

QUANDO UMA MULHER MENSTRUADA SE OLHA NO ESPELHO

When a menstruating woman looks at herself in the mirror

Fabiano Lemos

Doutor pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Professor na Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9977-2964>

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9764413344024580>

Resumo

Através de uma análise do opúsculo *Peri Enypnion* [Sobre os sonhos], de Aristóteles, o artigo propõe uma leitura das representações biológicas da mulher e do feminino que, estendendo-se além do aristotelismo e penetrando a própria emergência da ciência moderna, se mostra como um exemplo da dimensão masculinista da epistemologia na história da filosofia.

Palavras-chave: *Aristóteles. epistemologia feminista. filosofia dos sonhos.*

Abstract

By analyzing Aristotle's *Peri Enypnion* [On Dreams], the article puts forward a reading of the biological representations of women and the feminine which, extending beyond Aristotelianism and penetrating the very emergency of modern science, is seen as an example of the masculinist dimension of epistemology in the history of philosophy.

Keywords: Aristotle. feminist epistemology. philosophy of dreams.

βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι,
τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον (...)
1Cor 13:12.

I. Léxico

Entre os opúsculos de filosofia natural de Aristóteles, há um texto curioso – na verdade, tão curioso e com teses tão excêntricas se comparadas àquelas sustentadas em outras de suas obras, que abre um debate importante sobre seu lugar na cronologia do pensamento aristotélico e, por consequência, sobre a consistência de cronologias

Recebido em: 01/07/2023; Avaliador A: 21/12/2023; Avaliador B: 01/11/2023; Aceito em: 21/12/2023



referentes a ele, em geral (cf., por exemplo, PREUS, 1968). Refiro-me a um trecho do segundo capítulo do breve tratado sobre os sonhos (Περὶ Ἐνυπνίων, 459b-460a), onde lemos:

“Que os sentidos [αἰσθητήρια] prontamente sentem [αἰσθάνεται] a menor alteração é o sinal do que acontece com os reflexos [ἐνόπτρων]: algo que alguém pode, apesar das dificuldades, se encarregar de investigar por si mesmo. Daí se mostra que, ao mesmo tempo em que o olho é afetado [πάσχει], ele também produz algo [ποιεῖ τι]. Pois quanto aos reflexos das <superfícies> muito polidas, quando, durante a menstruação [ὅταν τῶν καταμηνίων], acontece de as mulheres olharem fixamente para o espelho [ἐμβλέψωσιν εἰς τὸ κάτοπτρον], nasce, na superfície da imagem refletida [ἐπιπολῆς τοῦ ἐνόπτρου] uma espécie de nuvem de sangue [νεφέλη αἱματώδης]: se, por um lado, o espelho [κάτοπτρον] for novo, não é fácil fazer desaparecer essa mancha [κηλίδα], por outro, <se for> velho, <isso se faz> mais facilmente. A causa disso, como já dissemos, é que não somente o olho é afetado pelo ar, mas também faz<-lhe> algo e <o> move, como, aliás, nos objetos brilhantes <em geral>: pois também o olho está entre as coisas que brilham e que têm cores. Agora, é lógico que os olhos, durante a menstruação, são alterados, como qualquer outra parte – pois, também por natureza, são realmente cheios de vasos. É por isso que, quando a menstruação ocorre por causa de uma obstrução ou inflamação do sangue, a alteração nos olhos é imperceptível para nós, apesar de estar presente (já que o esperma e a menstruação são da mesma natureza), e o ar é movido por eles, e <esse ar> atua, de certo modo, sobre o ar que se estende até os espelhos [κατόπτρων] e faz com que esse ar seja afetado do mesmo modo que ele mesmo é afetado: e, com isso, ele também afeta a superfície do espelho [τοῦ κατόπτρου τὴν ἐπιφάνειαν]” (ARISTOTLE, 1957, pp. 356-358).¹

De certo modo, a função do argumento aqui elaborado parece suficientemente nítida: o caso da mulher menstruada diante do espelho, fazendo surgir, pela mecânica do seu olhar, uma alteração, uma mancha vermelha, na superfície especular, serve de ilustração para a hipótese emanacionista da percepção – que, aliás, é bem diferente daquela desenvolvida, por exemplo, em outros tratados da filosofia natural de Aristóteles (cf. PREUS, 1968, pp. 177-ss.). Aqui, trata-se de defender uma compreensão segundo a qual o próprio olho exerceria um papel ativo sobre o mundo que, pela via inversa, ele é capaz de perceber. A vascularidade desse órgão é tão notável que, no período menstrual das mulheres, ele se enche a tal ponto de sangue – já que todo o corpo parece sofrer esse

