

Mito e gênero em Mar Morto

Sandra Sacramento (UESC/CNPq/Fapesb)

O presente artigo tem por objetivo identificar de que modo os mitos africanos, em sua representação feminina, se fazem presentes na obra *Mar Morto* do baiano Jorge Amado e como a narrativa mítica de origem africana pode ser vista em contraposição ao relato lógico-racional do Ocidente, quando transporta para o Brasil, através dos escravos que para aqui foram trazidos pelos portugueses. Para tanto, vou centrar meu olhar em duas personagens do referido romance. Lívia, mulher de Guma e Rosa Palmerão. Essas duas mulheres optam, enquanto seres de vontade, por trilharem, em suas vidas, por caminhos desejados somente por elas. A primeira, após a morte do marido, torna-se embarcadiça, passando a ocupar um papel naquela sociedade, de modo não previsto para a mulher, de acordo com os valores de gênero; a segunda, por sua vez, viaja por outras terras, tem fibra para defender-se dos ataques masculinos, torna-se uma espécie de amante-mãe de Guma, tal qual Iemanjá foi de seu filho e aceita ir trabalhar com Lívia no Pacote Voador, barco comprado, com grande sacrifício, por Guma:

Iemanjá é assim terrível porque ela é mãe e esposa. Aquelas águas nasceram-lhe no dia em que seu filho a possuiu. Não são muitos no cais que sabem da história de Iemanjá e Orungã, seu filho. Mas Anselmo sabe e também o velho Francisco. No entanto, eles não vivem contando essa história, que ela faz desencadear a cólera de Janaína. Foi o caso que Iemanjá teve de Aganju, deus da terra firme, um filho, Orungã, que foi feito deus dos ares, de tudo o que fica entre a terra e o céu. Orungã rodou por estas terras, viveu por

esses ares, mas o seu pensamento não saía da imagem da mãe, aquela bela rainha das águas (...). E do seu ventre, fecundado pelo filho, nasceram os orixás mais temidos, aqueles que mandam nos raios, nas tempestades e trovões. (AMADO, 2005:70)

Nesse processo, o viço do relato mítico coloca-se como uma forma de denúncia à razão ocidental que foi capaz, em nome do progresso e do bem-estar, aprisionar culturas, idéias, nações e a própria mulher, fazendo prevalecer um único saber, etnocêntrico, cerceador e disseminador de um modelo comportamental do que se encerra como feminino: doçura, entrega, negação de sua enunciação, em suma, total sujeição à norma dominante.

Mito e razões

O mito, enquanto narrativa, explica e justifica a origem do cosmos, a partir do caos, e anseia a apreensão da realidade, não à luz da razão, calcada em provas e demonstrações; antes, valoriza o emotivo, se utilizando, de imagens metafóricas de convencimento; para tanto, não faz uso de uma moral, ainda que conte com o princípio da verossimilhança. Segundo Eliade: *A principal função do mito consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas significativas: tanto a alimentação ou o casamento, quanto o trabalho, a educação, a arte e a sabedoria.* (2000: p.47-48).

O mito assim tem uma função mística ou metafísica, uma função sociológica, por seu vínculo com o contexto de que faz parte e, ao mesmo tempo, psicológica,

na medida em que norteia o indivíduo para a sua própria constituição, pelo que encerra de arcabouço arquetípico.

A filosofia e o pensamento racional iluminista, por outro lado, se encarregaram de creditar ao mito, em contraposição ao pensamento lógico, características de agir de povos atrasados e inferiores, quando priorizaram a plena evolução tanto científica, quanto filosófica oriundas do etnocentrismo europeu.

Lévi-Strauss atribui ao *pensamento selvagem* uma organização da realidade de forma sensível, fazendo uso da *bricolagem*, isto é, de uma forma de pensamento que opera nos interditos, fragmentariamente, sem o uso da noção de causalidade. O discurso do estruturalismo, presente em *Antropologia Estrutural*, texto de 1958, por exemplo, que esteve na base da antropologia, tem o mérito de ter aberto de alguma forma a possibilidade de ver o significado em uma dimensão social e histórica, quando Lévi-Strauss defende as raízes das estruturas no próprio cérebro humano, mas, ao mesmo tempo, em uma dimensão não-histórica, pouco circunstanciada, universaliza as leis da mente, usando noções como paralelismo, oposições, inversões... Tal prática se deve à dificuldade de dissociar pensamento conceitual de progresso.

