

MITO E REPRESENTAÇÃO DO FEMININO EM *O FORTE*, DE ADONIAS FILHO

Luciano Santos Neiva

Universidade Federal da Bahia

Sandra Maria Pereira do Sacramento

Universidade Estadual de Santa Cruz

Resumo: Com o objetivo de analisar os aspectos que tornam as representações de gênero como atualizadoras da redefinição da construção identitária, em contraponto ao legado *fonofalologocêntrico* eurodescendente, a partir da constituição do mito em *O Forte* de Adonias Filho; este artigo parte do princípio de que natureza fragmentada do ser humano contraria a pretensa homogeneização do ser, moldada pela abstrata universalidade moderna, cuja máxima é a racionalidade. Tal racionalidade ocidental, falocêntrica, branca, ignorou a heterogeneidade e não permitiu o surgimento de outras vozes, enquanto sujeitos do conhecimento. O presente artigo parte da hipótese de que o *Forte* é um elemento totêmico e desencadeia as relações míticas, que estabelecem tabus e possibilita – por ser o mito uma entidade pré-lógica ocidental – uma redefinição das representações femininas, em contraponto ao legado *fonofalologocêntrico* eurodescendente, ao longo das narrativas. O amor incondicional de Adonias Filho à condição humana nos permitiu, neste artigo, adentrar no recôndito de seres, marcados tanto pelo espaço, quanto pelo tempo, numa dimensão mítica. Se a memória do discurso ocidental revelou, em sua formação, pela via da padronização e da racionalização, princípios como a unidade, o fechamento, a ordem, o anseio do absoluto e a racionalidade, a memória mítica transpõe o pré-dado, possibilitando o olhar multifacetado.

Palavras-chave: Linguagem. Representações. Mito. Identidade feminina.

1 Linguagens e Representações

Não são ingênuas as razões que nos fazem rir, com Benveniste, apesar de sua visão unicista, do “poder fundador da linguagem, que instaura uma realidade imaginária, anima as coisas inertes, faz ver o que ainda não existe, traz de volta o que desapareceu” (BENVENISTE, 1976, p. 27).

As representações, aqui propostas, sinalizam para a importância de que os percursos críticos da literatura sejam tomados, sob uma perspectiva discursiva, capaz de alcançar o



Esta obra está licenciada sob uma [Licença Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

imbricamento do linguístico com o ideológico, constitutivo dos efeitos de sentido da linguagem. Tratando-se das análises das representações construídas, o nosso olhar dirige-se a várias situações, que envolvem um conjunto de relações existentes entre os significantes (as imagens evocadas pela narrativa e pelas palavras) e os seus significados (as representações). Assim, “cada sistema de representação supõe tanto uma *classificação dos seres*, quanto *formas de relacionamento entre os seres*” (LIMA, 2003, p. 87).

Enquanto representação, o relato mítico é polissêmico, por seus planos múltiplos de significação. Não está fixado numa forma definitiva. Enquanto estrutura anterior à lógica ocidental fundante de comportamentos, o mito sempre comporta outras variantes, versões múltiplas que podem cortar, acrescentar e modificar o que lhe parecer conveniente, inclusive, contrariar a manutenção do *status quo* ou reafirmá-lo. O mito, enquanto tradição oral que se mantém viva, ao permanecer em contato com os modos de pensar e os costumes de um povo, sempre se modificará: o relato ficará parcialmente aberto à inovação. Memória, oralidade, tradição: são essas as condições de existência e sobrevivência do mito. Elas lhe impõem certos traços característicos, que formam um campo específico de expressão da linguagem. Neste sentido, Duch (2002) argumenta que o universo mítico consegue abarcar o campo do onírico, do implícito e costuma se fazer presente justamente no centro da vida humana, ainda de maneira polissêmica, contraditória e suscetível de ser interpretada de formas diversas.

Interessa-nos ainda focar o nosso olhar, na esteira do desconstrucionismo francês, para os Estudos Culturais, voltados, primeiramente, para os problemas da sociedade e da linguagem, e que passam, depois, para “uma reflexão centrada sobre o vínculo [sociológico] cultura-nação para uma abordagem da cultura dos grupos sociais” (MATTELART; NEVEU, 2004, p. 13-14). Logo depois, os Estudos Culturais abarcaram as questões Culturais ligadas ao gênero, à etnicidade e às práticas de consumo. Tais estudos rompem, assim, com as noções de sacralidade da arte e com a diferenciação entre alta e baixa literatura, pois os Estudos Culturais passaram a privilegiar a interdisciplinaridade e seu *corpus* deixa de ser apenas a Literatura. Não foi simplesmente uma inversão de modelo, mas um chamamento para o círculo do que estava à margem, incrementando a política da diferença, da valorização das minorias e das práticas Culturais marginais.

Sob esta ótica, os Estudos Culturais – relacionados a sujeitos em contínua mutação e, conseqüentemente, a leitores em trânsito – atribuíram, ao já existente, ao conhecimento aparentemente estável, uma característica não-estática. Assim sendo, aquele real que se nomeava e acreditava como inevitável sob determinado ponto de vista, se viu aberto a

interpretações diversas, fraturado em conhecimentos instáveis e perspectivas variantes.

Esse aparente mal-estar crítico, com relação aos Estudos Culturais e aos estudos literários, expõe a novas e, muitas vezes, a incômodas percepções acerca de um objeto, visto anteriormente numa ótica exclusivista. Neste sentido, o pós-estruturalismo encara as estratégias interdisciplinares como indispensáveis aos estudos literários, o que desestabiliza o *status quo* da Literatura (escrita com L maiúsculo!), com seu discurso elitista de “arte como peça de museu”.

A construção discursiva de tais estratégias aponta para as representações, que, segundo Ginzburg (2001), possui significações múltiplas. Desta forma, o ato de representar a realidade ou torná-la visível focaliza, nos limites do dizer, o batimento da interioridade lingüística com o seu exterior constitutivo, exibindo-lhe a presença. Moscovici (2003), dentro da Teoria das Representações Sociais, entende a representação como imagem/significação, igualando toda imagem a uma idéia e toda idéia a uma imagem, através das concepções de cada grupo social. Em suas palavras, “as imagens se tornam elementos da realidade, em vez de elementos do pensamento” (MOSCOVICI, 2003, p. 74).