¹ Refaço, em muitos pontos, as traduções listadas na bibliografia, embora as tenha utilizado como base.



inchaço, segundo a tradição que inscreveria, sob esse aspecto, Aristóteles entre os hipocráticos (cf. DEAN-JONES, 1989, p. 182) – que é capaz de movimentar o ar ao seu redor e estender esse movimento no ar que estaria em contato contínuo com a superfície de um espelho, transferindo para esse a propriedade da cor avermelhada e imprimindo sobre ele uma marca. Uma explicação, portanto, plenamente física. Mas, já sob essa perspectiva, as coisas não são tão simples assim. Em primeiro lugar, devemos lembrar que o texto de Aristóteles identifica, logo no começo da passagem, essa mácula, κηλίδα, com um signo, σημεῖον, inscrevendo todo o problema do olhar no horizonte da hermenêutica em um sentido mais amplo, daquilo que, aparecendo, solicita ser visto. O termo σημεῖον, além disso, é definido na *Retórica* (em 57a-57b, por exemplo) em sua relação com o símbolo, a palavra, o pensamento e a voz, abrindo caminho para um debate acerca das múltiplas dimensões da construção do sentido na linguagem (cf. GRIMALDI, 1980; HÜLST, 1999, pp. 43-46). Amplificando esse gesto, é preciso assinalar que o verbo utilizado para descrever a atuação desse órgão sobre o mundo envolve um certo grau de instauração de algo novo, um sinal de sua própria natureza sobre o outro – é esse o sentido de ποιεῖν, tal como aparece quando se diz que o olho *faz algo*, ποιεῖ τι, ao espelho. Assim, uma leitura um pouco mais generosa com relação às dimensões narrativas e semânticas desse texto quase anedótico da física aristotélica, nos permitiria encontrar alguns problemas vinculados à vocação hermenêutica desse olho que, inesperadamente, se revela como um ποιητής. E quando fazemos o texto funcionar nessa outra direção, ele mostra, em torno desse ensanguentado e poético olho da mulher, toda uma série de mecanismos de construção do feminino que, por sua vez, configuram uma *política grega da menstruação*, ou seja, uma poética sanguínea do outro da virilidade.

É provável, ou, ao menos, possível, que um leitor assíduo de Aristóteles queira mostrar o que há de excessivo nessa minha interpretação, que cada um desses termos dessa passagem tem sua amplitude restringida pelo que, especificamente, o autor pretendeu fazer com eles. Partindo dessa premissa, um tal leitor poderia, facilmente, mostrar que as determinações heurísticas de Aristóteles antecedem e filtram as variações semânticas. Não gostaria de me comprometer com tal premissa. Procuro, contudo,



assumir uma abordagem na qual não seria a unidade do sistema o fator de determinação da variação semântica, mas, antes, a própria amplitude narrativa de significações que constituiria uma espécie de margem ou periferia, continuamente em expansão, para a qual o texto poderia ser empurrado quando colocado fora de seus eixos, ou seja, quando relacionado com outras narrativas. Apenas para dar um outro exemplo, talvez familiar aos filósofos: comumente, quando se lê todo o léxico da revolução que sustenta o modelo do funcionamento dos juízos na *Crítica da razão pura*, de Kant, não se pretende que o objeto discutido ali seja a teoria política. Mas sabemos, ao mesmo tempo, que a recorrência dessas analogias e afinidades hermenêuticas não passou despercebida por leitores que, vindos do direito e da política, colocaram a Kant um certo número de questões que, não apenas o obrigaram a se deslocar para novos territórios, mas também forçaram-no a levar em conta novos desdobramentos no interior mesmo de sua definição de juízo – um movimento que se poderia identificar de modo nítido nos espinhosos problemas de *O Conflito das faculdades*, publicado por Kant em 1798 (cf. HADJI, 2009, pp. 313-319). No caso de Aristóteles, ou, para ser mais modesto, no caso da mulher que ele coloca diante do espelho, me interessa menos o que, de fato, estava dito aí, mas, antes, como aquilo que instaurou-se como o que é dito pode ser tensionado em relação a uma deriva que que, de um lado, ele tenta evitar, mas, de outro, constitui algo como sua *vocação subterrânea*, embora sempre no nível textual.

