

Mãe-Medusa: a individuação na sombra

The Medusa Mother: individuation in the shadows

Madre-Medusa: la individuación en la sombra

Washington Ramos dos Santos Junior¹

Yvette Piha Lehman²

1

DOI: [10.22481/sertanias.v2i2.12117](https://doi.org/10.22481/sertanias.v2i2.12117)

Resumo: Medusa simboliza a regressão, o encontro com o arcaico, o que é irrepresentável; por outro lado, Perseu representa o processo de individuação, o momento de consciência do Eu e a vitória sobre a Grande Mãe terrível. Neste trabalho, exploramos um aspecto raramente mencionado: a capacidade de Medusa gerar. Conta-nos o mito que, após sua decapitação por Perseu, Medusa – morta – dá à luz Crisaor e Pégaso. Medusa nos revela a tensão entre a maternagem e o erótico e que a imago da Mãe-Medusa pode ser definida simultaneamente como mãe fálica e mãe insuficientemente boa. Levantamos, outrossim, que mãe fálica e mãe morta possam ser complementares na imago aqui proposta, os dois lados de uma mesma moeda – o objeto mau, persecutório e ubíquo; e o objeto bom, sempre vulnerável e ausente, respectivamente. Essa cisão está presente no sangue e na descendência de Medusa. Assim sendo, a bi-triangulação ocorreria entre sujeito e dois objetos simétricos, já que tanto a mãe quanto o pai encontrar-se-iam ausentes.

Palavras-chave: Medusa. Mãe fálica. Mãe insuficientemente boa. Mãe morta. Individuação.

Abstract: Medusa symbolizes regression, the encounter with the archaic, what is unrepresentable; on the other hand, Perseus represents the process of individuation, the moment of Self-consciousness and the victory over the terrible Great Mother. In this work, we explore a rarely mentioned aspect: Medusa's ability to generate. The myth tells us that, after her beheading by Perseus, Medusa – dead – gives birth to Chrysaor and Pegasus. Medusa reveals to us the tension between mothering and the erotic and that the Medusa-Mother imago can be defined simultaneously as a phallic mother and a not-good-enough mother. We also suggest

¹ Doutor em Psicologia Social pela Universidade de São Paulo (USP), doutorando em Geografia Humana pela USP, mestre em Geografia Humana também pela USP; professor efetivo do Departamento de Geografia da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (DG/UESB), campus Vitória da Conquista. E-mail: washington.junior@uesb.edu.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0198-485X>

² Doutora em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano pela Universidade de São Paulo (1988) e Livre Docência pela Universidade de São Paulo (2005). Professora Titular do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. E-mail: yplehman@usp.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2450-1435>



that phallic mother and dead mother can be complementary in the imago proposed here, the two sides of the same coin – the evil, persecutory and ubiquitous object; and the good object, always vulnerable and absent, respectively. This split is present in Medusa's blood and offspring. Therefore, bi-triangulation would occur between the subject and two symmetrical objects, since both the mother and the father would be absent.

Key words: Medusa. Phallic mother. Not-good-enough mother. Dead mother. Individuation.

Resumen: Medusa simboliza la regresión, el encuentro con lo arcaico, lo irrepresentable; por otro lado, Perseo representa el proceso de individuación, el momento del autoconciencia y la victoria sobre la terrible Gran Madre. En este trabajo exploramos un aspecto poco mencionado: la capacidad de Medusa para generar. El mito nos cuenta que, después de ser decapitada por Perseo, Medusa -muerta- da a luz a Crisaor y Pegaso. Medusa nos revela la tensión entre la maternidad y lo erótico y que el imago de Madre-Medusa puede definirse simultáneamente como una madre fálica y una madre insuficientemente buena. También sugerimos que la madre fálica y la madre muerta pueden ser complementarias en la imago aquí propuesta, las dos caras de una misma moneda: el objeto perverso, persecutorio y ubicuo; y el objeto bueno, siempre vulnerable y ausente, respectivamente. Esta división está presente en la sangre y la descendencia de Medusa. Por tanto, se produciría una bi-triangulación entre el sujeto y dos objetos simétricos, ya que tanto la madre como el padre estarían ausentes.

Palabras clave: Medusa. Madre fálica. Madre insuficientemente buena. Madre Muerta. Individuación.

1. MEDUSA

Do Caos primordial, surgiram Gaia (Terra), Tártaro e Eros, bem como Érebo e Nix. Gaia, por sua vez, por partenogênese, origina Úrano, Montes e Pontos (Mar). Pontos e Gaia terão como descendência Taumas ou Taumante, Fórcis, Ceto e Euríbia. Os irmãos Fórcis e Ceto, por sua vez, tiveram como filhas as Greias e as Górgonas. Medusa, nosso objeto de pesquisa, era uma das górgonas, e a única que era mortal. As outras duas são Ésteno e Euríale, imortais. Segundo Brandão, “tinham a cabeça enrolada de serpentes, presas pontiagudas como as de javali, mãos de bronze e asas de ouro, que lhes permitiam voar”. Ademais, os “olhos eram flamejantes e o olhar tão penetrante, que transformava em pedra quem as fixasse” (BRANDÃO, 2007a, p. 183-93; 237-39).

Medusa era uma divindade pré-olímpica, passando posteriormente a ser vítima de uma metamorfose como punição determinada por Atená, já que o monstro, outrora uma mulher “orgulhosa de sua cabeleira” (Brandão, 2007a, p. 239), ousou competir em beleza com a deusa. Outra versão afirma que a punição sofrida foi decorrente da violação de Medusa por Posídon



dentro do templo da Deusa da Sabedoria. O cerne do mito é a existência de uma criatura horrenda que transforma em pedra aqueles a veem. Nesse sentido, Medusa estaria relacionada também ao mau olhado. Wilk (2000) sugere que sua cabeça referencia-se a uma pessoa morta em processo de putrefação.