Chartier considera a representação como “um instrumento de um conhecimento mediador que faz ver um objeto ausente através da substituição por uma imagem capaz de o [sic] reconstituir em memória e de o [sic] figurar como ele é” (CHARTIER, 1990, p. 10). Bourdieu (1999), por sua vez, chama a atenção para a imposição das representações, em seu pretense monopólio da visão legítima do mundo social. A realidade, em última instância, é um simulacro, escamoteado por construtos intelectuais e sociais múltiplos, como se operássemos sobre a realidade e a transformássemos nas imagens que temos dela. Ou seja, as representações são variáveis e determinadas pelos grupos sociais, a partir de suas concepções e mentalidades, em que o poder e a dominação estão sempre presentes. Este aspecto aponta para o que foi exercido e construído no sujeito. Neste sentido, Foucault (1999) sugere o desnudamento das condições de funcionamento do jogo discursivo e de seus efeitos para reverter a ordem imposta pelas práticas discursivas e pelos poderes que as permeiam e sustentam.

Nesta perspectiva, dentro da Análise do Discurso, o discurso, enquanto representação, toma uma dimensão ideológica através das marcas deixadas pelo texto, pois “todo dizer é ideologicamente marcado. É na língua que a ideologia se materializa. Nas palavras dos sujeitos. [...] O discurso é o lugar do trabalho da língua e da ideologia”. (ORLANDI, 2003, p.38). Althusser (1975), por sua vez, observa que, nos sistemas de

representação, não há uma *correspondência necessária* entre a infra e a superestrutura. Neste sentido, Stuart Hall, em relação à ideologia, sintetiza que ela “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 em que nós experimentamos o mundo” (HALL, 2003, p. 182).

Tais sistemas demonstram com clareza a importância da representação, nesse experienciar, no delinear das identidades:

A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas e os sistemas simbólicos nos quais ela se baseia fornecem possíveis respostas às questões: Quem eu sou? O que eu poderia ser? Quem eu quero ser? Os discursos e os sistemas de representação constroem os lugares a partir dos quais os indivíduos podem se posicionar e a partir dos quais podem falar (WOODWARD, 2000, p. 17).

Esse aspecto da representação permite uma análise múltipla ante aos significados produzidos pelas experiências de identidades moventes. Além disso, os sistemas simbólicos (que, neste artigo, vão desde os mitos até a identidade feminina propriamente dita) nos permitem entender atitudes de focalização e visualização como construções discursivas.

2 Mito e Representação

Sob a ótica do senso comum, uma narrativa mítica, geralmente, é concebida como uma história não-verdadeira, marcada por crenças e difundida pela tradição oral, tornando o mito num traço marcante no folclore de um povo. O mito resgata, assim, a tradição oral, olvidada pela transição à escrita, ao registro, ao documento como legitimadores do conhecimento. Essa tradição oral dava ao mito, nas palavras de Vernant (1987), a “magia da palavra” e seu poder ilusório: as narrativas míticas eram transmitidas oralmente, num exercício de audição que difere do exercício da leitura. Na ordem da fala, as narrativas míticas eram carregadas de subjetividade e crenças, criando um elo com o sagrado e o religioso; ao passo que o exercício da leitura teve por esteio o fator racional do pensamento humano.

Eliade (2000), sob a égide do conceito de história sagrada, advoga que o mito é história viva/verdadeira que revela as origens do mundo e do próprio ser humano: a narrativa da criação, de um tempo primeiro, em que tudo e todas as coisas passaram a existir. Isto abrange “tanto uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição” (ELIADE, 2000, p. 11). Neste caso, o

homem é posto como “produto dos eventos passados”, contrariando o conceito de que o mito é uma narrativa falsa ou subjetiva demais para ser levada em consideração.

O mito é, antes de tudo, uma manifestação de ser, ou seja, uma ontofania. Colocamos diante da própria gênese dos deuses e homens, tornando presente o próprio fenômeno da existência em sua plenitude de ser e de sentido. O mito é a palavra que revela o ser. Revela-o, sem, no entanto, o conceituar ou esgotar, ou delimitá-lo a um sentido. O mito é antes, a revelação da própria pluralidade de sentido, ou do próprio excedente de sentido que o conceito, por sua natureza, não pode conter. Por isto, a fala do mito não conceitua, mas revela e mostra. E mostra como ser, como o “sendo” do tempo original, em que se constituiu o ser do mundo, dos deuses e dos homens.

E o mito, nas sociedades arcaicas, tem o papel essencial de reatualizar aquilo que se passou na origem dos tempos, o que torna fundamental seu conhecimento. Eliade nos diz :

Não só porque os mitos fornecem uma explicação do Mundo e da própria maneira de estar no mundo, mas, sobretudo porque, ao recordar, ao reatualizá-los, ele é capaz de repetir o que os Deuses, os Heróis ou os Antepassados fizeram *ab origine*. Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Por outras palavras, aprende-se não só como as coisas passaram a existir, mas também onde as encontrar e como fazê-las ressurgir quando elas desaparecem. (ELIADE, 1986, p. 19).

Note-se que o termo “recordar” é aqui fundamental. No contexto mítico, recordar significa resgatar um momento originário e torná-lo eterno em contraposição à nossa experiência ordinária do tempo como algo que passa, que escoia e que se perde. A recordação, como resgate do tempo, confere, desta forma, imortalidade àquilo que ordinariamente estaria perdido de modo irrecuperável sem esta reatualização. Traz de novo a presença dos deuses, os feitos exemplares que forjam os heróis e que perseguimos ainda hoje como modelos exemplares, nos coloca novamente em presença das tradições dos Antepassados que nos tornaram o que somos.

Nestes termos, a memória é lugar de múltiplas fraturas, pois deve ser compreendida “nos sentidos entrecruzados da memória mítica, da memória social, inscritas no campo das práticas e no da memória construída pelo historiador” (PÊCHEUX, 1999, p. 52). É aqui que podemos falar em relações de poder – *a ordem do discurso* – dentro da tradição foucaultiana (1971), pois a ideologia junta as palavras às coisas, produzindo sentidos que passam como sendo a realidade, a coisa em si, uma evidência inquestionável (CARDOSO, 1999).

Este aspecto mítico da memória endossa o que diz Nora sobre o sentimento de memória esfacelada e o surgimento dos locais de memória. Há, com isso, no dizer de Nora:

Momento de articulação onde a consciência da ruptura com o passado se confunde com o sentimento de uma memória esfacelada, mas onde o esfacelamento desperta ainda memória suficiente para que se possa colocar o problema de sua encarnação. O sentimento de sua continuidade torna-se residual aos locais. Há locais de memória porque não há mais meios de memória (NORA, 1981, p. 7).