Talvez possamos encontrar os primeiros indícios dessa deriva poética do problema de Aristóteles na ambiguidade mesma, ou antes, na complexidade com que se define aí o lugar onde o olhar feminino se projeta. Encontramos duas palavras para designar o espelho. A primeira ocorre já na primeira frase: ἐνόπτρων, genitivo plural de ἐνόπτρον; e a segunda, logo a seguir, κάτοπτρον. Embora ambas sejam utilizadas, entre os gregos, e também aqui em Aristóteles, quase como sinônimos – a ponto de os tradutores não assinalarem nenhuma diferença – há um aspecto dinâmico que as distingue, a partir dos prefixos que as formam. Enquanto o ἐν-, em ἐνόπτρων, assinala uma visão que se produz *sobre*, *em* alguma superfície refletora, o κάτ’-, em κάτοπτρον, revela uma imagem que se busca para além, ou, mais especificamente, *para baixo* da superfície



refletora (cf. HARTMAN, 2017, p. 63). A sobreposição desses dois sentidos nos autoriza a supor o quadro dinâmico em que se produz o tensionamento do olhar feminino, na ocasião em que essa mulher está, ela mesma, atravessada pelo signo sanguíneo de sua condição física: a mancha, a nuvem que está contida nessa reflexão tão singular, se produz no espaço intangível, infinito e mínimo entre a superfície especular e o que está por baixo dela. Trata-se, talvez, do mesmo movimento paradoxal da visão com o qual Paulo, na primeira epístola aos Coríntios, marcou a condição do cristão antes da *parousía* de Cristo: “Pois vemos agora através de um espelho enigmaticamente” (1Cor 13:12), diz ele. Embora Paulo utilize aqui uma terceira palavra para espelho, ἐσόπτρου, cujo prefixo ἐσ-, forma contraída de εἰς-, indica um movimento *para dentro* da superfície, a tensão é muito similar, uma vez que o atravessamento - δι’ ἐσόπτρου é a expressão paulina – resulta, incontornavelmente, nesse modo ἐν αἰνίγματι, em enigma. Ou seja, a dialética do olhar do cristão que espera o Cristo comporta o mesmo paradoxo da mulher aristotélica que olha para si mesma durante sua menstruação: nem um, nem o outro, podem propriamente se ver, há um enigma ou uma mancha que impede essa visão, mas a impede exatamente *enquanto ela se institui como visão*, atuante, poética, mas perdida na opacidade que se dá entre a superfície e o fundo do espelho.

Entretanto, a aplicação desses movimentos a uma hermenêutica do olhar demanda, ainda, outros elementos. Quase nada na passagem do tratado sobre os sonhos que estou lendo aqui – quem sabe, através de um espelho distorcido – parece indicar algum traço do caráter intencionalmente projetivo desse olhar interdito da mulher. Se o órgão da visão é ativo, o é, à primeira vista, apenas na justa medida desse emanacionismo que o instaura como *fonte* física de um movimento, ou, na linguagem da metafísica de Aristóteles, como causa eficiente. Sem o auxílio de outro elemento, seu ποιεῖν se limitaria a esse aspecto óptico-mecânico, certamente central, mas limitado para o problema que abordo. O que garantiria a condução dessas dinâmicas ao nível hermenêutico teria de ser um elemento associado à reflexividade *do gesto* de olhar, e não ao *reflexo* como seu resultado. Até onde posso ver, é exatamente essa a sutil, mas indelével função do verbo ἐμβλέψωσιν, frequentemente traduzido como *olham*, associado



à atividade da mulher. Diferentemente de uma outra forma que lhe seria próxima, βλέπουσιν, que designa um olhar meio entregue, sem ênfase na direção que se daria a ele, o verbo empregado por Aristóteles enfatiza o aspecto decisório dessa ação (cf. SAUNDERS, 2002, p. 311). Dito de outro modo, a diferença específica do verbo utilizado em nossa passagem é a de introduzir na cena do olhar da mulher menstruada diante do espelho um aspecto projetivo comparativamente mais *produtivo*, mais poético: a mulher não apenas *olha*, ela *mira*.

