fosse fecundada produzindo nas suas entranhas Erictônio, a criança autóctone nascida e gerada no solo sagrado da Acrópole.¹⁸

Recorrendo à linguagem da reprodução sexual, a origem do autóctone atribui-lhe, pois, uma rede complexa de linhas de ascendência, tornando-o simultaneamente filho da Terra, filho da Terra e de Atena, filho da Terra e de Hefesto, mas também, finalmente, filho do desejo de Hefesto por Atena.

A filiação de Erictônio – o modelo à semelhança do qual se devem e se querem reconhecer todos os cidadãos – revela assim uma indeterminação essencial que o mito da autoctonia obriga a considerar, ao deixar em aberto o leque de combinações possíveis quando se trata de pensar a forma de nascer ateniense. À angústia de saber se se nasce de um ou de dois, o mito fornece uma resposta copulativa que o não é: em Atenas nasce-se da Terra e nasce-se da sexualidade. Mais importante que a determinação exata da filiação materna de Erictônio, inextricavelmente repartida entre Atena e a Terra, parece ser antes o fato de o discurso da autoctonia passar pela problematização da maternidade. A ambivalência face ao entendimento da maternidade como um atributo exclusivo das mulheres torna-se assim visível quando o mito delimita o espaço mental onde é possível pensar essa margem de indefinição e incerteza sobre a inevitável função das mulheres na procriação dos homens. E ao colocar o cenário possível da reprodução masculina no exterior do círculo do poder feminino – que se afirma da forma mais eloquente na capacidade detida pelas mulheres de gerar homens no seu útero – os atenienses refugiam-se no mundo do mito para erguer a realidade utópica da cidade. Ao mesmo

¹⁶ Para uma análise detalhada deste tema, ver Nicole LORAUX, 1981.

¹⁷ A ascendência deste par divino é ela própria bem significativa no quadro dos nascimentos a partir de um. Atena é fruto de uma relação a que Zeus obriga Métis. Mas durante a gravidez um oráculo de Geia revela a Zeus que os filhos que terá com Métis serão a causa da sua própria destruição. Para evitar o desastre, Zeus não hesita em destruir Métis engolindo-a juntamente com a criança que gerava. A gestação de Atena conclui-se assim no interior do corpo de Zeus e, quando este é acometido por violentas dores de cabeça, Atena sai do seu crânio ricamente armada e lançando um tremendo grito de guerra. A esta gestação de Atena ocorrida no corpo do pai, responde o despeito de Hera que, sem a intervenção de qualquer princípio masculino, gera solitariamente Hefesto, o disforme deus artífice, único de entre os Olímpicos a não ser contemplado pela graça e beleza.

¹⁸ Ovídio, *Metamorfoses*, II, 552-561 (Georges LAFAYE, 2003, p. 56).

tempo que conseguem forjar um discurso que prescinde da figura da mulher fecunda, podem também aniquilar qualquer espaço feminino no interior da cidade dos *andres*.

A lição a retirar da autoctonia ateniense – essa forma de nascer da terra – exclui, pois, a inevitabilidade da reprodução sexuada. Despojando as mulheres do atributo aparentemente incontornável que obrigava a natureza a usar o útero para gerar os homens, o mito restaura, ao nível mais profundo da crença ideológica, a distância/diferença absoluta entre homens e mulheres, ao mesmo tempo que afirma a inequívoca diferença dos cidadãos atenienses face aos restantes gregos.

A persistência do problema da maternidade em Cronenberg

Em Atenas não existem mães/(mulheres), pois os homens, nascendo do solo pátrio, não necessitam passar pelo corpo feminino. Estamos perante uma situação em que é possível no plano do mito obter aquilo que é recusado no plano da prática social. A ideologia cívica ateniense revigora assim a sua utopia de cidade perfeita constituída apenas por cidadãos, que o mesmo é dizer, por indivíduos do sexo masculino nascidos em solo ateniense e, mais importante, à semelhança de Erictónio, o autóctone, nascidos do solo da cidade mãe.

Esta representação do feminino que recusa às mulheres precisamente aquela função que de modo mais inelutável lhes cabe pelos atributos da sua biologia, e em torno da qual se estrutura uma parte significativa do universo simbólico dos antigos gregos, parece estar longe de se ter apaziguado e Cronenberg ataca-a implacavelmente: os adolescentes que se interrogavam sobre a inevitabilidade do carácter sexuada da reprodução humana transformam-se em especialistas na matéria que sempre os inquietara: especialistas em corpos femininos. Mais extraordinário ainda, em conceituados ginecologistas especializados em fertilidade feminina. Se o sexo é por natureza algo de insólito por implicar o relacionamento com a *raça das mulheres*, a melhor estratégia de lidar com a incomensurabilidade dessa estranheza parece ser convertê-la em atividade teleológica, em ação pragmaticamente orientada para um fim: a maternidade. Mascara-se assim com uma finalidade o absurdo da sexualidade heterossexual e da divisão sexual que lhe é correlativa. A montante do processo, a própria sexualidade feminina pode ganhar sentido, com ele se preenchendo a distância que separa a *raça das mulheres* da *raça dos homens*.