Ao verificar o processo histórico das transformações do mito, cabe ressaltar que Medusa era originalmente representada apenas pela cabeça e não possuía gênero determinado, já que era representada com barba, sendo denominada por Wilk (2000, p. 31-33) como Medusa Arcaica, entre os séculos 8º e 5º A.E.C. A Medusa Tardia ou Bela, que emerge a partir do século 4º A.E.C, é mostrada “dormindo, com os olhos fechados, assim Perseu poderia decapitá-la”. Também passa a ser retratada como uma mulher bela – sem barba e sem presas. Esse processo de feminilização e de aquisição de corpo coincide com o processo de fortalecimento das sociedades agrárias (RIGHI, 2017, p. 39).

Uma periodização bastante interessante sobre a forma como Medusa é retratada pode ser encontrada em Leeming (2013). Para este autor, o mito desenvolvido entre Homero e Ovídio está inserido em uma cultura em que diversos outros monstros, geralmente femininos, são mortos por heróis. Assim, essas abordagens sugeririam a institucionalização do patriarcado em sociedades com culturas anteriormente mais orientadas para o feminino e, mais importante, sugeririam “um sentido masculino de que a força feminina era semelhante às serpentes: misteriosa, relacionada à morte e perigosa” (p. 98). Além disso, “os monstros femininos com suas características ctônicas poderiam representar o lado destrutivo da Grande Deusa dos cultos arcaicos de fertilidade” (p. 99).

Ainda de acordo com Leeming (2013), durante a Idade Média e a Renascença, o mito foi distorcido para se adaptar à teologia cristã que associava sexualidade e pecado à mulher, por meio da figura da *femme fatale*, “um novo tipo de monstruosidade”; Medusa representava, portanto, “o poder erótico perigoso das mulheres” (pp. 102; 101). Para os românticos e os vitorianos, “Perseu é o instrumento da religiosidade repressiva e do *status quo* político e Medusa se torna a heroína” (p. 102). Nesse sentido, “[i]ronicamente, ela foi capaz de os *médusé* a tal ponto que eles veem alguém que não está lá. Ao fazer isso, eles minam nossa compreensão do papel positivo de Perseu no mito” (pp. 102-3). O verbo da língua francesa *méduser* significa causar estupefação em outrem (LAROUSSE.FR, s/d).

De todo modo, Perseu era mais que um símbolo da repressão religiosa. No mito, o herói era filho de Zeus e Dânae. Seu mito conta que seu avô, Acrísio, rei de Argos, desejava ter um filho e, ao nascer uma mulher, consultou um oráculo que previu a morte do rei por Perseu. A fim de evitar o cumprimento dessa profecia, mandou encerrar a filha, em companhia de uma ama, em uma câmara de bronze subterrânea, mas Zeus penetrou-a em forma de uma chuva de ouro e engravidou Dânae. O menino nasceu e, ao ser descoberto pelo avô, foi lançado junto com a mãe em uma arca de madeira ao mar. Ambos foram encontrados na ilha de Sérifo por Dictis, que deles cuidou. O irmão desse pescador era Polidectes, o tirano que reinava no local e cobiçava Dânae. Certo momento, ofereceu um jantar e perguntou que presente os convidados lhe dariam. Estes responderam que “um cavalo era o único presente digno de um rei”, exceto Perseu, que afirmou que lhe daria a cabeça de Medusa (BRANDÃO, 2007b, p. 74-6).

Como não recebera nada do herói posteriormente, o tirano aproveitou a situação para uma barganha envolvendo Dânae – se não cumprisse a palavra, violentaria a mãe de Perseu. Seria iniciada, portanto, a saga do herói, que teria auxílio de Hermes e de Atená. Esta lhe emprestou “seu escudo de bronze, polido como um espelho” (BRANDÃO, 2007b, p. 76-8). De Hermes, recebeu uma cimitarra e das ninfas, sandálias com asas, o capacete de Hades que o tornaria invisível e a quíbis, onde poderia guardar a cabeça da Górgona. Para encontrar as ninfas, teve de passar primeiramente pelas Fórcidas ou Gréias. Elas compartilhavam um único olho e um único dente, e eram as únicas a conhecer o caminho até as Górgonas e as ninfas. Perseu conseguiu roubar o olho da que montava guarda enquanto as outras dormiam e prometeu que o devolveria se elas lhe contassem as informações de que precisava.

Munido dos instrumentos necessários, Perseu segue sua trajetória. Segundo Brandão (2007b, p. 82), o herói, que usava as sandálias aladas, pairou acima das Górgonas enquanto estas dormiam. Para matar Medusa, refletiu a cabeça dela no escudo e a decapitou com a cimitarra. Algumas versões posteriores a de Ferécides asseguram que suas mãos foram guiadas por Atená (HARD, 2004; ROSE, 2005). É importante notar que do “pescoço da Górgona saíram os dois seres engendrados por Posídon, o cavalo Pégaso e o gigante Crisaor. A cabeça de Medusa foi colocada por Atená em seu escudo ou no centro da égide” (BRANDÃO, 2007b, p. 82). Ademais, o “sangue que escorreu do pescoço [...] tinha propriedades mágicas: o que correu da veia esquerda era um veneno mortal, instantâneo; o da veia direita era um remédio salutar,



capaz de ressuscitar os mortos”. Do sangue da cabeça de Medusa, ao cair sobre as areias do deserto da Líbia, surgiram serpentes mortais (CARVALHO, 2010, p. 131).