Retoma-se aqui, talvez, o problema anterior: também não pesaria nesse ponto muito mais o empreendimento de limitação, e não o de abertura do significado? Cada um desses prefixos, desses verbos, não se deixaria melhor medir pelo que deles se faz? Dessa abertura, desse lançar-se ao movimento, Aristóteles, em um primeiro momento só parece retirar o que lhe interessa do ponto de vista da explicação mecânica a que visa: a capacidade dessa força de perpetuar-se, através do ar, até atingir, o mais profundo que puder, a superfície polida. De certo modo, ao excesso de ênfase colocada na mirada corresponde a pregnância de um movimento relativamente excepcional. Entre os comentadores, já se sugeriu, por exemplo, que o tema da passagem, se inscrito na lógica do resto do tratado, é não tanto a *causa* da mancha vermelha no espelho, mas sua penetração, sua persistência (cf. SPRAGUE, 1989, pp. 324-325). Minha hipótese, contudo, é a de que talvez não seja tão simples assim partir de algum lugar, ou que talvez Aristóteles não manipule tão facilmente assim a linguagem – e seria legítimo, a meu ver, se perguntar se sabemos mesmo o que se faz da gramática (se é que é de gramática que se trata aqui) e até que ponto a luminosidade de uma intenção ou de um modelo argumentativo não poderia ser, quando olhada mais amplamente, apenas um *trompel'oeil*? Seria tão descabido supor que Aristóteles é falado por sua linguagem, e não o contrário? Precisaríamos, para arriscar essa leitura, de um novo deslocamento visual. Seria preciso fazer cada uma das opções discursivas dessa passagem do tratado dos sonhos entrar em uma história, entrar no que é próprio da ficção histórica, na deriva – e, se tivermos de ser mais específicos, na deriva feminina do aristotelismo.



II. Sinais

Inscrevemos, portanto, a mulher menstruada de Aristóteles em dois circuitos, um breve e outro mais longo. Quanto ao breve, trata-se do circuito aéreo, que vai do olho como motor à mancha como objeto causado – e cuja lei é a da foronomia, da mecânica. Mas, por sob ele, entrevisto nos problemas semânticos do texto, persiste um outro circuito, que tensiona o gesto e seu alcance, a reflexão e sua persistência, a superfície e a profundidade – um circuito, portanto, cuja lei é a das intensidades. Para esse último, seria preciso modular Aristóteles para além de si mesmo e inocular, nele, as reverberações de outros discursos gregos sobre a relação entre o feminino, a hermenêutica da visão e a menstruação.

Somos tentados a começar todo debate sobre a representação do feminino na Grécia antiga pela constatação, hoje amplamente conhecida, de que a mulher grega foi, em quase toda parte, apresentada como inferior – politicamente, cognitivamente, biologicamente. Mas seria mesmo o regime dessa exclusão um mero silenciamento, como às vezes se sugeriu (cf. FRONTISI-DUCROUX, 2003, pp. 111-112? A dominação epistêmica masculina raramente permitiu, como sabemos, que as vozes femininas chegassem, por elas mesmas, até nós. No que se refere ao nosso caso, por exemplo, seria fácil admitir que as excêntricas explicações do corpo feminino em geral e, especialmente, quando marcado pelo sangue, só poderiam ser produzidas por uma mentalidade andrófila e falocêntrica – e o mesmo se poderia dizer da maneira imprecisa com que Hipócrates ou Aristóteles tentaram definir a duração e as características dos ciclos menstruais (cf. DEAN-JONES, 1989, pp. 180-182). Mas, a meu ver, podemos complicar um pouco mais as coisas. Desse modo, a dominação masculina se tornaria tanto mais eficiente e abrangente quanto mais ela fosse capaz de produzir algo além do apagamento e do descaso, através de mecanismos – linguísticos, sociais, simbólicos – que investissem a imagem da mulher não apenas como uma imagem menor ou desimportante, mas como uma imagem paradoxal, insustentável – e, no entanto, manifesta.