Pois, se é verdade que há um fascínio pelo corpo feminino por parte dos Mantle, esse fascínio é (também) curiosamente orientado para o interior desse corpo, para a “beleza interior” das entranhas, matriz a partir da qual as mulheres ganham sentido, ao mesmo tempo que se convertem em reprodutoras. Essas mulheres que têm uma matriz a partir da qual se replica a vida de outros seres são, ainda assim, as menos ameaçadoras de todas as mulheres, porque as menos absurdas. E são as menos absurdas porque a sua sexualidade não corre o risco de se transformar em erotismo desgovernado mas pode antes ser instrumentalmente canalizada para a (re)produção de outros homens.

E de novo, não estamos longe dos gregos. A imagem da mulher fortemente erotizada que destaca em esferas distintas sexualidade e maternidade – o avatar de Medeia-Clitemnestra-Helena-Fedra-Pandora... esse artifício de beleza exterior que oculta um “espírito impudico e um coração pleno de mentira”¹⁹ – só se manifestará a salvo dos temores recriminatórios da cidade dos *andres* no quadro do ritual marginal do dionisismo²⁰ onde a fúria insurrecta das ménades arrasa toda a possibilidade de ceder a qualquer ordem.

O fantasma desse mundo feminino alheio à ordem masculina e desafiador das normas da cidade dos homens é exemplarmente explorado nas *Bacantes* de Eurípides. Agave, a treloucada ménade, mãe e assassina do rei Penteu, possuída pela fúria dionisiaca, encabeça essas mulheres tremendas e subversivas que jamais se deverão misturar com as mulheres castas dos cidadãos, as *mélissai*, as únicas, de entre o catálogo de Semónides de Amorgos, que não constituem ameaça e desdita para os maridos por serem as dóceis guardiãs da ordem dos homens. Elas são esposas castas e submissas, doces como a doce abelha, de tal modo convictas do seu papel, que deverão converter em procriação (procriação de cidadãos na sua forma ideal) toda a atividade sexual que a ideologia masculina se lhes dignou conceder.

O discurso do mito, o discurso cívico e o discurso trágico apresentam, pois, um notável consenso. É sempre de um mesmo receio das mulheres que se trata; é sempre de modo ambivalente que se avaliam as suas insólitas propriedades reprodutoras. Se, por um lado, como esposas e mães elas se tornam propriedade do cidadão que as desposou, por outro lado, como escamotear a ameaça encarnada no imaginário da cidade por Medeia ou Agave, essas mulheres desgovernadas e avessas a toda a ordem cívica, que assassinam os próprios filhos, ora em nome de uma paixão desmedida, ora em nome da celebração do

¹⁹ Hesíodo, *Trabalho e Dias*, 67 (ELIAS PINHEIRO e RIBEIRO FERREIRA, 2005, p. 95).

²⁰ Sobre o dionisismo, ver Carl KERÉNYI, 1976; e Marcel DETIENNE, 1980.

culto dionisiaco, esse reduto de forças selváticas, que ameaça com o excesso desmedido e orgiástico o equilíbrio, o *métron* da cidade?

Os fantasmas dos antigos gregos permanecem ainda por se apaziguar e Cronenberg manipula a substância do mesmo pesadelo: se os “fabulosos irmãos Mantle” começam por ser conceituados especialistas em fertilidade feminina, rapidamente nos apercebemos de que essa estratégia de amenizar o horror pelas mulheres que consiste em transformá-las em mães deixa de surtir efeito e todas as pacientes dos Mantle correm o mesmo risco de ser aniquiladas.

A reprodução sexuada em Aristóteles

Aristóteles encarregar-se-á ainda de traduzir em linguagem científica o mesmo tema; com o Estagirita, uma vez mais, se enunciam os termos do grande paradoxo que parece não abandonar o universo mental grego. Na *Geração dos Animais* é retomado o *topos* que havia sido já explorado no domínio da mitologia da autoctonia ateniense. Aristóteles reformula agora, no quadro da nova linguagem “naturalista”, a temática que, para os gregos, sempre se aproximou do perfeito exemplo da aporia: como se podem misturar o princípio masculino e o princípio feminino, quando se trata de pensar a reprodução das espécies sexuadas? Por detrás desta questão que unifica todo o tratado, algumas passagens evocam claramente o tratamento hesiódico da dualidade sexual sob a forma de duas espécies distintas: “Deve-se dizer agora por que nascem e existem de um lado a fêmea, do outro o macho”.²¹ A distância entre feminino e masculino é de novo enfatizada através da hierarquia que assiste à ordenação do princípio masculino e do princípio feminino:

Pois o princípio do movimento, isto é, o macho, é para os seres que nascem o que há de melhor e de mais divino, enquanto a fêmea é a matéria. Mas o macho se une à fêmea para procriar, que é uma função comum aos dois.²²

No pensamento aristotélico, a formulação da questão da reprodução sexuada das espécies ganha uma precisão e elegância formal que a aproxima já de forma óbvia da questão que começa por atormentar os adolescentes de Cronenberg e que os virá a ocupar ao longo da vida.

A diferença introduzida por Aristóteles é, contudo, de monta relativamente aos discursos que o antecedem. Onde o mito da autoctonia se havia resignado a uma formulação suficientemente aberta para que se pudesse esquivar a uma resposta positiva e definitiva à questão da reprodução sexuada (em relação à questão “nasce-se da mulher ou da

²¹ Aristóteles, *Geração dos Animais*, II, 1, 731b (Pierre LOUIS, 2002, p. 47).