Após matar Medusa, Ésteno e Euríale atacam Perseu, que se utiliza do capacete que lhe confere invisibilidade para fugir. Com as sandálias aladas, o herói sobrevoava a Etiópia quando viu Andrômeda acorrentada a um rochedo como vítima expiatória a ser devorada pelo monstro Ceto, castigo enviado por Posídon porque Cassiopeia, esposa do rei local, Cefeu, pretendia ser mais bela que as Nereidas, filhas do deus do mar. Perseu havia se apaixonado por Andrômeda e prometeu a Cefeu que mataria o monstro marinho se pudesse se casar com ela. Em uma versão, a cabeça de Medusa transforma Ceto em rocha no porto; em outra, o herói o mata sem o uso da Górgona. Após se livrar dele, Perseu é alvo de uma conspiração que tenta evitar o compromisso assumido por Cefeu, já que Andrômeda já estava prometida a outro pretendente, Fineu, ou a Agenor, em outra versão (HARD, 2004; ROSE, 2005).

Mais uma vez o herói guerreou, mas estando cansado de lutar, decidiu se utilizar da cabeça de Medusa para petrificar tanto os combatentes quanto o casal real. Perseu retornou, portanto, a Sérifo, acompanhado de sua esposa Andrômeda. Chegando à ilha, tomou conhecimento de que, em sua ausência, Polidectes tentara violentar Dânae, “sendo preciso que ela e Díctis, a quem o tirano igualmente perseguia, se refugiassem aos altares dos deuses, considerados e respeitados como locais invioláveis” (BRANDÃO, 2007, p. 87). Outra vez Perseu lutou contra inimigos e usou a cabeça de Medusa para transformá-los em estátuas de pedra. Conquistando o poder, entregou o reino ao humilde pescador e devolveu os dispositivos mágicos que recebera a Hermes. Quanto à cabeça de Medusa, entregou-a a Atená e a deusa colocou-a no centro de seu escudo, ou seja, o poder destrutivo da górgona passou a ser utilizado como arma.

2. A MÃE-MEDUSA

Surpreendentemente, as únicas menções de Medusa enquanto mãe foram encontradas em Marise Santos (1996, 2006) e em Sylvia Plath (HEDLEY, 2019; PLATH, 1965). A poetisa norte-americana suicidou-se em 1963, aos 30 anos, ao asfixiar-se com gás. Carvalho (1999, p. 28) fala de uma “poética do suicídio” marcada por movimentos de metaforização e metonímico. Este caminhava para a “desmetaforização da linguagem”, a qual, por sua vez, marcaria “o ponto de indizibilidade que prevalece na poesia da melancolia que Plath estava produzindo nos últimos meses de vida”. Isso nos remete à Green (1988) quando afirma que a função metonímica





do seio é acompanhada pela sua metaforização. Em sua obra, o autor ressalta que “a palavra não é buscada para curar. Colocada à altura – ou nas profundezas [...] – da dor, a palavra só pode reativar a ferida” (GREEN, 1988, p. 26).

A poetisa teve a biografia marcada pela perda do pai, pela traição do marido e pelo relacionamento confuso com a mãe. Em 1958, Plath escreveu ‘Perseu, o triunfo da sabedoria sobre o sofrimento’, um poema efrástico inspirado em um trabalho de Paul Klee. O triunfo do herói reside “na capacidade dele de ‘submeter pelo olhar a careta de górgona/ da agonia humana, com um espelho de parque de diversões que transforma a trágica musa/ em uma cabeça decapitada de uma boneca carrancuda e sombria” (HEDLEY, 2019, p. 158). Plath escreveu ainda os poemas ‘As musas inquietantes’ e ‘Medusa’, o qual data de 1962 (Axelrod; Roman; Travisano; 2012). Nele, Plath (1965) associa Medusa à água-viva e à mãe, cujo nome ‘Aurelia’ serve de metáfora para esta espécie.

Santos (1996) assevera que observou, no processo terapêutico, “processos que remetem ao mito de Medusa”, com pacientes que relataram “um sofrimento imenso devido a dificuldades em perceber a própria imagem”. Nesse sentido, aparentam possuir “uma imagem invertida refletida no espelho”, questionando-se “o que eu não sou” e não sendo capazes de enxergar a “si mesmos como são, e sempre imagina[ndo-se] bem piores até mesmo do que poderiam ser”. A autora ressalta que os “tristes filhos de Medusa não podem vê-la” e tampouco “podem ser vistos por ela”, pois seu olhar paralisa, assim como as mãos de bronze, os dentes de javali e as asas de ouro impedem o toque, o beijo e a proximidade.

Para Santos (1996), são filhos petrificados pelo olhar, erráticos, já que ao longo da vida não encontram “espelhos que reflitam sua imagem” e são desprovidos “de afeto, mas com enorme necessidade de carinho”. Contudo, quando o tem, não suportam a intimidade e a proximidade e reproduzem relações infelizes, já que essa Mãe-Medusa gera “filhos infelizes que carregam presos a si mesmas, não por amor, mas pelo terror que podem gerar”. Os filhos de Medusa “santificam-na para continuar a amá-la e negar a rejeição que sofrem”, e, assim, ela omite a sexualidade feminina e não pode se apresentar como mulher: “inacessível como santa, torna-se monstro”.

Um aspecto fundamental para compreender a Mãe-Medusa é a construção de um modelo materno que replica a imago do masculino como algo ausente, e, quando se faz presente, como algo negativo, ora fonte de sofrimento, ora objeto, divorciando o erótico do materno. No





mito de Medusa, Posídon é um estuprador; no mito de Perseu, o herói está sempre ligado à mãe e as figuras masculinas também são ausentes/ eclipsadas ou negativas – Zeus, que tão somente fecundou Dânae; Acrísio, que não queria uma filha; e Polidectes que desejava sexualmente a mãe de Perseu (BOECHAT, 2009, p. 84). Ademais, tanto Hermes quanto Atená não possuem atributos que os tornam referências na criação de filhos.