Um dos aspectos centrais dessa imagem é a caracterização da constituição física da mulher como inferior. Sabemos o quanto os textos hipocráticos são informados por esse pressuposto: aí, o corpo feminino emerge como uma espécie de esponja que, ao contrário da “densidade do corpo [πυκνοτης του σωματος]” masculino, retém todos os líquidos impuros, inchando as glândulas com resíduos potencialmente nefastos (apud DEAN-JONES, 1989, p. 179). Esses textos, aliás, caracterizam a totalidade do corpo da mulher exatamente como Aristóteles vai caracterizar o olho que provoca a mancha no espelho: pleno de veias [φλεβας] (*Idem*, p. 178), o que, em última análise, designa uma substância atravessada de cavidades, de vazios e, ao mesmo tempo, instável, pois pode sempre reter mais do que lhe seria desejável. É verdade que Aristóteles não enxergava nas fêmeas a mesma vacuidade ameaçadora que os hipocráticos enxergavam, mas sua explicação para a menstruação comporta uma outra deficiência relativa, uma vez que, para ele, o sangue menstrual era produzido pelo fato de as mulheres serem mais frias e menores, e, portanto, seu corpo processaria mais lentamente resíduos internos que, no homem, resultavam no líquido espermático, mais facilmente eliminável (*Idem*, p. 179-180; THOMASSET, 1990, pp. 80-81). A comparação entre o sêmen e o fluxo menstrual, a καταμηνία, é indexical: tanto um quanto o outro são sementes produzidas pela nutrição a partir das quais os seres humanos são gerados; mas, enquanto o primeiro é causa eficiente (e formal) da geração – o que se observa pela extenuação causada pela força com que é expelido –, o sangue menstrual surge como causa material, relativamente passiva, como se deduz dos estados melancólicos das mulheres nesse período (cf. SAUNDERS, 2002, p. 310).² Tal subordinação físico-epistêmica desenvolvida pelo aristotelismo, se perpetuou até bem tarde, por exemplo, em Tomás de Aquino – e é nela que Gil de Roma, no século XIII, se fundamenta ao falar da mulher como *mas occasionatus*, ou seja, *macho ocasional* ou, numa tradução alternativa, *macho mutilado* (cf. THOMASSET, 1990, p. 83; ALLEN, 2002, p. 155).

² A associação do homem com a causa formal e da mulher com a causa material é feita por Aristóteles, *Geração dos Animais*, II, 1, 732a: “É por isso que, sempre e o tanto que possível, o macho está separado da fêmea, já que é um pouco melhor e mais divino, na medida em que é o princípio do movimento para as coisas geradas, enquanto a mulher serve como matéria [ύλη]” (ARISTOTLE, 1943, p. 132).



Não basta, contudo, dizer que a mulher é um animal mais fraco, mais frio, menor. É preciso apresentar, aos olhos dos homens, o acontecimento feminino ele mesmo como acontecimento do impossível. A explicação mecânica da passagem de Aristóteles com que venho trabalhando até aqui – o circuito breve, como disse – toma o olho feminino apenas como um caso específico de vascularização extrema. Mas sua especificidade alcança outra dimensão naquilo que denominei *circuito longo*, ou seja, quando nos perguntamos sobre essa atividade paradoxal na qual, quanto mais a mulher fixa o olhar na própria imagem, mais o que se produz é uma mancha vermelha, uma rasura da própria visão. Não se trata, assim, apenas de apagar, intermitentemente, o outro da virilidade, mas, antes, de fazer essa alteridade enigmática performatizar sua própria impossibilidade. A pergunta que coloco não é tanto sobre como a mulher foi apagada da pólis, da problemática da alma, da física dos corpos, mas, antes, como a democracia, a pneumatologia e a física solicitam o feminino enquanto paradoxo – e isso, evidentemente, como um procedimento de dominação e de colonização epistemológica falocêntrica, ou melhor, espermatocêntrica.

No tratado sobre os sonhos, o circuito que liga o olho ao espelho tem, já de partida, uma dimensão constitutivamente paradoxal: o espelho não é uma superfície qualquer, ele captura e mimetiza o próprio olhar, devolvendo-o para o olho como um espetáculo luminoso de autorepresentação e de exteriorização, ao mesmo tempo. Willard McCarthy já havia lembrado que

“Como a própria metáfora, o espelhamento tanto identifica quanto separa. Na antiguidade, ele se refere a um evento no qual a coisa encontra a si mesma dentro ou enquanto outro, mas, simultaneamente, pressupõe a alteridade do espelho, ou seja, da identidade espelhada daquele que se olha” (McCARTHY, 1989, p. 162).

Esse é o motivo pelo qual alguns comentadores concluíram que a função do espelho manchado no tratado sobre os sonhos é a de duplicar e revelar o próprio olho (cf. SPRAGUE, 1985, p. 324), ou a intencionalidade do olhar (SAUNDERS, 2002, pp. 310-311), ou ambos ao mesmo tempo (cf. PREUS, 1968, p. 162).