O ato de reelaborar essa memória esfacelada é fruto da imaginação humana que questiona e cria. Assim sendo, o mito acaba sendo uma resposta para muitos anseios, no que se refere ao surgimento do mundo e seus seres. Note-se, neste sentido, que, independente da época histórica, o desejo humano de estar acima de sua condição humana leva o ser humano a muitos questionamentos, o que ativa a sua capacidade mental de criar histórias que expliquem o seu estar e o situem no mundo. Dessa forma, o mito está intrinsecamente ligado ao pensamento humano, em seu ato contínuo de perguntas e respostas, não tão distante de nossa estrutura de formulação do conhecimento. Em suma, a estrutura mental mítica ainda perdura como característica mais humana do que parece ser, pois, apesar do declínio das narrativas míticas, o homem mantém sua estrutura, mesmo com o ápice do raciocínio lógico. Este aspecto aponta para “um conflito entre as duas visões: a concepção arcaica, que deveríamos chamar de arquetípica e aistórica; e a moderna, pós-hegeliana, que procura ser histórica” (ELIADE, 1992, p. 123).

Eliade (1992) ainda considera:

A mais importante diferença entre o homem das sociedades arcaicas e tradicionais, e o homem das sociedades modernas, com sua *Forte* marca de judeu-cristianismo [sic, cremos que “marca judaico-cristã” seria mais adequada], encontra-se no fato de o primeiro sentir-se indissolavelmente vinculado com o Cosmo e os ritos cósmicos, enquanto que o segundo insiste em vincular-se apenas com a História. (ELIADE, 1992, p. 11).

Esse antagonismo Cosmo/História representa a contraposição do mito com o pensamento lógico. Tal aspecto remonta à transição do pensamento mítico para o pensamento científico-filosófico ocidental, na Grécia Micênica, com a chegada dos dórios ao Peloponeso. Com a queda da figura mítica do rei divino, torna-se necessária a reconstituição dessa sociedade: a estrutura patriarcal e agrária cede lugar às cidades-estado, à *polis*, e “a busca de um equilíbrio, de um acordo, fará nascer, num período de desordem, uma reflexão moral e especulações políticas que vão definir uma primeira forma de ‘sabedoria’ humana” (VERNANT, 1977, p. 18).

Consequentemente, a filosofia e o pensamento racional iluminista, calcados no etnocentrismo europeu, relegaram ao mito, características de povos primitivos (entenda-se, atrasados!), priorizando o pleno desenvolvimento tecno-científico, a razão filosófica ocidental

e os acontecimentos históricos como legitimadores excludentes de outras formas de conhecimento. O mito, sob essa perspectiva, mostrou-se como um entrave ao desenvolvimento da humanidade, em seus ideais de progresso, em nome de uma ordem idealizada, que nunca existiu. Desconsiderou-se, com isso, que:

[...] o homem das civilizações tradicionais [...] demonstrava uma atitude genuína em relação à história. Independente de aboli-la periodicamente, de desvalorizá-la por meio do encontro de modelos trans-históricos e arquétipos para ela, ou, por fim, de lhe dar um significado meta-histórico (teoria cíclica, significados escatológicos e assim por diante), o homem das civilizações tradicionais não atribuía qualquer valor ao acontecimento histórico em si, em outras palavras, ele não a considerava como uma categoria específica de seu próprio modo de existência. (ELIADE, 1992, p. 123).

Essas formas de interação com a História – abolição e desvalorização desta, bem como a ressignificação meta-histórica – revelam que o relato mítico, apesar de não fazer uso de uma moral, conta com o princípio de verossimilhança. Assim, “a ‘história’ do Cosmo e da sociedade humana é uma ‘história sagrada’, preservada e transmitida por intermédio de mitos” (ELIADE, 1992, p. 12). No dizer de Sacramento (2009, p. 135), “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 viço do relato mítico coloca-se como uma forma de legitimação das representações míticas, elementos primordiais no processo de adaptação do homem ao mundo. Tal relato, em seu processo de permanência e ressignificação, traz novas e instigantes perspectivas sobre o homem e sua cultura. O diálogo entre a perspectiva mítica dos povos “atrasados” e “inferiores” com o pensamento ocidental, revela a busca de uma face cultural, numa autêntica tomada de posição frente à hegemonia etnocêntrica, não numa perspectiva de antagonismo ou enfrentamento, mas na perspectiva do efeito da *différance*.

Assim, a prerrogativa da razão, como produtora de certezas, se esvai de significado, já que o conhecimento científico pode ser subvertido pela interação que o relato mítico estabelece com seu objeto. Ou seja, ao integrar o universo constitutivo do saber, a produção desta narrativa mítica, sobre determinada área da realidade, afeta esta mesma área. Em suma, o conhecimento mítico não informa somente o que o objeto é, mas passa a integrá-lo, o que afasta a pretensão totalizadora do projeto iluminista.

Esses intercâmbios acabam por consolidar a permanência do pensamento mítico, a partir da possibilidade do novo, do inusitado e, conseqüentemente, da busca do autêntico, que

Nietzsche (1990) credita ao mito, em contraposição à lógica ocidental, calcada em normas racionalistas.

3 Identidade Feminina e Desconstrução

Não é rigorista de modas; não sabe dançar nem tocar; não serve de ornato à janela com leque e com o lenço, não sabe tomar visitas nas salas...¹

A título de ilustração, o trecho da carta acima, fragmentada, destacado como epígrafe, traduz a expectativa da sociedade, nos primórdios do século XIX, sobre os principais atributos de uma moça distinta. A figura feminina a ser perpetuada reflete bem a reclusão imposta à mulher, em sua condição de ser inferior, submisso à vontade do macho dominador. A mulher, dita prendada, era aquela que dominava bem os afazeres do lar, sem se ater a outras atividades (especialmente as intelectuais), banalizada a contento pela sociedade machista, que, em seu exercício de controle social, soube construir um legado legitimador de todas essas posturas.

O conceito de metaficção historiográfica, conforme discute Linda Hutcheon (1991), nos serve de apoio, nesse processo de *desconstrução*. Tal metaficção tem por característica apropriar-se de personagens e/ou acontecimentos históricos sob a perspectiva da problematização dos fatos concebidos como “verdadeiros”. Isto é, o que diferencia a metaficção historiográfica de um romance histórico é a auto-reflexão, causada pelo questionamento das “verdades”, consideradas históricas e, portanto, inquestionáveis.