Podemos pensar a Mãe-Medusa como mãe fálica, poluída pela recusa da castração tanto pela mãe quanto pela criança, e mãe insuficientemente boa. Na mãe, essa recusa fará com que o filho ocupe o lugar de falo: célula em que “a mãe aparece como completa ao supor que não lhe falta nada, na medida em que imaginariza o filho como falo”. Desse modo, a mãe realiza “ilusoriamente o desejo infantil”, já que crê “que não [lhe] falta nada e o filho se imaginariza como o falo PARA satisfazer o suposto desejo materno”. Assim, “o falo não é pênis, mas o filho enquanto corpo” e o “que permite à criança preencher ilusoriamente essa carência é a experiência da fase do espelho” (VIVIANI, 1985, p. 6).

André Green (1968) tratará da mãe fálica segundo duas perspectivas distintas, a freudiana e a kleiniana. Em Freud, “o fetiche é ao mesmo tempo o veículo da afirmação da castração e o da sua negação”, o que propicia a clivagem do Eu no processo de defesa e “o medo da castração pelo pai é negado por uma regressão à fase oral na qual a criança se vê devorada por ele” (p. 5). Em Melanie Klein, “a estruturação primitiva da relação entre mãe e criança” (p. 11) é formada por uma clivagem originária que cliva seio bom e seio mau, anterior à castração. Desse modo, na tese freudiana o medo maior decorre da castração, enquanto na tese kleiniana o medo é dado pela imago da mãe fálica.

Green (1968), por sua vez, sugere que “a mãe fálica não é a que é anterior à castração, essa relação se significa por meio desta, porque a castração não é apenas um evento individual, mas transindividual” (p. 16). Com base nisso, a mãe fálica pode ser compreendida por meio de quatro configurações edípicas, sendo cada uma caracterizada de acordo com o vínculo entre mãe e filho: a do psicótico, a do homossexual, a do narcisista e a do masoquista. No psicótico, o Édipo é abortado, a castração rejeitada e a dependência maternal permite “o prolongamento do reino do princípio de prazer lá onde o Eu vive no zênite da megalomania” (p. 22).

Por sua vez, “o homossexual persegue esta busca em ter êxito, lá onde o pai fracassa, a se constituir em objeto de desejo para a mãe sem disputá-la com o pai, já que o desejo da mãe não está interessado nele” (p. 23). O narcisista se evade à avidez feminina, e “usa dessa





voracidade para justificar um modo de investimento em que conta apenas sua satisfação, o objeto somente existindo para alimentar e sustentar uma imagem de si sempre ameaçada ao nível de seus ideais” (p. 23). Por sua vez, o masoquista “se nadifica ou finge fazê-lo diante da mãe guerreira, para mais bem salvar seu sexo do dano agressivo que seu pai o faria suportar se fosse afrontado” (p. 23). Aqui é interessante notar que há um pai agressor, o que nos remete à fusionalidade de Cronos (SANTOS JUNIOR, 2016).

Em todos os casos, há certa onipresença materna, já que Dânae, dessexualizada, permanece junto “do herói mesmo ao final do mito” e, simbolicamente, Medusa também seria mãe de Perseu, segundo Slater (1992, p. 328), oferecendo, assim, um contraponto, uma imago arquetípica da Grande Mãe, a qual poderia ser vencida somente por meio da intervenção divina de Atená, que também é dessexualizada. Isso se vincula ao primeiro modo de investimento mencionado por Green (1968), com prevalência do tipo econômico ou energético, no qual predomina a relação fusional com a mãe e a ambivalência do objeto, “tanto indispensável quanto perigoso” (p. 28), e por vezes, intrusivo e amalgamado ao Eu. Pode ser interpretado como uma regressão ou uma experiência arcaica, em que a representação e os processos de simbolização são prejudicados, tornando-se imago.

O segundo modo de investimento é o tópico ou representativo, o qual resulta da captação imaginária, como pensado em Lacan, referindo-se à imagem especular tanto no sentido de cativar, fascinar quanto no sentido de captura, “o que evoca o mais sinistro poder da imagem para aprisionar o sujeito em uma fixação incapacitante” (EVANS, 1996, p. 21). Aqui o objeto já foi de alguma forma interiorizado pelo sujeito e é formado pelas suas fantasias. A imagem do sujeito de si próprio é formulada pelos seus ideais e predomina a analidade.

Green (1968) atesta que em ambos os modos de investimento “se reflete o desejo da integridade narcísica do corpo inteiro ou da parte que simboliza o pênis, porém em proporções exatamente opostas” (p. 32-33). Assim, o “o interior do corpo da mãe é o suporte de um narcisismo fundamental para o sujeito, como a presença do pênis é o significante fundamental dessa integridade”. Se, para Green, o pênis é o significante, para Viviani (1985) o significante é o próprio corpo do filho. Esses dois modos de investimento caracterizam-se privilegiadamente pelo que denominamos de Mãe-Medusa.

Green (1968) afirma que, no caso de Jérémie, a “confusão imagoica seria extrema no paciente, a tal ponto que a experiência vivida relativa a um e ao outro genitor tornar-se-ia





intercambiável” (p. 26). Ademais, “a mãe fálica é aquela que não quer o falo” e ela “não concerne tanto à possessão pela mulher de um pênis como o homem, mas se refere a uma imagem [...] terrível, ameaçadora, inquietante” (p. 27). O que parece estar “em evidência aos olhos da criança [é] o desejo da mãe de compartilhar [...] ou de se identificar, o mais frequente, aos atributos do pai” (p. 2). Nesse sentido, há certa indiferenciação dos pais pela criança, uma vez que tanto a figura materna quanto a paterna tornam-se totais, tão onipotentes que uma não precisa da outra, em um jogo de soma zero, refletida na relação com a criança.

O terceiro tipo do modo de investimento, segundo Green (1968), é o dinâmico, marcado pela “insuficiência da sedução imaginária” (p. 30), em que a criança enxerga o mundo visível sempre como engano e decepção. Existe o reconhecimento da diferença entre os sexos, permitindo o reconhecimento e a posse de parte do falo. A verdadeira castração seria aquela em se “renuncia à investigação, à decifração e à transformação do mundo” (p. 31). Ademais, “a fantasia de união com a mãe, ou o desejo de assegurar a integridade do corpo feminino é aqui substituído pelo advento do Supereu”, o que se configura em uma tentativa de presentificar ou ressuscitar o pai.