Se a lógica especular é a lógica de uma fronteira imprecisa, o mesmo se pode afirmar das mulheres e do feminino. A afinidade entre essas duas lógicas complexifica a tendência natural das mulheres para se perderem em sua mirada reflexiva, recorrentemente assinalada pelos gregos antigos. A associação entre o espelho e a mulher no mundo grego manifesta, sobretudo, um ideal normativo masculino: se somente os homens efeminados se ocupam de olhar seus reflexos (cf. FRONTISI-DUCROUX, 1997, pp. 55-67; McCARTHY, 1989, p. 168), é porque “o único espelho digno de um homem é o olho de um outro homem, que pode lhe dar sua identidade” (ZAIDMAN & PANTEL, 2007, p. 44), e, ainda assim, é sempre um risco. É exatamente isso o que diz Sócrates no *Fedro* (255d) ao descrever o amor de um homem pelo seu amante, seu ἐρώμενος: “como no espelho, ele se vê no amante [ὡςπερ δὲ ἐν κατόπτρῳ ἐν τῷ ἐρῶντι ἑαυτὸν ὁρῶν]” (PLATO, 2005, p. 500), e mesmo aí é bom lembrar que essa condição é descrita como uma espécie de “doença dos olhos [ὀφθαλμίας ἀπολελαυκῶς]”. Ora, para falar como Paulo, o enigma especular da mulher é que ela não pertence a essa relação mais ou menos simétrica que o amor entre os homens procura, mesmo de modo adoentado e instável, preservar, e isso justamente porque ela está, a um só tempo, *aberta e fechada*.

Aberta: pelo transbordamento do fluxo sanguíneo, que marca, pelo excesso, sua condição de substância vazia, esponjosa e cavernosa. Fechada: porque todos os signos que ela carrega consigo e projeta sobre o mundo – retenção, frieza, imperfeição – impõem-lhe um corpo opaco, senão inabordável. Nicole Loraux tentou mostrar como, por essas características, a menstruação da mulher se opõe, quase ponto a ponto, à ferida obtida pelo guerreiro na batalha. Essa permite enxergar, plenamente, o sangue e a carne por baixo da pele, mas, também, a virilidade mesma do homem – um sangramento, portanto, absolutamente transparente (LORAUX, 1989, pp. 121-122). Nesse sentido, um outro sucedâneo do espelho para o homem, além do olhar do amante, é a superfície da espada com que luta (cf. FRONTISI-DUCROUX, 1997, p. 60). Por sua vez, o contato entre a mulher menstruada e o espelho é um encontro paroxístico da opacidade: é o corpo inteiro daquela que, por suas propriedades, multiplica o caráter abissal e impeditivo de



qualquer espelho. O signo, semeion, dessa potencialização é a concretude da mancha vermelha.

A essa estranha condição de abertura e fechamento simultâneos do corpo feminino (ou de abertura como fechamento) se acrescenta, ainda, o signo intransponível da morte. Ao discutir as doenças femininas, muitos textos da tradição hipocrática identificam a menstruação com o sangue sacrificial ou mesmo simplesmente com o sangue de um animal morto (cf. DEAN-JONES, 1989, p. 191). É provável que essa referência esteja relacionada ao estado de coagulação desse sangue fresco, algo que é visado quando Aristóteles, retomando a tradição, associa, na *História dos Animais* (581a), a menstruação das adolescentes ao “sangue similar ao de um <animal> recém-abatido [αἷμα ὀiov νεόσφακτον]” (ARISTOTLE, 1991, p. 348; cf. KING, 1998, p. 90-94). Em um cenário como o da cultura grega, atravessado, de um ponto a outro, por um imaginário do sacrifício complexo o suficiente para repercutir nas estruturas epistemológicas mais cotidianas, seria, no mínimo, ingenuidade assumir que as referências hipocráticas e aristotélicas nesse sentido poderiam neutralizar todos os aspectos simbólicos que as acompanhavam. Percebemos, talvez, o problema da repercussão quando o tomamos em outra direção e encontramos na filosofia escolástica, por exemplo, os vestígios do modo como a física aristotélica se desdobrou em preceitos morais cristãos. No que diz respeito à menstruação, as reflexões de Tomás de Aquino são exemplares sob esse aspecto: signo da morte e da impureza, ele insiste – como um número considerável de autores cristãos – na retomada das prescrições do Levítico, e lembra da maldição que poderia recair sobre os homens que se relacionassem sexualmente com suas mulheres durante o fluxo menstrual: filhos monstruosos, leprosos, cegos, deformados (cf. O’GRADY, 2003, p. 11). Ao meu ver, a cristianização do aristotelismo não pode ser encarada apenas como a imposição de algo externo que lhe seria totalmente estrangeiro, mas, ao invés disso, ela põe em movimento (às vezes, é claro, de modo inesperado), certas relações, imperceptíveis à primeira vista, com a riqueza de seu campo semântico. Se estivermos dispostos a admitir que a obra de Aristóteles é escrita também, pelo avesso, por esses sentidos instáveis, teremos de colocar seriamente o problema dessa morte animal que a