²² Aristóteles, *Geração dos Animais*, II, 1, 732a (LOUIS, 2002, p. 49).

terra?" a resposta era copulativa: nasce-se da mulher e da terra), o discurso aristotélico acha-se agora na obrigação de uma resposta disjuntiva e precisa que visa esconjurar as ambiguidades do mito e negar à mulher qualquer papel ativo na reprodução. Vejamos como.

A teoria da reprodução sexuada de Aristóteles apresenta um encadeamento de processos fisiológicos e bioquímicos que assentam numa lógica bipolar de caracterização dos atributos femininos e masculinos.

Os vários fluidos do corpo humano participam de uma cadeia de transformações que é ativada a partir da natureza essencial de cada um dos sexos. Ora, em virtude de os homens serem quentes e secos, contrariamente às mulheres que são frias e úmidas, só eles conseguem transformar os alimentos em esperma através de um processo perfeito e acabado de cocção.²³ É pois a potência do calor masculino, por oposição ao diminuto calor de que a mulher é capaz, que permite ao organismo do homem atingir o termo do processo de cocção que transforma o alimento em sangue e este, por seu turno, em esperma. O organismo feminino, em contrapartida, incapaz do mesmo calor, apenas transforma o alimento em sangue e o sangue em leite. O leite é, nesse sentido, a versão feminina, enfraquecida e diluída do esperma, verdadeira substância geradora do embrião produzida pelo calor masculino.²⁴ Mas mesmo a cadeia de transformações cujo termo é a produção de leite pelo organismo feminino só ocorre quando ao fraco calor da mulher se adiciona o calor do homem. Sem a fecundação em que o esperma inunda de calor o corpo frio da mulher para nela se produzir o feto, o alimento apenas se converte em sangue. E até esse sangue não conhecerá nenhuma transformação que o transforme em algo mais que ele próprio, já que sem a concorrência do princípio masculino apenas se desperdiçará em menstruo.

Para além destas alquimias de substâncias²⁵ que integram o nível dos processos fisiológicos do raciocínio aristotélico, importa considerar ainda um outro elemento essencial da sua teoria da fecundação e da gestação. Trata-se agora da caracterização não de um processo do corpo, mas antes da *verificação* de uma diferença relativa à substância essencial que integra a natureza ontológica do masculino e do feminino. É que o macho consegue essa concentração de potência que transforma o sangue em esperma pela perfeita cocção, porque a sua natureza essencial não é como nas mulheres a matéria, mas antes o *pneuma*, que está aliás presente no esperma.

O *pneuma*, de acordo com uma tradição iniciada por Anaxímenes e continuada pelos pitagóricos,²⁶ é entendido por Aristóteles como uma entidade compósita

²³ Aristóteles, *Geração dos Animais*, IV, 1, 765b (LOUIS, 2002, p. 141).

²⁴ Aristóteles, *Geração dos Animais*, IV, 8, 777a (LOUIS, 2002, p. 173).

²⁵ Para casos semelhantes em que as substâncias do corpo se organizam em cadeias de humores definindo a condição feminina e masculina, ver exemplos em Françoise HÉRITIER-AUGÉ, 1989b.

²⁶ Francis PETERS, 1983.

²⁷ Aristóteles, *Geração dos Animais*, II, 4, 738b (LOUIS, 2002, p. 66).

²⁸ Aristóteles, *Geração dos Animais*, II, 5, 741a (LOUIS, 2002, p. 73).

²⁹ Aristóteles, *Geração dos Animais*, I, 22, 730a (LOUIS, 2002, p. 42).

³⁰ Aristóteles, *Geração dos Animais*, IV, 1, 765b (LOUIS, 2002, p. 142).

³¹ Veja-se, por exemplo, o caso dos Barua da Nova Guiné (Maurice GODELIER, 1992) em que o papel da mãe é negligenciado a favor da intervenção essencial do pai na concepção e desenvolvimento do feto. O mesmo se passa entre os Cachin da Birmânia (Edmund LEACH, 1954).

³² Geoffrey LLOYD, 1983; e Helen KING, 1998.

³³ HÉRITIER-AUGÉ, 1989a.

³⁴ É disso exemplo a seguinte passagem das *Euménides* que apresenta na linguagem trágica a mesma concepção de desvalorização do papel materno na concepção: "Aquele a quem chamam mãe não é a geradora do seu filho, mas tão só a alimentadora do germe nela recentemente semeado. Quem gera é o semeador; ela como estrangeira e estrangeiro, limita-se a conservar o jovem rebento, a menos que um deus o impeça" (Ésquilo, *Euménides*, 656-660 [Manuel Oliveira PULQUÉRIO, 1991, p. 218]).

que integra dois tipos de substâncias: o ar presente na respiração e o princípio vital (próximo da *anima* latina) que insufla de movimento e de vida a matéria inerte. Ora, a matéria, por oposição ao *pneuma* masculino, é a substância que define a natureza feminina.²⁷ Assim sendo, há pois que admitir no raciocínio aristotélico sobre a dualidade sexual a existência de duas cadeias que integram, num articulado necessário e mutuamente exclusivo, os atributos masculinos e os atributos femininos: masculino-quente-esperma-*pneuma*/potência de vida // feminino-frio-leite-matéria/ausência de *pneuma* (substância não animada = não vida).