Ressalte-se que, em algumas obras de autoria masculina, a exemplo de Adonias Filho, nesse embate entre o masculino e o feminino, a performance das personagens e suas construções identitárias terminam desenhando, com a sutil matéria da subjetividade, seres que em nada se adéquam ao pré-estabelecido, estabelecendo o viço emancipatório do novo. Irrompendo com as atividades comumente atribuídas às mulheres ou mesmo reforçando estereótipos necessários ao alinhamento de uma figura masculina, a identidade feminina se mostra presente nem sempre denunciando, mas evidenciando a supremacia de um sexo em detrimento de outro. Este aspecto por si só consegue estabelecer fraturas nessa dicotomia cristalizada socialmente, de ser homem ou de ser mulher. As condutas e padrões discriminatórios internalizados são, em última instância, o parâmetro a ser desconstruído. Este

¹ Carta citada por Wanderley Pinho in *Salões e Damas do Segundo Reinado*. 40 ed. São Paulo: Martins, 1998, p. 17.

aspecto, por si só, já é desconstrutor, se observarmos que o cânon ocidental de autoria masculina, ao construir personagens femininas, o fez de forma idealizada, realçando caracteres físicos em detrimento do intelecto da mulher, seus desejos e ideais.

Longe de uma identidade feminina universal, em sua pretensão de representar os interesses de todas as mulheres, legitimando o sujeito feminino;² Butler (2003) traz à tona os conflitos que estiveram presentes na construção da categoria mulher. Tal aspecto permite expandir a representação política da mulher em suas várias formas de viver a condição feminina. Butler (2003) considera ainda que a função precípua do feminismo é reconstruir o processo de formação das identidades de gênero. A categoria mulher, uniformizada mesmo pelo discurso feminista, precisa ser “*desconstruída*”. Ou seja, ao refazer o trajeto da construção da mulher universal, Butler demonstra que sua universalidade e naturalidade são uma farsa. Isto não faz senão revelar os jogos e tensões de poder no qual o construto “mulher” esteve amparado, revelando a que interesses a categoria “*mulher universal*” atendia.

A proposta de Butler (2003) é problematizar as identidades de gênero masculina e feminina, desvinculando as diferenças anatômicas e os comportamentos esperados em razão dessas diferenças. Esses comportamentos, segundo a autora, são construtos sociais, pautados em “regras disciplinares”, que definem o conjunto de características que distinguirão a “regra da feminilidade” da “regra da masculinidade”. Butler herda de Foucault (1971) a concepção de “regra disciplinar”, em que o sujeito é produzido pelo poder.

Judith Butler (2003) usa essa ideia para questionar o caráter científico e natural da “mulher”. Nesta perspectiva, ela sustenta que a dicotomia sexo-gênero sustenta a existência de apenas dois gêneros, o que limita o processo de construção do gênero ao aspecto meramente biológico do sexo. Ou seja, há características biológicas imutáveis, detentoras de uma essência, à qual a cultura atribui sentidos, que jamais desafiam o núcleo duro da identidade de gênero, a biologia. Segundo Butler, a dicotomia sexo/gênero (ou natureza/cultura) pressupõe uma distinção entre o mundo interno e o externo que é insustentável. Tal dicotomia presume a relação causal entre sexo, gênero e desejo por meio da proibição a determinadas condutas. Em outras palavras, essa dicotomia assegura estabilidade

² Esta concepção de sujeito universal pautou a 1ª. e 2ª. onda do Feminismo. Na primeira onda, a demanda feminista por excelência foi o direito à participação política. As relações de gênero estiveram pautadas na dimensão da falta, sustentada em preceitos hierárquicos de subordinação e autoritarismo. Por sua vez, acrescentando à luta contra a desigualdade de participação política, a crítica à desigualdade social e cultural foi a mola propulsora da “segunda onda” do feminismo, no segundo pós-guerra. Com o *slogan* “o pessoal é político”, as diversas teorias que emergiram dessa etapa do feminismo procuraram problematizar a dicotomia liberal público/privado.

e universalidade à identidade de gênero, em que a anatomia do corpo é o seu fundamento absoluto.

Podemos utilizar a *desconstrução* derridiana para ilustrar de que forma a performatividade sugerida por Butler encontra guarida na identidade feminina não presa a modelos cerceadores da mulher. Tais modelos, marcados pela autorreferencialidade, pela via da padronização e da racionalização, estabeleciam como princípios a unidade, o fechamento, a ordem, o anseio do absoluto e a racionalidade. A identidade feminina, por sua vez, sugerida pela performatividade butleriana, constrói, nas brechas do discurso central *fonofalologocêntrico*, seu próprio discurso. A *desconstrução* aqui constitui a base de uma nova *episteme*, assinalando caminhos diversos e levando a ruir discursos de teor hegemônico e o ideal de um universalismo a-histórico. A presença de sujeitos em *deslizamento*, como sugere Derrida (1997), flagra a não valência de preceitos essencialistas na constituição da identidade feminina.³ Diante disso, seria possível conceber uma identidade feminina que fugisse dos grandes fardos que nos impõe a tradição metafísica, ancorada na unidade, na semelhança, na continuidade, na permanência no tempo?

Nesta perspectiva, Ricoeur (1991), ao invés de uma identidade como “mesmidade”, concebe a identidade feminina como identidade “*ipse*”. Neste caso, uma identidade do “si” mesmo, que se constitui a partir da interação com o outro. Assim, não se trata mais de um “Eu” que engole toda a experiência e preexiste a ela, mas, sim, de um “si” mesmo, em constante construção e criação de si.