mulher foi destinada a guardar, e cujo Ser mesmo se traduz na nuvem vermelha sobre a superfície labiríntica do espelho.

Em outros termos, teremos de pensar o feminino como deriva da transparência, como deriva da identidade masculina, enfim, como deriva da própria identidade.

III. Sonhos

Para não correr o risco de acumular inutilmente exemplos, concluo voltando brevemente para o território dos sonhos; dessa vez, para um outro tratado sobre o tema, interessado explicitamente no problema da interpretação: a *Oneirocritica*, de Artemidoro, escrita cerca de seis séculos depois do comentário de Aristóteles acerca da mulher menstruada diante do espelho. Com Artemidoro, é da cultura bizantina que se trata, e deveríamos atentar sempre para as diferenças históricas desse período em relação ao século IV a.C. Mas as chaves hermenêuticas constituídas por esse texto tardio nos ajudam, justamente, a pensar o destino das imagens clássicas do corpo feminino e suas dinâmicas. O problema de Artemidoro é, também o σημεῖον. Mas aqui não interessa a mecânica desse signo, mas a que tipo de deslocamento ou de multiplicação ele está, intrinsecamente, vinculado, ou seja: que sinais podem representar a mulher quando se está sonhando?

Lemos no prefácio do livro IV da *Oneirocritica*: um homem apaixonado nunca vê a imagem de sua amada em sonhos – no seu lugar, aparecerão “um cavalo, ou um espelho [κάτοπτρον], ou um navio, ou o mar, ou um animal fêmea, ou roupas de mulher, ou qualquer outra coisa que signifique [σημαινόντων] uma mulher” (HARRIS-McCOY, 2012, p. 302). Não surpreende, segundo o que procurei demonstrar, que nessa lista incompleta, e, portanto, narrativamente infinita, encontramos como signo feminino um espelho. Mas, se olharmos um pouco mais de perto, notaremos ainda um outro elemento, capaz de transitar entre a física e a hermenêutica: em muitos dos objetos apresentados no lugar da mulher é da relação entre fundo e superfície que se trata – no reflexo especular,



na flutuação do navio, na roupa que cobre ou enfeita. No caso dos outros dois itens da lista de Artemidoro, um animal fêmea e um cavalo, com foi já foi sugerido por alguns comentadores (cf. FRONTISI-DUCROUX, 1997, pp. 57-58), poderíamos entrever uma problematização em torno de limites ou limiares imprecisos: o caráter fugidio daquilo que não é humano. Também não se deve desconsiderar a relação entre o cavalo, o navio e o mar, todos elementos nos quais a velocidade produz deslocamentos perigosos.

Mas não precisamos nós mesmos nos arriscar nessas interpretações oníricas. Seja como for, no texto do sonho, o que se dá a ler é sempre uma alteridade – ou melhor, uma rede de alteridades, onde cada imagem pode ser substituída por tantas outras, em função de regras de interpretação que são deduzidas sempre do campo semântico que vincula cada palavra, cada objeto, cada sinal, a um horizonte simbólico-cultural. É nele que o devir-mulher foi instaurado como paradoxo da própria representação na relação entre o mesmo e o outro, de tal forma que as técnicas de dominação que buscam perpetuar a mesmidade não se podem dar ao luxo de simplesmente rasurar o feminino como invisível. Essa rasura, ao contrário, precisa ser, ela mesma, incorporada como a própria condição da visibilidade quando se trata do outro. O que uma leitura pelo avesso do espelho manchado de Aristóteles nos permite ver é o quanto a máquina de dominação epistemológica a que o feminino e a mulher estão submetidos é muito mais perigosa – porque muito mais refinada em sua lógica. Mas essa máquina possui limites, fora dos quais, entra numa espécie de curto-circuito. Isso porque, ao impor sobre o corpo da mulher uma série de fechamentos e obstáculos, o poder identitário masculino, de Aristóteles a Artemidoro, de Tomás de Aquino, talvez, até nós, teve de constatar, muitas vezes surpreso, que a resistência contra a dominação pode se desenvolver lá onde, tão próximo de nós ela é, contudo, inalcançável ao olhar. Não seria essa, também, a felicidade sanguínea da mulher? Pervertendo o espaço por debaixo de uma mancha que não existe, ela se vingava, tornando o olhar masculino paranoico, obcecado com signos que, no fundo, ele não pode controlar. Mesmo porque – isso só uma mulher pode saber – não há fundo.