Eis pois que aquilo que o mito nunca chegou a solucionar – a indeterminação da ascendência materna de Ericônio – é finalmente solucionado pela potência do *logos*. O que Aristóteles assim adiciona ao significado do mito de autoctonia é o fato de a questão estar mal colocada desde as premissas. Não se trata de saber quem é a mãe, dado que os filhos são, *na realidade*, obra do pai e não da mãe. As palavras não deixam margens para dúvidas:

Portanto, se o macho é o agente que fornece a alma sensível, no que a fêmea e o macho são diferentes, é impossível que a fêmea sozinha ou por si própria possa gerar um ser: pois o que acabamos de afirmar constitui a própria essência do macho.²⁸

A mesma visão que destitui as mulheres do papel ativo na reprodução já tinha sido apresentada a partir de um outro prisma:

Eis a razão por que a fêmea não gera por si mesma, pois ela necessita de um princípio, de um fator que lhe dê movimento e que a determine.²⁹

Assim, em Aristóteles, embora as mulheres continuem a ser necessárias ao processo procriativo, são contudo remetidas para o papel subsidiário de "receptáculo"³⁰ que os antropólogos tão bem conhecem.³¹ São elas que fornecem a matriz e a extensão da matéria, mas são os homens que intervêm com o princípio activo da cozedura ou cocção obtido pela potência do *pneuma*.

O discurso naturalista e fisiológico de Aristóteles – bem como o discurso médico, no caso de Hipócrates, que replica as mesmas categorias conceptuais³² – deve pois ser entendido como bem o sublinha³³ como a formalização de um princípio já vigente na ideologia dominante.³⁴ À semelhança do discurso mítico, também a perspectiva aristotélica evidencia a mesma carga ideológica que promove e legitima a prática social e as categorias que a enformam.

A reforçar o modelo da supremacia da potência masculina sobre a passividade da matéria feminina, a

³⁵ Hesíodo descreve as circunstâncias ditosas em que a vida dos homens decorrerá se persistirem numa conduta justa. Dentre elas destaca o facto de as mulheres conceberem filhos semelhantes aos maridos: "dão à luz as mulheres filhos semelhantes aos pais" (Hesíodo, *Trabalhos e Dias*, 235 [ELIAS PINHEIRO e RIBEIRO FERREIRA, p. 101]).

³⁶ Aristóteles, *Geração dos Animais*, IV, 1, 766a (LOUIS, 2002, p. 143).

³⁷ Aristóteles, *Geração dos Animais*, IV, 2, 766b (LOUIS, 2002, p. 145).

³⁸ Aristóteles, *Geração dos Animais*, IV, 3, 767b (LOUIS, 2002, p. 147).

³⁹ Aristóteles, *Geração dos Animais*, IV, 3, 768a (LOUIS, 2002).

lógica aristotélica encontra ainda um modo de ordenar de acordo com uma classificação hierárquica, a "qualidade" ou a "degeneração" dos nados em função do sexo e da semelhança com pai ou mãe. De novo, dando eco a preocupações que de há muito se encontravam presentes no espírito dos gregos,³⁵ Aristóteles enumera as condições que podem originar um desvio face à "ordem natural das coisas", entendida do seu ponto de vista como a procriação exclusiva de machos. Assim, quando o princípio masculino não é dominante no momento da cópula, não se encontrando por isso em condições de operar uma perfeita cocção, corre o risco de não conseguir impor a sua forma e de se transformar no seu oposto. Porque, como afirma Aristóteles, "o contrário do macho é a fêmea".³⁶

São vários os fatores que estão na origem desta situação em que nascem raparigas em vez de rapazes por não haver dominância do princípio masculino: quando os progenitores são excessivamente jovens ou excessivamente velhos, quando no momento da fecundação o vento sopra de sul, a natureza dos alimentos e da água consumida etc.³⁷ O nascimento de raparigas em lugar de rapazes é pois o primeiro desvio,³⁸ mas Aristóteles enumera todas as possibilidades construindo uma cadeia de preferências graduada que vai desde o modelo mais perfeito – o nascimento de um rapaz semelhante ao pai – até à mais infame das possibilidades: uma rapariga semelhante à mãe ou mesmo à avó materna.³⁹

Mas este passo de mágica aristotélica que consiste em demonstrar que, apesar de serem as mulheres a gerar os filhos no interior dos seus úteros, não são elas, todavia, as verdadeiras responsáveis pela potência da gestação é apenas um retoque cosmético que, embora de indiscutível utilidade para as pretensões da supremacia masculina, está longe de anular definitivamente o maior perigo contido na conjugação dos dois sexos necessária à procriação.

Avancemos pois, mais uns passos, pelo perigoso território feminino.

Maternidade: desfazer o absurdo

Subtrair às mulheres o poder de conceber e transferir para os homens que as inseminam não soluciona, todavia, uma outra inquietação mais funda decorrente das características do corpo feminino.

Não existe qualquer prova real de que a mulher grávida foi inseminada pelo homem a quem pertence (o ADN só é conhecido desde o séc. XX). O medo das mulheres, nestas circunstâncias, não só se não apazigua como se alastra, transformando-se num perigo difuso que se propaga

por entre todos os homens. É que, se os corpos femininos detêm esse privilégio escandaloso que consiste em anunciar a genuína maternidade de cada criança no momento do parto, essa marca inelutável da maternidade não é compensada por qualquer forma simétrica que faça prova da paternidade. Poder-se-á sempre argumentar que, tal como a antropologia tão bem o sabe, a paternidade sociológica anula, no registro das representações sociais, grande parte das preocupações relativas à paternidade biológica. Contudo, num patamar de análise prévio ao arranjo sociológico das categorias do parentesco, há que considerar o argumento evolutivo que assenta apenas na necessidade, biologicamente imperiosa, de os machos assegurarem a multiplicação do seu património genético.