Slater (1992) relaciona “a resposta da criança à confrontação com a sexualidade dos pais” (p. 322) ao mito de Medusa. Essa resposta envolve “uma mistura ambivalente de sentimentos: excitação sexual, medo, ‘fascinação’, curiosidade, inadequação, temor” (p. 322) e os “temas do fascínio, do olhar fixo paralisante, do confinamento, da impotência, da fuga, sugerem uma fantasia da cena primária peculiarmente grega - que se concentra quase exclusivamente na sexualidade da *mãe*” (p. 309) (grifo no original). Assim, “o propósito da égide de Atená era tornar potenciais violentadores impotentes antes de garantir a eles ereções tranquilizadoras” (p. 322). Com efeito, a possibilidade de “alçar voo (ereção) não é apenas uma contrafantasia para sentimentos de fascínio e impotência, mas também expressa o erotismo da criança – o desejo desta de possuir a mãe sexualmente como um adulto” (pp. 314; 326). Em suma, “Perseu se torna um herói porque ele matou a Terrível Mãe” (p. 328).

A duplicidade de Medusa se relaciona à cisão do feminino: ou santa ou monstro, ou “puro e espiritual e inefável, isto é, impossível de ser tocado (vide a Virgem Maria); ou [...] terrível, petrificador, e dele devemos fugir e nos defender a qualquer preço” (Serpa, 2010, p. 38). Winnicott prefere a dualidade entre existência e aniquilação (GREEN, 1968, p. 11). Sobre esta, o autor (2007 [1960], p. 47) afirma que a aniquilação se relaciona à ansiedade primitiva e





põe em risco a continuidade do ser. O risco de aniquilamento é permanente, especialmente nos dois primeiros modos de investimento apontados por Green (1968) e, no mitologema de Medusa, a górgona é mortífera per se, pois Pégaso e Crisaor somente podem vir à luz depois de Medusa estar decapitada, lembrando que, mesmo após a morte, o olhar medusiano petrifica.

Nesse sentido, a Mãe-Medusa não se caracteriza apenas como mãe fálica, mas também como mãe insuficientemente boa, já que não propicia um holding adequado, “não pode[ndo] prover o ambiente que a criança precisa para um desenvolvimento saudável” (ABRAM, 2018, p. 243-44). Isso nos permite pensar sobre a relação entre mãe fálica e mãe morta para além daquela proposta por Green (1988, p. 256), ou seja, para além de uma oposição, para além de imagos alternadas dos pais e a mãe morta como um falso self para a mãe fálica. No caso da Mãe-Medusa, sugerimos que mãe fálica e mãe morta possam ser os dois lados de uma mesma moeda – o objeto mau, persecutório e ubíquo; e o objeto bom, sempre vulnerável e ausente, respectivamente. Essa cisão está presente no sangue e na descendência de Medusa. A fim de compreender isso, cabe citar Teixeira (2009, p. 17), que lembra que as relações objetais para Green relacionam-se ao conceito de pulsão, de modo que “a pulsão prende, liga o sujeito ao objeto” e este “destina-se, ao mesmo tempo, a estimular (despertar) a pulsão e a” contê-la, vinculando-se ao holding winnicottiano.

Green (1968, pp. 28-9) relata esse fenômeno no texto sobre a mãe fálica, quando afirma, por exemplo, que o “esquizofrênico é uma réplica identificatória de uma mãe que nutre a fantasia de uma completude que ela vivenciou” e que essa mãe “luta contra o que ela antecipa de seu desejo até a sedução sexual, soldando-o [o sujeito] a ela para sempre” (p. 19). Também com a mãe morta ocorre uma falha nessa relação objetal e, conseqüentemente, na maternagem, o que afeta a ilusão de onipotência da criança. Isso ocorre porque fracassa a negação do objeto e o trabalho do negativo (Green, 2006), desencadeando, consoante Teixeira (2009), “uma junção do objeto à pulsão: uma espécie de cola fixa um ao outro”, tornando “o objeto excessivamente intrusivo, ou seja, sua presença passa a ser insuportável” (p. 17).

Com efeito, “o recalçamento não se opera; em seu lugar acontece uma cisão intrapsíquica, que interfere na representação, no pensamento, na simbolização” (p. 17). Green (1988, p. 251) assegura que o que define a projeção é “a operação que consiste em levar para a cena externa – ou seja, a do objeto – a investigação, e inclusive a adivinhação, do que deve ser rejeitado e abolido dentro. Aquilo que o psicanalista descreve como complexo da mãe morta



“nos permite compreender os insucessos da evolução favorável” (p. 268) do narcisismo – o “luto branco da mãe induz o luto branco da criança, enterrando uma parte de seu Eu na necrópole materna”, carregando-o para “um universo deserto, mortífero” (p. 267). Nesse sentido, “nutrir a mãe morta significa então manter em segredo o mais antigo amor pelo objeto primordial, sepultado pelo recalçamento primário da separação mal-sucedida” da díade narcísica.

Green (1988) propugna que isso acarreta “o desinvestimento do objeto materno e a identificação inconsciente com a mãe morta”, criando-se tanto “um buraco na trama das relações objetais com a mãe” quanto “a identificação segundo um modo primitivo com o objeto”, ou seja, “a identificação em espelho” (p. 249). A identificação com a mãe morta, isto é, “a identificação com o buraco deixado pelo desinvestimento e não com o objeto” (p. 253), em consequência, traz “a perda do sentido [...] que levaria a criança a se deixar morrer [...] por causa da vulnerabilidade da imagem materna” (p. 250) – esta o oposto da imagem da mãe fálica, terrível e ameaçadora.