Referências Bibliográficas

- Allen, P., *The Concept of Woman: The Early Humanist Reformation, 1250-1500, vol. II*, Grand Rapids: Erdmans, 2002.
- Aristotle, *Generation of Animals*, translated by. A. Peck, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1943.
- _____, *History of Animals – books 7-10*, translated by D. M. Balme, Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- _____, *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Translated by W. S. Hett. Loeb Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- Dean-Jones, L., “Menstrual Bleeding according to the Hippocratics and Aristotle” In.: *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 119 1989.
- Frontisi-Ducroux, F., “Idéaux féminins : le cas de la Grèce ancienne” In.: *Topique*, vol. 82, 2003.
- _____, “L’oeil et le miroir” In.: FRONTISI-DUCROUX, F. & VERNANT, J.-P., *Dans l’oeil du miroir*, Paris: Odile Jacob, 1997.
- Grimaldi, W. M. A., “Semeion, Tekmerion, Eikos in Aristotle's Rhetoric” In.: *The American Journal of Philology*, Vol. 101, No. 4, 1980.
- Hadji, S., “L’homme du XVIIIe. Siècle au miroir brisé de la révolution” In.: BIANCHI, J. et al. (dir.), *Kant et les Lumières européennes*, Paris: Vrin/ Napoli: Liguori, 2009.
- Harris-McCoy, D. E., *Artemidorus’ Oneirocritica. Text, Translation and Commentary* Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Hartman, D., “‘Through a glass, darkly’ (ICor 13,12) in Paul’s literary imagination” In.: *Vetera Christianorum*, n.54, 2017
- Hulst, D., *Symbol und soziologische Symboltheorie: Untersuchungen zum Symbolbegriff in Geschichte, Sprachphilosophie, Psychologie und Soziologie*, Oplade: Leske und Budrich, 1999.
- King, H., *Hippocrates’ woman : reading the female body in ancient Greece*, New York: Routledge, 1998.
- Loroux, N., *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l’homme grec*, Paris: Gallimard, 1989.
- McCarthy, W., “The Shape of the Mirror: Metaphorical Catoptrics in Classical Literature” In.: *Arethusa*, vol. 22, n. 2, 1989.
- O Novo Testamento Grego*, 4ª ed. Revisada, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/ Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.
- O’Grady, K., “The Semantics of Taboo: Menstrual Prohibitions in the Hebrew Bible” In.: DE TROYER, K. et al. (ed.), *Wholly Woman, Holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*, Harrisburg: Trinity Press, 2003.
- Plato, *Euthyphron – Apology – Crito – Phaedo – Phaedrus*, translated by H. N. Fowler, Loeb Classical Library, 19th. reimp., Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Preus, A., “On "Dreams" 2, 459b24-460a33, and Aristotle's ὄμις” In.: *Phronesis*, Vol. 13, No. 2, 1968.



- Saunders, B., “Grammar(s) of Perception” In.: BABICH, B. E. (ed.), *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh’s Eyes, and God: Essays in Honor of Patrick A. Heelan, S.J.*, Dordrecht: Springer, 2002.
- Sprague, R. K., “Aristotle on Red Mirrors ("On Dreams" II 459b24-460a23)” In.: *Phronesis*, Vol. 30, No. 3, 1985.
- Thomasset, C., “De la nature féminine” In.: KLAPISCH-ZUBER, C. (dir.), *Histoire des femmes em Occident II, le Moyen âge*, Paris: Plon, 1990.
- Zaidman, L. B. & PANTEL, P. S., “L’historiographie du genre: état des lieux” In.: CUCHET, V. S. & ERNOULT, N. (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.