Nesse sentido, o fato de as representações ideológicas e sistemas morais de grande número de sociedades parecerem ser construídos de modo a assegurar a maior margem possível de certeza relativa à paternidade deverá ser entendido como bem mais que uma coincidência. Para que um indivíduo se possa perpetuar biologicamente deverá inseminar tantas fêmeas quanto possível. Mas se essa estratégia passar por inseminar mulheres que lhe não são devidas, essa aparente vantagem tem, todavia, uma contrapartida exata: qualquer outro homem que adote a mesma estratégia converte-se num potencial pai biológico dos filhos que deveriam ser seus.⁴⁰ Parece pois que, a montante de quaisquer sistemas de valores ou preceitos morais, a própria arquitetura biológica das espécies sexuadas e, *a fortiori*, do *sapiens* pode explicar a tendência para os machos assumirem posições de controlo relativamente à sexualidade das fêmeas.⁴¹

Para não nos limitarmos a repetir o fato tantas vezes referido de os sistemas éticos ocidentais se esforçarem por exercer a dominância masculina sobre as mulheres através da imposição de códigos morais que valorizam a virgindade das jovens e a castidade das esposas,⁴² consideremos um exemplo proveniente de uma sociedade africana.

Os Nuer⁴³ tentam cumprir a mesma finalidade das morais ocidentais assegurando também o controlo da sexualidade das mulheres em idade fecunda. É por isso que, após a menopausa, as mulheres que até então tinham vivido sob jurisdição do marido podem regressar à família de origem e comportar-se doravante como um homem. Poderão, como eles, constituir rebanhos e, na sequência deste privilégio, poderão mesmo procurar uma ou várias esposas. Temos aqui exemplificado um caso típico em que o estatuto feminino não é um atributo das mulheres em geral, mas é antes conferido àquelas mulheres específicas que mais se diferenciam dos homens pela possibilidade de

⁴⁰ Escusado será lembrar que, do ponto de vista da teoria evolutiva, as fêmeas se encontram em franca vantagem relativamente aos machos já que cada cria que concebem tem necessariamente 50% do seu património genético.

⁴¹ Para vários exemplos provenientes da Etologia, ver John ALCOCK, 2005.

⁴² Por exemplo, Michel FOUCAULT, 1976.

⁴³ Edward EVANS-PRITCHARD, 1990[1951].

⁴⁴ Judith BROWN, 1970.

⁴⁵ Oscar LEWIS, 1941.

⁴⁶ Embora o mundo ocidental ao nível dos seus estruturantes éticos mais profundos seja enformado pela moral bíblica que articula explicitamente a sexualidade feminina com o pecado – a Virgem Maria que encarna o ideal da virtude feminina por oposição a Eva, Judite, Dalila... –, também no exterior do quadro ético, a voz do senso comum perpetua a associação entre a mulher que sofre de uma debilidade intelectual comparativamente ao homem, ao mesmo tempo que canaliza a sua parca inteligência para a malícia, o artifício e a astúcia utilizadas, quase sempre, em associação com uma atividade sexual exorbitante. Uma imagem que presentemente traduz este estereótipo é a da “loira burra”, uma mulher tão sedutora, irresistível e sexualmente voraz, quanto desprovida de qualquer sofisticação racional ou espírito crítico.

exercerem a função reprodutiva. Quando cessa essa possibilidade, as mulheres deixam de constituir ameaça para os homens chegando mesmo a identificarem-se com eles.

Um caso semelhante ocorre com as célebres matronas iroquesas⁴⁴ e com as matronas dos Índios Piegan do Canadá, designadas “mulheres com coração de homem”.⁴⁵

O prolongamento que o tema do controlo masculino sobre mulheres em idade fértil terá no registro do pensamento judaico-cristão reveste-se de uma carga moralizante que o faz divergir da forma como o pensamento grego – seja ele mitológico ou filosófico – o configurou. E é em virtude desse distanciamento de uma visão moralizante que os gregos melhor se prestam a orientar uma leitura de Il. Mais do que de preceitos ou cânones de conduta prescritos por qualquer imposição moral, trata-se, quer entre os gregos, quer no tratamento moderno do tema em Il, da exploração de inquietações que lhes são substancialmente anteriores.⁴⁶

Os irmãos Mantle dedicam-se a converter em procriação a sexualidade feminina; e tornar fértil uma mulher parece ser, também aqui, uma estratégia, não de a controlar (isso seria demasiado óbvio) mas ainda e sempre de lhe conferir um sentido, de a tornar inteligível, de a reconhecer como um ser *dotado de lógica*. Porque, embora a maternidade contenha perigos indizíveis, tem também uma virtude que só ela pode assegurar: a de desfazer a aporia hesiódica de Pandora, a mulher lasciva semelhante a uma virgem. Superar esse absurdo implica assegurar que as mulheres continuem, ordeiramente, a cumprir a função reprodutora. É essa a função dos Mantle.