Green (1988) associa a supracitada impotência uma depressão, esta referida ao “momento do luto súbito da mãe que desinveste brutalmente seu filho” (p. 248). Nesse sentido, provoca o luto branco relacionado à psicose branca como parte da “significação clínica e metapsicológica dos estados de vazio” (p. 248). Por sua vez, isso está vinculado à constituição do narcisismo do sujeito, sendo “a indiscriminação primitiva sujeito-objeto que caracteriza o tipo e a qualidade dos investimentos” (p. 266). Desse modo, há uma “tendência do Eu a desfazer sua unidade para tender a zero”, o que “se manifesta clinicamente pelo sentimento de vazio” (Teixeira, 2009, pp. 17-8; Green, 1988, p. 267). Ao sujeito, Green assevera que “lhe é interdito ser” (p. 250).

Em suma, podemos perceber como no complexo da mãe morta Green aponta para elementos em comum com o complexo da mãe fálica. Em primeiro lugar, ambos apontam para uma falha na constituição do objeto primário, tornando a criança soldada à mãe. Quanto à mãe fálica, isso está demonstrado por Green nas configurações edípicas e nos modos de investimento. Diferentemente, na mãe morta, a criança já experimentou esse processo de descolamento da díade narcísica, vivenciado pela criança como desinvestimento e que a faz tentar reavivar – recolar – essa mãe, ao tornar-se sua sombra ou seu duplo mimético, já que vive de “adivinhar ou antecipar”, lembrando que a manutenção da díade narcísica fracassa.

Na Mãe-Medusa, esse investimento é profundamente deficiente ou até mesmo ausente, porque não há, de modo claro, a constituição de um objeto na relação entre mãe e criança – Pégaso e Crisaor estão apensos ao corpo de Medusa –, o que leva a defesa narcísica infantil a fantasiar um desinvestimento ou um luto materno como forma de tentar anuviar a permanente revivescência da perda do objeto primário, um eterno retorno à fusionalidade com a mãe, ou ainda, de se defender do falso self imposto pela mãe fálica considerando-a como mãe morta. É nesse sentido que propomos a mãe morta como um falso self da mãe fálica – não é sempre que o terror se mostra explicitamente. Assim sendo, a Mãe-Medusa não se encontra ausente para acolher o outro, para ser suporte para o filho, para permitir que o outro se torne si mesmo (INWOOD, 2004).

Tanto na mãe fálica quanto na mãe morta o narcisismo da criança depende de modo extremo do que é oferecido como suporte para o sujeito pela mãe. A mãe fálica oferece o terror e a ubiquidade (intrusão); a mãe morta oferece o vazio e a ausência – ambos mortíferos. A Mãe-Medusa é a manifestação de ambos os aspectos, como dois lados da mesma moeda, já que não há um equilíbrio entre ambos – quando a mãe fálica se manifesta, a mãe morta desaparece, e vice-versa, já que houve uma falha na estruturação do objeto, ou seja, a mãe-ambiente não se constitui adequadamente como objeto e isso ocasiona enorme dependência da criança pela mãe e pelo ambiente.

Cabe ressaltar que, no caso de a “mãe incapaz [...] alimentar a onipotência do bebê – a mãe não suficientemente boa – ele é seduzido à submissão, e um falso self submisso reage às exigências do meio e o lactente parece aceitá-las” (ROCHA, 2006, p. 87). No caso da Mãe-Medusa, não ocorreu essa submissão porque a onipotência do bebê não foi alimentada; e tanto a intrusão quanto a dependência se manifestam no mitologema por meio da incorporação dos filhos pela górgona. Mais que o luto pela mãe morta, há o luto por si próprio, pelo vazio que é a origem do self da criança devido à falta de introjeção da mãe na constituição desse mesmo self e pelo enorme esforço para expulsar esse objeto intrusivo amalgamado. Com efeito, a criança deixa de ser si mesma para se fundir à mãe, tornando-se um duplo, uma mimese, algo também presente no mito no caráter oposto de Pégaso e Crisaor, que reproduzem a cisão do Eu materno entre elevação e monstruosidade. Essa mesma cisão se manifesta em seu sangue, do qual se origina um veneno mortal e um elixir capaz de ressuscitar os mortos.



Outro aspecto a se considerar na Mãe-Medusa é a relação com o pai e, mais uma vez, recorreremos ao mito. As figuras masculinas vinculadas à Medusa são necessariamente ausentes/omissas e, quando presentes, negativas. Mais uma configuração que reforça a o caráter ambilátero entre mãe morta e mãe fálica. Enquanto que nesta o pai é ausente, naquela há identificação alternada entre as imagos da mãe e do pai (GREEN, 1988, p. 259), os quais tendem a ocupar “polos afetivos opostos”, como sugerido por Neves (2014, p. 30).

Na Mãe-Medusa, contudo, propomos a indiferenciação dos dois pais, já que os objetos não se constituem em função da diferença sexual nem sequer de sua função, mas sim de sua qualidade boa ou má. Simultaneamente, os dois objetos são, igualmente, maus e intrusivos, ou bons e inacessíveis, o que não impede de nos referendarmos no caso de psicose branca na criança (DONNET; GREEN, 1973, p. 265; GREEN, 2005, p. 40; 76-81; NEVES, 2014, p. 9). Tanto a mãe fálica quanto a mãe morta vinculam-se à psicose ou à ameaça psicótica como traço psíquico estruturante da relação entre mãe e criança (DONNET; GREEN, 1973, p. 265; GREEN, 1988, p. 256).

O caráter mortífero da Mãe-Medusa impede que a criança se constitua plenamente desde a mãe, já que seu olhar paralisa, petrifica e não ecoa o olhar do bebê, sendo, portanto, um espelho ora opaco, ora sujo, ora deformado – um espelho que não espelha –, de modo a refletir “seu próprio humor, ou ainda pior, a rigidez de suas próprias defesas” (WINNICOTT, 2005, p. 151). O olhar paralisante e opaco também pode referir-se à incapacidade de a criança corresponder aos ideais maternos. Esse olhar mortífero acaba por anular tudo de vital que provém da criança – essa mãe que teve seu feminino mutilado se apresenta como uma mãe mutiladora, fazendo com que a criança se desenvolva por si mesma, desinvestida, impotente, ou, nos termos de Green, torne-se um *enfant de ça* (DONNET; GREEN, 1973, pp. 227-28).