Nietzsche, por sua vez, em *Sobre a genealogia da moral* (1988) e em *Além do bem e do mal* (1992) tece uma série de críticas à moral ocidental que, na tradição judaico-cristã, tornou o ser humano *domesticado* e enfraquecido. Ao contrário, na moral aristocrática dos deuses, que aparecem nos mitos, especialmente nas tragédias e nas epopéias homéricas, reside a força do herói que não se abate diante do destino, da moira, traçada pelos céus. Ele reage à

vida através dos instintos e não hierarquiza valorativamente o bem como contrário do mal.

Nesse processo, em nome do progresso, o mito foi entendido como algo prejudicial ao pleno desenvolvimento da humanidade, tendo sido refutado por toda a filosofia ocidental. Conseqüentemente, o imperialismo endossou sua expansão, justificando toda sorte de arbítrio empreendido sobre os povos colonizados.

Após a II Guerra Mundial, entretanto, começam a surgir posições que se contrapõem ao *logos* europeu e seu princípio de racionalização. Pensadores como Derrida não deixam de flagrar, através da desconstrução, o embuste da metafísica, quando entendeu que o ato de nomear significava a apreensão do fenômeno; tendo essa, em nome da razão, silenciado culturas em uma forma de ortodoxia excludente e autoritária. E culturas advindas de outras etnias passaram a ser valorizadas como um modo de estar no mundo.

Então, a cultura africana, trazida pelos escravos ao Brasil, constitui uma forma de interpretação importante de povos ditos não-hegemônicos. E os mitos cosmogônicos dos africanos, como aquele que narra a origem das águas com Iemanjá, à semelhança de outros, envolve a presença feminina, em papel decisivo.

O culto aos orixás femininos não se completa sem Iemanjá, a senhora das grandes águas, mãe dos desuses, dos homens e dos peixes, aquela que rege o equilíbrio emocional e a loucura, talvez o orixá mais conhecido no

Brasil. É uma das mães primordiais e está presente em muitos mitos que falam da criação do mundo. No Brasil ganhou a soberania dos mares e oceanos, regidos na África por Olodum, orixá esquecido no Brasil e pouco lembrado em Cuba, a antiga senhora do oceano, das profundezas da vida, dos mistérios insondáveis (PRANDI, 2001:22).

Os mitos cosmogônicos dão conta da origem do mundo. Ao negarem o caos, instauram a ordem no mundo, podendo-se entender como uma forma de ontologia, uma vez que tenta explicar como o real *veio a ser*.

O Mito e o feminino

As metanarrativas têm a pretensão de serem totalizadoras. Interessante notar que o romantismo alemão com o culto ao *Volksgeist* ensaia a valorização do dado *local*, contrapondo-se ao *universalismo* e *atemporalidade* dos franceses. Muito tempo depois, no pós-estruturalismo, Derrida retoma essa conceituação quando desacredita de qualquer significado fixo e estável – o que chama de *significado transcendental* (gramatologia). A gramatologia *desconstrói* o pensamento metafísico, fundamentado em princípios inquestionáveis que legitimam uma hierarquia de significações. Diz ele: *que tem de haver significado transcendental para que a diferença entre significante e significado seja absoluta e irreduzível em alguma parte.* (1997,p.30). Entende-se por jogo, a impossibilidade do significado transcendental uma vez que a

linguagem constitui o elemento mediador ao que chamamos realidade e toda experiência é a experiência do significado e um efeito da *différance*

O neologismo funde as noções contidas em *différer* (adiar, diferir, procrastinar) e *diférer* (citar, deferir). Tomar a *différance* como condição para a linguagem significa que suas peças ao mesmo diferenciam, citam, adiam. Ou seja, em vez de revelarem uma presença (um referente que seria indicado) a simulam, a citam, a adiam (LIMA,1988,p.338).