Nesse sentido, a ideologia masculina não só se resigna com a existência das mulheres, como chega a transformar essa desvantagem numa vantagem: se é verdade que os homens só se poderão propagar por via feminina, as mulheres deverão deixar de ser apenas *toleradas*, para cumprir mesmo uma função *necessária* à consolidação do universo masculino. As mulheres convertem-se, enfim, em interlocutoras necessárias, face às quais se deverá erguer o padrão da identidade masculina.

Mulheres inférteis, mulheres ilógicas

A predominância de bipartição sexual na vida animal e a sua prevalência nos mecanismos reprodutores podem fornecer, pois, os estruturadores elementares de um sistema de representação da identidade que assenta na constatação da diferença sexual entre machos e fêmeas. É essa a posição de Françoise Héritier quando escreve que

esta categorização dualista de base decorre da observação liminar da diferença sexuada na qual a

vontade humana não tem influência. Ela está no centro de todos os sistemas de pensamento de todas as sociedades. De fato, todos funcionam com categorias dualistas, oposições binárias de caráter concreto ou abstrato, as quais se encontram, sobretudo as concretas, conotadas do signo do masculino e do feminino. [...] Certamente, pensaríamos de maneira diferente se não fôssemos sexuados e não estivéssemos submetidos a esta forma particular de reprodução que é a procriação. A apreensão intelectual da diferença sexual seria assim concomitante da própria expressão de qualquer pensamento.⁴⁷

⁴⁷ Françoise HÉRITIER, 2004, p. 15.

É por este dado essencial dos conteúdos simbólicos de *sapiens* que passa um ponto decisivo da construção da obra de Cronenberg.

Aceitemos, pois, que é teoricamente defensável que a oposição essencial entre idêntico e diferente, tal como ocorre nos mecanismos simbólicos mais arcaicos da espécie, radica na constatação das diferenças entre o corpo feminino e o corpo masculino. Resultaria daqui que a *identidade original* seria a identidade de sexo e não aquelas outras que, posteriormente, se construiriam num registro predominantemente social mais distanciado das bases biológicas como, por exemplo, a identidade de gênero. Os indivíduos do sexo masculino compartilhariam pois de um determinado tipo de identidade, o mesmo acontecendo com as mulheres que, igualmente, se veriam como idênticas entre si.

Ora, se passarmos do registro da identidade grupal para o registro da auto-identidade – aquele em que os indivíduos constroem uma determinada representação de si – e mantivermos o mesmo pressuposto teórico, teremos uma situação em que os materiais e processos da auto-identidade se articulam de forma estreita com o corpo. Dito por outras palavras, a imagem de si constrói-se a partir de um estrato inicial dado pelas características e pelos limites da matriz corporal.⁴⁸

⁴⁸ John CAMPBELL, 1998.

Assim, do mesmo modo que um corpo é condição de experiência/enunciação de um eu, que o mesmo será dizer, se a experiência do sujeito reflexivo passa pela incorporação⁴⁹ simetricamente, a cada eu deverá corresponder um corpo (único).

⁴⁹ Mark JOHNSON, 1987; e Thomas CSORDAS, 1990 e 1994.

Tudo se altera, todavia, no caso dos gêmeos: as identidades insulares dos indivíduos comuns são agora obrigadas a ceder a uma lógica de partição do que deveria ser uno e aquilo que é habitualmente reconhecido como núcleo ou essência de cada um divide-se por dois corpos; a identidade derrama-se, caoticamente, de corpo idêntico a corpo idêntico.

⁵⁰ Para uma abordagem de Il que privilegia o tema da gemelaridade, ver Elana GOMEL e Stephen WENINGER, 2003.

Personagens privilegiadas dos sistemas mitológicos, detentores de atributos específicos e de propriedades mágicas notáveis, os gêmeos são também no filme de Cronenberg sujeitos de um jogo hábil de identidades partilhadas e mutuamente refletidas.⁵⁰ Mas o jogo de espelhos trabalhado pelo cineasta visa ir até aos limites e aquilo que poderia ser encarado apenas como excesso de idênticos – a identidade substancial de dois indivíduos do mesmo sexo que *partilham* um mesmo corpo, que partilham outros corpos e que acabam, por isso, por se reconhecer como gêmeos siameses – irá confinar de modo inesperadamente perturbante com um excesso de diferença. As relações que se estabelecem entre os dois irmãos enredam-se inextricavelmente no corpo de uma mulher – Claire Niveau.

A oposição simples que deveria ser assegurada pela distância que medeia os sexos é aqui preenchida por uma carga exorbitante de diferença e a imagem de alteridade que é para o homem a mulher reveste-se de gradações de diferença bem mais eloquentes: esta mulher não foi anatomicamente construída de acordo com o modelo da mulher doce e maternal que pacifica e apazigua os conflitos da ideologia masculina; porque, sendo infértil, ela não dá o sentido necessário à diferença do seu corpo, incapacitado de se desmultiplicar em novos corpos.

Mas a alteridade de Claire adquire proporções mais violentas. Ela é tão intensamente diferente dos homens porquanto é mulher, quanto o é das mulheres, porquanto não possui um útero idêntico ao de todas elas. A diferença anatômica de Claire, na realidade, converte-a num *impensável*. O útero “trifurcado” anula a sua feminilidade (o que Claire expressa pela angústia de não poder ter filhos) e sem uma matriz onde se possam reproduzir outros corpos ela própria sente a lógica inevitável do feminino e sabe escapar a essa lógica. Sem um corpo de mulher, cuja consecução necessária é a gestação de filhos, esta mulher ilógica não pode possuir um eu face ao qual os outros, demarcando-se dela, se reconheçam a si próprios.