Para que Pégaso e Crisaor tenham vida, é necessário que Medusa morra – em tese, a única forma de cessar a permanente, insistente e exaustiva tentativa de reintegração da criança pela mãe e de recolagem da mãe pela criança – “a impossibilidade de realizar o luto da mãe morta é inseparável da impossibilidade de renunciar ao objeto incestuoso” (URRIBARRI, 2012, p. 152). A diferença em relação ao trabalho de Donnet & Green (1973) reside no fato de que, na Mãe-Medusa, tanto o pai quanto a mãe são onipotentes (herança da mãe fálica), já que consideramos a bifacialidade mãe fálica-mãe morta. Desse modo, a bi-triangulação não ocorre





na “relação entre sujeito e dois objetos simetricamente opostos” (p. 151), mas sim entre sujeito e dois objetos simétricos, não sendo a figura de ausência exclusividade do pai.

Por fim, cabe ressaltar que a Mãe-Medusa carrega a morte em si (VERNANT, 1988; URIBARRI; GREEN, 2019) e também um elixir que ressuscita os mortos. Quando o sangue de Medusa cai no deserto da Líbia, origina serpentes, animal do submundo, ctônico, mortífero e que espelha o ambiente em que foi originado, mesmo tendo o sangue, ressaltamos, a capacidade de ser um elixir que ressuscita os mortos. A individuação do sujeito na sombra sobre a qual se revela seu self ocorrerá no momento em que ele se ‘des-aderir’ dessa mãe mortífera e, se for um ambiente outro que um deserto, poderá florescer. Contudo, a identidade dessa mãe esteve subsumida por milênios no Caos, tanto que, ao longo da história, encontramos apenas duas autoras que puderam desvelá-la. Afinal, Medusa petrifica aqueles que a olham mesmo depois de morta.

REFERÊNCIAS

ABRAM, Jan. **The language of Winnicott. A dictionary of Winnicott’s use of words.** 2nd edition. London: New York: Routledge, 2018.

AXELROD, Steven; ROMAN, Camille; TRAVISANO, Thomas. **The new anthology of American poetry. Postmodernisms 1950 – present.** v. 3. New Brunswick: London: Rutgers University Press, 2012.

BOECHAT, Walter. **A mitopoesia da psique.** 2^a edição. Petrópolis: Vozes, 2009.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega, volume 1.** 20^a edição. Petrópolis: Vozes, 2007a.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega, volume 2.** 17^a edição. Petrópolis: Vozes, 2008.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia grega, volume 3.** 14^a edição. Petrópolis: Vozes, 2007b.

CARVALHO, Ana Cecília. A poética do suicídio em Sylvia Plath. *In: Em Tese*, Belo Horizonte, v. 3, 1999, pp. 21-9.

CARVALHO, Raimundo Nonato Barbosa de. **Metamorfoses em Tradução.** Relatório final de Pós-Doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.





CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine. **As duas árvores do jardim**. Ensaios psicanalíticos sobre o papel do pai e da mãe no psiquismo. Porto Alegre: Artes Médicas, 1988.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Diccionario de los símbolos**. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

DIEL, Paul. **O simbolismo na mitologia grega**. São Paulo: Attar, 1991.

DONNET, Jean-Luc; GREEN, André. **L'enfant de ça. Psychanalyse d'un entretien. La psychose blanche**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1973.

15

EVANS, Dylan. **An introductory dictionary of Lacanian Psychoanalysis**. London: New York: Routledge, 2006.

FERENCZI, Sándor. **Psicanálise III**. 2ª edição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 6: Três ensaios sobre a teoria da sexualidade, Análise fragmentária de uma histeria (“O caso Dora”) e outros textos (1901-1905)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 8: O delírio e os sonhos na *Gradiva*, Análise da fobia de um garoto de cinco anos e outros textos (1906-1909)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 15: Psicologia das massas e análise do eu e outros textos (1920-1923)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 19: Moisés e o monoteísmo, Compêndio de Psicanálise e outros textos (1937-1939)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GARBER, Marjorie; VICKERS, Nancy J. (ed.). **The Medusa reader**. New York: London: Routledge, 2003.

GREEN, André. **El trabajo de lo negativo**. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

GREEN, André. **Narcisismo de vida, narcisismo de morte**. São Paulo: Escuta, 1988.

GREEN, André. **On private madness**. London: New York: Karnac, 2005.

GREEN, André. **Sur la mère phallique**. In: **Revue Française de Psychanalyse**, Paris, tomo XXXII, n. 1, 1968, pp. 1-38.

HARD, Robin. **The Routledge Handbook of Greek mythology**. London: New York: Routledge, 2004.

HEDLEY, Jane. Plath and Art. In: BRAIN, Tracy (ed.). **Sylvia Plath in context**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.





INWOOD, Michael. **Heidegger**. São Paulo: Loyola, 2004.

KENENS, Ulrike. Greek mythography at work: the story of Perseus from Pherecydes to Tzetzes. *In: Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n. 52, 2012, pp. 147-66.

KLEIN, Melanie. **Contribuições à Psicanálise**. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

LAROUSSE.FR. Accueil > langue française > dictionnaire > **méduser**. Disponível em : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/m%C3%A9duser/50180>. Acesso 24 jan 2021.

LEE, Henry C. H. Sylvia **Plath's re-writing of Medusa**: collage, collaboration, and an overlooked art poem. s/d. Disponível em: https://www.academia.edu/4767826/Sylvia_Plath's_Re_writing_of_Medusa_Collage_Collaboration_and_an_Overlooked_Art_Poem?auto=download. Acesso 18 jan 2021.