À luz de uma dialética da inclusão, a representação feminina periférica, através de personagens femininas, que respondem ao dimensionamento da *diferença*, seja pelas relações interpessoais pautadas em regras próprias, seja pela presença marcante do patriarcado; em nada se adéquam à origem discursiva do externo. “Desaparece, assim, a segurança ética, ontológica e epistemológica que a razão garantia no paradigma da modernidade” (COUTINHO, 2008, p. 29). Desta forma, a identidade feminina, enquanto *desconstrutora* do legado patriarcal, sinaliza a arena de emergência de algo novo e desestrutura figuras e vozes narrativas estáveis, desarticulando processos ancorados em pressupostos externos, alheios a nós. A identidade feminina se identifica, assim, com a afirmação de uma subjetividade

³ Mesmo dentro do movimento feminista, esse caráter essencialista não deixou de existir. Nota-se que, apesar das aparentes divergências entre as feministas da *primeira* e *segunda onda*, ambas compartilham de um mesmo lema: a igualdade dos sexos. Cada uma delas se mobiliza em torno de uma concepção de igualdade, num caráter essencialista.

descentrada, que desierarquiza as relações de gênero e estabelece uma dialética entre a continuidade e a ruptura. Retorna-se, assim, à questão da representação e do sujeito.

Neste caso, é preciso perscrutar uma pluralidade de linguagens que permitem que as inúmeras vítimas (mulheres e outros grupos minoritários) dos construtos machistas anti-representacionistas e autorreferenciais falem por si mesmas. Neste caso, a ausência da representação permite saber quem produziu ou quem controla uma determinada representação.

Logo, a descentralização do sujeito, a partir da identidade feminina, ganha em *suplemento*, no sentido de Derrida (1997), ou seja, diante de preceitos racionalistas e construtos identitários limitadores androcêntricos, a representação feminina responde simbolicamente, *ressemantizando* valores e crenças, com suas diferentes formas de expressão, em contraponto aos pares dicotômicos. Assim, a vivência feminina, apesar de esteada em vínculos sociais bem definidos, acaba por deslocar o dado posto, valorizando o residual.

Esse deslocamento do significado, que é, de fato, um significante, interrompe o jogo de disseminação, já que a linguagem constitui o elemento mediador entre a realidade, enquanto experiência do significado, e o 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).

Nesta perspectiva, a identidade feminina, expressa em representações femininas periféricas, foge ao pré-dado das narrativas hegemônicas, auto-centradas, do etnocentrismo europeu. Como toda linguagem é uma metáfora, as relações não-hierarquizadas de gênero, arroladas nas produções Culturais de países periféricos (a exemplo da obra de Adonias Filho), demonstram de que forma as metáforas alternativas (neste caso, as representações femininas) surgem como possibilidade de entendimento efetivo do real com o simbólico. Ocorre, com isso, que o gênero constitui um fenômeno inconstante e contextual, “um ponto relativo de convergência entre conjuntos específicos de relações, cultural e historicamente convergentes” (BUTLER, 2003, p. 29). Enfim, a identidade feminina, enquanto manifestação do gênero, implica em um efeito, com a expressão da *performatividade* elaborada e reelaborada, através de um processo contínuo de diferenciação, de *différance*.

Esse processo acaba por impossibilitar o estreitamento a paradigmas amparados em pré-conceitos, porque o discurso da modernidade, pautado na razão etnocêntrica, na tradição

socrático-platônica e na moral judaico-cristã, esteve ancorado na manutenção de pares dicotômicos, cujos segundos elementos são sempre evidenciados pela falta. O elemento simbólico constitui, assim, uma força reativa, que valoriza a descontinuidade e a ruptura. As mulheres, enquanto seres de vontade, alteram o sistema cultural eurocêntrico, permitindo a diferenciação do gênero, enquanto realidade linguística, simbólica e histórica. Há aqui uma brecha na representação, em sua dimensão subjetiva de espacialização da voz feminina. No dizer de Bhabha, “a história do sujeito descentrado e seu deslocamento da metafísica europeia é concomitante com a emergência da problemática da diferença cultural dentro da etnologia” (BHABHA, 1998, p. 96).

Assim sendo, o etnocentrismo hierarquizador da colonização não consegue conter a ressignificação das relações de gênero e etnia, muito além da norma esteada no falso ou verdadeiro. Reivindica-se, aqui, a memória do vivido e não a memória do esquecer para lembrar, conforme postulou a modernidade. A identidade feminina, através do desejo, se coloca como negadora de qualquer pretensão ao uso de uma racionalidade, que não reflita suas existências periféricas. Assim, as personagens femininas se colocam como sujeitos periféricos, que buscam a construção de uma identificação a partir de referenciais próprios, porque internos. Há, com isso, a inserção de vozes silenciadas, em processo de construção da sua própria historicidade. A representação feminina, sob essa ótica, resgata o universo cultural e altera o acontecer ficcional alicerçado na ideologia vivenciada.

4 Mito e Representação Feminina em *O Forte*

A literatura nos dá uma inscrição mais precisa da representação mítica e feminina. Em *O Forte* (1973), a trama se desenvolve na cidade de Salvador, com sua paisagem, suas ladeiras, o mar. Narra a história de Tibiti, Jairo, Olegário, e, principalmente, do próprio *Forte*. O estudante de Engenharia Jairo conhece Olegário, um preto idoso e estranho e é por ele levado ao *Forte*. Olegário é o pai de Damiana, que tem uma filha, Tibiti. Em um acesso de ódio, Olegário mata o genro, Michel, já separado de Damiana e que queria levar a neta, Tibiti. Olegário é, então, levado ao *Forte*, onde cumpriria sua pena. Lá, neste lugar mágico, Olegário ouve as histórias da fortaleza e todo o passado do *Forte* lhe é revelado. Ele vive presente e passado nos seus delírios. Finalmente, seu tempo de prisão termina e Olegário retorna à vida. Depois de tudo relatar, Olegário desaparece. Jairo se torna homem, forma-se, viaja. Já casado, recebe uma ordem da companhia para a qual trabalha: deverá coordenar a

destruição do *Forte*. A partir disso, todo o passado se faz presente: Olegário, sua história, Tibiti. Esta se encontra com Jairo e o amor profetizado por Olegário se cumpre. Abandonam tudo: marido, esposa, filhos. O *Forte* os protege. Entretanto, a ordem tem que ser cumprida. O *Forte* é destruído. Mas, a figura de Olegário, com suas lembranças, se perpetua, como acima do tempo e das ruínas do *Forte*, mantendo-o vivo.

A crise insolúvel destino *versus* livre arbítrio define a trajetória mítica em *O Forte* (1973). A partir desse trajeto, as personagens, mais do que nunca, têm seus caminhos traçados, numa atmosfera mais densa em mistério e misticismo. Como essa crise existencial queda sem resposta, o mito mantém o fio condutor dos fatos e determina as vidas por ele alcançadas.