E se é certo que não há identidade possível sem alteridade, tudo se agudiza ainda mais quando Claire se converte na interlocutora privilegiada da identidade de um indivíduo cujo eu, em vez de se encontrar insularmente ancorado e delimitado pelas fronteiras de um só corpo, se encontra, também ele, comprometido por um desdobramento físico. Estranha lógica de inversão esta, que nega ao corpo de uma mulher o poder da multiplicação, para conceder a um homem (porque apenas de um se trata) um corpo bifurcado. Assim, de algum modo, Bev (significativamente portador de um nome feminino – diminutivo de Beverly) e Claire sofrem de um mesmo mal: se o útero de Claire possui

três portas que dão acesso a três compartimentos – feliz expressão imagética da explosão da unidade do eu e de um sexo definido que lhe corresponda – a arquitetura anatômica do corpo de Bev não é menos insólita e bifurca-se integralmente numa cópia, tão rigorosa, quanto inútil, de si próprio. O corpo de Elly não é pois senão a excrescência do corpo de Bev, excrescência excessiva, monstruosa, mutante (que deverá finalmente ser mutilada) e que transforma em dois o que deveria sempre ter sido uno.

A distância que separava os irmãos inseparáveis, semelhante afinal a uma mulher, ela mesma mais diferente que as restantes mulheres, acaba por se anular e, entre os três, é uma semelhança aterradora que se instala.

Esta situação de excesso de semelhanças e saturação máxima do mesmo explorada por Cronenberg pode sair ainda reforçada pela consideração de um conceito antropológico. A ideia de “incesto de segundo grau”, tal como apresentada por Hérítier,⁵¹ sublinha justamente esse tremendo encontro do mesmo com o mesmo que ocorre por intermédio de um terceiro corpo partilhado. É esse o incesto que une, da forma mais proibida entre todas, o corpo de Bev e o corpo de Elly no corpo de Claire, assim se desenhando um círculo onanista em que o mesmo retorna a si.

Os instrumentos cirúrgicos que indiciavam perigo e ameaça desde as cenas iniciais do filme (a cena de sexo em que Bev usa tubos de garrote e pinças para atar Claire faz-nos pressentir desde logo essa qualidade inquietante de que se reveste o arsenal cirúrgico) convertem-se, finalmente, no que afinal sempre haviam sido: utensílios de tortura e emblemas de um ódio pelas mulheres que já se não consegue ocultar. De instrumentos que começam por se destinar a operar mulheres inférteis (mas que rapidamente se passam a converter em ameaça para qualquer paciente de Bev, todas elas reconhecidas, à imagem de Claire, como seres mutantes e ininteligíveis), convertem-se, após uma pausa aparentemente apaziguadora, em objetos de arte, apenas destinados à contemplação e destituídos de qualquer aplicação funcional, para adquirirem, finalmente, da forma mais vigorosa e violenta, a sua função essencial de instrumentos de tortura e de vivisseção. Com uma diferença apenas: se antes se destinavam a operar mulheres mutantes, passam agora a separar gêmeos siameses. Mas de uma mesma função se trata afinal: a de reconduzir à justa forma corpos errados que encerram nos seus limites um eu desmantelado.

Através da sequência final das drogas (drogas cujo uso Elly começa por suspeitar em Claire para se virem a revelar afinal um problema que ele próprio experimenta através de Bev, o seu outro *si mesmo*), espécie de “iniciação

⁵¹ HÉRITIER, 1994.

final" no domínio das experiências partilhadas, confirma-se de novo que dois corpos suportam afinal o mesmo indivíduo. E ainda que seja inevitável a morte de um dos corpos (de novo à semelhança dos siameses), é absolutamente necessário utilizar todos os instrumentos, incluindo o *morticulador* ("everything is required, Chang") para extirpar de Bev o corpo-excrescência de Elly. Porque, à semelhança de Pandora, Claire instalou a morte e o terror no núcleo do sereno mundo perdido dos homens.

Esplêndido exercício que se movimenta nas profundezas do imaginário humano, mas que se presta também a ser lido através da lógica grega, ela própria particularmente vigorosa e hábil no exercício de remontar à *arché*, o fundo primordial de onde provimos no que de mais essencial somos, o trabalho de Cronenberg tem a lucidez de não fornecer respostas. Antes reinicia e alimenta, à luz dos paradigmas e significados contemporâneos, uma interrogação incessante proveniente dos princípios dos tempos que continua, agora e sempre, a convocar medos inconfessáveis. Por isso mesmo, estas inquietações secretas só se deverão formular na linguagem do mito e da arte.