LEEMING, David. **Medusa in the mirror of time**. London: Reaktion Books, 2013.

LOPES, Rodrigo Garcia Lopes (tradução). **Medusa, de Sylvia Plath**. Estúdio Realidade, 02 set 2007. Disponível em: <http://estudiorealidade.blogspot.com/2007/09/medusa-de-sylvia-plath.html>. Acesso 18 jan 2021.

MARX, Karl. **O capital**. Crítica da Economia Política. **Livro I**. O processo de produção do capital. São Paulo: Boitempo, 2011.

NEUMANN, Erich. **Eros e Psiquê. Amor, alma e individuação no desenvolvimento do feminino**. 2ª edição. São Paulo: Cultrix, 2017.

NEUMANN, Erich. **História da origem da consciência**. 13ª edição. São Paulo: Cultrix, 2014.

NEUMANN, Erich. **O medo do feminino e outros ensaios sobre a psicologia feminina**. 4ª reimpressão. São Paulo: Paulus, 2018.

NEVES, António Rafael Rodriguez Agostinho. **O núcleo psicótico numa psicose em potencial: complexo de mãe morta e psicose branca – um estudo de caso**. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica do Instituto Superior Miguel Torga. Coimbra, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. 2ª edição. 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

OAKLEY, John H. Perseus, the Graiai, and Aeschylus's Phorkeydes. *In: American Journal of Archaeology*, v. 92, n. 3, 1988, pp. 383-91.

PIRES, Francisco Murari. **Mithistória**. 2ª edição. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006. 2 v.

PLATH, Sylvia. **Ariel**. New York: Harper & Row Publishers, 1965.





RIGHI, Maurício G. **Pré-História & História – As instituições e as ideias em seu fundamento religioso**. São Paulo: É Realizações, 2017.

ROCHA, Marlene Pereira da. **Elementos da teoria winnicottiana na constituição da maternidade**. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2006.

RODMAN, Robert; WINNICOTT, Donald Woods. **The spontaneous gesture: selected letters of D. W. Winnicott**. London: New York: Karnac, 1987.

ROSCHER, W. H (ed.). **Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie**. Leipzig: B. G. Teubner, 1884-90.

ROSE, H. J. **A handbook of Greek mythology**. London: New York: Routledge, 2005.

SANTOS, Marise de Souza Morais e Silva. **Ésteno e a perversão social – mito e marginalidade**. 1998. Disponível em: <http://www.artpage.com.br/marise/esteno.html>. Acesso 18 jan 2012.

SANTOS, Marise de Souza Morais e Silva. **Euriale: mito e perversão sexual**. s/d. Disponível em: <http://www.artpage.com.br/marise/euriale.html>. Acesso 18 jan 2012.

SANTOS, Marise de Souza Morais e Silva. **O eleito e o seduzido**. 1997. Disponível em: <http://www.artpage.com.br/marise/medusa2.html>. Acesso 18 jan 2012.

SANTOS, Marise de Souza Morais e Silva. **Medusa – mito e estados depressivos**. 1996. Disponível em: <http://www.artpage.com.br/marise/medusa1.html>. Acesso 18 jan 2012.

SANTOS, Marise de Souza Morais e Silva. **Olhar da mãe, imagem de si e outros sentimentos**. 2006. Disponível em: <http://www.artpage.com.br/marise/olhar.html>. Acesso 18 jan 2012.

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos. **Os filhos de Medusa e a involução urbana do Rio de Janeiro**. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

SANTOS JUNIOR, Washington Ramos dos. **Subjetividade, Identidade e Geografia: o nascimento da Barra da Tijuca e o Cronos fusional (ou a ‘morte’ da alteridade)**. Tese de Doutorado em Psicologia Social da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2016.

SERPA, Maria da Graça. O mito de Perseu e da Medusa e os processos de petrificação. In: **Cadernos Junguianos/ Associação Junguiana do Brasil**, São Paulo, v. 6, n. 6, 2010, pp. 26-41.

SLATER, Philip. E. **The glory of Hera**. Greek mythology and the Greek family. Princeton: Princeton University Press, 1992.





TEIXEIRA, Maria de Guadalupe Costa. **O complexo da mãe morta: fragmentos de uma experiência clínica.** Monografia de Graduação em Psicologia do Centro Universitário de Brasília (UNICEUB). Brasília, 2009.

URRIBARRI, Fernando (org.); GREEN, André. **Do pensamento clínico ao paradigma contemporâneo. Diálogos.** São Paulo: Blucher, 2019.

VERNANT, Jean-Pierre. **A morte nos olhos. Figuração do Outro na Grécia Antiga. Ártemis e Gorgó.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1988.

VIVIANI, Alejandro Luis. Lacan e o Édipo freudiano. *In: Revista de Psicanálise Textura*, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1985. Disponível em: <http://www.revistatextura.com/leia/lacaneo.pdf>. Acesso em: 28 jun 2011.

WILK, Stephen R. **Medusa. Solving the Mystery of the gorgon.** Oxford: Oxford University Press, 2000.

WINNICOTT, Clare; SHEPHERD, Ray; DAVIS, Madeleine (ed.). **D. W. Winnicott. Psychoanalytic explorations.** Cambridge: Harvard University Press, 1989.

WINNICOTT, Donald Woods. **Playing and reality.** London: New York: Routledge, 2005.

WINNICOTT, Donald Woods. **The maturational processes and the facilitating environment.** Studies in the theory of emotional development. London: New York: Karnac, 2007.

WINNICOTT, Donald Woods. **Through Paediatrics to Psycho-analysis.** New York: Basic Books Inc., 1975.

ZEITLIN, Froma I. (ed.); VERNANT, Jean-Pierre. **Mortals and immortals.** Collected essays. Princeton: Princeton University Press, 1991.



Este trabalho está licenciado sob uma licença [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