Mais uma vez, os mitos cosmogônicos se fazem presente na saga adoniana. Em *O Forte* (1973), Olegário revive fantásticamente o que não viveu, em relação às origens do *Forte*. Nesses momentos, a dor de existir inunda os seres de *O Forte* (1973) e dá à narrativa uma estrutura de depoimento. Assim sendo, Olegário, no seu depoimento delírio-verdade, revê a construção do *Forte*, da qual, entretanto, ele não participara, já que o *Forte* fora construído séculos antes:

No começo, os machados bateram, e bateram, ensurdecendo a colina. Quando a terra ficou nua e a pisaram, para olhar o mar embaixo e as florestas no caminho dos sertões, eu estava entre os homens. O índio nos serviu a água, o braço do capitão rodou em torno do terreiro, e a sua voz cresceu com a ordem:

– A cerca será de madeira de lei e as estacas com pontas de lanças.

No grupo, com o capitão, éramos quatro homens. O índio com o barril da água, o capitão com a pistola de dois canos, o empreiteiro de obras que se chamava Manuel Azul, e eu que devia marcar os limites do *Forte* [...]. (ADONIAS FILHO, 1973, p. 20)

Eliade (1992), ao estudar o mito do eterno retorno, constata:

A primeira dança, o primeiro duelo, a primeira expedição de pesca, assim como a primeira cerimônia de casamento ou o primeiro ritual transformaram-se em exemplos para a humanidade, porque revelavam um modo de existência da divindade, do homem primordial, do herói civilizador. Mas, essas revelações ocorreram num tempo *mítico*, no instante extratemporal do princípio; assim, [...], tudo, de um certo modo, coincidia com o princípio do mundo, com a cosmogonia. (ELIADE, 1992, p. 96).

Em *O Forte* (1973), essa atmosfera de depoimento, como se toda a história preconcesse um julgamento do *Forte* em relação aos seres humanos, como se estes se defendessem diante de si mesmos; revela a impotência das personagens ante a inexorabilidade

dos fatos, que lhes sobrevêm, porque não os escolheram. Tais fatos existem sem estarem atrelados a uma moral e acabam por revelar o tempo mítico na narrativa:

O calor, o suor, o silêncio. As paredes grossas cercavam, ouvia meu próprio coração batendo e, de repente, como se a piedade viesse do *Forte*, as imagens enchiam os olhos. Alguém falava, eu juro. Deitado, o peito nu, escutando. “Mandou servir o vinho”. A pausa. E logo a carreira da voz como se as mãos de Damiana estivessem no piano.

Mandou servir o vinho. No terreiro, como se os mortos não estivessem embaixo, apenas palmos de terra separando os corpos dos nossos pés, no terreiro estávamos quando o novo capitão mandou servir o vinho. O *Forte* em paz, a bandeira no mastro, a corneta chamando [...]. (ADONIAS FILHO, 1973, p.29).

Nesse processo de mitificação, a fortaleza que dá nome ao *Forte* é elevada a um plano superior, atuando sobre os destinos, ajudando-os, por vezes, atraindo-os, outras. Na maioria das vezes, o *Forte* protege as vidas e seus destinos: “Ela o transforma quase em um homem. Sabe que o *Forte* enxerga como se tivesse olhos, o suor nas paredes, é sua respiração que move o ar. Conhece, sim, o *Forte* conhece Tibiti” (ADONIAS FILHO, 1973, p. 4).

Essa relação de cumplicidade, a partir da personificação do *Forte*, leva os actantes a excluïrem leis, deveres e responsabilidades, numa total submissão do indivíduo ao destino, previamente estabelecido: Jairo e Tibiti contrariam deveres sagrados e responsabilidades humanas; Olegário, por amor à neta e à filha, é capaz de matar um homem, seu genro e, conseqüentemente, cumpre pena no *Forte*, que passa a ser seu fiel companheiro. As expressões apelativas – “eu juro”, “eu estou dizendo”, “é o que digo” –, predicativas dos depoimentos, revelam essa cumplicidade. Além disso, esse processo de mitificação iguala personagens e seres inanimados, por instantes, uma vez que estes obedecem à mesma predestinação e são vítimas do mesmo destino.

Em *O Forte* (1973), a fortaleza tanto é um totem, quanto é o espaço sagrado na trama. Com a cosmogonia, há uma quebra no espaço, que gera o caos e o cosmos. Essa intensa narrativa, ao estabelecer o relato mítico, quebra com a ordem familiar estabelecida – Olegário mata o próprio genro, é preso, conhece o *Forte* e é por ele envolvido. À primeira vista, essa ruptura no espaço parece conseqüência da oposição entre um território habitado e organizado, portanto ‘cosmizado’ e o espaço desconhecido que se estende para além de suas fronteiras: “tem-se de um lado um ‘Cosmos’ e de outro um ‘Caos’” (ELIADE, 1992, p. 32). Portanto, o fato de o cosmos ser espaço habitado indica que já foi consagrado e, por isso, é obra dos deuses ou está em comunicação com o seu mundo. A personificação do *Forte* e a necessidade constante dos actantes em interagir com ele ilustram bem essa situação: “O *Forte*, porém, foi uma prisão diferente. Em suas noites, dentro da cela, ou em suas tardes, dentro do

pátio, as vozes chegavam. Eu as escutei, todas essas vozes, e nos meus ouvidos ficarão até o minuto da morte” (ADONIAS FILHO, 1973, p. 18).

Em *O Forte* (1973), nosso olhar se volta a Tibiti, neta de Olegário, para ilustrar a representação feminina. Este, a partir do contato com o *Forte*, teve sua vida completamente marcada pela atuação mítica. Tibiti, apesar do enquadramento inicial dentro do lar burguês, por atuação mítica, se desvincula dessa clássica representação, expressando uma resistência ao pré-estabelecido.

Conformada, inicialmente, ao lar burguês e confinada em todas as limitações, advindas dessa situação; Tibiti tem o tracejar de seu destino pré-estabelecido: “Muito moça eu era, tinha os cabelos negros corridos, o coração alegre, esperando o **casamento. O noivo, abastecedor de leite**, dono de quatro estábulos, viria morar conosco” (ADONIAS FILHO, 1973, p. 37, grifos nossos). Como se vê, a conformação de Tibiti à instituição burguesa do casamento traz consigo a figura do homem provedor, trabalhador e chefe exemplar de família.