Referências bibliográficas

- ALCOCK, John. *Animal Behavior: An Evolutionary Approach*. 8th ed. Sunderland, Mass: Sinauer Associates, 2005.
- BLUNDELL, Sue. *Women in Ancient Greece*. London: British Museum Press, 1995.
- BOLLACK, Jean. *Empédocle 1: Empédocle. Introduction à l'Ancienne Physique*. Paris: Gallimard, 1965.
- BROWN, Judith R. "Economic Organization and the Position of Women among the Iroquois." *Ethnohistory*, v. 17, n. 3-4, 1970. p. 151-67.
- CAMPBELL, John. "The Body Image and Self-Consciousness". In: BERMÚDEZ, José Luis, MARCEL, Anthony, and EILAN, Naomi (eds.). *The Body and the Self*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998. p. 29-42.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário Mítico-Etimológico da Mitologia Grega*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.
- CSORDAS, Thomas. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology." *Ethos*, v. 18, n. 1, 1990. p. 5-47.
- CSORDAS, Thomas (ed.). *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- CURADO, Ana Lúcia. *Mulheres em Atenas. As mulheres legítimas e as outras*. Lisboa: Sá da Costa Editora, 2008.
- DETIENNE, Marcel. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1980.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. *Kinship and Marriage Among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press, 1990[1951].

- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. 1. La Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.
- GODELIER, Maurice. "Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée". *Journal de la Société des Océanistes*, v. 94, n. 1, 1992. p. 3-24.
- GOMEL, Elana, WENINGER, Stephen. "Cronenberg, Greenaway and the Ideologies of Twinship." *Body and Society*, v. 9, n. 3, 2003. p. 19-35.
- HARRIS, Marvin. *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*. New York: Oxford, Altamira Press, 2001.
- HÉRITIER, Françoise. *Les Deux sœurs et leur mère. Anthropologie de L'Incest*. Paris: Editions Odile Jacob, 1994.
- _____. *Masculino e feminino. O pensamento da diferença*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. *Masculino e feminino III. Dissolver a hierarquia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- HÉRITIER-AUGÉ, Françoise. "Older Women, Stout-Hearted Women, Women of Substance." In: FEHER, Michel, NADDAFF, Ramona, and TAZI, Nadia (eds.). *Fragments for a History of the Human Body. Part Three*. New York: Zone, 1989a. p. 280-299.
- _____. "Semen and Blood: Some Ancient Theories Concerning Their Genesis and Relationship." In: FEHER, Michel, NADDAFF, Ramona, and TAZI, Nadia (eds.). *Fragments for a History of the Human Body. Part Three*. New York: Zone, 1989b. p. 158-175.
- JOHNSON, Mark. *The Body in the Mind. The Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.
- KERÉNYI, Carl. *Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life*. Princeton: Princeton University Press, 1976.
- KING, Helen. *Hippocrates' Woman. Reading the Female Body in Ancient Greece*. London and New York: Routledge, 1998.
- KIRK, Geoffrey S.; RAVEN, John E.; SCHOFIELD, Malcolm. *Os filósofos pré-socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- LEACH, Edmund. *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Cambridge: Harvard University Press, 1954.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. "Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss". In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie*. Paris: Plon, 2003[1950].
- _____. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
- LEWIS, Oscar. "Manly-Hearted Women among the North Piegan." *American Anthropologist*, v. 43, n. 2, 1941. p. 173-187.
- LLOYD, Geoffrey Ernest Richard. *Science, Folklore and Ideology. Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

- LORAU, Nicole. *Les Enfants d'Athena. Idées athéniennes sur le citoyen et la division des sexes*. Paris: Éditions La Découverte, 1981.
- PETERS, Francis. *Termos filosóficos gregos. Um léxico histórico*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.
- POMEROY, Sarah B. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves. Women in Classical Anthropology*. London: Pimlico, 1975.
- RODRIGUES, Ana Isabel. *Valores masculinos e femininos na Grécia Antiga. Abordagem antropológica da sociedade e de textos mitológicos e trágicos*. 1992. Tese (Mestrado em Antropologia Cultural) – Universidade Nova de Lisboa.
- SARAIVA, Ana Isabel Rodrigues de Sá. "Do mito à tragédia: reflexões em torno das estéticas de Aristóteles e de Lévi-Strauss". *Teoria e Sociedade*, v. 16, n. 1, p. 8-47. 2008.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et Pensée chez les Grecs*. Paris: Éditions La Découverte, 1990.

Bibliografia de edições, traduções e comentários de textos gregos

- ELIAS PINHEIRO, Ana; RIBEIRO FERREIRA, José. *Hesíodo, Teogonia, Trabalhos e Dias*. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 2005.
- LAFAYE, Georges. *Ovide, Les Métamorphoses. T. 1, Livres I-IV*. Paris: Les Belles Lettres, 2003.
- LOUIS, Pierre. *Aristote, De La Génération des Animaux*. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- LOURENÇO, Frederico. *Poesia Grega de Alcman a Teócrito*. Lisboa: Livros Cotovia, 2006.
- PULQUÉRIO, Manuel Oliveira. *Ésquilo, Oresteia, Euménides*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- ROCHA PEREIRA, Maria Helena. *Helade. Antologia da Cultura Grega*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Instituto de Estudos Clássicos, 1990.

[Recebido em 8 de maio de 2010
e aceito para publicação em 9 de setembro de
2010]

From Greece to Cronenberg or Why Women Exist

Abstract: We propose an interpretation of D. Cronenberg's movie *Dead Ringers* which seeks a referential ground in Ancient Greek symbolism. Even though the movie explores subjects that are emblematic of late modernity – the problem of shattered identities, the problematic relations between self and body or the increasing ambiguity of gender representations – we argue that the same issues can be found in some fields of Greek culture. We claim the similarities are not coincidental but reveal, instead, the existence of universals in symbolic representation. We add ethnographic examples to support this claim.

Key Words: Feminine; Masculine; Sexuality; Self; Body.