Logo, a *différance* derridariana evidencia a impossibilidade de adequar a representação do real à existência. Dito de outra forma: A ideologia radica-se sim no imaginário (= lugar onde se formam as imagens, ou representação de algo), entretanto, Althusser, em *Pour Marx* (1975), refutando o continuísmo teleológico do historicista da dupla infra e super-estrutura, destaca que nos sistemas de representação, não ocorre uma *correspondência necessária*. Em síntese, a ideologia constitui uma representação discursiva, porém essa não encerra, em si, a experiência ou a prática social de todos os seres humanos, ainda que seja através dos sistemas de representação que nós *experimentamos o mundo*. (HALL,2003:182).

As relações de gênero, desde muito, foram assimétricas, e essas se devem aos sistemas patriarcais, vinculados à economia agrícola e ao sedentarismo. Peter N. Stearns em *História das Relações de Gênero* (2007) afirma que:

A agricultura e, depois a civilização aprofundaram progressivamente as desigualdades entre homens e mulheres. (...) A mesma ênfase na diversidade das instituições culturais e políticas globais que as civilizações forjaram em seus períodos de gestação aplicava-se às idéias sobre homens e mulheres e seus papéis. (p.34)

Entretanto, os valores de gênero que norteiam a comunidade retratada em *Mar Morto*, em torno da Baía de Todos os Santos, por ser composta eminentemente de afro-descendentes creditam ao mito, enquanto discurso nordeador, forte apelo normativo.

Gênero e resistência

Para o relato mítico os deuses detêm todo o poder sobre tudo e todos. Ninguém pode se insurgir a tal desiderato.

Destino é coisa feita, ninguém pode desmanchar. O destino de Lívia é o destino infeliz das mulheres no cais. Nem ela, nem Guma, nem mesmo Besouro que virou estrela, podem desmanchar (AMADO, 2005: 115).

Nietzsche, em o *Nascimento da tragédia* (1990), vai creditar ao mito a possibilidade do novo, do inusitado, contrapondo-se ao logos ocidental. Se por um lado, o mito deixa para os deuses a solução de todos os problemas, tirando do humano o livre-arbítrio, por outro, tem a possibilidade de empreender a busca do autêntico, longe da coerção das normas racionalistas, porque prioriza o instinto, a própria vida.

A vela está no mesmo lugar. Os saveiros ficam lado a lado. Na noite de mil estrelas uma vela percorre o mar procurando um corpo. E os olhos de todos a seguem ansiosamente. Ela anda devagar, vai de um lugar para outro, não pára. (...) Nessas noites as mulheres que muito temerem pelos maridos muito amor recebem. Noites de tempestade, noites feitas para a morte, para eles eram noites de amor (AMADO,2005:248).

A narrativa *Mar Morto*, assim, aproxima-se do mito, na medida em que desierarquiza a visão de mundo calcada no Belo e Justo ocidentais. Para Maria Luísa Femenías, em *Judith Butler: Introducción a su lectura*:

(...) para Butler, os sujeitos, em geral, se desenvolvem primeiro como discurso em uma certa literatura e, logo, como figura retórica que conduz e enclausura o desejo, mostrando

assim como a história se inscreve neles. As relações de poder-discurso, em última instância, fabricam corpos, cuja persistência (seus contornos, suas distinções e seus movimentos) constitui sua materialidade. Desconstruir os sujeitos e sua materialidade implica desconstruir também a singular relação sexo/gênero/desejo (FERMENÍAS, 2003:59).

Assim, as possibilidades de representação, que também estruturam a noção de identidade ganham, grande dimensão, na crítica de Butler, uma vez que ela vê o sexo na retícula que constitui o sujeito. Dito de outro modo: o sexo, no pensamento ocidental está atrelado discursivamente ao gênero, colocando o desejo, espaço da fantasia, entendida como liberdade, a serviço da razão, com a promessa da harmonia psíquica.