A insistência no casamento, enquanto central na vida das pessoas, é marcante, n’*O Forte*, é tido como fundamental na vida a dois, como o destino que une o homem à mulher na sua felicidade comum. Dentro do casamento, a divisão dos papéis é bem clara entre os sexos, em total consonância com o *etnocentrismo*. Infere-se, dessa construção, que a mulher tem o dever de cuidar dos filhos, cuidar da casa e estar sempre atraente, à disposição do marido, quando este quiser.

A partir da atuação totêmica do *Forte*, essa instituição burguesa é fortemente confrontada. Não há uma escala de valores, mas o mito desveste as clássicas dicotomias, estabelecidas pela divisão dos papéis, que enquadram homens e mulheres, em compromissos essencialistas:

- Você está doente, Jairo. Agora é um homem bruto.
- Deteve-se Ana Teresa, já medrava a desconfiança, mas hesitou um segundo. Devia ter a cabeça descida e os cabelos no rosto. A pergunta veio, áspera, ela jamais falara assim:
- Quem é a outra mulher?
- [...] Respondeu sabendo que ela não entenderia, ninguém entenderia, apenas Olegário, ele e Tibiti.
- **Foi minha noiva desde que nasceu. É uma mulher casada e tem filhos como você.** (ADONIAS FILHO, 1973, p. 100, grifos nossos).

A explicação de Jairo à esposa, ante à sua traição, reflete bem o que defendemos neste artigo: as representações femininas são redefinidas a partir da atuação mítica. A instituição do casamento é repensada, já que o mito não lhe atribui qualquer significado

moral; os desígnios totêmicos são os únicos que importam. Tibiti passa da condição de “Rainha do Lar” à figura da outra, sem qualquer carga simbólica negativa.

Assim sendo, a textura do vivido, em condições extremas e excepcionais, leva-nos a questionar até que ponto, ao proceder à representação de seu percurso existencial, as condições de sobrevivência da mulher em sociedades machistas e repressoras, nas quais ela parece fadada a conviver com a culpa aliada à satisfação do prazer – a proibição sempre mais forte que o poder de realizar-se, de forma feliz, a transgressão: “Por que odeio meu marido?” (ADONIAS FILHO, 1973, p. 100). Em *O Forte*, vemos ainda:

Um delírio do avô, anos no fundo da prisão, o marido dizendo: “Tudo acabou, Tibiti, e você agora será mãe”. Sentado na poltrona está o marido. Pedirá o chá e, como sempre, ela trará a xícara. “Beba, Mário, tem pouco açúcar”.

[...] E diz com veemência:

– Tenho que sair, os compromissos!

– Que compromissos?

– Meu marido me espera – a resposta. (ADONIAS FILHO, 1973, p. 100).

Depois do seu envolvimento com Jairo, Tibiti se vê confrontada com a sua situação de mulher casada e todos os compromissos do lar tipicamente burguês. Este esteve alinhado à necessidade de restaurar a masculinidade dominante, demarcada pela excessiva valorização da virilidade, do sentido do dever, do sacrificar-se pelo bem da sociedade, do ideal de guerreiro pelos motivos já apresentados.

Por sua vez, o mito parece promover um acerto de contas com essa tradicional masculinidade, quando da confissão de Tibiti ao marido: “– Eu disse a Mário. Disse que estava acima das minhas forças. ‘Jairo chegou!’ eu gritei. O homem, meu marido, ele chorava” (ADONIAS FILHO, 1973, p. 101). Neste sentido, instaura-se uma crise da legitimidade patriarcal, demonstrando, a incapacidade da família de regular essas relações de gênero: “Mário chamou os filhos e, mostrando-os, indagou: ‘E seus filhos, Tibiti, seus filhos?’ Os cabelos leves, os braços sem peso, vazios os olhos de ferrugem. ‘Não tenho filhos’, havia frio na voz” (ADONIAS FILHO, 1973, p. 101). Essa completa ruptura com o núcleo familiar nos permite ressignificar as representações de gênero, pondo em xeque a desigualdade sexual, ancorada em direitos masculinos no casamento e na proibição das relações afetivas extraconjugais. Em *O Forte*, “magia do *Forte* ou não” (ADONIAS FILHO, 1973, p. 101) vemos ainda a máxima expressão da *desconstrução* de valores, tidos como inquestionáveis:

Dias e dias aquele massacre, os filhos andando na casa, Mário na poltrona. O marido na cama, seus braços se alongam, recusa o corpo. Estúpida a vontade de cegar ainda mais os olhos fechados, aumentar as trevas [novamente o *eu noturno* cartesiano se faz presente, nesse processo *desconstrucionista*], não permitir que escape qualquer imagem. Vê, porém, como se estivesse com os olhos abertos. Mário agora a irrita, seus passos, sua voz, seus gestos. Sente finalmente a primeira repulsa, a pele como que engrossa ao toque dos dedos, mas é apenas carinho. Afasta-o, quase enjoada, o começo do asco. Não entende o que ele diz, é uma surda, não sabe como responder às perguntas. Os filhos dormiam, a noite tranqüila, Mário a segura nos braços com violência, quer dominá-la. Grita assombrada, o corpo inteiro falando: “Jairo chegou!” O marido recua, as mãos de Olegário estrangularam seu pai (ADONIAS FILHO, 1973, p. 101-102).

Esse trecho resume o que defendemos, ao longo deste artigo: o mito, que dispõe de uma verossimilhança própria e, enquanto estrutura rejeitada pela lógica fundante ocidental, apesar de seu *Forte* caráter normativo, permite-nos flagrar de que forma as representações de gênero podem ser redimensionadas ou mesmo denunciadas. Quando Tibiti rejeita por completo o esposo, em nome de um amor, não moldado nos ideais de felicidade burguesa, que teve no casamento, no patriarcalismo, as estruturas necessárias para assegurar a unidade; ela não o faz sob essa ótica que a limitava. Sua ação expressa claramente as rupturas na representação: domínio do próprio corpo, pelo viés disjuntivo da *volonté*; repulsa ao amor romântico burguês, enquanto norteador do lar burguês; a não-prevalência da dominação unilateral masculina, expressa na violência doméstica, como forma de demonstração viril de força. Tibiti, em sentido derridariano, se constitui num sujeito em *deslizamento*. Nelly Richard (2002) defende, neste sentido, que a efetiva emancipação da mulher centra-se nas referências e representações, que sempre a identificaram, mas, ao mesmo tempo, de modo atento e vigilante, deve transpor o pré-dado.