Butler retoma Hegel de *Fenomenologia do Espírito* (2001), ao colocar a dialética do senhor e do escravo, evidenciando o processo de alienação, do latim *alius*, “que pertence a um outro” da subjetividade tanto do escravo, quanto do senhor. Nesse momento, o espírito, isto é, a razão “ sai de si” e entra na cultura, por meio do trabalho. Sendo a cultura, ao mesmo tempo, fator de sujeição e possibilidade de superação, através do trabalho da consciência, estágio superior porque o sujeito toma consciência de si.

Através desse raciocínio, Hegel percorre a história, como história da alienação da humanidade, isto é, da ida para fora de si da consciência, via mediação em conflito, entre o desejo de si e do desejo de reconhecimento pelo outro, intentando a destruição desse. O grande ganho da mediação está em encontrar a humanidade inteira, via reflexão da consciência. Então, o particular encerra a totalidade.

Mas, então, o que a teoria de Hegel tem a ver com o estudo de gênero? Butler traz o viço da dialética para o estudo de gênero. Ao se opor às feministas anteriores, ela detecta a clausura empreendida pela razão ocidental ao vincular sexo-gênero-desejo. Isto é, tanto o sexo, quanto o gênero são construções discursivas que encerram a heterossexualidade. Ao flagrar essa estrutura triádica, acena com uma outra identidade, vinda do resgate da consciência, fugindo ao *constructo* que a engessou *ad infinitum*; abrindo espaço para agenciamentos fora do pré-posto. E, no caso de Livia e Rosa Palmerão, da narrativa, em apreço, são personagens que descartam os papéis atribuídos à mulher, pelo gênero e, em *pontos de fuga*, ocupam os espaços sociais não previstos. Com a morte de Guma, Livia não vende o barco, pois, sendo mulher, era de se esperar que, pelo menos, o arrendasse para a pescador do porto e Rosa Palmerão torna-se sua sócia nas viagens: *Rosa Palmeirão vai no leme. Livia suspendeu as velas com suas mãos de mulher. Seus cabelos voam, ela vai de pé* (AMADO, 2005:256).

Considerações Finais

Assim, Livia e Rosa Palmerão, ainda que sejam mulheres, optam, guiadas pelo mito de Iemanjá, pela vida no mar. E, devido à narrativa mítica, têm a possibilidade de resgatar da mesma o viço encantatório e emancipatório do novo, na medida em que alcançam padrões comportamentais que fogem à norma daquela comunidade

Retomando Derrida, é oportuno lembrar que o significado é, pois, o resultado de uma cadeia de significantes sem referentes ou significados estáveis. O que se toma como significado é, de fato, um significante, do qual se interrompeu o jogo de disseminação.

Nesse sentido, o processo de formação de identidade, seja ela de nação, seja de gênero, radica-se, a princípio, na falsa consciência de si, no eu = eu, porque aí não há negatividade. Só o confronto da consciência com o outro, do sujeito com o objeto, pode fazer surgir a dialética e a união da consciência com a razão.

Assim, a narrativa refuta o continuísmo e o racionalismo *tout court* e coloca a mulher em uma dimensão de ser de vontade, capaz de conduzir sua vida à luz de sua própria razão; através de *pontos de fuga* (BUTLER, 1999), presentes na própria dualidade sexo/gênero.

Referências:

ALTHUSSER, L. *Pour Marx*. Paris: François Maspero, 1975.

AMADO, J. *Mar Morto*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BUTLER, J. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “ sexo”*, in: LOPES LIMA, 1988,p.338)

- COSTA LIMA, L. **O fingidor e o censor**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Perspectiva, 2000
- HALL, S. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Org. Liv Sovik; Adelaine La Guardia Resende *et al.* (trad.) Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003
- HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LOURO, G. (Org.). **O corpo educado. Pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999:151-172.
- FEMENÍAS, M. L. **Judith Butler: Introducción a su lectura**. Buenos Aires: Catálogos, 2003.
- NIETZSCHE, F. **Nascimento da tragédia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992
- NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza São Paulo: Brasiliense, 1988
- Peter N. S. **História das Relações de Gênero**. Trad. Mirna Pinsky. São Paulo: Contexto, 2007.
- PRANDI, R. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001
- STRAUSS, L. **Antropologia Estrutural**. Trad. Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1970.