Com essa redefinição, as categorizações essencialistas do *ser homem* e do *ser mulher* são problematizadas, com todas as suas oposições binárias, numa eterna guerra dos sexos. Derrida, em seus estudos, se contrapõe a essas oposições binárias, ao colocar o significado do sujeito em *deslizamento*. Neste caso, a identidade feminina se constitui em uma ferramenta importante para o entendimento de que toda exclusão radica-se em uma construção discursiva e não em algo pré-dado e insubstituível, de modo ontológico, ampliando a questão do sentido para qualquer tipo de violência capaz de silenciar.

Considerações Finais

O amor incondicional de Adonias Filho à condição humana nos permitiu, neste artigo, adentrar no recôndito de seres, marcados tanto pelo espaço, quanto pelo tempo, numa

dimensão mítica. Se a memória do discurso ocidental revelou, em sua formação, pela via da padronização e da racionalização, princípios como a unidade, o fechamento, a ordem, o anseio do absoluto e a racionalidade, a memória mítica transpõe o pré-dado, possibilitando o olhar multifacetado.

Isto porque o relato mítico é múltiplo em suas significações e, por não estar fixado numa forma definitiva, enquanto estrutura anterior à lógica ocidental fundante de comportamentos e papéis sociais, possibilita outras formas de representar, numa espécie de fraturas na representação. Desta forma, o mito se coloca como uma expressão da linguagem, que pode contrariar ou mesmo reafirmar a manutenção do *status quo*. Como o mito não está atrelado a qualquer moral, ainda que flagre, muitas vezes, a fragilidade das formas de representações ou imposições de gênero, o mito conta com o princípio da verossimilhança e altera o devir, já que conduz as vidas por ele alcançadas.

Em *O Forte*, as representações femininas transpõem a forma idealizada, em que se realçavam caracteres físicos em detrimento do intelecto da mulher. Por intermédio da *volonté*, as mulheres optam, enquanto seres cômicos de seus desejos, por caminhos que as conduzem ao *empoderamento*, no sentido de Richard, pelo viés da *diferença*, numa articulação contingente do *eu* com o *nós*.

Diante do exposto, a identidade feminina se constitui em uma ferramenta importante para o entendimento de que toda exclusão radica-se em uma construção discursiva e não em algo pré-dado e insubstituível, de modo ontológico, ampliando a questão do sentido para qualquer tipo de violência capaz de silenciar, questionando a construção discursiva do *fonofalologocentrismo*. Em suma, o mito é capaz de “abrir” possibilidades enunciativas tanto para homens quanto para mulheres.

Referências

ADONIAS FILHO. **O Forte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973.

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

BENVENISTE, Émile. **Problemas de lingüística geral**. São Paulo: Cia. Ed. Nacional; Edusp, 1976.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Trad. de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARDOSO, Sílvia Helena Barbi. Ideologia: um conceito obsoleto? **Estudos Lingüísticos do GEL**, Bauru, v. 28, 1999, p. 379-384.
- CHARTIER, Roger. **A História Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.
- COUTINHO, Eduardo F. Literatura e Visão de Mundo Pós-moderna: reflexões. In: AMARAL, Sérgio F. NASCIMENTO, Jorge Luiz do (orgs.). **Pensamentos, Críticas, Ficções**. Vitória: PPGL – MEL, 2008.
- DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- DUCH, L. **Interpretación y Cultura**. Barcelona: Herder, 2002.
- ELIADE, Mircea. **Mito do eterno retorno**. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- _____. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, Michel. **L'ordre du discours**. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. **Microfísica do Poder**. Trad. Roberto Machado. 14. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- GINZBURG, Carlo. **Olhos de Madeira**. Nove Reflexões sobre a Distância. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações Culturais**. SOVIK, Liv (org.). Trad. Adelaine Resende et al. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003.
- HUTCHEON, Linda. **Poética do Pós-Modernismo: história, teoria e ficção**. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- LIMA, Luiz Costa. **O fingidor e o censor**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- _____. **Mímesis e modernidade: formas das sombras**. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- MATTELART, Armand, NEVEU, Éric. **Introdução aos Estudos Culturais**. Trad. de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004.
- MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- NORA, P. **Os lugares da memória**. Trad. Yara Aun Khoury. PROJETO HISTÓRIA: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC – SP, 1981, v. 10, p. 7-28.
- ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Pontes, 2003.
- PECHEUX, Michel. **Semântica e Discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Trad. de Eni P. Orlandi *et al.* Campinas: UNICAMP, 1988.
- RICOEUR, Paul. A questão da *ipseidade* (Prefácio). In: **O si mesmo como um outro**. Trad. Lucy Moreira César. Campinas: Papyrus, 1991.
- SACRAMENTO, Sandra. Mito e Gênero em Mar Morto. In: _____. (Org.) **Gênero, identidade e hibridismo cultural: enfoques possíveis**. Ilhéus: Editus, 2009.
- VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: Difel/ Difusão Editorial SA, 1977.

_____. Razones del mito. In: **Mito y Sociedad en la Grecia Antigua**. Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1987.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

[Recebido em setembro de 2011 e aceito para publicação em junho de 2012]

Myth and Representation of the Feminine in *O Forte*, by Adonias Filho

Abstract: With the objective to analyzing aspects of gender representations that act as catalysts in the construction of identity, in counterpoint to the *fonofalologocentric* Eurodescendant legacy, from the constitution of the myth in *O Forte*, by Adonias Filho; this article defends the theory that the fragmented nature of the human being contraries the pretense of a universal homogenized human nature, whose leading principle is the idea of human rationality. Such phallic, white, Occidental rationality, whilst leading in the influence of knowledge, ignored the principle of human heterogeneity and prevented the development of alternative voices. The present article defends the hypothesis that the Fort is a totemic representation, breaking away from mythical relationships that formed taboos and permitted – by dismissing as a myth any theory that predated the Occidental concept of logical human behavior - a redefinition of gender, in opposition to the *fonofalologocentric* legacy present throughout the narrative. The unconditional love of Adonias Filho to the human condition opens the way – through this article – to explore the recondite secrets of human nature in a mythical dimension, recorded as much by geography as by time. If Occidental theory revealed, in its formation of standardized rationality, principles of unity – closing, order and the desire for the absolute – mythical theory transposes the predated one, allowing a more multifaceted perspective.

Keywords: Language. Representations. Myth. Feminine identity.

